



مجله مسلمان

اجتماعی نظریه‌های

شاپا: ۵۲۴۰-۲۵۳۸

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان
سال پانزدهم، شماره ۴، زمستان ۱۴۰۴

صفحه ۱۸-۱

تمدن اخلاقی برساختی در فلسفه مالک بن نبی و لوازم مترتب بر آن

فاطمه نظری؛ مجید زمانی علویچه؛ احمد فاضلی

صفحه ۴۰-۱۹

از اقتدار مردانه تا انتخاب زنانه؛ مطالعه‌ای دیرینه‌شناسانه در چرخش‌های گفتمانی در الهیات معاصر حجاب

امیر مهاجر میلانی

صفحه ۵۸-۴۱

مبانی معرفتی میزان ورود دولت به اقتصاد در دهه ۱۳۶۰ (با تمرکز بر نظریه ولایت فقیه امام خمینی)

مریم سادات سیدکریمی؛ یحیی بوذری نژاد

صفحه ۹۰-۵۹

آرمانشهر ایرانی - اسلامی از منظر ابوالقاسم فردوسی توسی

حمیدرضا صارمی؛ مانا وحیدباغنده

صفحه ۱۱۲-۹۱

تحلیل مفهوم بیگانگی در نگاه شریعتی از دو منظر ایدئالیستی و ماتریالیستی

هادی صالحی

صفحه ۱۳۱-۱۱۳

کنش گفتاری مستتر در واژگان هنجارین محمدرضا حکیمی درباره عدالت اجتماعی

منا حمیدی نسب؛ محمد علی توانا

صفحه ۱۵۹-۱۳۳

هویت اسلامی در تنگنای تکفیر؛ واکاوی انتقادی بحران و چشم‌انداز نوین تقریب مذهبی بر محور اندیشه‌های شیخ شلتوت

زکریا محمودی رجا؛ محسن آل سید غفور

صفحه ۱۸۲-۱۶۱

مفهوم، موضوع، علل و سنخ‌های بیگانگی در آرا و آثار شریعتی

سید عابدین بزرگی؛ محمد محسن حسن پور؛ علیرضا محسنی تبریزی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

(سال پانزدهم، شماره چهارم، زمستان ۱۴۰۴)

تاریخ چاپ: زمستان 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

صفحه آرایی: 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 ناسناس (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 ۱۱۱۱۰۷۳۸۶/۳/۸۹ مورخه ۱۳۸۹/۱۲/۱۷ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دارای رتبه علمی - پژوهشی است.

- ترجیحاً نسخه تایپ شده مقالات (بر اساس 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: (به ترتیب حروف الفبا)

دکتر لیاقت تکیم، استاد مطالعات دینی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه مک‌مستر کانادا

دکتر نوری تیناز، استاد جامعه شناسی دانشگاه مرمره ترکیه

دکتر سجاد رضوی، استاد تاریخ اندیشه اسلامی، دانشگاه اکستر، انگلستان

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

دکتر حیدر زایر عبوسی العامری، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه کوفه عراق

❖ اعضای مشورتی هیأت تحریریه (بین المللی)

دکتر جواد فخار طوسی، دکترای مطالعات اسلامی، پژوهشگر گروه مطالعات تاریخی،

دانشگاه تورنتو، کانادا

❖ 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 طباطبایی

■ دکتر محمدعلی توانا، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شیراز

■ دکتر غلامرضا جمشیدیها، 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 تیریزی، 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

۶. مطالعه تطبیقی بین اندیشمندان شاخص اسلامی و غیراسلامی

داوران این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

آخوندی، مجتبی

اخوان کاظمی، بهرام

اعتمادی فرد، سید مهدی

اولیایی، احمد

پارسایی، جواد

پیربابایی، محمد تقی

رهدار، احمد

زارع، فهمیه

زرع پیمان، شاهین

سهیل سرو، محمد

شریفیان، احسان

طاهری کل کشوندی، مسلم

فصیحی، امان الله

کلاهی، محمدرضا

کوهی، احمد

مرندی، الهه

ملاباشی، سیدمحسن

نادعلی زاده، مسلم

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 8) 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

- تمدن اخلاقی برساختی در فلسفه مالک بن نبی و لوازم مترتب بر آن
فاطمه نظری؛ مجید زمانی علویچه؛ احمد فاضلی
صفحه ۱۸- ۱
- از اقتدار مردانه تا انتخاب زنانه؛ مطالعه‌ای دیرینه‌شناسانه در چرخش‌های گفتمانی در الهیات معاصر حجاب
امیر مهاجر میلانی
صفحه ۴۰- ۱۹
- مبانی معرفتی میزان ورود دولت به اقتصاد در دهه ۱۳۶۰ (با تمرکز بر نظریه ولایت فقیه امام خمینی)
مریم سادات سیدکریمی؛ یحیی بوذری نژاد
صفحه ۵۸- ۴۱
- آرمانشهر ایرانی - اسلامی از منظر ابوالقاسم فردوسی توسی
حمیدرضا صارمی؛ مانا وحیدیا فنده
صفحه ۹۰- ۵۹
- تحلیل مفهوم بیگانگی در نگاه شریعتی از دو منظر ایدئالیستی و ماتریالیستی
هادی صالحی
صفحه ۱۱۲- ۹۱
- کنش گفتاری مستتر در واژگان هنجارین محمدرضا حکیمی درباره عدالت اجتماعی
منا حمیدی نسب؛ محمد علی توانا
صفحه ۱۳۱- ۱۱۳
- هویت اسلامی در تنگنای تکفیر؛ واکاوی انتقادی بحران و چشم‌انداز نوین تقریب مذهبی بر محور
اندیشه‌های شیخ شلتوت
زکریا محمودی رجا؛ محسن آل سید غفور
صفحه ۱۵۹- ۱۳۳
- مفهوم، موضوع، علل و سنخ‌های بیگانگی در آرا و آثار شریعتی
سید عابدین بزرگی؛ محمد محسن حسن پور؛ علیرضا محسنی تبریزی
صفحه ۱۸۲- ۱۶۱



The Constructed Ethical Civilization in the Philosophy of Malek Bennabi and Its Consequences

Fatemeh Nazari ¹ , Majid Zamani Alavijeh ² , Seyed Ahmad Fazeli ³ 

1. Phd student of ethics, University of Qom, Qom, Iran. (Corresponding Author) Email: nazari.fa90@gmail.com

2. Phd student of ethics, University of Qom, Qom, Iran. Email: majidza.al1993@gmail.com

3. Associate Professor of Ethics Department, University of Qom, Qom, Iran. Email: Ahmad.fazeli@gmail.com

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 28 January 2025

Received in revised form: 21 June 2025

Accepted: 07 July 2025

Published online: 22 December 2025

Keywords:

Contextualism, Deontological Ethics, Human Rights, Islamic Civilization, Malek Bennabi, Valorization of War.

ABSTRACT

This article examines the civilizational thought of Malek Bennabi and demonstrates how his critique of the foundational assumptions of Western civilization provides the groundwork for Islamic civilizational renewal. Bennabi argues that Western civilization presupposes a universal truth and regards the civilization it has produced as the ultimate embodiment of that truth. By contrast, he maintains that truth is situated and communitarian: each *ummah* is endowed with a form of truth corresponding to its collective capacity, and no community may claim exclusive access to absolute truth. According to Bennabi, these communal truths are context-bound and contingent. He identifies a range of factors that condition and delimit truth, emphasizing in particular the dominant spirit of a people and the culture that permeates social life as the primary constituents of civilizational truth. This study adopts a comparative-analytical approach to examine Bennabi's civilizational ethics and political thought. The research is based on library sources and employs thematic content analysis to extract core conceptual patterns from Bennabi's writings. The findings indicate that Bennabi's civilizational framework assigns Muslims the responsibility of constructing a distinctive civilization aligned with their own talents and dispositions. His ethical schema culminates in a form of *communitarian deontology*, in which moral obligation is conferred upon the moral agent by the *ummah*. Within this paradigm, war is valorized over peace, insofar as every civilization is required to engage in continuous struggle to preserve its identity. Moreover, Bennabi's model entails the fusion of religion and politics, rendering ethics subordinate to religion and challenging the normative authority of Western human rights discourse. From this perspective, each *ummah* is entitled to construct a legal system consistent with its own civilizational ethos.

Cite this article: Nazari, F., Zamani Alavijeh, M. and Fazeli, A. (2025). The Constructed Ethical Civilization in the Philosophy of Malek Bennabi and Its Consequences. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(4): 1-18. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.387124.1757>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.387124.1757>

1. Introduction

This study engages with the civilizational philosophy of Malek Bennabi, a twentieth-century Algerian thinker who sought to critique the epistemological foundations of Western modernity while laying the groundwork for an authentically Islamic civilizational project. His thought provides a robust conceptual framework that challenges the universalist assumptions embedded in Western political and moral discourse, particularly with respect to truth, ethics, and human agency.

2. Problem Statement

At the core of Bennabi's critique lies a fundamental rejection of the Western presumption of a universal and transhistorical truth - one that finds its sole realization in the historical trajectory of Western civilization. Bennabi contends instead that truth is both situated and communitarian, such that each *ummah* receives and discloses a specific modality of truth corresponding to its existential and cultural conditions. From this standpoint, Western claims to universality become philosophically and ethically problematic.

3. Background

Bennabi's position implicitly draws upon a post-Hegelian, ethnocentric conception of spirit and culture, according to which the essence of truth remains constant while its manifestations vary across historical and communal contexts. This ontological plurality of appearance, in Bennabi's view, legitimizes the pursuit of multiple, historically grounded civilizational orders. His approach also resonates with contemporary strands of social constructivism, providing a conceptual foundation for pluralistic and culturally situated models of civilization-building.

4. Methodology

This paper adopts a concept-driven, a priori, and comparative-analytical methodology, drawing on Bennabi's primary texts through library-based document analysis. Key civilizational concepts—such as the receptacle of truth, culture, the spirit of the *ummah*, and situated truth—are identified and organized into a logical hierarchy in order to trace the inferential and structural coherence of Bennabi's civilizational model. Each concept is interpreted within its textual context, and the logical relations among them are clarified to reconstruct the architecture of Bennabi's civilizational thought.

5. Findings

The analysis yields several key insights:

1. Truth cannot be generalized from one nation to another; all forms of truth—including ethics, religion, and politics—are culturally and historically situated.
2. Every reformative endeavor must be rooted in the cultural and historical reality of the community concerned.
3. Civilizational projects must be psychologically and sociologically compatible with the existential capacities of the masses.
4. Individual moral agency is insufficient; agency emerges from within the collective soul of the *ummah* and is shaped by its normative constraints.
5. This framework culminates in a model of contextual deontology, in which moral obligations arise from and remain bound to communal determinants.
6. No universal ethical system applies uniformly to all moral agents; each ethical order must emerge from its own ethno-historical context.

Consequently, no single conception of human rights can claim universal legitimacy. Every people is entitled to formulate a legal order grounded in its own civilizational ethos. What emerges, therefore, is not “human rights” in the singular, but a plurality of historically contingent human rights, each normatively valid only within the boundaries of its cultural genesis.

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

- Amoli, S. H. (2014). *Jāmi‘ al-asrār wa manba‘ al-anwār*. Tehran, Iran: Elmi wa Farhangi.
- Bennabi, Malek. (1969). *Intāj al-mustashriqīn wa atharuhu fī al-fikr al-islāmī al-ḥadīth*. Beirut, Lebanon: Dar al-Irshad.
- Bennabi, Malek. (1971). *Shurūṭ al-nahḍa*. Lebanon: Majallat al-Fikr al-Islami.
- Bennabi, Malek. (1981). *Al-ṣirā‘ al-fikrī*. Damascus, Syria: Dar al-Fikr.
- Bennabi, Malek. (2000). *Al-qaḍāyā al-kubrā*. Damascus, Syria: Dar al-Fikr.
- Bennabi, Malek. (2000). *Mushkilat al-thaqāfa*. Damascus, Syria: Dar al-Fikr.
- Bennabi, Malek. (2002). *Mushkilat al-afkār fī al-‘ālam al-islāmī*. Beirut, Lebanon: Dar al-Fikr al-Mu‘asir.
- Bennabi, Malek. (2005). *Min ajl al-taghīr*. Damascus, Syria: Dar al-Fikr.
- Fanaei, Abdolkarim. (2015). *Akhlaq-e din-shenasi*. Tehran, Iran: Negah-e Mo‘aser.
- Hanafi, Hassan. (1982). *Ilahiyyat-e Spinoza* (M. Zamani & H. Farhadi, Trans.). Tehran, Iran: Negah-e Mo‘aser.
- Ibn ‘Arabi, Muhyiddin. (1946). *Fuṣūṣ al-ḥikam* (Abu al-‘Ala ‘Afifi, Ed.). Cairo, Egypt: Dar Ihya‘ al-Kutub al-‘Arabiyya.
- Ibn ‘Arabi, Muhyiddin. (n.d.). *Al-futūḥāt al-makkiyya*. Beirut, Lebanon: Dar Sadir.
- Jad‘an, Fahmi. (1988). *Usus al-taqaddum ‘inda mufakkiri al-islam fī al-‘alam al-‘arabi al-ḥadīth*. Alexandria, Egypt: Dar al-Shuruq.
- Kant, Immanuel. (2008). *Naqd al-‘aql al-‘amali* (Gh. Hana, Trans.). Beirut, Lebanon: Markaz Dirasat al-Wahda al-‘Arabiyya.
- Kant, Immanuel. (2015a). *Toward a universal history with a cosmopolitan purpose* (B. Parham, Trans.). USA: Tavaana Institute.
- Kant, Immanuel. (2015b). *Perpetual peace* (B. Parham, Trans.). USA: Tavaana Institute.
- Kazembeygi, Mohammad Ali, et al. (2020). Tabyin-e ravesh-e Malek Bennabi dar husul-e ma‘refat-e ejtema‘i. *Majalleh-ye Raveshshenasi-ye ‘Ulum-e Ensani*, 103, 73–84.
- Mehrniya, Hamid, & Zamani Alavijeh, Mohammad. (2020). Logic of Hegel as an epistemological-ontological method for the unification of thought and being. *Logic Research*, 2(11), 251–271.
- Mirzaei, Mohammad Ali, et al. (2020). An introduction to the civilizational political theology in the thought of Malek Bennabi. *Political Science Journal (Baqer al-‘Ulum University)*, 90, 101–125.
- Mirzaei, Naser. (2014). A general review of basic concepts of Islamic civilization in the thought of Malek Bennabi. *Naqd wa Nazar*, 74, 88–116.
- Mosleh, Ahmad. (2016). *Hegel*. Tehran, Iran: Elmi Publications.
- Nuzzo, Angelica. (2024). *Approaching Hegel’s logic, obliquely* (H. Nikbakht, Trans.). Tehran, Iran: Qoqnoos.
- Rauch, Leo. (2016). *The age of German idealism* (M. Hosseini, Trans.). Tehran, Iran: Hekmat.
- Sayyid Qutb. (n.d.). *Khaṣā‘iṣ al-taṣawwur al-islāmī wa maqawwimātuhu*. Alexandria, Egypt: Dar al-Shuruq.
- Zakirzadeh, Ali. (2012). *Falsafe-ye Hegel*. Tehran, Iran: Elham.
- Zamani, Mohammad. (2025). *Hikmat-e mota‘aliya-ye tahlili: Bonyadgozari-ye metafizik-e zuhurshenakhti*. Tehran, Iran: Negah-e Mo‘aser.



تمدن اخلاقی بر ساختی در فلسفه مالک بن نبی و لوازم مترتب بر آن

فاطمه نظری^۱ ، مجید زمانی علویجه^۲ ، سید احمد فاضلی^۳ 

۱. دانشجوی دکتری، فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه: nazari.fa90@gmail.com

۲. دانشجوی دکتری، فلسفه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: majidza.al1993@gmail.com

۳. دانشیار گروه اخلاق، دانشگاه قم، قم، ایران. رایانامه: ahmad.fazeli@gmail.com

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۰۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

اخلاق و وظیفه‌گرا، اصالت جنگ، تمدن اسلامی، حقوق بشر، مالک بن نبی، موقعیت‌گرایی.

این مقاله به بازخوانی انتقادی اندیشه تمدنی مالک بن نبی می‌پردازد و نشان می‌دهد که او چگونه از رهگذر تقد مبنایی پیش‌فرض شده تمدن غربی، افق‌هایی نو برای بازسازی تمدن اسلامی می‌گشاید. مسئله اصلی آن است که به‌زعم بن نبی، تمدن غربی حقیقتی جهان‌شمول و فراامتی را مسلم می‌انگارد و آن‌گاه تجلی تمدنی خود را صورتی کامل از آن حقیقت مطلق جهان‌شمول می‌بیند. اما در نقطه مقابل، بن نبی بر این باور است که حقیقت امری است مقید، موقعیت‌مند و مبتنی بر ساختارهای جمعی هر امت. حقیقت اطلاق‌ناپذیر است و هیچ قومی را نمی‌توان مالک تمامیت آن دانست. این پژوهش به روش تحلیلی-تطبیقی و بر پایه داده‌های کتابخانه‌ای سامان یافته و با بهره‌گیری از تکنیک تحلیل مضمونی، در پی استخراج مؤلفه‌های کلان اندیشه تمدنی بن نبی است. یافته‌ها نشان می‌دهد بن نبی روح حاکم بر هر امت و فرهنگ ساری در آن را، عامل سازنده حقیقت قومی می‌داند. بر این بنیاد، مسلمانان را به ساخت تمدنی متناسب با ظرفیت‌ها، سلايق و تمایزات وجودی خویش فرامی‌خواند. در سپهر اخلاق، دستگاه فکری او به‌سوی نوعی «وظیفه‌گرایی امت‌مدار» میل می‌کند که در آن، تکلیف اخلاقی نه از عقل فردی، بلکه به‌واسطه ضمیر جمعی امت، برعهده فاعل اخلاقی نهاده می‌شود. در این هندسه تمدنی، تقدم با جنگ است نه صلح؛ چرا که هر تمدنی برای صیانت از تعیین خویش، ناگزیر از ستیزی دائمی با دیگر تمدن‌ها است. همچنین با التزام به این چارچوب، دین و سیاست چنان درهم‌تنیده می‌شوند که اخلاق تابع شریعت می‌شود و اعتبار جهان‌شمول حقوق بشر غربی زیر سؤال می‌رود. در نتیجه هر امتی خود را محقق می‌داند که دستگاه حقوقی‌ای متناسب با هویت و تمدن خویش بنیان نهد.

استناد: نظری، فاطمه؛ زمانی علویجه، مجید و فاضلی، سید احمد (۱۴۰۴). تمدن اخلاقی بر ساختی در فلسفه مالک بن نبی و لوازم مترتب بر آن. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵(۴): ۱-۱۸. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.387124.1757>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.387124.1757>

۱. مقدمه و بیان مسئله

تفکر تمدنی در جهان اسلام پیشینه‌ای دور و دراز دارد. دست کم از زمان ابن خلدون به این سو اندیشمندان جهان اسلام درباره «ماهیت تمدن اسلامی» و مؤلفه‌ها و «عناصر قوام‌بخش» به یک تمدن اندیشیده‌اند و دستاوردهای فکری متعددی را در این ساحت از اندیشه‌ورزی پدید آورده‌اند. تأمل درباره تمدن‌سازی به مناقشات دامنه‌داری انجامیده است؛ برای مثال اسلام چه نسبتی با تمدن دارد؟ سخن گفتن از تمدن در اندیشه اسلامی معنادار است؟ تمدن اسلامی ممکن است؟ با چه تبیین پذیرفتنی‌ای احرازپذیر است؟ آیا تمدن امری جهانی است؟ تحقق تمدنی ویژه برای هر امت و هر قومی تصورپذیر است؟ و...

این پرسش‌ها اندیشمندان مسلمان را به تکاپو انداخته و آنان را به رهیافت‌های گوناگونی کشانده است. دسته‌ای از آنان چاره را در نادیده‌انگاشتن تمدن اسلامی و هضم‌شدن در تمدن غربی یافتند. این دسته خود به دو گروه تقسیم می‌شوند:

۱. دسته‌ای از آنان اصول موضوعه متافیزیکی و معرفت‌شناختی تمدن جهانی را به میزانی قدرتمند می‌دانند که همه باید ضرورتاً از آن پیروی کنند؛ یعنی ضرورت معرفتی و متافیزیکی اقتضای آن دارد که مبانی تمدن جهانی تماماً تصدیق شود.
۲. دسته دوم به اصول تمدن جهانی نقد دارند، اما این تمدن را از نظر فرهنگی و اجتماعی به اندازه‌ای نیرومند می‌دانند که مسلمانان چاره‌ای جز پیروی و پذیرفتن آن ندارند. البته نیرومندی را به نیروی معرفتی تفسیر نمی‌کنند، بلکه اقتدار سیاسی و نفوذ اجتماعی تمدن را مانع بیرون‌رفتن از سیطره آن می‌دانند. به تعبیر دیگر، به باور آنان، همه ما خواه‌ناخواه تحت نفوذ تمدن جهانی هستیم و امکانی برای گریز و برون‌رفت از آن نداریم. از این رو از باب اضطرار باید پیرو اقتضانات این تمدن باشیم.

در مقابل این دو دسته، جریان‌های گوناگونی پدید آمدند که داعیه‌دار احیای تمدن اسلامی و نفی تمدن غربی بودند. برخی ایده تمدن جهانی را پذیرفتند، اما صلاحیت تمدن غربی را برای تعمیم به پرسش کشیدند و سعی کردند الگویی از تمدن اسلامی را جایگزین آن کنند که قابلیت جهانی‌سازی داشته باشد؛ زیرا همه باورمندان و ناباورمندان به تمدن اسلامی بر مدار معیار جهانی‌سازی می‌چرخیدند؛ گو اینکه یک اندیشه تمدنی زمانی موجه است که بتوان برای آن توجیهی عمومی و همه‌شمول فراهم آورد و هر اندیشه‌ای که نتواند این‌گونه خود را موجه سازد، در جهان کنونی نمی‌تواند خود را تثبیت کند و راهی برای خود بیابد. مالک بن نبی از مهم‌ترین متفکرانی است که در این نزاع وارد شده است. بعد از ابن خلدون او را مهم‌ترین متفکر تمدنی جهان اسلام دانسته‌اند (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۶). دست کم سه مؤلفه اصلی در اندیشه تمدنی بن نبی وجود دارد که او را از دیگران متمایز می‌سازد و اهداف اصلی پژوهش درباره آرای تمدنی او را معین می‌کند:

۱. مالک بن نبی جهانی‌سازی را به‌عنوان معیاری برای توجیه یک اندیشه تمدنی به‌چالش می‌کشد و تمدن‌سازی را با تکیه بر اقتضانات ویژه هر قوم موجه می‌سازد؛

۲. تفکری انضمامی دارد و درگیر بحران‌های اجتماعی جهان اسلام است. برخی او را با محمد عبده مقایسه کرده‌اند و معتقدند اندیشه بن نبی انضمامی و کاربردی است. در مقابل، اندیشه عبده انتزاعی است و قابلیت عملی‌سازی ندارد. (همان: ۴۱۶ و ۴۲۷). اندیشه انتزاعی هیچ جایگاهی ندارد مگر پس از آنکه جامعه به مرحله پساتمدن‌سازی (مابعد التحضر) برسد (بن نبی، ۲۰۰۲: ۴۲).

۳. بن نبی از منطق و متافیزیک هگل بهره برده است تا اندیشه جهانی‌سازی را به نقد بکشد و توجیهی برون‌دینی برای آن فراهم آورد.

۴. بن نبی از الگوی پیوندبخشی به مفاهیم - آن‌گونه که هگل آن را در منطق خود تبیین کرده - استفاده کرده است تا مفاهیم تمدنی را ایضاح بخشد. او با کار بست این الگو، پیوند بین مفاهیم علم، فرهنگ، نهضت و امت را روشن می‌کند. او بین مفاهیم تقدم و تأخر ارتباط برقرار می‌کند تا سرانجام به تبیین ویژه خود از مفهوم تمدن اسلامی برسد.

اهمیت نظریه تمدنی مالک بن نبی در آن است که سوبه‌های فلسفی پررنگی دارد. به این معنا که تمدن‌سازی در اندیشه بن نبی با منظومه فلسفی او سازگاری کاملی دارد و به‌نحوی منسجم، از اصول موضوعه حاکم بر فلسفه‌اش استنباط‌پذیر است. همچنین لوازم متعددی در پیوند بین دین و اخلاق و نیز در نسبت‌سنجی دین و سیاست برجای می‌نهد که در نقد داعیه جهانی‌بودن تمدن غربی راهگشا است. افزون

بر این‌ها، با پذیرش نظریه تمدنی بن نبی باید امکان بازنگری در حقوق بشر واحد را بپذیریم و بازسازی حقوق بشر بر مبنای اندیشه اسلامی را موجه بدانیم.

۲. روش پژوهش

روش این پژوهش تحلیلی-تطبیقی و نوع آن پیشینی و مفهوم‌بنیاد است. به این معنا که مفاهیم تمدنی اندیشه بن نبی در آثار او شناسایی می‌شود؛ یعنی آن دسته از مفاهیمی که به تبیین مراد او از تمدن کمک می‌کنند. این مفاهیم یا در آثار او به صورت مستقیم استفاده شده‌اند یا به تبیین مراد او مدد می‌رسانند. این مفاهیم عبارت‌اند از: ظرف ظهور حقیقت، فرهنگ، روح امت و حقیقت موقعیت‌مند. در راستای تبیین پیوند منطقی بین این مفاهیم، ترتب منطقی بین آن‌ها را شناسایی کرده‌ایم؛ یعنی نشان داده‌ایم که چگونه مفهوم متقدم ما را به مفهوم متأخر رهنمون می‌سازد و چه نظم منطقی‌ای می‌توان بین مفاهیم در پیوند با تمدن برقرار کرد تا مؤلفه‌های قوام‌بخش به اندیشه تمدنی بن نبی فراچنگ آیند.^۱ دو کارویژه دیگر نیز در این پژوهش دنبال شده است:

الف) تفکر قوم‌بنیاد و موقعیت‌محور هگلی به عنوان اصل موضوعه حاکم بر اندیشه بن نبی فرض شده است. مطابق این تفکر، حقیقت مطلق و واحد است؛ اگرچه در ساحت ظهور، خود را برای هر قوم، متمایز از قوم دیگر آشکار می‌سازد و روح قوم الف تعیین متفاوتی با روح قوم ب دارد.^۲

ب) تبیینی از اندیشه تمدنی بن نبی به دست داده شده که با ادبیات برساخت‌گرایانه در فلسفه معاصر قرابت داشته باشد. اهمیت این تبیین آن است که به نحو برون‌فرهنگی، تمدن‌سازی را موجه می‌کند و دستاویزی نیرومند برای باورمندان به برساخت تمدن فراهم می‌آورد. از لوازم مترتب بر این تبیین، موجه‌سازی ساخت تمدنی ویژه به دست مسلمانان است؛ یعنی مسلمانان از این حق برخوردارند که خود با عاملیت جمعی، به تمدن‌سازی روی آورند. مطابق با این تبیین برگزیده، تمدن امری ساختنی است و قوم غربی حق ندارد که تمدن ویژه خود را به عنوان تمدن برگزیده جهان شمول، با ابزار سلطه تحمیل کند.

۳. پیشینه پژوهش

افراد متعددی درباره اندیشه‌های اجتماعی و فلسفی مالک بن نبی مقالاتی نگاشته‌اند؛ برای نمونه، کاظم‌بیگی، صادقی و سالاری (۱۳۹۹) معرفت‌شناسی جامعه‌شناسانه مالک بن نبی را واکاوی‌دند و از نقش طبقات اجتماعی در حصول معرفت سخن گفتند. سالاری و کاظم‌بیگی (۱۳۹۸) بحث فرهنگ را در آثار بن نبی تحلیل کردند و با ذکر مؤلفه‌های قوام‌بخش به فرهنگ، فرایند بازسازی فرهنگ از منظر بن نبی را به ایضاح درآوردند. میرزایی، سلطانی و جبرئیلی (۱۳۹۹) نسبت بین تمدن و الهیات سیاسی را پژوهش کردند و به این نتیجه رسیدند که یک تمدن کارآمد باید پیوند وثیقی با سوبه‌های معنوی ادیان داشته باشد تا عقلانیت آن تضمین شود و قوام بیابد. میرزایی (۱۳۹۳) به ذکر مؤلفه‌های کلی اندیشه تمدنی بن نبی پرداخت و ظرفیت‌های اندیشه تمدنی بن نبی را برای بسط و اصلاح زیرساخت‌های تمدنی انقلاب اسلامی، تحلیل کرد.

۱. تکیه بر ترتب بین مفاهیم، یک شیوه رایج در منطق مفهوم است که بدیل منطق گزاره‌محور به حساب می‌آید. در منطق گزاره‌محور، گزاره موضوعی برای تحلیل منطقی است، اما در منطق مفهوم، مفهوم و نسبت‌های ممکن که بین مفاهیم برقرار می‌شود، مدنظر قرار می‌گیرد. هگل را بنیان‌گذار این منطق دانسته‌اند و بن نبی در تبیین اندیشه خود به سبب اثرپذیری از هگل، به همین شیوه به فلسفه خود سامان می‌بخشد؛ یعنی ابتدا دست به مفهوم‌سازی می‌زند و با برقراری پیوند ترتب بین مفاهیم، یک الگوواره منطقی منسجم پدید می‌آورد و سپس با تکیه بر الگوی پدیدآمده، به دستاوردهایی می‌رسد و به لوازم آن متعهد می‌شود. این روش در سنت تحلیلی نیز بسط یافته و قاعده‌مند شده است. جان رالز برجسته‌ترین باورمند به این الگو است (بنگرید به زمانی، ۱۴۰۳: ۸۹).

۲. از ادعای ظهور متفاوت حقیقت برای هر قوم و تفاوت‌های تمدنی اقوام گوناگون، نسبی‌گرایی برنمی‌آید؛ چرا که تفاوت در ظهور حقیقت یک ضرورت هستی‌شناسانه و جامعه‌شناسانه است و هر ظرفی از ظهور، حقیقت را به نحوی متفاوت با ظرف دیگر تعیین می‌سازد؛ بنابراین حقیقت واحد مطلق می‌تواند خود را در هر تمدنی به شیوه‌ای خاص ظاهر سازد.

آنچه درباره بن نبی و اندیشه تمدنی و فرهنگی بن نبی نگاشته شده عمدتاً یا سویه‌های جامعه‌شناسانه دارد یا از منظر سیاسی و الهیاتی به سراغ اندیشه او رفته‌اند. سنخ آن پژوهش‌ها عمدتاً عملی و کاربردی است و با تحلیل اندیشه‌های تمدنی بن نبی، بهره‌برداری بومی را قصد کرده‌اند. اما در پژوهش کنونی، اندیشه تمدنی بن نبی را به‌عنوان یک امر مرتبه اول بررسی می‌کنیم؛ یعنی ابعاد هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانه او به‌طوروری درمی‌آید تا آن فرایندی بازسازی شود که برای توجیه ضرورت بر ساخت یک تمدن منحصر به فرد مناسب است. در روند بازسازی اندیشه تمدنی او، آباء فکری‌اش شناسایی شد و به این باور ملتزم شدیم که بن نبی در موقعیت‌مند دانستن حقیقت، متأثر از هگل است. از این‌رو، در موارد ضرورت، اصول حاکم بر متافیزیک هگلی در راستای تبیین فلسفه بن نبی به‌کار بسته شده است. همچنین برای اولین بار اندیشه اخلاقی، دینی و سیاسی بن نبی با اندیشه تمدنی‌اش به‌نحوی مفهومی پیوند خورده و استنباط شده است که او در اخلاق هنجاری، به الگوی خاصی از وظیفه‌گرایی تعهد دارد که با قوم‌گرایی در تطابق است و نیز در فرااخلاق، بر ساخت‌گرایی در تبیین موضع او موفق عمل می‌کند.

۴. تعریف مفاهیم

۴-۱. ظرف ظهور حقیقت؛ پیوند بین فرهنگ و حقیقت

حقیقت همواره در یک ظرف مکانی و زمانی معینی آشکار می‌شود؛ ما هرگز با حقیقت مطلق سروکار نداریم و ادعای تملک حقیقت مطلق؛ آن‌گونه که توسط مدافعان جهانی‌سازی بیان می‌شود، ادعایی ناروا است. ما همواره با ظهوراتی از حقیقت سروکار داریم که این ظهورات ظرف وجودی ویژه‌ای می‌طلبند. ظرف وجودی هر ظهور، در پیوند با زمان و مکانی است که حصه‌ای از حقیقت، امکان ظهور می‌یابد (بن نبی، ۱۹۷۱: ۱۱۸-۱۱۷). از این‌رو ظهور حقیقت وابسته به ظرف ظهور است و به تعبیر دقیق‌تر ظرف ظهور حقیقت مطلق را مقید می‌سازد و نحوه ظهور آن را متعین می‌سازد. این ادعای مالک بن نبی، این پیش‌فرض تمدن غربی را به چالش می‌کشد که حقیقت به‌نحو تام و کامل، در تمدن غربی به ظهور درآمده است؛ گویی این تمدن کامل‌ترین جلوه حقیقت است. بن نبی، با ارائه تبیینی متفاوت از حقیقت، برای آن مظاهر متعددی در نظر می‌گیرد و ظهور حقیقت را در پیوند با ظرف زمانی و مکانی دربرگیرنده حقیقت تعریف می‌کند و ادعای مطلق‌انگاره تمدن غربی را تحکم می‌داند و معتقد است که هر تمدنی، به‌نحوی مقید، حصه خاصی از حقیقت را ظاهر می‌سازد و حقیقت در صورت اطلاق خود، در تمدن‌های بشری امکان ظهور ندارد.

بنابراین، هر ظرفی که امکان ظهور حقیقت را فراهم آورده، در واقع حقیقت را به‌نحوی مقید دسترس‌پذیر کرده است. در واقع فرهنگ هر قوم، مظهری از روح حاکم بر آن امت است؛ یعنی روح امت خود را در قالب فرهنگ ساری در امت نشان می‌دهد و فرهنگ پدیدآمده ظهور و بروز دسته خاصی از حقیقت‌ها را ممکن می‌سازد. فرهنگ لازمه هستی‌شناختی حقیقت مطلق و همان «ظهور حقیقت در یک زیست‌جهان خاص» است. این زیست‌جهان یک امر پیشینی است که شرط ظهور حقیقت‌های قومی به حساب می‌آید؛ بنابراین فرهنگ خود ظهوری از حقیقت مطلق است، اما حقیقت ضروری جامعه‌شناسانه‌ای است که ظاهر شدن دیگر حقیقت‌ها مشروط به آن است؛ یعنی ظهور فرهنگ به‌عنوان یکی از حقیقت‌های ممکن، مقدم بر ظهور حقیقت‌های دیگر است.

۴-۲. تقید به فرهنگ؛ تعیین فرهنگی حقیقت

اشاره شد که بن نبی حقیقت را امری مقید می‌داند. حقیقت به‌قیود گوناگونی متصف شده است که این قیود نحوه ظاهر شدن حقیقت را معین می‌سازند. یکی از این قیود فرهنگ است. به باور بن نبی، ما صرفاً با حقیقت مقید به فرهنگ سروکار داریم نه با حقیقت مطلق؛ یعنی مردمان حاضر در یک فرهنگ، خود مقید به آن فرهنگ‌اند؛ یعنی به بیرون از محدوده‌ای که اقتضات فرهنگی بر آنان بار کرده است، دسترسی ندارند. در نتیجه فرهنگ یک جامعه حقیقت‌ها و ارزش‌های در پیوند با یک جامعه را برمی‌سازد (بن نبی، ۲۰۰۵: ۵۴). از این‌رو، حقیقت ظاهرشونده در تمدن غربی، مقید به فرهنگ غربی است و با تمایز در فرهنگ، به‌نحو متفاوتی متعین می‌شود. فرهنگ شرط ظهور حقیقت

است؛ یعنی هر حقیقتی در هر فرهنگی نمی‌تواند ظهور و بروز داشته باشد. فرهنگ یک جامعه فقط حقیقت متناسب با آن جامعه را برمی‌تابد و دیگر حقیقت‌ها را به سبب نداشتن ظرف مناسب برای ظهور از خود می‌راند. در نتیجه:

۱. شرایط استعلایی ظهور یک حقیقت - یعنی آن دسته از شرایطی که ظهور حقیقتی خاص را امکان‌پذیر می‌سازند - همواره در گرو شناخت یک فرهنگ است و تمدن‌سازی تا زمانی که بی‌بهره از شناختی بسنده درباره فرهنگ زمانه باشد، ناممکن است؛
۲. مالک بن نبی حقیقت را از سنخ ظهور می‌داند و شروط استعلایی ظهور حقیقت را جامعه‌شناسانه تبیین می‌کند؛ برخلاف فلسفه کانتی که در آن، این شروط به‌نحو ذهن‌شناسانه تبیین شده‌اند؛
۳. فرهنگ هر دورانی از دیگر دوره‌ها متمایز است. این تمایز یک ضرورت جامعه‌شناسانه است؛ بنابراین حقیقتی که در هر دوره آشکار می‌شود، متمایز از دوره دیگر است. تمایز در ظهور حقیقت حکایت از آن دارد که حقیقت امری زمانی-مکانی است و زمان و مکان نقشی مستقیم در فراهم‌سازی ظرف بسنده برای ظهور حقیقت دارند؛
۴. تمایز در فرهنگ به تمایز در نوع حقیقتی می‌انجامد که برای هر فرهنگی آشکار می‌شود؛
۵. آن حقیقتی که در فرهنگ اسلامی آشکار شده است، کاملاً متمایز با حقیقتی است که در دیگر فرهنگ‌ها امکان ظهور می‌یابد.

۴-۳. روح امت و تعین آن در پیوند با فرهنگ

یکی دیگر از مفاهیمی که مقیدبودن و محدودبودن حقیقت اختصاص‌یافته به تمدن غربی را نشان می‌دهد، مفهوم روح امت یا روح قومی است. روح حاکم بر یک امت ویژه همان امت است؛ یعنی هر قومی خصوصیات منحصر به فردی دارد که تعین خاصی برای او شکل می‌دهد و فرهنگ هر قومی برآمده از روح آن قوم است. روح به‌سان خدای عهدین، در تاریخ، عمل خویش را آشکار می‌سازد. اقوام ویژه‌ای را برای ابلاغ پیام خود برمی‌گزیند و به اراده خود، از طریق افراد خاصی تحقق می‌یابد (راچ، ۱۳۹۵، ج ۶: ۳۷۳). روح امت اسلامی سازنده فرهنگ اسلامی است و روح فرهنگ غربی سازنده فرهنگ غربی؛ یعنی روح مطلق خود را به دو سان مقید می‌سازد: تقید غربی و تقید اسلامی که البته هرکدام از این دو مظاهر گوناگونی دارند. از این‌رو فرهنگ اسلامی مناسبتی با فرهنگ غربی ندارد و این دو تقید متباین از یکدیگرند. اصلاح‌گرانی مانند محمد عبده که با الگوی غربی قصد اصلاح داشتند، ناکام ماندند؛ زیرا قیود مسلط بر روح اسلامی را نادیده انگاشته بودند. محمد عبده گمان می‌برد که تحمیل هر اندیشه‌ای بر مسلمانان امکان‌پذیر است؛ بنابراین می‌توانیم با وام‌گیری از اندیشه غربی، به اصلاح اندیشه مسلمانان روی آوریم؛ حال آنکه هر اندیشه ناسازگار با تمدن واپس زده می‌شود. مالک بن نبی در تعریض به عبده می‌گوید داروخانه غربی فقط به کار آن تمدن و آن تعین می‌آید. درد ما با درد آنان متفاوت است و درمان نیز هم (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۸)^۱.

۵. نسبت بین فرهنگ و تمدن

سلیقه‌ها، ویژگی‌ها، صفات، ذائقه‌ها، اندیشه‌ها، افکار و استعداد‌های درونی یک امت/قوم، اموری هستند که به افراد برساننده قومیت تعین بخشیده‌اند (همان: ۴۲۴)؛ یعنی روح امت خود را به‌واسطه این عناصر آشکار می‌سازد. مجموعه عناصر تعین‌بخش به امت برساننده فرهنگ‌اند؛ یعنی فرهنگ چیزی بیرون از تعینات قومی روح مطلق نیست و از سرجمع همه تعینات سرچشمه می‌گیرد. هر فرهنگی ساحت‌های گوناگونی را در زندگی پدید می‌آورد و به امکان‌های متعددی در این عرصه‌ها شکل می‌دهد؛ برای مثال مجموعه ذائقه‌های یک امت که بین آنان سریان دارد، فرهنگ حاکم بر ذائقه آنان است. امکان یا عدم امکان ظهور و بروز ذائقه‌ای ویژه در امتی خاص، موجب پدید آمدن ذائقه‌های متفاوت می‌شود و از این جهت است که به‌عنوان نمونه، بین «ذائقه ایرانی» و «ذائقه عربی» تمایز قائل می‌شویم.

۱. فهمی جدعان از مهم‌ترین مفسر فیلسوفان و متفکران جهان عرب است که درباره توسعه و پیشرفت تأمل کرده‌اند. او فصلی از کتابش بنیان‌های توسعه نزد متفکران مسلمان در جهان معاصر عربی را به تحلیل آرای مالک بن نبی اختصاص داده است.

۵-۱. پرسش‌های تمدنی

اشاره شد که دو مؤلفه فرهنگ و روح حاکم بر یک امت، حقیقت را مقید می‌سازند؛ ناظر به این دو مؤلفه، پرسش‌های تمدنی متعددی امکان طرح پیدا می‌کند. اگر فرهنگ حدزننده و بارکننده قید بر حقیقت باشد، تبیین پذیرفتنی از تمدن‌سازی وابسته به ساحت‌های گوناگون فرهنگی‌ای است که امکان ظهور یافته‌اند. تمدن‌سازی ناظر به نحوه پیوندی است که می‌توان بین این ساحت‌ها برقرار کرد؛ برای مثال:

۱. بین سلیقه‌های گوناگونی که اعضای یک امت دارند، چه پیوندهایی ساختنی است؟ تمایز در سلیقه، برآمده از تمایز در فرهنگ است؛ هر فرهنگی برای افراد حاضر در آن، سلیقه‌سازی می‌کند و تمدن پدیدآمده برای آن افراد، به دنبال پاسخویی به سلیقه‌های آنان است. از این‌رو سلیقه‌ها تمدن‌سازی را جهت‌بخشی می‌کنند و تمدن‌ها درصدد پاسخ به سلیقه‌ها هستند؛

۲. سلیقه یک امت چگونه در الگوی اندیشیدن آنان اثرگذار است؟ این پرسش ناظر به معرفت‌شناسی فرهنگ‌محور است؛ یعنی این ادعا را می‌پذیرد که با دگرگونی در سلیقه، نحوه اندیشیدن به حقیقت دگرگون می‌شود و هر سلیقه ممکن است چیزی را حقیقت بیندارد که برای دیگر سلیقه‌ها حقیقت به حساب نیاید. از این‌رو این امکان وجود دارد که مسلمانان آنچه را که غربی‌ها حقیقت می‌پندارند، بی‌بهره از حقیقت بدانند و بنابراین آنان در این اقدام خود موجه‌اند که تمدنی سازگار با حقیقت‌های موردتوافق خود - یعنی آن دسته از حقیقت‌هایی که متناسب با سلیقه مسلمانان متعین شده است - پدید آورند؛

۳. افراد حاضر در امت چه استعداد‌های ویژه‌ای دارند و از هر استعداد آنان در چه موضع و چه موقعیتی می‌توان بهره برد؟ استعداد‌های وجودی مسلمانان متفاوت با استعدادی است که مختص به غربی‌ها است؛ بنابراین آنان حق دارند که تمدنی سازگار با استعداد‌های وجودی خود شکل دهند؛^۱

۴. چه سطحی از دانش با استعداد‌های وجودی مردمان یک قوم سازگاری دارد و کدام بخش از حقیقت به آنان اختصاص می‌یابد؟
۵. سطح حقیقت مختص به یک قوم، چگونه باید برای افراد حاضر در آن قوم تبیین و تفصیل داده شود؟ اگر حقیقت امری دارای سطوح و لایه‌های گوناگون باشد، تمدن غربی نمی‌تواند مدعی شود که همه انسان‌ها در هر تمدنی که حاضرند، ضرورتاً باید حقیقت مرتبط با تمدن غربی را بپذیرند. حقیقت امری قومی^۲ است و به هر قومی صرفاً سطحی از حقیقت اختصاص می‌یابد. در نتیجه هنجارهای تمدنی باید ناظر به حقیقت‌های قومی تجویز شود، نه آنکه حقیقت یک قوم معین (قوم غربی) به عنوان حقیقت جهان‌شمول به جهانیان تحمیل شود.

و....

پرسش‌هایی از این دست، یعنی همه پرسش‌هایی که پیرامون پیوند بین ساحت‌های گوناگون فرهنگی طرح می‌شوند، «پرسش‌های تمدنی» هستند و نظریه‌پرداز تمدن باید راه‌حلی شایسته و عملی برای آن‌ها بیابد. ناظر به تبیین یادشده می‌توانیم نتیجه بگیریم که ضرورت‌های تاریخی بر همه ما حکم می‌راند. با وجود این، تمدن امری برساختنی است و ضرورت‌ها مانعی در برابر ساخت مطلق تمدن نیستند، بلکه گونه خاصی از تمدن‌سازی - تمدنی که ریشه در بیرون از مرزهای قوم دارد - را از کار می‌اندازند. سازنده تمدن باید مرزهای فرهنگی یک قوم را پاس بدارد و در محدوده موازین، ضرورت‌ها و چارچوب‌هایی که فرهنگ آنان را متعین ساخته به تمدن‌سازی اقدام ورزند.

۱. دسته‌ای از عارفان مسلمان، تمایز بین کفر و اسلام را با ارجاع به استعداد‌های وجودی متفاوتی که کافر و مسلمان از آن برخوردار است، تبیین کرده‌اند. از جمله آنان سید حیدر آملی در جامع الاسرار است. از این‌رو مسلمان بنا بر طبع و استعدادی که حق به او اعطا کرده است، نمی‌تواند به آن فرهنگ و تمدنی خضوع یابد که ناسازگار با استعداد‌های وجودی‌اش است. مسلمان طبعاً با تمدن و فرهنگ غربی در ستیز است و نزاع بین کفر و اسلام، یک نزاع وجودشناسانه حل‌ناشدنی است و از بدو خلق، مسلم با کافر در ستیز قرار می‌گیرد. این ستیز نه یک فعل اختیاری آگاهانه، بلکه از طبع و خوی مسلمانان‌اش برخاسته است (آملی، ۱۳۹۳: ۲۵۸).

۲-۵. دو طرح تمدن‌سازانه

ما با دو طرح از تمدن‌سازی سروکار داریم: طرح ممکن و مطلوب و طرح ناممکن و نامطلوب. با تکیه بر تبیین یادشده، اکنون می‌توانیم به ویژگی‌های طرح تمدنی ممکن و مطلوب برسیم؛ چنین تمدنی:

۱. فرهنگ ویژه افراد داخل در تمدن را ملاحظه و تمدن برنهاده را با ویژگی‌های فرهنگی قوم سازگار می‌کند؛

۲. تمدن را امری قومی و موقعیت‌مند به حساب می‌آورد، نه امری جهان‌شمول^۱؛ یعنی حق بر ساخت تمدنی ویژه را برای همه اقوام به رسمیت می‌شناسد. از این‌رو، هضم همه اقوام در تمدنی واحد را ناروا می‌شمارد؛

۳. مؤلفه‌های سازنده تمدن را با ذوق، سلیقه، گرایش‌ها، عواطف و احساسات توده‌ها و همچنین با اقتضائات محیطی سازگار می‌کند (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۸)؛ یعنی به‌کارگیری هر مؤلفه‌ای ضرورتاً به تمدن‌سازی نمی‌انجامد و تمدن مطلوب باید با ضرورت‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی توده‌ها سازگار باشد (همان: ۴۲۷)؛ زیرا انگیزه‌ها، احساسات، عواطف و هیجانات، همه به سبب تاریخی که یک ملت پشت سر گذاشته است، پدید آمده‌اند (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۷۶).

خلاصه آنکه تمدن مطلوب و ممکن باید با محدودیت‌ها و ظرفیت‌های وجودی افراد حاضر در تمدن سازگار باشد. بن نبی معتقد است ما باید مسیر گزینش یک امت را با صفتی بنیادین معین کنیم. صفت بنیادین یک امت، از نیروی درونی‌شان و از نحوه حرکتی که دارند معین می‌شود و محدودیت‌های حاکم بر اعضای آن امت مانع از آن می‌شود که همه اعضا را به سوی یک هدف سوق دهیم و آن‌ها را یکدست کنیم (بن نبی، ۱۹۷۱: ۱۱۷). این محدودیت‌ها از سوی تاریخ بر قوم حمل می‌شود و گریزی از آن‌ها نیست. هر امتی که خود را با ضرورت‌های تاریخی هماهنگ نکند و حقیقت تاریخی خود را نشناسد و مناسبات فرهنگی خود را ذیل آن سامان نبخشد، از محدوده تاریخ بیرون می‌افتد و از خودبیگانه می‌شود. بحران بی‌هویتی و بی‌تاریخی چنین اقوامی را فرامی‌گیرد. از این‌رو هر تمدنی باید خود را با منطق تاریخ و روند حرکتی که تاریخ در پیش گرفته است سازگار کند (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۸).

اصلاح به تفکر روشمند نیاز دارد. تفکر روشمند تفکری است که ما را به تعیین خاص روح مطلق بر امت مسلمان رهنمون سازد. تفکر روشمند، تفکر پیراسته از عادت‌ها و تقلیدهای جاری در جامعه اسلامی است که مانعی در مسیر سرزندگی و نشاط شهروندان آن جامعه می‌شود. جامعه درگیر عواطف و احساسات از تفکر روشمند دور می‌ماند و خود را درگیر تعصبات و رسوبات متعدد می‌سازد. از این‌رو، باید روشی برای اندیشیدن بنا نهاده شود که از رسوب نحوه اندیشیدن سلف در امان بماند و با اقتضائات آینده سازگار باشد (بن نبی، ۱۹۷۱: ۱۲۰).

۳-۵. حقیقت موقعیت‌مند

اشاره شد که این ادعا که حقیقت امری جهان‌شمول است و حقیقت جهان‌شمول فرازمان-مکان در تمدن غربی ظاهر شده مورد پذیرش مالک بن نبی نیست. در مقابل، بن نبی حقیقت را امری موقعیت‌مند می‌داند و حقیقت آشکار شده در فرهنگ اسلامی را از سنخی متفاوت با فرهنگ غربی می‌داند. به نظر می‌آید که بن نبی در تبیین خود از حقیقت، از هگل اثر پذیرفته است. البته تعهد کاملی به فلسفه هگلی ندارد و فقط از این باب از فلسفه هگلی بهره می‌برد که باور به موقعیت‌مندی حقیقت را که با استمداد از متافیزیک هگلی توجیه‌پذیر است در برابر باور به جهان‌شمولی حقیقت قرار دهد.

حقیقت امری مقوله‌مند است. مقوله‌های هگلی با مقوله‌های کانتی تفاوت دارند. ایراد هگل به مقوله‌های کانتی آن است که انحصار مقوله‌ها به دوازده عدد، به جزم‌اندیشی و قالب‌بندی دگم‌گونه اندیشه می‌انجامد و ذهن را در قیدوبند مقوله‌های ازپیش‌تعیین‌شده کانتی محصور می‌سازد. در نتیجه به نوعی از دگماتیسم - البته دگماتیسم در صورتی جدید و متمایز با دگماتیسم ارسطویی - منجر می‌شود (مهرنیا و زمانی علویجه، ۱۳۹۹). هگل با هدف مقابله با این نوع از جزم‌اندیشی، محدوده موسعی برای مقوله‌ها ترسیم می‌کند و آن‌ها را در پیوند با زمان و مکان تبیین می‌سازد. از این‌رو:

۱. مقوله امری زمانی-مکانی است و هر موقعیت انسانی ای که در بخشی از زمان و مکان قرار گرفته است، با مقوله‌های خاصی سروکار دارد؛

۲. حقیقت از سنخ ظهور است؛

۳. ظهور فقط با تکیه بر مقولات زمانی-مکانی امکان‌پذیر می‌شود؛

۴. هر ظهوری زمان‌مند و مکان‌مند است؛

۵. حقیقت ظاهرشونده خود سنخی زمانی و مکانی دارد.

زمان‌مندی و مکان‌مندی در سرشت حقیقت نهفته است؛ زیرا ظهور حقیقت در هر دورانی سازگار با موقعیتی است که در آن دوران امکان بسط یافته است؛ یعنی از دل هر برهه‌ای از تاریخ، موقعیتی سر برمی‌آورد و ظهور هر تعینی از حقیقت به آن موقعیت وابسته می‌شود. موقعیت‌ها:

۱. «ظهورسازی» می‌کنند، به حقیقت قالب می‌دهند و آن را مقیدبه‌خود می‌سازند؛

۲. حقیقت همواره امری موقعیت‌مند است؛

۳. موقعیت‌ها به هر تعینی از حقیقت امکان ظهور نمی‌دهند.

موقعیت‌ها حدزننده و مقیدکننده حقیقت‌اند. قیود و حدود حقیقت فقط در بستری از موقعیت‌های اجتماعی و فرهنگی گوناگون شناخته می‌شوند؛ موقعیت‌هایی که تعین ویژه‌ای به حقیقت بخشیده‌اند؛ یعنی حقیقت را در حدود و چارچوب معینی آشکار ساخته‌اند. از این رو موقعیت‌ها:

۱. تعین‌بخش حقیقت‌اند؛

۲. هر تعینی ضرورتاً حدودی بار می‌کند و قیودی می‌سازد؛

۳. موقعیت‌ها حدود و قیود حاکم بر حقیقت را روشن می‌کنند؛

۴. ما را صرفاً با دسته خاصی از تعین‌های حقیقت مواجه می‌سازند؛ یعنی هر مواجهه‌ای که ما با حقیقت داریم، مشروط به موقعیتی است که در آن جاگیر شده‌ایم.

بنابراین نه‌تنها ظهور موقعیت‌مند است، بلکه هر مواجهه و پیوند ممکن که شناسنده با ظهوری از ظهورات حقیقت دارد، به موقعیت ویژه او وابسته است و موقعیت‌ها حدود شناخت، حدود مواجهه و حدود پیوند با حقیقت را نیز معین می‌کنند.

لازمه مترتب بر تبیین بن نبی، «موقعیت‌مندی» و «مقیدبودن ظهورات حقیقت» است؛ ضمیمه دو مقدمه ظهور حقیقت امری موقعیت‌مند است و حقیقت از سنخ ظهور است، ما را به این نتیجه رهنمون می‌سازد که حقیقت ضرورتاً موقعیت‌مند^۱ است.

۵-۳-۱. لوازم مترتب بر موقعیت‌مندی حقیقت

پذیرش حقیقت موقعیت‌مند به لوازم متعددی می‌انجامد که به تعدادی از آن‌ها اشاره می‌کنیم. بن نبی صراحتاً به این لوازم اشاره نکرده است و ما با دنبال کردن سه صفت برجسته حقیقت، ظهورمندی، موقعیت‌مندی و تقید، این لوازم را دنبال کرده‌ایم:

۱. موقعیت زمانی-مکانی مسلمانان متمایز از موقعیت نامسلمانان است. از این رو، مسلمانان اقتضائات تاریخی متفاوتی دارند؛

۲. آن دسته از روشنفکرانی که می‌خواهند تمدن و مدینه‌ای غربی بسازند، به اشتباهی منطقی تکیه زده‌اند و به مغالطه تاریخی سهمگینی مبتلا شده‌اند. آنان گمان می‌برند که تاریخ هیچ‌گونه تطوری ندارد. گویی با تصور در تاریخ، حقیقت دستخوش هیچ دگرگونی‌ای نمی‌شود؛ یعنی صرفاً باید منتظر ماند تا حقیقتی از بی حقیقت دیگر سر برآورد و با این تصور بسیط از تاریخ، «عاملیت تاریخی انسان» را نادیده می‌انگارند (بن نبی، ۱۴۲۰: ۸۰)، اما حقیقت ضرورتاً خود را در موقعیت‌ها و قالب‌های تاریخی ظاهر می‌سازد. نظر به عوامل یادشده، شرط

روشنفکری آن است که فرد بصیرت تاریخی داشته باشد؛ بنابراین یک جوان روشن‌فکر باید از ریشه‌های تاریخ سر درآورد، تاریخ تمدن‌ها را بشناسد، سیر تطورات تاریخی را ردیابی کند تا دریابد که تاریخ چه مراحل را طی کرده که به اوضاع فعلی رسیده است. (بن نبی، ۱۴۲۰: ۸۰).

۴-۴. اصلاح سازگار با موقعیت مسلمانان

هر اصلاحی که در جهان اسلام صورت می‌پذیرد، باید با موقعیت مسلمانان همسویی و هماهنگی داشته باشد. کسی که بیرون از مرزهای موقعیت مسلمانی قرار گرفته نمی‌تواند به شناخت بسنده‌ای از اقتضات تاریخی جهان اسلام دست یابد؛ زیرا هر شناسنده‌ای ضرورتاً «درگیر با موقعیت» است و هر موقعیتی شناسنده را با محدودیت‌های خاصی همراه می‌سازد که امکانی برای برون‌رفت از آن‌ها وجود ندارد. در نتیجه شناسنده غربی محدود به موقعیت غربی است و شناسنده اسلامی مقید به موقعیت‌های اسلامی.

اصلاح در امت اسلام فقط با اصلاح فرهنگی تحقق می‌یابد و مفهومی به نام «اصلاح سیاسی» نامحصل است؛ زیرا اصلاح‌گران صرفاً می‌توانند با تعینات فرهنگی سروکار داشته باشند. روح مطلق بر یک امت آشکار می‌شود و به روح قومی تبدیل می‌یابد. روح قومی زبانی قومی می‌سازد و زبان قومی فرهنگ مشترک پدید می‌آورد؛ بنابراین تنها مواجهه ممکن با یک قوم، مواجهه فرهنگی است (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۸)؛ چرا که هر صورتی از صورت‌های سامان‌بخشی به یک جامعه، خواه آن جامعه عقب‌افتاده باشد و خواه توسعه‌یافته، همه صورتی از فرهنگ‌اند (بن نبی، ۲۰۰۰: ۳۵). به باور بن نبی، همه اصلاحات غیرفرهنگی محکوم به شکست‌اند و سید جمال‌الدین اسدآبادی افغانی مهم‌ترین نماینده جریان اصلاح سیاسی است که الگوواره اصلاحی‌اش به سرانجام نرسید (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷). الگوی اصلاحی سید قطب نیز ناکارآمد است؛ چرا که اندیشه سید قطب رهیافتی یکسره سلبی دارد و مؤلفه‌های تمدنی در آن غایب است. سید قطب از روح ظاهرشونده بر تمدن غربی اطلاعی نداشت و گمان می‌برد که سلب و ستیزه با این تمدن امکان‌پذیر است. او صرفاً به دنبال اصلاح و بازنگری در تصور مسلمانان و ساخت‌وپرداخت مبنایی الهیاتی برای ایمان است. به باور او آموزه‌های اسلامی و ایمانی از جامعه مسلمانان زده شده و تلاش او معطوف به بازگرداندن این آموزه‌ها به قلب جامعه اسلامی است، اما اندیشه تمدنی در الهیات سید قطب غایب است (سید قطب، بی‌تا: ۱۶۸-۱۵۱). فهمی جدعان نیز رویکرد تمدنی بن نبی را برتر از سید قطب می‌داند و معتقد است اصلاح در گرو «تغییر در تعین وجودی» مشارکت‌کنندگان در یک امت است؛ یعنی همه حاضران در امت موقعیت ویژه تاریخی خود را بشناسند، به محدودیت‌های تاریخی واقف شوند تا بتوانند به تحولی وجودی دست یابند و تعین تاریخی‌ای را که در آن مانده‌اند، دگرسان کنند. این دگرسانی در پیوند با مساعدبودن بستری مناسب برای تحقق تجلی تاریخی دیگری از روح مطلق است. چنین دگرسانی‌ای کاملاً درونی است (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷)، در دل تاریخ و از درون امت شکل می‌گیرد و فقط کسانی که در مسیر چنین دگرسانی‌ای بیفتند، می‌توانند از عهده وظیفه اخلاقی و فرهنگی خود برآیند (بن نبی، ۱۴۲۰: ۸۲).

۴-۵. اندیشه جهان‌شمول؛ فرهنگ جهان‌شمول

نه اندیشه جهان‌شمول وجود دارد و نه فرهنگ جهان‌شمول؛ جهان‌وطنی و ملیت فراگیر بی‌معنا است. اندیشه ضرورتاً قوم‌گروانه است؛ یعنی ساختار مقوله‌ای بر سازنده یک معارف قوم، متفاوت با قوم دیگر است. هیچ مقوله‌های پیشینی سازمان‌دهنده به ذهن وجود ندارد و مقوله‌ها خود اموری تاریخ‌مند و محکوم به موقعیت‌هایی هستند که در بستر تاریخ پدید آمده‌اند. تمایز در موقعیت به تمایز در مقوله و تمایز در مقوله به تمایز در ذهنیت می‌انجامد و تمایز در ذهنیت به برساخت مفاهیم گوناگون منجر می‌شود؛ یعنی مفاهیم هر قومی ویژه آن قوم است که با تکیه بر آن‌ها به تبیین و تفسیر جهان مبادرت می‌ورزد. این امر ضرورت نوعی «برساخت‌گرایی زبانی» را تصدیق می‌کند که مطابق با آن، مفاهیم یک قوم، به‌نحو پسینی ساخته‌شده توسط آن قوم است. البته اقوام در برساخت مفاهیم نمی‌توانند خودسرانه عمل کنند. در فرایند برساخت، عوامل موقعیتی گوناگونی نقش ایفا می‌کنند تا آن قوم را به ساخت مفاهیم ویژه‌ای هدایت کنند.

روند برساخت مفاهیم با تکیه بر مفهوم «روح تاریخی جاری در یک قوم» یعنی با روح حاکم بر برهه‌ای از زمان و مکان تبیین‌پذیر است (بن نبی، ۱۹۷۱: ۱۱۷). تمامی پدیده‌هایی که برای یک قوم رخ می‌دهد، به روح قومی آنان ارجاع داده می‌شود. روح قوم همان اندیشه‌ها،

عواطف، احساسات، هیجانات، مناسبات و نهادهایی است که برای آن قوم ظهور و بروز پیدا کرده است (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۷۶). در نتیجه در فرایند برساخت مفاهیم، «ضرورت‌های موقعیتی» حاکم است؛ یعنی ضرورت‌هایی که مختص موقعیتی معین‌اند و در همان محدوده می‌تواند به کار بسته شوند.

۵-۶. اخلاق جهان‌شمول؛ اخلاق موقعیت‌گرا

لازمه تبیین بن نبی از حقیقت، باور به «اخلاق وظیفه‌گرایانه موقعیت‌مند» است که مطابق آن، هر فاعل اخلاقی ای ضرورتاً در موقعیتی معین قرار می‌گیرد و متناسب با موقعیتی که دارد، وظیفه‌ای بر او بار می‌شود (بن نبی، ۱۹۷۹: ۱۲۲-۱۲۳). به تعبیر فنی:

۱. موقعیت‌ها بر سازنده وظایف اخلاقی‌اند؛

۲. موقعیت‌ها با قومیت‌ها هم‌پوشانی دارند؛ برای هر قومی یا امتی موقعیتی تحقق می‌یابد؛ یعنی قومیت بستر ظهور موقعیت است (همان: ۸۲).

به این ترتیب اخلاق امری کاملاً قومی است و وظیفه اخلاقی همان وظیفه قومی است؛ یعنی فاعل اخلاق مدار باید وظایفی را که از ناحیه قومش برای او معین می‌شود، پاس بدارد؛ بنابراین، «وظیفه فردی اخلاقی» و «فاعلیت فردی» بی‌معنا است. فاعلیت از دل امت سر برمی‌آورد و هر فردی خود از دل تاریخ مختص به امت برمی‌خیزد و ابزاری برای تحقق مقاصد روح است (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۸۶). فاعلیت فردی در سپهر روح عینی آشکار می‌شود و روح عینی خود را در قالب روح امت نشان می‌دهد (ذاکرزاده، ۱۳۹۱: ۳۶۹)؛ بنابراین، هر فاعلیتی در مرزهای روح یک امت معنادار است و همه انسان‌ها در خدمت عقل تاریخی هستند (همان)؛ عقلی که در مرزهای یک امت خود را متعین می‌سازد. مطابق با این تبیین، اخلاق چیزی جز وظایف قومی نیست و فراروی از وظایف قومی امری ناروا و ناممکن است. تبیین بن نبی در تقابل با تفکر «اخلاق جهان‌شمول» و نفی‌کننده آن است. اخلاق جهان‌شمول بر چند اصل موضوعه استوار شده است:

اصل اول: روند تاریخی و فرهنگی ثابتی در همه جوامع جریان دارد که با تکیه بر آن می‌توان صورت اخلاقی واحدی به آن‌ها بخشید. واحد اخلاقی صورت واحدی است که می‌توان به یک سان از همگان مطالبه کرد. این صورت یا مستقل از روند تاریخی و فرهنگی است یا بر همه فرهنگ‌ها و تاریخ‌ها قابل حمل است یا امکان ساخت فرهنگ و تاریخ مشترک وجود دارد تا همه جوامع در آن هضم شوند و سپس همه از صورت اخلاقی واحدی تبعیت کنند؛ صورتی که با فرهنگ و تاریخ مشترک مطابقت دارد. پس اخلاق جهان‌شمول ثبات در فرهنگ و تاریخ را فرض می‌گیرد و امکان تحمیل صورت واحد را بر همه فرهنگ‌ها و موقعیت‌های تاریخی، با همه تکثر و تنوعی که دارند، تصدیق می‌کند؛ بنابراین فرهنگ را ثابت می‌داند و صورت اخلاقی را واحد و همه‌شمول؛ بنابراین، قانون عملی اخلاق باید همه‌شمول و نسبت به همه شرط‌های پسینی تجربی لایشرط باشد (کنت، ۲۰۰۸: ۷۷). لازمه لایشرط بودن نسبت به همه عوامل تجربی، لایشرط بودن نسبت به شرایط جامعه‌شناسانه مانند فرهنگ نیز هست؛ یعنی اخلاق کانتی عواملی مانند فرهنگ را یک عامل پسینی تجربی می‌داند و اخلاق را لایشرط از آن‌ها صورت‌بندی می‌کند.

اصل دوم: یکدست‌سازی انسان‌ها، دومین اصلی است که «اخلاق جهان‌شمول» بر آن تکیه می‌زند. اخلاق جهان‌شمول با تحمیل صورت اخلاقی واحد بر همه انسان‌ها، یکدست‌سازی آن‌ها را نشانه می‌گیرد. همه یا باید مطابق با صورتی خاص عمل کنند یا اخلاقی نیستند. اخلاق کانتی با درانداختن صورتی واحد برای اخلاق، معیاری واحد و مطلق برای اخلاق عرضه می‌کند و اخلاق را امری همه‌شمول می‌داند. اخلاق جهان‌شمول، ضرورت‌های اخلاقی را به ضرورت‌های صوری و زبانی فرومی‌کاهد و از نقش ضرورت‌های تاریخی غافل می‌ماند. حال آنکه ضرورت‌های زبانی خود برآمده از ضرورت‌های تاریخی و محکوم به آن‌اند؛ یعنی:

۱. تاریخ برای هر قوم زبانی ویژه پدیدار کرده است و زبان ضرورتاً تاریخ‌مند است؛

۲. تمایزهای تاریخی پدیدآورنده تمایزهای زبانی‌اند؛

۳. هر زبانی منطق ویژه‌ای دارد که آن را از دیگر زبان‌ها متمایز می‌کند؛

۳. اخلاق جهان‌شمول متصف به ضرورت است؛

۴. ضرورت اخلاقی وابسته به ضرورت‌های زبانی است و ضرورت وصف صورت اخلاق است؛

۵. ضرورت‌های زبانی از ضرورت‌های تاریخی سرچشمه می‌گیرند؛ یعنی این تاریخ یک قوم است که زبان آن قوم و منطق حاکم بر زبان‌شان را معین می‌سازد و ما به کمک آن منطق، ضرورت‌های زبانی و صوری را استنباط می‌کنیم؛

۶. ضرورت‌های زبانی محکوم به ضرورت‌های تاریخی اند؛

۷. ضرورت‌های تاریخی موقعیتی‌اند؛ یعنی تاریخ به یک سان بر همه جوامع حکم نمی‌راند، بلکه هر جامعه‌ای اقتضائات تاریخی منحصر به فردی دارد و اقتضائات زبانی از جمله اقتضائات تاریخی به حساب می‌آیند. از این رو، ضرورت‌های زبانی نیز بر اساس ضرورت‌های تاریخی تعیین می‌شوند.

۵-۷. شریعت و الهیات قومی

لازمه مترتب بر تبیین بن نبی از سرشت تمدن و موقعیت‌مندی حقیقت آن است که شریعت هر قومی به آن قوم اختصاص دارد و بالاتر از آن، شریعت از بنیاد امری قومی به حساب می‌آید. شریعت قوم اسلامی با شریعت قوم یهود تمایز دارد و شریعتی ویژه به مسلمانان اختصاص داده شده است تا قومیت ویژه خود را تثبیت کنند؛ بنابراین شریعت در خدمت قوم است و قوم با پایبندی به شریعت، هویت خاص خود را تثبیت می‌کند. اگر اقوام قصد هویت‌سازی دارند، باید مرزها و خطوط قرمزی برای شریعت خود تنظیم کنند که از خلط با دیگر شرایع درامان بمانند؛ چرا که پدید آمدن چنین خلطی سرانجام به از بین رفتن هویت آنان می‌انجامد.

شعائر در خدمت شرایع‌اند؛ یعنی شریعت به شعیره چنگ می‌زند تا جای خود را بین افراد حاضر در قوم پیدا کند. قوم با برپاداشتن شعائر، اقتدار و انسجام خود را حفظ می‌کند. شعیره می‌تواند مردمان یک قوم را با یکدیگر متحد سازد و ابزاری برای مقابله با آسیب‌ها و خطرهای است که از ناحیه اقوام رقیب، کیان آنان را تهدید می‌کند.

بن نبی در ضرورت پایبندی به شعائر دینی با اسپینوزا و حسن حنفی همسو است و ضرورت پایبندی به شعائر قومی را نیز توصیه می‌کند (حنفی، ۱۴۰۱: ۱۵۶). اقوام نه تنها باید به شعائر شریعت خود پایبند باشند، بلکه باید شعائر قومی و هویتی را پاس بدارند. بقای هر قوم در گرو پاس داشتن چنین شعائری است.

۵-۸. صورت‌بندی وجودشناسانه از نزاع‌های قومی

نزاع‌های قومی همه وجودشناسانه و ضروری‌اند. البته صورتی تاریخ‌مند به خود می‌گیرند؛ یعنی نزاع‌های وجودی در قالبی از نزاع‌های تاریخی رخ می‌دهند. این نزاع‌ها صورتی وجودی دارند. به این صورت که همه اجزای عالم در پیوند با انسان متعین می‌شوند (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۷۶)؛ بنابراین، هستی صورتی تاریخی دارد؛ چرا که در هر برهه‌ای از تاریخ، به شیوه‌ای خاص برای گروهی از انسان‌ها ظاهر می‌شود و انسانی که خود محور تعین‌بخشیدن به اشیا است، موجودی تاریخی است؛ یعنی تاریخ‌مندی ذاتی انسان است. انسان هستنده تاریخ‌مندی است که تاریخ نحوه متجلی شدن و ظهور او را معین می‌کند. انسان در دل تاریخ و با تاریخ ظاهر می‌شود و اشیای جهان هستی را با محدودیت‌های تاریخی خود به‌ظهور درمی‌آورد. از این رو:

۱. همه نزاع‌های تاریخی به نزاع‌های وجودی بازمی‌گردد؛

۲. مسلمانانی که آشکارگی‌های دیگر اقوام را مطلوب خود می‌دانند، به از خود بیگانگی و بحران هویت دچار می‌شوند و حسی از فقدان و محرومیت آنان را فرامی‌گیرد؛

۳. جنگ یک ضرورت وجودی است. این ضرورت خود را در قالب جنگ‌های تاریخی متعدد آشکار می‌سازد. جنگ امت‌ها در واقع جنگ موقعیت‌ها و جنگ تاریخ‌ها است؛ بنابراین، ادعای کانت درباره رسیدن به صلح پایداری که پایان‌بخش همه خصومت‌ها باشد (کانت، ۲۰۱۵: ۸)، خام و ساده‌اندیشانه و برآمده از بی‌اطلاعی از سرشت نزاع و جنگ است که بنا بر ضرورت وجودی و ضرورت تاریخی، گریبان

همه امت‌ها و اقوام را می‌گیرد. جنگ منحصر در جنگ بدنی نیست، بلکه شامل همه نزاع‌های فکری و فرهنگی‌ای است که بین امت‌ها و فرهنگ‌های متعدد پدید می‌آید. به همین دلیل است که بن نبی همه نزاع‌های فکری را ناظر به ظروفی که پدیدآورنده نزاع‌اند، تعریف می‌کند (بن نبی، ۱۴۰۱: ۹۵)؛

۴. ادعای وجود یگانه قانون بر حق که خود را در قالبی از جمهوریت آشکار می‌سازد، بی‌معنا است (کانت، ۲۰۱۵: ۱۲). قانون همواره به صورت قومی و محلی تنظیم می‌شود و از این رو، قانون هر قوم، متمایز از قوم دیگر است؛ همان‌گونه که شریعت هر قومی متفاوت با اقوام دیگر است. قرآن نیز به همین معنا اشاره کرده است: «لکل جعلنا منکم شرعة و منهاجا»؛

۵. نه حق جهان‌شمول وجود دارد و نه جامعه مدنی جهان‌شمول. آن‌گونه که کانت و کانتی‌ها اراده کرده‌اند (کانت، ۲۰۱۵: الف: ۱۲)؛ بنابراین، ادعای حقوق بشر برای همه انسان‌ها گزافه‌گویی است. بشر ذاتاً و به نحو وجودی، سرشتی تاریخی دارد و به جای حقوق بشر واحد باید از حقوق متعدد و متکثر بشر سخن بگوییم. این حقوق، بر ساخته تعینات قومی‌اند و هر قومی به تعبیر هگلی «به حیاتی از آن خویش و نوعی هنجارمندی قائم به نفس دست می‌یابد» (نوتزو، ۱۴۰۲: ۹۲). در نتیجه، سخن گفتن از حق بیرون از اقتضات تاریخی امت، ناروا است. از این رو، مطابق مبانی مالک بن نبی می‌توان ادعا کرد که حقوق بشر اسلامی با حقوق بشر غربی تفاوت دارد؛ چرا که بشر غربی در تاریخ و قومی متفاوت با بشر اسلامی جاگیر شده است و بالاتر از آن، باید از حقوق بشر اسلامی سخن گفت؛ زیرا اسلام عربی متمایز از اسلام ایرانی است و اسلام با ظاهر شدن در هر قومی، رنگ آن قوم را به خود گرفته است.^۱

۵-۹. استعمار درونی؛ استعمار بیرونی

همان‌گونه که توضیح داده شد، امت‌گرایی و قوم‌گرایی از موقعیت‌گرایی استنباط می‌شود و موقعیت تاریخی جهان اسلام تعیینی ویژه را برای آنان مقرر داشته است. با استفاده از این استنباط، اکنون می‌توان تعریفی از استعمار و خاستگاه آن به دست داد. دغدغه بن نبی رهایی امت‌های اسلامی از یوغ استعمار است؛ براین اساس استعمار چند عامل در پیوند با یکدیگر دارد؛ یعنی:

۱. از خودبیگانگی مسلمانان: عامل اصلی از خودبیگانگی، نشناختن دو عامل بنیادین است:

الف) موقعیت تاریخی؛ یعنی موقعیتی که مسلمانان بنا بر ضرورت در آن جاگیر شده‌اند؛

ب) قیود پدیدآمده در آن موقعیت؛ قیودی که به هرگونه حرکت اسلامی و اصلاحی جهت می‌بخشد؛ یعنی تاریخ، هر انسانی را مقید بار می‌آورد؛ حال وظیفه عامل اثرگذار آن است که قیود حاکم بر دوران تاریخی خود را بشناسد. شناخت قیود در پیوند با شناخت «روح زمانه» است (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷). از این جهت حقیقت ضرورتاً تاریخی است، تنها ظهور بعدی از حقیقت برای بخشی از تاریخ امکان‌پذیر است و هر معرفتی ضرورتاً مقید به تاریخ است. هر تاریخی به شناسنده شناختی معین و محدود را عرضه می‌کند و در فرایند اکتساب معرفت، گذار از مرزهای تاریخی ناممکن است. در نتیجه از خودبیگانگی همان عدم التفات به تاریخی بودن حقیقت و تاریخی بودن معرفت است. امت از خودبیگانگی به بیرون از تاریخ خود می‌افتد و نمی‌تواند خود را با روند تاریخی‌اش همسو کند.

حقیقت و معرفت، از هر سنخی که باشند، با تکیه بر فرایندی تاریخی ساخته می‌شوند. امتی که تاریخ ویژه خود (تجلیات تاریخی حقیقت بر خود) را شناسد، نمی‌تواند به فرایند معرفتی مطلوبی-فرایندی که او را در بر ساخت حقیقت و معرفت توانمند می‌کند دست یابد. از این رو منزوی و به بیرون از تاریخ جهان (خارج‌التاریخ) پرتاب می‌شود (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷). حیات روح جهانی به ظهور ویژه‌ای است که می‌تواند برای یک قوم داشته باشد. هر کس نتواند مناسبات خود را بر مبنای روح قومی ویژه خود تشکیل دهد، از گردونه تاریخ بیرون می‌ماند و در تحولات تاریخی نقشی ایفا نمی‌کند (مصلح، ۱۳۹۵: ۳۷۶-۳۷۷). برون‌رفت از استعمار بیرونی در گرو آن است که از اقتضات ظروف تاریخی

۱. لون الماء لون الإناء (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱: ۳۳). ابن عربی در شرح این عبارت می‌گوید: اثر مظهر به ظرف نسبت داده شده است؛ یعنی حقیقتی در هر ظرفی که بیاید، رنگ همان ظرف را به خود می‌گیرد. آن‌گونه که آب بی‌رنگ به هر ظرفی که درآید، به رنگ آن ظرف درمی‌آید. حقیقت نیز در حد برداشتن و مقید شدن بیرو ظرفی است که آن را آشکار می‌سازد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۳: ۱۶۱).

خود آگاه شویم و ظروف تاریخی حاکم بر دیگر امت‌ها را بشناسیم تا بتوانیم از استعماری که ظروف دیگر بر ما بار کرده‌اند، رها شویم و به منطق خاصی برای اندیشیدن دست یابیم؛ منطقی که از پس تبیین ظروف ویژه یک امت برآید (بن نبی، ۱۴۰۱: ۹۶).

۱. استعمار درونی: اگر عامل اخلاقی تعین ویژه خود را نشناسد و نتواند جایگاه خود را در موقعیت تاریخی‌ای که در آن افتاده بیابد، به استعمار درونی مبتلا می‌شود؛ یعنی «استعمارکننده» و «استعمارشونده» واحدند و نوعی از «وحدت در استعمار» پدید می‌آید که مطابق آن، عامل خود به استعمار تن درمی‌دهد بی‌آنکه کسی او را به استعمار بکشد. رهایی از این استعمار در گرو معرفت نسبت به «ضرورت‌های تاریخی موقعیت‌مند» و سازگارشدن با آن‌ها است؛

۲. شکاکیت تاریخ‌مند: شکاکیت زمانی سر برمی‌آورد که شناسنده به جای دریافت معرفت مختص موقعیت تاریخی‌اش، به سراغ دیگر موقعیت‌هایی برود که حضور در آن‌ها را تجربه نکرده است. چنین انسانی از معرفتی که تاریخ به او اختصاص داده است، سر برمی‌گرداند و به بحران تاریخی مبتلا می‌شود. این بحران سرانجام او را به بحران معرفتی سوق می‌دهد. از این‌رو بحران معرفتی ریشه در بحران تاریخی دارد و بحران تاریخی برآمده از نشناختن موقعیتی است که تاریخ ما را بهره‌مند کرده است (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۷). این موقعیت‌ناشناسی موجب هجوم فرهنگی و معرفتی شده و آسیب‌های فراوانی از ناحیه تمدن غربی بر مسلمانان وارد شده است. حتی تفاسیر مسلمانان از قرآن نیز از این آسیب‌ها در امان نمانده است؛ برای نمونه، به تفسیر طنطاوی بنگرید که سعی کرده است آیات قرآن را با روح علمی جاری در تمدن غربی سازگار کند (بن نبی، ۱۹۶۹: ۲۲). لازمه مترتب بر این تبیین آن است که:

الف) شناسنده ضرورتاً درگیر با موقعیت خویش است؛

ب) هر موقعیتی انسان را محدود به اقتضائات خود می‌سازد؛

پ) محدودیت‌های معرفتی از اقتضائات محدودیت‌های موقعیتی است؛

ت) شناسنده فقط به معرفت‌های آشکارشده در موقعیتی که به آن تعلق دارد، دسترسی دارد؛

ث) شناسنده‌ای که قصد دارد به دیگر موقعیت‌ها سرک بکشد، به بحران معرفتی و شک دچار می‌شود.

به این ترتیب مسلمانان برای رهایی از تشویش و شکاکیت، باید به معارف مختص قوم خود روی آورند و از معارف دیگر اقوام، برای مثال، معرفت‌هایی که به غربی‌ها اختصاص یافته است، روی برگردانند.

۵-۱۰. تبیین وابستگی ضروری اخلاق و سیاست به دین

هر تمدنی این مراحل را طی می‌کند: در آغاز طبیعت و فطرت حاکم است؛ یعنی خاک یا منطقه جغرافیایی‌ای که به آن تعلق داریم و انسانی که در این منطقه به دنیا می‌آید (جدعان، ۱۹۸۸: ۴۱۹). سپس دین ویژه‌ای به مردمان این منطقه اختصاص داده می‌شود. دین به غریزه‌های انسانی و زیست حیوانی جهت‌ی معین می‌بخشد. اخلاق از دل دین سر برمی‌آورد. به این صورت که دین غریزه و زیست انسان را معین می‌کند و انسان‌های دیندارشده (انسان‌هایی که غریزه و طبیعتشان تعین دینی پیدا کرده است) با محوریت دین شبکه‌ای از پیوندهای اجتماعی مشترک می‌سازند. درون این شبکه، مناسباتی داخلی برقرار می‌شود؛ یعنی افراد حاضر در شبکه برای تعامل با یکدیگر، به مناسبات ویژه‌ای نیاز پیدا می‌کنند. مناسبات درون‌شبکه‌ای همان اخلاقی است که بین دینداران شبکه جریان یافته است (همان: ۴۲۰)؛ یعنی اخلاق «برساخت شبکه‌ای از دینداران است». به تعبیر فنی، تعین دینی مقدم بر تعین اخلاقی است و تعین اخلاقی با تکیه بر تعین دینی ساخته می‌شود. تمایز در دین و نوع دینداری به تمایز در اخلاق می‌انجامد. از این‌رو اخلاق بر مدار دین می‌چرخد و دین بر مدار تاریخ و جغرافیا. پس تاریخ سازنده تعین دینی است و تعین دینی به تعین اخلاقی شکل می‌دهد. در نتیجه اخلاق نه تنها امری موقعیت‌مند، بلکه وابسته به دین است. وابستگی اخلاق به دین یک وابستگی وجودی است که خود را در قالب وابستگی تاریخی و جامعه‌شناختی نشان می‌دهد؛ یعنی اخلاق آشکار نمی‌شود مگر در قالبی از انسان تاریخ‌دار (بن نبی، ۱۴۲۰: ۷۹)؛ همان انسانی که محکوم و مقید به یک موقعیت تاریخی خاص است.

اگر دین نیز مانند دیگر اجزای جهان هستی از درون امت متعین شود، دین نیز یک امر قومی به حساب می‌آید و دین قومی به مثابه جزء سازنده و قوام‌بخش به قوم نقش ایفا می‌کند. از این‌رو، دین نیز موضوعی تاریخ‌مند است و انسانی که به آن چنگ نزند، از هویت و قومیت ویژه خود بیرون می‌افتد؛ چرا که روح قومی که تعیین و حدی از روح مطلق است، خاستگاه همه اجزایی است که در آن امت ظاهر می‌شود؛ از جمله خاستگاه دین و سیاست (مصلح، ۱۳۹۵: ۴۰۵). مطابق این تبیین:

۱. تمایز بین امر دینی و امر سیاسی برمی‌افتد؛
۲. سیاست و دیانت، دو تعین از امر واحد (روح مطلق) می‌شوند؛
۳. سیاست به سرجمع مناسبت‌های حاکم که درون نهادهای یک قوم شکل گرفته است، اطلاق می‌شود؛
۴. سیاست در مقام نگهدارنده دیانت نقش ایفا می‌کند و امر سیاسی این همان با امر دینی می‌شود.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

تبیین متفاوت مالک بن نبی از سرشت حقیقت، ماهیت تمدن و موقعیت‌منددانستن همه حقایقی که امکان ظاهرشدن در تمدن اسلامی دارند، ما را به نتایج متعددی می‌رساند:

۱. تعمیم حقیقت از یک قوم به قوم دیگر ناروا است؛ همه حقیقت‌ها از جمله اخلاق، دین، سیاست و... سرشتی قوم‌گونه دارند و هیچ حقیقت جهانی همه‌شمول فرازمانی و فرامکانی وجود ندارد. این ادعا پیش‌فرض حاکم بر اندیشه تمدنی غربی را که به جهان‌شمولی حقیقت باور دارد، به چالش می‌کشد؛ بنابراین،
۲. حقیقت همواره امری موقعیت‌مند است؛
۳. هر اصلاحی که می‌خواهد صورت پذیرد، ضرورتاً باید ماهیت فرهنگی داشته باشد؛
۴. تمدن مطلوب باید خود را با ضرورت‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی توده‌ها سازگار کند؛
۵. فاعلیت فردی اخلاقی امر بی‌معنایی است. فاعلیت از دل امت سر برمی‌آورد و فاعل اخلاقی نمی‌تواند از محدودیت‌هایی که امت بر او بار کرده است، فراروی کند. این تصویر از فاعلیت، ما را به‌نوعی از «اخلاق وظیفه‌گرایانه موقعیت‌مند» رهنمون می‌سازد که در آن، وظیفه سازگار با تعینات قوم متعین می‌شود؛
۶. نه اخلاق جهان‌شمول وجود دارد و نه صورت اخلاقی واحدی که بتوان بر همه فاعلان اخلاقی تحمیل کرد.

اگر یک قوم بخواهد تعین وجودی خود را حفظ کند، باید بتواند خود را با نظر به محدودیت‌های هستی‌شناسانه‌ای که دارد، قوانین خود را تنظیم کند؛ یعنی هر قانونی باید در اقتضات قوم ریشه داشته باشد و بنابراین قوانین باید به‌صورت محلی تنظیم شوند. از این‌رو، هیچ قانون بین‌المللی و هیچ حق همه‌شمولی که بتوان آن را بر همه انسان‌ها تحمیل کرد، وجود ندارد. در نتیجه حقوق بشر غربی نیز متفاوت با حقوق بشر اسلامی 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 منافی وجود ندارد.

۱۲. منابع

- آملی، سید حیدر (۱۳۹۳). جامع الاسرار و منبع الانوار. تهران: علمی و فرهنگی.
- ابن عربی (بی‌تا). الفتوحات المکیة. بیروت: دار صادر.
- ابن عربی (۱۹۴۶). فصوص الحکم. تعلیقات ابوالعلا عقیفی. قاهرة: دار احیاء الکتب العربیة.
- بن نبی، مالک (۱۴۰۱). الصراع الفکری. دمشق: دارالفکر.
- بن نبی، مالک (۲۰۰۰). القضايا الكبرى. دمشق: دارالفکر.
- بن نبی، مالک (۱۹۶۹). إنتاج المستشرقين و اثره في الفكر الإسلامی الحديث. بیروت: دار الإرشاد.
- بن نبی، مالک (۱۹۷۱). شروط النهضة. لبنان: مجلة الفكر الإسلامی.
- بن نبی، مالک (۲۰۰۲). مشكلة الأفكار في العالم الإسلامی. بیروت: دارالفکر المعاصر.
- بن نبی، مالک (۱۴۲۰). مشكلة الثقافة. دمشق: دارالفکر.
- بن نبی، مالک (۲۰۰۵). من أجل التغيير. دمشق: دارالفکر.
- جدعان، فهمی (۱۹۸۸). أسس التقدم عند مفکرى الإسلام في العالم العربی الحديث. الأسکندرية: دار الشروق.
- حنفی، حسن (۱۴۰۱). الاهیات اسپینوزا. ترجمه و تعلیق مجید زمانی و حسین فرهادی. تهران: نگاه معاصر.
- ذاکرزاده، ابوالقاسم (۱۳۹۱). فلسفه هگل. تهران: الهام.
- راج، لئو (۱۳۹۵). عصر ایدئالیسم آلمانی. ترجمه مسعود حسینی. تهران: حکمت.
- زمانی، مجید (۱۴۰۳). حکمت متعالیه تحلیلی؛ بنیادگذاری متافیزیک ظهورشناختی. تهران: نگاه معاصر.
- سالاری، سعید و کاظم بیگی، محمدعلی (۱۳۹۸). چیستی فرهنگ و الزامات بازسازی آن از منظر مالک بن نبی. مطالعات تاریخ فرهنگی، ۱۱(۴۲)، ۷۱-۹۰.
- سید قطب (بی‌تا). خصائص التصور الإسلامی و مقوماته؛ الأسکندرية: دار الشروق.
- کاظم بیگی، محمدعلی، صادقی، مسعود، و سالاری، سعید (۱۳۹۹). تبیین روش مالک بن نبی در حصول معرفت اجتماعی. مجلة روش شناسی علوم انسانی، ۱۰۳، ۷۳-۸۴. <https://doi.org/10.30471/mssh.2020.6304.2010>
- کانت، ایمانوئل (۲۰۱۵ الف). فکرت یک تاریخ جهان شمول در غایتی جهان وطنی. ترجمه باقر پرهام. آمریکا: آموزشکده توانا.
- کانت، ایمانوئل (۲۰۱۵ ب). طرحی به سوی صلح ابدی. ترجمه باقر پرهام. آمریکا: آموزشکده توانا.
- کنت، ایمانوئل (۲۰۰۸). نقد العقل العملي. ترجمه غانم هنا. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.
- مصلح، علی اصغر (۱۳۹۵). هگل. تهران: علمی.
- مهرنیا، حسن و زمانی علویجه، مجید (۱۳۹۹). منطق هگل به مثابه روشی معرفت‌شناختی - وجودشناختی برای یگانه‌گردانی اندیشه و وجود. منطق‌پژوهی، ۱۱(۲)، ۲۷۱-۲۵۱. <https://doi.org/10.30465/laj.2021.35915.1347>
- میرزایی، محمدعلی سلطانی، مصطفی، و جبرئیلی، محمدصفر (۱۳۹۹). درآمدی بر الهیات سیاسی تمدنی در اندیشه مالک بن نبی. نشریه علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم، ۲۳(۹۰)، ۱۰۱-۱۲۵. <https://doi.org/10.22081/psq.2020.69306>
- میرزایی، نجفعلی (۱۳۹۳). بررسی کلی مفاهیم پایه تمدن اسلامی در اندیشه مالک بن نبی. مجلة نقد و نظر، ۱۹(۷۴)، ۸۸-۱۱۶.
- نوتزو، آنجلیکا (۱۴۰۲). مواجهه‌ای نامتعارف با منطق هگل. ترجمه حسین نیکبخت. تهران: ققنوس.



From Male Authority to Female Agency: A Genealogical Study of Discursive Shifts in Contemporary Theology of Hijab

Amir Mohajer Milani ¹  

1. Assistant Professor, Department of Islamic Jurisprudence and Law, Women and Family Research institute, Qom, Iran.
(Corresponding Author) Email: milani@wfr.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 11 May 2025
Received in revised form: 15 July 2025
Accepted: 19 July 2025
Published online: 22 December 2025

Keywords:

Epistemic Frameworks, Female Agency, Gender Theology, Hijab, Islamic Thought.

ABSTRACT

In the years preceding the Iranian Constitutional Revolution, the gradual incorporation of modern epistemic frameworks into Iranian intellectual life posed profound challenges to the authority of established, tradition-bound modes of thought. Confronted with these epistemological disruptions, religious discourses could no longer rely exclusively on doctrinal rigidity or devotional orthodoxy. At the same time, the deeply entrenched character of traditional knowledge—shaped by centuries of religious and cultural continuity—significantly constrained its capacity for adaptation and reconfiguration in response to emerging paradigms. Within this context, interpretations of the hijab, grounded in premodern epistemologies and largely devoid of women’s subjective presence, were frequently shaped by patriarchal assumptions and, at times, explicit misogyny. Such readings increasingly proved untenable amid the shifting intellectual and social dynamics of modern Iran. As traditional epistememes fractured and were reconstituted under the pressures of modernity, religious thought was compelled to reassess its foundational premises. Drawing on Michel Foucault’s archaeological method, this study investigates the nature and conditions of this epistemic rupture within contemporary Islamic thought. By dividing the historical trajectory into three key periods—pre-Pahlavi, the Pahlavi era (excluding its final decade), and the years immediately preceding the Islamic Revolution—the study traces transformations in discourses surrounding the hijab. It argues that the entanglement of religious tradition with cultural norms, together with the emergence of female agency in public and intellectual life, necessitated a reformulation of religious language—one that is gender-inclusive and responsive to a transformed epistemological landscape.

Cite this article: Mohajer Milani, A. (2025). From Male Authority to Female Agency: A Genealogical Study of Discursive Shifts in Contemporary Theology of Hijab. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(4): 19-40. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.395069.1791>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.395069.1791>

1. Introduction

The discourse on hijab in Iran has long constituted a significant site of tension between traditional and modern perspectives, evolving in response to broader social and intellectual transformations. The introduction of modern epistemic concepts challenged inherited knowledge systems and compelled religious thought to move beyond purely dogmatic responses. Early interpretations of hijab, often marked by the absence of female agency, reflected gender bias and misogynistic assumptions that became increasingly unsustainable within Iran's changing intellectual environment.

This study seeks to analyze the transformation of theological explanations of hijab in contemporary Islamic thought, with particular attention to the role of female agency across distinct historical periods. The central problem examined is the evolution of these explanations from a patriarchal framework toward interpretations that recognize women's autonomy and conscious choice in matters of dress.

2. Methodology

This research employs a Foucauldian archaeological approach to analyze epistemic ruptures and conditions of possibility within contemporary Islamic discourses on hijab. The historical period under study is divided into three phases: the pre-Pahlavi era (pre-1925), the Pahlavi II period (1941–1979, excluding the final decade), and the pre-revolutionary years (1969–1979). Emphasizing discontinuities rather than continuity, this approach focuses on the underlying and often unconscious rules that shape discursive formations. Through this method, the study elucidates how shifting epistemic frameworks influenced interpretations of hijab in each period.

3. Findings

The analysis identifies significant discursive shifts across three historical phases:

Pre-Pahlavi Era (Discourse of Imposing Maximal Hijab):

Interpretations of hijab during this period were predominantly articulated from a male-centered perspective, emphasizing control over female sexuality, preservation of family honor, and prevention of social disorder. Women were largely constructed as objects of male authority, deprived of agency or autonomy in determining their attire. Religious arguments frequently invoked presumed intellectual and emotional deficiencies in women to justify domestic confinement and strict veiling. The benefits of hijab were framed primarily in terms of safeguarding male interests and social stability, with minimal attention to women's perspectives.

Pahlavi II Era (Discourse of Hijab and Modern Control):

This phase marked a gradual discursive shift in which traditional justifications were increasingly supplemented by arguments emphasizing women's protection and independence. Religious discourse began to address women directly and to stress reciprocal responsibilities within the family. Although essentialist assumptions regarding women's sexuality persisted, women were increasingly recognized as active social agents, particularly through an emphasis on family sanctity and motherhood. Linguistically, religious texts adopted a more women-oriented tone, even as their underlying logic remained largely intact.

Pre-Revolutionary Era (Discourse of Islamic–Social Participation of Women):

In this period, earlier gendered assumptions were subjected to sustained critique. Religious discourse increasingly acknowledged women as full and independent members of society,

emphasizing shared human capacities and equal valuation of knowledge, piety, and virtue. Interpretations of hijab moved toward gender-inclusive and non-gendered language, reflecting the growing influence of female agency and broader social transformation.

4. Discussion and Conclusion

The study demonstrates that contemporary theological discourse on hijab has undergone a substantial transformation, departing from a patriarchal framework that historically positioned women as passive subjects devoid of agency. Driven by social change and the expanding presence of women in intellectual and public life, these discourses have increasingly acknowledged women's autonomy and conscious choice. This shift necessitates the development of a gender-inclusive theological language capable of transcending misogynistic and exclusionary interpretations. The findings underscore the decisive role of cultural–religious entanglements and female agency in reshaping contemporary understandings of hijab within Islamic thought.

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

- Adamiyat, Fereydoun. (1985). *Ideology of the constitutional movement*. Tehran, Iran: Payam Publications.
- Agha Bozorg Tehrani, Mohammad Mohsen. (1983). *Al-dhari'a ila tasanif al-Shi'a*. Beirut, Lebanon: Dar al-Adwa'.
- Akhundzadeh, Mirza Fathali. (1978). *Maktubat-e Kamal al-Dowleh* (Baqer Momeni, Ed.). Tabriz, Iran: Ehya Publications.
- Alam al-Huda, Sayyid Murtaza. (1997). *Al-dhari'a ila usul al-shari'a*. Tehran, Iran: University of Tehran Press.
- Al-Bahr al-'Ulum, Sayyid Mohammad Kazem. (2001a). Hudud-e tarbiyat-e banat. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Al-Bahr al-'Ulum, Sayyid Mohammad Kazem. (2001b). Enteqad az maqaleh-ye Esfahani dar mowzu'-e hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Arab Baghi, Sayyid Hossein. (1949). *Resaleh-ye sharifeh-ye tariq al-yaqin dar lozum-e din bar motamaddinin*. Tehran, Iran: Aftab Press.
- Bada'i'negar, Fazlollah ibn Molla Morad. (2001). Resaleh-ye sharifeh-ye lozum-e hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Bahrani, Yusuf ibn Ahmad ibn Ibrahim. (1985). *Al-hada'iq al-nadhirah fi ahkam al-'itrah al-tahirah*. Qom, Iran: Jami'at al-Mudarrisin.
- Baladi, Sayyid Abdollah. (2001). Sudul al-jilbab fi wujub al-hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Borujerdi, Mirza Mahdi. (1957). *Mahfel-e banovan*. n.p.
- Davarpanah, Zahra. (2018). Khod-aeini-ye zan-e mosalman: Ma'na-ha va doshvari-ha. *Nameh-ye Zanan-e Mo'aser*, 6(2), 37–70.
- Dehqan, Majid, & Saeedi Mehr, Mohammad. (2020). Sazgari-ye khod-aeini ba otorite-ye dini. *Pajouhesh-haye Falsafi*, 31, 55–90.

- Faqih Shirazi, Mohsen. (2001). Defa' az hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Fakhr al-Islam, Mohammad Sadeq Orumi. (2001). Resalat-e wujub-e hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Friedman, Marilyn. (2003). *Autonomy, gender, politics*. New York, NY: Oxford University Press.
- Ha'eri Mazandarani, Mohammad Hassan ibn Fazlollah. (2001). Hejab pardeh-ye dooshizegan. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Halabi, Mahmoud. (2001). Hejab dar Islam. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Hedayatollah, Ayesha. (2021). *Hashieh-ha-ye feministi bar Qur'an*. Tehran, Iran: Kargadan Publishing.
- Iraj Mirza. (1977). *Divan-e ash'ar*. Tehran, Iran: Golshan Offset Printing.
- Jafarian, Rasoul. (2001). *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Jafarian, Rasoul. (2021). Hejab: Az estedlal-haye dini ta estedlal-haye ejtema'i. *Payam-e Baharestan*, 187, 1–34.
- Javadi Amoli, Abdollah. (2005). *Zan dar ayineh-ye jamal va jalal*. Qom, Iran: Isra Publishing Center.
- Kherqani, Asadollah. (1959). *Resaleh-ye vahdat va kessrat-e zowaj*. Tehran, Iran: Farhang Press.
- Kherqani, Asadollah. (2001). Resaleh-ye rad-e kashf-e hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Mesbah Yazdi, Mohammad-Taqi. (1964). Zan ya nimi az peykar-e ejtema'. *Maktab-e Tashayyo*, 11(1).
- Motahhari, Morteza. (1993). *Majmu'eh-ye asar-e ustad Shahid Motahhari*. Qom, Iran: Sadra.
- Muhaqqiq Thani (Karaki), Ali ibn Husayn. (1994). *Jami' al-maqasid fi sharh al-qawa'id*. Qom, Iran: Al al-Bayt Institute.
- Musavi Amoli, Mohammad ibn Ali. (1991). *Nihayat al-maram fi sharh mukhtasar shara'i al-Islam*. Qom, Iran: Jami'at al-Mudarrisin.
- Na'ini, Mohammad Hossein. (1979). *Tanbih al-ummah wa tanzih al-millah*. Tehran, Iran: Sherkat-e Sahami-ye Entesharat.
- Qomi, Ali Akbar Razavi. (2001). Lobb al-lobb fi falsafeh al-hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Saduq, Mohammad ibn Ali ibn Babuyah. (1983). *Ma'ani al-akhbar*. Qom, Iran: Jami'at al-Mudarrisin.
- Salah, Mahdi. (2005). *Kashf-e hejab: Zamine-ha, payamadh-ha va vakonesh-ha*. Tehran, Iran: Institute for Political Studies and Research.
- Shirazi, Fatemeh Bigom. (2001). Javabieh-ye maqaleh-ye zalleh-ye talebin-e raf'-e hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Shirazi, Mirza Mohammad Taqi. (1991). *Hashieh al-makasib*. Qom, Iran: Al-Sharif al-Radhi Publications.
- Tabatabai, Mohammad Hossein. (n.d.). *Al-mizan fi tafsir al-Qur'an*. Qom, Iran: Jami'at al-Mudarrisin.
- Tasouji Marandi, Mir Mohammad Hashem Mojtahed. (2001). Sowab al-khitab fi itqan al-hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Yazdi, Sayyid Mohammad Kazem Tabatabai. (1998). *Al-'urwat al-wuthqa* (with commentary). Qom, Iran: Jami'at al-Mudarrisin.
- Zaeri, Ghasem. (2014). Dirine-shenasi-ye bi-hejab dar Iran. *Zan dar Tose'eh va Siasat*, 12(2), 95–120.
- Zanjani, Abdollah. (2001). Falsafeh-ye hejab. In Rasoul Jafarian (Ed.), *Rasa'il-e hejabiyeh*. Qom, Iran: Dalil-e Ma.
- Zanjani, Sayyid Abolfazl. (1962). Man'-e ta'addod-e zovjat ya jang ba tabi'at. *Maktab-e Tashayyo*, 9.



از اقتدار مردانه تا انتخاب زنانه؛ مطالعه‌ای دیرینه‌شناسانه در چرخش‌های گفتمانی در الهیات معاصر حجاب

امیر مهاجر میلانی^۱

۱. استادیار گروه فقه و حقوق، پژوهشکده زن و خانواده، قم، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: milani@wfric.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۲۸

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

در دهه‌های منتهی به مشروطه، ورود و استقرار مفاهیم نوآیین در نظام آگاهی ایرانی، اقتدار بسیاری از حوزه‌های معرفت سنتی را با چالش مواجه کرد. در مواجهه با این چالش‌ها، اندیشه دینی دیگر نمی‌توانست بر پاسخ‌های تعدی متکی باشد. همچنین تاریخیت تعینات اندیشه دینی، اجازه فراروی از مقدرات و امکانات نظام آگاهی مسلط آن دوره را نمی‌داد. این نظام دانایی که دارای مجموعه‌ای از مفاهیم و ارزش‌ها بود، هرگونه نظرورزی عقلایی را به این چارچوب‌ها محدود می‌کرد. تبیین و تحلیل حجاب در غیاب هرگونه عاملیت زنانه موجب شکل‌گیری تبیین‌هایی از حجاب شد که دارای سوگیری جنسیتی و گاهی زن‌ستیز بودند. این نگاه در بستر تحولات فکری جامعه ایرانی نتوانست استمرار یابد و با تحول در ساختار آگاهی قدمایی، اندیشه دینی به بازنگری در تمامی ادعاهای خود وادار شد. پژوهش حاضر، به روش دیرینه‌شناسی به بررسی این گسست و شرایط امکان آن در اندیشه اسلامی معاصر می‌پردازد. در این راستا، دوره تاریخی مورد مطالعه به سه مقطع پیشاپهلوی با گفتمان تحمیل حجاب حداکثری، پهلوی دوم با گفتمان حجاب و کنترل مدرن و پیشانقلاب (دهه منتهی به انقلاب اسلامی) با گفتمان مشارکت اسلامی-اجتماعی زنان تقسیم شده است. سپس با اشاره به نخستین تبیین‌های شکل‌گرفته، تطورات فکر دینی درباره حجاب را نشان می‌دهد. یافته‌های پژوهش بیان می‌کند که خلط مناسبات فرهنگی و دینی در گذشته، سرعت تحولات فکری در ایران، مشروط‌شدن فضای فکری به حضور زنان و کنشگری گسترده زنان از عوامل مهم چرخش پیش‌گفته و ضرورت شکل‌دهی به زبان و منطقی زنانه و فراجنسیتی در فهم و تبیین حجاب است.

کلیدواژه‌ها:

الهیات جنسیت، پوشش، عاملیت زنان، فلسفه حجاب، نظام آگاهی.

استناد: مهاجر میلانی، امیر (۱۴۰۴). از اقتدار مردانه تا انتخاب زنانه؛ مطالعه‌ای دیرینه‌شناسانه در چرخش‌های گفتمانی در الهیات معاصر حجاب. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵(۴): ۱۹-۴۰. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.395069.1791>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.395069.1791>

۱. مقدمه

دو گفتمان سنت و مدرنیته در بسیاری از مسائل حوزه جنسیت در تقابل جدی با یکدیگرند، ولی حجاب به اصطلاح یکی از گره‌گاه‌ها و نشانه‌های ممتاز در گفتمان جنسیتی است که تسلط معنایی و مفهومی به آن نقش تعیین‌کننده‌ای در مفصل‌بندی گفتمان جنسیتی هر دوره دارد. دریافت همین اهمیت حجاب است که از همان دوره ابتدایی جدال قدیم و جدید یا همان سنت و مدرنیته در ایران، حجاب را به یکی از محورهای مهم و سیاسی این چالش تبدیل کرده بود. یکی از نکات پراهمیت در این جدال، تحول در زبان و منطق سنت یا همان قدیم بود. قدیم در گفتگو با جدیدی که در افق فکری در حال تغییر ایران، در حال پدیدآمدن بود و بعدها منورالفکران نامیده شدند، به درجاتی فهمید که نمی‌توان با این گفتمان به صرف دلایل قرآنی و حدیثی سخن گفت. زبان دینی و تعبد برخاسته از آن، برای جریان منورالفکری اعتباری نداشت و از این رو به‌وضوح اعلام می‌کرد که هنگامی حاضر به گفتگو با جریان دین‌مدار است که محور گفتگو بر پایه عقل عرفی باشد. بر پایه همین نگاه است که آخوندزاده در مقدمهٔ مکتوبات کمال‌الدوله بر آن بود که اگر کسی نقدی بر این کتاب دارد، باید بداند که در «قریتیکا دلایل نقلیه و نصیه، هرگز مقبول نخواهد شد و شایستهٔ التفات نخواهد گشت» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۸). بسط این رویه که محصول ورود و استقرار مفاهیم و عقلانیت نوپنیا در جهان اسلام بود، سبب شکل‌گیری نوع جدیدی از استدلال شد که می‌توان آن را استدلال تبیینی یا تبیین‌الهیاتی از آموزه‌های دینی دانست. این گونه استدلال‌ها نه از سوی فقیهان طراز اول صاحب‌منصب افتا و مرجعیت عامه که به ظرایف و شرایط استدلال معتبر اشراف کافی داشتند، بلکه نوعاً از سوی اندیشمندان دینی محلی که نسبت به شبهات جریان‌های رقیب احساس وظیفهٔ دینی می‌کردند، با منطقی عمومی و برای اقناع مخاطب عام مطرح می‌شد. ویژگی مهم این گونه استدلال‌ها عدم اعتبار تبیین‌های ارائه‌شده در محیط نخبگانی‌تر فقیهان بود. به این معنا که این تبیین‌ها نمی‌توانستند از تیغ تیز تأملات فقیهانه به سلامت عبور کنند و از این رو در محیط اجتهاد شیعی به «استحسان» تعبیر می‌شدند. بر پایهٔ این بصیرت معرفت‌شناختی است که برخی فقیهان طراز اول آن دوره مانند سید کاظم یزدی و میرزا محمدتقی شیرازی، با نقد برخی تبیین‌های صورت‌گرفته تأکید داشتند که حجاب و نگاه و به‌ویژه در شکل شرعی خود حکمی از احکام تعبدی اسلام است و نمی‌توان برای آن دلیل عقلی صرف اقامه کرد (طباطبایی یزدی، ۱۴۲۱، ج ۱: ۱۷؛ شیرازی، ۱۴۱۲، ج ۱: ۶۳). اما تیغ تیز انتقادات به‌قدری برنده بود که در حوزهٔ عمومی نمی‌شد به پاسخ تعبدی اکتفا کرد؛ واقعیتی که ضرورت تبیین‌الهیاتی را یادآور می‌شد.

اگر حجاب از موضع عقل عرفی مورد توجه شدید جریان منورالفکری قرار گرفت، اندیشمندان دینی با چه تبیین‌های الهیاتی‌ای از آن دفاع کردند؟ آیا در دوره‌های مختلف دورهٔ معاصر این تبیین‌ها تحولاتی داشته است؟ چگونه و ذیل کدام سازوکار؟ فهم، روایت و تحلیل تطورات این تبیین‌ها مسئلهٔ اصلی این پژوهش است. امروزه در اندیشهٔ اسلامی، حجاب زنان با مفاهیمی دال بر عاملیت و خودآیینی مانند «مرز»، «صیانت» و «پیام» و استعاره‌هایی مانند «صدف» و «مروارید» تبیین می‌شود. بر پایهٔ این مفاهیم و استعارها، حجاب این‌گونه تحلیل می‌شود که زن با انتخاب پوششی خاص به دیگران این پیام را می‌دهد که او دارای مرزی است که باید از سوی دیگران رعایت شود. اصولاً هدف حجاب در کنار فوایدی که برای جامعه و دیگران دارد، به خود زن برمی‌گردد و زن با حجاب مناسب می‌تواند با آرامش فکری بیشتر به‌مثابهٔ یک انسان و نه ابژهٔ میل جنسی مردان به فعالیت‌های اجتماعی خود بپردازد. این منظر با توجه به اینکه زن در دنیای سنت و به‌ویژه در دهه‌های منتهی به مشروطه، به‌مثابهٔ موضوع قدرت جامعهٔ مردسالار فاقد هرگونه خودآگاهی، خودآیینی و عاملیت بود، نمی‌تواند منظر عمومی دوره‌های پیشین را به‌خوبی نشان دهد. به دیگر سخن، با نبود خودآیینی، خودآگاهی و عاملیت زنانه نمی‌توان برای زنان انتخابی آگاهانه در نوع پوشش تصویر کرد که هدف اولیه، مهم و مستقیمش صیانت و حمایت از خود زنان باشد. در این شرایط این مردان مقتدر هستند که دربارهٔ متعلق قدرت خود با منطقی مردانه تصمیم می‌گیرند و زنان نیز مجبور به پذیرش می‌شوند.

با این اشاره می‌توان دریافت که تبیین‌های الهیاتی اندیشمندان دینی آن دوره از حجاب بایستی متفاوت با نوع نگاه اندیشهٔ دینی در عصر حاضر باشد. در ادبیات اندیشمندان دینی دوره‌های پیشین، به‌کرات در مقام تبیین حجاب هدف و فایدهٔ حجاب نه به زنان، بلکه به مردان ارجاع داده می‌شود و با مخاطب قراردادن مردان، از آنان خواسته می‌شود که زنان به اصطلاح «بی‌شعور» (کریم‌خان کرمانی، بی‌تا: ۲۲) را به

این مسئله مجبور کنند. حتی در نوشته‌هایی مانند «مکالمه خسرو و پرویز» و «مناظره دهقان پیر و جوان دانشجو» که در قالب ادبیات داستانی به موضوع حجاب پرداخته‌اند، دو طرف خیالی گفتگو مردانی هستند که به نفی یا قبول حجاب زنان می‌کوشند. جالب است که در این دوره زنان حتی مخاطب اندیشه دینی نیستند و این مردان هستند که باید به اقناع لازم در اجبار زنان به پوشش صورت برسند. این ادعا که با شواهد گسترده‌ای در متن پیش‌رو پشتیبانی خواهد شد، مختص به جریان دینی نبود و حتی جریانات روشنفکری که باور به ضرورت تحول در حوزه پوشش زنان داشت نیز در اولین مواجهه‌های خود همچنان از موضع برتر درباره زنان سخن می‌گفتند و تأکید داشتند که باید «زنان را امر به کشف حجاب» کرد و «زن‌ها باید مکشفات الوجوه و آزاد باشند» (ارومی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۶۳؛ آخوندزاده، ۱۳۵۷ به نقل از آدمیت، ۱۳۴۹: ۲۰۵؛ ایرج میرزا، ۲۵۳۶: ۸۰؛ شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۳۸).

با تحول در نظام آگاهی ایرانی و فراگیر شدن ارزش‌هایی مانند عاملیت و خودآینی، طبیعی است که دیگر نتوان حجاب را با منطق قدمایی که اعتباری به مقوله‌های نوین‌دینی نمی‌داد توضیح داد. مطهری با در نظر داشتن چنین تحولی است که منطق دوره‌های پیشین اندیشه دینی را بی‌اعتبار، بلکه «اساساً مضر و مایه بی‌آبرویی» اسلام می‌داند و در نتیجه رسالت خود را در این می‌یابد که با نوسازی منطق واقعی و البته مغفول اسلام نشان دهد. اینکه «نه تنها نمی‌توان ایرادی بر منطق اسلام گرفت، بلکه منطق مستدل و پولادین اسلام درباره زن و حقوق زن و حدود و وظایف زن بهترین دلیل بر اصالت و حقانیت و جنبه فوق بشری آن است» (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱: ۴۰).

۲. بیان مسئله

پژوهش حاضر با رویکردی فوکویی و به روش دیرینه‌شناسی در پی آن است که با ارائه تصویر تحولات نظام آگاهی معاصر در حوزه زن و جنسیت، گسست‌های تبیین‌های دینی و الهیاتی اندیشمندان دینی در زمینه حجاب و پوشش را نمایان سازد. در این راستا، ابتدا محدوده تاریخی مورد بررسی به سه دوره اصلی تقسیم می‌شود: پیشاپهلوی اول، پهلوی دوم (به استثنای دهه اخیر) و پیشانقلاب (دهه منتهی به انقلاب اسلامی). و سپس تبیین‌های هر دوره، متناسب با نظام آگاهی حاکم بر آن دوره صورت‌بندی می‌شود. در ادامه، این پژوهش به تحلیل عواملی می‌پردازد که سبب شده‌اند اندیشه دینی در هر دوره، تبیین‌های متفاوتی ارائه داده (به‌ویژه در دوره سوم) و در صدد عینی‌سازی آن برمی‌آید. در نهایت، نشان داده می‌شود که علی‌رغم پیشینه کوتاه مطالعات دینی-کلامی در حوزه جنسیت با محوریت مسئله حجاب در ایران معاصر، تحولات فکری در ایران و سرعت تغییر در مناسبات میدان و از سوی دیگر خلط فرهنگ روزمره با امر قدسی دینی در گفتمان دینی که از اسباب آسیب‌پذیر شدن اندیشه دینی در جدال با جدید بود، سبب می‌شود که قدیم در چالش با جدید نتواند اعتبار خود را حفظ کند. این روند موجب می‌شود که ضرورت شکل‌دهی به مطالعات متفاوتی در این زمینه احساس شود. گسست‌های مذکور، الهیات جنسیت (مشمول بر پیش‌فرض‌ها، اصول موضوعه، هنجارها، الگوها، راهبردها و شیوه‌های استدلال و گفتگو) را دچار تغییر کرده و به ایجاد الهیات جدیدی در حوزه جنسیت منجر شده است. در این فرایند، مفاهیم کلیدی مانند عاملیت و خودآینی در محوریت تحلیل‌های این پژوهش قرار دارند و این متن گسست‌های مورد بحث را در نسبت با این مفاهیم ارزیابی می‌کند.

۳. ملاحظات روشی

میشل فوکو (۱۹۲۶-۱۹۸۴) در پژوهش‌های تاریخی خود رویکردهای مختلفی داشته است. او گاهی به «نفی افراطی ارزش‌های ذاتی رشته تاریخ» متهم شده و برخی از رویکردهایش پیامدهای مخربی برای این رشته داشته‌اند. با این حال، تا زمان مرگ نابهنگامش کرسی تدریس تاریخ نظام‌های فکری در کولژ دو فرانس پاریس را برعهده داشت و آثار متعدد او نشانگر دغدغه‌هایش در تاریخ اندیشه است. البته فوکو مورخ استمرار و تداوم نیست، بلکه فیلسوف گسست و عدم تسلسل است (پستر، ۱۳۷۶: ۷۱-۷۲). در این رویکرد، با تمرکززدایی از سوژه حاکم بر تاریخ، بر تحلیل قواعد گفتمانی‌ای که اندیشه‌ها را شکل می‌دهند، تأکید می‌شود. در هر دوره تاریخی، مجموعه‌ای از احکام به‌عنوان علم یا نظریه به وحدت می‌رسند و بدین ترتیب، گفتمان خاصی عینیت می‌یابد. مراد از عینیت گفتمان یا قطعیت‌یافتگی آن، وحدت مجموعه‌ای از

احکام صرف نظر از اعتبار معرفت‌شناختی آن‌ها، علمی یا غیرعلمی بودن و حقیقی یا کاذب بودن آن‌ها است. به این معنی که درون یک گفت‌وگو وحدت موضوع، وحدت مفهومی و وحدت سطح وجود دارد (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۹-۲۰).

مبتنی بر این رویکرد می‌توان پذیرفت که دیرینه‌شناسی، شیوه تحلیل قواعد نهفته و ناآگاهانه تشکیل‌گفت‌وگوها در علوم انسانی است. در منظر فوکو، تاریخ اندیشه نه تنها بر تداوم و استمرار تأکید دارد، بلکه گسست‌ها، تغییرات، شکاف‌ها، خلأها و تفاوت‌ها نیز در آن برجسته است؛ بنابراین هدف دیرینه‌شناسی، کشف اصول تحولی درونی و ذاتی است که در حوزه معرفت تاریخی رخ می‌دهند (بشیریه، ۱۳۸۷: ۱۹). او در این روش هرگز به دنبال ریشه‌ها یا نقطه صفر یک اندیشه در تاریخ نیست (زائری، ۱۳۹۳: ۱۸۷) و برخلاف تاریخ‌نگاری سنتی، با کنارهم نهادن مجموعه‌ای از نیروها و روندهای ناهمگون، نحوه پیدایش، بسط، عینیت‌یافتن و حتی زوال اندیشه‌ها را توصیف می‌کند.

شایان یادآوری است که فوکو در دوره دوم حیات علمی خود به دنبال فراروی از روش دیرینه‌شناسی به تبارشناسی است. این رویکرد برخلاف دیرینه‌شناسی به دنبال توصیف بی‌طرفانه شرایط شکل‌گیری و گسست گفت‌وگوها نیست، بلکه در تبارشناسی نگرشی انتقادی پدید می‌آید که در آن بر تأثیرات قدرت تأکید می‌شود. از این رو فوکو در رویکرد اخیر خود متأثر از نیچه، پیدایش علوم انسانی را در ضمن مناسبات قدرت مندرج در کردارهای اجتماعی تحلیل می‌کند و نتیجه می‌گیرد که تاریخ، نهادینه‌شدن مستمر اشکال سلطه و خشونت در قالب قواعد است (بشیریه، ۱۳۸۷: ۲۲-۲۳). به باور ما نگاه به اندیشه دینی بر پایه چنین پیش‌فرض‌هایی اجازه فهم عالمانه و پدیدارشناسانه از اندیشه دینی را نمی‌دهد و ناچار همه کردارهای اجتماعی و مقاومت‌های اندیشه دینی در برابر بسط و استقرار تجدید در جامعه ایرانی را به منافع صنفی برآمده از مناسبات قدرت تقلیل می‌دهد و اندیشه دینی به را «ناعلم» تبدیل می‌کند. از این رو رویکرد این پژوهش صرفاً بر دیرینه‌شناسی استوار است.

۴. چارچوب مفهومی

خودآیینی یکی از مفاهیم حساس و عمده این پژوهش است که بر پایه آن تحول در تبیین الهیاتی حجاب قابل فهم و توضیح می‌شود. صرف نظر از مطلوبیت یا عدم مطلوبیت خودآیینی، واقعی یا تخیلی بودن آن و کیستی سوژه خودآیین، خودآیینی^۱ به عنوان ارزش دوران مدرن و محصول روشنگری کانتی مورد توجه حوزه‌های مختلف دانش به‌ویژه روان‌شناسی، اخلاق، فلسفه سیاسی، معرفت‌شناسی و جامعه‌شناسی قرار گرفته است. این مفهوم چنان گسترده و متکثر است که نمی‌توان آن را به یک تعریف یا تفسیر واحد تقلیل داد؛ به‌ویژه در سنت فمینیستی، رویکردهای متعددی درباره خودآیینی شکل گرفته است که هر یک بر جنبه‌ای خاص از این مفهوم تأکید دارند. داورپناه با دسته‌بندی خودآیینی به انواع محتوایی، فرایندی، علی، تقویمی، عقل‌محور، عواطف‌مدار، چندفرهنگ‌گرا، کلیت‌گرا و پسامدرن، تنوع دیدگاه‌ها را نشان داده است (داورپناه، ۱۳۹۷). دهقان نیز با بررسی «سازگاری خودآیینی با اتوریته معرفتی»، سه رویکرد حداکثری، حداقلی و بینابینی را مطرح کرده و براساس نظریه زاگزبسکی، تفسیری از خودآیینی را پیشنهاد می‌دهد که با باور دینی سازگار باشد (دهقان، ۱۳۹۹). بررسی این دیدگاه‌های متناقض نشان می‌دهد که ارائه تعریفی واحد از خودآیینی، حتی به صورت نسبی، دشوار یا ناممکن است.

در این میان شاید بتوان با ارائه برخی شاخص‌های حداقلی بر این مشکل فائق آمد و مرزی نسبتاً روشن بین خودآیینی و دیگر تنظیمی^۲ بنا نهاد. اولین گامی که با برداشتن آن می‌توان خودآیینی را به شخص نسبت داد، داشتن درجه‌ای از عقلانیت و تأمل بر خود و خودتعیینی است. به باور ماربلین فریدمن، حداقلی که شخص با آن وارد آستانه خودآیینی می‌شود «تأیید متأملانه»^۳ است. به نظر او تفکر انتقادی درباره ترجیحات و خواسته‌ها فرد را خودآیین می‌کند و نتیجه تأمل اهمیتی ندارد؛ حتی اگر فرد به این نتیجه برسد که در اوضاع فروتر و تحمل سلطه باقی بماند. البته فریدمن می‌پذیرد که خودآیینی در شرایط الزام و فشار کمتر محتمل است (Friedman, 2003: 24). روی دیگر این تحلیل

1. Autonomy

2. Heteronomy

3. reflective endorsement

پاسخگویی شخص در برابر نگرش‌های نقادانه بیرونی است. شاخصی که آندرا وستلاند مطرح کرده، تأکید دارد که عامل خودآیین همیشه خود را در برابر دیگر عوامل اندیشمند جامعه و منتقدان بالفعل یا بالقوه مسئول و گشوده می‌داند (داورپناه، ۱۳۹۸: ۵۳).

براین اساس خودآیینی صرف قابلیت‌های ذهنی و روانی نیست و وجود قدرت عمل و مرجعیت شخصی برای پیشبرد امور زندگی در قالب قواعدی منتخب برای خودآیینی ضروری است. بدین ترتیب یک زن طالبانی که اجازه کسب درآمد، حضانت فرزندان یا سفر بدون اذن یک مرد یا همراهی او را ندارد، خودآیین نیست. به دیگر سخن اوضاع بیرونی قوام‌بخش خودآیینی است. پس یک برده نمی‌تواند خودآیین باشد و اگر شرایط عینی و مصداقی خودآیینی، یعنی گستره انتخاب موجود نباشد، قوت روحی انسان تغییری در خودآیین‌نبودن او ایجاد نمی‌کند. از این رو وجود گزینه‌های متعدد و تصویری از غیر وضع موجود و امکان رفت‌وبرگشت متأملانه و درنهایت «انتخاب» یک موقعیت، باور یا کنش فردی و اجتماعی شرط ضروری در خودآیین‌بودن و پذیرش عاملیت شخص است. این معیار حتی در خودآیینی درجه دوم نیز صادق است. به دیگر سخن، حتی اگر در تحقق خودآیینی لازم نباشد که یک فرد در تمامی زندگی روزمره‌اش، پرسشگری فعالانه را در پیش بگیرد، بلکه «انتخاب» یک شیوه کلی زندگی صرف‌نظر از مسائل جزئی نیز کافی باشد، باید این انتخاب فعالانه، متأملانه و از میان گزینه‌های متعدد در عرض یکدیگر بوده باشد تا خودآیینی صادق باشد. مهم‌ترین معیار در این زمینه، سطحی از عقلانیت، تأمل بر خود و خودتعیینی است.

داستان خودآیینی انسان در ایران پیشامدرن مشابه دیگر تمدن‌های دنیای سنت است. اصولاً به باور بسیاری از مدرنیته‌پژوهان، مرز انسان مدرن و سنتی در مفهوم عاملیت و خودآیینی نهفته است و نمی‌توان سوبه‌های پررنگی از این دو مفهوم را در دوره پیشامدرن رصد کرد. در چنین جوامعی، نظمی از پیش موجود نقش‌ها و آداب و قواعد رفتار را مشخص کرده است و فرد موظف به هماهنگ‌شدن با ساختار از پیش موجود است.^۱ اهمیت و محوریت خودآیینی در تحقق مدرنیته به حدی است که حتی آیزنشتات که به روایت‌های تک‌خطی و غرب‌محور از مدرنیته باور ندارد و از این رو روایت‌های کلاسیک‌های بزرگ جامعه‌شناسی از قبیل مارکس، دورکیم و حتی وبر از مدرنیته را که بر پایه تجربه غربی بنا شده‌اند برنمی‌تابد، همچنان خودآیینی را محور و مرکز اصلی در نظریه خود یعنی مدرنیته‌های چندگانه^۲ قرار می‌دهد (Eisenstadt, 2000: 3, 5, 13, 21). بر پایه چنین نگاهی افراد و عمدتاً زنان در تمدن اسلامی، به‌ویژه در مسئله پوشش حداکثری، فاقد خودآیینی بوده‌اند و نمی‌توان پوشش حداکثری زنان مسلمان در دهه‌های منتهی به مشروطه را صرفاً انتخابی درونی در راستای پاسخ به میل «مستورگی» دانست (زائری، ۱۳۹۳). در این پژوهش نشان داده می‌شود که انسجام بسیاری از تبیین‌های صورت‌گرفته مشروط بر ابژه قدرت فرض کردن زنان و ضرورت تعیین سرنوشت آنان از سوی دیگری است.

۵. دیرینه‌شناسی گفتمان‌های حجاب در اندیشه دینی معاصر

از آنجا که گفتمان‌ها در بستر تاریخی و اجتماعی هر دوره شکل گرفته‌اند و نمایانگر نحوه تغییر و تحول فهم دینی از حجاب در بی تغییرات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی هستند، در این تحلیل، به بررسی تأثیرات این تحولات بر نسبت میان زن، عاملیت و حجاب می‌پردازیم و نشان می‌دهیم هر گفتمان چگونه ساختار و مفاهیم خاص خود را از این نسبت ارائه کرده است.

^۱. شایان یادآوری است که نویسنده خودآیین‌بودن تام و تمام انسان مدرن را امری شبه‌واقع و خیالی می‌داند. هابرماس به درستی بر سیطره عقلانیت تجدیدی بر تمامی عرصه‌های زیست‌جهان انسانی و آغشته‌شدنش به ارزش‌های تجدیدی تأکید می‌کند (هابرماس، ۱۳۷۹: ۱۰۱). این تأثیر به حدی جدی است که به ادعای برخی تاریخ‌اندیشه‌نگاران مدرن و فیلسوفان اجتماعی، حتی مدرنیته‌ستیزان رادیکال و سنت‌گرایان افراطی نیز تماماً تحت تأثیر آن‌اند و حداقل با امکانات زبانی عقلانیت مدرن در نقد آن می‌کوشند (لیلا احمد، ۱۳۹۴: ۲۹۱)؛ بنابراین بی‌راه نخواهد بود اگر ادعا شود که برای انسان کنونی، امکان اندیشه مستقل و خودبنیادانه میسر نیست (استیس، ۱۳۹۷: ۱۳۲)؛ بالین همه چون انسان مدرن تخیل چنین امری را دارد، به‌ناچار در مقام سخن‌گفتن با او بایستی الزامات مقوله خودآیینی را در نظر داشت.

^۲. Multiple Modernities

۱-۵. گفتمان تحمیل حجاب حداکثری (پیشاپهلوی)

تحلیل دیدگاه بدایع‌نگار، یکی از روحانیان مشروطه‌خواه، می‌تواند به روشن‌سازی مفهوم حجاب در نظام آگاهی آن دوره تاریخی کمک کند. او از نخستین اندیشمندان دینی است که نه تنها از منظر دینی، بلکه از دیدگاه الزامات اخلاقی، حقوق فردی و اجتماعی و پیامدهای تمدنی به حجاب پرداخته است. به عقیده او، «حجاب از احکام اخلاقی و حافظ حقوق شخصی است» و بنابراین «اخلاقاً و عقلاً لازم و واجب است» (بدایع‌نگار، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۱۱). بدایع‌نگار استدلال خود را از ارتباط حجاب با وظایف شخصی زنان آغاز می‌کند. او معتقد است وظیفه اصلی زنان زایمان، پرورش فرزندان و خانه‌داری است و بی‌حجابی و معاشرت با مردان به‌نوعی سبب بسط آگاهی زنان می‌شود. در این صورت زنان راضی به انجام وظایف خود نخواهند شد. در این بیان، صاحب حقوق، مردانی هستند که از عمل زنان به وظایفشان بهره‌مند می‌شوند؛ بنابراین حجاب حافظ حقوق و از احکام اخلاقی به‌شمار می‌آید (بدایع‌نگار، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۲۸). با توجه به اینکه حجاب از حقوق زوجها محافظت می‌کند و از تجاوز به حقوق مردان جلوگیری می‌کند، بدایع‌نگار بر اخلاقی بودن آن تأکید دارد و حتی زنان را به پذیرش آن مجبور می‌سازد. در این نگاه، زنان ایزه‌های قدرت محسوب می‌شوند و هیچ عاملیت و استقلال در انتخاب پوشش خود ندارند. در واقع، تصمیم‌گیری در مورد حجاب و پوشش آنان توسط دیگران صورت می‌گیرد.

کلید نگاه پیش گفته که رویکرد غالب آن دوران است، در اندیشه دیگر اندیشمندان اجتماعی آن دوره نیز به‌وضوح دیده می‌شود. ابو عبدالله زنجانی در رساله‌ای با عنوان فلسفه حجاب، با یادآوری نکات مطرح در کلام بدایع‌نگار تأکید داشت که به شهادت تاریخ و کشفیات «پسیکولوژی» روشن شده است که حالت نفسی زنان «موافق آزادی مطلق و رفع حجاب و شرکت آن‌ها در کارهای مردان نیست» (زنجانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۷۰). علم ثابت کرده است که «دماغ مرد از مخ زن ۱۰۰ گرام بیشتر است» و به‌واسطه «زیادی پیچیدگی در مخ مرد، ذکاوت و ادراک را بیشتر داراست» (زنجانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۷۰). به دیگر سخن «عقل و ادراک مرد بیشتر از زن و حس و هیجان بالعکس در طبع زن بیشتر است» و از همین روست که زن بیشتر علاقه‌مند به آرایش و زینت و تجملات است. براین اساس اگر زن با این موقعیت طبیعی از قانون طبیعت که او را مختص به «زندگانی منزلی» کرده است خارج شود و خیالات ضلالت‌وار مبنی بر حضور اجتماعی در سر بپوراند، به گفته تولستوی «بر مرد، محض صلاح و سعادت جامعه لازم است مراقبت حال زن را نموده و در خانه که دایره آزادی وسیعی است، محجوب دارد تا از اختلال نظام ایمن گردد».

به شهادت تاریخ نیز حضور سیاسی-اجتماعی زنان عامل انحطاط و زوال تمدن‌ها بوده است و هرگونه مشارکت اجتماعی و حضور سیاسی نتیجه‌ای جز «فساد اخلاق و اختلال نظام هیئت اجتماعی» نداشته است؛ چرا که این زنان هستند که با «رفع حجاب و اختلاط جنسین» سبب انحطاط و زوال تمدن‌ها شده‌اند (زنجانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۷۱). افزون بر اینکه گشاده‌روی زن و در نتیجه «معاشرت با مردی که موافق میل اوست» سبب می‌شود که نسبت به «زوج اولی بی‌میل» شود و «محبت صادقانه که اساس عائله است» از بین برود و با گسترش طلاق، حوزه خصوصی نیز آسیب ببیند. از این‌رو همسو با توصیه‌های ابن‌سینا «مرد را لازم است زن را به تربیت اولاد و تدبیر خانه و خدمتکاران مشغول نموده و وسایل تستر و حیای او را مهیا نماید. اگر زن بی‌کار و به تدبیر منزل خود مشغول نباشد، قهراً میل به نمایش و اسراف و زینت و لهو می‌کند» (زنجانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۷۸).

او با اصرار به اینکه «عدالت و طبیعت هر دو حکم می‌کنند که زن باید در دایره حکم و اطاعت مرد باشد»، هرگونه «تساوی جنسین در حقوق و مداخله کردن آنان در امور سیاسی را عامل فساد و ضعف جامعه» می‌داند. او با بیان اینکه منطق قانون‌گذاری باید تابع صلاح جامعه و نفع عمومی باشد، تأکید دارد که صلاح صنف و فرد در قانون‌گذاری در تزامن با صلاح عمومی لحاظ نمی‌شود. از این‌رو برای رسیدن به صلاح و نفع عمومی که در تصورات او زن عامل زوال آن بود، ضروری می‌نمود زنان را با کار بست حجاب حداکثری در حیات منزلی محصور کرد؛ هرچند این کار به صلاح زنان نباشد و از برخی مزایا و منافع آنان را محروم نماید؛ و در داخل این نظم مستقر و طبیعی‌سازی شده بود که منطقی‌شد نتیجه گرفت «حجاب بهترین وسیله حفظ وظیفه طبیعی زن است» (زنجانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۷۸).

در این بازنمایی یک‌سویه که از سوی گفتمان مسلط مردسالار ارائه می‌شود، نه تنها مصالح زنان در نظر گرفته نمی‌شود، بلکه مصالح جامعه نیز از دیدگاه فراجنسیتی تحلیل نمی‌شود. زنان به‌عنوان گروهی فاقد عاملیت، فقط تابع تصمیمات دیگران هستند. در چنین شرایطی، طبیعی است که تبیین‌های موجود نیز با نظام آگاهی حاکم هم‌راستا باشد؛ به‌گونه‌ای که زنان به‌عنوان کنشگرانی که باید در فرایند اقتناع برای «انتخاب» حجاب شرکت کنند، نادیده گرفته می‌شوند.

حتی برخی اندیشمندان دینی نسبتاً روشنفکر نیز فواید حجاب را از منظری مردانه می‌یافتند و هیچ‌وقت از خود نمی‌پرسیدند که آیا استدلال ارائه‌شده می‌تواند زنان را نیز همراه با این ایده کند یا نه. فقیه شیرازی از علمای روشنفکر (جعفریان، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵۶) در مقاله‌ای پنج فایده از «فواید عظیم حجاب» را بیان می‌کند. او فایده اول حجاب را به این امر اختصاص می‌دهد که حجاب زنان عاملی است برای در دسترس نبودن آنان، بر پایه قانون، «الانسان حریص علی منع». حجاب «باعث کثرت میل و رغبت مرد است به نکاح و ازدواجی که اساس نظام عالم و بقای نسل اولاد آدم است». فایده دوم پوشش زنان، جلوگیری از قتل‌های ناموسی است. «چه بسیار واقع می‌شود که مردی نظرش به زنی افتاده، فریفته حسن و جمال او می‌شود و دیگری هم پابند کمند عشق او می‌گردد و بالاخره کار به نزاع و جدال می‌کشد. بلکه بسا باشد که منجر به قتل می‌شود.» فقیه شیرازی فایده سوم حجاب را در جلوگیری از زنا و اختلاط نسب خلاصه می‌کند. فایده چهارم حجاب در این است که حجاب «باعث دوری آن‌هاست از تهمت زنا». هدف پنجم شاید شنیدنی‌تر باشد: «بسا باشد مردی را زنی است زیبا که می‌خواهد او را از انظار بیگانگان پوشیده دارد، یا دارای زنی است زشت و نازیبا که از امثال و اقران خود خجالت می‌کشد و حجاب به حال هردو طایفه سودمند است.» (این است پاره‌ای از فواید عظیم حجاب) (فقیه شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۵۹-۲۶۰). اصولاً باید در نظر داشت که تکرار واژه «مرد» در نوشته فقیه شیرازی بی‌راه نبود. منطقی پیدا و ناپیدای این فواید، با رویکردی مردانه عبارت‌پردازی شده بود و طبیعی بود که مخاطب او نیز مردان به‌مثابه تصمیم‌گیران درباره پوشش زن باشند. امری که اختصاص به او نداشت و در آثار دیگران نیز به‌وضوح دیده می‌شد؛ به‌عنوان نمونه مرحوم کاظمینی طبرسی نیز با کمی تفاوت همین‌گونه می‌اندیشید. رساله او که مورد تقریظ و تمجید آیت‌الله میرزا محمدعلی شاه‌آبادی نیز قرار گرفته (کاظمینی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۴۰)، در میان فلسفه‌های متعددی که می‌توان برای حجاب صورت در نظر داشت، فقط با یادآوری دو فایده هم‌راستا با فهم عموم طبقات به وظیفه دینی خود که پاسخ به شبهات دسائین و دجالین بود می‌پرداخت. اولین فایده حجاب جلوگیری از برافروخته شدن آتش ناموس‌پرستی است که نشان مردانگی است و چنان پرخطر است که می‌تواند تا قتل و کشتار ادامه یابد. دومین فایده در حقیقت در نظر داشتن حقوق زنان سالخورده و زشت‌صورت است. اگر عموم زنان حتی صبیح‌منظران صورت خود را بیوشانند، کثیری از زنان ایران می‌توانند به زندگی خود دلگرم باشند؛ زیرا دیگر مردان زنان خوش‌رو را ندیده نمی‌گیرند و از زنان خود دلسرد نمی‌شوند. این است دلایل و براهینی که باید «با خامه چون بلبل گویا بر روی نامه عنبرین شمامه ترسیم نموده، به سمع هر کس رساند» (کاظمینی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۲۲-۴۲۴). البته ظاهراً او توجه نداشت که این استدلال به‌وضوح اخص از مدعا است.

مخاطب بودن مردان و نگاه جنسیتی و طرح فوایدی که فقط می‌توانست مردان را بر اجبار زنان به حجاب اقتناع کند، گویای این نکته است که زنان در آن دوره تاریخی فاقد هرگونه قدرت تصمیم‌گیری درباره پوشش خود بودند. اصولاً انتخابی برای زنان وجود نداشت که اندیشه دینی را به ضرورت بازاندیشی، از منظری زنانه نسبت به ادبیات تولیدشده وادارد؛ منظری که می‌توانست به روشن شدن برخی زوایای تاریک موضوع کمک کند. دال انسجام‌بخش بسیاری از رسایل حجابیه، سیاست تفکیک حداکثری است و فرهنگ ایرانی که خوانشی از متون دینی را نیز به خدمت خود درآورده بود، متأثر از این سیاست، حتی قادر به درک صحیح برخی تلاش‌های انجام‌شده در راستای شناسایی آداب و اصول انسانی تعامل دو جنس نبود. از این‌رو برنامه‌های آموزشی حوزه جنسیت را که در برنامه آموزشی مدارس آمریکایی گنجانده می‌شد، با تمسخر به درس بوسه، خنج، عشو، ناز، قر، غمزه، وعده‌دادن و ملاقات کردن و... تقلیل می‌داد (منجیلی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۳۳۲). یا مرحوم دارابی مدارس را که چنین برنامه‌هایی داشتند «مفسقه» می‌نامید (دارابی، بی‌تا: ۲۵) و بر آن بود که این جماعت «همت خود را در شهوت‌پروری و فرج‌پرستی مصروف داشته‌اند» و «از اخلاق، آنچه را که بیشتر از همه مانع مشتتهیات نفسانیة خویش دانند کریمه حیا و عصمت و خلیقه حجاب و عفت است و جداً در ازاله آن خصوص از نسوان سعی و کوشش دارند... مقصد طبیعی شهوت‌پرست نبوده و نیست.

مگر مغالطه و سفسطه که به این وسیله می‌خواهند زنان مسلمین را ارمنی‌مانند و نیچری‌پسند روگشاده، سربرهنه به‌سوی کوچه و بازار در حضور اخیار و اشرار بکشانند تا به لذایذ شهویه خود نائل و به مرام فرج‌پرستی خویش به نحو کامل برسند» (دارابی، بی‌تا: ۱-۳). بیفزاییم که ما در این ادعا به دنبال سفیدشویی ماهیت همه مدارس و آموزش‌های آن دوره نیستیم و به‌خوبی از ماهیت تجدیدی و گاهی دین‌ستیزانه برخی از آن مدارس و آموزش‌ها باخبر هستیم.

همسو با چنین نگاهی، میرزا علی‌اکبر رضوی قمی از علمای روشنفکر که از قم نیز تبعید شد، با اعلام نقصان خلقت زنان و محدودبودن حیطه افکارشان در حدود تزیین و خودآرایی تأکید داشت که زنان «تمام کمالات دنیا را منحصر در تجمل و جمع وسایل توالی می‌دانند و از علوم و فنون مختلفه بی‌بهره و از رویه ترقیات بشر به‌کلی بی‌خبرند» (رضوی قمی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۲۳). اصولاً کسی که خانه‌نشین کردن زنان و خودداری از مشورت با آنان و لزوم ممانعت از هرگونه فعالیت سیاسی و اجتماعی را از تنزلات صقع عالم عقلی می‌دانست، به‌راحتی فلسفه وجودی زنان را فقط در حفظ نظام خانه و تدبیر امور منزل و تهیه اسباب خوردوخوراک و حضانت اولاد می‌یافت. در نتیجه به باور او، جامعه هر اندازه بیشتر بتواند عاملیت و آزادی زنان را محدود کند، سریع‌تر به‌سمت ترقی حرکت خواهد کرد؛ «زیرا افراد ناقصه ملت هرچه قیود ورود آن‌ها در جامعه تمدن بیشتر باشد، ترقی مملکت سیر سریع خود را بهتر خواهد نمود» (رضوی قمی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۲۳).

از دیگر تبیین‌های حجاب در این دوره برجسته‌کردن میل جنسی در زنان و عدم توانایی لازم در کنترل آن در فرض بی‌حجابی بود؛ امری که برای یک مرد غیور حساس به نسب تحمل‌کردنی نبود. بر پایه چنین پیش‌فرضی چنین تحلیل می‌شد که چون زن کنترلی بر تمایلات جنسی خود ندارد، باید با حجاب حداکثری محدود شود. این تلقی که در پس‌زمینه گفتمان اندیشه دینی آن دوره حضور داشت، بر این نکته تأکید داشت که زنان توان‌پایداری در برابر درخواست‌های جنسی مردان را ندارند. طسوجی مرنندی، از مجتهدان محلی آذربایجان، بر این باور بود که شهوت زنان چندین برابر مردان است. او با استناد به باور رایج درباره سستی عقل زنان، استدلال می‌کرد که اگر آنان حجاب صورت نداشته باشند و در خلوت و جلوت با مردان گوناگون نشست‌وبرخاست کنند، شیوع زنا امری ناگزیر خواهد بود. او همچنین با اشاره به دشواری‌های بارداری و خطرات بالقوه وضع حمل، چنین نتیجه می‌گرفت که میل و لذت جنسی زنان، برخلاف تصور رایج، باید به‌مراتب بیشتر از مردان باشد تا تن به چنین مخاطراتی بدهند. از این مقدمات، طسوجی به قیاس اولویت چنین نتیجه می‌گرفت که «پس در صورتی که بالبداهه مردان با وجود کمال عقل و ضعف شهوت، چون زنی با جمال را دیدار کنند، عقل از سر ایشان پریده، مالک خود نمی‌شوند و با قبول زحمات بسیار و مخارج گران، مرتکب زنا می‌شوند، چگونه می‌شود که زنان با وجود غلبه شهوت و سستی عقل با مردمان گوناگون در خلوت و جلوت نشست‌وبرخاست کرده، با وجود این خودداری از زنا کنند» (طسوجی مرنندی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۹۴). در چنین چارچوبی، سلب عاملیت از زنان و محدودکردن آن‌ها به نقش‌های کم‌اهمیت‌تر، که ابتدا ریشه در رسوبات فرهنگی داشت، به‌تدریج جنبه‌ای دینی پیدا کرد و به استناد روایاتی که اعتبارسنجی فقیهانه درباره آن‌ها صورت نگرفته بود، چنین نتیجه گرفته شد که مطالبه‌کنندگان وکالت زنان در پارلمان‌ها و تلاش‌کنندگان برای مهیاکردن شرایط برای تجارت و زراعت و صنعت زنان، چرا نام خود را مسلمان نهاده‌اند (همان: ۱۹۹).

اسدالله خرقانی، مجتهد داعیه‌دار اصلاحات، نیز در رساله‌ای که برای دفاع از حجاب نوشته است، با تمسک به مسلمات علم معرفه الحیوان و مشاهده اینکه ماده حیوان برخلاف ماده انسان در زمان حمل دفع فحل می‌کند، ولی ماده انسان مکرر طالب فحل است، بر آن بود که «ماده انسان شهوی‌تر از ماده تمام انواع حیوانات است» (خرقانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۵۴) و از این مقدمه نتیجه می‌گرفت که باید صورت زن را پوشاند و الا اختلاط انساب امری قطعی خواهد بود (همان: ۱۵۴). براین اساس «اگر شوهر و قبیله یا قانون، حیوان به این اوصاف را آزادی تام بدهد، آن شوهر موافق منطق زن خود را کسوه و نقفه داده تربیت کرده با علم و اراده و اقدام اجازه مباشرت هر اجنبی را بزن خود داده و هیچ‌یک از حیوانات وحشی به این خود را روا نمی‌دارند» (همان: ۱۵۵). شایسته توجه است که او هرچند در دوره دوم حیات علمی خود در اعتبار بسیاری از آموزه‌های رسمی تشیع تن به تجدیدنظرطلبی داد، ولی در حوزه جنسیت همچنان به باورهای عمومی دوران خود اعتماد داشت؛ امری که به‌وضوح نشان می‌دهد فراروی از مشهورات زمانه در حوزه جنسیت سخت‌تر از تجدیدنظرطلبی در دیگر حوزه‌ها است.

او در رساله دیگری که درباره تعدد زوجات، تحقیقات فیلسوفی کرده بود، «کثرت زواج را دارای حسن ذاتی و رجحان و محبوبیت ذاتیه و فطریه تخلف‌ناپذیر» دانسته بود (خرقانی، ۱۳۳۸: ۸).

در این مواجهه سطحی، مشهورات زمانه و موروثات فرهنگی جنبه دینی نیز پیدا می‌کرد و وارد نظام تبیین اندیشه دینی می‌شد. در این دوره است که بدون بررسی‌های معمول و متداول فقیهانه ادعا می‌شد که «قرآن و پیغمبر و اوصیای او ما را مأمور کرده‌اند که زنان را در خانه‌ها حفظ کنیم و اگر ناچار به بیرون رفتن بشوند، چادر شب بر سر افکنده و روی و ابدان خود را از نامحرمان مستور نمایند و ایشان را داخل مشورتی یا تجارتی نکنیم، بلکه مرد باید تجارت کرده، نفقه او را بدهد» (طسوجی مرندی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۹۹). این رسوبات فرهنگی برای بخش معظمی از اندیشه دینی چنان بدیهی می‌نمود که ادعا می‌شد که «دیگر عقل و فلسفه را بر آن راه نیست» (همان). در این نگاه، هرگونه تصویر مثبت و حتی بومی‌سازی شده از آزادی و عاملیت زنان بی‌معنا بود و در نتیجه با استناد به تجربه گذشتگان، چنین جمع‌بندی می‌شد که آزادی این طبقه ثانیه بشریه تأثیری جز فزونی فواحش و زن‌های بدعمل در بین آن‌ها نداشته است و زن باید به حکم محکم «الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى» (نساء، ۳۴) در تحت قوامیت و سرپرستی مردها شرافت خود را نگهداری کرده، مراحل زندگانی را به پایان رساند» (شیرازی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۲۸۳-۲۸۴). البته این نگاه بسی راقی‌تر از نگاه برخی دیگر بود که در مقام استدلال بر این مدعا که «تباین کلی» خلقت زنان و مردان دلیل روشنی است بر ممنوعیت آنان از آزادی و مساوات با مردان، برهان می‌آوردند که مرد دارای قوه فاعله و عاقله است و زن دارای قوه متقابله و منعقله است. او که از دلالت فراز فوق مطمئن نبود، به دنبال صراحت بیشتر بود. از این‌رو با برجسته‌سازی آشکار تفاوت در جهاز تناسلی مردان و زنان نتیجه می‌گرفت که نباید زنان را از مردان قیاس گرفت (مبارکه‌ای، ۱۳۸۰، ج ۱: ۴۵۲).

به‌هرحال در این دوره، اندیشه دینی متأثر از فرهنگ مردسالار توجهی به خودآیینی زن و عاملیت آن در تبیین حجاب نمی‌کند. چیرگی نظام فکری جاری بر زیست‌جهان اندیشمندان دینی آن دوره که البته امری طبیعی بود و گذر از آن سخت و مشروط به شرایط امکانی بود که هنوز فراهم نیامده بود، امکان هرگونه اندیشیدن متفاوت را از آنان سلب می‌کرد و ناگفته روشن است که اندیشیدن ذیل چارچوب آگاهی مستقر، به‌جای ایجاد تحول، در چرخه‌ای معیوب به بازتولید همان آگاهی می‌انجامید. براین اساس، مفاهیمی مانند عاملیت، سوزگی، خودآیینی، مدیریت بدن و بدن‌مندی زنانه در آن دوره نه‌تنها جایگاهی در بحث‌های دینی نداشتند، بلکه اساساً امکان طرح آن‌ها نیز فراهم نبود. از این‌رو، حتی در محیط‌های نخبگانی مانند مجلس شورای ملی نیز همین الگوی مواجهه در دیگر امور مرتبط به زنان دیده می‌شود؛ الگویی که مانند دیدگاه اندیشمندان دینی، بر نفی خودآیینی زنان و لزوم پذیرش منبعی بیرونی برای کنترل کنش‌های آنان تأکید دارد.

موضع انتقادی مرحوم مدرس در دوره دوم مجلس شورای ملی، هنگامی که معممی (شیخ تقی وکیل‌الرعیایا) به‌عنوان نماینده صنف تجار، «خیلی جرئت کرده» تقاضای «دلایل منطقی» برای محروم کردن زنان از «چیزی که نشانه انسانیت است» یعنی حق رأی و تعیین سرنوشت طلبید، نشانگر همین چیرگی الگوی پیش‌گفته در حوزه جنسیت حتی نسبت به روشن‌بین‌ترین اشخاص است. مدرس در پاسخ وکیل‌الرعیایا با بیان اینکه بدنش از شنیدن سخنان او از ترس به لرزه آمده است، بر ممنوعیت حق رأی زنان برهان آورد «که امروز ما هرچه تأمل می‌کنیم، می‌بینیم خداوند قابلیت در این‌ها قرار نداده است که لیاقت حق انتخاب را داشته باشند. مستضعفین و مستضعفات و آن‌ها از آن نمره‌اند که عقول آن‌ها استعداد ندارد و گذشته از اینکه در حقیقت نسوان در مذهب اسلام ما در تحت قیمومت‌اند، الرجال قوامون علی النساء، در تحت قیمومت رجال هستند و مذهب رسمی ما اسلام است. آن‌ها در تحت قیمومت‌اند. ابداً حق انتخاب نخواهند داشت. دیگران باید حفظ حقوق زن‌ها را بکنند که خداوند هم در قرآن می‌فرماید تحت قیمومت‌اند و حق انتخاب نخواهند داشت، هم دینی هم دنیوی. این مسئله‌ای بود که اجمالاً عرض شد» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره دوم، سال ۱۳۲۹ ق، ۸ شعبان، جلسه: ۲۸۰). جمع‌بندی ذکاء الملک فروغی نیز جالب توجه است. او که دریافته بود که سخن از حقوق زنان «یک نزاع خیلی بزرگ» در این دوره است، از سرگشادن آن احساس نگرانی کرد. او دقیقاً می‌دانست که این مناقشه پر دامنه فراتر از مقدرات اندیشه‌ورزی آن دوره است و در صورت پیگیری آن، سایر قلمروهای فرهنگی-اجتماعی را نیز درنوردیده، شکاف بس بزرگی در آرایش نیروهای موافق مشروطیت ایجاد خواهد کرد. از این‌رو جمع‌بندی می‌کند که «هر وقت

که ممکن بود، زن‌ها بیابند شرکت در انتخابات بکنند و رأی دهند، قهراً تصدیق خواهیم کرد» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره دوم، سال ۱۳۲۹ ق، ۸ شعبان، جلسه: ۲۸۰).

مرحوم مدرس دوباره در دوره چهارم که سخن از محدودکردن یا نکردن انتخاب‌کنندگان به میان آمد، به تصریح اعلام داشت که زنان از رشد سیاسی برخوردار نیستند. حتی شیخ ابراهیم زنجانی که نیز به گواه خاطرات خودنوشتش، در آن ایام پیش شرط ترقی ایران را در قرارگرفتن در مسیر تجددخواهی می‌دانست. بعد از نطق مفصلی درباره اصلاح قانون انتخابات تأکید داشت که «اقلاً اطفال و نساوان را [از حق انتخاب کردن] کنار بگذارید» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره چهارم، سال ۱۳۰۱، ۷ اردیبهشت، جلسه: ۹۳). سید ابوالحسن حائری‌زاده از رجال آگاه آن دوره نیز در پاسخ به این پرسش که «چرا نساوان از حق انتخاب محروم باشند» جواب می‌داد: «برای این است که آن‌ها مطیع امر شوهر خود هستند و ممکن است در تحت نفوذ آن‌ها سوءاستفاده نمایند. به این جهت به آن‌ها این حق داده نشد» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره چهارم، سال ۱۳۰۱، ۷ اردیبهشت، جلسه: ۹۳). اصولاً دغدغه نمایندگان در این دوره بیشتر این بود که آیا در حکومت ملی، بی‌سوادان مانند باسوادان حق مداخله در سپهر عمومی جامعه را دارند یا نه. براین اساس مباحثه مجلسیان درباره ضرورت بازنگری قانون انتخابات شامل حق رأی زنان نمی‌شد و حتی مخالفان محدودکردن شرایط انتخاب‌کنندگان مانند سید محمدباقر دستغیب نساوان را مانند اطفال غیرممیز، از محل گفتگو بیرون می‌دانستند (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره چهارم، سال ۱۳۰۱، ۷ اردیبهشت، جلسه: ۹۳).

در دوره پنجم نیز گه‌گداری این زخم سر باز می‌کرد. میرزا عبدالله یاسایی علی‌رغم اینکه معتقد بر نبود منع شرعی از برای انتخاب کردن زنان بود، در پاسخ به سؤال خود که می‌پرسید «چرا زن‌ها را مستثنا کرده‌ایم»، جواب می‌داد «برای اینکه آن‌ها مستضعف هستند و وضع زندگانی‌شان طوری است که نمی‌شود در این مملکت حق شرکت در انتخابات را به آن‌ها داد. پس در صورتی که ما معتقدیم که انتخابات یک حق عمومی است، نصف اشخاص را که حق انتخاب کردن دارند، به جهانی مستثنا کرده‌ایم و نباید هم به آن‌ها حق بدهیم» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره پنجم، سال ۱۳۰۳، ۲۵ دی، جلسه: ۱۱۱). مشروح مذاکرات مجلس در دوره پنجم نیز به‌وضوح گویای این نکته است که دغدغه نمایندگان بیشتر جنبه شکلی داشت و صرفاً برخی نمایندگان بر آن بودند که نباید نساوان را هم‌ردیف مجانین و بزهدکاران ممنوع از حق رأی شمرد. میرزا ابوطالب شیروانی از مخالفان متن پیشنهادی کمیسیون تأکید داشت که «حتماً هم نساوان را جزو جنایتکاران و محکومان حساب کردن لازم نیست». صدرالادباء نیز با تأیید سخنان شیروانی می‌افزود که «اظهاری که آقای شیروانی راجع به نساوان فرمودند، خیلی صحیح است و ما که نساوان را از حق انتخاب کردن محروم می‌کنیم، دیگر نباید آن‌ها را در ردیف اشخاص دزد و جانی قلمداد کنیم. یک زن دیپلمه را نباید در ردیف اشخاص جانی قرار داد». در مقابل، احمد اخگر پاسخ می‌داد: «اینکه نساوان حق ندارند در انتخابات شرکت کنند، از این لحاظ نیست که آن‌ها جزو مقصرین هستند خیر. بلکه در ردیف آن‌ها یک اشخاص دیگری هم ذکر شده که دارای مقام عالی هستند. ولی به‌واسطه مصالحی حق انتخاب کردن ندارند» (مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی، دوره پنجم، سال ۱۳۰۳، ۲۵ دی، جلسه: ۱۱۱).

افزون بر ادبیات دینی و مباحثات سیاسی، تحلیل مطالبات جریان‌های نواندیش و به‌اصطلاح اصلاح‌گر نیز حاکی از نبود هرگونه تأکید بر آگاهی زنانه در آن مقطع تاریخی است. در همین راستا، تاج‌السلطنه با اشاره به تلاش‌های زنان غربی برای دستیابی به حقوق اجتماعی و سیاسی، از وضعیت زن ایرانی که محکوم به حکم دیگران است، با اندوه و تأسف یاد می‌کند و خواستار تحول در آگاهی زنان ایرانی می‌شود (آدمیت، ۱۹۸۵: ۴۲۷).

۵-۲. گفتمان حجاب و کنترل مدرن (پهلوی دوم)

بررسی گفتمان‌های تاریخی دوره پهلوی اول نشان می‌دهد نظم جنسیتی همچنان بی‌تأثیر از نظام دانایی مسلط پیش‌گفته نیست. حتی کسروی که در مسیر جدی تجدیدنظرطلبی دینی قرار داشت، با آموزه‌های جنسیتی سنتی کاملاً همسو بود. او نه نگاه مثبتی به حضور

اجتماعی زنان دارد و نه نقش‌پردازی سیاسی برای زنان را برمی‌تابد. از این‌رو چنین تحلیل می‌کند که «زن باید با بیگانگان آمدوشد نکند و با آنان درنیامیزد و هرگاه که از خانه بیرون می‌آید، با رخت ساده و روی بی‌آرایش باشد. زنانی که به بزم‌های مردان می‌آیند و در آن بزم‌ها یا در کوچه و بازار با مردان بیگانه درمی‌آمیزند، کمتر یکی می‌تواند خود را پاک نگه دارد. چنین آمیزشی لغزشگاهی است که نه‌تنها زنانش با مردان می‌لغزند و دامن خود را آلوده می‌سازند، مردان را نیز می‌لغزانند». کسروی با بازخوانی استدلال منورالفکران که می‌گفتند «زن را دل پاک باید بود، از آمیزش با مردان چه باک» پاسخ می‌داد که «این سخن با خرد نمی‌سازد... زن باید بی‌آرایش و پیرایش از خانه بیرون بیاید. زنی که آراسته و پیراسته به کوچه می‌آید، اگر مقصود او کشیدن نگاه مردان به سوی خود نیست پس چیست». او هرچند با ایده حجاب صورت مخالف است و تأکید دارد که از آیات حجاب نیز همین برمی‌آید که زن رو و دست خود را می‌تواند نپوشاند، ولی بر آن است که «حجاب با پرده‌داری که خدا بر زنان فرستاده دو چیز است. یکی آنکه با بیگانگان درنیامیزند و دیگری آنکه در بیرون خانه ساده و بی‌آرایش باشند. پیغمبر اسلام نیز این دو پرده را فرموده» (کسروی، ۱۳۲۴).

جالب است که حتی آن دسته از علمای دینی که همگرایی کاملی با سیاست‌های پهلوی اول داشتند، در حوزه جنسیت براساس اسلوب قدمایی می‌نگریستند و در نتیجه به سیاست‌های پهلوی اول در این زمینه معترض بودند؛ برای نمونه مرحوم سید حسین عرب باغی در تأیید پهلوی اول تا آنجا پیش رفت که اولی الامر مطرح در آیه شریفه را بر او تطبیق کرد. تنها حوزه‌ای که با سیاست‌های پهلوی در آن هم‌رأی نبود، حوزه جنسیت بود. او ذیل آیه قوامیت بر آن بود که «از وضاحت است که زن در عقل و شعور و در کمال و در جمیع حال مثل مرد نیست. پس باید مرد بر زن زیادتی داشته باشد و نباید زن مثل مرد در حرکات و سکنتا بوده باشد». به باور او زنان «شبهه ابلیس» هستند و زن صالح در میان زنان «مثل کلاغ اعصم است». او بعد از نقل پاره‌ای از احادیث چنین نتیجه می‌گیرد که «زن مثل مرد نیست و زن و خلقت او غیر از مرد و خلقت او است و عقل زن کوتاه‌تر و هنر او و دوام او کمتر است از مرد و وجداناً واضح است که ساختمان زنان و حالت ایشان غیر از مردان» است. این توصیف نقش‌های زنان را نیز روشن می‌کرد. «کار زن بچه‌داری کردن و پرستاری نمودن و پختن و دوختن و بافتن پنبه و پشم است.» برابردانستن زن و مرد چنان برای او بی‌معنا است که تأکید دارد که هر کس به چنین سخنی باور داشته باشد، عقلی برابر با عقل زن دارد. هر کس باور به تفکیک جنسیتی نداشته باشد، عقلش به اندازه زن و البته بی‌غیرت است. او نیز همسو با کسروی، به جریان‌های حامی حقوق زنان بسیار بدبین است. او که آن‌ها را غلط‌بازان و دغل‌کاران می‌داند، انگیزه جنسی را مهم‌ترین عامل آزادی‌خواهی برای زنان می‌پندارد. او نیز آزادی و ترقی زنان را بی‌ارتباط به ترقی ایران می‌داند و برای این ادعا پنج دلیل اقامه می‌کند. در نگاه او تمدن و ترقی امری کاملاً مردانه است و اصولاً آزادی زنان می‌تواند عاملی برای تضعیف این تمدن باشد. از این‌رو پوشش حداکثری زنان امری عقلایی محسوب می‌شود (عرب باغی، ۱۳۲۸، ج ۱: ۳۵).

کلیت این نظام دانایی هرچند بر دستگاه تحلیل آن دوران چیره بود و از این‌رو هرگونه فراروی از آن در حوزه مسائل زنان را سخت می‌کرد، ولی عواملی در افق فکری در حال تغییر ایران در جریان بود که می‌رفت از اعتبار و اقتدار آن بکاهد. سیاست مشت آهنین پهلوی اول در سرکوب مخالفان، برآمدن نسل دوم منورالفکری که موضوع زنان را به یکی از مسائل روز جامعه ایرانی تبدیل کرد و البته با رویکردی کاملاً گسستی خواهان تغییر در نظم سنتی جنسیتی در ایران آن روز شد، در کنار فعالیت‌های جمعیت‌های زنانه، انتشار روزنامه‌ها، تأسیس مدارس نوین، ساخت‌یابی نظام تولید دانش مدرن و شکل‌گیری جریان‌هایی اصلاح دینی، زمینه را برای به‌چالش کشیدن روایت رسمی پیش‌گفته فراهم می‌کرد.

در این دوره بود که تبیین‌های سنتی از حجاب به تدریج جای خود را به تبیین‌هایی جدیدتری دادند که سوبه‌های از حمایت‌گری از زنان و تأمین استقلال آن‌ها داشتند. اگر در گذشته استدلال‌هایی مانند اینکه بی‌حجابی عاملی برای «عدم استیلای زوج بر زوجه» (بلادی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۰۵) یا کشف صورت زن به‌عنوان نشانه‌ای از بی‌غیرتی مرد (لاری، ۱۴۱۸: ۲۷۷) برای توجیه ضرورت حجاب مطرح می‌شد، این استدلال‌ها در دوره جدید توان اقناع‌کنندگی خود را از دست داده بودند و ضروری بود با تبیین‌های جدیدی جایگزین شوند. در رویکرد جدید، برای اولین بار اهمیت پاسداشت خانواده به‌مثابه نقطه عزیمت تبیین حجاب برجسته می‌شود و چنین استدلال می‌شود که خانواده که در

ارزشمندی «تالی تلو کعبه و مدینه» است، جز از طریق رعایت پوشش شرعی حفظ نمی‌شود (نوریانی، ۱۳۲۳، ش ۱۷: ۱). از دیگر وجوه تفاوت تبیین‌های این دوره با دوره سابق، فاصله‌گرفتن از نگاه‌های یک‌جانبه مردم‌محور است که سوگیری زن‌ستیزانه داشت. در این دوره گاهی به مردان نیز تذکر داده می‌شود که دلسردی زنان از خانواده نه به دلیل حضور اجتماعی و آزاداندیشی آن‌ها و نه به دلیل عدم رعایت حجاب صورت، بلکه به دلیل بی‌وفایی شوهرانی است که نمی‌توانند و نمی‌خواهند با تنوع‌طلبی‌های خود مبارزه کنند. این مردان باید می‌آموختند که گوهر شریف محبت را که ملک اختصاصی همسرانشان است، به دیگران نغروشند. این موضوع از آن جهت اهمیت داشت که در این دوران، مردان به هیچ آموزش رسمی‌ای برای درک این مسائل نپرداخته بودند، ولی از آن‌ها خواسته می‌شد که «به آزادی چشم و دست و زبان، دل همسران را از خود سرد نکنید»؛ بنابراین، در این دوره لازم بود که بخشی از گفتمان دینی به وظایف مردان اختصاص یابد و بر این نکته تأکید شود که بدون تغییر رفتار مردان، حجاب به‌تنهایی قادر به حفظ «محیط خانواده» نخواهد بود (حلبی، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۰۹۱-۱۰۹۵).

در کنار این تغییر، البته تأکید بر ماهیت شهوت‌انگیز زنان بخش جدایی‌ناپذیر تبیین‌های الهیاتی این دوره است که البته گاهی در بی‌پیرایه‌ترین شکل تشریح می‌شد؛ برای نمونه نصرت‌الله نوریانی در آیین اسلام که مراجع تقلید اجازه مصرف وجوهات در راستای انتشار آن را داده بودند، دلیل لزوم پوشاندن غیر از وجه و کفین را لزوم پوشاندن عورت می‌داند و چنین استدلال می‌کند که «همه جای بدن زن شهوت‌انگیز و محرک است. پستان‌های مارمانند، بازوان سفید، ران‌های چاق، گردن و سینه بلورین همه شهوت‌انگیز است؛ علی‌الخصوص که با آرایش‌ها و لباس‌ها و عطرها و خوشبو نیز توأم باشد». او معتقد است در برابر چنین زنانی هیچ عابد و زاهدی را توانایی مجاهده با نفس نیست. او همچنان آن باور رایج را که زنان عامل بی‌بندوباری در جامعه اسلامی هستند، به صورت عریان و شفاف بیان می‌کند. «زنان ایرانی باید بدانند امروز مسئول تمام بدبختی‌های اجتماعی و خانوادگی و بداخلاقی و فساد جوانان هستند» (نوریانی، ۱۳۲۳، ش ۱۶: ۳). اصولاً «شما زنان هنوز هم آن رشد را ندارید که بتوانید مختار و مطلق‌العنان باشید» (نوریانی، ۱۳۲۳، ش ۱۷: ۱).

علی‌رغم این‌گونه ادبیات عریان و یک‌جانبه‌نگری، می‌توان ویژگی‌های مهم این دوره را در چرخش زبانی در ادبیات اندیشه دینی دانست. مخاطبان اصلی رسایل حجابیه دیگر مردان نیستند و متون از ادبیات تک‌سویه و مردانه پیشین فاصله گرفته بودند. زنان به‌عنوان عاملان حجاب باید به اقناع می‌رسیدند تا باور کنند که وظایف مردان و زنان در بسیاری از امور مشابه است و در نتیجه هیچ اجحافی در حق زنان صورت نگرفته است. عمق این چرخش زبانی را که از الزامات گریزناپذیر مشروط‌شدگی عرصه عمومی به حضور زنان بود، می‌توان از رساله محفل بانوان نوشته مرحوم میرزا مهدی بروجردی، نماینده طیف کاملاً سنتی و به اصطلاح تجددستیز و همه‌کاره بیت مرحوم آیت‌الله شیخ عبدالکریم حائری آن دوره دانست. از ویژگی‌های مهم این رساله، حضور زنان تحصیل کرده در متن گفتگو است. میرزا مهدی دریافته است که باید سخن زنان در «برابری حقوقی» را بی‌واسطه از خود زنان شنید و با خود آنان در این زمینه گفتگو کرد. این زنان تحصیل کرده در راستای رسیدن به برابری حقوقی، چنان فرهیخته هستند که به پیچیدگی‌های اجتماعی، سیاسی و فرهنگی عصر خود در طرح مسئله برابری حقوقی واقف هستند. اصولاً با تحقیر و تمسخر و از موضع استعلایی سخن گفتن با این زنان نمی‌تواند راهگشا باشد؛ بنابراین هنگامی که روحانی داستان در موضوع برابری حقوق سیاسی با آن‌ها سخن می‌گوید، صرفاً به بیان دیدگاه‌های خود اکتفا می‌کند و حق قضاوت را به بانوان می‌دهد.

این روحانی که در سخن گفتن با زنان بسیار مؤدب است، بلکه گاهی با آنان شوخی هم می‌کند و زنان قاه‌قاه می‌خندند، زنان را مانند کاسه بلورینی می‌بیند که قابل مقایسه با کاسه مسی مردان نیستند. او چنین استدلال می‌کند که تساوی در عرض عریض خود چنان برای زنان سخت و طاقت‌فرسا خواهد بود که ساختمان وجودی زنان توانایی تحمل آن را ندارد. جالب‌تر اینکه ایشان قوامیت مطرح در آیه ۳۴ سوره را نساء را در محدوده بسیار تنگ و حداقلی «خصوص زناشویی» می‌داند. در نگاه او اسلام در عمل صالح، در تحصیل علوم، در «فضیلت و رسیدن به درجه سعاد و خوشبختی در این جهان و عالم آخرت فرقی بین زن و مرد نگذاشته و همان عنایت و مهربانی که نسبت به مرد مسلم دارد، به زن مسلم هم دارد. بلکه در بعض خصوصیات، عنایت فوق‌العاده‌ای به زن‌ها نموده» است (بروجردی، ۱۳۷۶: ۱۸-۶۰).

به‌هرحال بخش مهم و پویایی از اندیشه دینی به‌درستی دریافته بود که دیگر نمی‌شود با ادبیات دوره سابق در حوزه جنسیت سخن گفت؛ به‌ویژه که زبان و بیان جریان رقیب، هم زن‌ستا و هم شیواتر است. اندیشه دینی می‌توانست همان منطق حاکم بر ساختار آگاهی قدمایی را با زبان پوشیده‌تر و البته زن‌پسندتری نیز بیان کند. از این‌رو نه تحول در منطق، بلکه تغییر در زبان را باید تسریع می‌کرد. به دیگر سخن، در کنار اعتبار و اقتدار ساختار آگاهی قدمایی حوزه جنسیت که شرح آن گذشت، نیاز به تغییر در زبان فوری‌تر و به‌ظاهر بی‌هزینه بود. اصولاً کم‌وکیف نوآوری وابسته به اندازه نیاز است. پذیرش نوآوری در هر گفتمانی وابسته به میزان تناسب آن نوآوری با نیاز یا احساس نیازهای آن گفتمان است؛ بنابراین اگر جامعه یا گفتمانی نیازمند تحول باشد، تحول متناسب با آن نیاز صورت خواهد گرفت و جامعه عناصر فرهنگی مورد نیاز را از خود یا دیگران فراهم خواهد کرد.^۱ این نیاز در آن دوره بیشتر در تغییر در زبان احساس می‌شد و طبیعی بود که نوآوری اندیشه دینی در آن دوره بیشتر در سطح زبان باشد.

البته این امر به معنای انکار تغییر در لایحه‌های فرهنگی تنیده به منطق ساختار آگاهی قدمایی نیست. این تغییر برآمده از مشروط‌شدن زبان و فضا به حضور زنان نمی‌توانست صرفاً در امر زبانی باقی بماند و طبیعی بود که بعدها در لایحه‌های فرهنگی و بعدتر در منطق ساختار آگاهی نیز تغییراتی ایجاد کند. در همین دوره و پایان آن است که تبیین‌های مبتنی بر شهوت زنانه، ضرورت استیلای زوج بر زوجه، آسیب‌های تمدنی خروج زنان از سایه و سایر رویکردهای گذشته در یک جابه‌جایی، مهجور شد و زمینه ظهور تبیین‌های با محوریت حمایت از زنان و خانواده شکل گرفت.

دیگر زنان بی‌خردانی نیستند که می‌توانند بحران‌های تمدنی تا مرز انحطاط و زوال تمدن‌ها ایجاد کنند (زنجانی، ۱۳۸۰، ج ۱: ۱۷۰)، بلکه نیمی از پیکر اجتماع هستند که باید به رسمیتشان شناخت (مصباح یزدی، ۱۳۴۳: ۹۶-۱۶۱). مادری نه‌تنها نشانه بی‌خردی زن نیست، بلکه نهاد مقدسی است که تا اصلاح نشود، وضعیت ایران اصلاح نمی‌شود. مادری آن‌قدر اهمیت دارد که بتوان براساس آن، بسیاری از تفاوت‌های حقوقی را توجیه کرد (همان: ۱۷۰). عاطفه زن دیگر به شکل قدیمی خود مذموم نیست، بلکه همین «عواطف لطیف و احساسات رقیق که ویژه زنان است، به‌خصوص محبت مادری که می‌توان آن را سرچشمه سایر عواطف خاصه زنان شمرد» نشانه «دست حکیمانه ربوبی» است که کمک‌یار زنان در این امر مقدس باشد. اگر قرار است بر پایه منطق نظام آگاهی قدمایی، تفاوت‌های طبیعی و فطری زنان را اثبات کنیم، دیگر نباید از زبانی که به‌شدت تحقیرآمیز و زن‌ستیز است استفاده کرد. روان‌شناسی، زیست‌شناسی، عصب‌شناسی و برخی دیگر از علوم جدید نیز امکاناتی دارند که بتوان بر پایه آن‌ها این تفاوت‌ها را نشان داد (همان: ۱۶۸). اما این تفاوت در طبیعت و تمایز در نقش‌ها را نباید دلیل بر برتری مطلق مرد بر زن دانست. زن و مرد در «ملاک سعادت که تنها علم و تقوی و فضیلت» است، تفاوتی با هم ندارند. در پایان این دوره است که با استناد به آیات ۱۳ سوره حجرات و ۱۹۵ سوره آل عمران به‌صراحت نتیجه گرفته می‌شود که «اسلام زن را عضو کامل و مستقل جامعه شناخته و از نظر کمالات مشترک انسانی، فرقی بین زن و مرد قائل نشده و ملاک سعادت را تنها علم و عمل و تقوی و فضیلت دانسته است»؛ بنابراین «زن وظیفه‌شناس و پرهیزکار با مرد متقی و درستکار از نظر اسلام فرقی ندارد» (همان: ۱۸۲).

۵-۳. گفتمان اسلامی مشارکت اجتماعی زنان (دوره پیشانقلاب)

اگر در دوران پهلوی اول، نظام آگاهی قدمایی-دینی در حوزه جنسیت با تردید مواجه شد و در سال‌های بعد این تردید رخنه‌ها و چالش‌هایی را به‌وجود آورد، اکنون زمان شهید مطهری فرارسیده بود که در انجمن اسلامی پزشکان با سؤالات خود گسست در اندیشه دینی را اعلام کند. او می‌پرسید: «آیا اسلام طرفدار پرده‌نشینی زن است، همچنان که لغت «حجاب» بر این معنی دلالت می‌کند، یا اسلام طرفدار این است که زن در حضور مرد بیگانه بدن خود را بیوشاند بدون آنکه مجبور باشد از اجتماع کناره‌گیری کند؟ آیا در اسلام مسئله سومی که نه پرده‌نشینی و محبوسیت و نه اختلاط باشد، وجود دارد یا خیر؟ و به عبارت دیگر آیا اسلام طرفدار جدابودن مجامع زنان و مردان است یا نه»

^۱ نویسنده در توضیح نسبت نیاز با نوآوری به نظریه فرهنگی ویلیام آگین در باب تأخر فرهنگی نظر دارد. در این زمینه بنگرید به: حمزه‌یی، مهدیه (۱۴۰۲). بازخوانی تجدد و مدرنیته در مطبوعات ایران دوره قاجار. تهران: نگاه معاصر.

(مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۱۱۷). به باور نویسنده، فقط از رهگذر یک نگاه تاریخی می‌توان به عمق تغییرات در رویکردها و پاسخ‌های ارائه‌شده پی برد و دلایل مخالفت اندیشمندان دینی آن دوره با مرحوم مطهری را درک کرد. از منظر امروز، اندیشه دینی او هرگز موضعی انحرافی اتخاذ نکرده بود که مستلزم واکنش شدید برخی از حوزه‌های علمی باشد. با این حال، در آن زمان، هنوز گروهی از متفکران در چارچوب نظم فکری نیم قرن نخست می‌اندیشیدند و برخلاف مطهری نخبه و دین‌شناس برجسته، تجربه زیسته مستقیمی از فرایند مدرن‌شدن نداشتند. در نتیجه طبیعی بود که او حتی از سوی شاگرد قدیمی خود به نفاق متهم شود (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۱۹: ۶۰۱).

مطهری با تکیه بر دریافت متفاوتی که زمینه‌های تاریخی آن فراهم شده بود، استدلال می‌کند که فلسفه حجاب به معنای پرده‌نشینی زنان نیست. او تصریح می‌کند که ضرورتی ندارد زنان الزاماً به درون خانه رانده شوند و در انزوا بمانند، بلکه اصل اساسی در حجاب آن است که هرگونه لذت جنسی منحصر به محیط خانواده باشد. از این منظر، فضای عمومی جامعه باید پاک و منزّه بماند؛ به گونه‌ای که هیچ نوع کامجویی جنسی - خواه بصری، لمسی یا سمعی - خارج از چارچوب روابط زناشویی صورت نگیرد. بر این اساس، زنان می‌توانند در تمامی فعالیت‌های اجتماعی مشارکت داشته باشند (مطهری، ۱۳۸۰، ج ۲: ۱۲۰۲).

از منظر مطهری، حجاب نه زندانی کردن زن در خانه است، نه وظیفه‌ای است که از ناحیه مرد بر او تحمیل می‌شود. نه با آزادی‌های مدنی اجتماعی زن در تعارض است و نه موجب فلج‌کردن نیروی نیمی از افراد اجتماع می‌شود. او، برخلاف پیشینیان خود، برتری عقلی مردان بر زنان را امری قطعی و غیرقابل مناقشه تلقی نمی‌کند، بلکه آن را موضوعی قابل بحث می‌داند. از منظر او، حجاب نه تنها عاملی در تأمین آرامش روانی زن و مرد است، بلکه در تحکیم بنیان خانواده، استواری جامعه و همچنین به عنوان نمادی طبیعی برای نشان‌دادن حریم زن که باید از سوی افراد بیمار دل به رسمیت شناخته شود، نقش آفرین است. بر این اساس حجاب در گفتمان دینی معاصر در یک مفصل‌بندی جدید ماهیت متفاوتی یافته که می‌تواند بخش قابل توجهی از زنان را با خود همراه کند. مبتنی بر چنین تغییری، می‌توان منطق پذیرش گسترده کتاب مسئله حجاب در میان اقدار مختلف زنان معاصر را درک کرد و دریافت که چرا اندیشه اسلامی معاصر نقطه آغاز خود را اندیشه‌های مطهری قرار داده و از ارجاع به دیدگاه‌های پیش از او خودداری می‌کند. عواملی مانند مخاطب قراردادن زنان، تلاش برای ارائه استدلال‌های فراجنسیتی، پذیرش امکان خطا در خوانش رسمی و سنتی از مقوله جنسیت، توجه به نقطه آغازین تحول خواهی در این حوزه، پاسخگویی به نیازهای زنان دیندار، به‌کارگیری ادبیاتی محترمانه و کنترل‌شده، استفاده از زبانی خنثی و مهم‌تر از همه، درک و لحاظ‌کردن تحولاتی که در نظام آگاهی عمومی رخ داده است، نقش بسزایی در موفقیت این کتاب داشته‌اند. از همین رو، رویکرد کلی آن همچنان به عنوان رویکردی غالب در اندیشه اسلامی اجتهادگرا باقی مانده است.

افزون بر جایگاه اندیشه‌های نظری مطهری در آماده‌کردن اندیشه اسلامی برای پذیرش تغییرات جدی در حوزه حجاب و جنسیت، تلاش‌های سیاسی که به رهبری روحانیت در مبارزه حکومت پهلوی صورت می‌گرفت، مکمل بیرونی بود که مقدمات گسست پیش‌گفته را تسهیل کند. در مقطع اوج مبارزات سیاسی، حمایت زنان می‌توانست مشروعیتی مضاعف به نهضت در حال گسترش ببخشد. از این رو، طبیعی بود که اندیشه دینی با زبانی نرم‌تر و رویکردی تحول‌خواهانه، زنان را نیز با این حرکت همراه سازد. این تغییر در ادبیات که با دگرگونی زیست‌جهان جامعه اسلامی همراه بود، بازگشت به گذشته را در آینده ناممکن می‌ساخت. از سوی دیگر، مفاهیمی مانند آزادی، استقلال و حق تعیین سرنوشت که در شعارهای انقلابی برجسته شده بودند، چنان در جامعه پذیرفته شده بودند که امکان برخورد جنسیت‌محور با آن‌ها وجود نداشت. به بیان دیگر، ارزش‌های مدرنیته در منظومه فکری اندیشه دینی چنان جایگاهی یافته بودند که هرگونه مواجهه جنسیتی با این مفاهیم نوظهور را ناممکن می‌ساختند. اما نکته حساس در وام‌گرفتن ارزش‌های دنیای مدرن در این بود که اندیشه دینی فعال و مسئولیت‌پذیر بر آن بود که می‌توان از ساختارهای نوین سیاسی-فرهنگی مبتنی بر فلسفه حق تعیین سرنوشت و خودآیینی، حتی به ظاهر، بهره جست و از پیامدهای آن در سایر حوزه‌های اندیشه مصون ماند. توجه به این نکته ضروری بود که آرمان‌هایی مانند آزادی، علم، حقیقت، نظریه‌پردازی، آزاداندیشی و... نسبت به نظام ارزشی سنتی، مفاهیمی خنثی نیستند و گسترش این مفاهیم، گسستی تدریجی اما بنیادین در نظام معرفتی جامعه اسلامی ایجاد خواهد کرد. بی‌توجهی به نوظهور بودن بسیاری از مفاهیم و نهاد‌های مدرن از یک سو و تقلیل این مفاهیم و مناسبات

به اشکال سنتی ظاهراً مشابه از سوی دیگر - که خود ناشی از چارچوب‌های زبانی، تخصصی و آموزشی فقیهان بود - بدون در نظر گرفتن تغییرات بنیادینی که مدرنیته در مفاهیم محوری آن‌ها و نسبتشان با سایر عناصر نظام اندیشه ایجاد کرده بود، خلأ مهمی را به وجود آورد که اندیشه دینی در حوزه جنسیت را برای پذیرش یک گسست عمیق آماده می‌ساخت.

با پایان دوره سوم و ورود به دوران پساانقلاب، با اینکه پیشینه مطالعات دینی - کلامی مرتبط با مسائل جنسیتی و محوریت نمادین حجاب در ایران معاصر کمتر از شش دهه بود، تحولات میدانی و ضعف منطق اندیشه‌های قدیمی موجب شد که اندیشه دینی نتواند اعتبار خود را حفظ کند. در این راستا، ضرورت ایجاد تحولی در ادبیات دینی به منظور بقا و انطباق با شرایط جدید به وضوح احساس شد. گسست پیش گفته در حقیقت الهیات جنسیت، مشتمل بر پیش فرض‌ها، اصول موضوعه، هنجارها، الگوها، راهبردها و به طور کلی شیوه استدلال و گفتگو را تغییر داد و الهیات جدیدی را سامان داد. در این الهیات جدید، زن به عنوان مظهری از چهره‌های اعجاب‌انگیز هستی معرفی شد که تنها در آینه جمال و جلال الهی می‌توان او را شناخت. بر همین اساس با تغییر در دانش‌های ضمنی و پیشینی فقه و اندیشه اسلامی، احادیث ضعف عقول زنان انصراف پیدا کرد (جوادی، ۱۳۸۴: ۳۵)، روایات منع از مشاوره با آنان اطلاق خود را از دست داد (همان: ۳۵)، مذمت‌های نهج البلاغه همگی قضیه خارجی شدند (همان: ۳۳۲)، عدم پذیرش شهادت زنان با عدم حضور تاریخی زنان در اجتماع پیوند خورد (همان: ۳۴۴)، عدم انعقاد نماز جمعه با زنان در تفسیری عجیب به رخصت در ترک واجب تقلیل یافت (همان: ۳۱۲). در نگاه نوین، هویت زن به تولیدمثل، خانه‌داری و روابط زناشویی محدود نمی‌شود و در ارتقای رتبه‌ای معنادار بر اهمیت نقش زن در جامعه انسانی تأکید می‌شود (همان: ۵۲). در این نظام آگاهی تحول یافته، حجاب حق الله و زن امین آن می‌شود و زن به شرف خطاب الهی درمی‌آید که «این حق مرا تو به عنوان امانت حفظ کن» (همان: ۲۸۹)؛ مبنای این تحلیل، روشن می‌سازد که چرا اندیشه دینی در موضوع حجاب و جنسیت، با تاریخ‌زدایی از خود، نقطه آغازینش را در اندیشه‌های مطهری می‌یابد و در برابر اندیشه‌های پیش از او سیاست سکوت را اتخاذ می‌کند. در آغاز نزاع میان تجدد و سنت در جامعه ایرانی، اندیشه دینی به عنوان بخشی از نظام آگاهی عمومی، با استفاده از مفاهیم، ارزش‌ها و بدیهیاتی که در آن زمان پذیرفته شده بودند، در برابر جریان تحول خواه قرار گرفت. آموزه‌های پذیرفته شده این دوره که امروز به شبهاتی تبدیل شده‌اند، نیازمند آن هستند که ساحت اسلام از این شبهات پاکسازی شود. با این حال، پاسخ به چنین وظیفه‌ای موجب تجربه گسستی عمیق در خود اندیشه دینی شد.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بر اساس تحلیل‌های انجام شده می‌توان نتیجه‌گیری کرد که اندیشه دینی در زمینه تبیین حجاب و پوشش در اندیشه اسلامی معاصر، روندی تاریخی را طی کرده است. در دوره اول، که با نبود حداقل‌های عاملیت زنان همراه بوده است، اندیشه دینی با استناد به نظام آگاهی عمومی آن زمان و آموزه‌های رسمی پذیرفته شده، حجاب را عمدتاً از دیدگاه مردانه ارزیابی می‌کرد. آموزه‌های نظام قدمایی در آن دوره، چنان برای اندیشه دینی عینی و طبیعی قلمداد می‌شد که هرگونه درخواست بازاندیشی به شدت با پاسخ منفی روبه‌رو می‌شد. در غیاب تصویری بدیل از وضعیت موجود، اندیشه دینی به صورت‌بندی دوباره تراث تمدن اسلامی می‌پرداخت و در این روند نه تنها زنان نادیده گرفته می‌شدند، بلکه با بهره‌گیری از ادبیات زن‌ستیزانه و از موضعی فرادستی، تلاش می‌شد تا انسجام و نظم حوزه جنسیت حفظ شود.

در ادامه با روی کار آمدن پهلوی اول، سیاست‌های اجباری مدرن‌سازی، غرب‌گرایی و خروج زنان از سایه سبب تغییرات عمیقی در وضعیت زنان و پوشش آن‌ها شد. این تحولات که در کنار قدرت‌گیری جریان غرب‌گرای تحول خواه و خروج زنان از سایه‌های سنتی همراه بود، با عدم همراهی جریان دینی، زمینه‌ساز سرکوب زنان و تحمیل تغییرات اجباری در پوشش شد. در این دوره، اندیشه دینی با چالش‌هایی جدی در پاسخگویی به نیازهای جدید مواجه شد. با گذشت زمان و پایان دوره سرکوب، جریان دینی دوباره در پی بازگشت به عرصه اندیشه‌ورزی بود، اما تلاش‌های آن دیگر نمی‌توانست به صورت کامل با تحولات گذشته هماهنگ شود. در این راستا انتقادات از کشف حجاب اجباری و نوسازی

۱. نظر به غلبه چارچوب این نگاه در اندیشه اسلامی حال حاضر، نیازی به طرح و بررسی سایر اندیشمندان دینی این دوره که چنین می‌اندیشند احساس نمی‌شود و لذا نباید گمان شود که نویسنده با بررسی دو اندیشمند خاص، تعمیمی ناروا به نظام آگاهی مقطع محل گفتگو داده است.

تحلیل شده قوت گرفت و تبیین‌های جدیدی از زنان و حجاب ایجاد شد. این تبیین‌ها نه تنها بر تأثیرات منفی ورود زنان به عرصه عمومی تأکید داشت، بلکه به مرور زمان نگرشی حمایتی از زنان و تأثیرات حجاب بر پایدار بودن خانواده در اندیشه دینی شکل گرفت. این جابه‌جایی‌ها و تحول در نگاه به زنان و پوشش، ضرورت بازاندیشی در نوع نگاه و شیوه بیان اندیشمندان دینی را برجسته کرد تا بتوانند با واقعیت‌های نوین و پیچیده جامعه ایرانی همسو شوند.

در این دوره، هرچند اندیشه دینی تا حدودی از دیدگاه‌های مردم‌محور گذشته خود فاصله گرفته و پذیرش واقعیت‌های اجتماعی جدید را آغاز کرده، اما همچنان نتوانسته است حقوق سیاسی زنان، نظیر حق رأی و انتخاب‌شدن، را به رسمیت بشناسد. در عین حال، برخی از زنان در تلاش هستند تا حقوق و تکالیف خود را در مقایسه با مردان در چارچوب اصول اسلامی ارزیابی کنند. در این فضا، اندیشه دینی به‌ویژه در رسایل حجاییه با رویکرد مقایسه‌ای می‌کوشد تا ثابت کند که اجحافی به زنان در حقوق اسلامی صورت نگرفته است.

در دوره سوم که از دهه منتهی به انقلاب اسلامی شروع شده و با اشتداد تا عصر حاضر امتداد دارد، اندیشه دینی شاهد ادبیاتی است که در آن حجاب نه تنها عامل خانه‌نشینی زن نیست، بلکه خود فلسفه حضور اجتماعی زن را نیز به همراه دارد. اندیشه دینی که در حال رهبری نهضت اسلامی علیه حکومت نامشروع پهلوی است، به دنبال خط سومی است که زن را نه به پرده‌نشینی سوق دهد و نه بسترهای اختلاط با مردان را ایجاد کند.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد اندیشمند دینی مانند هر اندیشمند دیگری، فرزند زمانه خویش است و به‌صورت انضمامی، الزامات جامعه خود را مدنظر دارد. الهیات معاصر حجاب نیز در هر دوره تاریخی به شدت تحت تأثیر فضای اجتماعی و سیاسی حاکم قرار دارد و بسته به نیازهای جامعه، به اقتناع و توجیه احکام دینی می‌پردازد. این امر نشان می‌دهد اندیشه غالب در هر دوره، که ممکن است مخالفانی نیز داشته باشد، الزاماً دینی نیست. همچنین براساس یافته‌های این پژوهش، تحولات اندیشه دینی درخصوص حجاب در دوران مدرن باید در چارچوب نفوذ تجدد و ضرورت‌های اجتناب‌ناپذیر آن در جوامع اسلامی مورد توجه قرار گیرد. تحول در نوع نگاه به زن و حجاب را نباید به‌صرف تحول روشی فقیهان و اندیشمندان دینی تقلیل داد، بلکه باید آن را در چارچوب تغییرات عمیق جامعه مدرن فهمید. البته تحولات موضوعی در حوزه زن و خانواده که تابعی از تغییرات ژرف جامعه مدرن است، فقیهان طراز را به ضرورت تحول در دستگاه پردازش فقهی واقف می‌کند که می‌توان با مدیریت صحیح آن این نکته را از مزایای فقه شیعی که بن‌بستی برای آن نیست، در نظر گرفت.

۷. مشارکت نویسندگان

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

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

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

۱۲. منابع

- آخوندزاده، میرزا فتحعلی (۱۳۵۷). مکتوبات کمال الدوله. به کوشش باقر مؤمنی. تبریز: احیا.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹). ایدئولوژی نهضت مشروطیت. تهران: پیام.
- ارومی، محمدصادق (۱۳۸۰). رساله وجوب حجاب، در رسائل حجاییه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.

- استیس، والتر ترنس (۱۳۹۷). دین و نگرش نوین. ترجمه احمدرضا جلیلی. تهران: حکمت.
- ایرج میرزا (۲۵۳۶). دیوان اشعار. تهران: گلشن.
- بدایع نگار، فضل‌الله بن ملا مراد (۱۳۸۰). رساله شریفه لزوم حجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- بروجردی، میرزا مهدی (۱۳۷۶ ق). محفل بانوان. بی‌جا: بی‌نا.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۷) مقدمه‌ای بر: میشل فوکو فراسوی ساختگرایی و هرمنوتیک. تهران: نشر نی.
- بلادی، سید عبدالله (۱۳۸۰). سدول الجلباب فی وجوب الحجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- پستر، مارک (۱۳۷۶). فوکو و نظریه عدم استمرار در تاریخ. تاریخ معاصر ایران، سال ۱، ش بهار.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۰). رسائل حجابیه. قم: دلیل ما.
- جوادی، عبدالله (۱۳۸۴). زن در آینه جمال و جلال. قم: اسراء.
- حلی، محمود (۱۳۸۰). حجاب در اسلام، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- حمزه‌یی، مهدیه (۱۴۰۲). بازخوانی تجدد و مدرنیته در مطبوعات ایران دوره قاجار. تهران: نگاه معاصر.
- خرقانی، اسدالله (۱۳۳۸). رساله وحدت و کثرت زواج. تهران: فرهنگ.
- خرقانی، اسدالله (۱۳۸۰). رساله رد کشف حجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- دارابی، محمدجواد (بی‌تا). عصم العفاف. عکس از نسخه خطی، کتابخانه پژوهشکده زن و خانواده.
- داورپناه، زهرا (۱۳۹۷). خودآیینی زن مسلمان: معناها و دشواری‌ها. نشریه مطالعات جنسیت و خانواده، ۶(۲)، ۳۷-۷۰.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.25381938.1397.6.2.2.5>
- دهقان، مجید و سعیدی‌مهر، محمد (۱۳۹۹). سازگاری خودآیینی با آتوریته دینی. نشریه پژوهش‌های فلسفی، ۱۴(۳۱)، ۴۳۷-۴۵۸.
- <https://doi.org/10.22034/jpiut.2019.29566.2121>
- رضوی قمی، علی‌اکبر (۱۳۸۰). لب اللباب فی فلسفه الحجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- زائری، قاسم (۱۳۹۳). دیرینه‌شناسی بی‌حجابی در ایران. زن در توسعه و سیاست، ۱۲(۲)، ۱۵۳-۱۹۸.
- <https://doi.org/10.22059/jwdp.2014.52354>
- زنجانی، عبدالله (۱۳۸۰). فلسفه حجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- شیرازی، فاطمه بیگم (۱۳۸۰). جوابیه مقاله ضاله طالبین رفع حجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- شیرازی، میرزا محمدتقی (۱۴۱۲). حاشیه المکاسب. قم: منشورات الشریف الرضی.
- طباطبایی یزدی، سید محمدکاظم (۱۴۲۱). حاشیه المکاسب. قم: مؤسسه اسماعیلیان.
- طسوجی مرندی، میر محمد هاشم مجتهد (۱۳۸۰). صواب الخطاب فی اتقان الحجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.
- عرب باغی، سید حسین (۱۳۲۸). رساله شریفه طریق یقین در لزوم دین بر متمدنین. بی‌جا: چاپخانه آفتاب.
- فقیه شیرازی، محسن (۱۳۸۰). دفاع از حجاب، در رسائل حجابیه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.

کاظمینی، موسی (۱۳۸۰). رساله ضیائیه، در رسائل حجاییه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.

کریم‌خان کرمانی، محمد (بی‌تا). ناصریه. کرمان: چاپخانه سعادت.

کسروی، احمد (۱۳۲۴). خواهران و دختران ما. تهران: چاپخانه پیمان.

لازی، سید عبدالحسین، مجموعه مقالات، ۱۴۱۸ ق، مؤسسه المعارف الإسلامیة، قم، ایران.

لیلا احمد (۱۳۹۴). زنان و جنسیت در اسلام. تهران: نگاه معاصر.

مبارکه‌ای، سید محمدعلی (۱۳۸۰). سراقق دوشیزگان و سعادت ایرانیان در وجوب حجاب و لزوم نقاب، در رسائل حجاییه: شصت سال تلاش

علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان. قم: دلیل ما.

مشروح مذاکرات مجلس شورای ملی. قابل دسترس در: www.ical.ir

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۴۳). زن یا نیمی از پیکر اجتماع. مکتب تشیع، ۱۱(۱).

مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. قم: صدرا.

منجیلی، هادی (۱۳۸۰). مکالمه خسرو و پرویز، در رسائل حجاییه: شصت سال تلاش علمی در برابر بدعت کشف حجاب. نوشته رسول جعفریان.

قم: دلیل ما.

نصرت‌الله نوریانی (۱۳۲۳). «زن و حجاب». آئین اسلام. ش ۱۷. سال اول.

نوریانی، نصرت‌الله (۱۳۲۳). «زنان و حجاب». آئین اسلام. ش ۱۶. سال اول.

هابرماس، یورگن (۱۳۷۹). مدرنیته پروژه ناتمام (مدرنیته در برابر پست مدرنیته)، در مدرنیته و مدرنیسم سیاست، فرهنگ و نظریه‌های اجتماعی. به

کوشش نوذری، حسینعلی. تهران: انتشارات نقش جهان.



The Epistemological Foundations of State Intervention in the Economy in the 1980s (with a Focus on Imam Khomeini's *Velayat-e Faqih*)

Maryam Sadat Seyed Karimi¹  , Yahya Bouzarinejad²  

1. PhD student in Muslim Social Science, Department of Islamic Social Sciences, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: maryamkarimi800@ut.ac.ir

2. Professor, Department of Islamic Social Sciences, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding author). Email: y_bouzarinejad@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 09 May 2025
Received in revised form: 27 July 2025
Accepted: 07 August 2025
Published online: 22 December 2025

Keywords:

Governmental Jurisprudence, Imam Khomeini, Iran in the 1980s, Principle of Taslit, State Intervention in the Economy, Velayat-e Faqih.

ABSTRACT

During the 1980s, the scope and limits of state intervention in Iran's economy became the subject of significant debate between two divergent interpretations of Imam Khomeini's theory of Velayat-e Faqih (Guardianship of the Islamic Jurist). Prior to the revolution, Shi'a jurisprudence had largely embraced an individual-centered approach that upheld private property rights and confined governmental involvement to the boundaries of established jurisprudential rules, most notably the principle of taslit (dominion over property). By contrast, Imam Khomeini and several of his followers—most notably Ayatollah Beheshti—advanced a substantially broader interpretation within the framework of “governmental jurisprudence.” This approach attributed extensive authority to the Wali al-Faqih, prioritizing maslahat (public interest) and the preservation of the Islamic system and revolutionary order over strict adherence to traditional jurisprudential norms. Within this framework, the Wali al-Faqih is empowered to restrict or modify otherwise legitimate private property rights in pursuit of higher systemic interests. This theoretical foundation served to legitimize and philosophically underpin expansive state intervention in economic affairs, particularly under extraordinary conditions such as war. Employing a documentary and library-based research methodology, this study draws on jurisprudential sources, historical documents, and jurists' opinions, utilizing content analysis to examine the impact of the theory of absolute Velayat-e Faqih on economic policymaking. The findings underscore the central role of maslahat in prioritizing public welfare and regime preservation over traditional jurisprudential constraints, thereby facilitating the moderation of previously restrictive legal interpretations. Moreover, tensions between jurists and economic experts regarding the appropriate extent of state involvement in the economy were resolved through recourse to the authority of the Wali al-Faqih and the operative function of maslahat. Overall, the theory of absolute Velayat-e Faqih provided the principal source of legitimacy for expanded state intervention in the economy, particularly during the first half of the decade.

Cite this article: Seyed Karimi, M., Bouzarinejad, Y. (2025). The Epistemological Foundations of State Intervention in the Economy in the 1980s (with a Focus on Imam Khomeini's Velayat-e Faqih). *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(4): 41-58. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.390127.1790>



1. Introduction

This study provides an in-depth examination of the epistemological, jurisprudential, and socio-political foundations that shaped the Iranian state's economic intervention policies during the 1980s, with a particular focus on the interpretation and application of Imam Khomeini's theory of *Velayat-e Faqih* (Guardianship of the Islamic Jurist). Following the 1979 Islamic Revolution and amid the prolonged Iran–Iraq War, the revolutionary government confronted fundamental questions concerning the legitimacy, scope, and limits of state authority in economic governance. These questions unfolded as a critical contest between two fundamentally divergent paradigms within Shi'a jurisprudence and political theology.

2. Problem Statement

Historically, Shi'a jurisprudence had predominantly advanced an individual-centered legal framework in economic affairs. This approach strongly emphasized the inviolability of private property through principles such as *taslit*, which accords individuals broad dominion over their possessions. Within this framework, state intervention was traditionally limited to safeguarding market security and protecting property rights, without exercising extensive control over economic resources. This conservative legal doctrine was institutionalized in bodies such as the Guardian Council, whose members were charged with vetting legislation for conformity with Islamic law. During the early post-revolutionary period, the Council frequently expressed reservations and vetoed various economic policies—such as land redistribution and nationalization—that were perceived as threats to individual ownership. These actions reflected an economic conservatism consistent with dominant Shi'a jurisprudential norms and traditional principles of property protection.

In sharp contrast, Imam Khomeini articulated and promoted a transformative interpretation known as “governmental jurisprudence” (*fiqh-e hokūmati*). This doctrinal shift elevated the concept of absolute *Velayat-e Faqih* to the highest level of political authority, endowing the jurist—conceived as the deputy of the infallible Imam Mahdi—with comprehensive and supreme governing powers. The scope of these powers extended beyond the application of religious law to encompass full sovereignty, including political leadership, social governance, and substantive economic management.

Central to this framework was the principle of *maslahat*—often translated as public interest or expediency—which Khomeini and his followers conceptualized as a flexible, overriding criterion allowing the jurist to suspend or reinterpret fixed jurisprudential rulings when required to preserve the Islamic system and revolutionary order. This principle functioned as a jurisprudential mechanism for reconciling the practical exigencies of governance with the ideal of religious legality. Consequently, the *Wali al-Faqih* was vested with the authority to limit, modify, or even abrogate otherwise legitimate private property rights in pursuit of higher systemic and societal objectives. In this manner, sovereignty in the Islamic Republic was redefined, with the preservation of the regime and the Islamic social order placed above individual property protections embedded in classical Shi'a jurisprudence.

This epistemic and jurisprudential shift provided the ideological and legal foundation for an expanded governmental role in economic affairs, justified not only by revolutionary ideology but also by the acute exigencies of wartime conditions. The Iran–Iraq War (1980–1988) severely disrupted market mechanisms, resource availability, and social equity, rendering traditional market-based economic arrangements incapable of ensuring stability or equitable distribution. Under these exceptional circumstances, extensive state involvement in economic functions—

including price controls, resource allocation, nationalization of key industries, and stringent regulatory oversight—was rationalized as a duty incumbent upon the guardianship of the jurist.

3. Methodology

Methodologically, this research adopts a qualitative documentary approach, drawing on a wide range of primary sources, including Imam Khomeini's writings and speeches; official decrees, legislative texts, and minutes from constitutional and advisory institutions such as the Guardian Council; juristic opinions and fatwas issued by prominent clerics and political decision-makers; and memoirs and interviews reflecting firsthand accounts from influential figures of the period. These materials are complemented by secondary academic studies in Islamic jurisprudence, political theory, and economic history, which provide critical context and comparative perspectives. The primary analytical method employed is qualitative content analysis, aimed at elucidating epistemic transformations in governance ideology, jurisprudential practice, and economic policymaking during this formative era.

4. Findings

The findings underscore the pivotal role of *maslahat* as a jurisprudential bridge enabling the state to privilege collective welfare and revolutionary preservation over rigid legal formalism. This turn toward pragmatic governance facilitated the subordination of classical protections of private ownership to broader societal and ideological imperatives. As a result, the reinterpretation and moderation of traditional legal constraints allowed the Islamic Republic to pursue an assertive and interventionist economic agenda, markedly distinct from both the policies of the pre-revolutionary monarchy and orthodox jurisprudential limitations.

The analysis further identifies persistent tensions and theoretical disputes within the clerical establishment. On one side stood jurists who advocated strict adherence to jurisprudential limits on state economic intervention; on the other were reformist clerics and technocratic experts who favored flexible, empirically informed economic management compatible with the demands of governance and development. These debates revolved around the scope and legitimacy of the *Wali al-Faqih's* authority and the interpretive latitude required to define and apply *maslahat*. While conservative voices warned against potential erosion of Islamic legal integrity and the risks of arbitrary governance, proponents emphasized the existential necessity of pragmatic discretion to sustain the revolution and promote social justice. In practice, such conflicts were typically resolved through interpretive interventions by the supreme religious authority, reaffirming the primacy of guardianship and legitimizing flexible jurisprudential reasoning in support of state economic policies.

Situating these developments within their broader socio-historical context, the study highlights the enduring alliance between the clergy and the bazaar merchant class—an alliance historically reinforced through religious endowments (*waqf*), religious taxes (*khums*), and shared economic interests. This relationship often rendered the religious establishment cautious toward radical economic reforms perceived as threatening private-sector interests, particularly those of merchants. Nevertheless, the imperatives of revolutionary consolidation and wartime exigency increasingly compelled the expansion of state economic authority, thereby challenging entrenched economic interests and ideological assumptions.

Beyond economic policy, the institutionalization of absolute *Velayat-e Faqih* carried significant theoretical and practical implications. It introduced a political theology in which governance legitimacy became inseparable from religious authority, effectively merging jurisprudential and executive functions within a single locus of power. While this fusion facilitated rapid policy

implementation, it also heightened concerns regarding the concentration of authority and the erosion of traditional checks and balances, especially in economic decision-making. The central role accorded to the *Wali al-Faqih* thus generated enduring tensions within the clerical community, particularly among those apprehensive about potential overreach and the marginalization of independent jurisprudential deliberation.

From an economic perspective, the wartime context intensified the state's imperative to intervene decisively in markets, frequently overriding principles of competition and private ownership to ensure access, distribution, and social equity. Such interventions were justified not merely as temporary measures but as expressions of a broader conception of Islamic governance prioritizing collective stability and moral economic order. This contextual dimension underscores the inseparability of jurisprudential theory from political and socio-economic realities in revolutionary Iran.

Ultimately, this study demonstrates how the theory of absolute *Velayat-e Faqih* established a framework in which political expediency, revolutionary ideology, and Islamic jurisprudence converged to reshape economic governance. This framework laid the foundation for subsequent policy trajectories extending into the post-war reconstruction period and beyond. A clear understanding of these historical and epistemic foundations remains essential for analyzing contemporary debates over Iranian economic policy and the ongoing evolution of *Velayat-e Faqih* under shifting domestic and international conditions.

Future research may further explore the evolution of absolute *Velayat-e Faqih* in response to global neoliberal economic trends, the persistent tensions between Islamic legal orthodoxy and modern economic imperatives, and the broader socio-political implications of these dynamics for governance legitimacy. Additional sociological and political-economic investigations into the clergy–bazaar nexus likewise hold significant potential for illuminating the complex interrelations among religion, economy, and state power in contemporary Iran.

Author Contributions: The first author (PhD candidate) was responsible for data collection, data analysis, and drafting the main text of the article. The second author (supervisor and corresponding author) contributed to the research design, academic supervision, 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 first author's PhD dissertation titled “A study of the epistemological, social, and political contexts of the government's entry into the economy in the 1980s.” in University of Tehran.

Data Availability Statement: Not applicable.

Informed Consent Statement: Not applicable.

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

References

- Abrahamian, Ervand. (2005). *Iran between two revolutions* (A. Golmohammadi & M. Ebrahim Fattahi, Trans.; 11th ed.). Tehran, Iran: Nashr-e Ney.
- Ashraf, Ahmad, & Banuazizi, Ali. (2007). *Social classes, government, and revolution in Iran* (S. Tarabi Farsani, Trans.). Tehran, Iran: Niloofar.
- Azari Qomi, Ahmad. (1984). On the guardianship of the jurist and some economic issues. *Pasdar-e Islam*, 35.
- Behdarvand, Mohammad Mahdi. (2003). Guardianship of the jurist or jurisprudence guardianship: Interaction or conflict? *Hokumat-e Eslami*, 29.

- Beheshti, Seyyed Mohammad. (2018). *Economic system in Islam*. Tehran, Iran: Rouzaneh.
- Beheshti, Seyyed Hossein. (2014). *Cooperative economy*. Tehran, Iran: Rouzaneh.
- Buzri-Nejad, Yadollah. (2021). *Methodology of social knowledge of Muslims: Jurisprudential approaches*. Tehran, Iran: University of Tehran Press.
- Centeno, Miguel A., & Cohen, Joseph N. (2012). The arc of neoliberalism. *Annual Review of Sociology*, 38, 317–340. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081309-150235>
- Dezhpasand, Farhad, & Reufi, Hossein. (2008). *Iran's economy during the imposed war*. Tehran, Iran: Center for Sacred Defense Documents and Research.
- Fallon, Richard H., Jr. (2013). *The dynamic constitution: An introduction to American constitutional law and practice* (2nd ed.). New York, NY: Cambridge University Press.
- Hatami, Ali. (2008). State and economy in post-revolutionary Iran: The impact of redistributive policies on hermeneutics, class conflict, and the emergence of a fragmented state. *Siasat*, 6, 89–118.
- Izdehi, Seyyed, & Sediq Taqizadeh, Seyyed. (2020). The nature and characteristics of governmental jurisprudence. *Hokumat-e Eslami*, 95, 5–26.
- Kadivar, Mohsen. (1997). *Theories of government in Shi'i jurisprudence*. Tehran, Iran: Nashr-e Ney.
- Katouzian, Nasser. (2017). *Introductory course in civil law: Property and ownership* (48th ed.). Tehran, Iran: Mizan.
- Khajeh-Saravi, Gholamreza. (2008). *Memoirs of Ayatollah Mahdavi Kani*. Tehran, Iran: Center for the Islamic Revolution Documents.
- Khalafkhani, Ali, Raghibi, Mohammad Ali, & Alavi Vosoughi, Seyyed Yaser. (2020). Theory of legal edicts and its role in social jurisprudence. *Journal of Jurisprudential and Principled Studies*, 20, 33–56.
- Khomeini, Ruhollah. (2002). *Velayat-e faqih: Islamic government* (12th ed.). Tehran, Iran: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Mirmazi, Seyyed. (2001). The government in the economy from the perspective of Imam Khomeini. In S. Farahani Fard (Ed.), *The role of government in the economy* (pp. xx–xx). Tehran, Iran: Institute of Cultural Knowledge and Contemporary Thought.
- Mosallinejad, Ali. (2013). *Policy-making of power structure in Iran*. Tehran, Iran: University of Tehran Press.
- Motahari, Morteza. (2018). *The fundamental problem in the clergy organization*. Tehran, Iran: Sadra.
- Namazi, Hassan, & Dadgar, Yadollah. (2011). *Conventional economy, orthodox economy, and ethical economy*. Tehran, Iran: Sherkat Sahami Enteshar.
- Qasemi, Seyyed. (2005). *Understanding the social thought of Martyr Ayatollah Mohammad Hosseini Beheshti* (Vol. 1). Tehran, Iran: Boq'eh.
- Qazizadeh, Kazem. (1998). *The jurisprudential-political thought of Imam Khomeini*. Tehran, Iran: Center for Strategic Research of the Presidency.
- Hashemi Rafsanjani, Akbar. (2006). *Performance and memoirs of the year 1363: Toward destiny*. Tehran, Iran: Daftar Nashr Ma'aref Enghelab.
- Hashemi Rafsanjani, Akbar. (2010). *Performance and memoirs of the year 1366: Defense and politics* (5th ed.). Tehran, Iran: Daftar Nashr Ma'aref Enghelab.
- Razavi, Kazem. (2018). *The crossroads of the clergy: Essays on Shi'i marja'iyat in contemporary Iran*. Isfahan, Iran: Arma.
- Salehi, Nasser. (2020). The position and role of absolute guardianship of the jurist in the Islamic economic system: A new model for central bank independence. *Crisis Research in the Islamic World*, 7(1). <https://doi.org/10.2783.4999/QJPR.1909.1094.05>
- Sami'i, Mostafa. (2018). *Power struggle in Iran: Why and how the clergy won*. Tehran, Iran: Nashr-e Ney.
- Shariati, Ali. (2005). *Class orientation of Islam* (5th ed.). Tehran, Iran: Ghalam.
- Vijeh, Mohammad Reza, & Amjadian, Hamid. (2015). The approach of the Guardian Council's jurists toward private ownership and public interest: A procedural study. *Journal of Public Law Knowledge*, 4(12), 23–46.
- Yilmaz, Mehmet L., & Keskin, Hasan A. (2018). Keynes versus Hayek: On the appropriateness of government intervention in markets. *Finansal Arařtırmalar ve alıřmalar Dergisi*, 10(18), 166–176. <https://doi.org/10.14784/marufacd.460686>



مبانی معرفتی ورود دولت به اقتصاد در دهه ۱۳۶۰ (با تمرکز بر «ولایت فقیه» امام خمینی)

مریم سادات سیدکریمی^۱ ، یحیی بوذری نژاد^۲ 

۱. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: maryamkarimi800@ut.ac.ir

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

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۰۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

امام خمینی، دخالت دولت در اقتصاد، دهه ۱۳۶۰، قاعده تسلیط، فقه حکومتی، ولایت فقیه.

در دهه ۱۳۶۰، میزان و حدود دخالت دولت در اقتصاد ایران محور اختلافی جدی میان دو رویکرد متفاوت از نظریه ولایت فقیه امام خمینی بود. پیش از انقلاب، فقه شیعه رویکردی فردمحور داشت که مالکیت خصوصی را محترم می‌شمرد و دخالت دولت را محدود به چارچوب قوانین فقهی مانند قاعده «تسلیط» می‌دانست. این در حالی است که قرائت امام خمینی و برخی پیروان ایشان مانند آیت‌الله بهشتی که در ذیل فقه حکومتی مطرح می‌شود، بسیار گسترده‌تر از قرائت سنتی بود. ایشان اختیارات ولی فقیه را بسیار گسترده می‌دانست و مصلحت نظام و حفظ انقلاب را بر قوانین فقهی مقدم می‌شمرد. براین اساس، ولی فقیه می‌تواند حتی مالکیت خصوصی مشروع را برای مصالح بالاتر نظام محدود کند یا تغییر دهد. این نظریه زمینه قانونی و فلسفی مداخلات گسترده دولت در اقتصاد، به‌ویژه در شرایط بحرانی مانند جنگ، را فراهم کرد. پژوهش حاضر به روش مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای، با بهره‌گیری از منابع فقهی، اسناد تاریخی و آرای فقها و با تحلیل محتوایی متون، به بررسی تأثیر نظریه ولایت مطلقه فقیه بر سیاست‌های اقتصادی می‌پردازد. براساس نتایج، مفهوم مصلحت نقشی محوری در ارجحیت مصالح عمومی و حفظ نظام بر قواعد فقهی سنتی دارد و موجب تعدیل دیدگاه‌های فقهی شده است. همچنین برخی تنش‌ها میان فقها و کارشناسان اقتصادی بر سر حدود دخالت دولت در اقتصاد، با استناد به اختیارات ولی فقیه و نقش کلیدی مصلحت، حل و فصل شده است. به‌طور کلی، نظریه ولایت مطلقه فقیه به گسترش دخالت دولت در اقتصاد به‌خصوص طی نیمه نخست دهه ۱۳۶۰ مشروعیت بخشیده است.

استناد: سیدکریمی، مریم سادات؛ بوذری نژاد، یحیی (۱۴۰۴). مبانی معرفتی ورود دولت به اقتصاد در دهه ۱۳۶۰ (با تمرکز بر «ولایت فقیه» امام خمینی). نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵(۴): ۴۱-۵۸. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.390127.1790>



© نویسندگان

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.390127.1790>

۱. مقدمه و بیان مسئله

قضاوت کلی در مورد دخالت زیاد دولت در اقتصاد در سال‌های میانی قرن بیستم، عموماً مثبت بود. طی دهه‌های ۱۹۳۰ تا نیمه ۱۹۸۰ (که تقریباً از ۱۳۱۰ تا نیمه دهه ۱۳۶۰ را در برمی‌گیرد) تقریباً همه کشورهای رژیم‌های سرمایه‌داری مداخله‌گرا یا مدیریت دولتی را پذیرفته بودند و از مزایای آن شامل رشد سریع، ثبات قیمت‌ها و برابری اجتماعی استفاده می‌کردند (Centeno & Cohen, 2012).

در ایران نیز پیش از وقوع انقلاب اسلامی، دستگاه بوروکراسی در زمینه اقتصاد عمدتاً مبتنی بر نظریات اقتصادی کینز^۱ بود^۲ که به سمت طرفداران مداخله دولت در اقتصاد گرایش داشت^۳. از سوی دیگر برخی سیاست‌های دلبخواهانه دولتی نیز برای کاهش سریع تورم اجرا می‌شد که از جمله آن‌ها می‌توان به بسیج ده هزار نفر از دانش‌آموزان برای بازرسی از کسبه و اصناف اشاره کرد که بیشترین فشار را بر بازاریان می‌گذاشت (سمیعی، ۱۳۹۷: ۳۲-۳۳).

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، مشکلات ناشی از انقلاب و سپس جنگ تحمیلی، لزوم دخالت دولت در اقتصاد را حتی از گذشته نیز بیشتر کرده بود؛ برای نمونه، پس از سال ۱۳۵۶ سالیانه بیش از دو میلیارد دلار از ایران خارج شده بود و در نتیجه نه تنها بسیاری از کارخانه‌ها، بلکه حتی بانک‌ها نیز مجموعه‌های ورشکسته تلقی می‌شدند و دولت برای حفظ آن‌ها، ناگزیر از ملی‌کردن و در دست گرفتن مدیریت آن‌ها بود (ن.ک: مصلی نژاد، ۱۳۹۲: ۲۸۶-۲۸۸). از سوی دیگر آغاز جنگ تحمیلی نیز لزوم دخالت بیشتر دولت در امور اقتصادی را به همراه داشت؛ چرا که شرایط جنگ همواره با وضعیت عدم تعادل در اقتصاد همراه است و ناکارایی نظام بازار را در پی دارد.

این در حالی است که اصول اقتصادی فقه شیعه، عموماً تاب‌آوری اندکی در برابر دخالت در اقتصاد نشان داده است؛ تا حدی که برخی فقهای شیعه حتی تدوین برنامه توسعه را «دخالت در کار خدا و دخالت در شرع مقدس» می‌دانستند و با آن مخالفت می‌کردند (ن.ک: مصاحبه با الویری در صابر، ۱۳۹۸: ۲۱۶-۲۱۷).

درواقع چنانچه اقلیتی از روحانیان مخالف را که به رهبری آیت‌الله خمینی و با چهره‌هایی مانند حضرات آیات خامنه‌ای، هاشمی رفسنجانی، مطهری و منتظری شناخته می‌شدند کنار بگذاریم، بیشتر علمای مشهور تقریباً تا آستانه پیروزی انقلاب اسلامی عمدتاً به‌خاطر حمایت از بازاریان یا مخالفت با اصلاحات ارضی در زمان شاه بود که به عرصه مخالفت سیاسی با شاه وارد شده بودند (آبراهامیان، ۱۳۸۴: ۵۸۳-۵۸۴). در چنین شرایطی، نظریه ولایت فقیه امام خمینی در نخستین آزمون عملی خود، در میانه توقع مردم از انقلاب و اقتضانات شرایط واقعی از یک‌سو و احکام فقهی بازدارنده از دخالت در اقتصاد قرار گرفته بود.

پژوهش حاضر به بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه نظریه ولایت فقیه با برتری دادن به «حفظ نظام» نسبت به اجرای احکام، موضوع مصلحت را به‌عنوان ابزاری برای تعطیل احکام فقهی پیش می‌کشد و تشخیص آن را عمدتاً به کارشناسان می‌سپارد. مقاله حاضر با هدف بررسی مبانی معرفتی دخالت دولت در اقتصاد در دهه ۱۳۶۰، تمرکز خود را بر نظریه ولایت فقیه امام خمینی قرار داده و به بررسی امکانات جدید ارائه‌شده توسط این نظریه به‌منظور ورود دولت به اقتصاد و همچنین نحوه عملکرد ولایت فقیه در تعارض میان فقها و کارشناسان پرداخته است. هدف پژوهش بررسی مبانی معرفتی ورود دولت به اقتصاد در دهه ۱۳۶۰ با تمرکز بر ولایت فقیه است. پژوهش حاضر در راستای چنین هدفی کوشیده است به سؤالات زیر پاسخ دهد:

۱. نظریه ولایت فقیه امام خمینی چه امکانات جدیدی را برای ورود دولت به اقتصاد فراهم کرد؟
۲. نظریه ولایت فقیه امام خمینی در تعارض میان فقها از یک‌سو و کارشناسان از سوی دیگر، عملاً موجب تقویت کدام دسته شده است؟

^۱. Keynes

^۲. ن.ک: مصاحبه با طیبیان، در: احمدی امویی، ۱۴۰۰: ۱۶۵-۱۶۶.

^۳. ن.ک: Yilmaz & Keskin, 2018

۲. پیشینه پژوهش

موضوع ولایت فقیه و همچنین موضوع دخالت دولت در اقتصاد در دهه ۱۳۶۰ در آثار پژوهشی متعددی بررسی شده‌اند که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره خواهد شد.

بوذری نژاد (۱۴۰۰) در بخشی از کتاب روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین؛ رویکردهای فقهی، به بررسی ولایت فقیه و اهمیت «مصلحت» در آن پرداخت. ایزدهی و صدیق تقی‌زاده (۱۳۹۹) در مقاله «ماهیت و ویژگی‌های فقه حکومتی» به بررسی رویکرد فردی در فقه و دلایل رواج آن در طول تاریخ شیعه پرداختند و در مقابل، ویژگی‌های رویکرد حکومتی را که ولایت فقیه ذیل آن قرار می‌گیرد، شرح دادند. بهداروند (۱۳۸۲) در مقاله «ولایت فقیه یا ولایت فقه: تعامل یا تقابل» رابطه میان نظریه ولایت فقیه و رویکرد سنتی را در فقه شیعه مطالعه و دو نگرش متفاوت را مطرح کردند: نخست، ولایت فقیه به معنای اجرای مستقیم و برخاسته از حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط که گسترده‌تر از فقه صرف است و شامل مدیریت و رهبری جامعه می‌شود؛ و دوم، ولایت فقه به معنای محدود به اجرای احکام فقهی و فراتر رفتن فقیه از حدود دستورهای شرعی. مقاله تأکید می‌کند که رویکرد سنتی فقهی، که همان ولایت فقه است، فقیه را نه به‌عنوان سیاستمدار یا حاکم مطلق، بلکه تنها مجری احکام می‌بیند. این در حالی است که نظریه ولایت فقیه، به‌ویژه در قالب نظریه ولایت مطلقه، بر اختیارات حکومتی و امور اجرایی فراتر از صرفاً اجرای فقه تأکید دارد.

صالحی (۱۳۹۹) در مطالعه «جایگاه و نقش ولایت مطلقه فقیه در نظام اقتصادی اسلام: ارائه مدلی نو برای استقلال بانک مرکزی» به تبیین اهمیت ولایت مطلقه فقیه در ساختار نظام اقتصادی اسلامی پرداخت. این مقاله نقش مدیریت کلان اقتصادی توسط ولی فقیه، به‌ویژه در حوزه استقلال بانک مرکزی، را برجسته و تأکید کرد که ولایت مطلقه فقیه نه صرفاً یک نظریه سیاسی، بلکه زمینه‌ساز سامان‌دهی عدالت و کنترل پول و نقدینگی در نظام اقتصادی جامعه اسلامی است. صالحی با بهره‌گیری از مبانی اسلامی و نظریه‌های حکومتی اسلامی، مدل نوینی برای ارتباط مستقیم ولی فقیه با نهادهای اقتصادی کلان ارائه کرد که هدف آن تضمین ثبات و استقلال اقتصادی کشور است. آذری قمی (۱۳۶۳) در مقاله «پیرامون ولایت فقیه و پاره‌ای از مسائل اقتصادی» رویکردی فقهی و اصولی به نقش ولایت فقیه در اقتصاد دارد. او با تأکید بر مبانی فقهی ولایت فقیه، به بررسی چگونگی دخالت و هدایت دولت در عرصه‌های اقتصادی پرداخت و به این نتیجه رسید که ولایت فقیه تضمین‌کننده عدالت اقتصادی و مدیریت صحیح منابع در چارچوب شرع است. به‌لحاظ پژوهشی، این منبع از معتبرترین منابع حوزه فقه حکومتی و اقتصاد اسلامی به‌شمار می‌رود که دیدگاه فقه رایج شیعیان را درباره سیاست‌گذاری اقتصاد کلان نشان می‌دهد.

حاتمی (۱۳۸۷) در مقاله «دولت و اقتصاد در ایران پس از انقلاب: تأثیر سیاست‌های بازتوزیعی بر جدال‌های هرمنوتیکی، طبقاتی و پیدایش دولت غیریکپارچه در ایران» به روش اسنادی و کتابخانه‌ای و از منظر علوم سیاسی به بررسی اختلافات بر سر مواضع اقتصادی دولت در زمان جنگ و تأثیر آن بر شکاف‌های درونی قدرت پرداخت. او نتیجه گرفت که حرکت دولت به سمت سیاست‌های بازتوزیعی که در دهه نخست انقلاب اسلامی رخ داد، ناشی از خصلت‌هایی است که در همه دولت‌ها پس از انقلاب، به‌طور عمومی و تا حدی ساختاری وجود دارد. براین اساس، این مقاله در ابتدا سیاست‌های بازتوزیعی پس از انقلاب در ایران را با ذکر نمونه‌ها توضیح داد و سپس استدلال کرد که اجرای چنین سیاست‌هایی موجب غیریکپارچه شدن ساختار دولت در ایران پس از انقلاب شده است.

۳. ملاحظات نظری

به‌طور کلی، نظریات دخالت دولت در اقتصاد را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد. دسته نخست، نظریاتی هستند که بر مکانیسم بازار تأکید می‌کنند و دخالت دولت در اقتصاد را یا به‌کلی مضر می‌دانند و آن را نفی می‌کنند یا می‌گویند دخالت‌های دولت در اقتصاد، باید در جهت ایجاد شرایط بازار رقابت و جبران نواقص آن باشد و دولت، نقش مکمل را برای بازار رقابت ایفا کند. کلاسیک‌ها و در رأس آن‌ها آدم اسمیت^۱،

^۱. Adam Smith

دخالت دولت در اقتصاد را نفی می‌کنند. مکتب اتریش^۱ نیز که در سال ۱۸۷۱ با کتاب اصول علم اقتصاد کارل منگر^۲ آغاز شد، بر اقتصاد آزاد تأکید می‌کند. همچنین به نظر هایک^۳، برنامه‌ریزی اقتصادی و کنترل دولتی، راه را به سوی بندگی و استبداد می‌گشاید و سرنوشت جوامع را به بوروکراسی دولتی می‌سپارد. نئوکلاسیک‌ها نیز در این دسته قرار می‌گیرند. آن‌ها نیز وجود دولت را ضروری می‌دانند، ولی مداخله دولت را در حد ضرورت و برای حمایت از نظام بازار تجویز می‌کنند.

دسته دوم نظریاتی هستند که نقش دولت در اقتصاد را نقش اصلی می‌دانند و دخالت‌های دولت در اقتصاد را فراتر از آنچه مکتب اتریش یا نئوکلاسیک‌ها مطرح کردند، تجویز می‌کنند. در این دسته نیز گروهی راه افراط را در پیش می‌گیرند و مکانیسم بازار را به کلی نفی می‌کنند و گروهی دیگر جایگاه خاصی را برای مکانیسم بازار در نظر می‌گیرند و موضع معتدل‌تری دارند. سوسیالیست‌ها جزو گروه اول اند که اقتصاد کاملاً متمرکز و برنامه‌ریزی شده را پیشنهاد می‌کنند. درحالی‌که ساختارگرایان، جزو گروه دوم شمرده می‌شوند. ساختارگرایان، مکانیسم بازار را نقد و از ادله شکست بازار بحث می‌کنند، سپس دلایل قابل توجهی برای دخالت فراگیر دولت در اقتصاد اقامه می‌کنند (میرمعزی، ۱۳۸۰: ۲۶۴-۲۶۳).

البته توجه به این نکته حائز اهمیت است که نظریات اقتصادی مطرح شده عمدتاً ناظر بر دوران صلح - و نه وضعیت جنگ یا معادل‌های آن - است. به‌طورکلی، جنگ و بحران ناشی از آن برای اقتصاد هر کشوری، وضعیت خاصی را ایجاد می‌کند. در چنین شرایطی، به دلیل کاهش عرضه و افزایش تقاضا و در نتیجه عدم تعادل در اقتصاد، نظام بازار جایگاه و کارایی خود را از دست خواهد داد. چنین شرایطی لزوم دخالت دولت در اقتصاد را به دنبال دارد. به بیان دیگر، جنگ و صلح دو وضعیت کاملاً متمایز و متفاوت هستند و به همین سبب، شیوه سیاست‌گذاری اقتصادی ایران در این دو دوره ضرورتاً متفاوت است (دژپسند و رئوفی، ۱۳۸۷: ۱۸).

در آمریکا در دوران جنگ یا وضعیت‌های اضطراری که شبیه به وضعیت جنگی باشد، معمولاً کنگره و رئیس‌جمهور در مورد ضرورت اقدام دولتی همراه هستند و در نتیجه اختیارات دولت ملی در نقطه اوج است. در چنین مواقعی، دادگاه‌ها نیز معمولاً با دولت هم‌دلی دارند و تمام اختیارات منطقی لازم را در اختیار آن قرار می‌دهند (Fallon, 2013: 323)؛ بنابراین حتی در صورت مشاهده افزایش ورود دولت به اقتصاد طی دهه ۱۳۶۰، لازم است پیش از آنکه چنین افزایشی به نظریه‌های اقتصادی بلوک شرق نسبت داده شود، به وضعیت جنگ و اقتضانات آن دقت لازم صورت گیرد.

۴. روش تحقیق

روش تحقیق حاضر مطالعه اسنادی و کتابخانه‌ای است.

۵. یافته‌های پژوهش

۵-۱. رویکرد غالب بر فقه شیعه

فقه شیعه در زمینه حقوق فردی از غنی‌ترین مجموعه‌های حقوقی به‌شمار می‌رود. این در حالی است که در مسائل اجتماعی و احکام حقوق عمومی، به‌ویژه حقوق اساسی، کار کمتری در فقه صورت گرفته است. زاویه نگرش فقیهان در حوزه مسائل عمومی نیز غالباً فردی بوده است. در فقه شیعه به‌جای اشخاص حقیقی، به‌ندرت بحث از اشخاص حقوقی و نهادهای اجتماعی به میان آمده است (کدیور، ۱۳۷۶: ۹-۱۰).

از علل رویکرد فردمحور در فقه شیعه می‌توان به «رسمیت‌نداشتن مذهب شیعه در کشور مستقل»، «تقیه فقیهان از حاکمان جائر»، «حضور شیعیان در جامعه به‌مثابه اقلیت مذهبی» و «عدم پرسش از فقیهان در خصوص مسائل حکومتی» اشاره کرد (ابزدهی و صدیق

1. Austrian School

2. Carl Menger

3. Hayek

تقی‌زاده، ۱۳۹۹). علاوه‌براین علل تاریخی و بیرونی، می‌توان به دلایل روش‌شناختی نیز در ردیابی چرایی فردی بودن فقه شیعه، اشاره کرد؛ برای نمونه می‌توان به ابتدای دانش فقه بر منطق جزءنگر توجه داشت که حاصل ریشه‌داشتن این دانش از نظر اصولی و فلسفی در منطق ارسطویی است (خلف‌خانی و همکاران، ۱۳۹۹).

۵-۲. قواعد اقتصادی در فقه شیعه

از معدود قواعد فقهی در زمینه اقتصادی می‌توان به قاعده «تسلیط» اشاره کرد. قاعده تسلیط که بر روایت نبوی «الناس مسلطون علی اموالهم» مبتنی است، به این معنا است که «در رابطه مالکیت انسان و اشیای اصل، جواز تسلط مطلق مالک نسبت به آن‌ها است، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود» (ویژه و امجدیان، ۱۳۹۴).

این قاعده فقهی مبتنی بر روایت مرسلی منسوب به پیامبر (ص) است: «الناس مسلطون علی اموالهم». با توجه به مرسل بودن روایت و ضعف سند آن، چه در فقه شیعه و چه در فقه اهل سنت در کتب روایی اصلی نیامده و از این رو فقها برای آن ارزش کمی قائل اند (سیستانی، بی‌تا: ۳۲۸-۳۲۹). باین همه بسیاری از فقها براساس قاعده عمل به مشهور معتقدند به دلیل شهرت، ضعف سند آن جبران شده است؛ به‌خصوص که محتوای آن چیزی جز بنای عقلا نیست؛ بنابراین می‌توان به این قاعده عمل کرد (شیرازی، بی‌تا: ۱۳۶).

در دوره‌های نخست فعالیت شورای نگهبان، فقهای شورا بر مبنای قاعده تسلیط، حمایت‌های مطلق از مالکیت خصوصی کرده‌اند؛ برای نمونه، شورای نگهبان در مخالفت با توزیع اراضی میان کشاورزان، به قاعده «الناس مسلطون علی اموالهم» و حرمت مالکیت خصوصی در اسلام استناد کرده بود. همچنین لایحه ملی کردن اراضی شهری با استناد به قاعده مسلمة «تسلیط» رد شد. لایحه دولتی کردن تجارت خارجی و لایحه تهیه و توزیع کالا نیز براساس آزادی دادوستد مشروع در اسلام رد شدند. لایحه ملی کردن معادن نیز با استناد به اصل احترام به مالکیت خصوصی مشروع در اسلام رد شد. در مورد لایحه اسلامی کار نیز شورای نگهبان با این استدلال فقهی که رابطه بین کارگر و کارفرما یک عقد شخصی میان آن‌ها است، تحمیل الزاماتی خارج از این عقد از سوی طرف سوم بر کارفرما (نظیر هزینه‌های درمانی، رفاهی، ازکارافتادگی و سایر مزایای رفاهی برای کارگران) را خلاف شرع اعلام کرد (حاتمی، ۱۳۸۷).

انتقادات به رویکرد شورای نگهبان از اواسط دهه ۱۹۸۰- که سیاست‌های اقتصادی در سطح جهانی به سمت خصوصی‌سازی و کاهش دخالت دولت در اقتصاد حرکت کرد (ن.ک: نمازی و دادگر، ۱۳۹۰: ۶۲)- به میزان زیادی کاهش یافت، اما وضعیت تا پیش از نیمه دهه ۱۳۶۰ متفاوت بود. از آنجا که ایران با شوروی مرز مشترک داشت و از سوی دیگر بین دهه‌های ۱۹۳۰ تا اواسط ۱۹۷۰ حتی کشورهای سرمایه‌داری نیز براساس اقتصاد کینزی اداره می‌شدند که با پذیرش شکل خاصی از حضور دولت در اقتصاد، به‌نوعی خود را به سوسیالیسم نزدیک می‌کرد (ن.ک: نمازی و دادگر، ۱۳۹۰: ۶۰-۶۱)، رویکردهای فوق در شورای نگهبان همواره با انتقادات زیادی روبه‌رو بود.

دامنه این انتقادات به رویکرد فقه به اقتصاد، محدود به پیروزی انقلاب اسلامی نبود؛ چنان‌که پیش از انقلاب نیز علی شریعتی، وشفکر دینی، در نقد قاعده فقهی تسلیط گفته بود که این اصل، توجیه راست‌گرایانه احکام و احادیث و آیات است؛ چرا که فقها در میان همه آیات و احادیث و احکام مرتبط با اقتصاد، صرفاً اصلی را به‌عنوان یک قاعده حقوقی و قانون فقهی پذیرفته‌اند که به سود طبقه دارا بوده است. این در حالی است که تمامی آیات و روایات و قصص قرآنی و سنت پیامبر و ائمه و اصحاب در نفی مایه‌داری و مال‌دوستی و زراندوزی و اثبات برابری و رد مالکیت فردی و طرد سودپرستی، صرفاً به‌صورت «امر ارشادی» یعنی پند و اندرز درآمده و به مجموعه قواعد فقهی و حقوقی راه نیافته است (شریعتی، ۱۳۸۴: ۱۲۸-۱۲۹).

۵-۳. علل تاریخی نزدیکی فقها و بازاریان

اینکه گذشته از دلایل معرفتی و درون فقهی، احتمالاً کدام علل تاریخی، اجتماعی و سیاسی بر نزدیکی قشر روحانیت و اقشاری مانند بازاریان و زمین‌داران مؤثر بوده است، البته مستلزم پژوهشی ذیل حوزه جامعه‌شناسی روحانیت خواهد بود. باین همه به‌اختصار می‌توان به رابطه خاص بازار و مسجد و اقشار بازاری و روحانی اشاره کرد. بازار و مسجد به‌عنوان دو قلوهای به‌هم‌چسبیده، قرن‌ها مانند عرصه بنیادینی در حیات

عمومی شهرهای ایران عمل کرده بودند. بازار، پایه قدرت مالی و سیاسی نهادهای مذهبی شیعی و دژی تقریباً برای همه جنبش‌های اعتراضی-سیاسی مردم بوده است (اشرف و بنو عزیز، ۱۳۸۶: ۱۱۸). از همه این‌ها مهم‌تر، وابستگی نهاد روحانی شیعه به حمایت‌های مالی بازار از مساجد و حوزه‌های علمیه، اتحاد بازار و روحانیت را مستحکم می‌کرد (همان: ۱۲۴). مبنای این حمایت مالی، مقوله‌ای به نام خمس و سهم امام است که مهم‌ترین منبع تأمین مالی فقها و مراجع تقلید بوده است. وابستگی مالی از دلایلی است که موجب می‌شود مراجع هنگام صدور احکام و فتواها و همچنین در موضع‌گیری‌های اجتماعی، به‌طور خاص به خواسته‌های مقلدانی که از ایشان حمایت مالی می‌کنند (مانند تجار و بازاریان و کسبه) توجه داشته باشند (رضوی، ۱۳۹۷: ۷۰-۷۱). چنان‌که آیت‌الله مطهری نیز در آسیب‌شناسی سازمان روحانیت، به نقد این وابستگی و عوارض آن پرداخته بود:

«سهم امام به طرزى که الان جارى و معمول است، محاسنى دارد و معايبى. حسنىش از اين جهت است که پشتوانه‌اش فقط ايمان و عقیده مردم است. مجتهدين شيعه بودجه خود را از دولت دريافت نمى‌کنند و عزل و نصبشان به دست مقامات دولتى نيست. روى همين جهت همواره استقلالشان در برابر دولت‌ها محفوظ است... ولى از طرف ديگر نقطه ضعف روحانيت شيعه نیز همين است. روحانيان شيعه اجبار و الزامى ندارند که از دولت‌ها اطاعت کنند، اما ناگزيرند سليقه و عقیده عوام را رعايت کنند و حسن ظن آن‌ها را حفظ نمايند. غالب مفاسدى که در روحانيت شيعه هست از همين جاست» (مطهری، ۱۳۹۷: ۳۵-۳۶).

به‌لحاظ سياسى آغاز همکارى تنگاتنگ بازاریان و روحانيان در جريان مبارزات، حمايت بازاریان از امام خمينى در واقعه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲ بود. در تهران، کانون اصلى تظاهرات ۱۵ خرداد، بازار تهران بود. در سال‌هاى بعدى نیز اجراء خودسرانه و تبعيض‌آمیز مقررات تجارى و ماليات‌بندى بر بازاریان و اصناف در دهه‌هاى ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ دو عامل عمده دشمنى بازاریان با حکومت به‌شمار می‌رفت. همچنين تشکيل اصناف و برخورد نامناسب با بازاریان تحت عنوان مبارزه با گران‌فروشى، يکى ديگر از عوامل نارضايتى آنان بود. در کوران حوادث انقلاب، نقش بازاریان را در صورت‌دادن اعتصابات و کمک به بسيج توده‌ها نمى‌توان نادیده گرفت (سمیعی، ۱۳۹۷: ۵۶۵-۵۶۶). يکى از پژوهشگران معتقد است چنانچه اقليتى از روحانيان مخالف را به رهبرى آيت‌الله خمينى کنار بگذاريم، بيشتى علمای مشهور تقريباً تا آستانه پيروى انقلاب اسلامى عمدتاً به دليل حمايت از بازاریان يا مخالفت با اصلاحات ارضى در زمان شاه بود که به عرصه مخالفت سياسى با شاه وارد شده بودند (آبراهاميان، ۱۳۸۴: ۵۸۳-۵۸۴).

۵-۴. رویکرد فقه حکومتی و ولایت فقیه

فقه شيعه - خصوصاً تا دوره صفويه - به دليل تلقى خاصى که به تدريج از مسئله غيبت امام زمان (عجل الله تعالى فرجه الشريف) و مسئله امامت و ارتباط آن با دولت پيدا کرده بود، نيازى به پرداختن به دولت احساس نمى‌کرد. اين پندار که عصمت شرط حاکم است و قيام در زمان غيبت و قبل از قيام قائم (عج) برافراشتن پرچم ضلالت است، به علاوه عدم احتمال طولانى شدن غيبت، از عوامل ايستايى اندیشه سياسى شيعه و عدم رشد حقوق اساسى در ميان فقيهان شيعه بوده است (کديور، ۱۳۷۶: ۱۰-۱۱).

هرچند تا نيمه قرن سيزدهم هجرى، تأليف مستقلی در زمينه حقوق اساسى و ولايت فقيه در دست نيست، نشانه‌هاى مقدماتى يک نظريه دولت در آثار محقق کرکى، فقيه عصر صفوى، قابل استنباط است. فقها از نظر او نايب عام امام زمان (عج) هستند. پس از او مى‌توان از ملا احمد نراقى، فقيه متبحر عصر قاجارى، ياد کرد که نظريه ولايت فقيه را به تفصيل مورد بحث قرار داد و آن را به صورت يک مسئله مستقل فقهى درآورد (کديور، ۱۳۷۶: ۱۴-۱۷).

نظريه ولايت فقيه را که در دوره معاصر توسط امام خمينى به طور مبسوط بررسى شد و پس از انقلاب اسلامى ايران تجلى عينى نیز پيدا کرد، مى‌توان ذيل رويکرد نسبتاً جديد ديگرى با عنوان «فقه حکومتى» به حساب آورد. فقها مطابق اين نگرش جديد، نيازهاى فردى مؤمنان و مکلفان را ذيل نيازها و شرايط کلان جامعه قرار مى‌دهند و هويت کلان نظام سياسى، اجتماعى و اقتصادى را در استنباط خود لحاظ مى‌کنند (ن.ک: ايزدهی و صديق تقی‌زاده، ۱۳۹۹).

نظریه ولایت فقیه امام خمینی مبتنی بر اصولی است که در اواخر دهه ۱۳۴۰ طی چندین سخنرانی مطرح شد و بعدها در کتابی با عنوان ولایت فقیه به چاپ رسید. ایشان در لزوم تشکیل حکومت توسط فقها معتقد بود:

(الف) رویه پیامبر اسلام، تشکیل حکومت بوده است و ضرورت اجرای احکام که تشکیل حکومت توسط پیامبر را لازم آورده بود، پس از پیامبر نیز ادامه دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۲۶)؛

(ب) پیامبر برای پس از خود جانشین معین کرد و این بدان معناست که حکومت بعد از پیامبر نیز لازم است (همان)؛

(پ) شرط زمامداری در زمان غیبت امام زمان، علم به قانون و عدالت است که در فقها وجود دارد (موسوی خمینی، ۱۳۸۱: ۵۰).

۵-۵. ولایت فقیه امام خمینی و امکانات جدید برای دولت در ورود به اقتصاد

پیش از به حکومت رسیدن ولی فقیه نیز دولت‌ها به شیوه‌ها و اندازه‌های متفاوت در اقتصاد دخالت می‌کردند، اما مشروعیت دینی چنین دخالتی نزد شیعیان به موجب امکاناتی محقق شد که نظریه ولایت فقیه فراهم آورده بود. البته باید توجه داشت که رویکرد غالب در مدیریت اقتصادی در همه دنیا تا اواسط دهه ۱۳۶۰ (نیمه دهه ۱۹۸۰)، مبتنی بر لزوم دخالت دولت در اقتصاد بود؛ هرچند میزان و حوزه‌های آن در بلوک غرب و شرق تفاوت می‌کرد (ن.ک: نمازی و دادگر، ۱۳۹۰: ۶۰-۶۲). در نتیجه مشروعیت یافتن چنین مداخله‌ای از سوی ولی فقیه، سازگارشدن با نظرات کارشناسی اقتصادی محسوب می‌شد.

امام خمینی در آبان ۱۳۵۸ یعنی از همان سال‌های ابتدایی پیروزی انقلاب، چنین عنوان کرده بود که مالکیت در اسلام نه تنها امری «مشروع و محدود به حدود» است، بلکه ولی امر حتی اگر مصلحتی را برای مسلمین تشخیص بدهد، می‌تواند اموال مشروع افراد را نیز قبض و تصاحب کند. ایشان معتقد بود: «یکی از چیزهایی که مترتب بر ولایت فقیه است و مع الاسف این روشنفکرهای ما نمی‌فهمند که ولایت فقیه یعنی چه، یکیش هم تحدید این امور است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ج ۱۰: ۴۸۱-۴۷۶).

باید در نظر داشت به همان نسبت که دولت‌گرایی در اقتصاد افزایش یابد، مالکیت خصوصی محدود می‌شود؛ زیرا دولت در بسیاری موارد شیوه استفاده از اموال را تابع قواعد خاص می‌کند و گاهی نیز مالکان را ناچار به واگذاری حق خود می‌سازد. تثبیت قیمت‌ها، منع احتکار در مورد ارزاق عمومی، منع از ورود بعضی از کالاها به کشور و بسیاری امور دیگر از این قبیل، نمونه‌هایی از محدودیت‌هایی است که دولت به منظور حفظ حقوق عمومی و سرمایه‌های ملی برای مالکیت خصوصی و تجارت آزاد ایجاد کرده است (کاتوزیان، ۱۳۹۶: ۱۵۰).

۵-۶. چالش حدود اختیارات ولی فقیه برای دخالت در اقتصاد

با توجه به اهمیت خاص مالکیت خصوصی در فقه شیعه، اولین و احتمالاً مهم‌ترین اختلاف نظری که بر سر تفسیر ولایت فقیه در جمهوری اسلامی رخ داد، حدود اختیارات ولی فقیه در ارتباط با احکام اسلامی بود. چالش‌ها عمدتاً بر سر این پرسش بود که آیا دخالت جمهوری اسلامی در اقتصاد محدود به چارچوب احکام فقهی است یا ولی فقیه اختیاراتی فراتر از این احکام نیز دارد.

امام خمینی معتقد بود ولی فقیه واجد تمامی اختیاراتی است که پیامبر داشته و در نتیجه دستش حتی برای جلوگیری از اجرای احکام اولیه اسلامی نیز باز است (ن.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۸: ج ۲۰: ۴۵۲-۴۵۱). با این همه، چنین تفسیری از ولایت فقیه مورد قبول همه فقهای شیعه نبوده است. شهید بهشتی از فقهای بود که به پیروی از امام خمینی، برای امامت قائل به ولایت مطلقه بود و تصرف امام در جهت مصالح عامه مردم را منافی با حقوق شخصی افراد نمی‌دانست؛ چرا که از نظر ایشان قوانین مالکیت ناظر بر حریم اشخاص نسبت به یکدیگر است؛ در حالی که امامت ناظر بر کل جامعه است؛ بنابراین محدود به این مرزها نیست. شهید بهشتی در مخالفت با برخی فقها که چنین ولایتی را حتی برای ائمه نیز قائل نبودند (برای نمونه نظر شیخ انصاری در کتاب مکاسب) یا صرفاً برای ائمه معصوم قائل بودند و چنین حقی را به امام غیر معصوم نمی‌دادند (مانند آیت الله بروجردی)، به نظریه ولایت فقیه امام خمینی معتقد بود: «فقیهی که از همان اول خیلی قاطع به این مسئله معتقد بود و تا آخرش هم ایستاد و در این راه موفقیت تاریخی جهانی را برای انقلاب اسلامی به وجود آورد، امام بود. ایشان در

بحث‌هایشان با قاطعیت بسیار به ولایت مطلق امامت معتقد بودند. چه درباره امام معصوم و چه در مورد امام غیر معصوم؛ امامت به‌طور کلی» (بهشتی، ۱۳۹۳: ۴۱-۴۳).

شهید بهشتی به پیروی از ولایت فقیه امام خمینی معتقد بود با ولایت محدود، امکان حکومت وجود ندارد و ولایت فقیه محدود به هیچ حد و حدودی نیست: «مسئله همان مسئله حدود ولایت فقیه است. در مورد ولایت فقیه، من صریحاً عرض کنم که فتوای فقهی امام که با ایشان هم مفصل بحث کردیم، همان ولایت عامه بدون حد است» (بهشتی، ۱۳۹۷: ۶۸-۶۹). این در حالی است که مخالفان این تفسیر از ولایت فقیه، معتقد بودند ولایت فقیه ملزم به رعایت چارچوب قوانین فقهی است؛ برای نمونه به بیان آیت‌الله مهدوی کنی «حالا ولایت عام و مطلقه بحث دیگری است که مطلق به آن معنا که بعضی خیال می‌کنند بی‌درویبکر، نیست... بحث این است که ولایت عام است یعنی در همه شئون مملکتی ولایت است، یا در شئون خاص؛ این مورد اختلاف است... و الا امام معصوم هم ولایتش بی‌درویبکر نیست، بالاخره بیکر و چارچوبی برایش وجود دارد» (قاسمی، ۱۳۸۴: ۲۱-۲۲).

نمونه عینی چنین اختلاف نظری در مجادلاتی که بر سر قانون کار رخ داد قابل ملاحظه است. پس از لایحه قانون کار در مجلس و رد شدن بیشتر موارد آن توسط شورای نگهبان، وزیر وقت کار و امور اجتماعی، مشکل را در قالب یک سؤال با امام مطرح کرد که آیا دولت می‌تواند در ازای خدماتی که به بخش خصوصی می‌دهد (مانند آب و برق و...) برخی شروط (برای مثال در مورد استخدام نیروی کار) را الزامی نماید. پاسخ امام چنین بود: «در هر دو صورت چه گذشته و چه حال، دولت می‌تواند شروط الزامی را مقرر نماید» (ن.ک: موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۳۰).

طرح این سؤال و پاسخی که امام به آن داد، انتقاداتی را در میان علما برانگیخت و موضوع حدود و ثغور ولایت مطلقه را دوباره پیش کشید. برخی معتقد بودند میزان دخالت دولت در اقتصاد و شیوه‌ها و جهت‌گیری آن لازم است محدود به قوانین شرعی باشد که توسط شورای نگهبان استنباط می‌شود؛ برای نمونه آیت‌الله صافی - دبیر شورای نگهبان - در نامه‌ای به امام خمینی گفت که با این پاسخ ایشان، در واقع دولت می‌تواند به این عنوان که خدمات و امکاناتی را ارائه می‌دهد، هر نوع نظامی را جایگزین نظام احکام اسلامی کند. ایشان معتقد بود پاسخ امام سبب این نگرانی شده که نظام‌های اقتصاد اسلامی - مانند مزارعه، تجارت، عاقله و... - به تدریج و در عمل در معرض تغییر و تعویض قرار بگیرد و افراد با توسل به این فتوای امام، هر نظام اقتصادی و اجتماعی دیگری را که به آن تمایل داشتند، حاکم کنند (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۳۵-۴۳۴).

در واکنش به انتقاد برخی مراجع و علما به این اظهار نظر امام، آیت‌الله خامنه‌ای کوشید تا با تفسیر نظر امام، انتقادات را رفع کند. ایشان در دی ۱۳۶۶ در نماز جمعه، سخنان امام را چنین تفسیر کرد که هر چند دولت می‌تواند برای کارفرما شروطی را تعیین کند، اما این شامل هر شرطی نیست، بلکه صرفاً شرایطی را شامل می‌شود که «در چارچوب احکام پذیرفته‌شده اسلام است و نه فراتر از آن»؛ بنابراین طبق تفسیر ایشان از سخنان امام، ولی فقیه در چارچوب قوانین شرعی عمل می‌کند.^۱

با این همه امام خمینی بار دیگر بر عدم محدودیت اختیارات ولایت فقیه به چارچوب احکام فقهی تأکید کردند: «باید عرض کنم حکومت، که شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول‌الله - صلی‌الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است و مقدم بر تمام احکام فرعیه، حتی نماز و روزه و حج است... آنچه گفته شده است تاکنون و یا گفته می‌شود، ناشی از عدم شناخت ولایت مطلقه الهی است. آنچه گفته شده است که شایع است، مزارعه و مضاربه و امثال آن‌ها را با آن اختیارات از بین خواهد رفت، صریحاً عرض می‌کنم که فرضاً چنین باشد. این از اختیارات حکومت است. و بالاتر از آن هم مسائلی است که مزاحمت نمی‌کنم» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۴۵۲-۴۵۱).

۵-۷. ولایت فقیه در میانه فقها و کارشناسان

ولایت فقیه مبتنی بر فرض لزوم اجرای احکام الهی در زمان غیبت است. این نظریه فقهی عادل را که عالم به این احکام هستند، مناسب‌ترین افراد برای در دست گرفتن حکومت می‌داند؛ بنابراین فلسفه وجودی ولایت فقیه در اصل بر پایه لزوم اجرای احکام اسلامی قرار دارد. با این همه، تجربه عملی ولایت فقیه در دهه ۱۳۶۰ موارد متعددی از اختلاف میان نظرات فقهی و حکم ولی فقیه را نشان داده است. در واقع یکی از کارکردهای مهم جایگاه ولایت فقیه طی دهه ۱۳۶۰ را می‌توان تعدیل و تنقیح نظرات فقهی اعضای شورای نگهبان به نفع مصالح عمومی جامعه دانست. آیت‌الله هاشمی در خاطرات خود نوشت «نظرات و فتواها و احکام مهم امام» در موارد زیادی «در جهت خلاف نظرات شورای نگهبان» بود (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۹: ۴۲۲). این در حالی است که اعضای شورای نگهبان در بیان دلایل فقهی مخالفتشان با برخی مصوبات مجلس، به نظرات فقهی خود امام تمسک می‌جستند؛ برای نمونه آیت‌الله مهدوی کنی - از اعضای شورای نگهبان - به‌خاطر می‌آورد: «در مسئله تقسیم اراضی، من خدمت آیت‌الله گلپایگانی شرفیاب شدم. آقای صافی هم در آنجا تشریف داشتند. ما خدمت ایشان نشستیم. بین من و جناب آقای گلپایگانی هم فاصله بود. ایشان سرشان را جلو آوردند و به من گفتند خدمت حاج آقا سلام برسانید - مقصودشان امام بود- و به ایشان بگویند: یادتان هست قبل از انقلاب در مسئله تقسیم اراضی که شاه انجام داد. شما مخالفت کردید؟ حالا چه شده که شما طرفدار تقسیم اراضی شدید؟ گفتند که سلام مرا برسانید و بگویند فلانی این پیغام را داد» (خواججه‌سروی، ۱۳۸۷: ۳۴۹-۳۵۰). ایشان همچنین به نمونه‌های دیگری از تفاوت حکم فقهی امام با نظرات ایشان به‌عنوان ولی فقیه اشاره کرده است: «در مورد همین مسئله معادن به امام عرض کردم بسیاری از موضع‌گیری‌های ما به‌خاطر فتوای شماس است. آن وقت ما در اینجا به طرفداری از سرمایه‌داری متهم می‌شویم! ما چه تقصیری داریم؟ شما این فتوا را بردارید، ما همان چیزی را که شما فرمودید، ملاک قرار می‌دهیم. شما بفرمایید تمام این‌ها ملی است، ما می‌گوییم ملی است، اما شما چنین نظری نداده‌اید. در مورد اراضی کشت موقت، حضور امام عرض کردم که در بعضی از روایات آمده است اگر سه سال یا پنج سال اراضی زراعی بایر بماند و مالک آن زراعت نکند و از آن برداشت نکند، امام مسلمین می‌تواند آن را به دیگران واگذار کند تا آن را احیا و آباد کنند. اگر شما این فتوا را بدهید، ما هم سریعاً قبول می‌کنیم، اما شما این فتوا را نمی‌دهید. فرمودند من مطالعه می‌کنم و بعد از یک هفته نظرم را می‌گویم. بعد از یک هفته فرمودند من بر همان فتوای قبلی هستم که اگر فردی زمینی را به ارث برده باشد و زمین از طرف پدر یا مادر به او رسیده باشد و الان بایر باشد، هرچند ده سال هم بماند باز خود او مالک است و حاکم نمی‌تواند بگیرد و به دیگران واگذار کند. این حکم در مورد اراضی موروثی مسلم و در مواردی که زمین خریداری شده و یا خود شخص قبلاً آن را احیا کرده باشد نیز جاری است؛ هرچند زمین سال‌ها معطل مانده و به‌صورت بایر درآمده باشد. گفتیم این فتوای شماس است، ما چه کار کنیم؟ شما فتوا می‌دهید نمی‌شود زمین را گرفت، ما هم می‌گوییم نمی‌شود گرفت. حالا اگر اعمال ولایت بفرمایید و بفرمایید اینجا به‌خاطر مصالح انقلاب و نظام اسلامی لازم است که این مالکیت‌ها لغو بشود و به دیگران واگذار شود، آن بحثی دیگر است و الا اصل فتوا همین است که شما فرمودید و ما هم همان را تبعیت می‌کنیم» (خواججه‌سروی، ۱۳۸۷: ۳۳۶-۳۳۸).

وجود چنین اختلافی میان نظرات فقهی و نظرات حکومتی امام را می‌توان با رجوع به نقش مصلحت در احکام حکومتی توضیح داد که به‌نظر می‌رسد نسبت به قاعده «ضرورت»، گستردگی بیشتری دارد. یکی از زمینه‌های مهم معرفتی که ترجیح «مصلحت» بر احکام اسلامی براساس آن میسر شد، استدلالی بود که امام در مورد اهمیت و لزوم تشکیل و حفظ حکومت اسلامی داشت. از نظر ایشان مهم‌ترین مصلحتی که بر احکام اولیه اسلامی مرجح است، مصلحت نظام و حفظ نظام است: «حفظ اسلام یک فریضه الهی است، بالاتر از تمام فرایض؛ یعنی هیچ فریضه‌ای در اسلام بالاتر از حفظ خود اسلام نیست. اگر حفظ اسلام جزو فریضه‌های بزرگ است و بزرگ‌ترین فریضه است، بر همه ما و شما و همه ملت و همه روحانیون، حفظ این جمهوری اسلامی از اعظم فرایض است» (موسوی خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۰: ۳۲۹). «در نظر امام خمینی اساس برقراری و تأسیس حکومت برای اجرای دستورات اسلام، خود یک تکلیف و حکم اولی است؛ یعنی چون حکومت فی‌نفسه و ذاتاً برای اجرای احکام اسلام است، باید برای برقراری و حفظ آن به‌عنوان یک تکلیف شرعی اولی کوشید. در نظر امام خمینی غالب احکام

اسلامی به‌گونه‌ای است که تا حکومت اسلامی برپا نباشد، آن احکام تحقق نخواهد یافت و حکم خدا زمین باقی می‌ماند» (بوذری نژاد، ۱۴۰۰: ۲۲۳-۲۲۲).

اهمیت حفظ نظام اسلامی که امام آن را مقدم بر تمامی احکام اسلامی می‌دانست، البته شامل لوازم حکومت نیز می‌شد؛ برای نمونه اخذ مالیات از مردم با مخالفت فقها روبه‌رو بود و آن را صرفاً از باب اضطرار جایز می‌دانستند که لازم است ضرورت آن به‌طور سالانه و با رأی دو سوم مجلس مشخص شود (ن.ک: هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۵: ۵۹۲-۵۹۳). آیت‌الله هاشمی رفسنجانی - ریاست وقت مجلس - موضوع مالیات و مسائل مشابه آن را در نامه‌ای به امام خمینی چنین طرح کرد: «آقایان که چنین نظری در مورد مالیات دارند، با صراحت و اصرار می‌گویند که دولت باید تمام کارهای تولیدی و تجاری و خدماتی را به بخش خصوصی واگذار نماید و خودش سیاست‌گذار باشد. و حتی نفت و مس و اورانیوم و... (گرچه در شرایط موجود الزام نمی‌کنند، ولی اصل بینش این است) و خیلی‌هایشان معتقدند اگر خود مردم خواستند، خودشان برق و آب و... درست می‌کنند. گرچه این نظر در جای خود درست است، ولی در همه این‌ها دولت وظایف مهم فراوان و هزینه‌بری دارد که از طریق مالیات بر فعالیت‌های بخش خصوصی باید تأمین شود... بحث بر سر این است که جعل مالیات حکم اولی مشروط است، یا از قبیل اکل میته مخصوص زمان و موارد اضطرار» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۵: ۵۹۲-۵۹۳).

در پاسخ به این سؤال، امام نظر دادند که حکومت از احکام اولیه است و مالیات هم که از لوازم حکومت است، از احکام اولی است و این احکام، دیگر شرط دو سوم آرای نمایندگان مجلس را برای تصویب نمی‌خواهد (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۸۵: ۴۶۳)؛ بنابراین محور صدور احکام حکومتی، مصلحت است. گرچه مصلحت خود باب وسیعی است و سؤالات بسیار زیادی درباره آن و محدوده مصلحت‌سنجی و ضوابط مصلحت و... مطرح است، اما آنچه از بیانات و عمل امام به‌دست می‌آید آن است که احکام حکومتی با توجه به مصالح اجتماعی اسلام و مسلمین و جامعه اسلامی صادر می‌شود (قاضی‌زاده، ۱۳۷۷: ۱۹۷).

برخی جنبه‌های رویکرد فقهی سنتی به ولایت‌فقیه و رویکرد امام خمینی به ولایت‌فقیه، در جدول ۱ با یکدیگر مقایسه شده است.

جنبه	ولایت فقه سنتی (فردمحور)	ولایت مطلقه فقیه (امام خمینی)	نقاط تعامل و چالش‌ها
دامنه اختیارات ولی فقیه	محدود به اجرای فقه و حفظ حقوق فردی	جامع و شامل کلیه امور حکومتی، سیاسی و اقتصادی	اختلاف درباره محدوده اختیارات، نقش مصلحت‌سنجی
مالکیت خصوصی	محترم، دخالت بسیار محدود دولت	مالکیت خصوصی قابل تحدید برای مصالح نظام اسلامی	چالش در برخورد با مالکیت خصوصی و حفظ عدالت عمومی
دخالت دولت در اقتصاد	حداقلی و معطوف به حمایت از امنیت بازار	گسترده، شامل برنامه‌ریزی کلان و مدیریت اقتصادی	تفاوت بر سر میزان و شیوه دخالت دولت
مبنای فقهی	قاعده «تسلیط» و احکام فردی	اصل ولایت مطلقه، احکام حکومتی و مصلحت نظام	تبیین مفهوم مصلحت و ضرورت در فقه حکومتی
تجربه تاریخی	مخالفت شورای نگهبان با تملک و دخالت دولت	دفاع از دخالت دولت در اقتصاد در شرایط خاص	تعدیل و تنقیح فتاوی فقهی در جهت مصالح عمومی

جدول ۱. رویکرد فقهی سنتی و رویکرد امام خمینی به ولایت‌فقیه

۶. نتیجه‌گیری

نظریه ولایت‌فقیه امام خمینی در اصل نظریه‌ای سیاسی است که به پرسش «چه کسی باید حکومت کند» پاسخ می‌دهد. از این نظر ممکن است ارتباط مستقیمی میان این نظریه و بحث «دخالت دولت در اقتصاد» که بیشتر به حوزه نظریه‌های اقتصادی مربوط می‌شود، مشاهده نشود. با این همه از آنجا که به لحاظ معرفتی، فقه شیعه را باید مهم‌ترین منبع مشروعیت‌بخش به ولایت‌فقیه دانست، ولی فقیه به‌عنوان رئیس حکومت، ناگزیر از توجه به اصول و قواعد فقهی در زمینه اقتصادی است.

در پژوهش حاضر با تمرکز بر دو نوع قرائت از ولایت‌فقیه و نسبت آن‌ها با دخالت دولت در اقتصاد، به بررسی پیامدهای هر یک از این قرائت‌ها در عرصه سیاست‌گذاری اقتصادی پرداخته شد. برخلاف برخی فقها و کارشناسان که بر چارچوب محدود به احکام فقهی تأکید دارند، برخی دیگر مانند شهید بهشتی و امام خمینی، ولایت مطلقه را صرف‌نظر از محدودیت‌های سنتی تفسیر می‌کنند. محور حل این اختلاف، مفهوم «مصلحت» است که امام خمینی آن را مقدم بر احکام اولیه می‌داند و بر حفظ نظام اسلامی به‌عنوان مهم‌ترین مصلحت تأکید دارد. این مصلحت‌سنجی سبب شده است تا برخی از احکام حکومتی در حوزه اقتصادی فراتر از دیدگاه‌های سنتی فقهی عمل کنند. تحلیل این جدال نظری و عملی، نقش کلیدی «مصلحت» و ضرورت حفظ نظام را در تعیین حدود دخالت دولت برجسته می‌کند.

نخستین رویکرد مبتنی بر ولایت فقه سنتی است که در آن نگاه به ولایت محدود به چارچوب اجرای احکام فردی فقه شیعه می‌شود و بر حفظ مالکیت خصوصی تأکید دارد؛ از جمله قاعده «تسلیط» که مالک را بر اموالش مسلط می‌داند، مگر خلاف آن ثابت شود. بر این اساس، دخالت دولت در اقتصاد به حداقل محدود می‌شود و بیشتر در حمایت از چارچوب حقوقی مالکیت خصوصی و ایجاد نظم در بازار اعمال می‌شود. در این دیدگاه، دولت نباید فراتر از اجرای فقه و حفظ حقوق افراد وارد عرصه اقتصادی شود. نمونه‌های بارز آن را می‌توان در رویکرد شورای نگهبان دوره‌های نخستین انقلاب مشاهده کرد که به استناد قاعده تسلیط با مباحثی مانند ملی‌کردن اراضی یا الزاماتی خارج از قراردادهای خصوصی مخالفت کردند.

رویکرد دوم که در قالب ولایت مطلقه فقیه مورد نظر امام خمینی (ره) تعریف شده، اختیارات وسیعی به ولی فقیه می‌دهد؛ به‌گونه‌ای که ولی فقیه قادر است حتی در اموال مشروع افراد، در جهت تأمین مصالح و مصلحت نظام اسلامی دخل و تصرف کند. امام خمینی ولایت را وکالت مطلقه‌ای می‌داند که شامل همه ابعاد حکومتی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی است و اختیار اعمال هر اقدام لازمی را برای حفظ نظام و اجرای احکام اسلام دارد، حتی اگر به فرض برخی محدودیت‌ها در مالکیت خصوصی منجر شود. این دیدگاه دلیل مشروعیت و بستر افزایش دخالت دولت در اقتصاد را فراهم می‌آورد؛ به‌خصوص در شرایط ویژه‌ای مانند جنگ یا بحران که سازوکار بازار کارایی خود را از دست می‌دهد.

مقاله حاضر به بررسی این موضوع پرداخت که نظریه ولایت‌فقیه چگونه توانست با تقویت رویکرد جدیدی در فقه با عنوان فقه حکومتی، دامنه اختیارات مشروع حکومت دینی برای دخالت در اقتصاد را گسترش دهد و در برخی موارد در تعارض میان کارشناسان و فقها، جانب گروه اول را بگیرد. با این همه، لازم است توجه شود که مقاله حاضر به بررسی دهه ۱۳۶۰ پرداخته است؛ دوره‌ای که خصوصاً در نیمه نخست آن، بسیاری از کشورهای جهان معتقد به لزوم دخالت زیاد دولت در اقتصاد بوده و آن را تجویز کرده‌اند. این در حالی است که با گرایش شوروی به سمت نظریه اقتصادی بازار آزاد و تلاش این کشور برای اصلاحات در نیمه دوم دهه ۱۳۶۰ و به‌خصوص با فروپاشی این کشور در انتهای این دهه، نظر کارشناسان اقتصادی به سمت لزوم کاهش دخالت دولت در اقتصاد تغییر پیدا کرد.

پژوهش‌های آتی می‌تواند به موضوع چالش‌های پیش‌روی ولایت‌فقیه - عملی و نظری - در دوران غلبه اقتصاد سرمایه‌داری مدرن و تضاد آن با احکام فقه سنتی در دهه‌های بعدی بپردازد. همچنین جریان‌شناسی معتقدان به فقه حکومتی براساس نسبت میان فقه و اقتصاد، موضوع دیگری است که در پژوهش‌های آینده می‌تواند به آن پرداخته شود.

۷. مشارکت نویسندگان

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

۸. ملاحظات اخلاقی

مقاله حاضر از رساله دکتری نویسنده اول با عنوان «بررسی زمینه‌های معرفتی، اجتماعی و سیاسی ورود دولت به اقتصاد در دهه ۱۳۶۰» در دانشگاه تهران، استخراج شده 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.

۱۲. منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۴). ایران بین دو انقلاب. ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی. چاپ یازدهم. تهران: نشرنی.
- آذری قمی، احمد (۱۳۶۳). پیرامون ولایت‌فقیه و پاره‌ای از مسائل اقتصادی. پاسدار اسلام، ۳۵.
- اشرف، احمد و بنوعزیزی، علی (۱۳۸۶). طبقات اجتماعی، دولت و انقلاب در ایران. ترجمه سهیلا ترابی فارسانی. تهران: نیلوفر.
- ایزدهی، سید سجاد و صدیق تقی‌زاده، صدیقه (۱۳۹۹). ماهیت و ویژگی‌های فقه حکومتی. نشریه حکومت اسلامی، ۹۵، ۵-۲۶.
- بوذری نژاد، یحیی (۱۴۰۰). روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین رویکردهای فقهی. تهران: دانشگاه تهران.
- بهداروند، محمدمهدی (۱۳۸۲). ولایت‌فقیه یا ولایت فقه: تعامل یا تقابل؟. حکومت اسلامی، ۲۹، بازبایی شده از <https://ensani.ir/fa/article/14359>
- بهشتی، سید محمد (۱۳۹۷). نظام اقتصادی در اسلام. تهران: روزنه.
- بهشتی، سید محمد (۱۳۹۳). اقتصاد تعاونی. تهران: روزنه.
- حاتمی، عباس (۱۳۸۷). دولت و اقتصاد در ایران پس از انقلاب: تأثیر سیاست‌های بازتوزیعی بر جدال‌های هرمنوتیکی، طبقاتی و پیدایش دولت غیریکپارچه در ایران. سیاست (علمی-پژوهشی)، ۶، ۸۹-۱۱۸.
- خواججه‌سروی، غلامرضا (۱۳۸۷). خاطرات آیت‌الله مهدوی کنی. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- دژپسند، فرهاد و رئوفی، حمیدرضا (۱۳۸۷). اقتصاد ایران در دوران جنگ تحمیلی. تهران: مرکز اسناد دفاع مقدس (مرکز مطالعات و تحقیقات جنگ).
- رضوی، کمال (۱۳۹۷). دوراهی روحانیت، جستارهایی درباره مرجعیت شیعه در ایران معاصر. اصفهان: آرما.
- خلف‌خانی، علی، راغبی، محمدعلی، و علوی وثوقی، سید یوسف (۱۳۹۹). نظریه خطابات قانونی و نقش آن در فقه اجتماعی. نشریه جستارهای فقهی و اصولی، ۲۰، ۳۳-۵۶. <https://doi.org/10.22034/jrj.2020.69290>
- سمیعی، محمد (۱۳۹۷). نبرد قدرت در ایران: چرا و چگونه روحانیت برنده شد. تهران: نشرنی.
- سیستانی، سید علی حسینی (بی‌تا). قاعده لا ضرر و لا ضرار، در: لوح فشرده جامعه فقه اهل بیت (ع) ۲/۱، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- شریعتی، علی (۱۳۸۴). جهت‌گیری طبقاتی اسلام. چاپ پنجم. تهران: قلم.
- شیرازی، سید محمد حسینی (بی‌تا). الفقه، القواعد الفقهیه، در: لوح فشرده جامعه فقه اهل بیت (ع) ۲/۱، مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی.
- صابر، هدی (۱۳۹۸). پنجاه سال برنامه‌ریزی، چاپ دوم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب پارسه.
- صالحی، نورالله (۱۳۹۹). جایگاه و نقش ولایت مطلقه فقیه در نظام اقتصادی اسلام: ارائه مدلی نو برای استقلال بانک مرکزی. بحران‌پژوهی جهان اسلام، ۱۷، (۱). <https://doi.org/10.2783.4999/QJPR.1909.1094.05>
- قاسمی، صدیقه (۱۳۸۴). شناخت اندیشه‌های اجتماعی شهید آیت‌الله دکتر محمد حسینی بهشتی. جلد اول. تهران: بقیه.

- قاضی‌زاده، کاظم (۱۳۷۷). اندیشه‌های فقهی-سیاسی امام خمینی. مرکز تحقیقات استراتژیک ریاست جمهوری. کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۶). دوره مقدماتی حقوق مدنی: اموال و مالکیت. چاپ چهل و هشتم. تهران: میزان. کدیور، محسن (۱۳۷۶). نظریه‌های دولت در فقه شیعه. تهران: نشرنی. مصلی‌نژاد، عباس (۱۳۹۲). سیاست‌گذاری ساختار قدرت در ایران. تهران: دانشگاه تهران. مطهری، مرتضی (۱۳۹۷). مشکل اساسی در سازمان روحانیت. تهران: صدرا. موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۷۸). صحیفه امام، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ه). موسوی خمینی، روح‌الله (۱۳۸۱). ولایت‌فقیه. چاپ دوازدهم. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (ه). میرمعزی، سید حسین (۱۳۸۰). دولت در اقتصاد از دیدگاه امام خمینی، در: فراهانی فرد، سعید (۱۳۸۰). نقش دولت در اقتصاد (مجموعه مقالات). تهران: مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر.
- نمازی، حسین و دادگر، یدالله (۱۳۹۰). اقتصاد متعارف، اقتصاد ارتدکس و اقتصاد اخلاق‌مدار. تهران: شرکت سهامی انتشار. ویژه، محمدرضا و امجدیان، حسن (۱۳۹۴). رویکرد فقه‌های شورای نگهبان در زمینهٔ روبرویی مالکیت خصوصی و منفعت عمومی، مطالعهٔ رویه‌ای. نشریهٔ دانش حقوق عمومی، ۴(۱۲)، ۲۳-۴۶.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۹). کارنامه و خاطرات سال ۱۳۶۶: دفاع و سیاست. چاپ پنجم. تهران: دفتر نشر معارف انقلاب.
- هاشمی رفسنجانی، اکبر (۱۳۸۵). کارنامه و خاطرات سال ۱۳۶۳: به‌سوی سرنوشت. تهران: دفتر نشر معارف انقلاب.
- Centeno, M. A., & Cohen, J. N. (2012). The arc of neoliberalism. *Annual Review of Sociology*, 38, 317-340. <https://doi.org/10.1146/annurev-soc-081309-150235>
- Fallon Jr. Richard H. (2013). *The Dynamic Constitution: An Introduction to American Constitutional Law and Practice*, SECOND EDITION,, New York: Cambridge University Press.
- Yılmaz, M. L., & Keskin, H. A. (2018). Keynes Versus Hayek: on the Appropriateness of Government Intervention in Markets. *Finansal Araştırmalar Ve Çalışmalar Dergisi*, 10(18), 166-176. <https://doi.org/10.14784/marufacd.460686>



The Iranian–Islamic Utopia from the Perspective of Abolqasem Ferdowsi Tousi

Hamidreza Saremi ¹  , Mana Vahidbafandeh ²  

1. Associate Professor, Department of Urban Planning, Faculty of Arts, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: saremi@modares.ac.ir

2. PhD Candidate in Urban Planning, Faculty of Art and Architecture, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: mana.vahidbafandeh@modares.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 04 December 2024
Received in revised form: 22 August 2025
Accepted: 03 September 2025
Published online: 22 December 2025

Keywords:

Ferdowsi, Iranian-Islamic Utopia, Shahnameh of Ferdowsi, Utopia, Wisdom.

ABSTRACT

As an ideal and conceptual image of the city, the utopia of any society reflects its underlying ideas, values, and aspirations—elements that evolve over time in response to social, cultural, and economic transformations. Although utopian images differ in form and scale, they consistently correspond to an idealized conception of the city. From ancient periods through the Islamic civilization, this concept has been articulated in diverse forms by Iranian thinkers and scholars. In the contemporary context, redefining and applying utopia as a practical model for urban design has become increasingly significant. This study examines the concept of utopia within Iranian–Islamic civilization, with particular emphasis on the intellectual framework of Hakim Abolqasem Ferdowsi Tousi. Its primary objective is to analyze and develop a conceptual framework based on Ferdowsi’s vision of utopia and to explore its implications for Iranian–Islamic urban planning. Using qualitative content analysis, utopian concepts embedded in the narratives of Ferdowsi’s *Shahnameh* are systematically examined. Subsequently, the interrelations among these concepts within the broader framework of Iranian–Islamic utopia are investigated through a narrative review approach. The findings indicate that the Iranian–Islamic utopia, understood as a concept transcending time and place, emphasizes wisdom and knowledge and offers an enduring ideal model for contemporary cities confronting present-day challenges.

Cite this article: Saremi, H.; Vahidbafandeh, M. (2025). The Iranian–Islamic Utopia from the Perspective of Abolqasem Ferdowsi Tousi. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(4): 59-90. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.384445.1742>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.384445.1742>

1. Introduction

Throughout history, thinkers and philosophers across cultures have sought to construct images of ideal societies. Although these images vary according to historical context and geographical location, they generally function as expressions of human aspirations and ideals (Zarrinkoub, 2007; Tabatabaei, 2001). An ideal society is often imagined as an alternative to prevailing conditions and serves as a conceptual lens through which possibilities beyond the existing order may be understood. Such visions may emphasize transformation, liberation, or, at times, adopt a compensatory orientation.

As noted above, the relationship between utopian thought and culture has been a persistent theme throughout intellectual history. In Iran, from mythological periods through the Iranian–Islamic civilization, utopia has emerged as a central motif shaping the cultural imagination, often infused with a monotheistic worldview (Moftakhari, 1997: 6–8). Conceived as an ideal realm beyond immediate realities, this utopia has frequently been envisioned as a paradisiacal space in which collective aspirations are fulfilled. In contemporary thought, it has also acquired a critical and emancipatory function in response to the challenges facing modern cities. Accordingly, examining this concept through the perspectives of thinkers who shaped Iranian–Islamic civilization—and identifying its defining characteristics—appears essential for conceptualizing the framework of an Iranian–Islamic city.

2. Methodology

This study seeks to develop a conceptual model and theoretical framework for the Iranian–Islamic utopia from the perspective of Hakim Abolqasem Ferdowsi. To this end, the research employs a mixed qualitative methodology combining textual analysis, qualitative content analysis, and a hybrid systematic review. The systematic review method enables the comprehensive identification, evaluation, and synthesis of existing studies, thereby providing a coherent and reliable analytical foundation.

Adopting an interpretive approach, the research aims to identify and explicate the core concepts of Ferdowsi’s worldview and their role in shaping the Iranian–Islamic utopian ideal. In terms of its purpose, the study is theoretical and foundational; methodologically, it is descriptive–systematic, grounded in rational analysis and historical documentation. Through careful and reflective engagement with primary texts and secondary sources, the research seeks to uncover the conceptual relationships embedded in Ferdowsi’s literary corpus..

3. Findings

The final conceptual model of the Iranian–Islamic utopia, developed through detailed content analysis of Ferdowsi’s *Shahnameh* and a systematic review of relevant scholarly literature, encompasses political, social, economic, environmental, and heroic dimensions central to Ferdowsi’s vision of an ideal society.

The political dimension emphasizes transparent and just laws, equitable distribution of power, and participatory governance structures. Justice, political stability, protection of citizens’ rights, and governmental transparency constitute its primary indicators.

The social dimension focuses on family support, public participation, and the strengthening of social cohesion. It highlights social justice, public welfare, and the enhancement of positive social interactions, alongside the promotion of equal opportunities and psychological and social well-being.

The economic dimension centers on the equitable distribution of wealth and resources, fair division of labor, and the reinforcement of local production. Through sustainable employment, economic prosperity, and public welfare, this dimension establishes economic justice as a foundational principle of Ferdowsi's utopia.

The environmental dimension underscores the preservation of nature and sustainable development. Key elements include conserving and revitalizing natural spaces, promoting gardens and parks, utilizing sustainable resources, and fostering harmonious coexistence between humans and the natural environment—an essential principle in Ferdowsi's ideal vision.

4. Discussion and Conclusion

This study examined the Iranian–Islamic utopia through the intellectual lens of Ferdowsi, with the aim of constructing a conceptual model grounded in the themes of the *Shahnameh* and systematic scholarly analysis. Close engagement with Ferdowsi's work reveals that, beyond epic and heroic narratives, he articulated enduring moral and social principles for organizing and governing an ideal city. These principles—rooted in justice, social welfare, respect for nature, and environmental sustainability—collectively emphasize the necessity of cities capable of balancing material, spiritual, and social needs.

The resulting conceptual model highlights key dimensions such as physical and psychological well-being, economic and social justice, public welfare, environmental sustainability, and the preservation of cultural and historical identity. Although expressed through poetic and literary forms, these dimensions can be interpreted as lasting strategies for envisioning and constructing an ideal and balanced city within the Iranian cultural tradition.

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

- Abbaspour Esfandan, Hassanali, & Ranjbar, Ahmad. (2014). Manifestations of utopia and the ideal ruler in Ferdowsi's *Shahnameh*: A study of the story of Siavash. *Mystical and Mythological Literature*, 10(35).
- Bagheri, Hamideh, & Khojiev, Mohammad. (2020). An examination of utopia in Ferdowsi's *Shahnameh*. *Studies in Literature, Mysticism, and Philosophy*, 5(4).
- Bina, Yousef. (2024). Dystopia and its types in Ferdowsi's *Shahnameh*. *Epic Knowledge and Wisdom*, 1(1), 23–42.
- Claeys, Gregory. (2020). *Utopia: The history of an idea*. London, England: Thames & Hudson.
- Dehqi Jafari, Mahmoud. (2011). The utopia of the Sage of Tus in the *Shahnameh*. *Iranian Studies Research*, 1(1), 1–12.
- Hosseini, Maryam. (2006). Women's utopia. *Women in Development and Politics*, 4(3), 117–131.
- Kumar, Krishna. (1987). *Utopia and anti-utopia in modern times*. London, England: Basil Blackwell.
- Levitas, Ruth. (1990). *The concept of utopia*. New York, NY: Peter Lang.

- Mannheim, Karl. (1943). *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge*. London, England: Routledge.
- Moftakhari, Hossein. (2014). Iran and Islam: Iranian identity and Islamic heritage. *Historical Inquiries*, 4(2), 93–111.
- More, Thomas. (1516). *Utopia*. Habsburg Netherlands.
- Nazari, Najmeh. (2010). A comparison of utopia in Ferdowsi and Sa‘di. *Mysticism in Persian Literature*, 2.
- Plato. (1943). *The Republic* (trans. not specified). New York, NY.
- Tabatabaei, Vahid. (2020). *Photography in the post-utopian condition: A study of the works of Robert Frank and Diane Arbus in America during the 1950s and 1960s*. Tehran, Iran: Ketab-e Pergar.
- Zarrinkoub, Abdolhossein. (1991). *Aristotle and the art of poetry*. Tehran, Iran: Amir Kabir.

آرمان شهر ایرانی - اسلامی از منظر ابوالقاسم فردوسی توسی

حمیدرضا صارمی^۱ ، مانا وحیدبافنده^۲ 

۱. دانشیار شهرسازی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران (نویسنده مسئول). رایانامه: saremi@modares.ac.ir
۲. دانشجوی دکتری شهرسازی، دانشکده هنر و معماری، گروه شهرسازی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: mana.vahidbafandeh@modares.ac.ir

چکیده

اطلاعات مقاله

به‌عنوان یک تصویر ایدئال و ذهنی از شهر، آرمان‌شهر هر جامعه ایده‌ها، ارزش‌ها و آرزوهای خود را نمایان می‌کند که با گذشت زمان و تحولات اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی، شکل و شمایل‌های گوناگونی به خود می‌گیرد. این تصویر هرچند در اندازه و شکل متفاوت قابل تداوم است، همواره با ایدئال شهر هماهنگی دارد. از زمان باستان تا تمدن اسلامی، در تاریخ ایران، این اندیشه توسط متفکران و دانشمندان به شکل‌های گوناگون بیان شده است و امروزه تبیین و کاربرد آن به‌عنوان مدلی مفید در طراحی شهرهای معاصر، اهمیت زیادی دارد. در این پژوهش، آرمان‌شهر در سیاق تمدن ایرانی-اسلامی به‌ویژه با تمرکز بر نظام فکری حکیم ابوالقاسم فردوسی توسی بررسی و تحلیل می‌شود. هدف پژوهش تحلیل و تدوین چارچوب مفهومی دیدگاه شاعر و اندیشمند درباره مفهوم آرمان‌شهر و تأثیر آن در فرایند شهرسازی ایرانی-اسلامی است. با بهره‌گیری از روش‌های تحلیل محتوای کیفی، مفاهیم آرمان‌شهر در داستان‌های شاهنامه فردوسی به‌دقت بررسی و تجزیه و تحلیل می‌شود. سپس ارتباط این مفاهیم در چارچوب مفهومی آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی، با استفاده از روش مرور روایتی، به‌صورت جامع و دقیق مطالعه می‌شود. نتایج نشان داد آرمان‌شهر اسلامی-ایرانی به‌عنوان مفهومی مستقل از زمان و مکان، با تأکید بر اصول خرد و دانش، به‌عنوان الگوی ایدئال برای شهرهای امروز در مواجهه با شرایط و محیط‌های آن‌ها، طراحی و تدوین شده است.

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۴

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۵/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

آرمان‌شهر، آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی، حکمت، شاهنامه فردوسی، فردوسی.

استناد: صارمی، حمیدرضا؛ وحیدبافنده، مانا (۱۴۰۴). آرمان‌شهر ایرانی - اسلامی از منظر ابوالقاسم فردوسی توسی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵(۴): ۵۹-۹۰. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.384445.1742>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.384445.1742>

۱. مقدمه و بیان مسئله

در طول تاریخ، متفکران و فیلسوفان در فرهنگ‌های مختلف به دنبال ایجاد تصویری از یک جامعه ایدئال بوده‌اند. اگرچه این تصویر با توجه به دوره و مکان متفاوت بوده، اما معمولاً به‌عنوان تجسم آرزوها و آرمان‌های انسانی تلقی می‌شده است (زرین کوب، ۱۳۶۹؛ طباطبایی، ۱۳۹۸). جامعه ایدئال به‌عنوان جایگزینی برای شرایط کنونی در نظر گرفته می‌شود و وسیله‌ای است برای درک جهانی که فراتر از نظم فعلی قرار دارد. این ایدئولوژی به آرزوها و جوامعی اشاره دارد که انسان‌ها برای دستیافتن به آن‌ها در تلاش‌اند. این دیدگاه گاهی بر تغییرات تأکید دارد، گاهی از آزادی‌بخشی سخن می‌گوید و گاه نیز با رویکردی جبرانی همراه است.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، موضوع محوری و ارتباط با فرهنگ از ویژگی‌های اصلی و بنیادی تفکر آرمان‌شهری در طول تاریخ به‌شمار می‌رود. در ایران، از دوران اسطوره‌ای تا تمدن ایرانی-اسلامی، آرمان‌شهر به‌عنوان یکی از مفاهیم برجسته در اندیشه متفکران ایرانی-اسلامی ظهور کرده و تمدن ایرانی را با جوهره‌ای توحیدی همراه کرده است (مفتخری، ۱۳۹۲). این آرمان‌شهر به‌عنوان مکانی ایدئال و فراتر از شرایط فعلی، به‌عنوان بهشتی برای تحقق آرزوها و خواسته‌های ساکنان خود مطرح شده و یکی از موضوعات اصلی تفکر معاصر با رویکردی رهایی‌بخش از وضعیت کنونی شهرها به‌شمار آمده است. از این‌رو، به‌نظر می‌رسد بررسی این مفهوم از طریق تفکرات افرادی که با تکیه بر تمدن ایرانی-اسلامی آن را در ذهن پرورانده‌اند و همچنین شناخت ویژگی‌های آن از دیدگاه متفکران این تمدن، برای ترسیم شهر ایرانی-اسلامی ضروری باشد.

براساس نگاه فردوسی، می‌توان مفهوم آرمان‌شهر را در آثار و اندیشه‌های بزرگان دوران ایران و اسلام مشاهده کرد. از جمله این متفکران خود فردوسی است که با الهام از ارزش‌ها و آرمان‌های ایرانی، آرمان‌شهری را ترسیم می‌کند که بر پایه عدالت، حکمت و پیوند انسان با طبیعت استوار است. فردوسی در شاهنامه با توصیف مکان‌هایی مانند ورجمکرد و کنگ‌دژ، تصویری از سرزمینی آرمانی و مطلوب را به نمایش می‌گذارد؛ سرزمینی که در آن حکمرانی عادلانه، صلح، رفاه و سعادت برای همه افراد جامعه فراهم است. این مفهوم، که در شاهنامه به‌طور گسترده مطرح شده بازتاب‌دهنده آرزوهای انسانی برای دستیابی به جامعه‌ای است که در آن عدالت و فضیلت‌های اخلاقی حکم‌فرما باشد؛ برای مثال، فردوسی در داستان‌های متعددی از دوران پادشاهانی مانند کیخسرو، شهری را تصویر می‌کند که در آن اصول اخلاقی و اجتماعی به بهترین نحو اجرا می‌شود. این شهرها که از آرمان‌های ایرانی سرچشمه گرفته‌اند، بر پایه ارزش‌هایی مانند صلح و تعامل انسان با محیط‌زیست طراحی شده‌اند. همچنین فردوسی با تأکید بر عدالت و حکمرانی خردمندانه، به‌نوعی به ناکجاآبادی ایدئال اشاره می‌کند که در آن ستمگری جایی ندارد و مردم در آرامش و امنیت زندگی می‌کنند. این نگاه فردوسی به آرمان‌شهر در مقابل برخی دیگر از داستان‌های ایرانی مانند خسرو و شیرین یا لیلی و مجنون است که ناکجاآبادهای دیگری را به تصویر می‌کشند، اما همگی به‌نوعی به دنبال ترسیم جامعه‌ای آرمانی هستند که از وضعیت موجود فراتر می‌رود. از دیدگاه فردوسی، شهر آرمانی نه‌تنها براساس فضایل انسانی ساخته می‌شود، بلکه باید به‌گونه‌ای باشد که عدالت، امنیت و سعادت همگانی در آن برقرار باشد. این نگاه از آرزوهای مشترک میان متفکران ایرانی-اسلامی نشئت می‌گیرد که بر ساختن جهانی بهتر و فراتر از جهان مادی تأکید دارند.

این مفهوم نشان‌دهنده تلاش پیوسته و مداوم فردوسی در ترسیم آرمان‌شهر است؛ شهری که سرزمین شادی، عدالت و سعادت برای تمامی انسان‌های نیک‌سروش و فضیلت‌مند است. فردوسی در شاهنامه به‌گونه‌ای هنرمندانه این آرمان‌شهر را به‌عنوان مکانی برتر از وضعیت موجود به تصویر می‌کشد. در این شهر عدالت، صلح، رفاه و آسایش همگانی حکم‌فرما است. آرمان‌شهر او دربرگیرنده تمامی آرزوها و امیدهای انسانی برای ساختن جامعه‌ای مطلوب است که در آن فضایل اخلاقی و انسانی در بالاترین سطح خود قرار دارند. در این پژوهش، آرمان‌شهر فردوسی به‌عنوان چارچوب اصلی برای تدوین مدل آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی بررسی شده است. با توجه به اینکه فردوسی در شاهنامه با استفاده از اصولی مانند عدالت اجتماعی، حکمرانی عادلانه و ارتباط میان انسان و طبیعت، تصویری از جامعه‌ای ایدئال را ترسیم می‌کند، این ایده‌ها پایه‌های مدل پیشنهادی برای حل مسائل پیچیده شهری معاصر قرار می‌گیرند. این آرمان‌شهر فردوسی، که در طول قرن‌ها از دیدگاه‌های مختلف نادیده گرفته شده و بیشتر به جنبه‌های ادبی و داستانی آن توجه شده است، در این پژوهش با رویکردی عملی و کاربردی

بازبینی شده تا نشان دهد چگونه می‌توان از آموزه‌های فردوسی برای ایجاد الگوهای شهری پایدار و متناسب با نیازهای فرهنگی و اجتماعی معاصر بهره برد. مدل پیشنهادی با تأکید بر پیوند تاریخی و فرهنگی با مفاهیم و ارزش‌های شاهنامه می‌تواند به‌عنوان راه‌حلی برای بهبود شرایط شهرهای امروزی استفاده شود. این مدل، با انطباق با نیازهای فکری و اعتقادی جامعه، فرصتی برای تبیین شهری متوازن، عادلانه و انسان‌محور فراهم می‌آورد که در آن، اصول فردوسی به‌عنوان راهنمایی برای مدیریت و برنامه‌ریزی شهری در آینده به‌کار گرفته می‌شود. شکاف‌های تحقیقاتی در این حوزه را می‌توان به چهار بخش اصلی تقسیم‌بندی کرد که هر یک نیازمند پژوهش‌های عمیق و گسترده برای پرکردن خلأهای موجود هستند:

۱. شاهنامه فردوسی، به‌عنوان سندی فرهنگی-تاریخی، شامل توصیفاتی از شهرها و ساختارهای اجتماعی دوران مختلف ایران باستان است. با وجود این، پژوهش‌های معاصر کمتر به تحلیل و تفسیر این توصیفات به‌منظور استخراج اصول و مفاهیم مرتبط با آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی پرداخته‌اند. این کمبود، شکافی در درک دقیق از دیدگاه‌های فرهنگی و تاریخی فردوسی در مورد شهرسازی و جامعه ایدئال ایجاد کرده است؛

۲. فردوسی در شاهنامه، به توصیف جامعه‌ای می‌پردازد که بر مبنای ارزش‌های اخلاقی، عدالت، و خرد شکل گرفته است. این ارزش‌ها می‌توانند به‌عنوان اصول راهنمای توسعه آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی در نظر گرفته شوند. پژوهش‌های کنونی به‌ندرت این ابعاد اجتماعی و اخلاقی را به‌صورت جامع بررسی کرده و به‌کاربرد آن‌ها در سیاست‌گذاری‌ها و برنامه‌ریزی‌های شهری پرداخته‌اند. این کمبود مانع بهره‌گیری کامل از دیدگاه‌های او در راستای ایجاد جامعه‌ای عادلانه می‌شود؛

۳. توصیفات کالبدی و معماری در شاهنامه شامل باغ‌ها، کاخ‌ها، جویبارها و میدان‌ها می‌توانند مبنایی برای طراحی شهرهای معاصر با الهام از الگوهای ایرانی-اسلامی باشند. اما تاکنون تحقیقات جامع و سیستماتیک که این توصیفات را به اصول طراحی شهری و معماری معاصر مرتبط سازد، به‌ندرت انجام شده است. این بعد از شکاف تحقیقاتی، به معنای نادیده‌گرفتن ارزش‌های زیباشناختی و کاربردی معماری مورد نظر فردوسی در توسعه شهری است؛

۴. مطالعات تطبیقی و مقایسه‌ای که آرمان‌شهر فردوسی را با دیگر آرمان‌شهرهای مطرح در ادبیات و فرهنگ ایرانی-اسلامی و حتی جهانی مقایسه کند، بسیار محدود است. این بعد از شکاف تحقیقاتی نشان‌دهنده نیاز به پژوهش‌هایی است که به مقایسه و تحلیل تطبیقی آرمان‌شهر فردوسی با دیگر نظریه‌ها و مدل‌های آرمان‌شهر بپردازد و قوت‌ها و ضعف‌های هر یک را بررسی کند.

۲. اهداف و سؤال پژوهش

با توجه به اینکه مفهوم آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی در مطالعات شهری جهانی و متون ایرانی کمتر مورد توجه قرار گرفته است، این پژوهش با هدف اصلی شناسایی و تحلیل اندیشه آرمان‌شهر فردوسی انجام شده است. این تحقیق در پی آن است تا چارچوبی کارآمد و سازگار با مقتضیات فرهنگی جامعه ارائه دهد که بتواند به‌عنوان مبنایی برای تعریف و تبیین آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی به‌کار رود. همچنین هدف این پژوهش استخراج مؤلفه‌های کلیدی این آرمان‌شهر است که با نیازهای فرهنگی و اجتماعی جامعه ایرانی همخوانی داشته باشد و بتواند به‌عنوان دستاوردی مهم برای مطالعات شهری معاصر مورد استفاده قرار گیرد.

سؤال اصلی پژوهش این است که ابعاد اصلی آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی حکیم فردوسی به‌عنوان نماینده نظریه‌پرداز آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی کدام است. سؤالات فرعی نیز عبارت‌اند از:

۱. مؤلفه‌های آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی فردوسی به‌عنوان نماینده نظریه‌پردازان آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی کدام‌اند؟
 ۲. نام آرمان‌شهر فردوسی چه می‌تواند باشد و چه ویژگی‌ها و مؤلفه‌هایی دارد که آن را به‌عنوان یک آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی متمایز می‌کند؟

۳. چه مصادیق شهرسازی می‌توان برای هر یک از شاخص‌های آرمان‌شهر فردوسی شناسایی کرد و به‌کار برد؟

۴. کدام شهرها در شاهنامه به‌عنوان آرمان‌شهر معرفی شده‌اند و ویژگی‌های متمایزکننده آن‌ها چیست؟

۵. چارچوب آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی از منظر فردوسی چیست و شامل چه اصول و ویژگی‌هایی است؟
از این رو، تلاش شده است تا با بررسی تفکرات ایرانی-اسلامی درخصوص روش‌های حفظ و استمرار آرمان‌شهر، به چارچوبی دست یابیم که براساس آن، آرمان‌شهر در برنامه‌ریزی شهری از دیدگاه ایرانی-اسلامی تبیین شود. در ادامه، روند و چارچوبی که برای دستیابی به این هدف تدوین شده ارائه می‌شود.

۳. پیشینه پژوهش

در این پژوهش، با تأکید بر آرای فردوسی و تحلیل‌های انجام‌شده، مفهوم آرمان‌شهر از دل سنت و فرهنگ ایرانی-اسلامی بررسی و واکاوی می‌شود. نظرات و دیدگاه‌های فردوسی، به‌ویژه در دوران طلایی علم و ادب در قرون پیشین، در پاسخ به مسائل شهرسازی با نگاهی آینده‌نگرانه، متعالی و آرمانی، در ادبیات شهرسازی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. درباره فلسفه آرمان‌شهری فردوسی، منابع متعددی وجود دارد که در ادامه به بررسی و تحلیل آن‌ها پرداخته شده است.

منبع مقاله	ماهیت	خلاصه‌ای از نتایج تحقیقاتی مقاله در حوزه آرمان‌شهر و فردوسی	
		بلی	خیر
نظری (۱۳۸۹)	مقایسه تطبیقی آرمان‌شهر		عنوان: مقایسه آرمان‌شهر فردوسی و سعدی فردوسی و سعدی هردو بر ارزش توانمندی‌های انسان، بهره‌گیری از مواهب دو حفظ نام تأکید می‌ورزند و از نگاه هردو، مرگ واقعی مرگ نام است (نام نیک، زندگی حقیقی، تدبیر، خرد، ارزش‌های اجتماعی).
باقری و خوجیف (۱۳۹۸)	مطالعات ادبیات		عنوان: بررسی آرمان‌شهر در شاهنامه فردوسی جهان اجتماعی شاهنامه تکرار روایت‌هایی است که در کشاکش داستانی‌اش، دیدگاه‌های کهن ایرانی را با بهره‌گیری از غنای جامعه اسلامی بازنمایی کرده و تصویر روشنی است از سیر تکاملی حیات جوامع انسانی که با نظم ویژه‌ای در حرکت‌اند.
عباسپور اسفند و رنجبر (۱۳۹۳)	ادبیات عرفانی		عنوان: جلوه‌های آرمان‌شهر و شهریار آرمانی فردوسی با جستاری در داستان سیاوش آرمان‌شهر فردوسی براساس اندیشه اساطیری، سختگوی تمام آرزوهای بشری و نیازهای معنوی و الگوی سرمشق‌وار آدمیان است. الگوی آرمان‌شهر او براساس روزگار حاکمیت و خردمندی، عدالت و شادی و اندیشه‌های اهورایی را به یادمان می‌آورد. در شهر شادی و آرامش است و بیماری و غم راهی ندارد.
جعفری دهقی (۱۳۹۰)	مطالعات ادبیات		عنوان: آرمان‌شهر حکیم طوس در شاهنامه ظاهراً بن‌مایه و الگوی شهر آرمانی، یکی ورجمکرد است که کهن‌ترین نمونه از این‌گونه شهرها است و بنا بر روایت وندیداد، به دست جمشید بنا شد تا نمونه‌ای از موجودات اهورایی در آن نگهداری شود. یکی از ویژگی‌های این ور یا بارو، جاودانگی آن است و افزون بر این، در آن نشانی از سرما، گرما، تاریکی، بیماری و مرگ دیده نمی‌شود.
بینا (۱۴۰۳)	دانش و خرد حماسی		عنوان: پادارمان‌شهر و انواع آن در شاهنامه فردوسی «سلطنت مطلقه فاسد شاه بیگانه»، نظام سیاسی «شبه‌دموکراسی» و «جامعه اشتراکی مزدکی» انواع پادارمان‌شهر در شاهنامه هستند که به باور فردوسی، تشکیل این نظام‌ها محصولی جز ویرانی کشور و تباهی مردم نخواهد داشت.
حسینی (۱۳۸۵)	ادبیات زنان		عنوان: آرمان‌شهر زنان شهر زنان نظامی و شهر هروم فردوسی را می‌توان آرمان‌شهر زنان نامید؛ چرا که از ویژگی‌های آرمان‌شهر برخوردار است. آرمان‌شهر شهری است که در آن همه برابر هستند و هیچ کس از فقر رنج نمی‌برد. در آرمان‌شهر، طبیعت گشاده‌دست است و در آن همه زنان شادمان و خوشحال هستند. داستان شهر زنان از حکایت‌های دو منظومه اسکندرنامه فردوسی و نظامی است. در اسکندرنامه فردوسی این شهر، شهر هروم نامیده شده است. همه ساکنان شهر هروم زنان‌اند.

جدول ۱. تحلیل محتوایی و شناسایی شاخص‌های فرهنگی و اخلاقی آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی در شاهنامه فردوسی

۴. مباحث نظری پژوهش

۴-۱. تعریف آرمان‌شهر:

آرمان‌شهر مفهومی است که در طول تاریخ اندیشه بشر به‌عنوان تصویری از جامعه‌ای کامل و مطلوب مطرح بوده است. این اصطلاح نخستین بار در اثر تامس مور^۱ به‌کار رفت و به‌تدریج به یکی از محوری‌ترین مفاهیم در فلسفه اجتماعی و سیاسی غرب بدل شد. مور با ترکیب دو معنای «هیچ جا» و «جای خوب» نشان داد آرمان‌شهر درعین حال که دست‌نیافتنی به‌نظر می‌رسد، همواره به‌عنوان افقی برای اصلاح و تکامل اجتماعی الهام‌بخش بوده است (More, 1516; Claeys, 2020). اندیشمندانی مانند روث لویتاس تأکید کرده‌اند که آرمان‌شهر صرفاً یک خیال‌پردازی نیست، بلکه روشی انتقادی برای نقد وضع موجود و طرح بدیل‌های اجتماعی است (Levita, 1990). ویژگی‌های اصلی آرمان‌شهر در سنت غربی شامل عدالت اجتماعی، برابری، آموزش فراگیر، حاکمیت مشارکتی و تأمین رفاه عمومی بوده است؛ الگویی که نخستین بار افلاطون در جمهور با طرح جامعه‌ای تحت رهبری فیلسوفان تبیین کرد (Plato, 1943).

این رویکرد در سیر تحول خود به اشکال گوناگون ادامه یافته است، از جامعه اشتراکی در اندیشه کامپانلا و بیکن گرفته تا نظریه‌های انتقادی مدرن درباره نابرابری و بحران زیست‌محیطی (Mannheim, 1947; Kumar, 1987). مقایسه این الگوها با برداشت حکیم ابوالقاسم فردوسی از جامعه آرمانی، امکان درک عمیق‌تری از تفاوت‌ها و اشتراکات را فراهم می‌سازد. فردوسی در شاهنامه، با تأکید بر عدالت، خرد، پاسداشت اخلاق، و انسجام اجتماعی، تصویری از آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی ارائه می‌دهد که در عین تفاوت‌های فرهنگی و دینی، در برخی جنبه‌ها با الگوهای غربی هم‌پوشانی دارد؛ برای مثال، همان‌گونه که افلاطون جامعه‌ای مبتنی بر عدالت و فضیلت ترسیم می‌کند، فردوسی نیز بر نقش خرد و داد در تحقق جامعه مطلوب تأکید دارد. این مقایسه تطبیقی، زمینه‌ای مناسب برای فهم بهتر ظرفیت‌های فرهنگی و فلسفی آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی-اسلامی فراهم می‌آورد.

علاوه‌براین، مفهوم آرمان‌شهر در اندیشه فردوسی پیوندی وثیق با هویت فرهنگی و معنوی ایرانی دارد، چراکه او ضمن برجسته‌کردن ارزش‌های اخلاقی و انسانی، بر عدالت‌محوری حاکمان، پاسداشت کرامت انسانی و پیوند مردم با سرزمین و دین تأکید می‌کند. این ویژگی‌ها موجب می‌شود آرمان‌شهر فردوسی نه صرفاً یک ساختار خیالی، بلکه الگویی فرهنگی-تمدنی باشد که قابلیت انطباق با ارزش‌های بومی و درعین حال مقایسه با سنت‌های فلسفی غربی را داراست. از این‌رو، بررسی تطبیقی میان آرمان‌شهر فردوسی و الگوهای غربی، فرصتی مناسبی برای فهم بهتر ظرفیت‌های نظری و عملی مفهوم آرمان‌شهر در بستر ایرانی-اسلامی فراهم می‌آورد.

۴-۲. تعریف آرمان‌شهر از منظر مدینه فاضله فارابی

فارابی در اثر مشهور خود آراء اهل المدینه الفاضله، جامعه‌ای آرمانی را ترسیم می‌کند که بعدها به‌عنوان «مدینه فاضله» شناخته شد. به باور او، مدینه فاضله جامعه‌ای است که در آن تمامی ارکان زندگی انسانی بر پایه فضیلت، عدالت و معرفت سامان یافته‌اند. در این جامعه، انسان‌ها با همکاری و همیاری یکدیگر، سعادت حقیقی را که غایت نهایی زندگی انسانی است، به‌دست می‌آورند. فارابی، برخلاف بسیاری از فیلسوفان غربی که بیشتر بر سامان‌دهی ساختارهای اجتماعی و سیاسی تأکید داشتند، بر پیوند عمیق میان سیاست، اخلاق و دین تأکید می‌کند. در نگاه او، مدینه فاضله تنها در صورتی تحقق می‌یابد که رهبری آن در دست «انسان کامل» یا فیلسوف-پیامبر باشد؛ شخصی که عقل نظری و عملی را در بالاترین مرتبه دارا است و می‌تواند جامعه را بر پایه وحی، حکمت و عدالت هدایت کند.

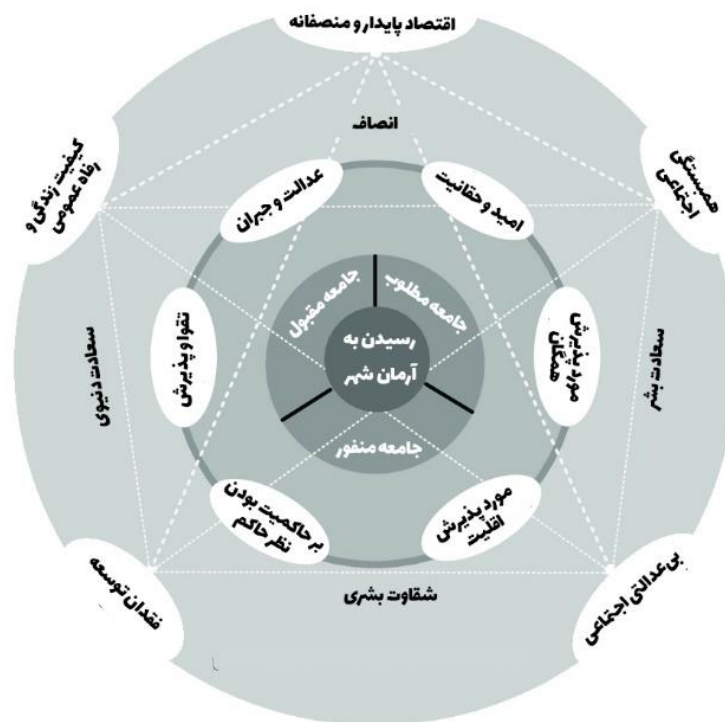
ویژگی‌های مدینه فاضله فارابی شامل عدالت، اتحاد اجتماعی، تقوا، دانش و هدایت الهی است. این جامعه در برابر «مدینه جاهله» یا جوامعی که در پی لذت، ثروت یا قدرت‌اند، قرار می‌گیرد. فارابی بر این باور بود که تنها در مدینه فاضله است که افراد به سعادت حقیقی می‌رسند، چراکه در چنین جامعه‌ای، فضیلت فردی و خیر جمعی در یک مسیر هماهنگ حرکت می‌کنند. در مقایسه با آرمان‌شهر فردوسی،

^۱. Utopia (1516)

می‌توان گفت هر دو بر عدالت و خرد به‌عنوان بنیان جامعه مطلوب تأکید دارند؛ با این تفاوت که فردوسی تصویر خود را بیشتر در قالب روایت‌های اسطوره‌ای و ملی ارائه می‌دهد، درحالی‌که فارابی بر پایه نظام فلسفی-دینی و با اتکا به مبانی اسلامی، تصویری عقلانی و نظام‌مند از جامعه کامل ترسیم می‌کند.

۴-۳. تعریف آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی

در این مدل مفهومی از آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی، سه نوع جامعه به تصویر کشیده شده است که هر یک نقشی متفاوت در ترویج و تحقق اهداف آرمانی ایفا می‌کنند. جامعه مطلوب شامل افرادی است که به‌طور کامل با اصول و ارزش‌های آرمان‌شهر همخوانی دارند. این افراد در ترویج ارزش‌های مثبت و دستیابی به اهداف جامعه آرمانی فعال هستند و به‌عنوان الگوها و رهبران جامعه شناخته می‌شوند. این جامعه به دنبال تبیین و اجرای ارزش‌های آرمانی است که در آن عدالت، انصاف و پایداری اجتماعی و فرهنگی در مرکز توجه قرار دارند. در مقابل، جامعه مقبول متشکل از افرادی است که با ارزش‌های آرمان‌شهر همراهی دارند، اما به دلیل عدم فعالیت و نقش کم‌رنگ در ترویج آن، نمی‌توانند به‌عنوان بازیگران فعال در تحقق این اهداف عمل کنند. این جامعه در پذیرش اصول آرمانی سهم دارد، اما فعالیت عملی و مؤثری در جهت پیشبرد این اصول انجام نمی‌دهد. جامعه منفور شامل افرادی است که نه تنها با اصول و ارزش‌های آرمان‌شهر مخالف‌اند، بلکه به دلیل تضاد رفتاری با این ارزش‌ها، در تقابل با اهداف آرمانی قرار دارند. این جامعه از ارزش‌های عدالت‌محور و اصول اخلاقی دوری می‌کند و به‌عنوان تهدیدی برای پایداری و تحقق اهداف آرمانی شناخته می‌شود. در این مدل، رسیدن به آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی مستلزم برقراری تعادل میان این جوامع و ترویج فعال اصول و ارزش‌های همسو با جامعه مطلوب است (شکل ۱).



شکل ۱. راهبردهای کلیدی برای دستیابی به آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی از منظر فردوسی

۵. روش پژوهش

این پژوهش با هدف ارائه مدل مفهومی و چارچوب نظری آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی از منظر حکیم ابوالقاسم فردوسی صورت گرفت. برای دستیابی به این هدف، روش تحقیق با تلفیقی از تحلیل متن و محتوای کیفی، همراه با مرور سیستماتیک ترکیبی تنظیم شد. مرور سیستماتیک

روشی است که به‌طور دقیق و سازمان‌یافته مطالعات موجود در یک حوزه را بررسی و جمع‌بندی می‌کند تا با ارائه دیدگاهی جامع‌تر، به نتایج قابل اعتماد و معتبری دست یابد. در این روش، تمامی مدارک و شواهد با جستجوی گسترده جمع‌آوری و سپس با استفاده از معیارهای مشخص و تعریف‌شده ارزیابی و تحلیل می‌شوند تا تصویری کامل و یکپارچه از موضوع مورد مطالعه به دست آید. این پژوهش با تکیه بر رویکرد تأویلی، به دنبال شناسایی و تبیین مفاهیم بنیادین جهان‌بینی فردوسی و بازتاب آن‌ها در قالب آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی است. از نظر ماهیت، این پژوهش در زمره مطالعات نظری-بنیادی قرار می‌گیرد و از حیث روش‌شناسی، به‌عنوان یک تحقیق توصیفی-سیستماتیک مبتنی بر تحلیل عقلانی و اسناد تاریخی طبقه‌بندی می‌شود. در این فرایند، محقق با دقت و تأمل عمیق به بررسی و تجزیه و تحلیل اسناد و شواهد می‌پردازد و به کشف روابط مفهومی در متون فردوسی نائل می‌شود.

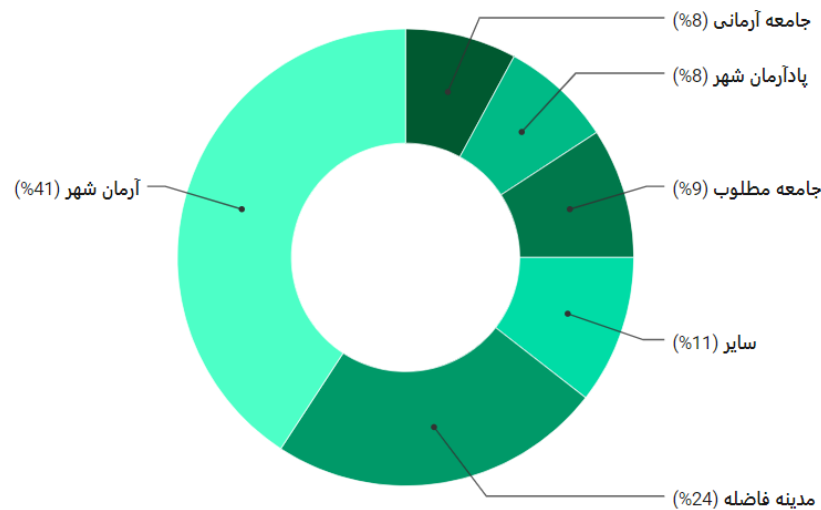
در گام نخست، یک مرور سیستماتیک جامع از تمامی متون و مقالات علمی که به بررسی آرمان‌شهر فردوسی و موضوعات مرتبط با آن پرداخته‌اند، انجام گرفت. هدف اصلی این مرحله، تحلیل عمیق و دسته‌بندی دیدگاه‌های مختلف و همچنین استخراج نقاط اشتراک و تمایز در نظریات ارائه‌شده درباره آرمان‌شهر فردوسی است. برای اجرای این مرور سیستماتیک، ابتدا با استفاده از کلیدواژه‌های مرتبط مانند «آرمان‌شهر فردوسی»، «مدینه فاضله» و «جامعه مطلوب»، جستجوی جامعی در پایگاه‌های داده معتبر از جمله Google Scholar، مگیران، Scopus و Web of Science انجام شد. مقالات و کتاب‌های شناسایی‌شده براساس معیارهای روشنی نظیر ارتباط مستقیم با موضوع پژوهش، کیفیت علمی محتوا و انتشار در مجلات معتبر انتخاب و تحلیل شدند. نتایج مرور سیستماتیک نشان می‌دهد تحقیقات متعددی تاکنون به بررسی ابعاد مختلف آرمان‌شهر فردوسی پرداخته‌اند و این موضوع همچنان به دلیل جذابیت و اهمیت خود در مطالعات علمی باقی مانده است. افزون بر این، تحلیل مقایسه‌ای این نظریات با سایر الگوهای آرمان‌شهری می‌تواند به درک عمیق‌تر مفاهیم و آرمان‌های اجتماعی در حوزه ادبیات و فلسفه کمک شایانی بکند. پس از اتمام مرحله مرور سیستماتیک و جمع‌آوری اسناد مرتبط با آرمان‌شهر فردوسی، مرحله دوم پژوهش به تحلیل محتوای این اسناد اختصاص یافت. این تحلیل با هدف استخراج شاخص‌های کلیدی آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی از دیدگاه فردوسی صورت می‌گیرد. در این مرحله، با تمرکز بر بررسی دقیق و عمیق متن‌ها، ویژگی‌های اصلی و عناصر بنیادین آرمان‌شهر فردوسی شناسایی و تحلیل می‌شوند. هدف نهایی این تحلیل، دستیابی به درکی جامع و علمی از مؤلفه‌های اساسی این آرمان‌شهر و تبیین کامل و دقیق این شاخص‌ها برای ارائه یک چارچوب نظری مستحکم است. در ادامه، تحلیل محتوای اسناد با بهره‌گیری از روش‌های کیفی و کمی انجام خواهد شد. در این فرایند، متون ابتدا به واحدهای معنایی کوچک‌تر تقسیم و سپس کدگذاری می‌شوند. این کدها براساس معیارهایی مانند تکرار، برجستگی و اهمیت مفاهیم دسته‌بندی و تحلیل می‌شود تا الگوهای مفهومی و شاخص‌های اساسی به دست آید. نتایج این تحلیل، شاخص‌های کلیدی آرمان‌شهر فردوسی را آشکار می‌کند که شامل اصولی مانند عدالت، حکمرانی عادلانه، ارزش‌های اخلاقی والا، همبستگی اجتماعی و احترام به فرهنگ و هویت ملی است. این شاخص‌ها به‌عنوان مبنای علمی می‌توانند در تحلیل و مقایسه با دیگر نظریه‌های آرمان‌شهری ایرانی-اسلامی به کار گرفته شوند و به درک عمیق‌تری از ماهیت و ویژگی‌های این آرمان‌شهر کمک کنند.

در گام نهایی، شاخص‌های استخراج‌شده از تحلیل محتوای اسناد مرتبط با آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی از منظر فردوسی به حوزه شهرسازی پیوند داده می‌شوند. هدف از این مرحله، ارائه چارچوبی کاربردی برای اجرای این شاخص‌ها در طراحی و توسعه شهرها است. در این فرایند، مفاهیم کلیدی مانند عدالت، حکمرانی صالح، همبستگی اجتماعی و حفظ هویت فرهنگی به صورت اجرایی و ملموس در برنامه‌ریزی شهری و معماری ایرانی-اسلامی تبیین می‌شود. این مرحله با تمرکز بر ارائه راه‌حل‌های عملیاتی، به دنبال آن است که اصول آرمان‌شهر فردوسی به‌عنوان مبنایی برای طراحی شهرهای آینده مورد استفاده قرار گیرد و به تحقق شهری متعادل، پایدار و مطابق با ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی ایرانی-اسلامی کمک کند. شایان توجه است که در این پژوهش، تحلیل محتوا با تکیه بر دو منبع اصلی انجام شده است. نخست، اشعار و داستان‌های شاهنامه فردوسی به‌عنوان منبع اولیه و اصلی تحلیل محتوایی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. دومین منبع، مرور سیستماتیک مقالات و مطالعات پیشین در حوزه آرمان‌شهر فردوسی است که برای تکمیل و تقویت چارچوب نظری پژوهش به کار رفته است.

در هر دو مرحله، فرایند غربالگری دقیق برای انتخاب اسناد و منابع مرتبط صورت گرفته است که به‌طور مفصل در دو بخش مجزا از پژوهش تشریح شده است.

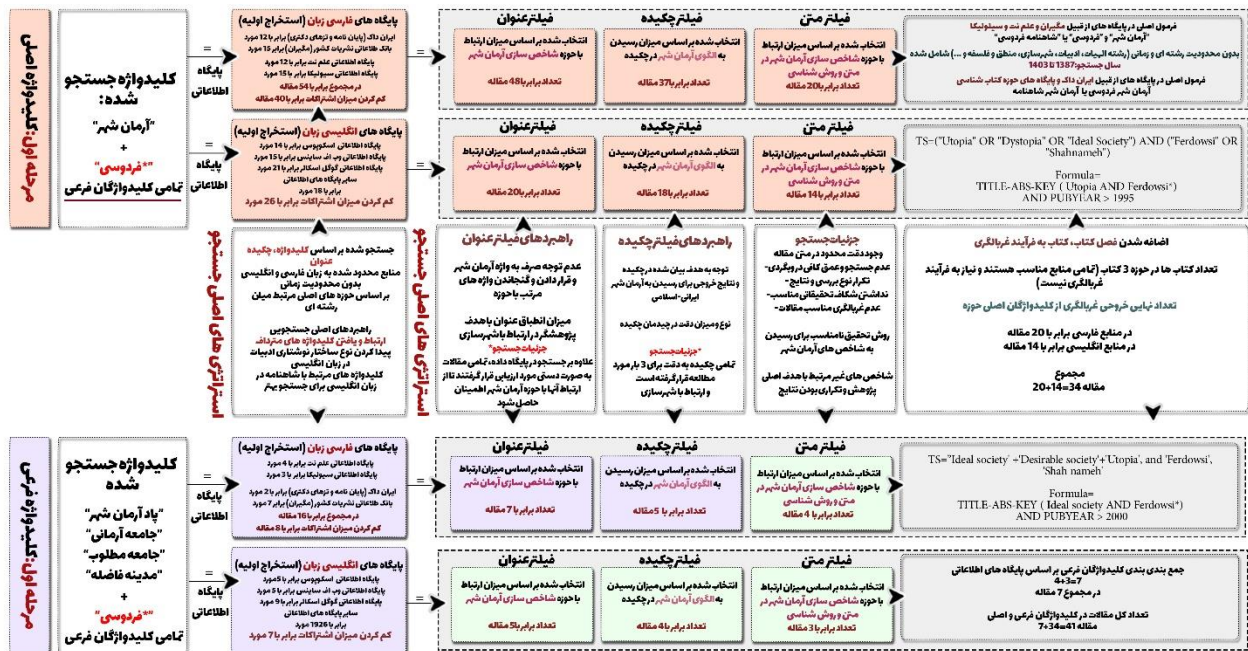
۵-۱. روش‌شناسی جستجو و غربالگری مقالات علمی

در مرحله نخست، تمامی مقالات و متون مرتبط با شاهنامه فردوسی که در حوزه‌های متنوعی مانند ادبیات و الهیات به نگارش درآمده بودند، به‌طور جامع مطالعه و بررسی شدند. این فرایند شامل تحلیل محتوای دقیق متون و شناسایی موضوعات کلیدی و فرعی مرتبط با مفهوم آرمان‌شهر بود. پس از استخراج این موضوعات، کلیدواژه‌های مرتبط شناسایی شدند. این کلیدواژه‌ها شامل مفاهیمی مانند «آرمان‌شهر»، «پادآرمان‌شهر»، «جامعه آرمانی»، «جامعه مطلوب»، «شاهنامه فردوسی» و سایر اصطلاحات مرتبط با آرمان‌شهر در متون علمی بودند. راهبرد اصلی در انتخاب این کلیدواژه‌ها براساس پیوند مفهومی و معنایی آن‌ها با حوزه مطالعاتی آرمان‌شهر تعیین شد. در این مرحله، کلیدواژه‌های شناسایی شده مورد تأیید و بازبینی قرار گرفتند تا اطمینان حاصل شود که تمامی جنبه‌های مرتبط با آرمان‌شهر در شاهنامه فردوسی به‌طور جامع پوشش داده شده‌اند. این فرایند با همکاری و مشورت متخصصان حوزه‌های ادبیات و الهیات صورت گرفت. علاوه بر این، تحلیل کمی فراوانی استفاده از این کلیدواژه‌ها نیز به تکمیل و بهبود فرایند انتخاب کمک شایانی کرد (شکل ۲). این گام به‌صورت سیستماتیک و با دقت زیاد انجام شد تا اطمینان حاصل شود که تمام مقالات مرتبط با موضوع به‌طور کامل شناسایی و تحلیل شده‌اند و کلیدواژه‌های انتخاب شده با دقت به حوزه مطالعاتی آرمان‌شهر در شاهنامه فردوسی مرتبط هستند.



شکل ۲. فراوانی استفاده از کلیدواژه‌های مرتبط با آرمان‌شهر فردوسی در پیشینه مطالعات برای شناسایی کدهای جستجو

شکل ۳ فرایند غربالگری مقالات مرتبط با «آرمان‌شهر» در شاهنامه فردوسی را به تصویر می‌کشد. ابتدا کلیدواژه‌های اصلی شامل «آرمان‌شهر»، «پادآرمان‌شهر»، «جامعه آرمانی»، «جامعه مطلوب» و «فردوسی» انتخاب و در پایگاه‌های اطلاعاتی فارسی و انگلیسی جستجو شدند. از پایگاه‌های فارسی ۱۲۷ مقاله اولیه شناسایی شدند که پس از فیلترکردن براساس ارتباط موضوعی، تعداد آن‌ها به ۴۸ مقاله کاهش یافت. به‌طور مشابه، از پایگاه‌های انگلیسی ۱۹۶ مقاله اولیه استخراج شد که پس از غربالگری، ۴۰ مقاله به‌عنوان مقالات مرتبط انتخاب شدند. در ادامه، با استفاده از فیلترهای عنوان، چکیده و متن کامل، مقالات بی‌ارتباط حذف و درنهایت ۲۰ مقاله فارسی و ۱۴ مقاله انگلیسی به‌عنوان مقالات نهایی انتخاب شدند. همچنین فصول مرتبط از کتاب‌های معتبر نیز به این فرایند اضافه شدند. پس از تکمیل تمامی مراحل پالایش، تعداد کل مقالات مرتبط به ۴۱ مقاله رسید. این فرایند با دقت و به‌صورت سیستماتیک انجام گرفت تا اطمینان حاصل شود که تمامی منابع مرتبط با مفهوم آرمان‌شهر در شاهنامه فردوسی به‌طور جامع شناسایی و تحلیل شده‌اند.



شکل ۳. بررسی جامع فرایند غربالگری مقالات مرتبط با آرمان شهر فردوسی در پژوهش های پیشین

۵-۲. روش شناسی جستجو و غربالگری اشعار مرتبط با حوزه آرمان شهر فردوسی

در این مطالعه، به منظور شناسایی و تحلیل اشعار شاهنامه فردوسی مرتبط با مفهوم آرمان شهر ایرانی-اسلامی، از یک روش شناسی کیفی مبتنی بر پرسشنامه‌های باز بهره گرفته شد. این پرسشنامه‌ها به صورت هدفمند میان صاحب نظران و متخصصان حوزه ادبیات و فرهنگ ایرانی توزیع شدند تا با استفاده از دیدگاه‌های تخصصی آنان، اشعاری که بیشترین انطباق را با شاخص‌های آرمان شهر ایرانی-اسلامی دارند، شناسایی شوند. هدف اصلی پژوهش دستیابی به درکی عمیق‌تر از دیدگاه فردوسی درباره جامعه‌ای آرمانی است که بر پایه ارزش‌ها و اصول ایرانی-اسلامی شکل گرفته باشد. در این فرایند، از شرکت کنندگان خواسته شد تا اشعاری را که به اعتقاد آن‌ها نماد و تجلی‌گر مفاهیم آرمان شهری در اندیشه فردوسی هستند، انتخاب کنند و دلایل انتخاب خود را شرح دهند. تحلیل و غربالگری این اشعار توسط متخصصان، به تیم پژوهش کمک می‌کند تا با دقت بیشتر و از زاویه‌ای جامع‌تر به استخراج شاخص‌های اصلی و کاربردی برای تبیین یک جامعه آرمانی بر مبنای دیدگاه فردوسی بپردازند. نتایج این بررسی به‌طور قابل توجهی به غنای ادبیات پژوهشی در این حوزه می‌افزاید و به شناسایی دقیق‌تر مؤلفه‌های مهم جامعه آرمانی فردوسی می‌انجامد.

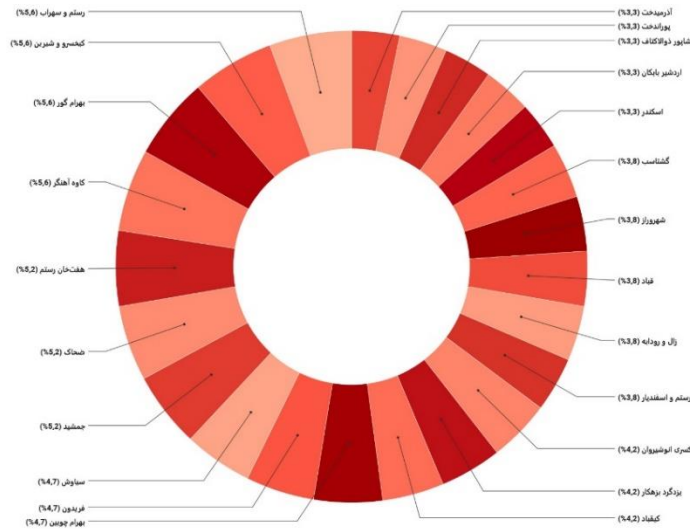
شکل ۴ فرایند استخراج و غربالگری اشعار شاهنامه فردوسی را به منظور شناسایی اشعار مرتبط با مفهوم آرمان شهر ایرانی-اسلامی نمایش می‌دهد. در مرحله اول، کل اشعار شاهنامه که شامل ۷۲ داستان مستقل هستند، به سه دسته اصلی تقسیم می‌شوند: داستان‌های آغازین، داستان‌های پهلوانی و داستان‌های تاریخی. سپس تمامی داستان‌ها، از جمله داستان‌های اساطیری مانند کیومرث، هوشنگ، تهمورث، جمشید، فریدون و رستم، دسته‌بندی می‌شوند. در ادامه، از صاحب نظران ادبیات و فرهنگ ایرانی خواسته شده است که به این سؤال پاسخ دهند: به نظر شما، کدامیک از اشعار فردوسی می‌تواند از دیدگاه آرمان شهر ایرانی-اسلامی مناسب باشد؟ شرکت کنندگان دلایل انتخاب خود را برای داستان‌ها توضیح دادند. در مرحله دوم، نظرات جمع‌آوری شده تحلیل شدند. نتایج اولیه نشان داد بیش از ۸۰ درصد پرسشنامه‌ها به ۲۳ داستان اشاره دارند. همچنین ۱۱ داستان دیگر توسط بیش از ۵۰ درصد پاسخ‌دهندگان انتخاب شدند. پس از جمع‌آوری و تحلیل نظرات، پرسشنامه‌ها بار دیگر بررسی شد و فراوانی استفاده از اشعار برای هر داستان مورد ارزیابی قرار گرفت. در نهایت، ۱۱ شعر

اصلی با درصد بالای تکرار به‌عنوان اشعار کلیدی برای تحلیل‌های بعدی استخراج شدند. این فرایند به شناسایی اشعاری کمک کرده است که بیشترین انطباق را با مفهوم آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی در دیدگاه فردوسی دارند.



شکل ۴. بررسی جامع فرایند استخراج و غربالگری اشعار شاهنامه فردوسی مرتبط با آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی

پرسشنامه‌ای با سؤالات باز توسط دانشجویان مقاطع کارشناسی ارشد و دکتری رشته ادبیات فارسی در دانشکده علوم انسانی دانشگاه تربیت مدرس تکمیل شد. متوسط زمان لازم برای تکمیل هر پرسشنامه ۷ دقیقه بود و تاریخ مراجعه دانشجویان برای تکمیل پرسشنامه‌ها ۱۲ و ۱۳ خرداد بود. در شکل ۵، درصد فراوانی داستان‌های مختلف شاهنامه از منظر پنل نخبگان برای استخراج مؤلفه‌های آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی در آثار فردوسی به تصویر کشیده شده است. همان‌طور که مشاهده می‌شود، رستم و سهراب، گیسو و فیدور و بهرام گور هرکدام با سهم ۵/۶ درصد به‌عنوان داستان‌هایی با بیشترین پتانسیل برای تحلیل مؤلفه‌های آرمان‌شهری شناخته شده‌اند. در ادامه، کاوه آهنگر و هفت‌خان رستم نیز هرکدام با ۵/۲ درصد از اهمیت زیادی برخوردارند. این نمودار نشان می‌دهد داستان‌هایی مانند زال و رودابه، کیخسرو و گیفتان با درصدهای کمتری (۳/۸ درصد و ۴/۲ درصد) نسبت به داستان‌های اولویت‌دار مورد توجه قرار گرفته‌اند، اما همچنان در تحلیل مؤلفه‌های آرمان‌شهر فردوسی نقش دارند. در مجموع، این توزیع نشان‌دهنده توجه نخبگان به داستان‌هایی است که از نظر آن‌ها بیشترین ظرفیت را برای تبیین مفاهیم آرمانی در بستر فرهنگ ایرانی-اسلامی فردوسی دارند و در مسیر تحلیل آرمان‌شهری مورد توجه قرار می‌گیرند. داستان‌هایی مانند رستم و سهراب و بهرام گور به‌دلیل داشتن مفاهیم عمیق قهرمانی، اخلاقی و اجتماعی، بیشترین فراوانی را در میان پاسخ‌های پنل نخبگان به خود اختصاص داده‌اند. این داستان‌ها غالباً حاوی مضامینی از عدالت، پایداری، رشادت و مفاهیم آرمانی هستند که همسو با ایده‌های آرمان‌شهری ایرانی-اسلامی تعبیر می‌شوند. از سوی دیگر، داستان‌هایی با فراوانی کمتر مانند تال و دیدار یا قیام کاوه آهنگر نیز هرچند به همان میزان برجسته نیستند، اما همچنان به‌دلیل داشتن عناصری از مقاومت، هویت ملی و اجتماعی‌سازی، در این بحث حائز اهمیت هستند.



شکل ۵. توزیع فراوانی داستان‌های شاهنامه از دیدگاه نخبگان برای استخراج مؤلفه‌های آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی

برای تحلیل و استخراج مؤلفه‌های کلیدی آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی در شاهنامه فردوسی، استفاده از ابزارهای پردازش زبان طبیعی (NLP) می‌تواند رویکردی مؤثر و کارآمد باشد. این ابزارها با توانایی کاوش و پردازش متون گسترده، به شناسایی الگوها و روابط پنهان میان واژگان و مفاهیم موجود در متن کمک می‌کنند. یکی از تکنیک‌های مهم در این زمینه توکن‌بندی است که به شکستن متن به واحدهای کوچک‌تر مانند کلمات یا جملات می‌پردازد. این تکنیک امکان تحلیل دقیق‌تر ساختارهای زبانی و مفاهیم مورد نظر را فراهم می‌سازد. پس از انجام این مرحله، ابزارهای NLP می‌توانند روابط میان کلمات را از منظر مفهومی بررسی کنند تا مفاهیم کلیدی و ساختارهای مرتبط با آرمان‌شهر فردوسی شناسایی شوند؛ برای نمونه، یکی از خروجی‌های قابل‌انتظار از این روش، فهرستی از کلمات پرکاربرد و مفاهیم برجسته شاهنامه است که نشان‌دهنده هسته اصلی اندیشه‌های فردوسی درباره آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی است. این ابزارها قادر به شناسایی ارتباطات معنایی پیچیده بین شخصیت‌ها، رویدادها و مفاهیم اساسی هستند که در نهایت به پژوهشگران کمک می‌کند تا تحلیلی عمیق و دقیق از مفاهیم شاهنامه ارائه دهند.

۶. یافته‌های پژوهش

در بخش یافته‌های این تحقیق، پس از تحلیل محتوای دقیق اشعار منتخب از داستان‌های تعیین‌شده توسط پنتل نخبگان و بهره‌گیری از مقالات پیشین در حوزه آرمان‌شهر فردوسی، هفت بعد اصلی شناسایی و برای هر بعد شاخص‌های مرتبط به‌طور مشخص تعریف شده است. این ابعاد به‌عنوان چارچوب‌های کلیدی برای تبیین مؤلفه‌های آرمان‌شهری در شاهنامه فردوسی مطرح شده‌اند. ابعاد شناسایی‌شده شامل موارد زیر است.

۶-۱. بعد فرهنگی و اخلاقی

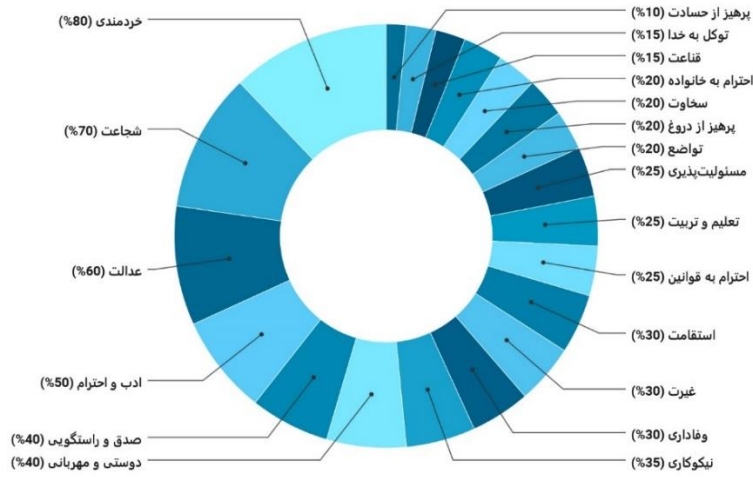
در تحلیل بعد فرهنگی و اخلاقی آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی در شاهنامه فردوسی، مجموعه‌ای از شاخص‌های محوری شناسایی شده است که بر اصول اخلاقی و ارزش‌های فرهنگی جامعه تأکید دارد. این شاخص‌ها شامل مفاهیمی مانند وفاداری، عدالت، راستگویی، احترام و ادب، نیکوکاری، تواضع، مهربانی و پرهیز از دروغ هستند. این ارزش‌ها در داستان‌های مختلف شاهنامه به‌طور برجسته به تصویر کشیده شده و نقش مهمی در ساختار آرمان‌شهر فردوسی ایفا می‌کنند؛ به‌ویژه وفاداری به دوستان و هم‌زمان، رعایت انصاف و عدالت در امور، حفظ صداقت در گفتار و رفتار و احترام به بزرگان و پیشکسوتان از شاخص‌های فرهنگی و اخلاقی‌ای هستند که در این تحلیل مورد توجه قرار

گرفته‌اند. این شاخص‌ها نه تنها در زندگی فردی شخصیت‌ها، بلکه در نظم اجتماعی جامعه آرمانی فردوسی نیز نقشی کلیدی دارند و به‌عنوان پایه‌های اصلی یک جامعه پایدار و اخلاق‌مدار تعریف شده‌اند (جدول ۲).

ابعاد	شاخص
بعد فرهنگی و اخلاقی	ادب و احترام (احترام به بزرگان و پیشکسوتان) // صدق و راستگویی (ارزشمند بودن صداقت در گفتار و کردار) // عدالت (رعایت انصاف و عدالت در همه امور) // وفاداری (حفظ عهد و پیمان و وفاداری به دوستان و هم‌زمان) // شجاعت (همیت شجاعت و دلیری در برابر دشمنان) // تواضع (فروتنی و تواضع در رفتار با دیگران) // قناعت (پذیرش و قناعت به آنچه که هست) // احترام به قوانین (رعایت قوانین و نظم جامعه) // نیکوکاری (انجام امور خیر و کمک به نیازمندان) // غیرت (حفظ ناموس و شرف خانواده و جامعه) // پرهیز از دروغ (پرهیز از دروغ و نیرنگ) // دوستی و مهربانی (ایجاد و حفظ روابط دوستانه و مهربانان) // خردمندی (بهره‌گیری از خرد و عقل در تصمیم‌گیری‌ها) // توکل به خدا (اعتماد به خداوند در امور) // سخاوت (بخشندگی و سخاوت‌مندی) // استقامت (پایداری و مقاومت در برابر مشکلات) // پرهیز از حسادت (دوری از حسادت و رقابت ناسالم) // تعلیم و تربیت (اهمیت دادن به آموزش و پرورش / احترام به خانواده (حفظ حرمت خانواده و والدین) // مسئولیت‌پذیری
کاربرد در حوزه شهرسازی دوره معاصر (ارتباط‌سازی برای بدست آوردن شاخص‌های آرمان شهر از منظر فردوسی در حوزه مطالعات شهری)	
<ul style="list-style-type: none"> ▪ ادب و احترام: طراحی فضاهای عمومی که تعامل محترمانه و اجتماعی را تشویق می‌کند، مانند پارک‌ها، میدان‌ها و فضاهای باز که امکان گفتگو و تبادل فرهنگی را فراهم می‌آورد (صفحه ۶، چاپ مسکو). ▪ صدق و راستگویی: ایجاد شفافیت در فرآیندهای شهرسازی و معماری، اطلاع‌رسانی دقیق به مردم درباره پروژه‌های شهری و برنامه‌های توسعه (صفحه ۵۳، چاپ مسکو). ▪ عدالت: توزیع عادلانه امکانات و خدمات شهری در همه مناطق شهر، بدون تبعیض بین مناطق ثروتمند و محروم (صفحه ۷۹، چاپ مسکو). ▪ وفاداری: تقویت حس تعلق به محله‌ها و محله‌سازی که وفاداری ساکنان به مناطق خود را افزایش دهد (صفحه ۹۶، چاپ مسکو). ▪ شجاعت: تشویق به نوآوری و اتخاذ تصمیمات شجاعانه در طراحی و اجرای پروژه‌های شهری که به بهبود کیفیت زندگی منجر می‌شود (صفحه ۱۲۰، چاپ مسکو). ▪ تواضع: استفاده از معماری و طراحی‌های ساده و بی‌تکلف که نشان‌دهنده تواضع و فروتنی باشد (صفحه ۱۳۳، چاپ مسکو). ▪ قناعت: ترویج استفاده بهینه از منابع و توجه به پایداری در شهرسازی، ایجاد ساختمان‌ها و فضاهای کم‌مصرف و پایدار (صفحه ۱۵۰، چاپ مسکو). ▪ احترام به قوانین: رعایت و اجرای دقیق قوانین و مقررات شهری و معماری برای تضمین ایمنی و زیبایی‌شناسی (صفحه ۱۶۷، چاپ مسکو). ▪ نیکوکاری: ایجاد فضاها و امکانات برای فعالیتهای خیریه و نیکوکاری در شهر، مانند مراکز اجتماعی و فرهنگی (صفحه ۱۸۲، چاپ مسکو). ▪ غیرت: حفاظت و نگهداری از میراث فرهنگی و تاریخی شهرها، ایجاد قوانین برای حفظ و نگهداری از آثار تاریخی (صفحه ۲۱۰، چاپ مسکو). ▪ پرهیز از دروغ: ایجاد سیستم‌های شفاف و پاسخگو در مدیریت شهری که به شهروندان اطلاعات دقیق و صحیح ارائه می‌دهد (صفحه ۲۳۰، چاپ مسکو). ▪ دوستی و مهربانی: طراحی فضاهای عمومی که فرصت‌های بیشتری برای تعاملات دوستانه و مهربانانه بین شهروندان فراهم کند (صفحه ۲۵۵، چاپ مسکو). ▪ خردمندی: استفاده از تحقیقات و دانش علمی در برنامه‌ریزی شهری و معماری برای بهبود کیفیت زندگی شهروندان (صفحه ۲۷۰، چاپ مسکو). ▪ توکل به خدا: طراحی فضاهای معنوی مانند مساجد و اماکن مذهبی که به نیازهای روحانی و معنوی شهروندان پاسخ دهد (صفحه ۲۹۵، چاپ مسکو). ▪ سخاوت: ایجاد و توسعه فضاها و خدمات رایگان یا کم‌هزینه برای همه اقشار جامعه، مانند کتابخانه‌ها و پارک‌های عمومی (صفحه ۳۱۰، چاپ مسکو). ▪ استقامت: طراحی و ساخت شهرهایی که مقاوم و پایدار در برابر بلایای طبیعی و تغییرات محیطی باشند (صفحه ۳۱۰، چاپ مسکو). ▪ پرهیز از حسادت: ترویج رقابت سالم و ایجاد فضاهایی که برای همه افراد جامعه فرصت برابر برای بهره‌مندی از امکانات را فراهم کند (صفحه ۳۵۰، چاپ مسکو). ▪ تعلیم و تربیت: ایجاد و تقویت فضاهای آموزشی مانند مدارس، دانشگاه‌ها و مراکز فرهنگی در تمامی مناطق شهر (صفحه ۳۷۵، چاپ مسکو). ▪ احترام به خانواده: طراحی مسکن و فضاهای مسکونی که نیازهای خانواده‌ها را در نظر گرفته و از انسجام خانواده‌ها حمایت کند (صفحه ۳۹۰، چاپ مسکو). ▪ مسئولیت‌پذیری: ترویج مسئولیت‌پذیری اجتماعی و محیطی از طریق برنامه‌های شهری که شهروندان را تشویق به مشارکت و همکاری در مدیریت و نگهداری شهر می‌کند (صفحه ۱۴۰، چاپ مسکو). 	
پشتوانه شعری و تحلیل محتوای مقالات	
<p>تحلیل محتوای مقالات: ۱. بررسی آرمانشهر در شاهنامه فردوسی، ۲. جلوه‌های آرمانشهر و شهریار آرمانی فردوسی با جستاری در داستان سیاوش، ۳. آرمانشهر فردوسی در شاهنامه، ۴. جامعه مطلوب و آرمانی فردوسی در شاهنامه، ۵. مقایسه ویژگی‌های شاه در شاهنامه فردوسی با رئیس مدینه فاضله فارابی، ۶. جامعه آرمانی فردوسی تحلیل و تفسیر شعرهای استفاده شده برای تحلیل محتوای حوزه فرهنگی:</p> <p>ادب و احترام (داستان ضحاک)، راستگویی (داستان سیاوس)، عدالت (داستان کیخسرو)، وفاداری (داستان رستم و سهراب)، شجاعت (داستان رستم و افراسیاب) تواضع (داستان کیکاووس)، قناعت (داستان جمشید)، احترام به قوانین (داستان کاوه آهنگر)، نیکوکاری (داستان فریدون)، غیرت (داستان رستم و سهراب) پرهیز از دروغ (داستان بهرام گور)، دوستی و مهربانی (داستان رستم و اسفندیار)، توکل به خدا (داستان کیکاووس)، سخاوت (داستان سیاوس)، استقامت (داستان رستم و افراسیاب)</p>	

جدول ۲. تحلیل محتوایی و شناسایی شاخص‌های فرهنگی و اخلاقی آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی در شاهنامه فردوسی

در شکل ۶، توزیع فراوانی شاخص‌های فرهنگی و اخلاقی که توسط پنل نخبگان برای تحلیل آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی فردوسی انتخاب شده‌اند، به صورت درصدی نمایش داده شده است. این شاخص‌ها نشان‌دهنده مفاهیم کلیدی اخلاقی و فرهنگی در شاهنامه فردوسی هستند که در تحلیل آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی نقش اساسی ایفا می‌کنند. براساس این نمودار، خردمندی با ۸۰ درصد بیشترین فراوانی را به خود اختصاص داده است که نشان‌دهنده اهمیت زیاد عقلانیت و استفاده از خرد در تصمیم‌گیری‌ها و حل مسائل در جامعه آرمانی فردوسی است. پس از آن، شجاعت با ۷۰ درصد جایگاه مهمی دارد که بازتاب‌دهنده ارزش والای فردوسی برای قهرمانی، مقاومت و دفاع از وطن است. عدالت با ۶۰ درصد، یکی دیگر از شاخص‌های برجسته است که در بسیاری از داستان‌های شاهنامه به عنوان یک ارزش محوری دیده می‌شود. مفاهیمی مانند ادب و احترام (۵۰ درصد)، صداقت و راستگویی (۴۰ درصد) و دوستی و مهربانی (۴۰ درصد) نیز از دیگر ارزش‌های مهم فرهنگی و اخلاقی هستند که نقش تعیین‌کننده‌ای در حفظ انسجام اجتماعی و ارتباطات انسانی در جامعه آرمانی دارند. شاخص‌های دیگر از جمله نیکوکاری (۳۵ درصد)، وفاداری (۳۰ درصد)، استقامت (۳۰ درصد) و غیرت (۳۰ درصد) نیز نشان می‌دهند فردوسی به اهمیت ارزش‌های اخلاقی فردی و اجتماعی در تحقق آرمان‌شهر پرداخته است. احترام به قوانین، تعلیم و تربیت، مسئولیت‌پذیری، تواضع و پرهیز از دروغ هرکدام با ۲۰ تا ۲۵ درصد فراوانی، بیانگر اهمیت اصول اخلاقی و اجتماعی در ساختار یک جامعه آرمانی هستند.



شکل ۶. توزیع فراوانی شاخص‌های فرهنگی و اخلاقی در تحلیل آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی فردوسی

۶-۲. بعد اجتماعی و سیاسی

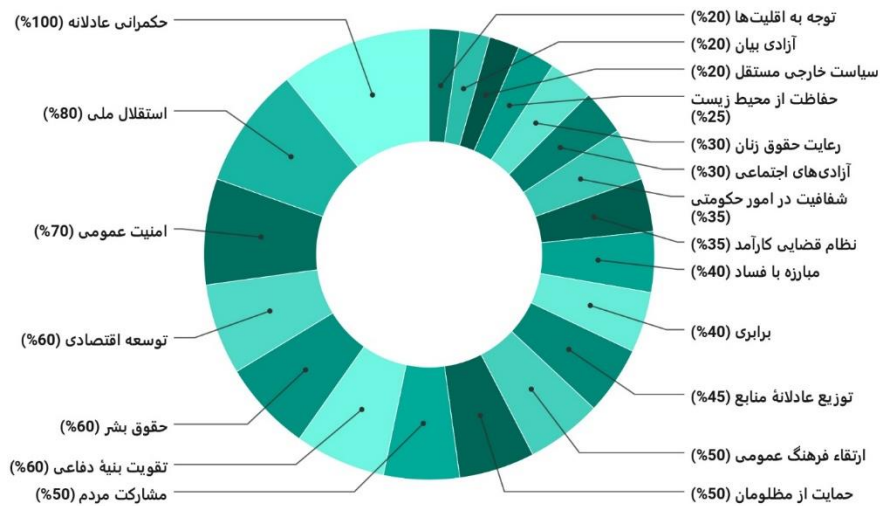
تحلیل محتوای ابعاد سیاسی و اجتماعی آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی فردوسی با تأکید بر حوزه شهرسازی نشان می‌دهد مفاهیمی مانند عدالت، برابری و مشارکت مردمی در تصمیم‌گیری‌های شهری از اصول بنیادین این آرمان‌شهر هستند. در این چارچوب، توزیع عادلانه منابع شهری، ایجاد فرصت‌های برابر برای همه شهروندان و تشکیل شوراهای محلی برای دخالت مردم در امور شهری به طور ویژه مورد تأکید قرار گرفته است. همچنین توجه به استقلال ملی و استفاده از منابع داخلی در توسعه زیرساخت‌های شهری، همراه با حفظ حقوق بشر و حمایت از اقشار آسیب‌پذیر، از دیگر شاخص‌های کلیدی این نظام است. این اصول، به ویژه از طریق مبارزه با فساد و ایجاد شفافیت در اجرای پروژه‌های شهری، به تقویت اعتماد عمومی و پایداری در توسعه شهری کمک می‌کنند و در نهایت شهرهایی مبتنی بر عدالت، امنیت و هویت مستقل را متصور می‌سازند. علاوه بر این، تحلیل نشان می‌دهد آرمان‌شهر فردوسی تأکید ویژه‌ای بر توسعه اجتماعی پایدار دارد که از طریق تقویت ساختارهای مشارکتی و ایجاد فرصت‌های برابر برای تمامی اقشار جامعه محقق می‌شود. در این راستا، طراحی شهری براساس نیازهای متنوع شهروندان، از جمله اقشار آسیب‌پذیر و کم‌درآمد، به عنوان یکی از راهبردهای کلیدی در برنامه‌ریزی شهری مطرح است. به همین

منظور، ایجاد فضاهای عمومی و خدمات شهری که امکان تعاملات اجتماعی سالم و محترمانه را فراهم کنند، از دیگر جنبه‌های این آرمان‌شهر به‌شمار می‌آید (جدول ۳).

ابعاد	شاخص
بعد سیاسی و اجتماعی	حکومت عادلانه (وجود حکومتی که بر پایه عدالت استوار باشد)/مشارکت مردم (مشارکت مردم در تصمیم‌گیری‌های مهم)/استقلال ملی (حفظ استقلال و تمامیت ارضی کشور)/امنیت عمومی (ایجاد و حفظ امنیت برای تمامی شهروندان)/توسعه اقتصادی (تلاش برای توسعه و رشد اقتصادی جامعه)/برابری (ایجاد برابری و عدم تبعیض بین افراد جامع)/آزادی‌های اجتماعی (احترام به آزادی‌های مشروع و قانونی افراد)/توزیع عادلانه منابع (تقسیم عادلانه منابع و امکانات)/حمایت از مظلومان (دفاع از حقوق مظلومان و ستمدیدگان)/نظام قضایی کارآمد (داشتن نظام قضایی عادل و کارآمد)/مبارزه با فساد (تلاش برای مبارزه با فساد در تمامی سطوح)/سیاست خارجی مستقل (داشتن سیاست خارجی مستقل و مبتنی بر منافع ملی)/حقوق بشر (رعایت حقوق بشر و کرامت انسانی)/حفاظت از محیط زیست (توجه به حفظ و نگهداری محیط زیست)/آزادی بیان (تضمین آزادی بیان و اظهار نظر)/رعایت حقوق زنان (رعایت حقوق زنان و حمایت از مشارکت آن‌ها در جامعه)/شفافیت در امور حکومتی (شفافیت و پاسخگویی در عملکرد دولت)/ارتقاء فرهنگ عمومی (تقویت و ارتقاء فرهنگ عمومی و آگاهی مردم)/تقویت بنیه دفاعی (تقویت قدرت دفاعی کشور برای حفظ امنیت)/توجه به اقلیت‌ها (احترام و توجه به حقوق اقلیت‌های دینی و قومی)
کاربرد در حوزه شهرسازی دوره معاصر (ارتباط‌سازی برای بدست آوردن شاخص‌های آرمان شهر از منظر فردوسی در حوزه مطالعات شهری)	
<ul style="list-style-type: none"> ▪ حکمرانی عادلانه: تنظیم قوانین شهری به گونه‌ای که منافع تمامی اقشار جامعه را در بر گیرد و از تبعیض جلوگیری کند-قوانین شهری منصفانه- (صفحه ۱۷۹، چاپ مسکو). ▪ مشارکت مردم: تشکیل شوراهای محله‌ای برای مشاوره و تصمیم‌گیری در مورد پروژه‌های شهری و مسائل محلی -شوراهای محله‌ای- (صفحه ۱۳۳، چاپ مسکو). ▪ استقلال ملی: طراحی و توسعه زیرساخت‌ها و پروژه‌های شهری با توجه به منابع داخلی و توانمندی‌های ملی -توسعه شهری بومی- (صفحه ۲۱۰، چاپ مسکو). ▪ امنیت عمومی: ایجاد فضاهای شهری با نورپردازی مناسب، نظارت تصویری و طراحی محیطی که وقوع جرم را کاهش دهد -طراحی شهری امن- (صفحه ۶۳، چاپ مسکو). ▪ توسعه اقتصادی: ایجاد و توسعه مناطق صنعتی و تجاری که باعث افزایش فرصت‌های شغلی و رشد اقتصادی شود-مناطق اقتصادی- (صفحه ۱۵۰، چاپ مسکو). ▪ برابری: توزیع عادلانه خدمات عمومی مانند حمل‌ونقل، بهداشت، آموزش و تفریحی در تمامی مناطق شهری-خدمات عمومی برابر- (صفحه ۱۸۲، چاپ مسکو). ▪ آزادی‌های اجتماعی: ایجاد فضاهای عمومی که امکان بیان نظر و تجمعات مسالمت‌آمیز را فراهم کند-فضاهای عمومی- (صفحه ۱۳۳، چاپ مسکو). ▪ توزیع عادلانه منابع: تضمین دسترسی عادلانه به منابع و خدمات شهری مانند آب، برق، گاز و اینترنت برای تمامی محله‌ها-دسترسی به منابع شهری- (صفحه ۹۶) ▪ حمایت از مظلومان: ایجاد مراکز حمایت اجتماعی برای اقشار آسیب‌پذیر و ستمدیده در نقاط مختلف شهر -مراکز حمایت اجتماعی- (صفحه ۱۳۳، چاپ مسکو). ▪ نظام قضایی کارآمد: ایجاد و توسعه مراکز قضایی محلی که به امور شهروندان در نزدیک‌ترین فاصله رسیدگی کند -مراکز قضایی محلی- (صفحه ۵۳، چاپ مسکو). ▪ مبارزه با فساد: ایجاد سیستم‌های شفافیت و پاسخگویی در اجرای پروژه‌های شهری و مدیریت منابع -شفافیت در پروژه‌های شهری- (صفحه ۹۶، چاپ مسکو). ▪ سیاست خارجی مستقل: طراحی و اجرای پروژه‌های شهری بدون وابستگی به منابع خارجی و با استفاده از توانمندی‌های داخلی-استقلال در برنامه‌ریزی شهری. ▪ حقوق بشر: تضمین دسترسی همه افراد به خدمات اساسی شهری بدون توجه به جنسیت، نژاد، مذهب و سایر ویژگی‌های فردی-خدمات شهری انسانی- (صفحه ۲۱۰). ▪ حفاظت از محیط زیست: طراحی و نگهداری پارک‌ها، باغ‌ها، و فضاهای سبز که به حفظ محیط زیست کمک کند-آزادی بیان- (صفحه ۱۵۰، چاپ مسکو). ▪ رعایت حقوق زنان: طراحی فضاها و امکانات شهری که به نیازهای خاص زنان پاسخ دهد و مشارکت آن‌ها را تسهیل کند-امکانات و تسهیلات ویژه برای زنان- (صفحه ۱۳۳، چاپ مسکو). ▪ شفافیت در امور حکومتی: انتشار گزارش‌های مالی و اجرایی پروژه‌های شهری برای اطلاع‌رسانی به شهروندان-گزارش‌دهی عمومی- (صفحه ۲۳، چاپ مسکو). ▪ ارتقاء فرهنگ عمومی: ایجاد و توسعه مراکز فرهنگی، کتابخانه‌ها، و فضاهای آموزشی برای ارتقاء فرهنگ عمومی-برنامه‌های فرهنگی و آموزشی- (صفحه ۲۳۰). ▪ تقویت بنیه دفاعی: طراحی و ساخت زیرساخت‌های شهری مقاوم و ایمن در برابر تهدیدات مختلف-زیرساخت‌های مقاوم- (صفحه ۱۲۰، چاپ مسکو). ▪ توجه به اقلیت‌ها: تضمین دسترسی اقلیت‌ها به خدمات و امکانات شهری و ایجاد فضاهایی برای فعالیت‌های فرهنگی و مذهبی آن‌ها-تسهیلات و خدمات برای اقلیت‌ها. 	
پشتوانه شعری و تحلیل محتوای مقالات	
<p>تحلیل محتوای مقالات: ۱. بررسی آرمانشهر در شاهنامه فردوسی، ۲. جلوه‌های آرمانشهر و شهریار آرمانی فردوسی با جستاری در داستان سیاوش، ۳. آرمانشهر فردوسی در شاهنامه، ۴. جامعه مطلوب و آرمانی فردوسی در شاهنامه، ۵. مقایسه ویژگی‌های شاه در شاهنامه فردوسی با رئیس مدینه فاضله فارابی، ۶. جامعه آرمانی فردوسی تحلیل و تفسیر شعرهای استفاده شده برای تحلیل محتوای حوزه سیاسی و اجتماعی:</p> <p>حکمرانی عادلانه (داستان کیخسرو)، مشارکت مردم (داستان کیقباد)، استقلال ملی (داستان فریدون)، امنیت عمومی (داستان ضحاک)، توسعه اقتصادی (داستان جمشید)، برابری (داستان کیخسرو)، آزادی‌های اجتماعی، توزیع عادلانه منابع (داستان کاوه آهنگر)، حمایت از مظلومان (داستان رستم و سهراب)، نظام قضایی کارآمد (داستان سیاوش)، مبارزه با فساد (داستان رستم و سهراب)، سیاست خارجی مستقل (داستان کیخسرو)، حقوق بشر (داستان رستم و سهراب)، حفاظت از محیط زیست (داستان جمشید)، آزادی بیان (داستان کیقباد)، رعایت حقوق زنان (داستان رستم و سهراب)، شفافیت در امور حکومتی (داستان سیاوش)، توجه به اقلیت‌ها (داستان کیخسرو).</p>	

جدول ۳. تحلیل محتوایی و شناسایی شاخص‌های سیاسی و اجتماعی آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی در شاهنامه فردوسی

در شکل ۷ درصد‌های مختلف مرتبط با ابعاد اجتماعی و سیاسی آرمان شهر ایرانی-اسلامی فردوسی را در حوزه شهرسازی نشان می‌دهد. براساس این تحلیل، حکمرانی عادلانه با اهمیت ۱۰۰ درصد به‌عنوان بنیادی‌ترین اصل در این نظام مطرح شده است. استقلال ملی با ۸۰ درصد و امنیت عمومی با ۷۰ درصد در رتبه‌های بعدی قرار دارند که نشان‌دهنده تأکید بر حفظ هویت و امنیت جامعه است. توسعه اقتصادی و حقوق بشر هرکدام با ۶۰ درصد اهمیت به شکوفایی اقتصادی و رعایت حقوق افراد جامعه اشاره دارند. مشارکت مردمی، ارتقای فرهنگ عمومی و حمایت از مظلومان هرکدام با ۵۰ درصد نیز نمایانگر ضرورت تعامل و همبستگی اجتماعی در این نظام هستند. از طرف دیگر، مسائلی مانند مبارزه با فساد و برابری با ۴۰ درصد و توزیع عادلانه منابع با ۴۵ درصد به ساختارهای حکومتی و توزیع عادلانه امکانات تأکید دارند. همچنین حفاظت از محیط‌زیست با ۲۵ درصد و رعایت حقوق زنان با ۳۰ درصد نشان‌دهنده توجه به پایداری و حقوق اقشار مختلف جامعه است. این تحلیل درصدی از شاخص‌های فردوسی، الگویی جامع برای توسعه شهری پایدار و عادلانه را دربرمی‌گیرد.



شکل ۷. توزیع فراوانی شاخص‌های اجتماعی و سیاسی در تحلیل آرمان شهر ایرانی-اسلامی فردوسی

۳-۶. بعد مذهبی و معنوی

تحلیل محتوای بعد مذهبی و معنوی آرمان شهر ایرانی-اسلامی فردوسی در حوزه شهرسازی نشان می‌دهد این بعد بر پایه ارزش‌های دینی و اخلاقی عمیقی استوار است. مفاهیمی مانند توحید، عبادت، تقوا و تدبیر و تفکر به‌عنوان اصول محوری در طراحی و توسعه زیرساخت‌های شهری مطرح می‌شوند. ایجاد فضاهایی مانند مساجد، نمازخانه‌ها و مراکز دینی و فرهنگی که امکان عبادت و برگزاری مراسم مذهبی را فراهم کنند، از عناصر اصلی در این حوزه هستند. همچنین طراحی فضاهای عمومی به‌گونه‌ای که احترام به حقوق همسایگان و رعایت حریم شخصی افراد در آن‌ها رعایت شود، از دیگر شاخص‌های مهم در این بعد است. علاوه بر این، تأکید بر آموزش ارزش‌های دینی و اخلاقی از طریق مدارس و دانشگاه‌ها و فراهم‌سازی محیط‌های مناسب برای تفکر و تعمق معنوی، نشان‌دهنده جایگاه ویژه معنویت در شهرسازی آرمانی فردوسی است. درنهایت، تقویت روابط اجتماعی مبتنی بر احترام به حقوق دیگران و توجه به نیازهای روحی و معنوی شهروندان، هدف اصلی این بعد از شهرسازی است. علاوه بر این توجه به ایجاد فضاهای آرام و مناسب برای ذکر و یاد خدا و ترویج اخلاص در عبادات از دیگر

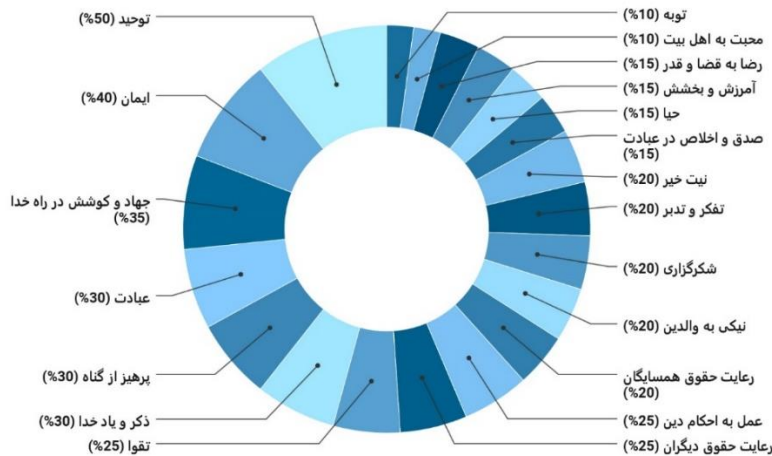
درصدهای ذکرشده در این مقاله براساس تحلیل محتوای دقیق در همان ابعاد اجتماعی و سیاسی نیست، بلکه میزان کاربرد هر مفهوم در کل متن شاهنامه، 1 به‌ویژه در داستان‌های منتخب، محاسبه شده است. این تحلیل با استفاده از ابزارهای پردازش زبان طبیعی و نرم‌افزارهای خاص به‌دست آمده و درصدها نشان‌دهنده میزان حضور و کاربرد این مفاهیم در متن اصلی شاهنامه است.

اصول کلیدی در این الگوی شهرسازی به‌شمار می‌رود. طراحی محیط‌هایی مانند پارک‌ها و فضاهای سبز که فضایی آرامش‌بخش برای تفکر، مراقبه و پذیرش قضای الهی فراهم کنند، از اهمیت زیادی برخوردار است. ترویج فرهنگ بخشش و آموزش و ایجاد بسترهای فرهنگی نیز در برنامه‌های اجتماعی و دینی این آرمان‌شهر نقش بسزایی دارند (جدول ۴).

ابعاد	شاخص
بعد مذهبی و معنوی	توحید (اعتقاد به یگانگی خداوند) / عبادت (اهمیت و رعایت عبادات و فرائض دینی) / تقوا (پرهیزگاری و تقوا در زندگی) / ایمان (ایمان و اعتقاد به اصول و مبانی دینی) / رعایت حقوق همسایگان (احترام و رعایت حقوق همسایگان) / صدق و اخلاص در عبادت (صدافت و اخلاص در عبادت و عمل به دستورهای دینی) / پرهیز از گناه (دوری از گناهان و معاصی) / محبت به اهل بیت (محبت و احترام به اهل بیت پیامبر اسلام) / جهاد و کوشش در راه خدا (تلاش در جهت ارتقاء دین و انجام جهاد در راه خدا) / نیکی به والدین (احترام و نیکی به والدین) / رعایت حقوق دیگران (رعایت حقوق و احترام به دیگران) / حیا (داشتن حیا و عفت) / شکرگزاری (شکرگزاری و قدردانی از نعمت‌های الهی) / آموزش و بخشش (بخشش و آموزش خطاهای دیگران) / توبه (بازگشت از گناه و توبه) / تفکر و تدبیر (تفکر و تدبیر در امور دینی و معنوی) / ذکر و یاد خدا (مداومت بر ذکر و یاد خداوند) / نیت خیر (داشتن نیت‌های خیر و پاک در امور) / رضا به قضا و قدر (رضایت و پذیرش قضای الهی)
کاربرد در حوزه شهرسازی دوره معاصر (ارتباط‌سازی برای بدست آوردن شاخص‌های آرمان شهر از منظر فردوسی در حوزه مطالعات شهری)	
<ul style="list-style-type: none"> ▪ توحید: ایجاد مراکز مذهبی مانند مساجد، حسینیه‌ها و موزه‌های دینی که به ترویج اعتقاد به یگانگی بپردازند و مردم را به تفکر در این باره دعوت کنند (صفحه ۱). ▪ عبادت: طراحی و ساخت مساجد و نمازخانه‌ها در تمامی نواحی شهر و در مکان‌های عمومی مانند پارک‌ها، بازارها و مراکز خرید برای تسهیل دسترسی مردم به عبادت (داستان رستم و اسفندیار حدود صفحات ۳۵۰ تا ۴۰۰) ▪ تقوا: ایجاد و ترویج فرهنگ‌های عمومی و برنامه‌های آموزشی که به تقویت ارزش‌های اخلاقی و دینی در جامعه کمک کنند، مانند برگزاری کلاس‌های دینی و فرهنگی در مساجد و مراکز اجتماعی (داستان زال و رستم، حدود صفحات ۱۵۰ تا ۲۰۰) ایمان: ایجاد مدارس و دانشگاه‌های دینی برای ترویج و آموزش اصول و مبانی دینی به نسل‌های جوان و تقویت ایمان در جامعه (صفحه ۱، مقدمه، چاپ مسکو) ▪ رعایت حقوق همسایگان: طراحی محله‌ها و مجتمع‌های مسکونی با تاکید بر فضاهای مشترک که به تقویت روابط همسایگی کمک کند (صفحه ۲۵۰، چاپ مسکو) ▪ صدق و اخلاص در عبادت: فراهم‌سازی محیط‌هایی آرام و مناسب برای عبادت که افراد بتوانند با اخلاص و آرامش به انجام فرائض دینی بپردازند (صفحه ۱۱۲). ▪ پرهیز از گناه: ایجاد برنامه‌های فرهنگی و آموزشی برای ترویج اخلاقیات و دوری از گناهان و معاصی، مانند برگزاری سمینارها و کارگاه‌های دینی و اخلاقی (صفحه ۲۱۸). ▪ محبت به اهل بیت: ساخت و تجهیز مکان‌هایی برای برگزاری مراسم و بزرگداشت‌های مرتبط با اهل بیت، مانند حسینیه‌ها و مراکز فرهنگی مذهبی (صفحه ۱۱۵). ▪ جهاد و کوشش در راه خدا: ایجاد نهادهای خیریه و مراکز جهادی برای کمک به نیازمندان و ترویج ارزش‌های دینی در جامعه (صفحه ۲۸۶، چاپ مسکو) ▪ نیکی به والدین: ساخت و تجهیز مراکز و خانه‌های سالمندان با امکانات کامل و احترام به حقوق و نیازهای آنان (صفحه ۲۱۷، چاپ مسکو) ▪ رعایت حقوق دیگران: ایجاد قوانینی در حوزه شهرسازی که تضمین‌کننده رعایت حقوق و احترام به همه شهروندان باشد (صفحه ۲۱۸، چاپ مسکو) ▪ حیا: طراحی فضاهای عمومی با در نظر گرفتن حریم خصوصی و توجه به اصول حیا و عفت در استفاده از فضاهای عمومی مانند پارک‌ها و ورزشگاه‌ها (صفحه ۱۱۳). ▪ شکرگزاری: ایجاد فضاهای عمومی و مراسم‌هایی برای تشکر و شکرگزاری از نعمت‌های الهی، مانند جشن‌های ملی و مذهبی (صفحه ۱۱۳، چاپ مسکو) ▪ آموزش و بخشش: ترویج فرهنگ بخشش و آموزش در محله‌ها و جامعه از طریق برنامه‌های آموزشی و فرهنگی (صفحه ۱۱۵، چاپ مسکو) ▪ توبه: فراهم‌سازی محیط‌های مناسب برای توبه و بازگشت به راه درست، مانند ایجاد فضاهای آرام و معنوی در مساجد و مراکز فرهنگی (صفحه ۹۸، چاپ مسکو) ▪ تفکر و تدبیر: ایجاد کتابخانه‌ها و مراکز مطالعاتی و فرهنگی که مردم را به تفکر و تدبیر در امور دینی و معنوی دعوت کنند (صفحه ۱، مقدمه) ▪ عمل به احکام دین: ترویج و آموزش عمل به احکام دینی از طریق مدارس و مراکز آموزشی دینی در سطح شهر (صفحه ۱۱۵، چاپ مسکو) ▪ ذکر و یاد خدا: ایجاد فضاهایی برای انجام ذکر و یاد خدا، مانند تکیه‌ها و اماکن معنوی در سطح شهر (صفحه ۲۱۹، چاپ مسکو) ▪ نیت خیر: تشویق به اعمال خیر و نیت‌های پاک از طریق برنامه‌های اجتماعی و فرهنگی در سطح شهر (صفحه ۳۲، چاپ مسکو) ▪ رضا به قضا و قدر: ایجاد فضاهایی برای آرامش و مدیتیشن که مردم بتوانند به تأمل و پذیرش قضای الهی بپردازند، مانند باغ‌ها و پارک‌های آرامش‌بخش (صفحه ۱۱۳). 	
پشتوانه شعری و تحلیل محتوای مقالات	
<p>تحلیل محتوای مقالات: ۱. بررسی آرمانشهر در شاهنامه فردوسی، ۲. جلوه‌های آرمانشهر و شهریار آرمانی فردوسی با جستاری در داستان سیاوش، ۳. آرمانشهر فردوسی در شاهنامه، ۴. جامعه مطلوب و آرمانی فردوسی در شاهنامه، ۵. مقایسه ویژگی‌های شاه در شاهنامه فردوسی با رئیس مدینه فاضله فارابی، ۶. جامعه آرمانی فردوسی تحلیل و تفسیر شعرهای استفاده شده برای تحلیل محتوای حوزه سیاسی و اجتماعی:</p> <p>توحید (آغاز کتاب)، عبادت (بخش‌های مختلف از داستان‌های پهلوانی و پادشاهی)، تقوا (داستان زال و رستم)، ایمان (آغاز کتاب)، رعایت حقوق همسایگان (داستان‌های پهلوانی)، صدق و اخلاص در عبادت (داستان‌های پهلوانی)، پرهیز از گناه (داستان‌های مختلف)، محبت به اهل بیت (داستان‌های پهلوانی و پادشاهی)، جهاد و کوشش در راه خدا (داستان‌های پهلوانی)، نیکی به والدین (داستان زال و رستم)، رعایت حقوق دیگران (داستان‌های مختلف)، حیا (داستان‌های مختلف)، شکرگزاری (داستان‌های پهلوانی و پادشاهی)، آموزش و بخشش (داستان‌های مختلف)، رضا به قضا و قدر (داستان‌های پهلوانی)، نیت خیر (داستان‌های پهلوانی)، ذکر و یاد خدا (داستان‌های پهلوانی)</p>	

جدول ۴. تحلیل محتوایی و شناسایی شاخص‌های مذهبی و معنوی آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی در شاهنامه فردوسی

مطابق شکل ۸، در بعد مذهبی و معنوی آرمان شهر ایرانی-اسلامی فردوسی، توحید با اهمیت ۵۰ درصد به عنوان اساسی ترین مفهوم مطرح شده است. این درصد زیاد نشان دهنده تأکید ویژه بر یگانگی خداوند و نقش آن در تمامی ابعاد زندگی شهری است. ایمان با ۴۰ درصد و جهاد و کوشش در راه خدا با ۳۵ درصد نیز در جایگاه های بعدی قرار دارند که بر اهمیت ایمان قلبی و تلاش مداوم برای پیشبرد اهداف الهی در ساختار اجتماعی و شهرسازی تأکید دارند. عبادت، پرهیز از گناه و ذکر و یاد خدا هرکدام با ۳۰ درصد، به عنوان اصولی حیاتی برای توسعه فضاهای عبادی و ایجاد محیط هایی برای تمرین و تقویت ارزش های دینی برجسته شده اند. مفاهیمی مانند رعایت حقوق همسایگان، نیکی به والدین، تفکر و تدبیر و شکرگزاری نیز هرکدام با ۲۰ درصد اهمیت، بر تعاملات اجتماعی سالم و رعایت ارزش های اخلاقی تأکید دارند. این تحلیل نشان می دهد در طراحی شهرها، توجه به معنویت و ارزش های دینی و اخلاقی، نقش کلیدی در شکل دهی به جامعه ای متعالی و پایدار دارد.



شکل ۸. توزیع فراوانی شاخص های مذهبی و معنوی در تحلیل آرمان شهر ایرانی-اسلامی فردوسی

۴-۶. بعد طبیعی و زیست محیطی

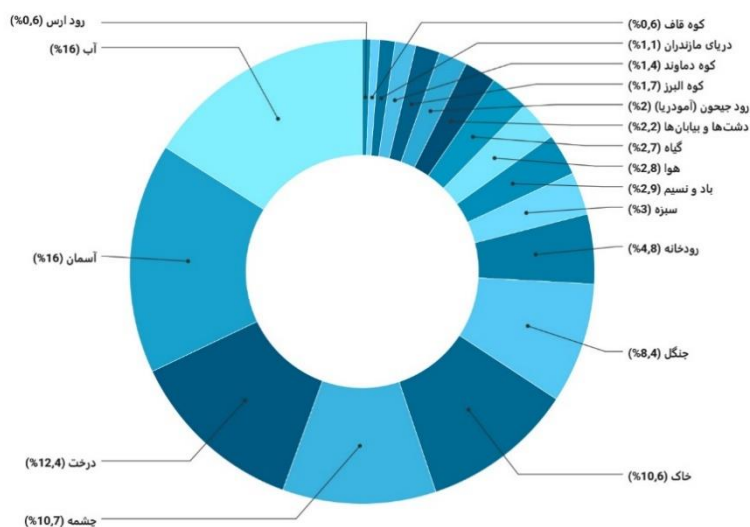
فردوسی در شاهنامه با ترسیم آرمان شهر ایرانی-اسلامی، به وضوح ارزش های زیست محیطی و طبیعی را به تصویر می کشد که در امتداد مفاهیم اخلاقی و دینی او قرار دارند. این ارزش ها در داستان های مختلف شاهنامه جلوه می کنند و به عنوان اصولی بیان می شوند که توسعه پایدار شهری ایجاد می کنند. حفاظت از منابع طبیعی و پایداری زیست محیطی از مفاهیمی هستند که فردوسی در قالب داستان های پهلوانی و شاهانه آن ها را برجسته می کند. او با تأکید بر حفظ خاک، آب، هوا و تنوع زیستی، آرمان شهری را ترسیم می کند که در آن طبیعت و انسان در هماهنگی کامل زندگی می کنند. در داستان هایی مانند کیخسرو، زال و سیمرغ، فردوسی به موضوع حفاظت از منابع آبی و جلوگیری از فرسایش خاک اشاره می کند. کیخسرو به عنوان یک پادشاه عادل و خردمند که همواره به فکر مردم و سرزمین خود است، اقداماتی در جهت حفاظت از زمین های کشاورزی و آب های شیرین انجام می دهد و از منابع طبیعی به عنوان دارایی های ملی یاد می کند که باید برای نسل های آینده حفظ شوند. این تفکر بازتابی از نگاه عمیق فردوسی به پایداری منابع طبیعی است که یکی از ارکان مهم شهرسازی در آرمان شهر او است. فردوسی همچنین در داستان هایی مانند جمشید و فریدون به موضوع آب و هوا و زیبایی طبیعت می پردازد و اشاره می کند که فرمانروایان بزرگ باید به محیط زیست خود احترام بگذارند و آن را پاک و زنده نگه دارند. جمشید در زمان فرمانروایی خود به کاشت درختان و ایجاد باغ های سرسبز می پردازد و فردوسی از او به عنوان کسی یاد می کند که به طبیعت و زیبایی آن اهمیت ویژه ای قائل بود. این اقدامات از دیدگاه فردوسی نمونه ای از مدیریت زیست محیطی در یک جامعه ایدئال است که نه تنها به نیازهای مادی جامعه پاسخ می دهد، بلکه روح معنوی و زیبایی شناختی مردم را نیز تقویت می کند. علاوه بر این، فردوسی در بخش هایی از شاهنامه مانند داستان ضحاک، به طور ضمنی به تخریب

محیطی و تأثیرات آن بر جامعه اشاره می‌کند. در این داستان‌ها، طغیانگری ضحاک و فساد حکمرانی او به تخریب طبیعت و محیط‌زیست منجر می‌شود (جدول ۵).

ابعاد	شاخص
بعد طبیعی و زیست محیطی	حفاظت از جنگل‌ها و درختان (توصیف جنگل‌ها، حیات حیوانی و گیاهی در آن‌ها، تأثیر بر بارش و آب و هوا و ...)/احترام به حیوانات (توصیف حیات حیوانی، روابط بین انسان و حیوانات، محافظت از آن‌ها و ...)/ احترام به آب و منابع آبی (توصیف رودخانه‌ها، دریاچه‌ها، اهمیت آب در زندگی، حفظ منابع آبی و ...)/حفاظت از زمین و خاک (توصیف زمین و طبیعت، کشاورزی پایدار، جلوگیری از فرسایش خاک و ...)/محافظت از هوای پاک (توصیف هوای پاک و تأثیرات آلودگی هوا، ارتباط با سلامت و ...)/احداث قنات و کانال‌های آبیاری/آبرسانی به مناطق خشک و کم‌آب/پیشگیری از خشکسالی/حفاظت از خاک/ارزش و اهمیت آب/استفاده از خاک برای کشاورزی/احترام به طبیعت و زمین/هوا و زندگی/پاکی هوا
کاربرد در حوزه شهرسازی دوره معاصر (ارتباط‌سازی برای بدست آوردن شاخص‌های آرمان شهر از منظر فردوسی در حوزه مطالعات شهری)	
<ul style="list-style-type: none"> ▪ زیبایی طبیعت: طراحی فضاها با الهام از زیبایی‌های طبیعی و استفاده از عناصر طبیعی مانند آب، گیاهان و سنگ‌ها می‌تواند به زیبایی محیط کمک کند (صفحه ۲۳۳). ▪ حفاظت از گیاهان: توسعه باغ‌های گیاه‌شناسی و ایجاد فضای سبز مناسب در مناطق شهری می‌تواند به حفظ تنوع گیاهی و بهبود محیط زیست کمک کند (صفحه ۱۱۴). ▪ جنگل‌ها و طبیعت: حفاظت از جنگل‌ها و ایجاد پارک‌های جنگلی در نزدیکی شهرها می‌تواند به حفظ تنوع زیستی و کاهش اثرات گرمایش جهانی کمک کند (صفحه ۷۸). ▪ اهمیت درختان: کاشت درختان و توسعه فضای سبز شهری می‌تواند به بهبود کیفیت هوا و افزایش رفاه شهروندان کمک کند (صفحه ۲۳، چاپ مسکو). ▪ تشویق به استفاده از عملکردهای غیر آسیب‌زا: توسعه زیرساخت‌های حمل‌ونقل عمومی و تشویق مردم به استفاده از این وسایل برای کاهش ترافیک (صفحه ۶۵). ▪ کاهش فعالیت‌های تخریب‌کننده محیط طبیعی: تشویق به استفاده از وسایل نقلیه عمومی و برقی و کاهش استفاده از سوخت‌های فسیلی در حمل‌ونقل (صفحه ۹۳). ▪ کاهش آلودگی محیطی: کنترل صنایع آلاینده و توسعه زیرساخت‌های حمل‌ونقل عمومی برای کاهش استفاده از خودروهای شخصی (صفحه ۵۳، چاپ مسکو). ▪ حفاظت از هوای پاک: توسعه فضای سبز و استفاده از روش‌های نوین کاهش آلودگی هوا مانند استفاده از خودروهای برقی و حمل‌ونقل عمومی (صفحه ۴۶، چاپ مسکو). ▪ حفاظت از مراتع و چراگاه‌ها: ایجاد مناطق حفاظت‌شده و مدیریت پایدار مراتع و چراگاه‌ها می‌تواند به حفظ منابع طبیعی و محیط زیست کمک کند (صفحه ۱۶۹). ▪ تشویق به کشت محصولات بومی: ایجاد بازارهای محلی برای فروش این محصولات می‌تواند به حفظ تنوع زیستی کمک کند (صفحه ۱۱۶، چاپ مسکو). ▪ جلوگیری از آلودگی خاک: جلوگیری از ورود آلودگی‌های صنعتی و شیمیایی به خاک با استفاده از روش‌های مناسب و پایدار مدیریت پسماندها اهمیت دارد (صفحه ۱۱۳). ▪ احیای زمین‌های بایر: بازسازی و احیای زمین‌های بایر و تبدیل آنها به فضای سبز و پارک‌های شهری می‌تواند به بهبود کیفیت زندگی شهروندان کمک کند (صفحه ۱۹۶). ▪ کاشت گیاهان و درختان مناسب: انتخاب گیاهان و درختان مناسب برای کاشت در مناطق شهری با توجه به شرایط اقلیمی و خاک منطقه می‌تواند به بهبود کیفیت هوا و زیست‌محیط شهری کمک کند (صفحه ۲۱۱، چاپ مسکو). ▪ استفاده بهینه از خاک: توسعه فضای سبز و پارک‌ها و استفاده از خاک‌های مناسب برای کشت گیاهان در مناطق شهری از اهمیت بالایی برخوردار است (صفحه ۱۷۸). ▪ نگهداری منابع آب زیرزمینی: بهره‌برداری پایدار از منابع آب زیرزمینی و ایجاد قوانین مناسب برای حفاظت از این منابع اهمیت دارد. همچنین، جلوگیری از حفاری‌های غیرمجاز نیز باید مورد توجه قرار گیرد (صفحه ۱۱۲، چاپ مسکو). ▪ احداث قنات و کانال‌های آبیاری: در مناطق خشک، احیای قنات سنتی و ساخت کانال‌های آبیاری می‌تواند تأمین آب کشاورزی را بهبود بخشد (صفحه ۶۶). ▪ جلوگیری از آلودگی آب: در شهرسازی مدرن، باید از ورود آلودگی‌های صنعتی و فاضلاب‌ها به منابع آبی جلوگیری کرد. تصفیه‌خانه‌های فاضلاب و سیستم‌های مدیریت پسماند می‌توانند در جلوگیری از آلودگی آب موثر باشند (صفحه ۷۸، چاپ مسکو). ▪ استفاده پایدار از زمین: توسعه پایدار شهری و جلوگیری از تخریب زمین‌های کشاورزی (صفحه ۵۶، چاپ مسکو). ▪ توسعه فضای سبز و پارک‌های شهری: ایجاد پارک‌ها، باغ‌ها و فضاهای سبز در مناطق شهری (صفحه ۱۱۶، چاپ مسکو). ▪ کاشت گیاهان بومی و سازگار با محیط: انتخاب گیاهان بومی و مقاوم به شرایط اقلیمی منطقه برای کاشت در فضاهای شهری (صفحه ۴۴، چاپ مسکو). ▪ آموزش و ترویج فرهنگ حفاظت از گیاهان: برنامه‌های آموزشی و ترویجی برای آگاهی‌بخشی به شهروندان درباره اهمیت حفظ گیاهان و فضای سبز (صفحه ۱۱۷). 	
پشتوانه شعری و تحلیل محتوای مقالات	
<p>تحلیل محتوای مقالات: ۱. بررسی آرمان شهر در شاهنامه فردوسی، ۲. جلوه‌های آرمانشهر و شهریار آرمانی فردوسی با جستاری در داستان سیاوش، ۳. آرمانشهر فردوسی در شاهنامه، ۴. جامعه مطلوب و آرمانی فردوسی در شاهنامه، ۵. مقایسه ویژگی‌های شاه در شاهنامه فردوسی با رئیس مدینه فاضله قارابی، ۶. جامعه آرمانی فردوسی: تحلیل و تفسیر شهرهای استفاده شده برای تحلیل محتوای حوزه طبیعی و زیست محیطی:</p> <p>ارزش و اهمیت آب (داستان رستم و سهراب)، حفاظت از منابع آب (داستان زال و رودابه)، آب و آبادانی (داستان زال و سیمرغ)، مدیریت منابع آبی (داستان کیخسرو)، ارزش زمین و خاک (داستان کیخسرو)، حفاظت از خاک (داستان کیخسرو)، احترام به طبیعت و زمین (داستان ضحاک)، هوا و زندگی (داستان فریدون)، پاکی هوا (داستان اسفندیار)، اهمیت درختان (داستان سیاوش)، جنگل‌ها و طبیعت (داستان کیخسرو)، حفاظت از گیاهان (داستان رستم و اسفندیار)، زیبایی طبیعت (داستان بیژن و منیژه)</p>	

جدول ۵. تحلیل محتوایی و شناسایی شاخص‌های طبیعی و زیست‌محیطی آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی در شاهنامه فردوسی

در بررسی بعد زیست‌محیطی و طبیعی در داستان‌های شاهنامه فردوسی، مفاهیم مرتبط با عناصر طبیعی به‌طور گسترده به‌کار رفته‌اند و این عناصر نقش کلیدی در ساخت آرمان‌شهر فردوسی ایفا می‌کنند. آسمان و آب هرکدام با ۱۶ درصد بیشترین حضور را در داستان‌ها دارند و به‌عنوان نمادهایی از عظمت و پایداری طبیعت، در روایت‌های مختلف مورد استفاده قرار گرفته‌اند. درخت نیز با ۱۲/۴ درصد اهمیت، نمایانگر پیوند عمیق میان طبیعت و زندگی انسان است و در شاهنامه به‌عنوان نمادی از سرزندگی و پایداری طبیعت در نظر گرفته شده است. چشمه با ۱۰/۷ درصد و خاک با ۱۰/۶ درصد نقش مهمی در حفظ تعادل طبیعی در آرمان‌شهر فردوسی ایفا می‌کنند. چشمه‌ها در داستان‌ها به‌عنوان منبع حیات و پاکی و خاک به‌عنوان پایه‌گذار کشاورزی و زیست‌بوم طبیعی معرفی شده‌اند. جنگل با ۸/۴ درصد و رودخانه‌ها با ۴/۸ درصد نیز از دیگر عناصر مهم طبیعت هستند که به حفاظت از تنوع زیستی و پایداری اکوسیستم‌ها کمک می‌کنند. عناصر دیگر مانند هوا و باد و نسیم هرکدام با ۲/۸ درصد و ۲/۹ درصد حضور دارند و به‌عنوان نمادهای پاکی و حرکت در داستان‌ها نمود پیدا کرده‌اند. سبزه با ۳ درصد و گیاهان با ۲/۷ درصد نیز نشانگر زیبایی و شکوفایی طبیعت در این آرمان‌شهر هستند. به همین ترتیب، دشت‌ها و بیابان‌ها با ۲/۲ درصد و رودهای مهمی مانند جیحون با ۱/۷ درصد به تصویر کشیده شده‌اند که نشان‌دهنده گستردگی و تنوع طبیعت در شاهنامه است. عناصر طبیعی دیگر نظیر کوه البرز، کوه دماوند، دریای مازندران و رودهای قاف و ارس هرکدام درصدی حضور دارند و نشان‌دهنده اهمیت کوه‌ها، دریاها و رودها در فرهنگ ایرانی هستند که در شاهنامه فردوسی دارای جایگاه ویژه‌ای هستند. این درصدها نشان‌دهنده تمرکز فردوسی بر اهمیت زیست‌محیطی و طبیعی در آرمان‌شهر او است و چگونگی ارتباط انسان با طبیعت را در یک چارچوب زیست‌پذیر و پایدار نشان می‌دهد (شکل ۹).



شکل ۹. توزیع فراوانی عناصر طبیعی و محیط‌زیستی در تحلیل آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی فردوسی

۵-۶. تحلیل آرمان‌شهرهای خیالی در شاهنامه فردوسی و بررسی ویژگی‌های برجسته آنها

در بررسی آرمان‌شهرهای خیالی در شاهنامه فردوسی، می‌توان به شهرهایی اشاره کرد که نه براساس واقعیت جغرافیایی، بلکه به‌عنوان نمادهای آرمانی و ایدئال‌هایی در زمینه حاکمیت، عدالت، رفاه و زیبایی مطرح شده‌اند. این شهرها، به‌عنوان نمادهایی از جامعه‌ای آرمانی، ویژگی‌های خاصی دارند که بازتاب‌دهنده تفکرات فردوسی در زمینه شهریاری و جامعه مطلوب است.

۱. یکی از این شهرها، کنگدژ است که در داستان‌های شاهنامه به‌عنوان یک شهر افسانه‌ای و راهبردی معرفی شده است. این شهر دارای دیوارهای مستحکم، بناهای باشکوه و ساختار شهری منظم است که نشان‌دهنده ایدئال‌های فردوسی در حوزه شهرسازی است.

کنگ‌دژ به‌عنوان یک مکان ایمن و پادشاهی قدرتمند به تصویر کشیده می‌شود که نشانه‌های برجسته‌ای از قدرت و شکوه را به نمایش می‌گذارد. همچنین این شهر نمادی از ثبات سیاسی و نظامی است که در آن، امنیت یکی از اصول پایه‌ای حاکمیت است.

کنگ‌دژ شهری آسمانی بود که در پایان جهان، کیخسرو آن را بر زمین فرومی‌آورد و روی سیاوشگرد قرار می‌دهد. این شهر آرمانی با عنوان کنگ‌دژ در داستان سیاوش ترسیم شده است: شهری فراخ با باغ‌ها و گلستان‌ها/ کاخ‌ها و ایوان‌ها با آب و همه رنگارنگ و زیبا.

۲. شهرهای دیگری مانند ورجمکرد نیز در شاهنامه به‌عنوان آرمان‌شهر مطرح شده‌اند که نشان‌دهنده تعادل میان طبیعت و زندگی شهری هستند. این شهرها دارای باغ‌های زیبا، فضاهای عمومی سرسبز و جویبارهای روان هستند که به‌نوعی تعادل بین زیبایی طبیعی و زندگی روزمره شهروندان را نشان می‌دهند. فردوسی در توصیف بر اهمیت فضاهای عمومی برای تجمع مردم و برقراری عدالت تأکید کرده است.

ویژگی‌های ورجمکرد فضای آن را با آرمان‌شهرهای ایرانی مشابه می‌سازد. جایگاه آن در ایرانویج است. روشنایی آن خودبه‌خود و از درون است. آنجا با راه‌های آبی همواره سرسبز است؛ با خوردنی‌های از میان نرفتنی و خانه‌های بلند اشکوب با خانه‌های ایوان‌دار، نیکوترین حیوانات و خوشبوترین گیاهان و خوردنی‌ها جای دارند. در آرمان‌شهر جمکرد جایی برای بیماران و موجودات ناقص نیست. روشنی آن هرمزد آفریده است. در فرمانروایی جم همه بی‌مرگی و بی‌پیری و بی‌پتیارگی بود و کسی را گزندی از سوی اهریمن نمی‌رسد. وندیداد فرگرد دوم همین گزارش به کوتاهی در دینکرد هفتم نیز آمده است.

جایگاهی بود که بنا بر روایت فرگرد دوم وندیداد به دست جمشید بنا شد. به این ترتیب که اهورامزدا انجمنی از ایزدان را در ایرانویج برپا کرد که جمشید نیز در آن شرکت داشت.

۳. به‌نظر می‌رسد الگوی اصلی آرمان‌شهرهای ایرانی در جهان مینوی است که نمونه‌ای از آن نخست برای ایزدان بنا شده بود. کاخ ایزد مهر پهلوی بر فراز کوه هرای البرز از همین شمار است. او از ایزدان قدرتمند و کهن هند و ایرانی است که حامی هر سه طبقات سنتی جامعه ایرانی و گسترش‌دهنده پیمان است.

کاخی بر فراز کوه بلند و درخشان با رشته‌کوه‌های بسیار کوه هرا البرز برپا کرد. آنجا که نه شب هست و نه تاریکی، نه باد سرد و نه گرم، نه بیماری مرگ‌آور نه آلودگی دیو آفریده و مه از هرای بلند برنیاید (شکل ۱۰).



شکل ۱۰. تصاویر گرافیکی آرمان‌شهرهای خیالی در شاهنامه فردوسی، تولیدشده به‌وسیله هوش مصنوعی، با تأکید بر ابعاد زیباشناختی و کالبدی (تصاویر از سمت راست به چپ: آرمان‌شهر کنگ‌دژ، آرمان‌شهر ورجمکرد، آرمان‌شهر کاخ مهر بر فراز کوه هرا)

۶-۶. واژگان معماری و شهرسازی در شاهنامه و ارتباط آن‌ها با مفهوم شهر آرمانی از دیدگاه فردوسی

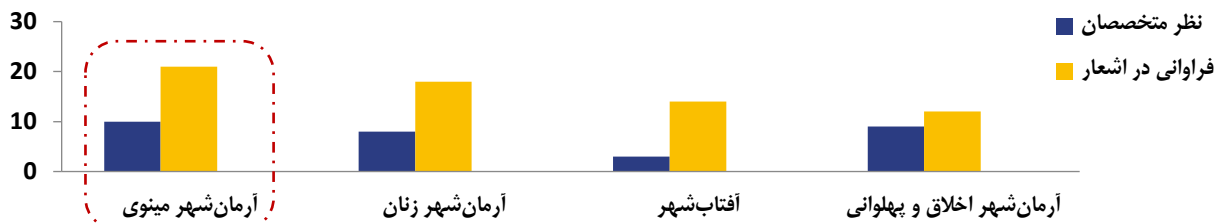
در شاهنامه فردوسی، بسیاری از واژگان مرتبط با معماری و شهرسازی به‌کار رفته است که به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم به ساختار شهر آرمانی و مطلوب او اشاره دارند. از جمله به موارد زیر می‌توان اشاره کرد:

- آبیگر: مکانی که آب در آن جمع می‌شود:

- از آن ناختن رنجه گشت اردشیر/ بیدید از بلندی یکی آبگیر... میان گلستان یکی آب گیر/ به لب برنشسته یکی مرد پیر
- آتشکده: فضایی مذهبی و معبد زردشتیان، آتشگاه:
- جهان آفرین را ستایش گرفت/ به آتشکده بر نیایش گرفت... به هر برزنی جای جشن سده، همه گرد بر گرد آتشکده
- آرامگاه: محل استراحت و آرام گرفتن، فضای سکونت:
- خور و خواب و آرمگه تنگ شد/ تو گفتی که روی زمین سنگ شد... چو آمد بآرمگاه از نخست/ فراوان زنان نژادی بجست
- ایوان: فضایی سرپوشیده که حداقل از یک سو فاقد دیوار و مشرف به فضای باز است:
- بیاراست ایوان چو خرم بهشت/ گلاب و می و مشک و عنبرسرسشت... در ایوان یکی تخت زرین نهاد/ به آیین و آرایش چین نهاد
- بازار: مکانی برای تشکیل بازاری موقت که فاقد فضاهای طراحی و ساخته شده با مصالح بنایی است:
- بسازد بر کلبه بازارگاه/ همی داردش ایمن اندر پناه
- بوستان: فضایی سبز با گل و سبزه، باغ، باغ باصفا:
- ستایش همی کرد با خود ز زال/ ز مردی و گردی و از فر و یال
- پل: معبری به شکل طاق (با یک یا چند دهانه) رودخانه یا دره ساخته می شود.
- بزانش را گفت اگر هندسی/ پلی سازی این را چنان چو رسی... چو بر دجله بر یکدیگر بگذرند/ چنان تنگ پل را به پی بسپرند
- رواق: فضای ارتباطی و سرپوشیده، ایوان ستون دار:
- در خانه ها را سیه کرد پاک/ ز کاخ و رواقش برآورد خاک... فروهشت جایی که بدجای بزم/ کز آن بزمگه رفته بود او به بزم

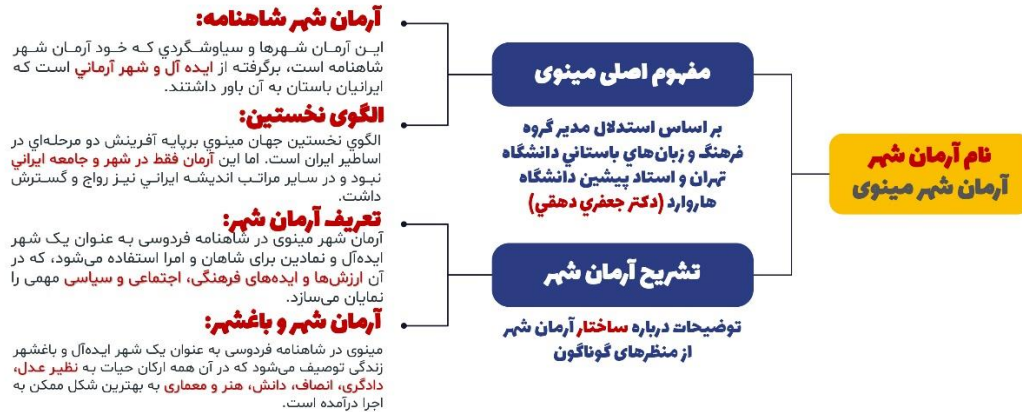
۶-۱-۱. شناسایی و نام گذاری آرمان شهر فردوسی براساس مطالعات اسنادی و تحلیل فراوانی واژگان

برای شناسایی و انتخاب نام مناسب برای آرمان شهر فردوسی، از فرایند دقیق مطالعات اسنادی و تحلیل های علمی بهره گرفته شد. در این فرایند، با استفاده از پرسشنامه هایی که از متخصصان مختلف در حوزه های مرتبط مانند ادبیات فارسی، تاریخ و شهرسازی دریافت شد، نام هایی که می توانند مناسب ترین عنوان برای آرمان شهر فردوسی باشند، بررسی شدند. این نام ها از میان مفاهیم رایج در اشعار فردوسی، با تکیه بر تحلیل میزان کاربرد آن ها در متون شاهنامه، استخراج شده اند. براساس نمودارهای تحلیلی و فرایندهای انتخابی که براساس فراوانی کاربرد واژگان در اشعار و تحلیل نظرات متخصصان تنظیم شده اند، نام «آرمان شهر مینوی» به عنوان گزینه نهایی انتخاب شده است. این انتخاب نشان دهنده تلاش برای ایجاد شهری بر پایه مفاهیم اخلاقی، پهلوانی و ارتباط میان انسان و طبیعت است که در اشعار فردوسی به وفور مشاهده می شود. آرمان شهر مینوی در بردارنده ویژگی هایی است که از دیدگاه فردوسی شهر ایدئال باید داشته باشد؛ شهری که هم بر پایه اصول معنوی و هم عدالت اجتماعی استوار باشد (شکل ۱۱).



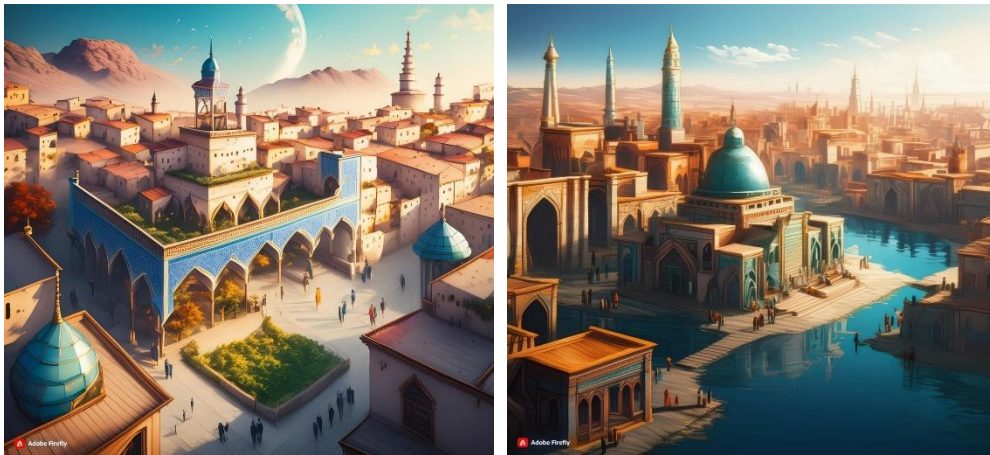
شکل ۱۱. تحلیل نظرات متخصصان و فراوانی واژگان در اشعار فردوسی برای انتخاب نام آرمان شهر فردوسی

در این دیاگرام، میزان فراوانی واژگان مرتبط با آرمان شهر در اشعار فردوسی و همچنین نظرات متخصصان در مورد این مفاهیم نمایش داده شده است. این تحلیل نشان می دهد چگونه مفاهیمی مانند عدالت، پهلوانی، اخلاق و ارتباط با طبیعت به طور مکرر در اشعار شاهنامه به کار رفته اند و پایه های اصلی درک فردوسی از یک آرمان شهر را شکل داده اند (شکل ۱۲).



شکل ۱۲. ارتباط فراوانی واژگان و نظرات متخصصان در انتخاب نام آرمان شهر فردوسی

آرمان شهر مینوی در شاهنامه فردوسی به گونه‌ای زیبا و جذاب به تصویر کشیده شده است که در آن، زیبایی‌های طبیعی مانند باغ‌ها و آب‌های جاری در هماهنگی کامل با مفاهیم عدالت و آرامش انسانی قرار دارند. این آرمان شهر نه تنها مکانی برای زندگی جسمانی، بلکه نمادی از زندگی روحانی و اخلاقی است؛ جایی که طبیعت و عدالت دست به دست هم داده‌اند تا محیطی کامل و متعادل برای شهروندان فراهم کنند. در این شهر، زندگی در سایه قوانین عادلانه و تعادل اجتماعی جریان دارد و ارتباط نزدیک میان انسان و طبیعت به شکلی متوازن و هماهنگ به نمایش گذاشته می‌شود (شکل ۱۳).



شکل ۱۳. تصویرسازی آرمان شهر مینوی فردوسی با بهره‌گیری از فناوری هوش مصنوعی براساس شاخص‌های پژوهش

۷. ویژگی‌های متمایز آرمان شهر فردوسی

آرمان شهر فردوسی در شاهنامه، برخلاف بسیاری از الگوهای غربی که بیشتر بر ساختارهای سیاسی یا اقتصادی متمرکزند و نیز متفاوت با مدینه فاضله فارابی که بر پیوند سیاست و دین با محوریت فیلسوف-پیامبر تأکید دارد، بر مجموعه‌ای از ارزش‌های فرهنگی، اخلاقی و هویتی تکیه می‌کند که به آن سیمای منحصر به فردی می‌بخشد. فردوسی با زبان اسطوره و حماسه، جامعه‌ای مطلوب را تصویر می‌کند که در آن فضیلت، خرد و هویت ملی سه رکن اساسی‌اند.

۷-۱. استقلال ملی و پاسداری از هویت ایرانی

در شاهنامه، استقلال ملی نه تنها یک اصل سیاسی، بلکه بنیانی هویتی است. فردوسی جامعه‌ای را آرمانی می‌داند که در آن مرزها پاس داشته می‌شوند و حاکمان و مردم در برابر سلطه بیگانه ایستادگی می‌کنند. این اصل، علاوه بر تأمین امنیت، نماد حفظ فرهنگ و زبان ایرانی است. به این ترتیب، استقلال ملی در شاهنامه فراتر از جنبه سیاسی، بعدی فرهنگی و تمدنی پیدا می‌کند و از این حیث، با بسیاری از الگوهای غربی که کمتر به عنصر هویت ملی توجه دارند، تفاوت می‌یابد.

۷-۲. پهلوانی به عنوان الگوی اخلاقی و اجتماعی

پهلوانان شاهنامه صرفاً جنگجویانی قدرتمند نیستند. آنان حاملان ارزش‌های اخلاقی مانند وفاداری، صداقت، ایثار و دفاع از مظلوم‌اند. حضور شخصیت‌هایی مانند رستم نشان می‌دهد آرمان شهر فردوسی جامعه‌ای است که در آن پهلوانی نه یک مهارت فردی، بلکه یک نظام اخلاقی-اجتماعی است. این عنصر در سنت‌های غربی که اغلب بر نهادهای سیاسی یا اقتصادی تأکید دارند، کمتر برجسته شده و وجهی خاص به الگوی فردوسی می‌بخشد.

۷-۳. نگاه قدسی و مسئولانه به طبیعت

یکی از ابعاد کمتر مورد توجه در آرمان شهرهای رایج، جایگاه طبیعت است. فردوسی طبیعت را صرفاً منبع بهره‌برداری نمی‌بیند، بلکه آن را بستر حیات، نماد زیبایی و تجلی لطف الهی می‌داند. در شاهنامه، زمین، آب، کوه و گیاهان جایگاهی قدسی دارند و انسان وظیفه دارد با احترام و اعتدال از آن‌ها بهره‌برداری کند. این نگاه زیست‌محیطی و اخلاقی به طبیعت، پیشگامانه است و آرمان شهر فردوسی را از بسیاری از الگوهای کلاسیک غربی که عموماً بر رشد شهری و صنعت متمرکزند، متمایز می‌سازد.

۷-۴. خردمندی به عنوان ستون سیاست و اجتماع

خرد در شاهنامه جایگاهی بنیادین دارد؛ به گونه‌ای که فردوسی بارها اعلام می‌کند «خرد رهنمای و خرد دلگشا است». جامعه آرمانی از نگاه او جامعه‌ای است که در آن تصمیم‌ها بر پایه عقلانیت، دوراندیشی و حکمت گرفته می‌شوند. رهبران چنین جامعه‌ای باید خردمند باشند، نه صرفاً قدرتمند. این تأکید بر خرد، در کنار معنویت و اخلاق، الگویی ارائه می‌دهد که در بسیاری از سنت‌های غربی، کمتر به صورت هم‌زمان دیده می‌شود.

۷-۵. ادب و احترام به عنوان ضامن انسجام اجتماعی

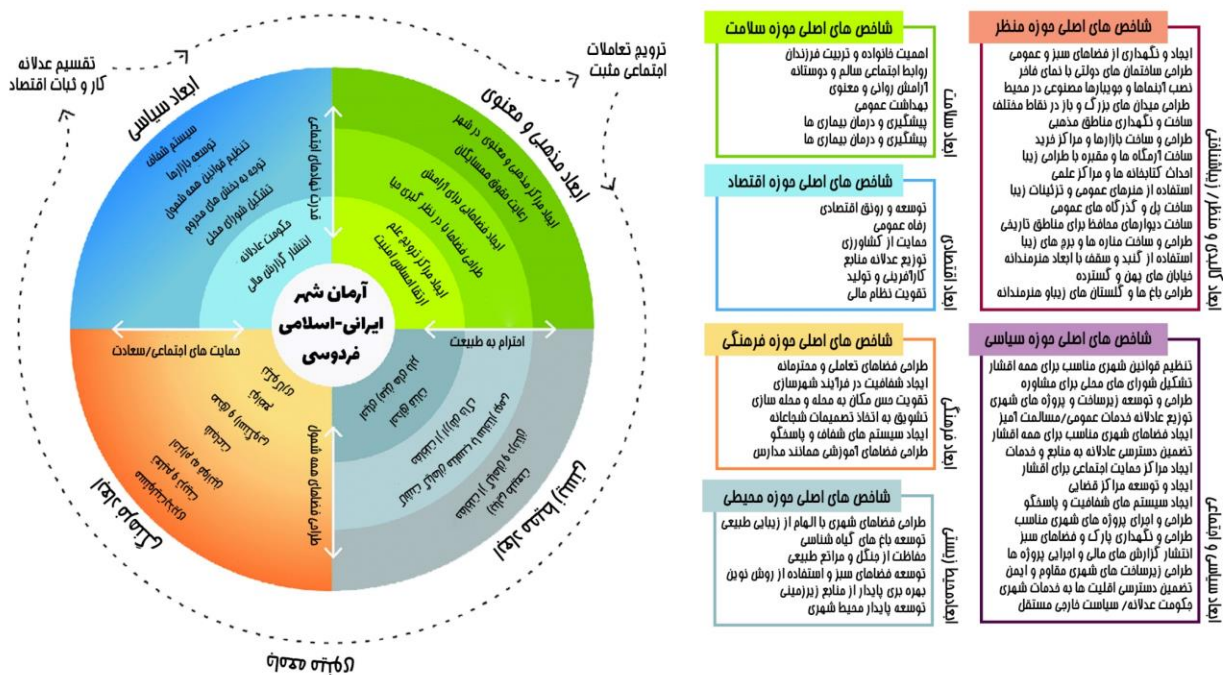
ادب در شاهنامه فقط ظواهر رفتاری نیست، بلکه نماد منزلت انسانی، فروتنی و رعایت حقوق دیگران است. جامعه‌ای که در آن ادب و احترام متقابل رعایت می‌شود، از تفرقه و بی‌نظمی به دور خواهد بود. فردوسی نشان می‌دهد پاسداشت حرمت انسان‌ها، همبستگی و آرامش اجتماعی به وجود می‌آورد و این ارزش، جامعه را به آرمان شهر نزدیک‌تر می‌سازد.

در مجموع، آرمان شهر فردوسی الگویی است که در آن استقلال ملی، پهلوانی، پیوند قدسی با طبیعت، خردمندی و ادب، ستون‌های اصلی جامعه مطلوب‌اند. این ویژگی‌ها ضمن آنکه ریشه در فرهنگ و هویت ایرانی دارند، تصویری متمایز از آرمان شهر ارائه می‌دهند که در الگوهای غربی و حتی در مدینه فاضله فارابی به این شکل برجسته نشده است. به این سان، شاهنامه نه تنها متنی ادبی، بلکه منبعی برای بازاندیشی در مفهوم آرمان شهر از منظر ایرانی-اسلامی به شمار می‌آید.

۸. تبیین مدل مفهومی آرمان شهر ایرانی-اسلامی از منظر حکیم فردوسی (چارچوب مفهومی)

مدل مفهومی نهایی آرمان شهر ایرانی-اسلامی، همان طور که در تصویر مشاهده می‌شود، براساس تحلیل محتوای دقیق اشعار و داستان‌های شاهنامه فردوسی و مرور سیستماتیک مقالات علمی مرتبط تبیین شده است. این مدل جامع به بررسی ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و احترام به طبیعت می‌پردازد که در آرمان شهر فردوسی نقش محوری دارند. بعد سیاسی به تنظیم قوانین شفاف و عادلانه، تقسیم

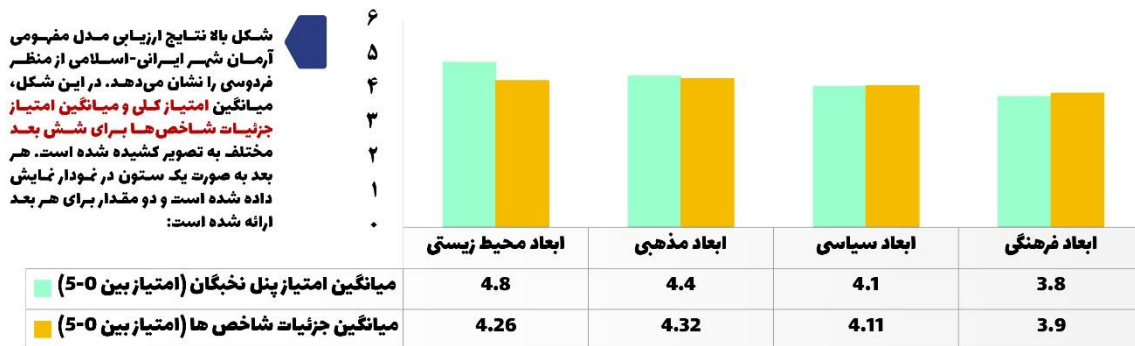
مناسب قدرت و استقرار ساختارهای حکمرانی عادلانه و مردمی اختصاص دارد. تأکید بر عدالت و ثبات سیاسی، حمایت از حقوق مردم، ایجاد امنیت و شفافیت در حکمرانی از شاخص‌های اصلی این بعد محسوب می‌شود. بعد اجتماعی به حمایت از خانواده، مشارکت مردمی و ایجاد زمینه‌های همبستگی اجتماعی می‌پردازد. این بعد بر تقویت عدالت اجتماعی، تأمین رفاه عمومی و ارتقای سطح تعاملات مثبت میان شهروندان تأکید دارد. همچنین فراهم آوردن فرصت‌های برابر برای همگان و تقویت سلامت روانی و اجتماعی از دیگر محورهای کلیدی این بخش است. بعد اقتصادی بر توزیع عادلانه منابع و ثروت، تقسیم عادلانه کار و تقویت تولیدات محلی تمرکز دارد. این بعد با ایجاد فرصت‌های شغلی پایدار، رونق اقتصادی و تأمین رفاه عمومی، پایه‌های اقتصادی آرمان شهر فردوسی را بنا می‌گذارد و عدالت اقتصادی را به عنوان اصل محوری دنبال می‌کند. بعد احترام به طبیعت به حفظ محیط‌زیست و توسعه پایدار توجه دارد. طراحی شهرها با حفظ و احیای فضاهای طبیعی، استفاده از منابع پایدار، توسعه باغ‌ها و پارک‌ها و ایجاد فضاهای تفریحی طبیعی از شاخص‌های کلیدی این بعد به‌شمار می‌آیند. در این رویکرد، احترام به طبیعت و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز با آن از اصول بنیادین آرمان شهر فردوسی محسوب می‌شود. این مدل مفهومی، با تأکید بر تعادل میان این ابعاد چهارگانه، الگویی جامع و پویا برای طراحی آرمان شهر ایرانی-اسلامی ارائه می‌دهد. در این الگو، ابعاد سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و محیطی به شکلی هماهنگ و منسجم در هم تنیده شده‌اند تا فضایی ابدانال برای زندگی شهروندان فراهم شود. بعد پهلوانی به تجلی ارزش‌هایی مانند شجاعت، ایثار، وفاداری و دفاع از مظلوم اختصاص دارد. در این بعد، پهلوانان به عنوان الگوهای اخلاقی و اجتماعی، نه تنها ضامن امنیت و استقلال جامعه‌اند، بلکه با روحیه جوانمردی و پابندی به عهد، پیوندهای اخلاقی و فرهنگی میان مردم را تقویت می‌کنند. این اصل، آرمان شهر فردوسی را از بسیاری از الگوهای آرمان شهری دیگر متمایز می‌سازد؛ چرا که در آن، پهلوانی صرفاً یک توان رزمی نیست، بلکه نظامی ارزشی و اخلاقی برای حفظ هویت و انسجام جامعه محسوب می‌شود. این مدل مفهومی با تأکید بر تعادل میان ابعاد پهلوانی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و محیطی، الگویی جامع برای طراحی آرمان شهر است.



شکل ۱۴. مدل مفهومی نهایی آرمان شهر ایرانی-اسلامی از منظر فردوسی، براساس تحلیل محتوای اشعار شاهنامه و مرور مقالات

۸-۱. بررسی و تأیید مدل مفهومی آرمان شهر ایرانی-اسلامی از منظر فردوسی توسط پنل نخبگان

برای تأیید مدل مفهومی آرمان شهر ایرانی-اسلامی از منظر فردوسی، یک پنل از نخبگان علمی تشکیل شد که با بهره‌گیری از تحلیل‌های سیستماتیک و پرسشنامه‌های باز امتیازی، به ارزیابی این مدل پرداختند. اعضای این پنل شامل متخصصان حوزه‌های مختلف مانند ادبیات فارسی، تاریخ، شهرسازی و علوم اجتماعی (۱۲ متخصص و عضو هیئت علمی دانشگاه) بودند. مدل مفهومی‌ای که براساس تحلیل محتوای شاهنامه و مقالات مرتبط تهیه شده بود، توسط نخبگان بررسی شد تا قابلیت اجرایی و هماهنگی با مفاهیم فرهنگی و اسلامی را تأیید کنند (شکل ۱۵).



شکل ۱۵. نمودار ارزیابی و تأیید مدل مفهومی آرمان شهر ایرانی-اسلامی از منظر فردوسی توسط پنل نخبگان
منبع: نگارندگان

۹. مقایسه تطبیقی آرمان شهر فردوسی، مدینه فاضله فارابی و الگوهای غربی

تحلیل تطبیقی نشان می‌دهد هر یک از سه سنت مهم فکری-فردوسی، فارابی و اندیشمندان غربی - در ترسیم جامعه مطلوب بر مؤلفه‌هایی خاص تأکید کرده‌اند.

۹-۱. الگوی غربی

از افلاطون در جمهور تا تامس مور در یوتوپیا، بر عدالت اجتماعی، نظم عقلانی و رفاه عمومی تأکید دارد. این الگو بیشتر بر ساختارهای سیاسی و اقتصادی متمرکز است و جنبه‌های هویتی یا فرهنگی در آن کمتر برجسته می‌شود.

۹-۲. مدینه فاضله فارابی

بر پیوند سیاست، اخلاق و دین استوار است. در نگاه او، سعادت حقیقی در گرو رهبری فیلسوف-پیامبر است که با بهره‌گیری از عقل و وحی جامعه را هدایت می‌کند. عدالت، اتحاد اجتماعی و هدایت الهی، ستون‌های اصلی این الگو را تشکیل می‌دهند.

۹-۳. آرمان شهر فردوسی

در شاهنامه، علاوه بر عدالت و خرد، بر استقلال ملی، پهلوانی، ادب و پیوند قدسی با طبیعت تأکید ویژه شده است. فردوسی جامعه‌ای را آرمانی می‌داند که هویت ملی خود را پاس دارد، پهلوانانش الگوهای اخلاقی باشند، طبیعت حرمت داشته باشد و خرد و ادب در رأس تصمیم‌گیری‌ها قرار گیرد.

مقایسه این سه رویکرد نشان می‌دهد که فردوسی با تأکید بر مؤلفه‌هایی مانند استقلال ملی، پهلوانی و نگاه قدسی به طبیعت، الگویی متمایز و بومی از آرمان شهر ارائه می‌دهد؛ الگویی که ضمن هم‌پوشانی با ارزش‌های جهان‌شمول عدالت و خرد، رنگ و بوی ایرانی-اسلامی دارد و می‌تواند الهام‌بخش الگوهای معاصر توسعه باشد.

۱۰. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

در این پژوهش، آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی از منظر فردوسی مورد تحلیل قرار گرفت و تلاش شد تا با استفاده از مفاهیم برجسته‌شده در اشعار شاهنامه و تحلیل‌های نظام‌مند، مدلی مفهومی برای این شهر آرمانی ارائه شود. بررسی شاهنامه نشان می‌دهد فردوسی نه تنها به تصویرسازی حماسه‌های پهلوانی پرداخته، بلکه با روایت داستان‌های تاریخی و اخلاقی، اصولی عمیق برای سازمان‌دهی و مدیریت شهری ایدئال خود ارائه داده است. این اصول که بر پایه عدالت، رفاه اجتماعی، احترام به طبیعت و پایداری زیست‌محیطی استوار است، همواره بر نیاز جامعه به شهرهایی تأکید دارد که بتوانند به شکلی متوازن به نیازهای مادی، معنوی و اجتماعی شهروندان پاسخ دهند. مدل مفهومی آرمان‌شهر فردوسی که در این تحقیق از تحلیل محتوای اشعار و داستان‌های شاهنامه و همچنین مرور سیستماتیک مقالات و متون مرتبط استخراج شده است، به‌طور ویژه بر ابعاد کلیدی مختلفی تمرکز دارد. از جمله این ابعاد می‌توان به سلامت جسمانی و روانی، عدالت اقتصادی و اجتماعی، رفاه عمومی، پایداری محیط‌زیستی و حفظ هویت فرهنگی و تاریخی اشاره کرد. این ابعاد نه تنها در قالب اشعار فردوسی به شکلی هنری و ادبی بیان شده‌اند، بلکه به‌عنوان راهبردهایی برای ساخت یک شهر آرمانی و متعادل در طول تاریخ فرهنگی ایران نیز قابل‌درک و بهره‌برداری هستند.

از نگاه فردوسی، آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی شهری است که در آن عدالت اجتماعی به‌عنوان ستون اصلی حکمرانی و مدیریت شهری ایفای نقش می‌کند. در این شهر، تقسیم عادلانه ثروت و منابع، امنیت و رفاه عمومی و دسترسی به خدمات اساسی از اصول بنیادی به‌شمار می‌آید. همچنین حفظ و احترام به طبیعت یکی از جنبه‌های برجسته این شهر است که با ایجاد فضاهای سبز، باغ‌ها و پارک‌های عمومی، رابطه‌ای پایدار بین انسان و محیط‌زیست برقرار می‌شود. این مفاهیم نه تنها در آرمان‌شهر فردوسی، بلکه در تمامی داستان‌ها و اشعار شاهنامه به‌گونه‌ای منسجم و هماهنگ ترسیم شده‌اند. در همین راستا، تأیید مدل مفهومی این آرمان‌شهر توسط پنل نخبگان که متشکل از متخصصان حوزه‌های ادبیات، تاریخ، شهرسازی و علوم اجتماعی بود، به پایایی و دقت علمی این مدل افزوده است. بررسی‌های نخبگان نشان داد ابعاد مختلف مدل توانسته‌اند معیارهای کلیدی یک آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی را پوشش دهند و از آن به‌عنوان یک الگو برای طراحی شهری معاصر استفاده شود. توجه به حفظ هویت فرهنگی و تاریخی در کنار پایداری زیست‌محیطی و توزیع عادلانه منابع اقتصادی، این مدل را به‌عنوان الگویی جامع و قابل‌استفاده برای طراحی و مدیریت شهرهای معاصر به‌ویژه در جوامع اسلامی و شرقی تبدیل کرده است. تأمل در مفهوم آرمان‌شهر نشان می‌دهد این ایده نه صرفاً یک خیال‌پردازی ادبی، بلکه بیانگر کهن‌ترین دغدغه‌های بشر برای دستیابی به جامعه‌ای عادلانه و متعالی است. الگوهای غربی، از افلاطون تا اندیشه‌های مدرن، بیشتر بر سامان‌دهی ساختارهای اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تأکید دارند و با طراحی نظام‌های عقلانی، در پی برقراری عدالت، برابری و رفاه همگانی بوده‌اند. در مقابل، فردوسی در شاهنامه با نگاهی ژرف و برخاسته از سنت ایرانی-اسلامی، آرمان‌شهری را ترسیم می‌کند که در آن عدالت، خرد، اخلاق، پیوند انسان با سرزمین و کرامت انسانی در مرکز توجه قرار دارد. این الگو، برخلاف بسیاری از نمونه‌های غربی که گاه رنگی انتزاعی و ذهنی دارند، ریشه در هویت تاریخی، دینی و فرهنگی مردم ایران دارد و همین امر به آن اصالت و پایداری ویژه‌ای می‌بخشد.

مقایسه تطبیقی این دو رویکرد نشان می‌دهد آرمان‌شهر غربی و آرمان‌شهر فردوسی، هر یک از زاویه‌ای متفاوت، به دنبال تحقق یک جامعه کامل‌اند: یکی با تأکید بر نظم عقلانی و نهادهای کارآمد و دیگری با محوریت ارزش‌های اخلاقی، عدالت‌خواهی و پیوند انسان با هویت جمعی. ترکیب این دو افق می‌تواند زمینه‌ای برای درکی جامع‌تر از جامعه مطلوب فراهم آورد؛ جامعه‌ای که نه تنها بر پایه عدالت و رفاه مادی بنا شده، بلکه ریشه در اخلاق، خرد و فرهنگ اصیل نیز دارد. چنین برداشتی از آرمان‌شهر، امکان الهام‌بخشی برای جوامع امروز را فراهم می‌سازد و می‌تواند راهنمایی برای طراحی الگوهای توسعه‌ای بومی و درعین‌حال جهانی باشد.

بررسی تطبیقی مفهوم آرمان‌شهر نشان داد درحالی‌که اندیشمندان غربی بیشتر بر عدالت اجتماعی، نظم عقلانی و رفاه عمومی تأکید داشته‌اند و فارابی در مدینه فاضله خود سعادت حقیقی را در سایه رهبری فیلسوف-پیامبر و پیوند اخلاق و سیاست می‌جوید، فردوسی در

شاهنامه الگویی بومی و منحصر به فرد از جامعه مطلوب ارائه می‌دهد. آرمان شهر فردوسی با تکیه بر استقلال ملی، پهلوانی، پیوند عمیق با طبیعت، خردمندی و ادب، الگویی متمایز و منحصر به فرد ارائه می‌دهد که در سنت‌های غربی یا حتی در مدینه فاضله فارابی به این شکل برجسته نشده است. این عناصر، در کنار عدالت و رفاه، جامعه‌ای را تصویر می‌کنند که هم ریشه در هویت ایرانی-اسلامی دارد و هم ظرفیت‌هایی جهان‌شمول برای تحقق جامعه‌ای انسانی‌تر و پایدارتر را دارا است.

نوآوری این پژوهش در آن است که برای نخستین بار این مؤلفه‌های متمایز شاهنامه‌ای در قالب یک مدل مفهومی پنج‌بعدی (پهلوانی، سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و محیطی) سامان یافته‌اند. این مدل نه تنها بازتاب‌دهنده رنگ و بوی فرهنگی شاهنامه است، بلکه می‌تواند به عنوان الگویی عملی برای طراحی آرمان شهر ایرانی-اسلامی در عصر حاضر به کار گرفته شود؛ الگویی که در آن ارزش‌های بومی و تمدنی با نیازهای معاصر در هم می‌آمیزند تا تصویری تازه و کاربردی از جامعه مطلوب ارائه دهند.

نتایج این پژوهش نشان می‌دهد با بهره‌گیری از ارزش‌های والای فردوسی در شاهنامه می‌توان به شهری دست یافت که در آن عدالت، رفاه، امنیت، سلامت و زیبایی به صورت هماهنگ و متعادل در کنار یکدیگر قرار دارند. این آرمان شهر نه تنها راهگشای طراحی و مدیریت شهری پایدار در عصر حاضر است، بلکه الگویی از زندگی اجتماعی مطلوب را دربردارد که بر پایه همبستگی، اخلاق و معنویت استوار است. به این ترتیب، این پژوهش می‌تواند زمینه‌ای مناسب برای تدوین سیاست‌های شهری در راستای دستیابی به شهرهای پایدار، عادلانه و انسان‌محور فراهم آورد.

برای پیشنهاد‌های پژوهش‌های آتی می‌توان به چندین زمینه برای بررسی و گسترش بیشتر موضوع آرمان شهر ایرانی-اسلامی از منظر فردوسی اشاره کرد. یکی از مهم‌ترین زمینه‌ها، مطالعه تطبیقی آرمان شهر فردوسی با سایر آرمان شهرهای مطرح در ادبیات کلاسیک ایران و جهان است. این رویکرد می‌تواند به روشن شدن تفاوت‌ها و شباهت‌های مفهومی میان دیدگاه‌های مختلف درباره شهر ایدئال و ارزش‌های فرهنگی نهفته در آن‌ها کمک کند. پیشنهاد دیگر، تحلیل عمیق‌تر ابعاد محیط زیستی و پایداری در آرمان شهر فردوسی با استفاده از رویکردهای نوین زیست‌محیطی و شهرسازی است. با توجه به چالش‌های محیط‌زیستی معاصر، این پژوهش می‌تواند الگوهای پایداری زیست‌محیطی ارائه شده در شاهنامه را با نیازهای روز شهرهای امروزی مقایسه کند.

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

- باقری، حمیده و خوجیف، محمد (۱۳۹۸). بررسی آرمانشهر در شاهنامه فردوسی. مطالعات ادبیات، عرفان و فلسفه، ۵(۴).
- بینا، یوسف. (۱۴۰۳). یادآرمانشهر و انواع آن در شاهنامه فردوسی. دانش و خرد حماسی، ۱(۱)، ۲۳-۴۲.
- جعفری دهقی، محمود (۱۳۹۰). آرمان شهر حکیم طوس در شاهنامه. پژوهش‌های ایران‌شناسی، ۱(۱)، ۱-۱۲.
- حسینی، مریم (۱۳۸۵). آرمان شهر زنان. زن در توسعه و سیاست، ۴(۳)، ۱۱۷-۱۳۱.
- زرین‌کوب، عبدالحسین. (۱۳۶۹). ارسطو و فن شعر. نشر امیر کبیر.

طباطبایی، وحید. (۱۳۹۸). عکاسی در پسا آرمان شهر (نگاهی به آثار رابرت فرانک و دایان آربوس در آمریکای دهه ۵۰ و ۶۰). تهران: کتاب پرگار.
عباسپور اسفندن، حسنعلی و رنجبر (۱۳۹۳). احمد. جلوه‌های آرمانشهر و شهریار آرمانی فردوسی با جستاری در داستان سیاوش. ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی، (۳۵) ۱۰.

مفتخری، حسین. (۱۳۹۲). ایران و اسلام؛ هویت ایرانی، میراث اسلامی. جستارهای تاریخی، (۲) ۴، ۹۳-۱۱۱.
نظری، نجمه. (۱۳۸۹). مقایسه آرمان شهر فردوسی و سعدی. عرفانیات در ادب فارسی، شماره ۲.

Claeys, Gregory (2020) *Utopia: The History of an Idea*, Thames & Hudson.

Kumar, Krishna (1987). *Utopia and anti-Utopia in modern times*, London: Basil Blackwell.

Levitas, Ruth (1990) *The concept of utopia*. Peter Lang.

Mannheim, Karl (1943). *Ideology and Utopia : an Introduction to the Sociology of Knowledge*, Routledge

More, Thomas (1516) *Utopia*, Habsburg Netherlands.

Plato (1943). *Plato's The Republic*. New York.



A Dual-Perspective Analysis of Alienation in Ali Shariati's Thought: Idealist and Materialist Approaches

Hadi Salehi¹ 

1. Assistant Professor, Department of Public Law and International Law, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Corresponding Author) Email: Hadi.Salehi@shirazu.ac.ir

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Received: 20 July 2025

Received in revised form: 11 September 2025

Accepted: 14 September 2025

Published online: 22 December 2025

Keywords:

Alienation; Ali Shariati;

Assimilation; Consciousness;

Reification.

ABSTRACT

Although the concept of alienation has been explained within a broadly shared semantic framework across diverse intellectual traditions, it remains ontologically plural and contested with respect to its nature and meaning. Nevertheless, thinkers have repeatedly mobilized alienation to critique existing realities and to articulate alternative, desirable social conditions. Whether the criticized condition is understood as emerging from a material contradiction between social classes or groups, or as a primarily discursive formation, largely determines whether alienation is theorized on an idealist or materialist basis. In general, Søren Kierkegaard, G. W. F. Hegel, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, and several nihilist and existentialist thinkers (e.g., Friedrich Nietzsche and Jean-Paul Sartre) have addressed alienation primarily within an idealist register. By contrast, Karl Marx and Frantz Fanon have employed the concept in materialist analyses. Among Iranian revolutionary thinkers, Ali Shariati makes extensive use of alienation. This study argues that Shariati's treatment of alienation integrates both idealist and materialist dimensions. At times, however, methodological ambiguities in his work contribute to conceptual confusion or, at minimum, reduce the theoretical coherence of his definitions. Shariati's materialist dimension is most visible in his analysis of cultural alienation and assimilation into foreign culture—an emphasis that may reflect the perceived clarity of antagonism between “native” and “foreign” cultural formations, reinforced by discourses of dependency, self-sufficiency, and “return to the self.” By contrast, class-based and intra-societal material antagonisms appear more ambiguous in Shariati's context, given the incomplete formation of class structures and civil society in contemporary Iran. It is in this domain that Shariati's account tends to assume a more idealist form.

Cite this article: Salehi, H. (2025). A Dual-Perspective Analysis of Alienation in Ali Shariati's Thought: Idealist and Materialist Approaches. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(4): 91-112. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398976.1809>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398976.1809>

1. Introduction

Alienation denotes a felt rupture between individuals (or groups) and the surrounding social environment. This environment may include dominant discourses and ideologies as well as prevailing social and economic relations. Alienation often leads to indifference and, as Kierkegaard's analysis suggests, may intensify into anxiety and anger, ultimately motivating resistance against the existing order and the pursuit of an alternative, more familiar social arrangement (Stewart, 2021b: 179–204).

A shared assumption across major accounts of alienation is that the “social reality” that currently produces alienation was, at its inception, compatible with human purposes and capacities. Over time, however, it becomes increasingly detached from its human origins and is transformed into an inhuman or dehumanizing order. Standard discussions of alienation frequently involve several interrelated components:

- **Subjectivity:** the human mind and human agency in shaping and organizing social reality. The more closely the social environment approximates an individual's lived ideals and purposes, the weaker the experience of alienation.
- **Objectivity:** the external world, including social institutions and structures. A basic human process involves projecting one's purposes onto the environment and transforming it into a meaningful “object” of action. When the object diverges sharply from the subject, alienation intensifies (Marx, 1973: 68–69; Leopold, 2022).
- **Reification:** a distortion through which the human-made object becomes “thing-like,” independent of its makers, and increasingly empty of its original human meaning. Feuerbach offers an influential description of this process in *The Essence of Christianity* (Feuerbach, 1855: 52ff; Stewart, 2021a: 88, 127ff). Shariati also emphasizes related dynamics in his discussion of truth and reality and their distinction (Shariati, 1979; Shariati, 2000).

Solutions to alienation are often presented in two broad stages. The first is **self-awareness**, understood as recognizing both (a) the human elements that must be reflected in social life and (b) the deficits within the existing environment that generate alienation. The second is **struggle**—the effort to dismantle alienating social arrangements and to establish an order that realizes human subjectivity and restores affinity between social structures and human purposes. This second stage is especially central in materialist accounts.

This article examines alienation in Ali Shariati's thought by distinguishing and analyzing its idealist and materialist dimensions. It argues that Shariati employs both registers, yet methodological ambiguities in his work sometimes weaken conceptual coherence and generate interpretive misunderstandings. The central research problem, therefore, is to clarify these two dimensions in Shariati's writings and to assess the tensions and limitations that follow from their combination.

2. Methodology

This study employs an analytical–descriptive design within a qualitative framework. Data are collected through library research and qualitative content analysis. The research proceeds in four stages: (1) identifying and categorizing Shariati's discussions of alienation; (2) extracting idealist and materialist dimensions across the corpus; (3) critically evaluating methodological ambiguities and conceptual slippages; and (4) developing an interpretive synthesis in light of the study's research questions and hypotheses.

3. Findings

The analysis yields five main findings:

1. Shariati interprets alienation through both materialist and idealist frameworks.
2. The materialist dimension in Shariati's thought is most strongly connected to cultural alienation and assimilation into foreign culture, likely because antagonism between "native" and "foreign" cultural forms is presented as relatively clear.
3. The idealist dimension becomes more prominent where class antagonisms and internal material contradictions appear less sharply defined, partly due to the incomplete development of class structure and civil society in Shariati's Iran.
4. Methodological ambiguities in Shariati's approach contribute to reduced theoretical coherence and invite misreadings of his use of alienation.
5. Shariati's critique of modernity and Western discourse is predominantly idealist in orientation, rather than materially class-centered.

4. Discussion and Conclusion

This article examined alienation in Ali Shariati's thought through a dual-perspective lens, arguing that Shariati combines idealist and materialist elements to diagnose both individual and collective forms of estrangement. He treats alienation not merely as a psychological condition but as a cultural and social phenomenon tied to modernity, colonial relations, and the displacement of indigenous meaning-worlds. In this respect, he draws on idealist traditions to critique fragmentation across multiple dimensions of human existence, while also using materialist motifs to analyze cultural domination and imperial power.

A central contribution of this study is its demonstration that Shariati strategically mobilizes Western philosophical vocabulary to interpret the crises of Eastern societies. At the same time, his methodological tensions—especially in his account of social classes, intellectual leadership, and revolutionary agency—pose significant conceptual challenges. Shariati sometimes presents the urban middle class as a primary engine of revolutionary transformation, yet he also expresses deep suspicion toward future hierarchies of power. This unresolved tension may reflect limits in anticipating the institutional realities that follow revolutionary rupture.

In sum, despite theoretical ambiguities, Shariati offers a distinctive synthesis in which idealist and materialist dimensions jointly inform a critique of modernity and a politics of mobilization against cultural and economic colonialism. Subsequent historical developments in Iran, however, suggest that translating Shariati's normative ideals into durable institutional forms encounters serious obstacles—particularly in relation to entrenched hierarchies with more elaborated political-theological frameworks. Future research may further clarify how Shariati's conceptual synthesis operates across different genres of his writings and how it can be situated within broader debates on revolutionary theory, cultural domination, and post-revolutionary state formation.

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

- Abedi, M. (1986). Ali Shariati: The architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran. *Iranian Studies*, 19(3–4), 229–234. <https://doi.org/10.1080/00210868608701678>
- Akhavi, Said Amir. (1988). Islam, politics and society in the thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati. *Middle Eastern Studies*, 24(4), 404–431. <https://doi.org/10.1080/00263208808700754>
- Alemi Cheraghali, H. (2024). Shariati's ontology and the encounter between "self" and "other." *Journal of Ontological Researches*, 12(24), 573–600. <https://doi.org/10.22061/orj.2024.2078>
- Alamolhuda, A., Fayyaz, E., Ziyayi, H. R., & Vaezi, A. (2017). Exploration of ideology in the thoughts of Shariati and Soroush. *Theosophia Practica*, 9(31), 163–186. <https://doi.org/10.22081/pwq.2017.63778>
- Alizamani, A., & Faraji, A. (2014). Kierkegaard and Sartre on God and authenticity. *Comparative Theology*, 5(11), 91–114.
- Cohan, A. L. S. (2005). *Theories of revolution: An introduction* (Alireza Tayeb, Trans.). Tehran, Iran: Ghoomes.
- CSB Bibles by Holman. (2017). *Christian Standard Bible (New Testament)*. Nashville, TN: Holman Bible Publishers.
- Evans, C. Stephen. (1983). *Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The religious philosophy of Johannes Climacus*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press International.
- Fanon, Frantz. (1966). *The wretched of the earth* (Constance Farrington, Trans.). New York, NY: Grove Press.
- Fanon, Frantz. (1976). *Black skin, white masks* (Amin Kardan, Trans.). Tehran, Iran: Kharazmi Publishing Corporation.
- Feuerbach, Ludwig. (1855). *The essence of Christianity* (Marian Evans, Trans.). New York, NY: Calvin Blanchard.
- Ghaderi, H. (2006). *Thoughts political in the twentieth century*. Tehran, Iran: SAMT.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. (1977). *Phenomenology of spirit* (Arnold V. Miller, Trans.). Oxford, England: Clarendon Press. (Original work published 1807)
- Landstreicher, Wolfi. (n.d.). An immense, reckless, shameless, conscienceless, proud crime (Stirner's demolition of the sacred). Retrieved July 19, 2025, from <https://www.unionofegoists.com/authors/stirner/max-stirner-criticism/an-immense-reckless-shameless-conscienceless-proud-crime/>
- Lenin, Vladimir Ilyich. (2017). *Imperialism, the highest stage of capitalism* (Masoud Saberi, Trans.). Tehran, Iran: Talaye Parsoo.
- Leopold, David. (2007). *The young Karl Marx: German philosophy, modern politics and human flourishing*. Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Leopold, David. (2022). Alienation. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved July 19, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/alienation/>
- Lippitt, John. (2023). Søren Kierkegaard. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. Retrieved July 19, 2025, from <https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/>
- Manochehri, A. (2004). *Shariati, hermeneutics of liberation and civil mysticism* (Hossein Khandaghabadi, Trans.). Tehran, Iran: Institute for Research and Development of Humanities.
- Manochehri, A., & Salari, A. S. (2008). Freedom from self-perception in political Shariati [title transliterated as provided]. *Public Law Research*, 10(25), 147–164.
- Marx, Karl. (1973). *Economic and philosophic manuscripts of 1844* (Martin Milligan, Trans.; Dirk J. Struik, Ed.). London, England: Lawrence & Wishart.
- Marx, Karl. (1990). *Capital: A critique of political economy* (Vol. 1; Ben Fowkes, Trans.). London, England: Penguin Classics.
- Marx, Karl. (2004). *Capital* (Vol. 1; Iraj Iskandari, Trans.). Tehran, Iran: Ferdos.
- Marx, Karl, & Engels, Friedrich. (2020). *The German ideology* (3rd ed.; Tirdad Niki, Trans.). Tehran, Iran: Ferdos.
- Marx, Karl, Engels, Friedrich, & Plekhanov, Georgi Valentinovich. (2000). *Ludwig Feuerbach and German ideology* (Parviz Babaei, Trans.). Tehran, Iran: Cheshmeh.

- Roshan, A., & Hosseini Beheshti, S. A. R. (2006). Ali Shariati on alienation and the return to the self: An assessment of his critics. *Journal of Humanities*, 14(3), 53–75.
- Shariati, Ali. (1979). *Shia* (Collected Works, Vol. 7). Tehran, Iran: Sahab.
- Shariati, Ali. (1981). *Religion vs. religion* (Collected Works, Vol. 22). Tehran, Iran: Chapakhsh.
- Shariati, Ali. (1982). *Revolutionary self-improvement* (Collected Works, Vol. 2). Tehran, Iran: Elham.
- Shariati, Ali. (1998). *Alavid Shiaism and Safavid Shiaism* (Collected Works, Vol. 9). Tehran, Iran: Chapakhsh.
- Shariati, Ali. (2000). *Islamology* (Collected Works, Vol. 17; 6th ed.). Tehran, Iran: Qalam.
- Shariati, Ali. (2008). *Niyāzhā-ye ensān-e emrūz* (Collected Works, Vol. 2). Qom, Iran: Tebyan.
- Shariati, Ali. (2010). *Return to the self* (Collected Works, Vol. 4). Tehran, Iran: Iran-e Javan.
- Shariati, Ali. (2011). *Unselfish man* (Collected Works, Vol. 25; 9th ed.). Tehran, Iran: Qalam.
- So, Alvin Y. (1999). *Social change and development: Modernization, dependency, and world-systems theories* (Mahmoud Habibi Mazaheri, Trans.). Tehran, Iran: Research Institute of Strategic Studies.
- Soroush, Abdolkarim. (1978). *A critique and a prologue to dialectical contradiction* (1st ed.). Tehran, Iran: Hekmat.
- Soroush, Abdolkarim. (2005). *On Shariati*. Tehran, Iran: Serat.
- Stewart, Jon. (2021a). Feuerbach's conception of theology or philosophy of religion as anthropology. In *Modern and postmodern crises of symbolic structures*. Leiden, the Netherlands: Brill.
- Stewart, Jon. (2021b). Kierkegaard's analysis of the forms of despair and alienation. In *Hegel's century: Alienation and recognition in a time of revolution* (pp. 179–204). Cambridge, England: Cambridge University Press.
- Stirner, Max. (2017). *The ego and its own* (Steven T. Byington, Trans.). Charleston, SC: CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Wood, Allen W. (2004). *Karl Marx* (2nd ed.). London, England: Routledge.



تحلیل مفهوم بیگانگی در نگاه شریعتی از دو منظر ایدئالیستی و ماتریالیستی

هادی صالحی^۱  

۱. استادیار حقوق عمومی و بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: Hadi.salehi@shirazu.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
<p>نوع مقاله: مقاله پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۲۰</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۳</p> <p>تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱</p> <p>کلیدواژه‌ها:</p> <p>آگاهی، بیگانگی، شی‌وارگی، علی شریعتی، همسان‌سازی.</p>	<p>مفهوم بیگانگی علی‌رغم چارچوب معنایی منسجم و مشترکی که متفکران مختلف در تبیین آن به‌کار برده‌اند، از منظر هستی‌شناختی دارای تکثر و تنوع فراوان است و در باب چپستی آن دارای اختلاف‌نظرند. با این‌همه، این متفکران از این مفهوم در نقد وضع موجود و تبیین وضع مطلوب استفاده می‌کنند. اینکه وضعیت مورد نقد، ناشی از یک تضاد ماتریالیستی میان دو طبقه یا گروه باشد یا به یک گفتمان محدود شود، مشخص‌کننده مبنای ایدئالیستی یا ماتریالیستی بیگانگی خواهد بود. در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان سورن کیرکگارد، هگل، لودویگ فونریخ و ماکس اشتیرنر و نیز متفکران نیهیلیست (مانند نیچه و نیز اشتیرنر) و اگزستانسیالیست (مانند سارتر) را از کسانی دانست که به تبیین بیگانگی در بعد ایدئالیستی آن پرداخته‌اند. در مقابل اما مارکس و فرانتس فانون از این مفهوم در ساحت ماتریالیستی استفاده کرده‌اند. در میان متفکران انقلابی نیز شریعتی از مفهوم بیگانگی استفاده فراوان کرده است. با این حال، راقم این سطور معتقد است در آرای شریعتی هم بعد ماتریالیستی و هم ایدئالیستی تعریف بیگانگی به‌کار گرفته شده است. این امر بعضاً با ابهامات روش‌شناختی شریعتی، موجب ناهمپی این مفهوم یا دست‌کم عدم انسجام نظری تعاریف او از این مفهوم شده است. بعد ماتریالیستی مفهوم بیگانگی در آرای شریعتی، به بیگانگی فرهنگی و مسئله هضم در فرهنگ بیگانه مرتبط می‌شود. علت احتمالی این امر، مشهود بودن مرزهای تخصیص مادی میان فرهنگ خودی و فرهنگ بیگانه است. غلبه گفتمان وابستگی و خودبستگی و در شق ایرانی خود، مضمون بازگشت به خویشتن، نشانه‌ای از آشکار بودن این مرزها است. در مقابل اما مرزهای تخصیص طبقاتی و مادی در بطن جامعه ایران به دلیل قوام‌نیافته بودن نظام طبقاتی و جامعه مدنی در ایران معاصر با شریعتی، مبهم است و در همین بعد است که نظرات شریعتی در باب بیگانگی شکلی ایدئالیستی به خود می‌گیرد.</p>

استناد: صالحی، هادی (۱۴۰۴). تحلیل مفهوم بیگانگی در نگاه شریعتی از دو منظر ایدئالیستی و ماتریالیستی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵(۴):

۹۱-۱۱۲. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398976.1809>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398976.1809>

۱. مقدمه و بیان مسئله

بیگانگی^۱ عبارت است از احساس عدم پیوستگی و سنخیت فرد یا مجموعه‌ای از افراد با محیط اجتماعی اطراف خود. این محیط اجتماعی ممکن است شامل گفتمان‌ها و ایدئولوژی‌های مرسوم و حاکم و نیز تعاملات اجتماعی و اقتصادی رایج در جامعه باشد. بیگانگی معمولاً به بی‌اعتنایی^۲ و سپس، آن‌طور که کیرکگارد تشریح می‌کند، به اضطراب^۳ و خشم منجر می‌شود و نهایتاً با گسستن ارتباط فرد با نظام اجتماعی‌اش، او را به شوریدن علیه این نظم و جایگزین کردن نظمی مأنوس‌تر و آشنا تر برمی‌انگیزد (Stewart, 2021b: 179-204). فرض مشترک در تمامی تبیین‌های به‌دست داده‌شده از بیگانگی این است که «امر اجتماعی» که اینک عامل بیگانگی انسان است، در بدو پیدایش خود توسط انسان، با خصایص فطری او سنخیت داشته است، اما به‌مرور از این بعد انسانی فاصله گرفته و به امری غیرانسانی بدل شده است. بیگانگی دارای چند مؤلفه مشترک است:

- سوژگی^۴: منظور ذهنیت انسان و نیز عاملیت انسان در ترتیب‌دادن و خلق امور است. سوژگی متضمن توان افراد در غالب‌کردن ذهنیت خود بر عینیت محیطی است. هر قدر محیط اجتماعی فرد به ایدئال ذهنی او شبیه‌تر باشد، فرد با آن محیط آشنا تر است و از خطر بیگانگی فاصله دارد.

- ابژگی^۵: ابژه محیط عینی اطراف انسان است. روند طبیعی و انسانی این است که فرد قادر باشد براساس سوژه‌ها یا ذهنیت خود، کیفیت خاصی به محیط اطراف ببخشد و محیط را به ابژه خود بدل کند. فاصله‌گرفتن ابژه از سوژه به بیگانگی انسان می‌انجامد (Marx, 1973: 68-9; See: Leopold, 2022).

- شی‌عواری^۶: انحرافی است که آغازگر بیگانگی انسان از ابژه بیرونی است. ابژه زمانی شی‌عواری می‌شود که به استقلال از سوژه انسانی خویش دست یابد و به‌مرور از آن خالی شود و خصایصی بیابد که عملاً با حقیقت اولیه و انسانی آن هیچ وجه مشترکی نداشته باشد. نخستین بار فوئرباخ در جوهر مسیحیت این روند را به‌دقت ترسیم کرد (Feuerbach, 1855: 52f; Stewart, 2021a: 88, 27f). شریعتی نیز در بحث خود از حقیقت و واقعیت و تقاضای این دو بر وقوع این امر تأکید گذاشته است (شریعتی، ۱۳۵۸: ۱۵-۱۶ و ۱۲۰-۱۱۹؛ شریعتی، ۱۳۷۹: ۴).

اما راهکارهای برون‌رفت از بیگانگی شامل دو فاز عمده است. این خودآگاهی درواقع کشف عناصری است که برای یک حیات انسانی باید در محیط اجتماعی اطراف منعکس شود؛ محیطی که تجسد یافته و خصایصی غیرانسانی کسب کرده است. خودآگاهی درواقع نه‌تنها کشف این بایستگی، بلکه کشف نواقص محیطی است که به بیگانگی انسان منجر شده است. دومین فاز مبارزه برای نابودی نظم اجتماعی موجود بیگانگی و تأسیس نظامی است که متضمن تحقق سوژگی انسان و سنخیت محیط با درون انسانی او باشد. البته مؤلفه دوم، بیشتر در خوانش ماتریالیستی از بیگانگی دیده می‌شود.

به‌هرروی، بیگانگی به معنای احساس گسست میان فرد و محیط اجتماعی اطراف است که شامل گفتمان‌ها، ایدئولوژی‌ها و تعاملات اجتماعی و اقتصادی موجود می‌شود. متفکران متعددی با تکیه بر سنت‌های ایدئالیستی و ماتریالیستی به تبیین مفهوم بیگانگی پرداخته‌اند. علی شریعتی نیز به‌عنوان یک متفکر انقلابی ایرانی، در تحلیل وضعیت جامعه و انسان معاصر به‌طور گسترده از مفهوم بیگانگی استفاده کرده است. شریعتی در آثار خود، هم بعد ایدئالیستی و هم ماتریالیستی بیگانگی را به‌کار گرفته، اما ابهامات روش‌شناختی او سبب شده تا در

1. alienation

2. apathy

3. anxiety

4. subjectivity

5. objectivity

6. reification

فهم و انسجام این مفهوم خلل‌هایی ایجاد شود؛ بنابراین، مسئله این پژوهش بررسی دقیق این دو بعد در اندیشه شریعتی و نقد ابهامات و نواقص آن است.

اهداف این پژوهش در سه مورد خلاصه می‌شود: ۱. تبیین ابعاد ماتریالیستی و ایدئالیستی مفهوم بیگانگی در اندیشه شریعتی؛ ۲. آشکارسازی ابهامات روش‌شناختی و نظری موجود در تبیین شریعتی از بیگانگی؛ ۳. بررسی تمایز و تشابه نگرش شریعتی با دیگر متفکران ایدئالیست و ماتریالیست. با توجه به اهداف مذکور، پرسش اصلی پژوهش این است که مفهوم بیگانگی در اندیشه شریعتی چگونه و با چه ابعادی تبیین شده است. پرسش‌های فرعی نیز از این قرارند: ۱. بعد ماتریالیستی بیگانگی در اندیشه شریعتی بر چه مبنایی استوار است؟ ۲. بعد ایدئالیستی بیگانگی در آرای شریعتی چگونه تبیین می‌شود؟ ۳. ضعف‌ها و قوت‌های روش‌شناختی شریعتی در تبیین مفهوم بیگانگی چیست؟ در پاسخ به این پرسش‌ها می‌توان گفت: ۱. شریعتی مفهوم بیگانگی را هم در چارچوب ماتریالیستی و هم ایدئالیستی تحلیل کرده است؛ ۲. ابهامات روش‌شناختی شریعتی موجب عدم انسجام نظری در تبیین مفهوم بیگانگی شده است؛ ۳. نقد او به مدرنیته و گفتمان غربی عمدتاً جنبه‌ای ایدئالیستی دارد نه ماتریالیستی.

۲. پیشینه پژوهش

پژوهش‌های متعددی درخصوص آرا و اندیشه‌های شریعتی انجام شده است، اما برخی از آن‌ها که ارتباطی نسبتاً مستقیم با مقاله حاضر دارند، محل توجه‌اند.

مطابق مطالعه‌ی عالمی چراغعلی (۱۴۰۲)، شریعتی با تکیه بر هستی‌شناسی دیالکتیکی، انسان را موجودی عصیانگر تعریف می‌کند که در تقابل با مذهب رایج و مدرنیته قرار دارد. شریعتی گاه به سوژگی انسان و مواجهه مطلوب با «دیگری» اشاره دارد، اما در کلیت نگرش خود، به دلیل سیطره دوگانه توحید-تضاد نتوانسته صورت‌بندی منسجمی از رابطه انسان با دیگری ارائه دهد.

علم‌الهدی و همکاران (۱۳۹۶) استدلال می‌کنند که شریعتی ایدئولوژی را به‌عنوان واقعیت اجتماعی پویا و حرکت‌آفرین می‌فهمد که با اجتهاد از جمود می‌گریزد.

در پژوهشی دیگر، روشن و حسین بهشتی (۲۰۰۶) بر این باورند شریعتی مفهوم «الیناسیون یا بیگانگی» را به‌عنوان از دست رفتن هویت فطری و اجتماعی انسان تحلیل می‌کند. او عوامل بیگانگی را در دو سطح بررسی می‌کند: ۱. تهدیدات مدرنیته «عقلانیت ابزاری، بوروکراسی»؛ و ۲. استعمار فرهنگی که به «خودآگاهی کاذب» منجر می‌شود. راه‌حل شریعتی «بازگشت به خود» از طریق احیای فرهنگ و مذهب اصیل است.

منوچهری (۱۳۸۳) در کتاب شریعتی، هرمنوتیک‌هایی و عرفان مدنی، به روش هرمنوتیک به واکاوی مفاهیم محوری‌ای نظیر «خودآگاهی تاریخی»، «رهایی‌بخشی» و «مبارزه با استعمار فرهنگی» در اندیشه شریعتی می‌پردازد. منوچهری به تأثیرپذیری شریعتی از متفکرانی مانند سارتر، فانون، هگل و... اشاره می‌کند. او در بخشی از کتاب خود می‌نویسد در مقابل عرفان انزوا، عرفان سازنده نیز داریم و عرفانی که بیشتر مدنظر اوست، دغدغه وضعیت بشر و جامعه را هم علاوه بر نیازهای معنوی فرد مدنظر دارد. منوچهری استدلال می‌کند شریعتی گفتمان‌های دنیوی لیبرال و سوسیالیستی را با عرفان سازنده به چالش کشید و از منظر شریعتی بر این امر تأکید می‌گذارد که عرفان مدنی شریعتی، هم بدیل گفتمان‌های دنیوی و هم بدیل پارادایم‌های عرفانی (مانند نگرش سید حسین نصر و داریوش شایگان) است.

در پژوهشی دیگر، منوچهری و سالاری (۱۳۸۷) در مقاله «از خودبیگانگی در خوانش اندیشه سیاسی شریعتی» نگرش شریعتی درخصوص از خودبیگانگی را محصول چهار عامل استعمار، استبداد، استثمار و استحمار می‌دانند که هم موجب انحطاط اقتصادی-اجتماعی شده و هم به زوال معنوی و از دست رفتن هویت اصیل انسانی انجامیده است. شریعتی با ارائه راهکار «بازگشت به خویشتن»، احیای اسلام ناب شیعی را که متشکل از سه عنصر عرفان، برابری و آزادی است، به‌عنوان راه‌هایی از این بحران معرفی می‌کند.

با این حال، پژوهش حاضر برخلاف سایر پژوهش‌هایی که درخصوص نگرش شریعتی به بیگانگی صورت گرفته، دارای وجه نوآورانه است؛ چه اینکه در مقاله پیش‌رو مفهوم بیگانگی با توجه به نگرش متفکرانی مانند هگل، مارکس، کیر گگارد، فوئرباخ و اشتیترنر، فانون

و... به‌طور مفصل بررسی شده است. از این‌رو، تفاوت عمده پژوهش حاضر با سایر پژوهش‌های انجام‌شده، بررسی تطبیقی هر دو بعد ایدئالیستی و ماتریالیستی در نگاه یک متفکر ایرانی، یعنی علی شریعتی، است. در پژوهش‌های صورت‌گرفته، تا آنجا که نگارنده مطلع است، تاکنون از دریچه دو بعد فوق به اندیشه‌های شریعتی در خصوص بیگانگی پرداخته نشده است.

۰۳. روش پژوهش

این پژوهش با رویکرد کیفی و به روش «تحلیل محتوای کیفی» انجام گرفت. در گام نخست، کلیه آثار علی شریعتی که در آن‌ها مفهوم بیگانگی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم مطرح شده، بررسی شدند. از مهم‌ترین این آثار می‌توان به بازگشت به خویش (۱۳۸۹)، خودسازی انقلابی (۱۳۶۱)، انسان بی‌خود (۱۳۹۵)، نیازهای انسان امروز (۱۳۸۷)، تشیع علوی و تشیع صفوی (۱۳۷۷)، اسلام‌شناسی (۱۳۷۹)، مذهب علیه مذهب (۱۳۶۰) و شیعه (۱۳۵۸) اشاره کرد.

در مرحله دوم، متون یادشده به‌صورت نظام‌مند کدگذاری و دسته‌بندی شدند تا بخش‌هایی که به ابعاد ایدئالیستی (بیگانگی انسان از حقیقت خویش، نقد مدرنیته، ماشینیسم، علم‌زدگی، و تقابل حقیقت و واقعیت) و ابعاد ماتریالیستی (بیگانگی فرهنگی، استحاله در فرهنگ غربی، استعمار و وابستگی) اشاره دارند، استخراج شوند.

در مرحله سوم، این کدها در قالب مقوله‌های اصلی و فرعی سازمان‌دهی شدند. مقوله اصلی «بیگانگی» به دو زیرمجموعه تقسیم شد:

۱. بیگانگی ایدئالیستی با تأکید بر سوژگی انسان، حقیقت در برابر واقعیت و نقد ایدئولوژی‌های مدرن؛ ۲. بیگانگی ماتریالیستی با محوریت رابطه استعماری، وابستگی فرهنگی و گفتمان «بازگشت به خود».

در مرحله چهارم، مقوله‌های استخراج‌شده با سنت‌های فلسفی غربی (هگل، کیرکگارد، فوئرباخ، مارکس، فانون و دیگران) تطبیق داده شد تا جایگاه اندیشه شریعتی در دو سنت ایدئالیستی و ماتریالیستی روشن شود.

درنهایت، تحلیل انتقادی با توجه به ابهامات روش‌شناختی شریعتی (مانند ابهام در مرزبندی طبقاتی و نقش روشنفکران، یا تلفیق

گفتمان‌های ایدئالیستی و ماتریالیستی بدون انسجام کامل) صورت گرفت و براساس آن، به پرسش‌های پژوهش پاسخ داده شد.

۰۴. ملاحظات نظری

مفهوم بیگانگی یکی از پرکاربردترین مفاهیم در سنت‌های فلسفی و جامعه‌شناختی است که در عین برخورداری از چارچوب معنایی مشترک، در تبیین‌های نظری گوناگون معانی متفاوتی پیدا کرده است. در این میان، دو رویکرد کلان بیش از سایرین به‌طور نظام‌مند به تبیین بیگانگی پرداخته‌اند: سنت ایدئالیستی و سنت ماتریالیستی. تمایز این دو سنت نه‌تنها در مبنای فلسفی آن‌ها، بلکه در نحوه صورت‌بندی بیگانگی و پیامدهای اجتماعی و سیاسی آن نیز قابل مشاهده است. برای تحلیل اندیشه علی شریعتی در باب بیگانگی، ابتدا باید خطوط کلی این دو سنت را مرور کنیم تا جایگاه شریعتی در نسبت با آن‌ها روشن‌تر شود.

۴-۱. سنت ایدئالیستی در تبیین بیگانگی

در یک معنای کلی ایدئالیسم و در تدقیق مفهوم، دیالکتیک ایدئالیستی نحوه تکوین، تکامل و سپس پیدایش تعارضات درونی یک گفتمان یا ایدئولوژی را، بدون توجه به علت‌های مادی احتمالی این روند تکمیل و تعارض، بررسی می‌کند. هرچند ممکن است در ایدئالیسم اشاراتی به عناصر یا تأثیرات مادی یک گفتمان شود، اما روند علت‌یابی پدیده‌ها بدون توجه به امور مادی و صرفاً با توسل به استدلال‌ات محض ترتیب می‌یابد.

فوئرباخ نخستین کسی است که در تبیین مفهوم بیگانگی اثری مستقل و مبسوط نوشت. او در کتاب جوهر مسیحیت توضیح می‌دهد مفهوم «خدای مسیحی» در معنای اصیل کلمه، مفهومی است انسان‌شناختی که متضمن فضائلی است که «انسان» ذاتاً به آن حرمت می‌نهد. خدا در مسیحیت، عشق بدون قیدوشرط و رحمت بی‌منتها است. انسان در کامل‌ترین شکلش می‌کوشد به همین فضایل آراسته شود. او توضیح می‌دهد که انسان در این معنا، خدا را براساس همان کیفیاتی که خود دارای آن است یا بر خود واجب می‌بیند به‌تصویر

می‌کشد. در یک جمله، انسان می‌کوشد خود را در خدا بیابد (Feuerbach, 1855: 45). این خدا نیست که به فضائل ارزش می‌بخشد. این فضائل اند که اساساً الوهیت و خدا بودن را تعریف می‌کنند. خدایی که به برترین فضائل انسانی زینده نباشد، اساساً از دید انسان خدا نخواهد بود. با این حال، فوئرباخ توضیح می‌دهد که با فاصله گرفتن از بدو خلقت خدا توسط انسان، این خدا به مرور از خود، شخصیتی مستقل از خالق خود (انسان) می‌یابد و آماده می‌شود تا صفات غیرانسانی را نیز کسب کند.^۱ فوئرباخ در کتاب خود به نوعی دست به تحلیل محتوای مسیحیت می‌زند و این تحلیل را در کنار هدف انسان از خلقت خدا، برای تبیین مفهوم بیگانگی به کار می‌برد. او بیان می‌کند خدا تنها به یک علت عشق و عطوفت بی‌انتهاست؛ هدف این است که انسان بخشیده شود. خدا دستگاهی است که انسان برای نیل به رستگاری آن را آفریده است (Ibid: 29-30). در مقابل اما مسیحیت تجسد یافته (و به تعبیر شریعتی، مسیحیت واقعی در تقابل با حقیقی) انسان را موجودی ذاتاً گناهکار می‌داند. انسان هرچه کند از گناه رها نمی‌شود. اگر هم بخششی وجود دارد به دلیل خون‌پهایی است که خداوند با قربانی کردن تنها پسرش آن را پرداخته است (Csb Bibles, 2017: John 3:16, 1087).

با نگاهی دقیق به کتاب فوئرباخ، او دو مقدمه را ذکر می‌کند که اساساً دارای نوعی تعارض دیالکتیکی در بطن خویش اند. از یک سو انسان خدا را آفریده تا به رستگاری برسد. از سوی دیگر، خدایی که آفریده در مسیر تکامل تاریخی خود، به موجودی بدل شده که پیوسته به یاد او می‌آورد که ذاتاً گناهکار است و هرچه کند از گناه ذاتی خویش رها نخواهد شد. این معنای دقیق بیگانگی انسان از خویش است. در واقع، مسیحیت گفتمانی است که به بیگانگی انسان از خود منجر می‌شود. مسیحیت و مفهوم خدا که برای رهایی انسان از گناه آفریده شده‌اند، خود به ابزاری بدل می‌شوند تا گناه انسان را به یاد او بیاورند. همین امر در ماتریالیسم مارکس دقیقاً در مورد کار رخ می‌دهد. دیگر ایدئالیستی که به طریقی بسیار رادیکال به تبیین مفهوم بیگانگی پرداخته، ماکس اشتیرنر است. علت اینکه ایده‌های اشتیرنر در باب بیگانگی و علل آن را به وصف رادیکال متصف کرده‌ایم این است که او تئوری فوئرباخ مبنی بر اینکه مفهوم خدا با تجسیدی و به قول شریعتی واقعی شدن تدریجی‌اش به بیگانگی انسان منجر شده را به تمامی مفاهیم ذهنی بشر تسری داده است (Stirner, 2017: Ch. 6-9; Landstreicher, nd.: 4 & 2). از دید اشتیرنر، هر مفهومی فقط تا زمانی برای انسان آشنا است که در ذهن او جای داشته باشد. مفاهیم با جدانشان از ذهن انسان، ماهیتی جسمانی^۲ می‌یابند و زمانی که چنین خصیصه‌ای یافتند، دیگر «نزد» انسان نیستند، بلکه ماهیتی غیرانسانی یافته‌اند (Stirner, 2017: 16). برای مثال، عدالت به عنوان یک مفهوم انتزاعی در ذهن هر فرد دارای معنای ذهنی روشن یا دست‌کم صمیمانه‌ای است، اما با بدل شدنش به سازوکارهای حکومتی عملاً تجسد می‌یابد و به مرور (و به محض نهادمند شدنش) ذاتاً با آن مفهوم ذهنی بشر بیگانه می‌شود و کم‌کم چون آن نهاد خاص به عنوان تجسم عدالت شناسایی می‌شود، به بیگانگی انسان از خویش منتج می‌شود.

سورن کیرکگارد نیز با نقد مفهوم عقلانیت هگلی، به تبیین بیگانگی در مکتب ایدئالیسم می‌پردازد. کیرکگارد بیان می‌کند مسیحیت پدیده‌ای غیرعقلایی و در عین حال آشنا با انسان است. او معتقد است مسیحیت در بطن خود دارای عناصری است که در قضاوت‌های عقلانیت محض و فلسفه، غیرممکن به نظر می‌رسد. کیرکگارد ایده کلی هگل را مبنی بر اینکه فلسفه و عقلانیت می‌تواند تمام ابعاد وجودی انسان و ذهن او و نیز هر آنچه را که در آفرینش هست تبیین کند، رد می‌کند (سروش، ۱۳۵۷: ۴۸-۴۹). تجسد خدا در مسیح، نوعی تناقض عقلانی است؛ چه اینکه عقلاً یک موجود نامتناهی نمی‌تواند کالبدی را که مقید به مرزها و قیود فضا و زمان است بر تن کند.^۳ کیرکگارد به تلاش هگل و عقلانیت برای کسب هژمونی بر فکر بشر این نقد را وارد می‌کند که چنین هژمونی‌ای عملاً توان انسان برای بی‌نهایت زیستن را رد می‌کند و آدمی را با اضطراب مواجه می‌سازد. کیرکگارد حقانیت عقل و فلسفه را رد نمی‌کند، اما معتقد است فلسفه مدرن عینیت‌گرایی

^۱ این روندی است که بعدها مارکس در تدقیق و تبیین آن می‌کوشد و در زبان انگلیسی تحت عنوان reification شناخته شده است.

^۲ corporeal

^۳ برای مطالعه بیشتر درباره نگرش کیرکگارد در مورد مسیحیت، ضدیت با تفسیر عقلانی هگل از مسیحیت و نیز خوانش‌هایی که درباره این اختلاف نظر وجود دارد، بنگرید به Lippit, 2023; Evans, 1983: 233. همچنین، نک: علیزمانی و فرجی (۱۳۹۳: ۹۵-۹۷).

و حتی عقلانیت محض هگلی، همه‌وهمه انسانی را که پیش‌تر خود را الوهی و بی‌انتهای می‌پنداشته از این باور در باب خویش بیگانه می‌سازد و پیوسته ضعف، فناپذیری و محدودیت او را به او تلقین می‌کند.^۱

باری، امری که در بین تمامی ایدئالیست‌های مذکور مشترک است این است که هیچ‌یک از آنان در پس‌پشت تحمیل بیگانگی بر انسان، هیچ رابطه‌ی استثمار مادی و اجتماعی نمی‌بینند. بیگانگی پدیده‌ای است شبیه به یک بیماری روانی، نه شکلی از استثمار سیاسی و اقتصادی که به‌عمد از سوی طبقه‌ای خاص به طبقه‌ای دیگر تحمیل شده باشد.

۴-۲. سنت ماتریالیستی در تبیین بیگانگی

شاید مهم‌ترین فضیلت ماتریالیسم بر ایدئالیسم، ساختار منسجم تئوری‌های ماتریالیستی و نیز اشتراک وجوه این تئوری‌ها با یکدیگر باشد؛ امری که به ما کمک می‌کند تا به‌روشنی مفاهیم را در بطن این فلسفه درک کنیم و برای مثال از مفهوم «بیگانگی» در ماتریالیسم سخن بگوییم. در ادامه، نگرش سه‌متفکر را درخصوص ماتریالیسم به مسئله بیگانگی به بحث می‌گذاریم: مارکس، فرانتس فانون و شریعتی. وجه اشتراک این سه تئوری، در یک ستیز و تعارض مادی و نیز یک رابطه‌ی استثمار است. بیگانگی نتیجه‌ی استثمار و آگاهی کاذب ابزار استثمار است و برای گریز از این رابطه‌ی استثمار باید خودآگاهی راستین را جایگزین بیگانگی کرد. افزون بر این، وجه مشترک میان آرای مارکس، فانون و شریعتی، وجود نوعی رابطه‌ی استثمار و بهره‌کشی است. این بهره‌کشی برای مارکس ماهیتی طبقاتی و درون‌مرزی داشت، اما فانون و شریعتی^۲ بر بعدی بین‌المللی و امپریالیستی از استثمار تأکید می‌کردند. باین‌حال می‌توان مدعی شد که نحوه‌ی تبیین رابطه‌ی استثمار از سوی این سه متفکر دارای سنخی تقریباً مشابه بوده است؛ زیرا هر سه ابتدا به تکوین بیگانگی و سپس القای آگاهانه خودآگاهی کاذب^۳ از سوی استثمارگر اشاره کرده‌اند. خودآگاهی کاذب نیز کارکردی است ایدئولوژیک و هدف اصلی‌اش موجه و حتی طبیعی جلوه‌دادن حیات در شرایط بیگانگی است.

۴-۲-۱. تئوری مارکس در بیگانگی انسان از کار

مارکس به شکلی مختصر، کتاب جوهر مسیحیت فوئرباخ را براساس ماتریالیسم نقد می‌کند. او بیان می‌کند اولاً انسان محصول محیط خویش است (مفهوم مخالف این گزاره این است که انسان فاقد فطرت و طبیعت ذاتی و مثلاً علقه‌ی ذاتی به رستگاری روحانی یا زیبایی است) (مارکس و همکاران، ۱۳۷۹: ۸۰). در چهارمین تر خود بیان می‌کند که تحول دین از شکل حقیقی به شکل واقعی، نه یک پویش گفتمانی که یک پویش ماتریالیستی است و باید ریشه‌های این تغییر ماهیت را در تحولات مادی جست. در تر ششم نیز متذکر می‌شود که انسان اساساً جوهره و ذاتی از خویش ندارد. جوهره‌ی انسان ناشی از تعاملات مادی تولیدی او است؛ بنابراین کشف این جوهره به کاوش ماتریالیستی محتاج است، نه فلسفیدن‌های ایدئالیستی و مفهومی در روح انسان (همان: ۸۱).

نقد مارکس بر فوئرباخ به این دلیل ذکر شد که تمام نگاه مارکس به انسان و مقوله بیگانگی از همین موارد و دیگر ترهای او در نقد فوئرباخ هویدا است. مارکس در تبیین بیگانگی انسان، پیش از هر چیز از خود می‌پرسد که انسان اساساً چیست. همان‌طور که منطقیانی مانند ارسطو انسان را به وجه تمایزش از حیوان تعریف کرده‌اند، مارکس نیز به دنبال چنین تمایزی می‌گردد. او این وجه متمایز را طبیعت‌گونه^۴ می‌نامد.

۱. برای مطالعه نگرش هگل درخصوص آنچه گفته شد، ر.ک: Hegel (1807 [1977]).

۲. شایان ذکر است شریعتی با برخی از هم‌عصرانش مکاتبه داشت؛ به‌ویژه با فانون که از رهبران فکری جهان سوم بود. شریعتی همواره در پی پاسخ به این پرسش بود که آیا می‌توان به‌وسیله دین در جامعه تحولی پدید آورد یا خیر. کسانی مثل فانون، رایشان در مکاتباتی که با شریعتی داشتند مبتنی بر این بود که با دین نمی‌توان تحولی به‌وجود آورد. شریعتی در مقابل معتقد بود هرچند پاره‌ای از ادیان این قابلیت را ندارند، اما با «تشیع» که در دل خود عناصر انقلابی کافی دارد، می‌توان این تحول را پدید آورد (نقل از (سروش، ۱۳۸۴: ۳۸-۳۹)).

۳. false consciousness

۴. species-being/ human nature

مارکس در دست‌نوشته‌های اقتصادی و فلسفی^۱ به این مفهوم اشاره می‌کند و سپس در کتاب ایدئولوژی آلمانی^۲ این مفهوم را بسط می‌دهد. تأکید عمده مارکس بر این است که انسان برخلاف حیوان دارای عنصر اراده و آگاهی و نتیجتاً تخیل است، اما این آگاهی فقط در کیفیت خاص کار انسان است که نمایان می‌شود (همان: ۲۶-۳۹). انسان حتی در ساختن دین و اسطوره نیز دارای عنصر اراده و خودآگاهی است. درواقع، مارکس سخن فوئرباخ را در این مورد که انسان خالق مفهوم خدا و دین است و اساساً این مفاهیم را به‌عنوان دستگاهی برای نیل به آرامش آفریده می‌پذیرد، اما نقد او بر فوئرباخ، بی‌توجهی او به عنصر مادی این برسازش است. مارکس تأکید می‌کند که حیوانات نیز دست به تولید اجتماعی می‌زنند. حیوانات شاید بسیار ظریف‌تر از برجسته‌ترین معماران جهان دست به ایجاد سازه‌های هندسی دقیق بزنند، اما فضیلت انسان این است که اولاً «می‌داند» چه می‌سازد و ثانیاً آفرینش او برخلاف آفرینش حیوانات فقط برای رفع نیازهای مادی اش نیست (Marx, 1973: 28-32).

براین اساس، می‌توانیم طبیعت خاص و متمایز انسان از دید مارکس را در یک کلام، ماهیت ارادی و آگاهانه کار او بدانیم. کار برای مارکس ماهیتی مقدس دارد. انسان با کار است که می‌تواند انسان باشد، اما نه هر کاری، بلکه کاری که منعکس‌کننده بعد اراده و آگاهی انسان باشد. مارکس در تبیین مفهوم بیگانگی تأکید می‌کند سرمایه‌داری و اساساً هر نظام غیرسوسیالیستی‌ای همین عنصر ارادی و آگاهانه‌بودن کار را از آدمی سلب می‌کند و با فروکاستن کار انسان به پوششی معطوف به بقا، انسان را به ساحت حیوانات تنزل می‌دهد. کار در نظام سرمایه‌داری نه به‌واسطه اراده انسان، که به‌واسطه تقاضای بازار و اضطرار کارگر به کسب دستمزد برای بقا است که ترتیب می‌یابد. مارکس انواع و اقسامی از بیگانگی تحمیل شده بر کارگران در نظام سرمایه‌داری را برمی‌شمارد. پاره‌ای از آن‌ها به قرار زیر است:

- بیگانگی کارگر از محصول کار خویش: کار آگاهانه و ارادی باید محصول مشخصی داشته باشد، اما کار تخصصی‌شده کارگران به ایجاد اجزایی که به‌خودی‌خود فاقد کارایی مشخص‌اند محدود شده است؛

- بیگانگی کارگر از فرایند کار و دیگر کارگران: درحالی‌که کار، یک تعاون و تعامل انسانی است، سرمایه‌داری با هدف حداکثرکردن کارایی، کار را به فرایندی سریع و یکنواخت و روزمره از تعامل انسان با ماده تقلیل می‌دهد. عنصر انسانیت و تعامل به این واسطه از کار سلب می‌شود. همین نقد را شریعتی به کار و تولید سرمایه‌دارانه وارد می‌کند و انسان بی‌خود، فیلم عصر جدید چاپلین، را نمودی از بیگانگی انسانی کارگر با محیط اطرافش می‌داند (شریعتی، ۱۳۹۵: ۸-۱۱)؛

- بیگانگی انسان از خود به‌عنوان حیوان صانع و سازنده (See: Marx, 1973: 28-35; 41-59 & 64-74; Wood, 2004: 3 & 8; Leopold, 2007: 68-9).

افزون بر مطالب فوق، عنصر اصلی تبیین خودآگاهی کاذب نزد مارکس، بت‌وارگی کالا^۳ است. کار از دید مارکس یک رابطه انسانی است. سرمایه‌داری اما می‌کوشد تا برای حاکم کردن سلطه و نظم خود، این بعد انسانی و آگاهانه کار را از میان بردارد. برای اینکه در این امر توفیق یابد، باید ارزش کار را از آن سلب کند. اینجا است که کالا به‌عنوان محصول کار، خود دارای ارزشی مستقل از کار می‌شود. کار تجسد می‌یابد و از تولیدکننده آن، یعنی کارگر، استقلال کسب می‌کند. به دیگر سخن، ارزشی که از آن کار است، به کالا منتقل می‌شود. به این ترتیب در روند تولید و مبادله، کارگران حذف می‌شوند و کارگر حتی نقش خود را در آفرینش کالا از یاد می‌برد.

به این سان، اولین حادثه‌ای که در این روند رخ می‌دهد، حذف «ارزش واقعی کار» است. زمانی که کالا ارزش کار را در خود مستحیل می‌کند، شیوه ارزشیابی کالا براساس ارزش مبادله‌ای تعیین می‌شود. مکانیسم تعیین این ارزش نیز بازار است. همان‌طور که می‌دانیم، بازار به ماهیت خودتنظیم‌گر و کنترل‌ناپذیر خود شهره است. از این رو، اولین اثر عملی بت‌وارگی کالا این است که کنترل فرد یا همان کارگر را بر

1. Economic & Philosophical Manuscripts of 1844

2. The German Ideology

این کتاب به فارسی ترجمه شده که مشخصات آن چنین است: مارکس، کارل و فردریش انگلس (۱۳۹۹). ایدئولوژی آلمانی. چاپ سوم، ترجمه تیرداد نیکی، تهران: فردوس.

3. commodity fetishism

ارزش کار خود از میان می‌برد. کار کارگر (که براساس فتنشیم کالایی چیزی نیست جز ارزش کالای تولیدشده توسط او) همانی است که بازار برای آن معین می‌کند (مارکس، ۱۳۸۳: ۱۴۴-۱۶۱).

زمانی که کالا و درواقع کار براساس ارزش مبادله‌ای اش سنجیده شود، امکانی برای سنجش ارزش واقعی کار وجود نخواهد داشت. در این ابهام است که سرمایه‌داری خواهد توانست بخش اعظم ارزش افزوده تولیدشده توسط کارگر را به خود اختصاص دهد و براساس مکانیسم‌های تعیین قیمت بازار (برحسب میزان عرضه و تقاضا) کار کارگر را نیز خریدوفروش کند. در شرایطی که می‌دانیم نیروی کار جویای شغل، همواره بیش از تقاضای بازار کار است، کارفرما یا همان سرمایه‌دار می‌تواند با توسل به ارزش تبدلی نیروی کار، آن را به ارزان‌ترین قیمت ممکن تصاحب کند و درواقع، دست به استثمار نیروی کار بزند و جالب‌تر اینکه دستمزد بسیار اندک پرداختی به کارگران نیز در شرایط حاکمیت ارزش تبدلی بر بازار رقابتی، کاملاً عادلانه به‌نظر می‌رسد. به همین دلیل است که لیبرال-سرمایه‌داری همواره می‌کوشد تا نظم رقابتی بازار را امری مقدس و عادلانه جلوه دهد.

تأثیر استثماری دیگر بت‌وارگی کالا، ایجاد انقطاع در روابط انسانی است. سرمایه‌داری در پی آن است تا از جهل عمومی از رابطه انسانی کار استفاده کند و این جهل را بسط دهد؛ زیرا هر شکلی از خودآگاهی از ماهیت واقعی کار، در عمل می‌تواند کارگران و کل توده را متوجه منافع مشترک مادی‌شان کند و به صف‌بندی و اتحاد در تقابل با سرمایه‌داری سوق دهد (Marx, 1990: 165; Rubin, 1990: 5).

۴-۱-۲. تئوری فانون در بیگانگی سیاه‌پوستان از نژاد خود

فانون در کتاب پوست سیاه، صورتک‌های سفید^۱، زبان را عامل این تخریب اعتمادبه‌نفس می‌داند. او با تجربه شخصی‌ای که از زیستن در مستعمرات آفریقایی فرانسه دارد، بر این نکته تأکید می‌کند که فرانسه همواره کوشیده تا زبان خود را به‌عنوان زبان رسمی بر کشورهای تحت استعمار خود تحمیل کند. او سپس اشاره می‌کند که در زبان فرانسه (که متعلق به یک بوم و نژاد سفید است) اساساً رنگ سیاه نمادی از خباثت، پلشتی و در یک کلام شیطان است. سفید در این زبان (و دیگر زبان‌های اروپایی) رنگی آسمانی و بهشتی، و سیاه رنگ خباثت و رذالت و آلودگی است.

او همچنین با تأکید بر این واقعیت که سفیدپوستان به‌راستی سفید نیستند، به نکته‌ای عمیق اشاره می‌کند: اینکه استعمارگران سفیدپوست هویت خود را پس از مواجهه با سیاهان (که به‌راستی سیاه‌اند) تعریف کرده‌اند. استعمارگران پس از مواجهه با انسان‌هایی که به‌راستی سیاه بودند، هویتی متقابل را در تضاد با سیاهان برای خویش خلق و در شرایطی که به‌راستی رنگ پوست سفیدپوستان سفید نیست، خود را سفیدپوست نامیدند.

پس از شکل‌گیری این تضاد هویتی، ما با دو طبقه مواجهیم: استعمارگری که سفید نیست، اما در تقابل با سیاه‌پوست خود را سفید می‌نامد و از اعتمادبه‌نفس و حس حقانیت در تحقیر و استثمار سیاهان برخوردار است و در مقابل، سیاه‌پوستی که با پذیرش زبان فرانسه، در ناخودآگاهش سیاه‌بودن را مساوی با حقارت می‌داند. به همین سبب است که از نگاه فانون، سیاهان هر روز سعی می‌کنند بیش از پیش هویت سفیدپوستان را برای خود بپذیرند و از هر آنچه بومی و «سیاه» است بگریزند (فانون، ۱۳۵۵: ۴۱-۶۳).^۲

۴-۳. اهمیت دو سنت در تحلیل شریعتی

بررسی دو سنت ایدئالیستی و ماتریالیستی در تبیین بیگانگی، نه صرفاً به‌منزله مرور نظریه‌های کلاسیک، بلکه به‌عنوان چارچوبی تحلیلی برای فهم اندیشه شریعتی اهمیت دارد. شریعتی به‌عنوان روشنفکری ایرانی که در میانه سنت‌های اسلامی و فلسفه غربی می‌اندیشید، در

1. Black Skin, White Masks

2. این دقیقاً همان پدیده‌ای است که شریعتی نام آن را استحاله، انجذاب یا بیگانگی فرهنگی می‌نهد.

گفتار و نوشتار خود بارها میان این دو دستگاه فکری نوسان داشته است. از این رو، بدون شفاف‌سازی مبانی ایدئالیستی و ماتریالیستی بیگانگی، امکان درک انسجام یا عدم انسجام نظری در آثار او فراهم نمی‌شود.

از یک سو، شریعتی در آثاری مانند نیازهای انسان امروز، خودسازی انقلابی و مذهب علیه مذهب، بیگانگی را پدیده‌ای معنوی و گفتمانی معرفی می‌کند. او از فاصله‌گرفتن حقیقت و واقعیت سخن می‌گوید و تأکید دارد که دین، علم و فناوری در جوهر اصیل خود انسانی‌اند، اما در مسیر تاریخی‌شان دچار انحراف و «شی‌وارگی» شده‌اند. این نگاه که در آن بحران معنای وجودی انسان در مرکز توجه است، آشکارا ادامه همان سنت ایدئالیستی است که در اندیشه کیرکگارد و فوئرباخ نیز دیده می‌شود. در اینجا، بیگانگی نه محصول استثمار اقتصادی، بلکه نتیجه از خودگسستگی فرهنگی و معنوی بشر است.

از سوی دیگر، شریعتی در آثاری مانند بازگشت به خود، اسلام‌شناسی و تشیع علوی و تشیع صفوی، بیگانگی را در قالب «بیگانگی فرهنگی» و در نسبت با سلطه استعماری غرب طرح می‌کند. او تأکید دارد که جوامع مسلمان، به‌ویژه ایران، به‌واسطه مسخ و استحاله فرهنگی، خودآگاهی کاذب پیدا کرده‌اند و از هویت اصیل خود فاصله گرفته‌اند. این تحلیل یادآور تبیین‌های فانون از بیگانگی استعمارزده و نیز سنت ماتریالیستی مارکس است که بیگانگی را نه صرفاً بحرانی فردی، بلکه پیامد روابط سلطه و استثمار مادی می‌داند. در اینجا، شریعتی بیش از آنکه بر روان‌شناسی فردی یا معنای وجودی انسان تمرکز کند، به ساختارهای کلان سلطه و مناسبات تاریخی-اجتماعی توجه دارد.

اهمیت توجه به این دو سنت در تحلیل شریعتی از آن رو است که نشان می‌دهد تناقض‌ها و ابهام‌های روش‌شناختی در آثار او ریشه در هم‌نشینی این دو رویکرد دارد. او گاه بیگانگی را به‌مثابه بیماری معنوی انسان مدرن تفسیر می‌کند و گاه آن را نتیجه رابطه استعماری و سلطه سیاسی-فرهنگی می‌داند. همین امر سبب شده اندیشه او در باب بیگانگی از انسجام تئوریک کامل برخوردار نباشد و تفاسیر متفاوتی از آن شکل گیرد.

بنابراین، چارچوب نظری مقاله حاضر فقط مرور آرای متفکران غربی درباره بیگانگی نیست، بلکه ابزاری است برای جایابی شریعتی در میانه این دو سنت. این جایابی دو کارکرد اصلی دارد: نخست آنکه نشان می‌دهد شریعتی چگونه تلاش کرده مفاهیم غربی را به واقعیت بومی ایران پیوند بزند و آن‌ها را در خدمت گفتمان بازگشت به خویشین قرار دهد؛ دوم آنکه آشکار می‌کند چرا اندیشه او همواره میان دو قطب ایدئالیسم و ماتریالیسم در نوسان است و به همین دلیل تفاسیر متضادی از بیگانگی در آثارش مشاهده می‌شود. این چارچوب نظری، بستری ضروری برای ورود به یافته‌های پژوهش و تحلیل دقیق‌تر متون شریعتی فراهم می‌کند.

۵. یافته‌های پژوهش

یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد: ۱. شریعتی مفهوم بیگانگی را هم از منظر ماتریالیستی (بیگانگی فرهنگی) و هم ایدئالیستی (بیگانگی انسانی و فردی) تحلیل کرده است؛ ۲. او بیشتر جنبه‌های فرهنگی را در تحلیل ماتریالیستی بیگانگی برجسته کرده و جنبه‌های ایدئولوژیک و گفتمانی را در تحلیل ایدئالیستی مدنظر قرار داده است؛ ۳. ابهامات روش‌شناختی شریعتی به نارسایی‌هایی در انسجام نظری مفهوم بیگانگی منجر شده است. در ادامه دو سر ایدئالیستی و ماتریالیستی اندیشه شریعتی با استفاده از ملاحظات نظری مطرح‌شده بررسی می‌شود.

۵-۱. نگاه ایدئالیستی شریعتی به بیگانگی

بحث بیگانگی در آرای شریعتی به دو قسمت عمده تقسیم می‌شود: بیگانگی و بیگانگی فرهنگی. موضوع مبحث بیگانگی «انسان» و موضوع مبحث بیگانگی فرهنگی «جامعه» و ملت ایران است. مبحث بیگانگی که به وضع فرد و انسان در جامعه مدرن می‌پردازد، بنا به ادعای ما مبحثی ایدئالیستی است؛ درحالی‌که مبحث بیگانگی فرهنگی شباهت‌های بسیاری به سنت ماتریالیستی مارکس دارد.

بیگانگی در آرای شریعتی مبحثی ایدئالیستی است؛ چرا که او در این مبحث به روابط مادی استثمار و ستیز بین انسان‌ها نمی‌پردازد، بلکه مدرنیته را به‌عنوان یک گفتمان و حتی یک ایدئولوژی، عامل بیگانگی انسان می‌داند. همان‌طور که دیدیم، کیرکگارد مفهوم عقلانیت هگلی

را عامل بیگانگی انسان می‌دانست. فوئرباخ نیز گفتمان دینی حاکم بر کلیسا را عامل بیگانگی انسان می‌پنداشت. هیچ‌یک از این دو متفکر به این امر نمی‌پرداختند که اساساً چرا و با کدام هدف مادی، عقلانیت و مسیحیت نهادمند و کلیسایی از سوی یک قدرت استثمارگر بر انسان غلبه و او را در زنجیرهای بیگانگی اسیر می‌کنند. باین حال، شریعتی به مدرنیته، اومانیزم، ماتریالیسم و در یک کلام به ایدئولوژی روشنگری نگاهی ایدئالیستی دارد. او بدون توجه به روابط قدرتی که در پشت این ایدئولوژی قرار دارد به نقد صرفاً گفتمانی آن می‌پردازد. اولین نقد شریعتی به ایدئولوژی روشنگری و علم‌گرایی این است که این ایدئولوژی تعاریف انسان‌شناختی ندارد. روشنگری فناوری را به انسان هدیه داده و از این رهگذر او را توانمند کرده، اما هرگز چپستی خود انسان و چرایی زندگی او را برایش آشکار نکرده است. به همین علت، هرچند مدرنیته مواهب مادی بسیاری به انسان ارزانی کرده، اما تمامی این مواهب، در ذهن انسان پوچ و بی‌معنی جلوه می‌کنند (شریعتی، ۱۳۸۷: ۶-۵).

او در *نیازهای انسان امروز*، به عنصری اشاره می‌کند که نشانه‌ای از تأثیر ایدئالیسم بر ذهن او است. او از تفاوت حقیقت امور با واقعیت آن‌ها یاد می‌کند (همان: ۸). بیگانگی انسان، ناشی از فاصله‌گرفتن واقعیت امور از حقیقت آن‌ها است. اگر بخواهیم براساس فرهنگ واژگانی متفکران ایدئالیست این سخن شریعتی را بازتقریر کنیم، می‌توانیم بگوییم بیگانگی انسان ناشی از فاصله‌گرفتن ایزه‌های محیطی و انسان‌ساخت از سوژگی انسانی است.

شریعتی درست مانند فوئرباخ، با مفروض‌گرفتن اینکه هر گفتمان و پدیده انسانی (و الهی‌ای) مانند دین، سوسیالیسم و لیبرالیسم در بعد حقیقی (و نه واقعی) خود، امری شریف و انسانی بوده است و خودسازی/انقلابی را رهاسدن از معانی واقعی و رسیدن به مفاهیم حقیقی ایدئولوژی‌ها می‌داند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۷۵). فقط از این طریق است که می‌توان از فریب‌های ایدئولوژیک رها شد و از هر پدیده‌ای، بعد انسانی آن را اخذ کرد. شریعتی مثالی می‌آورد که ما را به یاد نگرش فوئرباخ می‌اندازد. او از فاصله‌گرفتن اسلام از جوهر حقیقی‌اش سخن می‌گوید. این نقد او بر دین در بسیاری از آثار او مانند *مذهب علیه مذهب*، *تشیع صفوی و تشیع علوی* و نیز *خودسازی/انقلابی* دیده می‌شود. از دید او، اسلام حقیقی اسلامی مدنی و سیاسی است که اتفاقاً کارکرد آن، ساختن دنیای بشر براساس موازین انسانی است. اما اسلام واقعی که با گذشت زمان از جوهر حقیقی خویش فاصله گرفته، به اسلام مرگ و قبر و آخرت تقلیل یافته است (شریعتی، ۱۳۸۹: ۱۹).

غفلت مدرنیته و علم‌مدرن از مفهوم انسان، عنصری است درون‌گفتمانی، اما شریعتی به عناصری اشاره می‌کند که نتیجه گفتمان مدرن است و درواقع به‌عنوان عوارض جانبی فرهنگ مدرن دامن‌گیر انسان می‌شود. در این میان می‌توان به ابزار شدن علم اشاره کرد. شریعتی تأکید می‌کند علم در حقیقت خود، روشی برای کشف حقایق (از جمله کشف حقیقت خود انسان) بوده، اما علم در گفتمان مدرن به ابزار تولید و سلطه انسان بر طبیعت تقلیل پیدا کرده است. واقعیت علم، نوعی حقیر از علم است که از حقیقت عظیم آن فاصله گرفته است (شریعتی، ۱۳۸۷: ۹). همین نقد به فروکاسته‌شدن علم به ابزار تولید ثروت از سوی متفکران مکتب فرانکفورت و به‌ویژه مارکوزه در انسان‌تک‌ساحتی وارد شده است (قادری، ۱۳۸۵: ۱۱۳-۱۲۰).

از دید شریعتی، دیگر عارضه جانبی مدرنیته را می‌توان ماتریالیسم، ماشین‌یسم و حتی ساینتیسم دانست. نکته‌ای که باید مدنظر داشت این است که شریعتی به‌صراحت بیان می‌کند با ماشین مخالف نیست، بلکه با ماشین‌یسم مخالف است. با علم مخالف نیست، بلکه با علم‌زدگی مخالف است. درواقع، اگر بخواهیم سخن او را براساس فرهنگ واژگانی حاکم بر این پژوهش تبیین کنیم، می‌توان گفت او با تجسدیابی امور مخالف است، نه خود آن امور. ماشین تا زمانی که ماشین است برای حیات بشر مفید خواهد بود، اما همین ماشین بعد از مدتی، فرهنگ و هویت مستقل از انسان می‌یابد و انسان را به بندگی می‌کشد. ماشین بعد از مدتی به ایدئولوژی و جهت و جهان‌بینی انسان بدل می‌شود؛ به‌طوری‌که تمام انسان در تولید صنعتی و مصرف صنعتی خلاصه می‌شود و انسان به حیوان صنعتی تقلیل می‌یابد (شریعتی، ۱۳۸۷: ۱۰-۱۸).^۱

^۱. در تأکید بر لزوم تفکیک میان ماشین و ماشین‌یسم، (نک: شریعتی، ۱۳۹۵: ۲۹-۳۱).

در نگاه شریعتی هر امری که دیگر زوایای متکثر و متنوع نوع بشر را در سایه قرار دهد، به بیگانگی انسان می‌انجامد و باید با آن مقابله کرد. در این معنا، حتی دین زاهدانه نیز که انسان را به‌عنوان یک موجود ذاتاً مادی از التذاذات و تنعمات و ابعاد مادی خود دور می‌کند، موجب بیگانگی است و باید با آن به مخالفت برخاست (شریعتی، ۱۳۹۵: ۱۶). نکتهٔ ظریف در این میان این است که از دید شریعتی، دین و ماتریالیسم به یک اندازه می‌توانند برای انسان مهلک باشند. همان‌طور که ماتریالیسم ممکن است آدمی را از ابعاد روحانی و الوهی وجود خود بیگانه سازد، دین نیز می‌تواند انسان را از ابعاد مادی رشد بازدارد. دین حتی می‌تواند مهلک‌تر از ماتریالیسم نیز باشد؛ چرا که در ابعاد اجتماعی، انسان را به تقدیرباوری و دترمینیسم و انفعال در برابر مظالم سیاسی و اجتماعی سوق می‌دهد و در همان معنا که مدنظر مارکس است، به افیون توده‌ها بدل می‌شود. شریعتی تأکید می‌کند که تقریباً تمامی ایدئولوژی‌های انسانی دارای این خصیصه‌اند. همهٔ آن‌ها بعدی از وجود و فطرت انسان را به بهای قربانی کردن دیگر وجوه انسانی، عظمت می‌بخشند. او معتقد است انسان دارای سه میل فطری است: عشق، آزادی و عدالت. زهد به بهای نابودی آزادی و بی‌اعتنایی به عدالت، عشق عرفانی را سیراب می‌کند. لیبرالیسم به بهای نابودی عدالت، آزادی را محقق می‌کند و سوسیالیسم ماتریالیستی به بهای آزادی و نیز عشق عرفانی عدالت را برقرار می‌سازد. این در حالی است که هر سه عنصر فوق در وجود شخصیت کامل اسلامی، مانند علی، تحقق یافته است (شریعتی، ۱۳۶۱: ۵۰). از این رو، تأکید می‌شود که از دید شریعتی، اسلام نه ایدئالیستی است و نه ماتریالیستی. اسلام هرگز به بهای مسخ بعدی از ابعاد وجود انسان، حاضر نیست بعدی دیگر از وجود او را تحقق بخشد.

تمام پوشش بشر در طول تاریخ، تلاش برای گریز از جبر بوده است؛ برای مثال، انسان با فناوری از جبر جغرافیا و طبیعت رها شده یا با آگاهی از دیالکتیک تاریخی از جبر تاریخ رها شده است و... اما هنوز از جبر نفس خود رها نشده است. از دید شریعتی، فلاح و رستگاری به‌عنوان مفهومی دینی، متضمن آزادی از همین قیدوبند آخر است؛ اینکه انسان قوای نفسانی و هوس‌های فردی خود را تحت انقیاد ارادهٔ خویش درآورد. او علی را نمونه‌ای از آزادی مطلق می‌داند: آزادی حتی از نفس‌پرستی. برخورد علی با خوارج نشانهٔ این است که علی از زندان نفس خود نیز رهایی یافته و این اصیل‌ترین معنای آزادی است (همان: ۱۴۲-۱۴۹).

دربارهٔ درک ایدئالیستی شریعتی از بیگانگی باید گفت از دید او هرگونه دورشدن از ابعاد متکثر وجود انسان، او را به بیگانگی دچار خواهد کرد. مهم نیست بعدی که به بیگانگی انسان می‌انجامد چقدر در ظاهر شریف و مقدس باشد، هدف انسان تحقق تمام ابعاد وجودی خویش است. از دید او، اسلام است که در عمل و در تجربهٔ تاریخی مانند یک گفتمان سیاسی-اخلاقی توانسته تمام وجوه انسان را به‌طور کامل تحقق بخشد و مصداق تاریخی آن علی بن ابی‌طالب است.

او نیز درست مانند دیگر ایدئالیست‌ها، گفتمان و فرهنگی را می‌نگریسته که ماهیتی مهاجم و مسموم دارد و قادر است سلامت روحانی انسان را به مخاطره اندازد. شریعتی در این میان هیچ رابطهٔ انتفاع و استثماری‌ای را تشخیص نمی‌دهد. در سلطهٔ ماشینیسم بر انسان یا بیگانه‌شدن انسان از بعد عارفانهٔ وجود خود به‌واسطهٔ طلب آزادی و عدالت توضیح نمی‌دهد که کدام طبقه، بخش یا فرد برای کسب سود شخصی، انسان را به این بیگانگی دچار می‌سازد.

۵-۲. نگاه ماتریالیستی شریعتی به بیگانگی

در ابتدا شایان ذکر است که نگرش شریعتی نیز مانند نگرش قانون درخصوص جایگاه انسان تحت استثمار، به یکدیگر شبیه است. برای این دو، امپریالیسم مقدمات بیگانگی جمعی را فراهم می‌سازد. سپس انسان مستعمره‌نشین، کاملاً داوطلبانه، خودآگاهی کاذب را به‌عنوان هویت و آگاهی خود می‌پذیرد و حتی به آن می‌بالد. از دید این دو متفکر، مقدمه و شرط لازم برای تسلیم‌شدن انسان مستعمره‌نشین در برابر اقتدار فرهنگی غرب این است که انسان مستعمره‌نشین دچار نوعی تزلزل در اعتمادبه‌نفس جمعی خود شود.

باری، شریعتی در بازگشت به خویشتن همان رویه‌ای را که قانون در پیش گرفته بود، درمورد اسلام مورد تأکید قرار می‌دهد. همان‌طور که زبان فرانسه سیاه‌بودن را تحقیر کرده، فرهنگ غرب نیز اسلامی‌بودن را تحقیر کرده است. اما پرسش او این است که چگونه این امر رخ داده است. چگونگی آن با تأکید صرف بر جنبه‌های بی‌فایده، غیرسازنده و ارتجاعی اسلام مانند صوفی‌گری و زهد است. او با اشاره به قانون

و کوشش در یادآوری هویت سیاه تأکید می‌کند که غرب فرهنگ سیاه را نفی کرده است. غرب به انسان سیاه باورانده است که اساساً فاقد فرهنگ و تمدن و حتی انسانیت است. اما در مورد اسلام، غرب دست به نفی نزده، بلکه کوشیده فرهنگ اسلامی را مسخ کند؛ اسلام را به چیزی تبدیل کرده که در اساس نبوده است. اسلام مسخ‌شده از دید شریعتی موجودی است کریه و مسلمان خاورمیانه‌ای بدون تلاش‌های عیان غرب، داوطلبانه از هویت اسلامی‌اش شرم می‌کند (شریعتی، ۱۳۸۹: ۱۲-۱۵).

همان‌گونه که سیاه از سیاه‌بودن خود بیزار است، مسلمان هم از مسلمان‌بودن خود بیزار است. شریعتی این تأثیر مسخ فرهنگی را آن‌چنان مخرب می‌داند که آرزو می‌کند کاش فرهنگ اسلام هم به‌جای مسخ‌شدن نفی شده بود؛ زیرا اگر نفی شده بود، ممکن بود بتوان بسیار آسان‌تر اسلام واقعی، اسلام ایدئولوژیک و اسلام سیاسی، که قادر به اصلاح جامعه باشد، را به مردم عرضه کرد؛ زیرا پیش‌فرض‌های خودکم‌بینانه نسبت به آن ذهن مسلمانان را اشغال نکرده بود.

یکی از مسائلی که قانون و شریعتی به آن می‌پردازند و البته در اینجا اندکی از یکدیگر دور می‌شوند، کسب خودآگاهی و سپس قیام علیه استثمار است. مارکس وظیفه‌گریز از خودآگاهی کاذب را برعهده طبقه پرولتاریا می‌دانست. علت این مسئله بسیار ساده است: پرولتاریا طبقه‌ای است که هرچند مفتون آگاهی کاذب طبقه مسلط شده، کمترین سهم مادی از تولید را کسب می‌کند و بیشترین رنج را می‌برد. هرچند در کوتاه‌مدت ممکن است مبارزه پرولتاریا بر کسب اهداف معیشتی و رفاهی کوچک متمرکز شود، اما در درازمدت این طبقه درخواهد یافت که برای تضمین بقای جمعی خود باید کل نظام سرمایه‌داری را از میان بردارد (کوهن، ۱۳۸۴: ۱۰۵-۱۰۸).

فانون در کتاب دوزخیان زمین در تبیین چگونگی انقلاب علیه استثمار نگاهی کاملاً ماتریالیستی و طبقاتی دارد. از نگاه او، این طبقه لمپن پرولتاریا^۱ است که باید وظیفه رهبری انقلاب علیه بورژوازی کمپرادور یا وابسته به امپریالیسم را در کشور تحت استثمار برعهده بگیرد؛ زیرا حتی طبقه پرولتاریای صنعتی و شهرنشین از همکاری با طبقه سرمایه‌دار وابسته به غرب منافی می‌برد و این دو طبقه که هردو تحت سلطه امپریالیسم قرار دارند، انگیزه‌ای برای انقلاب نخواهند داشت. دهقانان و لمپن‌ها اما هیچ پیوستگی‌ای با نظام تولیدی شهری و صنعتی ندارند و می‌توانند علیه سلطه غرب در کشورهای آفریقایی تحت استثمار قیام کنند (Fanon, 1966: 129-135).

در این بین، شریعتی بنا به دلایلی غیرماتریالیستی وظیفه رهبری انقلاب را بر دوش طبقه متوسط و خصوصاً روشنفکران آن می‌نهد. علت این است که از دید او طبقه بورژوا و مرفه آن‌چنان در نعمات مادی غرق است که انگیزه‌ای برای تغییر و حتی تفکر ندارد. طبقه فرودست نیز چنان درگیر تأمین معاش است که فرصتی برای کسب آگاهی انقلابی ندارد (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۶۶). در مقابل اما روشنفکر طبقه متوسط هم دارای انگیزه برای تغییر است و هم فرصت و هم امکانات و فراغت لازم برای کسب آگاهی سیاسی را دارد.

اما در پاسخ به اینکه تقسیم‌کار انقلابی برای شریعتی، ایدئالیستی است یا غیرماتریالیستی، باید گفت علت این است که هر ادعایی که ریشه آن در تضادهای مادی طبقات نباشد و نتوان توجیهی مبتنی بر نظام تقسیم منافع مادی برای آن ارائه کرد، ادعایی غیرماتریالیستی است. هم فانون و هم مارکس در تقسیم‌کار انقلابی خود، وظیفه انقلاب را بر دوش بی‌بهره‌ترین طبقه از نظام تقسیم ثروت اجتماعی می‌نهند. شریعتی اما علاوه بر این عنصر صرفاً مادی، به توان فکری و معنوی طبقه روشنفکر نیز در انقلاب توجه دارد. نکته حائز اهمیت دیگر در مورد تقسیم‌کار انقلابی شریعتی این است که مفهوم روشنفکر طبقه متوسط در نظام طبقاتی ایران مبهم است. می‌توان این ادعا را مطرح کرد که مفهوم «روشنفکر طبقه متوسط» در گفتار و تفکر شریعتی، نشانه‌ای است از ابهاماتی که مرزبندی‌های طبقاتی در ذهن او داشته است.

مصدق روشنفکر طبقه متوسط کیست؟ برای مثال، آیا یک کشاورز زاده دارای تحصیلات دانشگاهی، روشنفکر طبقه متوسط است؟

برای مثال، آیت‌الله خمینی وظیفه رهبری انقلاب و نیز حکومت را برعهده طبقه روحانی می‌داند و آنچه در نگاه ایشان هویدا است این است که او به‌عنوان عضوی از طبقه یا صنف روحانی، دارای خودآگاهی قوی از جایگاه این طبقه در جامعه ایران و نیز رابطه قدرت در بطن این طبقه است؛ درحالی‌که شریعتی نه‌تنها درکی از مصداق طبقه متوسط ندارد، بلکه حتی به‌صراحت، تلاش برای کسب برتری سیاسی از

۱. lumpenproletariat: لمپن‌پرولتر، درواقع عضو هیچ طبقه‌ای نیست. بیکاران، اوباش و نیز دهقانان و سرف‌ها و زارعان غیرصنعتی به آن جهت که در نگاه مارکسیستی فاقد علقه، تعهد و در یک کلام، خودآگاهی طبقاتی‌اند، لمپن‌پرولتر یا بی‌طبقه انگاشته می‌شوند.

سوی همین طبقه را هم تقبیح می‌کند؛ تا آنجا که معتقد است امر به معروف و نهی از منکر و نیز اجتهاد، نه در دست طبقه روحانی و نه در دست هیچ طبقه خاص دیگری نیست (Akhavi, 1988: 412-413). این مسئله در حالی است که نشان دادیم هم قانون و هم مارکس وظیفه انقلاب و کسب قدرت را از آن طبقه‌ای خاص می‌دانستند.

آنچه افکار شریعتی در خصوص نظام طبقاتی خودنمایی می‌کند، بیزاری او از هر شکلی از نظام سلسله‌مراتبی است. شریعتی را می‌توان مدافع دموکراسی توده‌ای دانست. اجتهاد و امر به معروف و نهی از منکر برای شریعتی، نمادهایی از حیات مدنی و سیاسی اسلام‌اند. او حاضر نیست با تخصیص این کارکردها به طبقه یا صنفی خاص، دین اسلام و کاربست آن به‌عنوان یک نظام سیاسی را به طبقه‌ای خاص مانند روحانیون اختصاص دهد (شریعتی، ۱۳۶۱: ۵۰). تفکیک نقش‌ها و وظایف سیاسی براساس تخصص، از دید او نوعی انحراف از اسلام راستین است. در اسلام سیاسی راستین، همهٔ موظف و مکلف و نیز همه محق‌اند و هیچ‌کس نمی‌تواند به‌واسطهٔ جایگاه طبقاتی یا صنفی خود، کارکردهای سیاسی اسلام را به خود اختصاص دهد.

بر همین اساس است که مدعی شدیم که تقسیم‌بندی‌ها و مرزهای طبقاتی برای شریعتی دارای ابهام بوده است یا شاید هم بتوان توده‌وار بودن وظیفهٔ سیاسی در آرای او را به آرمان‌گرایی سیاسی او نسبت داد. حتی اگر مرزبندی‌های طبقاتی برای شریعتی آشکار بوده باشد، آن‌چنان جدی نبوده که او را به تقسیم‌کار طبقاتی وادار کند. برای او، امت یا جامعه، پیکره‌ای است ارگانیک که جانی واحد به نام ایدئولوژی دارد و اعضای آن نباید جایگاه‌های سلسله‌مراتبی برای خود قائل باشند. در مقابل، برای کسانی مثل آیت‌الله خمینی، مارکس و قانون به‌عنوان رهبران و متفکران انقلابی، مرزبندی‌های طبقاتی روشن‌تر بوده است تا برای شریعتی. هریک از این افراد، وظیفه‌ای خاص برای طبقهٔ انقلابی پیش‌رو قائل بودند، اما شریعتی اساساً حاضر نیست چنین جایگاه ممتازی را صرفاً برای یک طبقهٔ خاص به رسمیت بشناسد.

درواقع، اشارهٔ شریعتی به روشنفکر طبقهٔ متوسط، نه اشاره به طبقه‌ای خاص، که اشاره به هر شخصی است که دارای فراغت لازم از کسب معیشت در راستای اشتغال به مطالعات اجتماعی و سیاسی باشد. مشخصاً این امر را در تبیین اینکه چرا روشنفکر طبقهٔ متوسط این وظیفه را برعهده دارد، مشاهده می‌کنیم؛ زیرا فقط اوست که اولاً از علاقه به حفظ وضع موجود و نیز اشتغال به تعلمات و التذاذات مادی خاص طبقهٔ فرادست رها شده و در ثانی مانند طبقهٔ فرودست، هر روز خود را به کسب ابتدایی‌ترین ملزومات بقا نمی‌گذراند.

شریعتی در کنار طرح طبقهٔ متوسط، به‌عنوان عاملان و هادیان انقلاب، به نقش ایدئولوژی در انقلاب نیز می‌پردازد. انقلابیون در پی گریز از بیگانگی جمعی تحمیل‌شده از سوی امپریالیسم و نیل به خودآگاهی، باید در پی کشف یک قدرت محرک فکری و عقیدتی باشند. شریعتی اسلام را به‌عنوان ایدئولوژی انقلاب علیه امپریالیسم معرفی می‌کند. به‌نظر می‌رسد دلیل اول شریعتی برای تمسک به اسلام به‌عنوان ایدئولوژی در ستیز با غرب مهاجم این است که اسلام بیش از هر فرهنگ دیگری زندگی روزمرهٔ مردم ایران را شکل داده است و درعین حال به معنای واقعی کلمه پدیده‌ای است غیرغربی که امپریالیسم مالکیتی بر آن ندارد.

او تأکید می‌کند که اگر بنا باشد ما در ستیز با غرب به لیبرالیسم، اومانسیسم و فلسفه‌ها و جهت‌گیری‌های منتج از عصر روشنگری متوسل شویم، درواقع به سلاحی دست برده‌ایم که توسط خود غرب خلق شده است. حتی مارکسیسم نیز از منظر شریعتی دارای چنین خصیصه‌ای است. به باور او، ما نمی‌توانیم در ستیز با هویت بیگانهٔ مهاجم و استثمارگر، هویت خود او را برای خود برگزینیم؛ گو اینکه با پذیرش ایدئولوژی‌های غربی، انسان شرقی خود را در نظام جهانی‌ای مستحیل می‌کند که پیش‌تر انسان غربی در آن به‌عنوان کارفرما و تولیدکننده تعریف شده است. چنین هویت و ایدئولوژی‌ای نمی‌تواند موقعیت انسان شرقی به‌عنوان زیردست و فرمان‌بردار را تغییر دهد (شریعتی، ۱۳۸۹: ۱۶).

او همچنین مدعی می‌شود که تشیع برخلاف مارکسیسم الیتستی شوروی، یک ایدئولوژی مدیریت‌شده و سلسله‌مراتبی است و بنا به تعبیر خود او، کمیسیونی نیست که نهادی مانند پولیت بیورو قادر باشد مشی ایدئولوژیک را به کل جامعه دیکته کند. تشیع ایدئولوژی‌ای متکثر است که به اتباع خود اجازهٔ مشارکت فکری و عملی در امور سیاسی می‌دهد (شریعتی، ۱۳۶۱: ۳۳).

اما پرسش یا پرسش‌هایی که می‌توان مطرح کرد این است که چرا فقط اسلام از دید شریعتی این قابلیت را دارد. به عبارتی، چرا نمی‌توان هویت ایرانی و باستان‌گرایی را «خود» پنداشت و در ستیز با غرب مهاجم به آن پناه برد؟ پاسخ شریعتی بسیار ساده و روشن است. علت اول این است که اسلام در تاریخ خود، دارای نظام و هویت ایدئولوژیک و سیاسی بوده است. اسلام به‌عنوان ایدئولوژی، یک بار در صدر اسلام، توانایی منحصر به فرد خود در تمدن‌سازی را به اثبات رسانده است. دوم اینکه اسلام برخلاف فرهنگ باستانی ایران که امری است منقرض شده و فراموش شده، پدیده‌ای معاصر است و در زندگی روزمره ایرانیان حضور دارد (همان: ۱۸).

باین همه، شریعتی تأکید می‌کند که استفاده از اسلام به‌عنوان ایدئولوژی سیاسی، امری خطیر و حساس است؛ چرا که شکل و قرائتی خطا از دین اسلام هم‌اینک خود جزئی است از خودآگاهی کاذب جمعی حاکم بر ایران و به قول شریعتی عنصری است که در راستای تخریب توده‌ها از آن استفاده می‌شود. اسلام اخروی، اسلام زاهدانه، اسلام مرگ‌محور که هیچ راهکاری برای تنظیم امور مدنی و اقتصادی و سیاسی انسان مدرن ارائه نمی‌کند، اسلامی تحریف‌شده و چه‌بسا تحقیرشده است. پیش از هر چیز باید قرائتی از اسلام خلق شود که بتواند مبنای فعالیت سیاسی باشد. اسلامی متعهد، سیاسی و در یک کلام ایدئولوژیک (همان: ۱۹-۲۰).

مسئله دیگر در این باب که چرا از دید شریعتی، اسلام می‌تواند نقش ایدئولوژی استقلال‌آفرین را برای ایران بازی کند، به ماهیت بی‌طرفانه اسلام در کشاکش جنگ سرد مربوط می‌شود. از دیدگاه شریعتی، در کشاکش لیبرالیسم و سوسیالیسم وابسته به شوروی، اسلام راه سومی را ارائه می‌کند که وام‌دار هیچ‌یک از دو ایدئولوژی فوق نیست. اسلام همچنین در تقابل میان ماتریالیسم و ایدئالیسم نیز راه سوم محسوب می‌شود؛ زیرا جامع‌الاطراف است و هم ابعاد مادی وجود انسان را به رسمیت می‌شناسد و هم ابعاد روحانی وجود او را. شریعتی اسلام را مکتبی رئالیستی می‌داند که در عمل و در دوره حکومت نبوی در صدر اسلام، شکلی از سوسیالیسم عمل‌گرا و بی‌نیاز به اقتدارگرایی رایج در شوروی را در عمل محقق ساخته است (Abedi, 1986: 229-234).

مسئله استقلال از شرق و غرب برای شریعتی دارای اهمیت فوق‌العاده است. باید خاطرنشان کرد که مفهوم بیگانگی فرهنگی و بازگشت به خود از سوی شریعتی، با هدف کسب استقلال کشور از قدرت‌های سلطه‌جوی مارکسیست و لیبرالیست طرح شده است. همان‌طور که در توجیه تقسیم‌آرای شریعتی به ایدئالیستی و ماتریالیستی بیان شد، شریعتی در بحث از خودبیگانگی فرهنگی نوعی رابطه قدرت استثمار بین قدرت‌های امپریالیستی و ملت‌های مسلمان می‌بیند. از دید او، آسیمیله کردن فرهنگ ایران در فرهنگ غرب، وسیله‌ای است برای آنکه جامعه ایران با تشابه‌یابی فرهنگی به جامعه غرب، به بازار بالقوه برای مصرف کالاهای تولیدی از سوی آنان بدل شود.

این تئوری شریعتی در زمان او طرفداران پرشماری داشت که می‌توان از آن میان به مکتب وابستگی در علم اقتصاد سیاسی بین‌الملل اشاره کرد. از دید این گروه نیز سرمایه‌داری آن‌چنان که مارکس آن را پیش‌بینی می‌کرده، با ایجاد فاصله عمیق میان طبقه سرمایه‌دار و توده پرولتر، همواره در معرض خطر کاهش قدرت خرید جامعه و در نتیجه بحران اشباع تولید و رکود اقتصادی قرار دارد. آن‌گونه که نخستین بار لنین در کتاب امپریالیسم، بالاترین مرحله سرمایه‌داری مانند واپسین مرحله سرمایه‌داری تشریح کرد و بعدها متفکران مکتب وابستگی، این ایده را تشریح کردند، راه‌گریز سرمایه‌داری از این بحران، گشودن بازارهای جدید در کشورهای توسعه‌نیافته است، اما پیش‌شرط پذیرش کالای غربی در این کشورها این است که ابتدا فرهنگ آن‌ها به فرهنگ غربی شبیه شود؛ چرا که مصرف به‌عنوان یک عادت جمعی پیش از هر چیز به فرهنگ جامعه بازمی‌گردد (نک: لنین، ۱۳۹۶). این طرز تلقی دقیقاً همان مسئله‌ای است که شریعتی در تبیین تئوری بیگانگی فرهنگی به آن توجه داشت.^۱

کوتاه سخن اینکه شریعتی معتقد است استفاده از ایدئولوژی‌های غربی در مبارزه با غرب، انسان شرقی را در همان نظام سلطه نگه می‌دارد. به همین دلیل، اسلام را به‌عنوان ابزاری برای استقلال فرهنگی و سیاسی پیشنهاد می‌کند.

۱. دغدغه شریعتی در این مورد که چرا ایدئولوژی سیاسی نه باید ایدئالیستی باشد و نه ماتریالیستی، به نقد او به مدرنیته بازمی‌گردد که ذیل گفتار «نگاه ایدئالیستی شریعتی به بیگانگی» به آن پرداختیم.

۶. نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر به بررسی مفهوم بیگانگی در اندیشه علی شریعتی پرداخته شد و با واکاوی دو بعد ایدئالیستی و ماتریالیستی این مفهوم، خوانشی جامع از آرای شریعتی ارائه داد. شریعتی با تلفیق نگاه انتقادی به مدرنیته و استعمار، بیگانگی را نه تنها به‌عنوان یک پدیده فردی، بلکه به‌عنوان مسئله‌ای جمعی و فرهنگی تحلیل می‌کند. او از یک سو با الهام از سنت ایدئالیستی، بیگانگی انسان از ابعاد متکثر وجود خود را نقد می‌کند و از سوی دیگر با رویکردی ماتریالیستی، بیگانگی فرهنگی جوامع شرقی را در چارچوب روابط استثماری امپریالیسم غربی بررسی می‌کند.

یکی از نقاط قوت این مقاله، تحلیل دوگانه شریعتی از بیگانگی است که نشان می‌دهد او چگونه از مفاهیم فلسفی غربی برای نقد وضعیت جوامع شرقی بهره می‌برد. با این حال، تناقض‌های روش‌شناختی در آرای شریعتی، به‌ویژه در تبیین جایگاه طبقات اجتماعی و نقش روشنفکران در انقلاب، از چالش‌هایی است که مقاله به آن اشاره کرده است. شریعتی از یک سو به طبقه متوسط شهری به‌عنوان موتور محرک انقلاب می‌نگرد و از سوی دیگر از هرگونه سلسله‌مراتب قدرت در نظام سیاسی آینده اجتناب می‌ورزد. این ابهام در تئوری‌پردازی او تا حدی به ناتوانی در پیش‌بینی ساختارهای عملی پس از انقلاب منجر شد.

در نهایت، می‌توان گفت شریعتی با وجود برخی کاستی‌های نظری توانست با ترکیب عناصر ایدئالیستی و ماتریالیستی، خوانشی نوین از بیگانگی ارائه دهد که هم در نقد مدرنیته کارآمد است و هم در بسیج توده‌ها علیه استعمار فرهنگی و اقتصادی عملکرد قدرتمندی دارد. با این حال، انقلاب اسلامی ایران نشان داد تحقق آرمان‌های شریعتی در عمل با چالش‌های جدی روبه‌رو شده است؛ به‌ویژه در تقابل با ساختارهای سلسله‌مراتبی روحانیت که جایگاه روشن‌تری در نظریه‌پردازی سیاسی داشتند. این مقاله با تأکید بر اهمیت بازخوانی انتقادی اندیشه شریعتی، زمینه را برای پژوهش‌های آینده در باب نسبت نظریه و عمل در جنبش‌های انقلابی فراهم می‌سازد.

۷. مشارکت نویسندگان

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

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

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

۱۱. منابع

سروش، عبدالکریم (۱۳۵۷). نقدی و درآمدی بر تضاد دیالکتیکی. چاپ نخست، تهران: حکمت.

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۴). از شریعتی. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.

شریعتی، علی (۱۳۵۸). شیعه (مجموعه آثار ۷). چاپ نخست، تهران: سحاب کتاب.

شریعتی، علی (۱۳۶۰). مذهب علیه مذهب (مجموعه آثار ۲۲)، تهران: چاپخش.

شریعتی، علی (۱۳۶۱). خودسازی انقلابی (مجموعه آثار ۲). تهران: الهام.

شریعتی، علی (۱۳۷۷). تشیع علوی و تشیع صفوی (مجموعه آثار ۹). تهران: چاپخش.

شریعتی، علی (۱۳۷۹). اسلام‌شناسی (مجموعه آثار ۱۷). چاپ ششم، تهران: قلم.

شریعتی، علی (۱۳۸۷). نیازهای انسان امروز. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع‌رسانی تبیان.

- شریعتی، علی (۱۳۸۹). بازگشت به خویشتن (مجموعه آثار ۴). چاپ نخست. تهران: ایران جوان.
- شریعتی، علی (۱۳۹۵). انسان بی خود (مجموعه آثار ۲۵). چاپ دوازدهم. تهران: قلم.
- عالمی چراغعلی، حمزه (۱۴۰۲). هستی‌شناسی شریعتی و مواجهه «خود» و «دیگری». پژوهش‌های هستی‌شناختی، ۱۲(۲۴)، ۵۷۳-۶۰۰.
- علیزمانی، امیرعباس و فرجی، علیرضا (۱۳۹۳). بررسی و تطبیق مفهوم خدا و اصالت در اندیشه کرکگور و سارتر. الهیات تطبیقی، ۵(۱۱)، ۹۱-۱۱۴.
- علم‌الهدی، علی، فیاض، ابراهیم، ضیایی، حمیدرضا، و واعظی، علی (۱۳۹۶). واکاوی مفهوم ایدئولوژی در اندیشه شریعتی و سروش. آیین حکمت، ۹(۳۱)، ۱۶۳-۱۸۶.
- فانون، فرانتس (۱۳۵۵). پوست سیاه، صورتک‌های سفید. ترجمه امین کاردان. چاپ دوم. تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی.
- قادری، حاتم (۱۳۸۵). اندیشه‌های سیاسی در قرن بیستم. تهران: سمت.
- کوهن، آوین استنفورد (۱۳۸۴). تئوری‌های انقلاب. ترجمه علیرضا طیب. تهران: قومس.
- لنین، ولادیمیر ایلیچ (۱۳۹۶). امپریالیسم، بالاترین مرحله سرمایه‌داری. ترجمه مسعود صابری. چاپ سوم. تهران: طلایه پرسو.
- مارکس، کارل (۱۳۸۳). سرمایه. ترجمه ایرج اسکندری. جلد نخست. تهران: فردوس.
- مارکس، کارل و انگلس، فردریش (۱۳۹۹). ایدئولوژی آلمانی. چاپ سوم. ترجمه تیرداد نیکی. تهران: فردوس.
- مارکس، کارل، انگلس، فردریش، و پلخانف، گئورگی والتینوویچ (۱۳۷۹). لودویگ فوئرباخ و ایدئولوژی آلمانی. گزیده و ترجمه پرویز بابایی. تهران: چشمه.
- منوچهری، عباس (۱۳۸۳). شریعتی، هرمنوتیک‌رهای و عرفان مدنی. ترجمه حسین خندق‌آبادی. تهران: مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- منوچهری، عباس و سالاری، عاطفه‌السادات (۱۳۸۷). ازخودبیگانگی در خوانش اندیشه سیاسی شریعتی. پژوهش حقوق عمومی، ۱۰(۲۵)، ۱۴۷-۱۶۴.
- Abedi, M. (1986). Ali Shariati: The Architect of the 1979 Islamic Revolution of Iran, *Iranian Studies*, 19 (3/4), 229-234. doi.org/10.1080/00210868608701678. (In Persian).
- Akhavi, S. (1988). Islam, Politics and Society in the Thought of Ayatullah Khomeini, Ayatullah Taliqani and Ali Shariati, *Middle Eastern Studies*, 24 (4), 404-431. doi.org/10.1080/00263208808700754. (In Persian).
- Csb Bibles by Holman (2017). *Christian Standard Bible (New Testament)*. Holman Bible Publishers, Nashville, Tennessee.
- Evans, C. S. (1983). *Kierkegaard's "Fragments" and "Postscript": The Religious Philosophy of Johannes Climacus*. Humanities Press International INC.
- Fanon, F. (1966). *The Wretched of the Earth*. Trans. by: Constance Farrington, New York: Grove Press.
- Feuerbach, L. (1855). *The Essence of Christianity*. Trans. by Marian Evans, New York: Calvin Blanchard.
- Hegel, G. W. F., 1807 [1977]. *Phenomenology of Spirit*. Trans. by: Arnold V. Miller, Oxford: Clarendon Press.
- Landstreicher, W. (nd.). An Immense, Reckless, Shameless, Conscienceless, Proud Crime (Stirner's Demolition of the Sacred). <https://www.unionofegoists.com/authors/stirner/max-stirner-criticism/an-immense-reckless-shameless-conscienceless-proud-crime/> last visited: 19 July 2025.
- Leopold, D. (2007). *The Young Karl Marx: German Philosophy, Modern Politics and Human Flourishing*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Leopold, D. (2022). Alienation. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/alienation/> last visited: 19 July 2025.
- Lippit, J. (2023). Søren Kierkegaard. In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/kierkegaard/> last visited: 19 July 2025.
- Marx, K. (1990). *Capital: A Critique of Political Economy*. Volume 1, Trans. by: Ben Fowkes, London: Penguin Classics.
- Marx, K. [1818-1883]. (1973). *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*. edited with an introduction by Dirk J. Struik; Trans. by: Martin Milligan. London: Lawrence & Wishart.
- Roshan, A. & Hosseini Beheshti, S. AR. (2006). Ali Shariati on Alienation and the Return to the Self: An Assesment of his Critics. *Journal of Humanities*, 14 (3), 53-75, (In Persian).
- Rubin, I. I. (1990). *Essays on Marx's Theory of Value*. Montreal: Black Rose Books.
- Stewart, J. (2021a). Feuerbach's Conception of Theology or Philosophy of Religion as Anthropology. In *Modern and Postmodern Crises of Symbolic Structures*. Koninklijke Brill NV, Leiden.

- Stewart, J. (2021b). Kierkegaard's Analysis of the Forms of Despair and Alienation. In *Hegel's Century: Alienation and Recognition in a Time of Revolution*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Stirner, M. (2017). *The Ego and Its Own*. Trans. by: Steven T Byington, CreateSpace Independent Publishing Platform.
- Wood, A. W. (2004). *Karl Marx*. 2nd Edition, London: Routledge.



The Implicit Speech Acts in Mohammad-Reza Hakimi's Normative Vocabulary on Social Justice

Mona Hamidinasab¹ , Mohamadali Tavana² 

1. PhD Candidate in Political Thoughts, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Corresponding Author) Email: m.hamidinasab@shirazu.ac.ir

2. Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran. Email: ma.tavana@Shirazu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 20 July 2025
Received in revised form: 17
September 2025
Accepted: 20 September 2025
Published online: 22
December 2025

Keywords:

*Eradication of Oppression,
Hakimi, Justice, Normative
Vocabulary, Speech Act, Tawhīd*

ABSTRACT

Theories of justice in contemporary Islamic political thought—particularly among Shi'i scholars—remain relatively underdeveloped. Much of the existing literature either reiterates classical formulations or seeks to reconcile Islamic teachings with dominant Western theories of justice. Mohammad-Reza Hakimi, however, advances a distinctive approach by mobilizing religious and normative vocabulary in the service of social justice, grounded in the cultural and socio-historical context of Iranian society. Drawing on John Searle's theory of speech acts, this article examines the assertive, directive, and perlocutionary dimensions embedded in Hakimi's normative language of justice. Methodologically, the study employs qualitative content analysis of Hakimi's theological and socio-intellectual writings in order to trace how concepts such as justice, tawhīd (monotheism), and human dignity are transformed into mobilizing elements of discourse. The findings demonstrate that Hakimi articulates his vision of justice through a conscious distancing from both conservative religious interpretations and capitalist social relations, thereby positioning social justice at the center of his intellectual project. Normative concepts such as enjoining good and forbidding wrong (*amr bi'l-ma'rūf wa nahy 'an al-munkar*), divine justice (*'adl-i ilāhī*), and tawhīd provide the linguistic and conceptual foundations for linking faith to active social engagement aimed at eradicating poverty and oppression. By situating Hakimi's thought within Islamic intellectual traditions and contemporary socio-political challenges, this article highlights his contribution to a renewed conception of Islamic social justice and underscores the significance of linguistic analysis for bridging theology and social praxis.

Cite this article: Hamidinasab, M; Tavana, M (2025). The Implicit Speech Acts in Mohammad-Reza Hakimi's Normative Vocabulary on Social Justice. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(4): 113-131. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398323.1804>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398323.1804>

1. Introduction

Justice has consistently occupied a central position in Islamic thought and is presented in religious texts as one of the primary objectives of the prophetic mission (Motahhari, 1979: 16). In the contemporary context, however, a crucial question arises: how can religious concepts be reinterpreted in ways that meaningfully address social justice and the eradication of oppression in Muslim societies facing complex socio-economic challenges (Nasr, 2002: 173)?

Within this framework, Mohammad-Reza Hakimi emerges as a critical religious intellectual who, through his sustained critique of conservative religiosity and capitalist social structures, identifies justice as the very “core of faith.” He links justice intrinsically to monotheism, human dignity, and the realization of social equity (Hakimi, 1999). For Hakimi, religion that lacks a firm commitment to social justice is stripped of its substantive meaning and reduced to a mechanism for legitimizing existing power relations.

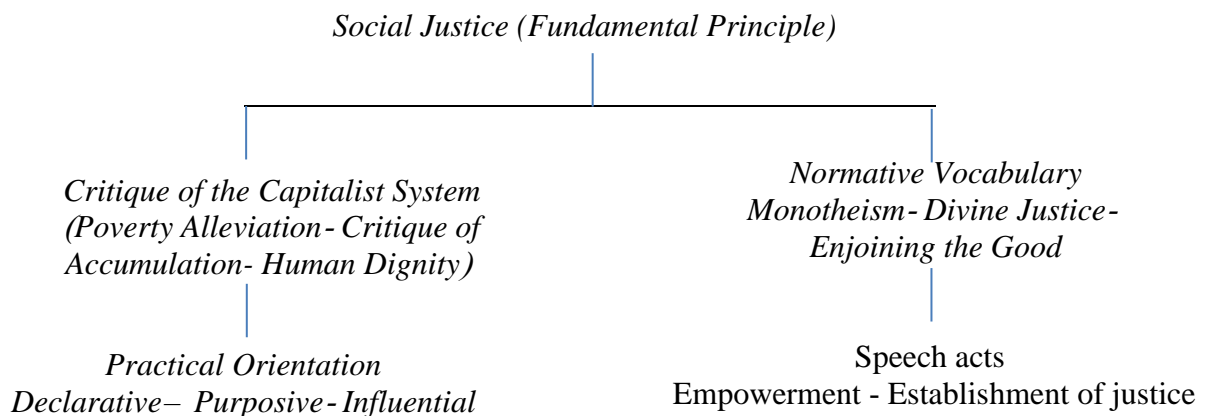
The central concern of this study is to examine the role of Hakimi’s language and normative vocabulary in shaping his conception of justice, and to analyze how these linguistic elements function as speech acts that transform justice into a mobilizing discourse. A review of the literature indicates that most studies on Islamic justice have focused either on theological exegesis or on comparative analyses with Western theories, such as Rawlsian justice. By contrast, linguistic and discourse-oriented approaches to justice in Islamic thought remain relatively unexplored. From this perspective, an analysis of Hakimi’s language opens a new analytical horizon for understanding the dynamic relationship between religion, justice, and society.

2. Methodology

This study adopts a qualitative and analytical research design. Data were collected from Mohammad-Reza Hakimi’s major theological and socio-intellectual writings. The theoretical framework is grounded in John Searle’s theory of speech acts, which distinguishes among assertive, directive/commissive, and perlocutionary acts. Through qualitative content analysis, Hakimi’s normative vocabulary was examined in order to identify how different types of speech acts operate within his discourse on justice and contribute to its mobilizing function.

3. Findings

The analysis reveals that key concepts such as justice, tawhīd, oppression (istiz‘āf), and human dignity function as normative and mobilizing elements within Hakimi’s discourse. His assertive speech acts articulate foundational religious claims, such as the assertion that justice constitutes the essence of faith. His directive and commissive speech acts call upon individuals and communities to assume moral responsibility and actively engage in struggles against poverty and oppression. Finally, his perlocutionary acts generate moral sensitivity, indignation, and a sense of collective responsibility, thereby relocating justice from the realm of abstract theory to that of concrete social action.



4. Discussion and Conclusion

The findings indicate that Hakimi's conception of justice cannot be reduced to either a purely theological doctrine or a narrowly defined political theory. Rather, it constitutes a theocentric and socio-moral principle oriented toward combating oppression and realizing human dignity. Through the strategic use of normative vocabulary, Hakimi's language functions as an instrument of social awakening and mobilization.

Accordingly, this study argues that justice in Hakimi's thought is not merely a matter of theoretical conceptualization but a linguistic mechanism for inspiring socio-religious praxis. His speech acts operate as tools of ethical stimulation and social struggle, reflecting his fundamental objective of concretizing justice within Islamic society.

The significance of this research can be articulated on two levels:

A. Scientific and Theoretical Functions

1. **Indigenization of justice theory:** In a global intellectual landscape dominated by Western theories of justice, such as those of Rawls and Amartya Sen, Hakimi's thought demonstrates the possibility of articulating a justice framework rooted in Iranian-Islamic intellectual traditions.
2. **Expansion of critical linguistics in religious studies:** This approach reveals that religious language is not merely expressive but performative and mobilizing, enabling a reinterpretation of religious texts through interdisciplinary perspectives.
3. **Bridging theology and contemporary humanities:** Applying theories from linguistics and the philosophy of language to religious texts fosters a productive dialogue between tradition and modern analytical frameworks.

B. Social and Cultural Functions

1. **Redefining justice in contemporary society:** In Hakimi's thought, justice transcends legalism and distributive concerns, emerging as a theocentric-social principle aimed at resisting oppression, combating poverty, and affirming human dignity.
2. **Critique of conservative religiosity:** The study underscores how religion, when detached from justice-oriented discourse, risks serving as an instrument for legitimizing social inequality and political stagnation.
3. **Strengthening justice-oriented discourse among youth and intellectuals:** By articulating indigenous concepts of justice through contemporary analytical tools, Hakimi's discourse offers a bridge between generations and intellectual traditions.

In sum, such analyses do not merely reinterpret religious texts; they situate the language of religious tradition within an active dialogue with contemporary social challenges, thereby providing intellectual resources for critiquing inequality and pursuing meaningful social reform.

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

- Ahmadi, Babak. (1999). *Structure and interpretation of text* (4th ed.). Markaz Publishing.
- Akhavan Kazemi, Bahram. (1999). Justice and despotism in the political philosophy of Farabi. *Religion and Communication*, 9, 33–64.
- Armanmehr, Mohammad Reza. (2011). *A comparative study and critique of the criteria and dimensions of economic justice in the thought of John Rawls and Mohammad Reza Hakimi*. Dalil-e Ma Publishing.
- Chapman, Siobhan. (2005). *From philosophy to linguistics* (Translated by Hossein Safi). Gām-e Now Publishing.
- Hakimi, Mohammad Reza. (1992). *Al-Ḥayāt* (Vol. 1; Translated by Ahmad Aram). Islamic Culture Publishing Office.
- Hakimi, Mohammad Reza. (1996). *The school of separation (Maktab-e Tafkīk)*. Islamic Culture Publishing Office.
- Hakimi, Mohammad Reza. (1999). *Al-‘adl al-ejtemā’ī fī al-Islām [Social justice in Islam]*. Dār al-Kutub al-Islāmīyah.
- Hakimi, Mohammad Reza. (2003a). *Intention and non-occurrence (Letters)*. Dalil-e Ma Publishing.
- Hakimi, Mohammad Reza. (2003b). *Qur’anic social construction*. Dalil-e Ma Publishing.
- Hakimi, Mohammad Reza. (2003c). *The eternal message*. Dalil-e Ma Publishing.
- Hakimi, Mohammad Reza. (2003d). *The eternal uprising* (4th ed.). Dalil-e Ma Publishing.
- Hakimi, Mohammad Reza. (2009). *The Western sun* (29th ed.). Dalil-e Ma Publishing.
- Hakimi, Mohammad Reza. (2010). *The knowledge of Muslims* (17th ed.). Dalil-e Ma Publishing.
- Hakimi, Mohammad Reza. (2011a). *Ja‘fari rationality* (Book 1). Dalil-e Ma Publishing.
- Hakimi, Mohammad Reza. (2011b). *The anthem of leaps* (14th ed.). Dalil-e Ma Publishing.
- Hakimi, Mohammad Reza. (2013). *Al-Ḥayāt* (Vol. 9). Dalil-e Ma Publishing.
- Hakimi, Mohammad Reza. (2016a). *Al-Ḥayāt* (Vol. 5). Dalil-e Ma Publishing.
- Hakimi, Mohammad Reza. (2016b). *Al-Ḥayāt* (Vol. 12; 3rd ed.). Dalil-e Ma Publishing.
- Hakimi, Mohammad Reza. (2022). *Qur’anic social construction*. Dalil-e Ma Publishing.
- Motahhari, Morteza. (1979). *‘Adl-e elāhī*. Sadra Publishing.
- Nasr, Seyyed Hossein. (2002). *Islam: Religion, history, and civilization*. HarperOne.
- Pakravan, Mehdi, & Barani, Mohammad Reza. (2019). An analysis of Imam Hussein’s speeches from Medina to Mecca based on the theory of speech acts. *Cultural History Studies*, 11(42), 1–25.
- Parsania, Hamid, Bozari-Nejad, Yahya, & Soleimani, Keyvan. (2021). Epistemological foundations and social contexts of Mohammad Reza Hakimi’s theory of justice. *Journal of Contemporary Muslim Thought Studies*, 13, 1–28.
- Searle, John Rogers. (1962). Meaning and speech acts. *The Philosophical Review*, 71(4), 423–432.
- Searle, John Rogers. (1979). *Expression and meaning: Studies in the theory of speech acts*. Cambridge University Press.
- Searle, John Rogers. (1998). *Mind, language and society: Philosophy in the real world*. Basic Books.
- Zahed Zahedani, Seyyed Saeed, & Moqaddasi, Mehdi. (2018). A critical review of the social thought of Mohammad Reza Hakimi. *Quarterly Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 7(2), 1–22.



کنش گفتاری مستتر در واژگان هنجارین محمدرضا حکیمی درباره عدالت اجتماعی

منا حمیدی نسب^۱، محمدعلی توانا^۲

۱. دانشجوی دکتری اندیشه‌های سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه:

m.hamidinasab@shirazu.ac.ir

۲. دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. رایانامه: yahoo.com@tavana.mohammad

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۹

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

توحید، رفع استضعاف، عدالت، حکیمی، کنش گفتاری، واژگان هنجارین.

نظریه‌ها و دیدگاه‌های مربوط به عدالت در اندیشه سیاسی معاصر اسلامی به‌ویژه در میان متفکران شیعه اندک است. بخشی از آن نیز یا بازگویی همان دیدگاه‌های کلاسیک است یا تلاشی برای سازگاری اسلام با یکی از نظریه‌های غربی. محمدرضا حکیمی یکی از متفکرانی است که می‌کوشد واژگان دینی را به استخدام عدالت اجتماعی درآورد و خوانشی نو از عدالت برمبنای بافتار فرهنگی-اجتماعی جامعه ایرانی ارائه کند. نوشتار حاضر با بهره از نظریه زبان‌شناسی جان سرل، کنش‌های گفتاری نهفته در واژگان هنجارین محمدرضا حکیمی درباره عدالت اجتماعی را تحلیل می‌کند و به این پرسش پاسخ می‌دهد که بسترهای ایدئولوژیک و فکری محمدرضا حکیمی چه تأثیری بر فهم او از عدالت اجتماعی داشته است و کنش گفتاری بیانی، منظوری و تأثیری مستتر در واژگان هنجارین او درباره عدالت چیست. این مقاله نشان می‌دهد: ۱. حکیمی در فاصله‌گذاری از اسلام محافظه‌گرا از یک سو و نظام سرمایه‌داری از سوی دیگر دیدگاه خود درباره عدالت را مطرح می‌کند. از همین رو مضامین ناظر بر عدالت اجتماعی در اندیشه او کاملاً برتری دارد؛ ۲. واژگانی مانند امر به معروف و نهی از منکر، عدل الهی و توحید واژگان هنجارین او برای ساخت دیدگاهی جدید درباره عدالت اجتماعی اسلامی است که معطوف به پیوند معنای مسلمانی به کنشگری فعالانه اجتماعی برای رفع استضعاف و فقر است.

استناد: حمیدی نسب، مونا؛ توانا، محمدعلی (۱۴۰۴). کنش گفتاری مستتر در واژگان هنجارین محمدرضا حکیمی درباره عدالت اجتماعی. نظریه‌های اجتماعی

متفکران مسلمان، ۱۵(۴): ۱۳۱-۱۱۳. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398323.1804>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398323.1804>

۱. مقدمه و بیان مسئله

در طول تاریخ فلسفه و اندیشه سیاسی، نظریه‌های مختلفی درباره عدالت شکل گرفته‌اند؛ از نظریه سودگرایانه جان استوارت میل که عدالت را در بیشترین نفع برای بیشترین افراد می‌داند، تا عدالت توزیعی جان رالز که بر انصاف و برابری فرصت‌ها تأکید دارد. در اندیشه اسلامی نیز عدالت جایگاهی محوری دارد. از منظر متفکران مسلمان، هستی‌داری نظامی متناسب است که آغاز و پایان مشخص دارد و در درون آن موجودات از جمله انسان‌ها دارای جایگاه و کارکرد مشخص هستند. قرارگرفتن در جایگاه متناسب و عمل براساس کارکرد یا وظیفه، معنا و مفهوم عدالت در اندیشه متفکران مسلمان را می‌سازد. البته عدالت سطوح یا لایه‌های متفاوتی دارد؛ برای مثال عدالت در درون نفس انسان به معنای برقراری تعادل میان قوای درونی انسان و عدالت در شهر (جامعه سیاسی) است؛ به معنای سلسله‌مراتب خاصی که در رأس آن انسانی با قوه متخیله یا ناطقه قرار می‌گیرد. ریشه‌های چنین تفکری درباره عدالت را می‌توان در جمهور افلاطون جستجو کرد که پس از سنت ترجمه به دنیای اسلام نیز وارد شد و در اندیشه متفکرانی مانند فارابی جای گرفت. به این معنا مفهوم متداول عدالت در اندیشه اسلام قرارگرفتن هر چیز در جای شایسته آن است. بر همین مبنا فارابی به تبعیت از افلاطون یادآور می‌شود عدل همان ایفای اهلیت هر شیء برای آن است. به تعبیر دیگر عدل یعنی به هر شیء ماده و صورت، اهلیت و استعدادش [برای فعلیت و کمال] داده شود (اخوان کاظمی، ۱۳۷۸ به نقل از فارابی، ۱۹۵۹: ۶۷). فارابی در این مفهوم، عدل را به معنای حق وجودی در نظر می‌گیرد. شایان یادآوری است که از نظر فارابی افراد انسانی برابر نیستند، بلکه در سلسله‌مراتبی از توانایی‌ها و استعدادها قرار می‌گیرند. این فرایند بر نظم آفرینش منطبق است که بر سلسله‌مراتب و توانایی‌های متفاوت بنا شده است (اخوان کاظمی، ۱۳۷۸ به نقل از فارابی، ۱۳۵۸: ۱۶۱). چنین درکی از عدالت، سازنده پارادایم اصلی عدالت در تاریخ فکری اسلام از قدیم تا کنون است. در درون این پارادایم فکری محمدرضا حکیمی عدالت را نه تنها در قالب یک مفهوم حقوقی یا سیاسی، بلکه به مثابه اصل بنیادین در راستای توحید می‌داند. از این منظر تحقق عدالت وظیفه اجتماعی و الهی انسان مسلمان است.

یکی از راه‌های فهم اندیشه متفکران، فهم زبان آنان است. نظریه‌های متعددی به زبان و کارکرد آن می‌پردازد. از جمله نظریه جان سرل نشان می‌دهد مهم‌ترین زبان به نوعی از کنش در هم آمیخته است و فهم این کارکردها به بستر و زمینه کاربرد آن بستگی دارد. حال این پرسش طرح می‌شود که زمینه ایدئولوژیک چه تأثیری بر دیدگاه حکیمی درباره عدالت داشته است و کنش گفتاری بیانی، منظوری و تأثیری مستتر در متون و آرای فکری او درباره عدالت چیست.

این مقاله دارای دو بخش اصلی است. پس از مرور اجمالی پیشینه تحقیق و مبنای روش‌شناختی ابتدا بافت فکری تاریخی اندیشه محمدرضا حکیمی بررسی و سپس با تحلیل زوایای پنهان فکری او در مراجعه به متون و آثار، به این مطلب پرداخته می‌شود که واژگان هنجارین حکیمی و کنش‌های گفتاری نهفته او درباره عدالت چیست. برای این منظور با مراجعه به زمینه-متن محمدرضا حکیمی ابتدا واژگان هنجارین مرتبط با عدالت در اندیشه او استخراج و آن‌گاه کنش گفتاری بیانی، منظوری و تأثیری آن‌ها نشان داده می‌شود.

۲. پیشینه پژوهش

مرور پیشینه نشان می‌دهد تاکنون بیشتر پژوهش‌ها بر الهیات عدالت در متون اسلامی یا بر مقایسه آن با نظریه‌های عدالت غربی مانند رالز تمرکز داشته‌اند؛ درحالی‌که رویکرد زبان‌شناختی و تحلیل گفتگومانی در مطالعه اندیشه عدالت کمتر مورد توجه قرار گرفته است. از سویی درباره اندیشه حکیمی آثار اندکی منتشر شده است. پارسانیا، بوذری‌نژاد و سلیمانی (۱۴۰۰) در مقاله «مبانی معرفتی و زمینه‌های اجتماعی نظریه عدالت محمدرضا حکیمی» نشان داد عدالت‌پژوهی حکیمی تحت تأثیر روحیات شخصی، تجربه زیست فردی، مکاتب و جریانات سیاسی اجتماعی مانند مارکسیسم اسلامی و غیراسلامی بوده است و اقتصاد در منظومه عدالت اجتماعی او مرکزیت دارد. همچنین آرمان‌مهر (۱۳۹۰) در کتاب رالز-حکیمی مفهوم عدالت حکیمی و رالز را مقایسه کرد. او تأکید دارد در نظریه عدالت رالز افزایش نابرابری با حداقل رفاه طبقه ضعیف قابل توجیه است؛ چرا که آنچه در نظر رالز اهمیت دارد رفع فقر مطلق است و این مسئله در نگاه او طبق اصل پیشینه-کمینه

قابل شناسایی است. اما حکیمی بر لزوم توازن سطح زندگی در کنار افزایش رفاه طبقات پایین تأکید می‌کند؛ به گونه‌ای که رفع مطلق و نسبی فقر را لازم و ملزوم یکدیگر می‌داند. پژوهش اخوان کاظمی و حمیدی نسب (۱۴۰۲) با عنوان «نسبت عدالت و آزادی در اندیشه سیاسی محمدرضا حکیمی» نیز بر ضرورت توجه به اندیشه‌های اسلامی و بومی برای بازشناسی نسبت عدالت با مفاهیمی مانند آزادی تأکید داشت. عمده تمایز پژوهش حاضر از این مطالعه نیز در به‌کارگیری روش‌های تحقیق نشانه و زبان‌شناسی و بررسی واژگان هنجاری و کنش‌های گفتاری نهفته در متون و آثار حکیمی است. از این منظر، بررسی زبان و اصطلاحات حکیمی می‌تواند چشم‌اندازی نو برای فهم نسبت دین، عدالت و جامعه بگشاید.

۰۳. روش پژوهش: نظریه کنش گفتارها

تحلیل متون تاریخی براساس نظریات زبان‌شناسی گامی به‌سوی فهم بهتر گزاره‌های تاریخی است. امروزه «فلسفه زبان» یکی از مهم‌ترین شاخه‌های فلسفه تحلیلی است. نظریه «کنش گفتاری» که با نام «افعال گفتاری» یا «کارگفت‌ها» نیز شناخته می‌شود، در این حوزه قرار می‌گیرد (احمدی، ۱۳۷۸: ۱۱). کنش‌های گفتاری جنبه مهمی از کاربردشناسی زبان‌اند و زیرشاخه‌ای از تحلیل گفتمان نیز محسوب می‌شوند. اثر جان لانگ شاو آستین با نام چطور می‌شود با واژه‌ها کار انجام داد و همچنین کتاب جان راجرز سرل با عنوان کنش‌های گفتاری، دو اثر بسیار مهم در حوزه کاربردشناسی تلقی می‌شوند. آستین و سرل بر این باورند که زبان نه‌تنها برای تعیین ارزش صدق و کذب جملات، بلکه برای انجام کارها نیز به کار می‌رود. نگرش آن‌ها بر این اصل استوار بود که زبان همواره برای توصیف حقایق یا شرایط به کار می‌رود و چنانچه نتوان ارزش صدق و کذب جمله‌ای را تعیین کرد، اساساً آن جمله فاقد معنا است. طبق مشاهدات آستین و سرل، ما اعمال زیادی را بیان می‌کنیم که نمی‌توانند شرایط صدق را تأمین کنند. با این‌همه، جملات معتبر و قابل قبولی می‌نمایند که اعمالی فراتر از معنای تحت‌اللفظی خود را انجام می‌دهند. آن‌ها خاطر نشان می‌کنند که ما همان‌گونه که اعمال فیزیکی خود را انجام می‌دهیم، با استفاده از زبان نیز اعمالی را تحقق می‌بخشیم. به این معنا که از زبان برای امر کردن، درخواست کردن، هشدار دادن یا نصیحت کردن استفاده می‌کنیم و به تعبیری دیگر، فراتر از معنای تحت‌اللفظی گفته خود، اعمالی را انجام می‌دهیم (پاکروان و بارانی، ۱۳۹۸: ۳۱).

یک الگوی رایج در تحلیل فلسفی در سال‌های اخیر این بوده است که نشان داده شود یک واژه خاص با انواع خاصی از کنش‌های گفتاری مرتبط است. گفته می‌شود که واژه مورد نظر برای انجام انواع خاصی از کنش‌های گفتاری به کار می‌رود یا اینکه آن واژه در انجام آن نوع کنش‌های گفتاری نقش دارد. افزون بر این، فیلسوفانی که چنین سخنی می‌گویند، این ادعا که یک واژه برای انجام انواع خاصی از کنش‌های گفتاری به کار می‌رود را بیانی از معنای آن واژه می‌دانند و از این‌رو آن را بخشی از تحلیل یا تبیین فلسفی آن واژه تلقی می‌کنند. هیر در کتاب زبان اخلاق می‌گوید: «کارکرد اولیه واژه «خوب» ستایشگری است. واژه خوب علاوه بر آنکه دارای معنای ستایشگریانه است، دارای «معنای ارزشی» نیز هست. اظهارنظرهای او درباره معنای خوب، آن را با دو نوع کنش گفتاری، یعنی ستایشگری و ارزش‌گذاری، مرتبط می‌سازد و این سخنان درباره معنای مبتنی بر این ادعای او است که خوب برای ستایشگری به کار می‌رود یا چنین نقشی دارد (Searle, 1962: 423). کتاب بیان و معنا: پژوهش‌هایی در نظریه کنش‌های گفتاری^۱ نوشته جان سرل مجموعه‌ای از مقالات بنیادین در باب نظریه اعمال گفتاری است که نقش زبان در کنش‌های انسانی را بررسی می‌کند. در این کتاب، سرل با توسعه ایده‌های آستین، مفاهیم مهمی مانند قصد، معنا، عمل التزامی و ارتباط میان زبان و ذهن را به‌طور سیستماتیک تحلیل می‌کند (Searle, 1979). مقاله او با عنوان «کنش‌های گفتاری غیرمستقیم»^۲ در سال ۱۹۷۵ بیانگر این نقد و بررسی بود؛ ضمن اینکه آرای او درباره نظریه آستین و دیگر مسائل مربوط به فلسفه زبان در کتاب کنش گفتار^۳ دیده می‌شود (چپمن، ۱۳۸۴: ۲۱۷).

1. Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts

2. Indirect Speech Acts

3. Speech Act

سرل معتقد است در میان مواضع پیش‌فرضی که زیرساخت شناختی ما را شکل می‌دهند، شاید بنیادی‌ترین آن‌ها مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها درباره واقعیت و حقیقت باشد. وقتی عمل می‌کنیم، فکر می‌کنیم یا حرف می‌زنیم، معمولاً بدون اینکه آگاه باشیم، شیوه‌ای خاص را برای ارتباط میان افعال، افکار و سخنانمان با جهان بیرونی مسلم می‌گیریم. در اغلب موارد، دلیل اینکه افراد چیزی را در زمانی خاص می‌گویند این است که بخواهند چیزی را به مخاطبان خود منتقل کنند؛ یعنی وقتی کسی چیزی را بیان می‌کند، نیت خاصی دارد و عمل ارتباط فقط زمانی موفق است که آن نیت توسط شنونده درک شود. این نیت تا حدی براساس آنچه گفته می‌شود شناسایی می‌شود، اما فقط تا حدی. آنچه گفته می‌شود، به‌تنهایی تعیین نمی‌کند که گوینده دقیقاً در حال انجام‌دادن چه کاری است. اگر بگویید: «تلافی می‌کنم»، ممکن است در حال وعده‌دادن یا تهدیدکردن باشد. شنونده چگونه تشخیص می‌دهد که کدام‌یک از این دو منظور بوده و گوینده چگونه می‌فهمد که شنونده حرف او را چگونه برداشت خواهد کرد؟ (Searle, 1998: 6). کاربرست نظریه‌های جدید زبان‌شناسی در تحلیل متون دینی و سیاسی می‌تواند افق‌های تازه‌ای را به روی پژوهشگران بگشاید. نظریه کنش‌گفتاری سرل، ابزار فلسفی بسیار قدرتمندی برای تحلیل زبان در عملکرد اجتماعی، سیاسی و دینی است. با این روش می‌توان این فرض را مطرح کرد که حکیمی از گفتار دینی بهره می‌گیرد تا کنش‌های سیاسی-اخلاقی خاصی را در جامعه فعال کند.

۴. یافته‌های پژوهش

۴-۱. بافت فکری-تاریخی حکیمی: عرصه‌ای برای استخراج واژگان هنجارین

برای بررسی کنش‌های گفتاری حکیمی معطوف به عدالت، ضروری است ابتدا بسترهای فکری او شناسایی شود. در این بخش تمرکز تحقیق بر شناسایی و بررسی واژگان هنجارینی است که چارچوب فکری حکیمی و به یک معنا رهیافت او به مسئله عدالت را شکل داده است. محمدرضا حکیمی^۱ برساننده عنوان مکتب تفکیک است و در بستر علوم انسانی اسلامی و فلسفه اسلامی رشد کرده است. او در بستر علمی خود به‌ویژه از فلسفه اسلامی، فقه، اصول کلامی و اخلاق اسلامی بهره می‌برد. حکیمی از مفاهیم خاص اسلامی مانند «امر به معروف»، «نهی از منکر»، «عدالت اجتماعی اسلامی»، «فقه» و «امر دینی» برای تبیین و تحلیل عدالت استفاده می‌کند. فهم این مفاهیم در بستر معرفتی او می‌تواند صورت گیرد؛ یعنی مجموعه‌ای از مفاهیم تثبیت‌شده فقهی و اخلاقی که در سنت اسلامی سابقه دارد. عبارت‌های امر به معروف و نهی از منکر هر دو آموزه اخلاقی-دینی هستند که در نظام فقهی و اخلاق اجتماعی معنا می‌شوند و هر دو عنصر مکمل یکدیگر در تحقق عدالت اجتماعی‌اند. عدالت اجتماعی ارزش بنیادینی است که هدف نهایی در نظام اسلامی محسوب می‌شود و نتیجه تحقق آموزه‌هایی مانند امر به معروف و نهی از منکر و به‌صورت عام فقه است. این مفاهیم به‌صورت لایه‌لایه با هم در ارتباط هستند. برخی مثل امر به معروف ابزارند، برخی مثل فقه دانش پایه‌اند و گروهی دیگر مثل عدالت اجتماعی هدف غایی‌اند. عدل الهی کلیدی‌ترین اصل در اندیشه او است؛ به‌گونه‌ای که تمام نظام دینی باید بر پایه عدالت تفسیر شود. حکیمی از سنت کلامی شیعه، به‌ویژه مکتب کلام عدل محور معتزلی-شیعی نیز بهره فراوانی می‌برد. حکیمی به دنبال احیای یک کلام عقل‌گرای اخلاق‌محور عدالت‌طلب است که در سنت شیعه وجود داشته، ولی در قرون اخیر به حاشیه رفته است. او تلاش می‌کند اصول کلامی را در بطن جامعه، تاریخ و عدالت اجرا کند. در این زمینه حکیمی از شیخ مرتضی مطهری و علامه طباطبایی تأثیر می‌پذیرد، اما جهت‌گیری عدالت‌محور او پیوند مستقیمی با مکتب تفکیک دارد. از نظر حکیمی، فهم واژگان نهایی اسلامی (به‌ویژه مکتب اهل بیت علیهم السلام) جایگاهی محوری در تأسیس نظام عادلانه دارد و سایر مفاهیم فرعی، در نسبت با این واژه‌ها معنا می‌یابند. او در آثار خود به‌ویژه در مکتب تفکیک، بر تمایز میان مفاهیم بنیادین و مفاهیم فرعی تأکید می‌کند. این تمایز از منظر او نه فقط یک دسته‌بندی مفهومی، بلکه یک اصول‌نگری معرفتی و ارزشی است که نقشی حیاتی در فهم صحیح دین و جهت‌دهی اجتماعی دارد. از نظر او مفاهیم بنیادین نقش ستون‌های معرفتی دین را دارند، مانند عدالت، توحید و امامت؛

۱. حکیمی در سال ۱۳۱۴ در مشهد متولد شد. در ۱۲ سالگی وارد حوزه علمیه خراسان شد و سال‌ها زیر نظر استادانی مانند میرزا احمد مدرس یزدی، شیخ هاشم قزوینی، آیت‌الله میلانی و... به تحصیل پرداخت (صدریه، ۱۳۹۲: ۱۳۴).

درحالی که مفاهیم فرعی مانند طهارت و آداب نماز نقش تزئینی یا جزئی دارند. به اعتقاد حکیمی، مفاهیم از نظر پیامدهای اجتماعی و انسانی در وضعیت متفاوت با یکدیگر قرار دارند. بدین گونه که مفاهیم بنیادین بر عدالت، آزادی و کرامت انسانی تأثیر مستقیم دارند و به دنبال اجرای عدالت اجتماعی و رفع فقر هستند. این نوع مفاهیم جهت و مقصد کلی دین را مشخص می کنند؛ درحالی که فرعیات در خدمت بنیادین ها هستند. از نظر او آیه «لقد أرسلنا رسلنا بالبینات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» که سخن از حرکت انبیا برای قسط است، از نمونه های تأکید قرآن و روایات اصلی بر مفاهیم بنیادینی مانند عدالت است؛ بنابراین این مفاهیم فرازمانی و فراتاریخی هستند که همواره ثابت و اصیل و تغییرناپذیرند. حکیمی این واژگان را به مثابه شاخص های جهت دهنده اندیشه و کنش دینی-اجتماعی تلقی می کند. او این تمایز میان مفاهیم بنیادین و فرعی را یک دسته بندی علمی صرف نمی داند، بلکه آن را معرفتی، اجتماعی، و اصلاح گرانه می پندارد. در چارچوب این تفکیک میان مفاهیم بنیادین و فرعی، حکیمی امکان بازخوانی دین برای اهداف اجتماعی را فراهم می کند. نیت اصلی او ناظر به بازگشت دین به گوهر اصیل خود، یعنی عدالت محوری، انسان گرایی و هدایت اجتماعی است. او می خواهد تأکید را از «ظاهر دین» به «روح دین» بازگرداند. تقابل میان مفاهیم در این تحلیل نه صرفاً زبانی، بلکه جهانی بینی محور است؛ یعنی هر واژه نماینده یک نگرش کلان به انسان، جامعه، عدالت و دانش است. در این زمینه، برای استخراج واژه ها از معیارهای زیر استفاده می شود:

بسامد مفهومی: واژگانی که نه فقط از نظر تعداد، بلکه از نظر موقعیت معنایی و محتوای ارزشی در متن برجسته هستند؛

مرجع پذیری متنی-فکری: واژگانی که با مفاهیم اسلامی (قرآن، سنت) یا منظومه فکری نویسنده پیوند دارند؛

نقش گفتمانی: واژگانی که در تقابل با گفتمان مسلط قرار می گیرند و هویت بدیل می سازند؛

بار ارزشی و تقابلی: کلمات دارای بار ارزشی مثبت یا منفی مشخص که در جبهه گیری ارزشی نویسنده نقش دارند؛ برای مثال، عدالت در برابر استکبار.

مطالعه آثار حکیمی از جمله الحیات، پژوهش را به این نکته اساسی می رساند که کنش گفتاری حکیمی در تدوین این آثار بر نقد سرمایه داری وابسته و نابرابری اقتصادی در جامعه، نقد به ساختارهای اقتصادی مدرن، نقد فقر ساختاری و مقابله با دین محافظه کار شکل گرفته است. براساس این رویکرد، مفاهیم اسلامی عدالت اقتصادی بی شماری در آثار او مشاهده می شود. در آثار حکیمی واژگان کلیدی و بنیادینی بارها تکرار می شوند که این نه تنها اصطلاح اند، بلکه «نظام معنایی» دارند و قابل تفسیر در نسبت با یکدیگرند. برخی از مهم ترین واژگان نهایی او عبارت اند از:

ردیف	واژه ها	نظام معنایی	مفهوم متقابل در گفتمان سرمایه داری
۱	استضعاف-مستضعف	برگرفته از قرآن، و متون انقلابی-اجتماعی	اصالت رقابت-فردگرایی اقتصادی
۲	سرمایه داری-استکبار	نقد ساختار اقتصادی ناعادلانه و ضد انسانی	آزادی بازار-سود حداکثری
۳	انسان-کرامت انسانی	انسان گرایی دینی، نه ابزار تولید	انسان اقتصادی
۴	علم نافع	علم در خدمت عدالت و رهایی اجتماعی	علم ابزاری-علم در خدمت سودآوری
۵	فقرستیزی	کنش اجتماعی در برابر ساختار نابرابر	خیریه محور-عدم مداخله ساختاری

جدول ۱. واژگان هنجارین (منبع: نگارندگان)

در اندیشه حکیمی، نقد سرمایه داری به واسطه فرارگرفتن آن در تضاد با واژگان نهایی منظومه فکری او صورت می گیرد؛ واژگانی مانند عدالت، کرامت انسانی، مستضعف، علم نافع، و فقرزدایی. استضعاف مفهومی بنیادین در تحلیل اجتماعی حکیمی است. حکیمی بر «دفاع از مستضعف» به مثابه تکلیف الهی تأکید دارد. به اعتقاد او مستضعفان کسانی هستند که به لحاظ اقتصادی، اجتماعی و معرفتی در حاشیه قرار گرفته اند. او در واقع، مفهوم استضعاف و مستضعف را در مقابل مفهوم اصالت رقابت در سرمایه داری قرار می دهد که در آن، فردگرایی اقتصادی زمینه را برای این استضعاف فراهم می کند. واژگانی که حکیمی در تقابل با عدالت خواهی به کار می برد، نظام های سرمایه داری را

«ضدعدالت» و مبتنی بر اصالت سود و طرد مستضعفان معرفی می‌کند. او این واژگان را در مقابل مفهوم آزادی بازار-سود حداکثری در گفتمان سرمایه‌داری قرار می‌دهد و بدین طریق به دنبال نقد ساختار اقتصادی ناعادلانه و ضدانسانی سرمایه‌داری است. انسان در نگاه حکیمی صرفاً ابزار تولید یا تابع ساختار اقتصادی نیست، بلکه موجودی، دارای کرامت الهی و شایسته عدالت، آزادی و دانایی است درحالی‌که به اعتقاد او، سرمایه‌داری انسان را به مصرف‌کننده و تولیدگر تقلیل می‌دهد. براساس این نگاه، حکیمی در مقابل واژه انسان اقتصادی در سیستم سرمایه‌داری از مفهوم انسان دارای کرامت انسانی استفاده می‌کند. حکیمی مفهوم فقرستیزی را در تقابل با مفهوم خیریه‌محور و عدم مداخله ساختاری در رویکرد سرمایه‌داری قرار می‌دهد. از نگاه او، در سرمایه‌داری فقر معمولاً با صدقه مدیریت می‌شود و به دنبال کمک موردی بدون تغییر ساختار است؛ درحالی‌که حکیمی آن را نتیجه ساختار می‌داند و خواهان دگرگونی آن است. نگاهی که او به فقر دارد ساختاری است، نه پروژه خیریه. او با ساختار شکنی در نظم ناعادلانه اقتصادی به دنبال تغییر بنیادین ساختار است. با توجه به واژگان هنجارین عنوان شده، می‌توان جایگاه آن‌ها را در ساختار اصلی نگرش و اندیشه حکیمی در محورهای ذیل مورد بررسی تفصیلی قرار داد:

۴-۱-۱. جهان‌بینی اسلامی؛ توحیدی-علوی

حکیمی در کتاب عدالت، آن را به‌عنوان یکی از اساسی‌ترین اهداف اجتماعی اسلام معرفی می‌کند. او بر آموزه‌های قرآنی مانند آیه ۲۵ سوره حدید تأکید دارد: «لقد ارسلنا رسلنا بالبینات و انزلنا معهم الكتاب و المیزان ليقوم الناس بالقسط». این آیه نشان می‌دهد هدف از ارسال پیامبران و کتاب‌های آسمانی، برپایی عدالت در جامعه است. حکیمی این آیه را مبنای عدالت توحیدی خود قرار می‌دهد و تأکید می‌کند که عدالت، وظیفه‌ای الهی است که باید در همه ابعاد زندگی اجتماعی اجرا شود. او در این متن «اگر از متن مذهب پیروی شود و ماهیت والای انسان شناخته و پرورده گردد... زندگی سالم و انسانی و جویا وجود می‌یابد؛ و زندگی سالم و انسانی و جویا همواره تکاملی خواهد بود؛ و تکامل همواره نشان‌دهنده راه درست است و سرمنزله درست» (حکیمی، ۱۳۷۱: ۱۶)، باورهای خود را که مبتنی بر دیدگاهی فلسفی-جهان‌بینی است اعلام می‌کند. او باور دارد یک رشته از مقدمات وجود دارد که درباره رابطه میان دین، انسان، زمان و زندگی سالم است که تحقق آن‌ها به پیامدی مطلوب منجر می‌شود. عباراتی مانند «زندگی سالم و انسانی و جویا»، «ماهیت والای انسان» یا «سرمنزله درست» در این گزاره، حامل بار ارزشی و احساسی هستند. این نشان‌دهنده درگیر بودن احساسات گوینده در مفاهیم یادشده است و گوینده قصد دارد با آن‌ها، احساسات و انگیزه را در مخاطب تحریک کند. او در لایه‌ای عمیق‌تر، به صورت غیرمستقیم شنونده را به پیروی از مفاهیمی مانند مذهب، شناخت انسان و درک زمان دعوت می‌کند.

حکیمی به آموزه‌های امام علی (ع) و مهدویت به‌عنوان الگوهای کامل عدالت‌خواهی استناد و به این حدیث از امام علی (ع) اشاره می‌کند: «العدل رأس الایمان. سر ایمان اجرای عدالت است... اگر ایمان (دین داشتن، عمل به دین) را به پیکری همانند کنیم، سر آن پیکر عدالت است. و آیا پیکر بی سر چه خواهد بود؟ میته، مردار... و اگر جامعه‌ای میته و مردار شد، یعنی به حیات عدل زنده نبود و با روح عدالت جان نیافت، دیگر از چه ارزشی سخن می‌توان گفت؟» (ارجاع؟؟؟). (حکیمی، ۱۳۸۲: ۲۰۱). او در این متن با استفاده از زبان دینی، عقلانی و عاطفی، سه هدف اصلی را دنبال می‌کند: بیان حقیقت دینی، برانگیختن حس مسئولیت اخلاقی، تشویق به تأمل و عمل در جهت تحقق عدالت. از دیدگاه سرل، این متن ترکیبی پیچیده از چند نوع کنش گفتاری است که برای تأثیرگذاری معنوی، فکری و اخلاقی طراحی شده است. در این جمله، گوینده در حال نقل قول از یک منبع معتبر، حضرت علی (ع)، است و گزاره‌ای دینی را به‌عنوان حقیقتی معنوی و اخلاقی بیان می‌کند. در اینجا، گوینده در حال درخواست از مخاطب است. او می‌خواهد مخاطب به فهمی عمیق‌تر از آیات قرآنی و مفاهیم عدالت برسد. حکیمی در جایی دیگر می‌آورد: «پس اگر ولای علی (ع) جزو اسلام است، اگر سبب قبولی طاعات است و سعادت دو جهان انسان‌ها بدان پیبوندند... و ولای علی به هدایت نشاط سازنده نسل‌های جوان برخیزد... آیا عاملی جهش‌زاتر از توجه درست به دید الهی، و موضع‌گیری دادگرانه، و عملکرد قاطع و کوبنده علی (ع) و حقیقت ناشناخته تشیع داریم؟ و در تشیع، دومین اصل -پس از توحید- چیست؟ آیا چیزی جز

عدل است و جز اجرای عدالت؟» (حکیمی، ۱۳۹۰: ۶۵-۶۶). این متن، از منظر کنش گفتاری سرل، ترکیبی از چند نوع کنش است، اما کنش بیانی و الزامی بیش از همه برجسته‌اند. گوینده از طریق طرح گزاره‌های دینی و ارزشی، در پی تثبیت یک حقیقت است و سپس با استفاده از ساختارهای پرسشی (از نوع استفهامی و انکاری)، سعی در هدایت ذهن مخاطب به سوی پذیرش آن دیدگاه دارد. در جایی که سخن از ضرورت پیوند با دید الهی و موضع‌گیری علوی می‌رود، می‌توان گفت که گوینده خود را به آن اصول متعهد می‌داند که به صورت غیرمستقیم ابراز شده است. این گزاره‌ها کنش بیانی قوی دارند؛ زیرا هم به معنای دینی عدالت می‌پردازند و هم ادعای مستقیمی درباره واقعیت اجتماعی مطرح می‌کنند. بخش‌هایی از متن، گویی دعوت یا الزام غیرمستقیمی برای مخاطب به تفکر و کنش اجتماعی دارد.

اصل «تساوی در آفرینش» مهم‌ترین اصل انسان‌شناختی اندیشه حکیمی است. مهم‌ترین و بیشترین واژگان هنجاری که در ارتباط معنایی با این اصل قرار گرفته‌اند، عبارت‌اند از: خودیت-برادری و برابری-فرزندی اسلامی-مواسات و اقامه قسط-تولد اجتماعی. حکیمی معتقد است اسلام بیش از مکاتب انسان‌گرا به انسان اصالت می‌دهد. او پس از تفکیک «خود شخصی» و «خود نوعی»، بهترین راه انسان‌شناسی را «شناخت آثار و زرف‌کاوی در ویژگی‌های نوع انسانی» می‌داند و «ارزشمندترین بخش‌های وجودی انسان» را «عقل، اراده، اختیار و انتخاب، عاطفه و احساس، فطرت، وجدان، تربیت‌پذیری و گرایش به بقا و جاودانی» معرفی می‌کند. این موارد زیربنای انسان‌شناختی نظرات حکیمی است و مبانی مضاف آتی، واسط این بنیان‌ها با نظریه عدالت او است. مباحث مبنایی حکیمی درباره انسان (و جهان) همواره امتدادی اجتماعی اقتصادی داشته و متأثر از جهت‌گیری کلی عدالت‌خواهانه او بوده است. هر جا از ویژگی‌های فطری و بنیادی انسان مانند منزلت، کرامت، اعتدال و... سخن می‌گوید، نگرش و گرایشی معطوف به مستضعفان دارد و وجوب مساوات و نفی ستم و ضرورت عدالت‌خواهی را نتیجه می‌گیرد (پارسانیا، بوذری‌نژاد و سلیمانی، ۱۴۰۰: ۱۵۵).

حکیمی در فصل پنجم از جلد اول کتاب الحیات که به مبحث نقش ایمان در جهت‌گیری اجتماعی می‌پردازد، پس از اشاره به آیاتی از قرآن کریم و احادیث امامان معصوم (ع) این مطلب را عنوان می‌کند که نشانه همان کنش گفتاری حکیمی در مقابل قرائت مسئولیت‌ناپذیری انسان در برابر هم‌نوع در نظام فکری غربی است: «انسان در ارتباط با دیگر افراد و ادای دین انسانی و اجتماعی خود نسبت به آنان به کمال مطلوب می‌رسد. انسان بی‌توجه به دیگران و بی‌خبر از احوال مردمان چیزی از انسانیت کم دارد. و چگونه چنین فردی از نظر اسلام پذیرفته است؟ اسلام انسان مسئولیت‌شناس را می‌پذیرد و از بزرگ‌ترین مسئولیت‌ها، مسئولیت نسبت به هم‌نوع است. اسلام یک پیوند شبانه‌روزی و مستمر میان افراد برقرار کرده است» (حکیمی، ۱۳۷۱: ۴۰۵). این متن شامل چند جمله خبری-تحلیلی است که درباره جایگاه انسان در اجتماع و دیدگاه اسلام درباره مسئولیت اجتماعی انسان سخن می‌گوید. گوینده دارد اطلاعاتی را درباره یک واقعیت ارزشی-دینی به مخاطب انتقال می‌دهد. حکیمی در این عبارت، به صورت غیرمستقیم، مخاطب را به پذیرش مسئولیت اجتماعی ترغیب می‌کند. او در این متن برای فعال‌سازی وجدان انسانی و دینی در برابر دیگران و در جهت تقویت حس تعلق به جامعه تلاش می‌کند و به دنبال ایجاد و ارائه فهمی از انسان است که فقط با پیوند با دیگران کامل می‌شود. متن از نظر زبان‌شناختی و محتوایی در قالب گفتمان دینی-اخلاقی قرار می‌گیرد و با استفاده از ابزارهای زبانی مانند مقابله (بی‌توجه به دیگران = انسان ناقص) و مرجع‌دادن به اسلام، نوعی برهان اخلاقی-دینی را می‌سازد.

۴-۱-۲. نقد نظام سرمایه‌داری

واژگانی که حکیمی در تقابل با عدالت‌خواهی به کار می‌برد، نظام‌های سرمایه‌داری را ضد عدالت و مبتنی بر اصالت سود و طرد مستضعفان معرفی می‌کند: «شیوه و تفکر ضد عدالت، سرمایه‌داری است که اساس برهم‌زدن هر تعادلی به سود خویش است... و اصل حیاتی بهره‌مندی همگانی و عدالت اجتماعی را دچار مخاطره‌های جدی می‌سازد... با توجه به این واقعیت‌ها، زبان بی‌عدالتی موجود و پایمال کردن حقوق توده‌های محروم انسانی، خطری است عمومی و جهانی که محیط‌زیست و منابع حیاتی و امنیت و آسایش جامعه‌های بشری و همگرایی اخلاقی توده‌های انسانی را نابود می‌کند» (حکیمی، ۱۳۹۵: پ: ۳۲۱-۳۲۴). متن با عبارت‌های «تفکر ضد عدالت»، «برهم‌زدن تعادل»، «مخاطره جدی»، «زبان بی‌عدالتی»، «پایمال کردن حقوق» و «نابودی همگرایی اخلاقی» دارای زبان ارزیابی‌کننده است و گوینده با استفاده

از عبارت‌های «خطر عمومی و جهانی»، «پایمال کردن حقوق»، «محیط‌زیست، امنیت، آسایش و... را نابود می‌کند» نوعی زبان استعاری و ترکیبات ارزش‌گذار را به کار می‌برد که به بیان پیامدهای منفی نظام سرمایه‌داری به صورت هشدارآمیز بپردازد. حکیمی در اینجا به صورت ضمنی و غیرمستقیم مخاطب را دعوت می‌کند که این نظام را نقد کند و برای عدالت تلاش کند؛ او با زبان فلسفی-اخلاقی، از ابزارهای بلاغی و مفاهیم دینی-اجتماعی بهره می‌گیرد تا بین اقتصاد و اخلاق، رابطه‌ای بنیادین ترسیم کند. نویسنده با تأکید بر جهانی بودن پیامد بی‌عدالتی، تأثیراتی از جمله برانگیختن احساس ناامنی اخلاقی و اجتماعی، افزایش آگاهی دربارهٔ آثار ساختاری سرمایه‌داری ناعادلانه، ترغیب به بازاندیشی در نظام‌های اقتصادی موجود و ضرورت اصلاح یا جایگزینی آن‌ها و ایجاد حس همدلی با توده‌های محروم و مسئولیت انسانی در برابر آنان، بر مخاطب اثر می‌گذارد.

حکیمی در این قسمت از متن با لحنی قضاوت‌گرایانه دربارهٔ تمدن غرب صحبت می‌کند و آن را به دلیل نداشتن آیین نجات‌بخش، تبعیض طبقاتی و فروپاشی نظام خانواده، در مسیر سقوط می‌بیند: «تمدن مادی غرب که چند قرن رو به فرازگرایی داشت، به علت نداشتن آیین و عقاید درست و مکتب اجتماعی و اقتصادی نجات‌بخش و نظام خانواده استوار و حاکمیت سرمایه‌داری تک‌ثرتی و تبعیض طبقاتی و... رو به نشیب‌گرایی و سقوط گذاشته است و روابط خانوادگی و انسانی در میان آنان رو به گسستگی دارد... این‌ها و علت‌های دیگری سرآغاز حتمی سقوط این تمدن به ظاهر پرزرق‌وبرق است و اندیشمندان و آینده‌نگران آنان نیز به آن اعتراف می‌کنند (حکیمی، ۱۳۸۹: ۴۶۷). او با استفاده از افعال «رو به نشیب گذاشته است»، «گسیخته است»، «کمرنگ شده» گزارشی از یک وضعیت را ارائه می‌دهد. این جمله همچنین دارای بار کنشی هشداردهنده است؛ بدین گونه که در عبارت «سرآغاز حتمی سقوط این تمدن» نویسنده نه تنها وضعیت فعلی را توصیف می‌کند، بلکه آینده‌ای تیره را هشدار می‌دهد؛ بنابراین با ارائه وضعیت اخلاقی و اجتماعی غرب به صورت بحرانی، نویسنده به طور ضمنی مخاطب را دعوت به بازاندیشی در مورد «راه درست» می‌کند که می‌توان آن را کنشی منظوری تلقی کرد. نقد حکیمی به تفکر سرمایه‌داری این است که او علم مدرن را صنعتی برای بازپروری این تفکر می‌داند. او اجرای عدل را نشانه، نتیجه و درواقع معیار صدق عقلانیت می‌داند و علم و تخصص در جوامع ناعادلانه را کاذب و جاهلانه می‌نامد: «این چه علمی است که مال را مهم‌تر از انسان و انسانیت بداند و به استثمار دیگران بپردازد؟! این نه تنها علم نیست، بلکه صنعت است، آن هم صنعتی در خدمت استثمار. اگر علوم و تخصص‌ها بر عقل استوار باشند و از عقل پیروی کنند، باید روابط اجتماعی و نظام اقتصادی را به سوی عدالت، اعتدال، قسط و توازن راهنمایی کنند و جامعه‌هایی متوازن و زندگی‌هایی انسانی و متعادل (زندگی براساس قسط و عدل) بسازند (حکیمی، ۱۳۸۶: ۱۰۶-۱۱۱). در این چارچوب فکری و ایدئولوژی اندیشه حکیمی، علمی که در خدمت عدالت و سعادت عمومی باشد، در برابر «علم بی‌تعهد» یا «علم سرمایه‌محور» قرار می‌گیرد؛ بنابراین فقط علمی مشروع و مقبول است که به عدالت منجر شود و در انسان روحیه و نگرش عدالت‌خواهی را ایجاد کند.

می‌توان نگرش ضدسرمایه‌داری را در این متن از توصیف تعادل و توازن اقتصادی نیز دریافت کرد: «این است سرگذشت بشریت اکنون که بی‌گمان به سقوط نظام‌های غربی سرمایه‌سالار می‌انجامد و سرآغاز آن هم اینک پیدا است. مگر دستی از غیب برون آید و کاری بکند و توده‌های بشریت مظلوم را از حاکمیت سرمایه‌داری رهایی بخشد... این چنین تمدنی و تفکری به‌راستی ضد انسانی است و باید واژگونه شود و این سنت خدا است که تغییرپذیر نیست. این حکمت علوی ترسیم‌گر سرنوشت جامعه‌های سرمایه‌داری و ستم‌بنیاد امروز دنیا است» (حکیمی، ۱۳۹۵، الف: ۴۱۹-۴۲۰). این جملات از نوع خبری و تحلیلی است و از ساختارهای آینده‌نگرانه و پیش‌بینی در آن استفاده شده است: مانند عبارت‌های «بی‌گمان به سقوط می‌انجامد»، «سرآغاز آن پیدا است»، «واژگونه شود»، «سنت خدا تغییرناپذیر است»؛ اگرچه در عبارت «باید واژگون شود» حکیمی با لحنی الزام‌آور، فراخوان به تغییر، اعتراض و مقابله با تمدن سرمایه‌داری را می‌دهد و با تأکید بر ضرورت این امر، در گوینده انگیزه اجتماعی و حتی سیاسی ایجاد می‌کند. همچنین با عبارت‌هایی مانند «بی‌گمان به سقوط می‌انجامد» تلاش می‌کند مخاطب را به پذیرش حتمی بودن تغییر متقاعد کند. براین اساس نویسنده با استناد به «سنت خدا» و «حکمت علوی» پیام را در چارچوب تفکر دینی و تاریخی تثبیت و مخاطب را دعوت به کنش اجتماعی یا انقلابی می‌کند. برای برانگیختن مخاطب به کنش اجتماعی و انقلابی،

حکیمی در عبارت «بهراستی ضد انسانی است» نوعی احساس تنفر یا اعتراض اخلاقی به وضعیت موجود را انتقال می‌دهد و با استفاده از واژه‌هایی مانند «بشریت مظلوم»، «ستم‌بنیاد» حس ستم‌دیدگی جمعی، همدردی و خشم در مخاطب را تحریک می‌کند.

۴-۱-۳. نقد نابرابری‌های اجتماعی-اقتصادی

ایده «اصالت اقتصاد اسلامی» نزد حکیمی به معنای مرکزیت داشتن اقتصاد در شبکه مسائل اجتماع و محوریت داشتن آن برای اندیشه اسلامی است. این ایده را می‌توان مبنایی در حوزه تصویر دینی از عدالت اجتماعی اقتصادی قلمداد کرد. به نظر می‌رسد مسئله اصلی مدنظر حکیمی، محوریت معیشت برای دیانت است؛ چنانکه گویی این دو اصل را یکسان می‌پندارد: «نان ستون نماز است، و نماز ستون دین. بنابراین، نان نیز ستون دین است... این است اصالت اقتصاد در اسلام» (حکیمی، ۱۳۹۱: ۱۳۵-۱۳۶). مهم‌ترین نتیجه‌ای که حکیمی از اصالت داشتن اقتصاد در اسلام می‌گیرد این است که نظام اقتصاد اسلامی شرط استقرار نظام روحی و معنوی آن است. در واقع هرچند اصالت اقتصاد در اندیشه حکیمی به معنای مرکزیت اقتصاد در منظومه مسائل دینی، اجتماعی، فرهنگی، سیاسی، نظامی، اقتصادی، اخلاقی و... است، اما او برای محوریت اقتصاد برای نظام دینی یا معنوی و نقش معیشت در جهت ارتقای معنویت و احیای دیانت، اهمیت و جایگاه ویژه‌ای قائل است و بیش از ابعاد دیگر بر آن تأکید می‌کند. حکیمی از روایاتی مانند روایت مبنی بر ارتباط نان و نماز، «مشروط به شرط خویش» بودن، «پیوند میان معیشت و دیانت» را استنباط می‌کند؛ یعنی اگر شرط «استقرار نظام اقتصادی اسلامی» محقق نشود، مشروط «استقرار نظام روحی و معنوی» هم محقق نمی‌شود و جانشینی هم برای این شرط وجود ندارد (حکیمی، ۱۳۷۸: ۳۰۶-۳۰۷). در اشاره‌ای که حکیمی به روایت و حدیثی از امام جعفر صادق (ع) دارد، اگرچه آنچه بیان شده تعریفی جامع از عدالت است، اما در واقع منظور اصلی و غیربیانی حکیمی، تذکر به فراموش شدن و مورد غفلت قرار گرفتن عدالت در نزد عموم مسلمانان است: «والا تریب و انسانی‌ترین و ارزشی‌ترین و انقلابی‌ترین تعریفی که از عدالت معیشتی و اقتصادی در زندگی انسان شده، تعریف عظیم و کوتاه و عینی حضرت امام جعفر صادق (ع) است مبنی بر: «إِنَّ النَّاسَ يَسْتَعْنُونَ إِذَا عُدِلَ بَيْنَهُمْ» (حکیمی، ۱۳۹۵، پ، ۱۵۶-۱۵۷). از منظر حکیمی، این تعریف به صورتی شگفتی‌آور، در نزد عموم مسلمانان به‌ویژه پیروان ائمه معصومین (ع) مورد غفلت قرار گرفته و فراموش شده است. از نظر حکیمی، نقطه اوج این تعریف عینیت آن است؛ یعنی در این تعریف، به هیچ‌روی کلی‌گویی و ذهن‌گرایی نشده است، بلکه واقعیت عینی و خارجیت ملموس با صراحت گفته شده است تا مطلب برای هر کس حتی عامی‌ترین مردم و حتی در سنین پایین از نوجوانان معلوم و محسوس باشد. اگرچه از ظاهر این دو حدیث، عدالت اقتصادی و معیشتی فهمیده می‌شود، چه بسا بتوان ایستار عینی‌گرایانه دو حدیث را به همه اقسام عدالت مربوط دانست؛ زیرا تعبیر الناس (مردمان) و اذا عدل بینهم (هرگاه در میان آنان عدالت اجرا شود) صورت‌های دیگر عدالت را نیز شامل می‌شود؛ زیرا ایجاد عدالت و اجرای آن به‌صورتی که جامعه از فقر رهایی یابد، باید بر شالوده‌هایی نیرومند استوار باشد. این شالوده‌های نیرومند، جز با حضور عدالت در شئون دیگر اجتماع پی‌ریزی نخواهد شد و استواری نخواهد یافت (حکیمی، ۱۳۸۲، ۱۵۸-۱۵۹).

رویکرد نقادانه حکیمی به نابرابری اقتصادی و شکاف طبقاتی را از این عبارتها می‌توان دریافت کرد که معتقد بود نابرابری اقتصادی، بزرگ‌ترین مانع تحقق عدالت اجتماعی است: «از جمله علل مهم صعود و سقوط تمدن‌ها علل اقتصادی است. اجتماعاتی که از منابع و امکانات عادلانه بهره‌برداری می‌کنند، توزیع درآمدها و ثروت‌ها در چارچوب عدالت اجتماعی و بهره‌مندی همگانی است. در اجتماعاتی که توزیع منابع درآمد تبعیض‌آمیز است و جامعه طبقاتی و تکثیری شکل گرفته است و ناسازگاری‌ها و ستیزگری‌های طبقاتی روبه‌رشد دارد، از پای‌بست ویران است و با اندک فشار خارجی یا تضاد طبقاتی از هم می‌پاشد و رو به سقوط می‌نهد» (حکیمی، ۱۳۹۵، ب: ۴۶۸). در متن ذکر شده که شامل جملات خبری و تحلیلی درباره نقش اقتصاد در سرنوشت تمدن‌ها است، دو نوع الگوی اقتصادی مطرح شده است. حکیمی در این متن، هم وضع مطلوب اقتصادی را ترسیم می‌کند و هم وضع بحرانی اقتصادی. در قسمت «از جمله علل مهم صعود و سقوط تمدن‌ها، علل اقتصادی است» گوینده ادعایی تحلیلی را بیان می‌کند و انتظار دارد مخاطب آن را به‌عنوان حقیقت بپذیرد. واژه‌های کلیدی مانند «عدالت اجتماعی»، «تبعیض‌آمیز»، «ناسازگاری»، «ویران»، «سقوط» بار معنایی و ارزشی دارند و مخاطب را به تفسیر خاصی از واقعیت سوق

می‌دهند. حکیمی برای برانگیختن آگاهی اقتصادی-اجتماعی مخاطب، نقش عدالت اقتصادی در دوام یا سقوط تمدن‌ها را برجسته می‌کند و مخاطب را از پیامدهای جامعه طبقاتی آگاه و به آن حساس می‌کند.

۴-۱-۴. مساوات و رفع استضعاف

همان‌طور که بیان شد، استضعاف یکی از واژه‌های کلیدی او در این زمینه است. واژه‌ای که برگرفته از قرآن، مفهومی بنیادین در تحلیل اجتماعی حکیمی است. حکیمی بر «دفاع از مستضعف» به مثابه تکلیف الهی تأکید دارد. حکیمی معتقد است نظام سرمایه‌داری، عدالت را فدای سودجویی کرده و موجب ظلم اقتصادی به توده‌های مردم شده است. به همین دلیل، او خواهان اقتصادی اسلامی و عدالت‌محور بود که در آن، فقرا و مستضعفان حمایت شوند. حکیمی اصل مساوات را براساس آیات و روایاتی مبنی بر «مساوی و همسان» بودن «حرمت، دوستی، راه حق و خدا» با «حرمت، دوستی، راه حق و انسان» مطرح می‌کند. به نظر می‌رسد هدف او در عبارت‌های فوق، برقراری رابطه تنگاتنگ حیات فردی و حیات اجتماعی است که در واژه هنجاری اقامه قسط متمرکز می‌شود. اما مساوات مدنظر حکیمی، وجوب تساوی در تقسیم و مصرف است که کمتر مورد پذیرش علما و اندیشمندان مسلمان است و حتی تحقق آن، چنان بعید است که حکیمی نیز آن را منوط به عصر ظهور می‌داند. نقدی که به این دیدگاه حکیمی وارد می‌شود این است که نگرش مساوات‌طلب او کمتر به رشد مادی و تولید اقتصادی توجه دارد. گویا آنچه برایش در درجه اول اهمیت دارد، عدالت اقتصادی و توزیع‌محوری است؛ درحالی که اسلام با هدف بودن ثروت و پول‌پرستی مخالف است و روشی معتدل را تجویز می‌کند. از سوی دیگر نباید به صورتی باشد که مانع رشد و تولید شود (آرمان‌مهر، ۱۳۹۰: ۱۹۱). اینجا است که می‌بینیم حکیمی اصول تعدیل‌یافته و دست‌یافتنی‌تر «عدالت، توازن و تقارب» را پیشنهاد و حکومت و جامعه را به آن‌ها دعوت می‌کند. او معتقد است نقش اصلی اجرای عدالت، پاک‌سازی جامعه از افراط و تفریط اقتصادی و تأکید شدید بر اقامه قسط و توازن برای از بین بردن دو مفسده بزرگ تکاثر و فقر است؛ بنابراین از نظر او عدالت به‌عنوان راهبرد کلان اجرای مساوات، در سه سویه تعدیل تکاثر افراطی، تأمین توازن اعتدالی و ترمیم فقر تفریطی، قابل و لازم‌الاجرا است. رفع تکاثر مهم‌ترین مسئله‌ای است که از نظر حکیمی مسئولیت آن، هم متوجه حکومت و هم متوجه یک فرد در جامعه است. او با همان جهان‌بینی‌ای که به فطرت وجودی انسان دارد، بر این مطلب تأکید می‌کند که تکاثر و مال‌دوستی در نفسانیت آدمی قرار دارد که باید با تمرین‌های تربیتی فردی و اجتماعی برطرف شود. درواقع تکاثر از نظر اسلام، نه تنها پدیده‌ای صرفاً سیاسی و اقتصادی نیست، بلکه نفسانی، تربیتی و اخلاقی نیز هست و بر زمینه‌های فرهنگی، فکری و تربیتی فرد بنا شده است (زاهد زاهدانی و مقدسی، ۱۳۹۶: ۱۰۰).

حکیمی با نقد سرمایه‌داری وابسته و نابرابری اقتصادی، در حال انجام کنش گفتاری علیه گفتمان اقتصادی سرمایه‌داری غربی و وابسته است و تلاش می‌کند مدل اقتصادی جدیدی براساس الگوی اسلامی ارائه دهد. در اندیشه او، عدالت اسلامی مفهومی است برخاسته از توحید و قسط، پیوندخورده با کرامت و مسئولیت انسانی و مبتنی بر تعالیم انبیا. در مقابل، عدالت مارکسیستی و لیبرالی هر دو، به دلیل نفی یا بی‌توجهی به بنیادهای وحیانی و اخلاقی، از نظر او ناقص و گاه خطرناک‌اند. حکیمی عدالت مارکسیستی را ماتریالیستی، جبری، بی‌خدا و متکی بر خشونت انقلابی می‌داند و آن را با عدالت توحیدی و اخلاق‌محور اسلام متفاوت می‌بیند. حکیمی در برابر عدالت مارکسیستی و غربی (لیبرالی)، با استفاده از یک کنش گفتاری مبتنی بر عدالت اسلامی به مقابله برمی‌خیزد. این کنش گفتاری نه صرفاً یک بحث نظری، بلکه تلاشی آگاهانه برای ساختن یک گفتمان بدیل و ارائه تصویری متفاوت از عدالت است که هم از لحاظ مبانی معرفتی و هم از حیث نتایج اجتماعی با دو گفتمان رقیب تمایز دارد. اما این تقابل به چه شکل صورت می‌گیرد؟

حکیمی عدالت اسلامی را به مثابه کنش گفتاری مقاومت‌گر در برابر دو قطب فکری حاکم (لیبرالیسم و مارکسیسم) مطرح می‌کند. او با تعریف عدالت اسلامی، در حال رد و نفی دو روایت رقیب از عدالت است. این عدالت با تکیه بر عدالت علوی و عدالت مهدوی تعریف می‌شود؛ یعنی الگویی الهام‌گرفته از امام علی (ع) و آموزه‌های مهدویت که بر عدالت اجتماعی، رفع فقر، کرامت انسانی و نفی ظلم تأکید دارد؛ الگویی

که دارای تمایز معرفتی با عدالت مارکسیستی است که مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی و تضاد طبقاتی است و نیز با عدالت لیبرالی که مبتنی بر آزادی فردی و بازار آزاد است. براین اساس، این کنش گفتاری حکیمی را می‌توان در سه سطح تحلیل کرد:

(الف) سطح گفتاری: او با تعریف مفهومی تازه از عدالت، در حال بازتعریف فضای مفهومی گفتمان عدالت است؛ یعنی می‌گوید: نه عدالت مدنظر سیستم‌های مارکسیستی کفایت می‌کند، نه عدالت غربی؛ بلکه باید از منظر دینی به عدالت نگاه کرد.

(ب) سطح هویتی: در واکنش به چپ‌گرایی و مارکسیسم روشنفکری ایرانی، عدالت اسلامی حکیمی هویت‌ساز است. او می‌خواهد نشان دهد که می‌توان عدالت‌خواه بود بدون آنکه به دامان ایدئولوژی‌های سکولار افتاد.

(پ) سطح ایدئولوژیک-انتقادی: معرفی عدالت اسلامی نه‌تنها کنشی تبیینی، بلکه اعتراضی و رهایی‌بخش است؛ چرا که علیه نظم سرمایه‌دارانه و دین محافظه‌کار نیز موضع‌گیری می‌کند.

۴-۲. کنش گفتاری مستتر در نظریه عدالت حکیمی

نظریه کنش گفتاری در زمینه تحلیل گفتمان، بر عملکرد زبان تأکید دارد و سخن گفتن را یک کنش دانسته است. با کاربست این نظریه، ضمن بررسی لایه‌های زبانی یک اثر، ویژگی‌ها و زوایای پنهان متن را می‌توان بررسی و آشکار کرد. برای تحلیل جایگاه عدالت در اندیشه حکیمی با رویکرد جان سرل، باید ببینیم که حکیمی چگونه از زبان و گفتار برای تأکید بر عدالت استفاده می‌کند.

تمرکز بر کنش بیانی به معنای بررسی «چگونگی گفتن» و «اثرگذاری کلام» این متفکر در حوزه عدالت است؛ یعنی بررسی اینکه زبان او چگونه به یک کنش اجتماعی و اخلاقی تبدیل می‌شود و نه فقط ابزاری برای انتقال مفهوم. حکیمی در آثار خود به‌طور گسترده‌ای به تحلیل این مفهوم پرداخته است، بدون اینکه مستقیماً دستور یا الزام عملی ایجاد کند. در سطح کنش بیانی، حکیمی صرفاً مفاهیم را توضیح می‌دهد و آن‌ها را در قالب یک نظام فکری ارائه می‌کند. در این مرحله او درصدد ایجاد زمینه ذهنی و معنایی برای پذیرش عدالت به‌مثابه بنیان دین است؛ نه از مسیر دستور، بلکه از طریق تفهیم، تعریف و زمینه‌سازی.

جملات او معمولاً خبری هستند که چیزی را بیان می‌کنند یا توضیح می‌دهند. حکیمی در کتاب الحیات (جلد ۱) می‌نویسد: «عدالت، اساس دین است و بدون آن، دین به‌صورت ظاهری و بی‌جان درمی‌آید؛ همان‌گونه که بدنی بدون روح، کالبدی مرده است» (ارجاع؟؟؟).

(حکیمی، ۱۳۷۱: ۴۰۶). در این جمله، از طریق تشبیه مفهومی (بدن بدون روح)، عدالت را به‌عنوان امری ضروری و بنیادین درک‌پذیر می‌سازد، بدون آنکه به خواننده بگوید: «باید عادل باشید». در این نوع کنش، از عبارات دستوری (مانند باید و لازم است) کمتر استفاده می‌شود. در مقدمه کتاب دانش مسلمین آمده: «نه دانش بی‌عدالت فایده دارد، نه قدرت بی‌اخلاق مشروع است.» اینجا حکیمی نهی یا امر نمی‌کند، بلکه در قالب تبیینی، پیوند میان دانش، قدرت، اخلاق و عدالت را به‌گونه‌ای ترسیم می‌کند که مخاطب، خود به نتیجه برسد باید عدالت و اخلاق، مبنای هرگونه دانشی باشد. چنین کنش گفتاری‌ای بسیار تأثیرگذارتر از امرونهی مستقیم است؛ به‌ویژه در بحث‌های ایدئولوژیک و اعتقادی. این نوع گفتمان به اصطلاح «غیردستوری» و درعین حال «اثرگذار» است. حکیمی با تعریف مفهومی عدالت، مخاطب را به‌تدریج وارد فضای اندیشه خود می‌کند تا بتوان در مراحل بعدی، کنش‌های منظوری‌ای مانند ضرورت اجرای عدالت اجتماعی را مطرح کرد. حکیمی در مقدمه کتاب منهای فقر می‌آورد: «عدالت آن است که انسان در جامعه‌ای زندگی کند که نیازهای اصلی‌اش تأمین شود، بی‌آنکه کرامتش لگدمال شود. عدالت یعنی نفی فقر، نفی تبعیض، نفی تحقیر انسان» (ارجاع؟؟؟). (حکیمی، پ، ۱۳۹۵: ۵۶). در این گزاره، حکیمی از افعال دستوری مانند «باید» استفاده نمی‌کند و عدالت را به‌صورت یک وضعیت انسانی قابل فهم تعریف می‌کند، نه صرفاً یک مفهوم انتزاعی. او همچنین از تعاریف فلسفی اجتماعی-اخلاقی بهره می‌گیرد تا مخاطب را آماده کند که در مراحل بعد، الزام به اجرای عدالت را بپذیرد. در این نوع گفتمان، حکیمی با زبانی فلسفی و عاطفی، مفاهیم عدالت را در قالب «کرامت»، «نیازهای انسانی» و «نفی فقر» تعریف می‌کند و به‌جای آنکه عدالت را صرفاً یک اصل شرعی معرفی کند، آن را در مقام یک ضرورت انسانی و عقلی می‌نشانند. حکیمی در کنش بیانی خود از زبان فلسفی و دینی استفاده می‌کند که بیشتر براساس مفاهیم دینی و اسلامی استوار است. سبک گفتاری حکیمی بیشتر آموزه‌ای و

تعلیمی است و هدف او ارتقای آگاهی دینی و فلسفی در جامعه اسلامی است. او تلاش می‌کند تا مفهوم عدالت را از طریق بستر دینی به مخاطب منتقل کند و آن‌ها را به انجام وظایف دینی و اجتماعی براساس اصول اسلامی دعوت کند.

در کنش منظوری، هدف این است که نشان دهیم منظور حکیمی از گفتار و نوشتار عدالت‌محورش چیست. درواقع، این پرسش به ما می‌گوید حکیمی چه چیزی را می‌خواسته است محقق کند وقتی درباره عدالت سخن می‌گوید. در فلسفه زبان و تحلیل کنش‌های زبانی، «کنش منظوری» یعنی آن هدفی که گوینده با گفتار خود قصد انجام آن را دارد. این هدف ممکن است:

- هشدار باشد (مثل بیدارسازی اجتماعی)؛

- تغییردهنده باشد (مانند تحول ارزش‌ها)؛

- فراخواننده به عمل باشد (نظیر مشارکت در عدالت‌خواهی).

در اندیشه حکیمی، کنش گفتاری منظوری زمانی رخ می‌دهد که او نه فقط مفهوم عدالت را توضیح می‌دهد، بلکه مخاطب را به اجرای آن‌ها موظف می‌کند و در حقیقت، از زبان برای فراخوانی به عدالت استفاده می‌کند. در این کنش، حکیمی عدالت را یک تعهد درونی و وجدانی به مظلومان می‌داند. این یعنی کنشگر عادل کسی است که خود را متعهد و مسئول می‌بیند، نه فقط کسی که قانونی را رعایت می‌کند. او در برخی از جملات خود از افعالی مانند «باید»، «لازم است»، «نباید»، «مکلف هستند» استفاده می‌کند که نیت الزامی و دستوری دارند. حکیمی از زبان برای تحریک وجدان اجتماعی و فراخوانی به عمل برای تحقق عدالت استفاده می‌کند.

در جمله «عدالت واجب شرعی است، نه یک توصیه اخلاقی ساده» یک کنش اعلانی وجود دارد که قصد آن بیان یک ادعا یا حقیقت درباره جایگاه عدالت در نظام شرعی است. این جمله نشان می‌دهد گوینده با نگاهی فقه‌محور یا شریعت‌مدار به عدالت می‌نگرد و در پی آن است که عدالت در جامعه دینی به‌عنوان «تکلیف شرعی» رعایت شود، نه صرفاً پیشنهاد برای بهتر زیستن. عبارت «حاکم بی‌عدالت، غاصب است» با اینکه ساختار خبری دارد، در اصل یک کنش گفتاری هنجاری و اعتراضی به‌شمار می‌رود. هدف آن ایجاد آگاهی، دآوری اخلاقی و احتمالاً دعوت به اقدام است. این جمله از نظر کنش منظوری، اعلان مشروعیت‌زدایی از قدرت ناعادلانه است. این نوع جمله‌ها معمولاً در متون سیاسی- انقلابی (مانند نوشته‌های دوران مشروطه یا انقلاب اسلامی)، فلسفه سیاسی اسلامی (نظیر آثار خواجه نصیر، ملاصدرا یا امام خمینی) ادبیات اعتراضی (برای نمونه در شعر حافظ یا سعدی) یافت می‌شود. نیت اصلی گوینده در جمله «عالمان دین اگر در برابر ظلم سکوت کنند، خائن‌اند» نشان دادن موضع قاطعانه در قبال سکوت در برابر ظلم است. براین اساس نشان می‌دهد سکوت علمای دین نه فقط خطا، بلکه خیانت تلقی می‌شود. این شیوه نوعی سرزنش کردن این قشر از جامعه است.

از منظر حکیمی، سکوت در این بافت فقط یک کنش منفی نیست، بلکه هم‌دستی با ظلم تلقی می‌شود. «عالمان دین» در این جمله مخاطب اصلی‌اند، اما دلالت این جمله شامل هر فردی می‌شود که در جایگاه دانایی و مسئولیت اخلاقی قرار دارد. جمله بسیار هشداردهنده و قوی است. استفاده از واژه «خائن» بار عاطفی شدیدی دارد و موجب تأثیرگذاری بیشتر جمله می‌شود. ترکیب «عالمان دین» و «خیانت» نوعی شکستن تابوی فرهنگی-دینی است که اثر خطابی جمله را دوچندان می‌کند. گوینده با برچسب‌زدن اخلاقی (خائن خواندن)، مسئولیت اجتماعی-دینی علمای دین را برجسته می‌کند و آنان را به واکنش فعال در برابر ظلم فرامی‌خواند. ویژگی‌ها در کنش منظوری حکیمی معطوف به مسئله عدالت، به‌ویژه در زمینه اهداف، مخاطبان و روش‌های ارائه ایده‌ها و مفاهیم قابل توجه است. با توجه به این ویژگی‌ها و نقشی که کنش منظوری در گفتار حکیمی گذاشته می‌توان گفت محمدرضا حکیمی در سطح کنش گفتاری منظوری، نه تنها درباره عدالت سخن می‌گوید، بلکه آن را به‌عنوان یک وظیفه و الزام اجتماعی معرفی می‌کند. او با استفاده از زبان، مخاطب را وادار به پذیرش مسئولیت می‌کند و زمینه‌ای برای تغییرات اجتماعی فراهم می‌آورد.

در اندیشه حکیمی، کنش گفتاری تأثیری زمانی اتفاق می‌افتد که مخاطب پس از شنیدن یا خواندن سخنان او، تغییر در احساسات، نگرش یا رفتار خود را تجربه کند. این تغییر می‌تواند شامل احساس مسئولیت اجتماعی، درک جدید از عدالت یا اقدام عملی در راستای اجرای

عدالت باشد و به واکنش‌های عملی و تغییرات اجتماعی، سیاسی و فرهنگی منجر شود. در تحلیل کنش تأثیری حکیمی به عدالت، آنچه اهمیت دارد بررسی این نکته است که این متفکر از لحاظ فکری، احساسی و کنشی چگونه بر مخاطب خود تأثیر گذاشته است. نگرش و تصور پیشینی نتیجه این رویکرد بر فعال کردن این حس در مخاطب است که انسان عاملی تأثیرگذار در همه زمینه‌ها است. در اندیشه حکیمی، عدالت‌خواهی یک نوع «ولایت‌پذیری آگاهانه» و حرکت در مسیر انبیا است، نه فقط یک ایده انتزاعی، و هویت عدالت‌خواهی یک انسان را در این مسیر تعریف می‌کند. این ویژگی از انسان مقلد و تقلیدکننده صرف و بی‌هدف، یک انسان صاحب ایده و فاعل مسئول و اخلاق‌مدار در جامعه می‌سازد. حکیمی بر این روش متمرکز بوده است که مخاطب را فقط در سطح عقل نظری متوقف نکند، بلکه با شیوه گفتاری خود، وجدان اخلاقی و احساس مسئولیت اجتماعی او را بیدار کند. او با تکیه بر آموزه‌های دینی، مفاهیمی مانند مظلوم، فقر، حق، عدالت علوی و تعهد انسانی را مطرح می‌کند تا مخاطب وظیفه‌ای در برابر عدالت احساس کند. این رویکرد، مخاطب را از حالت یک شخصیت و عنصر منفعل خارج و به یک عامل پرسش‌گر، فعال و متفکر اخلاقی تبدیل می‌کند. حکیمی با مفاهیمی مانند «اسلام عدالت‌محور» و «فقرزدایی به‌مثابه جهاد»، ذهن مخاطب را به سمت مسئولیت‌های اخلاقی متوجه می‌کند و مخاطب را به این سطح از پرسشگری می‌رساند که چه کاری درست است و چرا.

۱. او ابتدا عدالت را به‌عنوان یک مفهوم معرفی می‌کند (کنش گفتاری تلفظی)؛
 ۲. سپس از زبان برای ایجاد الزام و تکلیف اخلاقی و دینی استفاده می‌کند (کنش منظوری)؛
 ۳. در نهایت، گفتار او تأثیر اجتماعی می‌گذارد؛ به‌گونه‌ای که موجب توجه بیشتر مخاطب به مسئله عدالت می‌شود (کنش تأثیری).
- حکیمی فقط یک متفکر نظری نیست، بلکه یک کنشگر فکری است که گفتارش خود یک عمل اجتماعی محسوب می‌شود. او توانسته است مفاهیم عدالت، فقرزدایی و مسئولیت اجتماعی را از یک موضوع نظری به یک دغدغه عملی تبدیل کند. تأثیرگذاری او در این جوامع از طریق انتقال مفاهیم اسلامی به زندگی اجتماعی و روزمره تحقق می‌یابد. او می‌خواهد این مفاهیم را در میان مسلمانان نهادینه کند و با تشویق به عمل به دستورات دینی، تأثیر خود را بر جامعه اعمال کند.

۵. نتیجه‌گیری

فردگرایی در جوامع شهری ایران و کاهش روح همیاری مردم، فساد اقتصادی ناشی از تمرکز ثروت و مصرف‌گرایی نخبگان که در نهایت منابع عمومی را فدای مصرف می‌کند و خلأ خدمات عمومی را بیشتر می‌سازد، گسست میان شعار دینی و عدالت اجتماعی در سیاست و جامعه ایران، فاصله میان «دین رسمی» و زندگی عادلانه، از عمده چالش‌هایی است که زمینه توجه حکیمی به مسئله عدالت در جامعه را ایجاد کرده بود. حکیمی با استناد به قرآن و اصول فقه نشان می‌دهد عدالت فراگیر وظیفه‌ای واجب و شدنی است و افراد را دعوت به رشد اخلاق اجتماعی می‌کند. او این تقابل را واکنشی به فرهنگ مصرف‌گرا و بی‌اعتنایی اجتماعی می‌داند.

عدالت اجتماعی (اصل بنیادین)



شکل ۱. ویژگی زبان عدالت در گفتار حکیمی (منبع: نگارندگان)

تحلیل حاضر نشان داد اندیشه عدالت نزد حکیمی نه صرفاً آموزه‌ای الهیاتی یا نظریه سیاسی صرف، بلکه اصلی توحیدی-اجتماعی برای نقد نظام سرمایه‌داری، نقد تکاثر، مبارزه با استضعاف و تحقق کرامت انسانی است. زبان او با تکیه بر واژه‌های هنجارین، ابزاری راهبردی برای برانگیختن عمل عدالت‌خواهانه فراهم می‌کند. این پژوهش، عدالت در اندیشه حکیمی را صرفاً «مفهوم‌سازی نظری» نمی‌داند، بلکه آن را زبان برانگیختن کنش اجتماعی-دینی معرفی می‌کند و با تحلیل کنش‌های گفتاری در سه جهت‌گیری عملی بیانی-منظوری و تأثیری او، نشان داده شد که واژگان او ابزار بیدارسازی و مبارزه اجتماعی هستند، نه صرفاً آموزه‌های انتزاعی؛ چرا که هدف عمده حکیمی، تعیین‌یافتگی عدالت در جامعه اسلامی است. مهم‌ترین دستاوردهای این پژوهش را می‌توان در دو سطح طرح کرد:

الف) کارکردهای اجتماعی و فرهنگی عدالت

- بازتعریف عدالت در جامعه امروز: عدالت در اندیشه حکیمی فقط «قانون» یا «توزیع منابع» نیست، بلکه اصلی توحیدی-اجتماعی است که مبارزه با فقر، رفع استضعاف و کرامت انسانی را هدف می‌گیرد. این نگاه می‌تواند در جامعه‌ای که با نابرابری، تبعیض و شکاف طبقاتی روبه‌رو است، الهام‌بخش باشد؛
- نقد دین محافظه‌کار و گفتمان بی‌اعتنا: این مطالعه نشان می‌دهد دین اگر در زبان عدالت و مبارزه اجتماعی به کار گرفته نشود، به ابزاری برای توجیه وضعیت موجود بدل می‌شود. چنین پژوهش‌هایی ظرفیت دین برای نقد اجتماعی و اخلاقی را آشکار می‌کنند؛
- تقویت گفتمان عدالت‌خواهانه جوانان و نخبگان: نسل جدید با زبان فلسفه و علوم انسانی آشنا است. وقتی عدالت‌خواهی در میراث فکری بومی با ابزارهای مدرن تحلیل می‌شود، پیوندی میان نسل‌ها و زبان‌ها ایجاد می‌کند.

ب) کارکردهای علمی و نظری عدالت

- بومی‌سازی نظریه عدالت: در جهان امروز، بیشتر نظریه‌های عدالت از سنت‌های غربی چپ و حتی راست می‌آیند. مطالعه اندیشه حکیمی نشان می‌دهد می‌توان با تکیه بر میراث دینی-فلسفی ایرانی-اسلامی، نظریه‌ای بومی از عدالت داشت که ریشه در ارزش‌های فرهنگی ما دارد؛
 - گسترش زبان‌شناسی انتقادی در مطالعات دینی: این دست تحقیقات نشان می‌دهند زبان دین فقط «بیان عقاید» نیست، بلکه ابزار برانگیختن و کنش اجتماعی است. این نگاه می‌تواند به بازخوانی منابع دینی با رویکرد بین‌رشته‌ای کمک کند؛
 - ایجاد پل میان الهیات و علوم انسانی معاصر: استفاده از نظریه‌های مدرن زبان‌شناسی و فلسفه زبان در تحلیل متون دینی و فکری، گفت‌وگویی سازنده بین سنت و مدرنیته ایجاد می‌کند.
- بنابراین تحقیقات این‌چنینی صرفاً بازخوانی متون دینی یا فکری نیستند، بلکه زبان سنت دینی را در گفت‌وگو با مسائل امروز قرار می‌دهند و به جامعه ابزاری فکری برای نقد نابرابری و تلاش برای اصلاح اجتماعی می‌دهند.

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

- احمدی، بابک (۱۳۷۸). ساختار و تأویل متن، تهران. چاپ چهارم. تهران: مرکز.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۷۸). عدالت و خودکامگی در فلسفه سیاسی فارابی. دین و ارتباطات، ۹، ۳۳-۶۴.
- آرمان‌مهر، محمدرضا (۱۳۹۰). بررسی تطبیقی و نقد معیارها و ابعاد عدالت اقتصادی در اندیشه جان رالز و محمدرضا حکیمی. چاپ اول. قم: دلیل ما.
- پارسانیا، حمید، بوذری‌نژاد، یحیی، و سلیمانی، کیوان (۱۴۰۰). مبانی معرفتی و زمینه‌های اجتماعی نظریه عدالت محمدرضا حکیمی. مطالعات اندیشه معاصر مسلمین، ۱۳، ۱۴۳-۱۷۴.
- پاکروان، مهدیه و بارانی، محمدرضا (۱۳۹۸). تحلیل سخنان امام حسین (ع) از مدینه تا مکه، بر پایه کنش‌های گفتاری جان سرل. مطالعات تاریخ فرهنگی، ۱۱(۴۲)، ۲۷-۵۹.
- چپمن، شیوان (۱۳۸۴). از فلسفه به زبان‌شناسی. ترجمه حسین صافی. تهران: گام نو.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۷۱). الحیات (ترجمه). جلد اول. ترجمه احمد آرام. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۲). جامعه‌سازی قرآنی. قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۰). سرود جهش‌ها. چاپ چهاردهم. قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۵ الف). الحیات. جلد پنجم. چاپ دوازدهم، قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۵ ب). الحیات. جلد دوازدهم. چاپ سوم. قم: دلیل ما.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۹۵ پ). منهای فقر، چاپ دوم، نشر: الحیاء.
- حکیمی، محمدرضا (۱۳۸۹). دانش مسلمین، انتشارات دلیل ما، چاپ هفدهم: بهار.
- زاهد زاهدانی، سیدسعید و مقدسی، مهدی (۱۳۹۷). نقد و بررسی اندیشه اجتماعی محمدرضا حکیمی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۷(۲)، ۸۹-۱۰۸.
- صدریه، پیام (۱۳۹۲). پژوهشی در آثار و اندیشه‌های استاد محمدرضا حکیمی، نشریه پژوهش‌های نهج البلاغه، شماره ۳۷، تابستان.

Searle, J R. (1998). *Mind, Language and Society Philosophy in the Real World*, BASIC BOOKS A Member of the Perseus Books Group.

Searle, J R. (1979). *EXPRESSION AND MEANING, Studies in the Theory of Speech Acts*, Cambridge University Press.

Searle, J R. (1962). Meaning and Speech Acts, *The The Philosophical Review*, Vol. 71, No. 4.



Islamic Identity under Excommunication (*Takfir*): Crisis and Sectarian Rapprochement in the Thought of Sheikh Shaltout

Sayed Zakariya Mahmoudiraja¹ , Sayed Mohsen Ale Sayedghafur² 

1. Assistant Professor of Political Science, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. (Corresponding Author) Email: z.mahmoudiraja@scu.ac.ir

2. Assistant Professor of Political Science, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran. Email: m.aleghafur@scu.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 11 August 2025
Received in revised form: 30 September 2025
Accepted: 16 October 2025
Published online: 22 December 2025

Keywords:
Critical Discourse Analysis,
Salafism, Sectarian
Rapprochement, Sheikh
Mahmoud Shaltout,
Spragens, Takfir

ABSTRACT

Islamic unity has long been a foundational pillar of the power, stability, and cultural flourishing of Islamic civilization. Religious leaders and reform-minded thinkers have therefore treated unity not only as a moral virtue but also as a strategic necessity for the future of the Muslim *ummah*. Historic initiatives for the Proximity of Islamic Schools of Thought (*taqrīb*)—most notably Sheikh Mahmoud Shaltout’s recognition of Ja’fari jurisprudence—sought to narrow sectarian divides through religious rationality, institutionalized dialogue, and educational reform. In recent decades, however, the rise of extremist discourses grounded in *takfir* (excommunication) has undermined coexistence and intensified intra-Islamic fault lines. Movements such as ISIS, relying on superficial and absolutist readings of scripture, have repudiated rational *ijtihad* and legitimized organized violence. Adopting a critical-analytical approach, this study examines the conceptual foundations and socio-political contexts of *takfir* while assessing the operational capacity of Shaltout’s unificationist thought as a coherent framework for countering exclusionary and violent discourses. Ultimately, it proposes an implementable model to reinforce Islamic cohesion and contain *takfirī* currents, grounded in religious legitimacy, rational jurisprudence, and structural reforms.

Cite this article: Mahmoudiraja, SZ; Ale Sayedghafur, SM (2025). Islamic Identity under Excommunication (Takfir): Crisis and Sectarian Rapprochement in the Thought of Sheikh Shaltout. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(4): 133-159. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.399291.1813>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.399291.1813>

1. Introduction

The unity of the Muslim community, beyond its symbolic and identity-based dimensions, plays a decisive role in safeguarding political stability, fostering cultural flourishing, and strengthening the social capital of Islamic societies. In modern history, reformist and proximity-oriented movements have sought—often driven by both intellectual and political motivations—to dismantle sectarian boundaries and revive the ideal of a single ummah.

Within this broad trajectory, the political-jurisprudential thought and institutional praxis of Sheikh Mahmoud Shaltout during his tenure as Sheikh al-Azhar occupy a distinctive position. By officially recognizing jurisprudential plurality—especially Ja‘fari fiqh—Shaltout sought to promote inter-sectarian dialogue and religious rationalism, linking educational reform to the long-term project of reducing religious polarization.

Contemporary political and social dynamics, particularly the diffusion of *takfir* ideologies, have threatened ummah cohesion in unprecedented ways. These currents reject centuries of accumulated jurisprudential and interpretive heritage, label adherents of other Islamic traditions as “apostates,” and weaponize religious discourse for symbolic and physical elimination. This fractured environment—shaped by political deadlock, identity crises, and geopolitical interventions—underscores the urgency of re-examining and operationalizing unificationist thought. Accordingly, this research asks how Shaltout’s jurisprudential vision and unity-oriented methodology can be translated into a pragmatic roadmap for curbing *takfir* expansion and consolidating durable Islamic unity.

2. Methodology

The research integrates Ernesto Laclau and Chantal Mouffe’s discourse theory with Thomas Spragens’ four-stage crisis model to form a dual analytical framework. Laclau and Mouffe’s approach, grounded in the premise that identities and social orders emerge through discursive construction and contests over meaning (Laclau & Mouffe, 1985), enables analysis of the hegemonic struggle between *takfir* and unificationist discourses. Specifically, it facilitates identification of central signifiers, chains of equivalence, and mechanisms of othering that structure each discourse, thereby clarifying how identity and power relations are produced and stabilized.

Spragens’ model complements this by imposing a process-oriented logic of crisis analysis and resolution. It conceptualizes political thought as primarily crisis-responsive, organizing inquiry into four stages: (1) recognizing disorders, (2) diagnosing causal roots, (3) envisioning the ideal polity, and (4) prescribing strategic remedies. Combining these perspectives synchronizes semantic–structural analysis of discursive closure (Laclau & Mouffe) with a staged causal–prescriptive cycle (Spragens). Data were collected through purposive sampling of Shaltout’s foundational writings, official al-Azhar pronouncements (including relevant fatwas), and primary documents produced by *takfir* groups.

3. Findings

The *takfir*–*Salafist* discourse, anchored in “anti-Shi‘a *takfir* hegemony” as its central signifier, constructs an exclusionary narrative that legitimizes systematic othering and delegitimizes intra-Islamic pluralism. Within this structure, terms such as “holy war,” “abode of disbelief,” and “deviation” function not merely as rhetorical devices but as nodes that bind the semantic architecture of *takfir* ideology. Historically, othering was primarily directed outward toward non-Muslim adversaries; after the Islamic Revolution, however, discursive shifts reoriented the axis inward, positioning Shi‘ism as the primary internal “Other” and producing discursive formations such as “Shi‘a-phobia” and “Iran-phobia.”

Genealogically, the anti-Shi‘a *takfīrī* hegemon can be traced through four phases:

Epistemic groundwork associated with Ibn Taymiyyah and Ahmad ibn Hanbal, prioritizing uncompromising scriptural literalism over rationalism;

Institutional consolidation through Wahhabism under Saudi patronage, embedding this discourse within organized jurisprudential and propagandistic structures;

Identity redefinition in response to twentieth-century geopolitical events—most notably the Islamic Revolution—recasting Shi‘ism as a threatening internal “Other”; and

Globalization of *takfīrī* messaging via ISIS and transnational media networks, extending the discourse beyond regional confines.

By contrast, Shaltout’s unificationist paradigm—grounded in *taqrīb* and rational *ijtihād*—articulates an open, pluralist, and constructive vision of Islamic unity. Sectarian difference is reframed as a source of jurisprudential enrichment and civilizational integration. Through initiatives such as institutional support for *Dār al-Taqrīb*, development of comparative jurisprudence, and unity-oriented fatwas, Shaltout offers a principled and operational alternative to the *takfīrī* logic of exclusion and violence. This approach combines hermeneutic re-reading of sources with purposive *ijtihād* attentive to *maṣlaḥa* and *maqāṣid al-sharī‘a*, thereby equipping it to counter sectarianism more effectively.

4. Discussion and Conclusion

The *takfīrī*–*Salafist* trajectory and Shaltout’s unificationist framework represent opposing orientations in contemporary Islamic political thought. The former reinforces epistemic closure and doctrinal rigidity, legitimizing both symbolic and physical exclusion and treating intra-Muslim diversity as a target of delegitimation. The latter foregrounds shared monotheistic commitments, social justice, and dialogical engagement as unifying forces capable of reconstituting the *ummah* on cooperative and pluralist terms.

Through Spragens’ lens, the contemporary *takfīrī* phenomenon constitutes a multilayered crisis of meaning and identity. Addressing it requires a deliberate shift from exclusionary signifiers toward inclusive and interactive paradigms. Shaltout’s legacy provides key resources for such a shift: establishing rational *ijtihād* as a hegemonic signifier over literalist orthodoxy, expanding *taqrīb* into a civilizational strategy, and concretizing its values through institutions, curricula, and normative jurisprudential outputs.

5. Proposed Strategies for Overcoming the Crisis (Based on Shaltout’s Framework)

1. **Redefine the central signifier of the Islamic *ummah*.** Replace “*takfīr*” with “*taqrīb*” through coherent educational programs, public discourse, and media initiatives that regenerate unity-oriented narratives locally and transnationally.
2. **Strengthen rational *ijtihād* and counter literalism.** Expand comparative jurisprudence, cultivate dialogical jurists, and institutionalize inter-sectarian scholarly training to revive dynamic reasoning within religious governance structures.
3. **Institutionalize structured dialogue and interaction.** Establish regional and national *taqrīb* centers as platforms for joint scholarly, religious, and social projects, thereby normalizing tolerance and discursive openness.
4. **Reframe the self/other boundary.** Ground identity in shared monotheistic and civilizational heritage so jurisprudential differences are contextualized constructively rather than weaponized for sectarian rupture.

5. **Disrupt the enabling infrastructures of violence.** Employ international legal mechanisms, cross-border cooperation, and transparency in financial and media flows to weaken the operational capacities of *takfirī* and extremist networks.

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



- Abazari, Ali. (2008). Taqrib in the conduct and perspective of scholars. *Educational Jurisprudence Studies*, 6, 101–122. [In Persian]
- Abdollahi Ziaoddini, Mehdi. (2021). Genealogy of Salafi terrorism. *Political and International Approaches*, 12(3), 175–203.
- Abedini, Naser, Delafkar, Ali, & Tohidloo, Abbas. (2020). A comparative study of the contemporaneity of Qur’anic interpretation according to Mohammad Jawad Mughniyah and Mahmoud Shaltut. *Qur’anic Studies*, 93, 73–94. [In Persian]
- Abolhasani, Reza. (2005). Sheikh Mahmoud Shaltut: A sign of courage. *Andisheh-ye Taqrib*, 115, 115–137. [In Persian]
- Abu Zahra, Mohammad. (2007). *Salafis* (Translated by Ahmad Imani). In *Fiqh of Ahl al-Sunnah* (pp. 591–622). Nashr-e Adyan. [In Persian]
- Adami, Ahmad, & Moradi, Ali. (2015). The nature of extremism in political Islam: Identity roots and normative action. *Islamic World Political Studies Research*, 5(3), 29–59. [In Persian]
- Akvani, Hossein, Nikfar, Javad, Mojahedzadeh, Mohammad, & Karami, Majid. (2022). The ideological foundations of the Taliban based on Thomas Spragens’ interpretive approach: From collapse to regaining power. *Political Sociology of the Muslim World*, 21, 257–282. [In Persian]
- Ali-Bakhshi, Alireza. (2015). *Political typology of Salafi, Jihadi, and Takfiri groups*. Alhoda International Publishing. [In Persian]
- Alipour Gorji, Mahmoud, & Shabani-Kia, Shadi. (2018). Salafism from meaning to misinterpretations of its foundations. *Journal of Crisis Studies of the Islamic World*, 5(10), 152–179.
- Alizadeh Mousavi, Mohammad. (2012). *Salafism and Wahhabism: A genealogy*. Islamic Propagation Office (Hawzah). [In Persian]
- Al-Zarqawi, Ahmad Fadil Nazzal. (2006). *Kalimāt muḏī’ah: Al-kitāb al-jāmi‘ li-khuṭab wa kalimāt Abī Muṣ‘ab al-Zarqāwī*. Al-Buraq Islamic Network. [In Arabic]
- Al-Zawahiri, Ayman Mohammad Rabie. (2002). *Al-walā’ wa al-barā’*: ‘Aqīdah manqūlah wa wāqi’ mafqūd. Bina. [In Arabic]
- Bakhshi Sheikh Ahmad, Mohammad, Bahari, Behzad, & Vahabpour, Peyman. (2014). An analysis of the ideology of the Takfiri–Wahhabi group “Islamic State of Iraq and al-Sham.” *Quarterly Journal of Political Science*, 16(6). [In Persian]
- Barzegar, Ebrahim, Khorramshad, Mohammad Bagher, Rahbar, Ali, & Alishahi, Ali. (2020). The dysfunctions of Wahhabism and the widening gap between Mohammed bin Salman and Saudi Wahhabis. *International Relations Research*, 39, 177–204. [In Persian]
- Barzegar, Ebrahim. (2004). The Palestinian issue in contemporary Islamic political thought and the Spragens exploratory method. *Public Law Research Quarterly*, 6(12), 45–75.
- Barzegar, Ebrahim. (2006). The Palestine issue in contemporary Islamic political thought and Thomas Spragens’ interpretive method. *Public Law Research*, 6(12), 45–75. [In Persian]

- Bi-Azar Shirazi, Kazem. (2000). *Sheikh Mahmoud Shaltut as a pioneer of Taqrib*. World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought. [In Persian]
- Daneshyar, Ahmad. (2014). Challenges of Takfiri movements and strategies to confront them from the perspective of the Supreme Leader. *Habl al-Matin*, 3(9), 75. [In Persian]
- Delafkar, Ali, Neistani, Naser, & Abedini, Naser. (2021). A comparative study of the comprehensiveness of the Qur'an in the views of Mohammad Jawad Mughniyah and Mahmoud Shaltut. *Islamic Sects Studies Quarterly*, 15, 230–257. [In Persian]
- Derkhesh, Jalal, & Kazemi, Seyyed Mohammad-Sadegh. (2016). Power analysis in the political thought of Ayatollah Mirza Shirazi. *Political Knowledge Quarterly*, 12(2), 5–29.
- Ebrahimnejad, Mohammad. (2014). *Daesh: The Islamic State of Iraq and al-Sham*. Dar al-E'lam li-Madrasat Ahl al-Bayt. [In Persian]
- Edalat-Nejad, Seyyed, & Nezam-al-Din, Seyyed Hossein. (2011). Takfiri Salafis or Jihadists: Origins and ideas. *History and Islamic Civilization*, 13. [In Persian]
- Eimandar, Hamid, & Mozafari, Hossein. (2019). Internal challenges of Salafism in refining theological and doctrinal foundations with emphasis on takfir and its dimensions. *Mirror of Knowledge Quarterly*, 58, 59–84.
- Esmati, Seyyed Hossein. (2002). An introduction to the exegetical personality of Sheikh Mahmoud Shaltut. *Golestan-e Quran*, 139, 29–31. [In Persian]
- Fairclough, Norman. (2000). *Critical discourse analysis* (Translated by Nasser Fairclough). Markaz-e Nashr-e Rasaneha. [In Persian]
- Faqihi, Ahmad Ali. (1998). *The Wahhabis*. Esmaeiliyan Institute. [In Persian]
- Faraji, Mohammad, & Ghasemi, Behzad. (2024). The nature and process of constitutionalism in Iran based on Thomas Spragens' theory. *Journal of Iranian History*, 35, 75–103. [In Persian]
- Foroughinia, Hossein, Hosseini-Far, Seyyed Mohammad, & Mohammadpour, Farhad. (2021). Political and social backgrounds and their impact on political advisory writing in Islamic-era Iran. *Supreme Politics*, 34, 121–136. [In Persian]
- Golshani, Ali. (2008). Philosophical and historical understanding of political thought based on Skinner, Oakeshott, and Spragens. *Philosophical Journal*, 14(68), 93–108. [In Persian]
- Haghighat, Seyyed Sadegh, & Hejazi, Seyyed Hamed. (2010). Critical review: A critical look at the application of Spragens' crisis theory in political studies. *Political Science Quarterly (Baqer al-Olum University)*, 9(49), 187–195.
- Haghighat, Seyyed. (2014). *Methodology of political science*. Mofid University Press. [In Persian]
- Haji-Yousefi, Amir-Mohammad. (2009). The Shi'a Crescent: Opportunities and threats for the Islamic Republic of Iran, the Arabs, and the United States. *Political Knowledge Quarterly*, 5(1), 152–192.
- Hashemi, Seyyed Mohammad-Ali. (2019). *Religion and state in Saudi Arabia: The identity and structural linkage of Wahhabism and the ruling family*. Qom: Al-Mustafa International Translation and Publishing Center.
- Heydari, Alireza, & Nakhaei, Naser. (2018). Analysis of the ideology of Daesh based on Thomas Spragens' theory. *Politics Quarterly*, 4, 907–926. [In Persian]
- Hosseinizadeh, Seyyed Mohammad Ali. (2007). *Political Islam in Iran*. Mofid University Press. [In Persian]
- Ibn Taymiyyah, Taqi al-Din Ahmad ibn Abd al-Halim. (1971). *Dar ' ta' arud al- ' aql wa al-naql* (Edited by Mohammad Rashad Salem). Dar al-Kutub. [In Arabic]
- Jalaeipour, Hamid Reza. (2020). *Political sociology of Iran: Forty years of nation–state interaction (1979–2018)*. University of Tehran Press. [In Persian]
- Jamshidi, Mohammad Hossein. (2011). Sheikh Shaltut. In *Political thought of Muslim thinkers* (Vol. 13). Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]
- Karami, Mohammad. (1982). *Al-Tafsir li-Kitab Allah al-Munir*. Qom: Nashr-e Elmiyeh.
- Kasraei, Mohammad-Salar, & Davari-Moqaddam, Saeedeh. (2015). The rise of ISIS in the Middle East: A sociological analysis. *Foreign Relations Quarterly*, 7(1), 191–216.
- Kepel, Gilles. (2003). *The prophet and the pharaoh* (Hamid Ahmadi, Trans.). Tehran: Kayhan.

- Laclau, Ernesto, & Mouffe, Chantal. (1985). *Hegemony and socialist strategy: Towards a radical democratic politics*. Verso.
- Laclau, Ernesto, & Mouffe, Chantal. (2021). *Hegemony and socialist strategy* (Translated by Mohammad Rezaei). Nashr-e Salis. [In Persian]
- Najafi-Firoozjaei, Abbas. (2003). Intellectual foundations of al-Qaeda and Wahhabism. *Strategic Studies Quarterly (Rahbord)*, 27, 232–256.
- Najaf-Zadeh, Reza. (2013). Transformations of radical political Islam. In Mohammad-Reza Hatami & Morteza Bahrani (Eds.), *Encyclopedia of Islamic movements*. Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies.
- Nazari, Farzad, Golshani, Alireza, & Shiroodi, Morteza. (2018). A comparative study of the political foundations of the Taliban and ISIS based on discourse analysis theory. *Journal of Political and International Studies*, 10(40), 227–250.
- Pishvaei, Seyyed Mohammad-Hadi. (2019). Neo-Salafi approach and the destruction of the civilizational capacity of Sunni political jurisprudence. *Journal of Fundamental Studies of Islamic New Civilization*, 2(2), 151–178.
- Rostami, Abbas-Ali. (2018). The prohibition of takfir of Ahl al-Qiblah from the perspective of Shi'a and Sunni theologians and jurists. *Journal of Theological-Doctrinal Research*, 7(30), 71–92.
- Sadati-Nejad, Seyyed Ali, & Sadati-Nejad, Seyyed Mohammad. (2022). The role of religious and cultural coalitions of Islamic scholars in confronting takfiri movements. *Seraj-e Monir Journal*, 12(45), 45–66.
- Salehi, Ali-Agha, Momeni, Khosrow, Jafari, Mojtaba, & Saberian, Alireza. (2021). Explanation and critique of the jurisprudential foundations of takfir and its consequences. *Journal of Islamic Jurisprudence and Law Studies*, 13(24), 199–220.
- Shaltut, Mahmoud. (n.d.). *Al-Islam: Belief and law* (2nd ed.). Dar al-Qalam. [In Arabic]
- Shaltut, Sheikh Mahmoud. (2000). *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Tehran: World Forum for Proximity of Islamic Schools of Thought.
- Spragens, Thomas. (2015). *Understanding political theory* (Translated by Farhang Rajaei). Agah Publications. [In Persian].



هویت اسلامی در تنگنای تکفیر؛ واکاوی انتقادی بحران و چشم‌انداز نوین تقریب مذهبی بر محور اندیشه‌های شیخ شلتوت

سید زکریا محمودی رجا^۱ ، سید محسن آل سیدغفور^۲ 

۱. استادیار علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: z.mahmoudiraja@scu.ac.ir
۲. استادیار علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران. رایانامه: m.aleghafur@scu.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۲۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۰۸

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۷/۲۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

پژوهش حاضر با رویکرد انتقادی به تحلیل بحران هویت اسلامی در عصر معاصر می‌پردازد و نشان می‌دهد گسترش گفتمان تکفیر در کنار رشد سکولاریسم، مانند دو روی یک سکه، به تضعیف بنیادهای همبستگی، مشروعیت و هویت دینی در جوامع اسلامی منجر شده است. مسئله اصلی تحقیق، واکاوی سازوکارهای گفتمانی و بحران‌آفرین جریان‌های تکفیری و تحلیل ظرفیت‌های وحدت‌محور اندیشه‌های شیخ محمود شلتوت در مقابله با این بحران است. براین اساس، پژوهش به روش تحلیل گفتمان انتقادی و مدل چهارمرحله‌ای توماس اسپریگنز به بررسی روند شکل‌گیری و تداوم بحران موجود می‌پردازد. به این معنا که نخست، بحران هویت در نتیجه غلبه گفتمان تکفیری و انحصارگرایی مذهبی رخ داده و به فروپاشی همبستگی و سستی مشروعیت دینی انجامیده است. سپس در تبیین علل، سلطه رویکردهای جزمی، حذف‌گرایانه و غیرپرسش‌ساز و فاصله‌گرفتن از سنت عقلانیت و تعامل میان مذاهب، ریشه‌یابی شده است. در گام سوم، راهبرد اصلاحی شیخ شلتوت بر تقریب مذاهب، گفتگوی عقلانی، به‌رسمیت‌شناختن تنوع فقهی، به‌ویژه با پذیرش فقه شیعه به‌عنوان مذهب پنجم و تکیه بر مشترکات اصول دینی بنا شده که در نهایت، جامعه آرمانی در اندیشه او براساس مکتب توحیدی و وحدت در بستر اشتراک اصول ایمانی شکل می‌گیرد. یافته‌های این پژوهش بیانگر آن است که برای عبور از بحران چندلایه تکفیر و سکولاریسم، بازاندیشی در گفتمان هویت اسلامی و احیای عقلانیت، وحدت و پذیرش رسمی کثرت مذاهب، بر پایه منظومه فکری و انتقادی اصلاح‌گرانه‌ای مانند اندیشه شیخ شلتوت، ضرورتی جدی برای جهان اسلام معاصر به‌شمار می‌رود.

کلیدواژه‌ها:

اسپریگنز، تحلیل گفتمان، تقریب مذاهب، تکفیر، سلفی‌گرایی، شیخ شلتوت..

استناد: محمودی رجا، سید زکریا؛ آل سیدغفور، سید محسن (۱۴۰۴). هویت اسلامی در تنگنای تکفیر؛ واکاوی انتقادی بحران و چشم‌انداز نوین تقریب مذهبی بر محور اندیشه‌های شیخ شلتوت. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵ (۴): ۱۵۹-۱۳۳. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.399291.1813>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.399291.1813>

۱. مقدمه و بیان مسئله

وحدت اسلامی همواره به‌عنوان یکی از ارکان بنیادین اقتدار، پایداری و پیشرفت تمدن اسلامی مورد توجه و تأکید رهبران، اندیشمندان و عالمان دینی بوده است. این وحدت نه‌تنها یک ارزش اعتقادی و معنوی، بلکه ابزاری کلیدی برای ثبات سیاسی، توسعه فرهنگی و ارتقای سرمایه اجتماعی در جوامع مسلمان به‌شمار می‌آید. در طول تاریخ معاصر، جریان‌های تقریب‌گرا با هدف رفع سوءتفاهم‌ها، کاهش اختلافات مذهبی و بهره‌گیری از ظرفیت‌های عقلانیت و گفتگو تلاش کرده‌اند بسترهای همگرایی و انسجام را میان فرق اسلامی تقویت کنند. در این میان، شخصیت‌هایی مانند شیخ محمود شلتوت با اتخاذ رویکردی نوین در رسمیت‌بخشی به مذاهب اسلامی، به‌ویژه فقه جعفری و پیوند اصلاحات آموزشی با گفتمان تقریب، جایگاه برجسته‌ای در تاریخ این حرکت داشته‌اند. با وجود این، تحولات سیاسی، اجتماعی و فرهنگی جهان اسلام در دهه‌های اخیر با بحران‌ها و چالش‌های پیچیده‌ای همراه بوده است. گسترش گفتمان‌ها و جریان‌های افراطی که برخی از آن‌ها رویکردهای تکفیری و انحصارگرایانه دارند، از نمونه‌هایی مانند داعش، بوکوحرام و شاخه‌هایی از سلفی‌گری جهادی، نه‌تنها موجب گسست‌های عمیق در روابط درون‌اسلامی شده، بلکه بنیان‌های وحدت و هم‌زیستی را تضعیف کرده است. این جریان‌ها بدون اتکا به عقلانیت اجتهادی، با قرائت‌های محدود و سخت‌گیرانه از متون دینی، رویکردهای خشونت‌آمیز و حذف‌گرایانه را ترویج داده‌اند.

پدیده تکفیر، محصول برهم‌کنش پیچیده و چندلایه عوامل متنوع است. از منظر معرفتی، جمود بر متون و تفاسیر انعطاف‌ناپذیر سبب شکل‌گیری دیدگاه‌های مطلق‌انگار و انحصارطلب شده است. از منظر تاریخی و اجتماعی، نبود یا محدودیت تجربه‌های موفق هم‌زیستی میان مذاهب و اقوام، بستر بازتولید بی‌اعتمادی و طرد متقابل شده است. از منظر سیاسی، ناکارآمدی نهادهای حکمرانی و حضور سیاست‌ها و مداخلات قدرت‌های فرامنطقه‌ای به تقویت این گسست‌ها دامن زده است. افزون بر این، شکاف‌های فرهنگی و رسانه‌ای، گسترش روایت‌های یک‌جانبه و نبود زیرساخت‌های ارتباطی میان‌مذهبی، عملاً امکان شکل‌گیری گفتگوی سازنده را محدود کرده است. برآیند این شرایط، بروز فضایی است که در آن خشونت، قطبی‌سازی و بحران هویت گسترش یافته و نه‌تنها امنیت و ثبات سیاسی کشورهای اسلامی، بلکه سرمایه فرهنگی-هویتی و آینده تمدنی جهان اسلام با چالش‌های جدی روبه‌رو شده است. در چنین بستری، واکاوی علمی و جامع ریشه‌ها و کارکردهای این گفتمان و شناسایی ظرفیت‌های نظری و عملی برای مواجهه با آن ضرورتی راهبردی است. شیخ محمود شلتوت، به‌عنوان یکی از پیشگامان اندیشه تقریب، با اتخاذ سیاست‌هایی مانند رسمیت‌بخشی فقهی به مذاهب متنوع، تأکید بر عقلانیت اجتهادی به‌جای جمود فکری و پیوند اصلاحات آموزشی با رویکرد تقریب‌گرایانه، ظرفیت‌های منحصر به فردی برای بازتعریف گفتمان وحدت اسلامی فراهم آورده است. با این حال، هنوز به‌طور نظام‌مند روشن نشده که این ظرفیت‌ها تا چه حد و با چه سازوکارهایی می‌تواند به الگویی عملی و مؤثر برای مقابله با گفتمان تکفیر و احیای انسجام اسلامی تبدیل شود.

این مسئله ضرورت طرح پرسش اصلی تحقیق را برجسته می‌کند: چگونه می‌توان با بهره‌گیری هدفمند و خلاقانه از ظرفیت‌های نظری و راهبردی اندیشه تقریبی شیخ محمود شلتوت، مدلی عملیاتی و راهبردی برای مقابله مؤثر با گفتمان تکفیر و درعین حال تقویت انسجام و همگرایی اسلامی تدوین و اجرا کرد؟ در این چارچوب، مجموعه‌ای از پرسش‌های فرعی نیز لازم است مدنظر قرار گیرد؛ از جمله شناخت دقیق بسترهای معرفتی، اجتماعی و سیاسی شکل‌گیری و استمرار گفتمان تکفیر، تحلیل سازوکارهای بازتولید و تثبیت آن در میان جریان‌های افراط‌گرا، واکاوی مزیت‌ها و ظرفیت‌های منحصر به فرد اندیشه شیخ شلتوت در مقایسه با سایر رهبران تقریب اسلامی، ارزیابی امکان و چگونگی بهره‌گیری از عقلانیت اجتهادی، مدارا و گفتگو به‌عنوان ابزارهای کلیدی در مقابله با گفتمان افراطی، و طراحی راهکارهای نظری و عملی برای تحکیم وحدت و انسجام در جهان اسلام. این پرسش‌ها به‌طور کلی مسیر جست‌وجوی علمی پژوهش حاضر را شکل داده و افق روشنی برای تولید راه‌حل‌های بومی و کاربردی در برابر بحران‌های گفتمانی جهان اسلام ترسیم می‌کند.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش حاضر در دو محور اصلی قابل پیگیری است: نخست، آثار مرتبط با تبارشناسی و جریان‌شناسی سلفی‌گری و تکفیر در جهان اسلام و دوم، پژوهش‌های معدودی که به مبانی نظری و راهبردهای تقریبی و وحدت‌گرایانه در اندیشه شیخ محمود شلتوت می‌پردازند. در حوزه اول، مطالعات متعددی به واکاوی ریشه‌ها و بسترهای معرفتی، تاریخی و اجتماعی پدیده تکفیر و افراط‌گرایی پرداخته‌اند. آثاری مانند پژوهش عبدالهی ضیاءالدینی (۱۴۰۰) و علی‌پور و شعبانی‌کیا (۱۳۹۷) بر نقش اندیشه‌های ابن تیمیه و محمد بن عبدالوهاب در تکوین و بازتولید جریانات سلفی و تکفیری تأکید کردند. روحی (۱۳۹۳) و هاشمی (۱۳۹۸) به نقد مبانی کلامی و تفسیری این جریان‌ها پرداخته و پیشوایی (۱۳۹۸) و ایمان‌دار و ظفری (۱۳۹۸) نیز تحول‌گفتمان نوسلفی‌گری و مواضع علمایی مانند قرضاوی را بررسی کردند. همچنین صالحی و همکاران (۱۴۰۰) به نقد مستدل مبانی فقهی تکفیر و رستمی و همکاران (۱۳۹۷) به مقایسه تطبیقی اندیشه طالبان و داعش پرداختند. از سوی دیگر، آثار ساداتی‌نژادی‌ها (۱۴۰۱) و رستمی (۱۳۹۷) نقش علمای اسلامی و جایگاه تکفیر اهل قبله را در واکنش به موج افراطی‌گری واکاوی کردند.

در محور دوم، منابعی که به بررسی ظرفیت‌های تقریبی و وحدت‌گرایانه در اندیشه شلتوت اختصاص دارند، محدود اما حائز اهمیت‌اند. دل‌افکار و همکاران (۱۴۰۰) و عابدینی و همکاران (۱۳۹۸) به تطبیق آرای شلتوت و مغنیه در باب جامعیت و عصری‌بودن قرآن پرداختند. شیرینی و کهندانی (۱۳۹۶) و شمس‌آبادی (۱۳۸۷) راهکارهای وحدت و تقریب در آرای شلتوت و تأثیر آن را در همکاری مذهبی بررسی کردند. ابادری (۱۳۸۷) ابتکارات علمی شلتوت را در پروژه تقریب تبیین کرد و کریمی (۱۳۸۷) به تفسیر شخصیت و رویکرد او در سنت و تجدد پرداخت. رستم‌نژاد (۱۳۹۱) و تقوای نخجیری و همکاران (۱۴۰۲) سازوکارهای تقریب مذاهب و تأکید بر اجتهاد نزد شلتوت را بررسی کردند و عصمتی (۱۳۸۱) با نگاه آسیب‌شناسانه، ابعاد جهان‌نگری و رویکرد فرامذهبی شلتوت را در مقابله با افراط‌گرایی تحلیل کرد. با وجود غنای نسبی در پژوهش‌های جریان‌شناسی تکفیر و نقد جریان سلفی، خلأ آشکاری در مطالعات روشمند و ترکیبی درباره نقش معرفتی، فقهی و گفتمانی شلتوت در نقد افراط‌گرایی و ارائه بدیلی وحدت‌بخش و عقلانی احساس می‌شود. پژوهش حاضر با بهره‌گیری تلفیقی از رویکرد گفتمان (لاکلا و موف)، نظریه بحران (اسپریگنز) و تأکید بر نوآوری در تفسیر اندیشه شلتوت، مدلی جدید برای تحلیل بحران تکفیر و ارائه راهبردهای وحدت‌محور در امت اسلامی ارائه می‌دهد؛ رویکردی که تاکنون به صورت تلفیقی و انتقادی در ادبیات موجود طرح نشده و از این‌رو می‌تواند افق‌های تازه‌ای در مطالعات راهبردی انسجام اسلامی بگشاید.

۳. روش تجزیه و تحلیل و مدل مفهومی (تلفیق تحلیل گفتمان انتقادی و نظریه بحران اسپریگنز)

تحلیل گفتمان^۱ یکی از روش‌هایی است که طی چند دهه اخیر برای فهم تحولات سیاسی-فرهنگی و تحلیل بحران‌های هویتی، مورد اقبال اندیشمندان قرار گرفته است. مبنای این رویکرد آن است که معنا، هویت، مناسبات قدرت و نظم اجتماعی، همگی از بطن ساختارهای گفتمانی و فرایندهای معنابخشی بیرون می‌آیند و بدون فهم منطق درونی گفتمان‌ها، شناخت مسائل اجتماعی و سیاسی عملاً ناممکن است (کاظمی و همکاران، ۱۴۰۳؛ مک‌دانل، ۱۳۸۰: ۱۰؛ حقیقت، ۱۳۹۰: ۵۱۱).

تاریخ سرشار از گفتمان‌هایی است که براساس منطق خاص خود، نظم اجتماعی و مرزهای هویتی را شکل داده‌اند. به بیان دیگر، هویت‌سازی و تعریف «ما»، همواره در نسبت با «غیر» و بر بستر فرایندهای «دیگری‌سازی»^۲ رخ می‌دهد (منوچهری، ۱۳۹۰: ۱۳۶؛ Laclau & Mouffe, 1985: 82-84). ارنستو لاکلا^۳ و شانتال موفه^۴، نظریه پردازان برجسته گفتمان تصریح می‌کنند که هیچ پدیده‌ای منفک

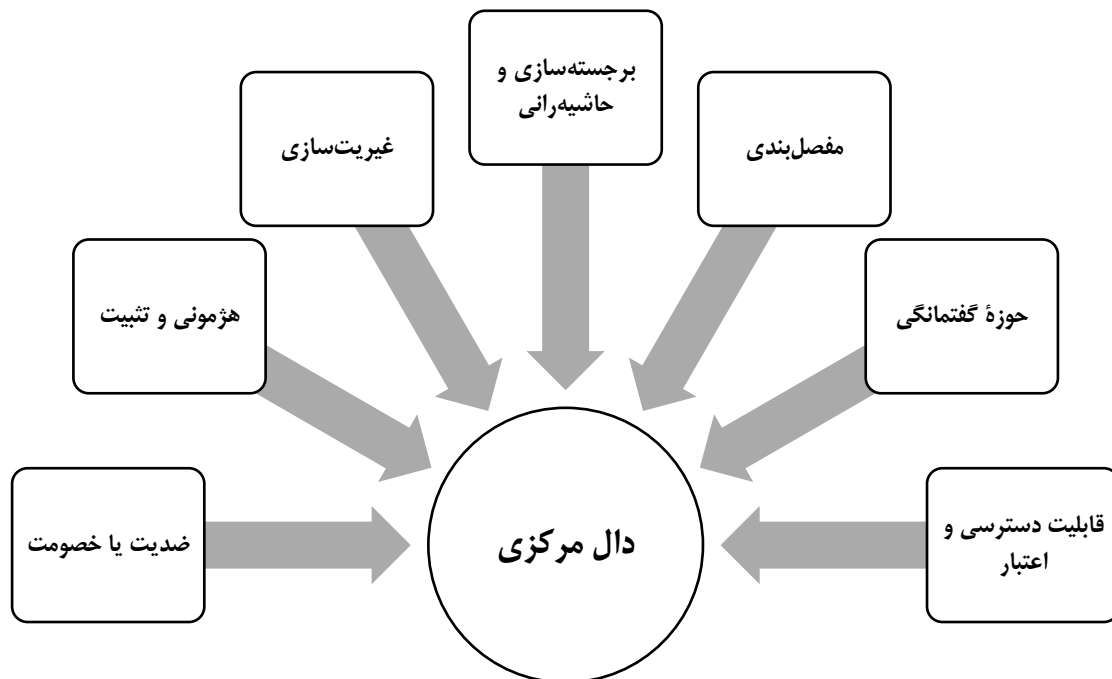
1. Discourse

2. othering

3. Ernesto Laclau

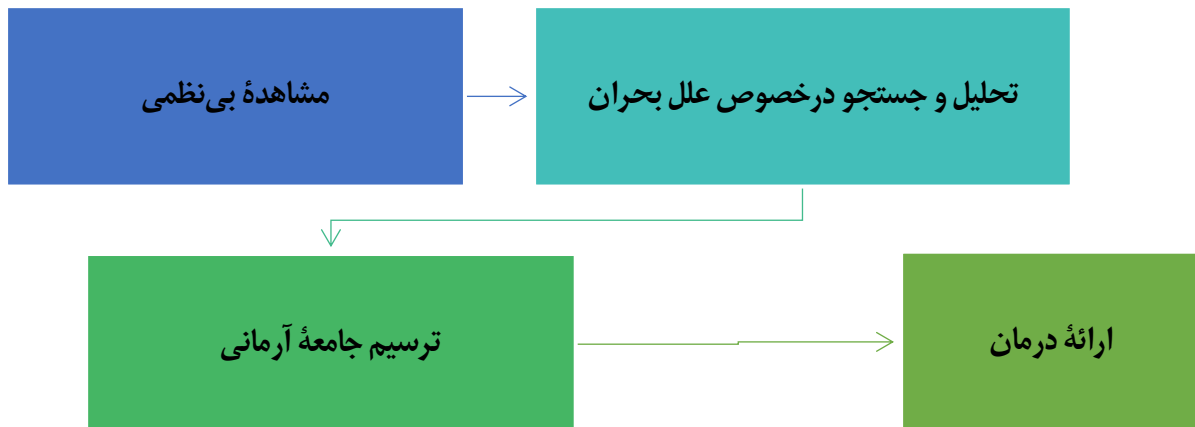
4. Chantal Mouffe

از گفتمان و قدرت قابل فهم نیست و معنا در بستر کشمکش دائمی دال‌های مرکزی و حاشیه‌ای بر ساخته می‌شود (کاظمی و همکاران، ۱۳۹۳؛ مارش و استوکر، ۱۳۹۰: ۲۱۸). در واقع، جهان واقعیت از منظر ایشان نه چیزی ثابت، بلکه شبکه‌ای سیال از مفاهیم متقاطع و بر ساخته است که از رهگذر نزاع گفتمان‌ها و مفصل‌بندی عناصر معنایی شکل می‌گیرد (منوچهری، ۱۳۹۰: ۱۰۵؛ Laclau & Mouffe, 1985). گفتمان‌ها با مفصل‌بندی نشانه‌ها و شکل‌دهی مرکز معنایی (دال مرکزی)، نیروهای اجتماعی را پیرامون خویش سامان می‌دهند و مواجهه بحران‌آمیز، فرصت غلبه گفتمان هژمونیک را فراهم می‌کند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۶: ۱۸۴؛ لاکلا و موفه، ۱۴۰۰: ۶۶). شاکله اصلی مورد نظر در اندیشه آن‌ها که برای تحلیل مسئله مورد نظر پژوهش کارایی دارد، در شکل ۱ نشان داده شده است.



شکل ۱. عناصر تحلیل گفتمان (منبع: نگارندگان)

براین اساس، هر بحران عمیق در یک جامعه نظیر بحران تکفیر در جهان اسلام امکان خلق هویت و معنادادن تازه را به روی گفتمان‌های جدید و نیروهای اجتماعی باز می‌کند، اما پرسش اساسی این است که چرا در این بزنگاه‌های تاریخی، گفتمان‌هایی خاص (مانند گفتمان تکفیری یا وحدت‌گرایانه) شانس بیشتری برای هژمون شدن پیدا می‌کنند و با چه فرایندهایی عناصر پراکنده معنایی را گرد خود جمع می‌آورند. این پرسش، ما را بی‌واسطه به سراغ رهیافت دوم یعنی نظریه بحران اسپریگنز می‌برد که به مثابه پیوند فلسفه بحران و کارکردهای عملی حل مسئله می‌تواند حلقه مکمل تحلیل گفتمان باشد (مک‌سوینی، ۱۳۹۰؛ درخشه و کاظمی، ۱۳۹۵: ۷). در نظریه بحران اسپریگنز، همه اندیشه‌های سیاسی و اجتماعی در بستری از بحران، چالش یا اختلال برمی‌خیزند و پاسخ به بحران، موتور محرک صورت‌بندی ایده‌ها و گفتمان‌ها است (جلایی‌پور، ۱۳۹۹: ۸۹-۹۳؛ اکوانی و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۶۱). او در کتاب فهم نظریه‌های سیاسی بر این اعتقاد است که برای فهم نظریه سیاسی یک اندیشمند باید چهار مرحله را طی کرد که در شکل ۲ آمده است.

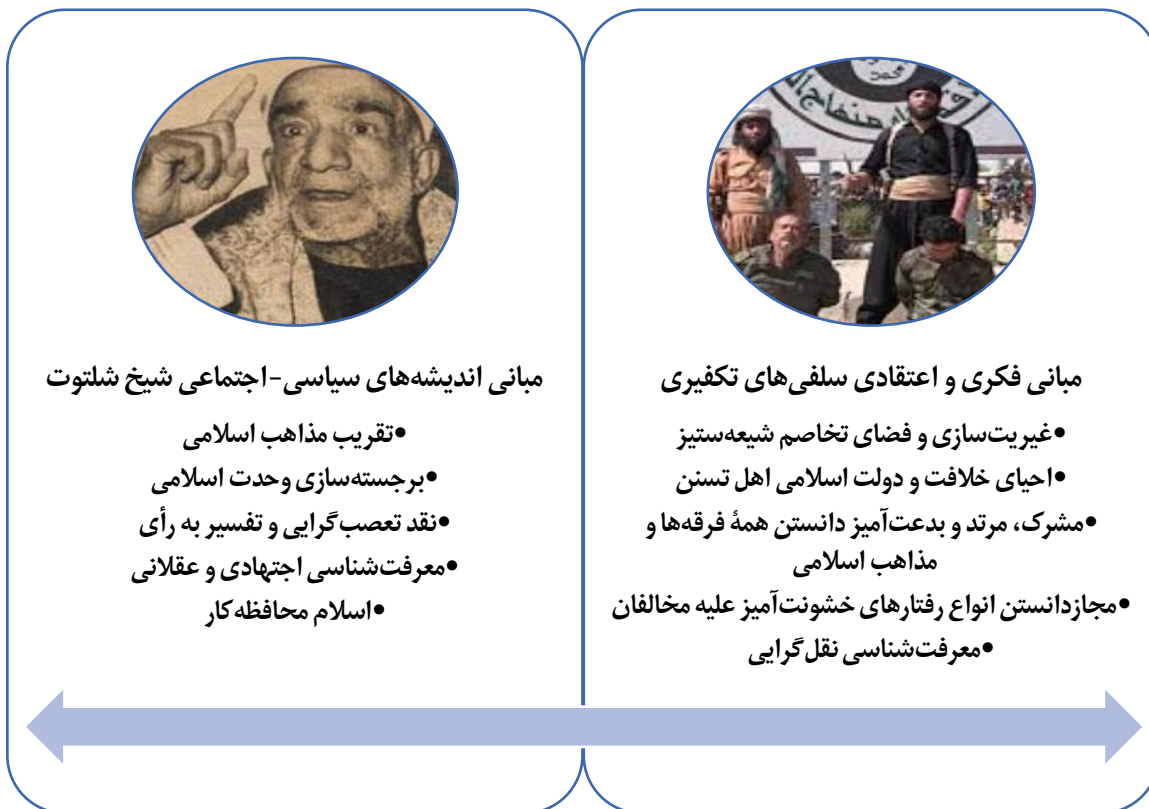


شکل ۲. مراحل فهم اندیشه سیاسی (منبع: نگارندگان با اقتباس از اسپریگنز، ۱۳۹۴: ۶۵-۸۴ و ۹۲؛ برزگر، ۱۳۸۳: ۴۹)

در اندیشهٔ توماس اسپریگنز، زنجیره‌های به‌هم‌مرتبط چهارگانه شامل مشاهده و شناسایی بحران، تشخیص علل بحران، بازسازی ذهنی و ارائهٔ درمان، چارچوبی برای درک و تبیین نظریه‌های سیاسی ایجاد می‌کند. اسپریگنز بر این باور است که بسیاری از اندیشمندان و تحلیلگران در محیط‌هایی مملو از چالش‌ها و ساختارهای مشکل‌دار اقتصادی، سیاسی و اجتماعی زیسته‌اند و همین امر آنان را به تأمل دربارهٔ این مشکلات و واکنش واقع‌گرایانه واداشته است (کریمی‌مله و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۷۹؛ تاجیک، ۱۳۸۴: ۶۱؛ گلشنی، ۱۳۸۷: ۱۰۵؛ جلیلی و کیخا، ۱۴۰۰: ۱۳۸).

در این بستر، بحران‌ها نقطهٔ آغاز نظریه‌های سیاسی‌اند و ذهن خلاق و انتقادی نظریه‌پرداز، تصویری از جامعهٔ مطلوب را باهدف پوشش‌دادن نابسامانی‌ها و ریشه‌یابی علل بحران ترسیم می‌کند (برزگر و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۷۹؛ برزگر، ۱۳۸۳: ۴۸). گام نخست در این زنجیره، مشاهده و شناسایی مشکلات و نابسامانی‌ها در جامعه است که جرقه‌های اولیهٔ اندیشه‌ها و گفت‌وگوها را برمی‌انگیزد (اسپریگنز، ۱۳۹۴: ۴۵). اندیشمند واقع‌گرا در مرحلهٔ دوم، به دنبال ریشه‌یابی مشکلات و کشف علل بحران‌ها می‌گردد و سعی می‌کند عوامل پنهانی و ساختاری آن‌ها را شناسایی کند (حقیقت و حجازی، ۱۳۸۹: ۳؛ برزگر و همکاران، ۱۳۹۹: ۱۸۰).

این فرایند به ترسیم چارچوبی شناختی و مطالعهٔ عمیق‌تر در زمینهٔ شناسایی علل و پاسخ به این پرسش‌ها منجر می‌شود: چرا وضعیت موجود بحرانی است و یک وضعیت مطلوب چه ویژگی‌هایی دارد؟ (کریمی‌مله و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۷۹). در گام سوم، نظریه‌پرداز با تکیه بر یافته‌های خود، روایت ذهنی جامعهٔ آرمانی را تدوین می‌کند و تلاش می‌کند از وضعیت موجود به‌سوی وضعیت مطلوب حرکت کند. او با تلفیق علم و واقع‌گرایی، بینش جدیدی از سامان اجتماعی را ارائه می‌دهد و شالوده‌ای متفاوت با وضعیت موجود طراحی می‌کند (اسپریگنز، ۱۳۹۴: ۱۴۹ و ۱۷۴؛ کریمی‌مله و همکاران، ۱۴۰۱: ۲۷۹). در گام پایانی، فرایند درمان یا بازیابی جامعه از بحران ارائه می‌شود. نظریه‌پرداز این مرحله را با پیشنهاد راهبردها و راهکارهای خروج از وضعیت بحرانی و سوق‌دادن جامعه به‌سوی چشم‌انداز مطلوب نهایی می‌کند (اسپریگنز، ۱۳۹۴: ۲۳۵). با کاربست دو مدل تحلیل‌گفتمان و نظریهٔ بحران اسپریگنز، مدل مفهومی برای تجزیه و تحلیل مسئله و هدف پژوهش در شکل ۳ نشان داده شده است.



شکل ۳. مدل مفهومی پژوهش (منبع: نگارندگان)

ترکیب رویکرد «تحلیل گفتمان انتقادی لاکلا و موف» با «مدل بحران چهارمرحله‌ای اسپریگنز» در صورت استدلال‌پردازی روشمند می‌تواند چارچوبی مفهومی-روش‌شناختی یکپارچه برای واکاوی بحران هویت دینی و نزاع معنایی در جهان اسلام فراهم آورد. تحلیل گفتمان لاکلا و موف به پژوهشگر امکان می‌دهد تا منطق برساخت اجتماعی-زبانی هویت‌ها، سازوکارهای هژمونیک و فرایندهای مرزبندی «خود» و «دیگری» را از خلال دال‌های شناور، دال‌های مرکزی و زنجیره‌های دال مورد مذاقه قرار دهد. باین حال، این تحلیل به‌تنهایی غالباً از تبیین آشکار سازوکارهای علی و مراحل تکوینی بحران بازمی‌ماند و منطق زمانی-فرایندی برای فهم گذار از وضعیت تعادل به نقطه بحران و سپس به وضعیت بازسازی ندارد.

در نقطه مقابل، مدل بحران چهارمرحله‌ای اسپریگنز با ارائه چهار گام متوالی - ادراک و توصیف بحران، تشخیص و تبیین علل، ترسیم وضعیت آرمانی و ارائه راهکار چارچوبی علی-فرایندی برای نظم‌بخشی به تحلیل بحران فراهم می‌آورد، اما فاقد بستر تحلیلی کافی برای واکاوی عمیق منازعات معنایی، برهم‌کنش گفتمان‌ها و نقش صورت‌بندی‌های هژمونیک در بازتولید یا مدیریت منازعه است. بدین ترتیب، نیاز به یک پیوند روشمند میان این دو رویکرد پدید می‌آید: تحلیل گفتمان می‌تواند لایه معنایی، ساختاری و هژمونیک بحران را آشکار سازد؛ درحالی که مدل اسپریگنز چرخه علی و پیشنهادی حل بحران را مرحله‌بندی و نظام‌مند می‌کند. این پیوند نه یک ترکیب صوری، بلکه تلفیقی دیالکتیکی است که در آن، یافته‌های تحلیل گفتمان، ورودی‌های مرحله «تشخیص بحران» و «ریشه‌یابی علل» در مدل اسپریگنز را غنا می‌بخشد و برعکس، مراحل اسپریگنز مسیر تحلیلی را از صرف تفسیر گفتمانی به سوی ارزیابی عملیاتی و سیاست‌گذاری راهبردی هدایت می‌کند.

در بستر جهان اسلام معاصر، این چارچوب تلفیقی می‌تواند تقابل دو نظم معنایی را هم‌زمان از منظر «منطق گفتمان» و «چرخه بحران» توضیح دهد. از یک سو، گفتمان سلفی-تکفیری که بر غیریت‌سازی حداکثری، انحصارگرایی تفسیری و حذف مدارا تکیه دارد و از سوی

دیگر، گفتمان اصلاحی-تقریب‌گرای شیخ شلتوت که با نقد تعصب و برجسته‌سازی عقلانیت اجتهادی در پی بازسازی هژمونی وحدت و هم‌زیستی است. در این چارچوب، تحلیل گفتمان لاکلا و موف ساختار معنایی و مرزبندی‌های هویتی این دو گفتمان را بر ملا می‌سازد و مدل اسپریگنز، چرخه گذار از ادراک بحران تا بازسازی انسجام اسلامی را مرحله‌بندی و پیگیری می‌کند.

این هم‌نشینی «ساختار-فرایند»، نظم مفهومی منسجمی را شکل می‌دهد که نه تنها به نمایش شبکه‌های معنایی و مرزبندی‌های اجتماعی گفتمان‌ها می‌پردازد، بلکه مسیر تکوین، تداوم و امکان حل بحران‌های هویتی را نیز در قالبی روشمند و گام‌مند بازنمایی می‌کند. این تلفیق از یک سو شکاف میان تحلیل معنا و ساختار بحران را پر می‌کند و از سوی دیگر، فرایند سیاست‌گذاری و تصمیم‌گیری مبتنی بر فهم گفتمانی را امکان‌پذیر می‌سازد.

۴. یافته‌های توصیفی

۴-۱. جریان‌شناسی، سلفی‌گری تکفیری در جهان اسلام: هژمونی تکفیرگرایی ضدشیعی

جریان سلفیت تکفیری، پدیده‌ای پیچیده و چندلایه است که ابعاد معرفتی، ایدئولوژیک و ژئوپلیتیک آن، تحلیل را ناگزیر از بهره‌گیری از چارچوب‌های نظری متکثر می‌سازد. در این میان، «هژمونی تکفیرگرایی ضدشیعی» به‌عنوان دال مرکزی این گفتمان عمل می‌کند؛ دالی که همه عناصر معنایی، روایی و عملیاتی پیرامون آن مفصل‌بندی شده است و سایر دال‌ها اعم از شناور یا فرعی معنای خویش را در نسبت با آن کسب می‌کنند (محمودی رجا، ۱۳۹۹؛ مرادی، ۱۳۹۷: ۱۴۰). هسته مرکزی اندیشه تکفیری بر مبنای غیریت‌سازی و بازنمایی جهان ذهنی به‌گونه‌ای سامان می‌یابد که گوینده گفتمان، خود را تنها راه مشروعیت و نجات تبیین می‌کند. بر این اساس، مفاهیمی مانند «جنگ مقدس»، «دارالایمان-دارالکفر» و «انحراف-اصالت» نه تنها ابزار روایت‌پردازی، بلکه عناصر پیونددهنده به دال مرکزی اند که تضاد هویتی را تقویت می‌کنند (حقیقت، ۱۳۹۰: ۵۴۰؛ ابراهیم‌نژاد، ۱۳۹۳: ۸۷). چنین منطق تمایزی، از طریق تقابل با گفتمان اسلام مقاومت (هلال شیعی)، به بازتولید افراط و اندیشه تندرو خوارچ‌محور در جغرافیای اسلامی یاری می‌رساند (نبوی و نجات، ۱۳۹۳: ۱۴۶).

تحول این غیریت‌سازی در تاریخ گفتمانی سلفیت تکفیری، ابتدا به دشمن بیرونی (استعمار) معطوف بود (همان: ۱۴۴، ۱۴۸)، اما تحولات منطقه‌ای، پیروزی انقلاب اسلامی و افزایش توان شیعی، جهت گفتمان را به غیریت‌سازی داخلی تغییر داد. به این ترتیب، «شیعه» به دیگری ممتاز در این گفتمان بدل شد و شیعه‌هراسی و ایران‌هراسی به عناصر شناور مهمی بدل شدند که با پیوند به دال مرکزی، معنای انسدادی یافتند (شریعتی، ۱۳۹۲: ۹۵-۹۸). این جابه‌جایی در مرزهای «خود» و «دیگری» با استفاده از حافظه تاریخی و بازخوانی راهبردی نصوص دینی تثبیت شد. رهبران فکری این گفتمان مانند الزرقاوی، شیعه را امت یهود و خائن و هم‌پیمان مسیحیان معرفی کردند و تقابل با آنان را حتی بر مبارزه با غرب مقدم دانستند (ابراهیم‌نژاد، ۱۳۹۳: ۶۶؛ الزرقاوی، ۱۴۲۷: ۴۹۰-۴۹۵، ۹۷). برخی نیز «بیداری شیعیان عراق» را تهدیدی بنیادین برای تسنن منطقه قلمداد کردند (حاجی یوسفی، ۱۳۸۷: ۱۸۳-۱۸۵) ایمن الظواهری نیز نبرد با شیعه را دشوارتر از ستیز با آمریکا ارزیابی می‌کرد (ظواهری، ۱۴۲۳: ۶۱-۶۶). این مواضع با ارجاع گزینشی به متون تاریخی و روایی تئوریزه می‌شد و اتهاماتی مانند انکار خلافت، سب صحابه، تحریف قرآن و شباهت اعتقادات به یهود که ریشه در آرای عامر شعبی و ابن تیمیه داشت، به مرکز استدلال گفتمان بدل می‌شد (عبدالوهاب، ۱۳۹۴: ۳۷؛ ابن تیمیه، ۱۹۸۶: ۳۶۴).

تکفیر به‌عنوان سازوکار محوری این هژمونی، هم در حذف نمادین و هم در حذف فیزیکی مخالفان نقش ایفا می‌کند و از حیث معنایی، کارکردی انسدادی دارد؛ چراکه مرز عبورناپذیری میان «خود» و «دیگری» برمی‌سازد (عدالت‌نژاد و نظام‌الدینی، ۱۳۹۰: ۱۸۳). به‌لحاظ تاریخی، تکفیر نخست در سنت خوارچ‌ظاهر و بعدها توسط ابن تیمیه به یک نظام تئوریک مستقل بدل شد. محمد بن عبدالوهاب آن را به سطح زبان سیاسی-دینی ارتقا داد و مصادیقش را به همه مخالفان گسترش داد (ستوده و خزائی، ۱۳۹۳: ۶-۷). سید قطب، با پیوند تکفیر به مفاهیم جاهلیت مدرن و فراموشی خداوند، آن را بر ضد نه‌تنها حکومت‌ها، بلکه افراد جامعه نیز بسط داد (کوپل، ۱۳۸۲: ۲۰؛ عدالت‌نژاد و نظام‌الدینی، ۱۳۹۰: ۱۸۴).

در دوران معاصر، دو قرائت عمده از تکفیر شکل گرفته است: نخست، قرائت سیاسی که اجرای قوانین سکولار را نشانه جاهلیت مدرن و خروج از ارزش‌های توحیدی می‌داند و تقابل با آن را وظیفه جریان‌های اسلام‌گرا معرفی می‌کند (دانشیار، ۱۳۹۳: ۷۸). دوم، قرائت ایدئولوژیک با الهام از وهابیت و آثار مودودی، ابن کثیر، فرج، ملاعمر، الزرقاوی و ابوعمر بغدادی که گروه‌های جهادی نئوسلفی مانند القاعده، الشباب، بوکوحرام، جندالله و داعش را ذیل خود تعریف می‌کند. در قرائت ایدئولوژیک، تکفیر راه احیای ارزش‌های اسلامی و تحقق خلافت تلقی شده و جهاد، هجرت، عملیات انتحاری و بمب‌گذاری به‌عنوان ابزار آن مشروعیت می‌یابند. افراط‌گرایی نئوسلفی، با گسترش دامنه تکفیر به کوچک‌ترین اختلافات اعتقادی، حتی مخالفان اهل سنت را نیز مرتد اعلام کرده و با شعار «کسی که به کفر کافر، کافر نباشد خود کافر است»، به منطق انسداد معنایی شدت بخشیده است (بخشی شیخ احمد و همکاران، ۱۳۹۳؛ نجفی فیروزجایی، ۱۳۸۲: ۲۳۸). شکل‌های مختلف خشونت سازمان‌یافته از بمب‌گذاری و حملات انتحاری تا هدم قبور، غارت اموال و اسارت زنان و کودکان در این منطق به‌عنوان جزء لاینفک «طهارت اعتقاد» معنا می‌یابد. از منظر تحلیل گفتمان لاکلا و موف، این انسداد معنایی یک گره معنایی پایدار است که با ادغام دال‌های شناور در زنجیره‌ای انسدادی، امکان فرم‌گیری گفتمان بدیل را به حداقل می‌رساند. مفصل‌بندی این گفتمان حول «هژمونی تکفیرگرایی ضدشعبی» به‌گونه‌ای انجام می‌شود که تنوع معانی بالقوه به ساختاری یکپارچه و هژمونیک بدل شود. این امر با تثبیت مرزهای خود-دیگری، گفتمان را به حقیقتی تغییرناپذیر بازنمایی و قدرت را در سطح نمادین و مادی بازتولید می‌کند. درنهایت، دال مرکزی مذکور نه‌فقط بنیان هویتی سلفیت تکفیری را تحکیم می‌کند، بلکه آن را به محوری راهبردی برای کنش سیاسی-خشونت‌آمیز بدل می‌سازد. این هژمونی با بسیج سرمایه‌های معنایی-تاریخی، مشروعیت ایدئولوژیک خشونت را تضمین می‌کند و با پیوند منطق تکفیر به ضرورت‌های سیاسی-ژئوپلیتیکی، چرخه تولید معنا و تولید قدرت را در این گفتمان همواره فعال نگه می‌دارد. درنتیجه، سلفیت تکفیری با تکیه بر ظاهرگرایی و حذف اجتهاد، نظمی نوین از غیریت‌سازی، طرد و تکفیر ایجاد کرده و در تداوم خود، نقش مهمی در شکل‌دهی به ژئوپلیتیک و تحولات هویتی جهان اسلام ایفا کرده است. مؤلفه‌های هنجاری و باورهای عقیدتی جریان‌های سلفی-تکفیری در شکل ۴ آمده است.



شکل ۴. محورهای عقیدتی و هنجاری جریان‌های سلفی-تکفیری (منبع: نگارندگان با اقتباس از فقیهی، ۱۳۷۷: ۱۴؛ آدمی و مرادی، ۱۳۹۴:

۴۸؛ عدالت‌نژاد و نظام‌الدینی، ۱۳۹۰: ۱۸۴؛ ابوزهره، ۱۳۸۶: ۵۹۳؛ روحی برندق و مرادی، ۱۳۹۴: ۱۰۵؛ آدمی و مرادی، ۱۳۹۷: ۵۸)

این رویکرد برخاسته از بنیان‌های فکری، معرفتی و نظام اندیشه‌ای ویژه‌ای است که ضمن تقلیل دین به نص‌گرایی متصلب و تفسیری حداقلی از امر قدسی، زمینه‌ساز برساخت و سازمان‌دهی کنش‌های تروریستی، رفتارهای تمامیت‌خواهانه و خاص‌گرایانه، در طول سالیان اخیر و در جغرافیاهای متکثر، در قالب اعمالی مانند عملیات‌های انتحاری و استشهادی علیه مسلمانان غیرهمسو با دستگاه فکری خود شده است. در ادامه، برخی از مهم‌ترین مؤلفه‌های مبنایی این جریان برشمرده می‌شود.

۴-۲. تبارشناسی هژمونی تکفیرگرایی ضدشیعی

هژمونی تکفیرگرایی ضدشیعی، به‌عنوان دال مرکزی گفتمان سلفیت تکفیری، محصول یک فرایند تاریخی-معنایی طولانی است که می‌توان آن را در چهار مرحله اصلی با پیوندهای معرفتی، نهادی، هویتی و رسانه‌ای بازسازی کرد.

۱. **مرحله آغازین (پایه‌گذاری معرفتی):** این مرحله با انتشار و تثبیت اندیشه‌های احمدابن حنبل و ابن تیمیه در قرون میانه آغاز می‌شود؛ جریانی که در آن، عقلانیت و تأویل فلسفی به حاشیه رانده و به تابعی از نص، آن هم در قرائت ظاهرگرایانه تبدیل می‌شود. ابن تیمیه با طرح دیدگاه‌های صریح در تکفیر مخالفان عقیدتی و نفی مشروعیت کلیه بدعت‌ها، بنیان معرفتی انسداد معنایی را بنا نهاد و «غیریت فقهی-عقیدتی» را با منطق تکفیر پیوند زد (ابن تیمیه، ۱۹۷۱: ۳۸۶). این رویکرد، نظام معنایی اولیه برای نفی شیعه و مذهب‌های غیرهمسو را شکل داد.

۲. **مرحله تثبیت نهادی (ساختارسازی سازمانی-فقهی):** در قرون هجده و نوزده میلادی، آموزه‌های وهابی به رهبری محمد بن عبدالوهاب و حمایت سیاسی-نظامی خاندان سعودی، وارد فاز تثبیت ساختاری شد. در این مرحله، گفتمان تکفیر ضدشیعی از یک جریان عقیدتی پراکنده، به یک سیستم تبلیغی سازمان‌یافته با منابع مالی، نهادهای آموزشی و ابزارهای فقهی-فتوایی تبدیل شد. این نهادها با ترویج دال‌های اعتقادی-سیاسی، چارچوب معنایی لازم برای استمرار هژمونی تکفیر را فراهم و تکفیر شیعه را به یک هنجار دینی-سیاسی تثبیت شده بدل کردند (سمیعی و شریف یلمه، ۱۳۹۵: ۱۶۵).

۳. **مرحله بازتعریف هویتی (قطب‌سازی معاصر):** تحولات ژئوپلیتیک قرن بیستم، از جمله پیروزی انقلاب اسلامی ایران (۱۳۵۷) و اشغال افغانستان توسط شوروی (۱۳۵۸)، نقطه عطفی در بازتعریف هویت گفتمان سلفیت تکفیری ایجاد کردند. در این مقطع، «خود اصیل» به‌عنوان حامل «توحید ناب» و «دیگری منحرف» در قالب شیعه، صوفی یا جریان‌های ملی‌گرای مسلمان، بازتعریف و تقابل آن‌ها تشدید شد. این مرحله خصلت ضدشیعی گفتمان را از سطح عقیدتی صرف، به سطح راهبردی-سیاسی ارتقا داد و آن را در معادلات منطقه‌ای فعال کرد.

۴. **مرحله رسانه‌ای-ترویجی (جهانی‌سازی پیام تکفیر):** با ظهور پروژه خلافت داعش (۱۳۹۳) و بهره‌گیری وسیع از رسانه‌های ماهواره‌ای و شبکه‌های اجتماعی، هژمونی تکفیرگرایی ضدشیعی وارد فاز «جهانی‌سازی معنایی» شد. دال‌های شناوری مانند «خلافت»، «جهاد» و «طهارت جامعه» در قالب محتوای چندرسانه‌ای بازتولید و به گفتمان فراسرزمینی بدل شدند. این دوره تغییر کمیت را به کیفیت بدل کرد. تکفیر ضدشیعی نه تنها ابزار کنترل داخلی، بلکه سلاح بسیج فراملی برای جذب نیرو، مشروعیت‌بخشی به خشونت و حذف فیزیکی دیگران شد (سعدالدین، ۱۳۹۰: ۱۸۵، ۱۹۴-۱۹۵؛ نجف‌زاده، ۱۳۹۲: ۳-۵).

۴-۳. نقل‌گرایی ظاهرگرا و انسداد معنایی

پایه معرفتی این جریان بر نقل‌گرایی ظاهرگرا استوار است؛ رویکردی که هرگونه بازخوانی یا اجتهاد دینی را بدعت تلقی و از سپهر مشروعیت معنایی طرد می‌کند (نظام‌الدینی، ۱۳۹۳: ۱۷۴). این ظاهرگرایی در منطق گفتمانی، با ایجاد انسداد معنایی، میدان تفسیر را محدود و معانی متکثر بالقوه را به یک قرائت واحد تقلیل می‌دهد. احمد بن حنبل و ابن تیمیه، با ارائه خوانش‌های صلب و متن‌محور، نقشی محوری در مفصل‌بندی این معنا ایفا کردند؛ خوانشی که دال‌های شناوری مانند «خلافت» و «جهاد» را از معانی باز و چندلایه‌شان جدا کرد و در زنجیره‌ای معنایی محدود به حذف مخالفان و تطهیر جامعه جای داد (ابن تیمیه، ۱۹۷۱: ۳۸۶). در بسیاری از تحلیل‌های معرفتی، ریشه‌یابی این منطق به سنت روایت‌محور اسلامی و نظام اجتهادی متصلب آن بازمی‌گردد؛ الگویی که در آن، ترجیح مطلق نقل‌گرایی و رد عقلانیت، به انسداد

فضای معنا می‌انجامد (نظام‌الدینی، ۱۳۹۳: ۱۷۴). در مقام گفت‌وگو، این موضع، راهبردی برای غیریت‌سازی معرفتی است: هر تأویل یا نوآوری‌ای نه به‌عنوان امکان معنا، بلکه به‌مثابه «دیگری منحرف» و «بدعت‌گذار» شناخته می‌شود. بدین ترتیب، کنش‌های عقیدتی این جریان، نه صرفاً براساس منافع سیاسی یا فردی، بلکه بر مبنای پیوند با گفت‌وگو فقهی-تاریخی شکل می‌گیرند که ریشه‌ای بیش از دوازده قرن دارد (مجتهد شبستری، ۱۳۹۳: ۱۷۰).

در این چارچوب، رویکرد «اصل بر حرمت» به‌عنوان یک دال انسدادی، فضای تعامل با پدیده‌های نوپدید را به‌شدت محدود می‌سازد و فقط در صورت تصریح نصی، مجوز معنا صادر می‌شود. احمد بن حنبل، بنیان‌گذار این سنت فکری، با مفصل‌بندی مفهوم «تقلید از سلف» به‌عنوان معیار سنجش حقانیت، هرگونه اجتهاد یا تحول در فهم دین را به دال‌های منفی شرک و کفر پیوند می‌زند و بدین ترتیب، حدود هویتی درون‌گفتمانی را تثبیت می‌کند (نظام‌الدینی، ۱۳۹۳: ۱۷۸؛ مجتهد شبستری، ۱۳۹۳: ۱۷۸). در مرحله بعد، این تیمیه این انسداد را در قامت یک گفت‌وگو تمام‌عیار تشدید می‌کند، عقل و نقل را در دوگانه‌ای تعارض‌آمیز قرار می‌دهد و ایمان اصیل را صرفاً در امتثال بی‌چون‌وچرا به اقوال پیامبر و صحابه تعریف می‌کند؛ حتی اگر این اقوال با عقل در تعارض باشند (ابن تیمیه، ۱۹۷۱، ج ۱: ۱۷۸).

از منظر تحلیل گفتمانی، این دیدگاه فرایند «غیریت‌سازی مضاعف» را تغذیه می‌کند؛ زیرا علاوه بر طرد گفتمان‌های شیعی، به حذف روایت‌های سنی رقیب نیز می‌انجامد. روایت مطلق‌گرایانه و صورت‌گرای این جریان، فاصله‌گیری از نص را مستوجب مجازات می‌داند و دال‌هایی مانند «طهارت اعتقاد» را به کنش‌هایی برای حذف فیزیکی یا نمادین مخالفان متصل می‌کند (به نقل از کسرابی و داوری مقدم، ۱۳۹۴: ۱۸۵). عقل در این پارادایم، دالی فرعی و کم‌اعتبار محسوب می‌شود که فقط در چارچوب هژمونی شریعت می‌تواند مشروعیت بیابد (ابن تیمیه، ۱۹۷۱: ۳۸۶). این مفصل‌بندی معانی، هسته معرفتی گفتمان‌های افراط‌گرای معاصر، از بوکوحرام و الشباز تا تحریرالشام را شکل داده است. این گروه‌ها با الحاق خود به زنجیره معنایی بسته و منسجم این سنت فکری، خشونت را نه به‌عنوان یک ابزار صرف، بلکه به‌مثابه بخشی جدایی‌ناپذیر از بازتولید هویت گفتمانی خود مشروعیت می‌بخشند؛ ساختاری که در آن «دیگری» هر که باشد جزئی ضروری از بقای معنا و انسداد هژمونیک تلقی می‌شود. آنان با شعار «کسی که به کفر کافر، کافر نباشد خود کافر است» دامنه قضاوت ایدئولوژیک را بسط داده و به بهانه امر به معروف و تصفیة جامعه از بدعت و فتنه، موج خشونت و حذف را در گستره جامعه اسلامی رواج داده‌اند (نجفی فیروزجایی، ۱۳۸۲: ۲۳۸). تمام صورت‌های خشونت سازمان‌یافته مانند بمب‌گذاری، حملات انتحاری، هدم قبور، غارت اموال و اسارت زنان و کودکان، در راستای حذف رهبران غیراصیل اسلامی، مشروع قلمداد می‌شود.

۵. تبیین شخصیت و مواضع سیاسی شیخ محمود شلتوت

۵-۱. بر ساخت شخصیت و زمینه تاریخی شیخ محمود شلتوت

شیخ محمود شلتوت را باید نه صرفاً محصول یک دوران، بلکه برساخته‌ای گفتمانی دانست که در پاسخ به پارادوکس دیرپای سنت و مدرنیته در جهان اسلام شکل گرفت. زیست‌جهان او، مصر اواخر قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم، عرصه مواجهه دو نیروی متقابل بود: استمرار مرجعیت سنتی و اقتدار علمای دینی از یک سو و بروز موج‌های نوگرایی، استعمار و رسوخ تمدن غربی به بافت اجتماعی و معرفتی مسلمانان از سوی دیگر (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۷۵). در این بستر تاریخی و اجتماعی، دال مرکزی اندیشه او «تقریب مذاهب» و «اسلام عقلانی-اجتهادی» تکوین یافت تا پاسخی به این تنش ساختاری باشد (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۷). تولد شلتوت در روستایی نزدیک رشید و پرورش او در مکتب سنتی قرآن و علوم دینی، سپس ورودش به دانشگاه الازهر به‌مثابه یک گره‌گاه تاریخی تولید معنا زمینه مفصل‌بندی مجموعه‌ای از دال‌های شناور مانند «عقلانیت اجتهادی»، «عدالت»، «شورا»، «مدارا» و «بازخوانی سنت» را فراهم آورد (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۹: ۳۵۵). این دال‌ها در گفتمان او نه در حاشیه، بلکه در پیوندی ارگانیک با دال مرکزی قرار گرفتند و هسته معنایی واحدی را شکل دادند که بر نوسازی سنت و همگرایی مذاهب استوار بود.

از همان ابتدای فعالیت علمی، شلتوت به‌عنوان یک عامل گفتمانی منتقد و اصلاح‌گرا، به نقد الگوهای آموزشی، محتوای درسی و نگرش‌های فرقه‌ای پرداخت. رویکرد او ناظر به احیای «روح اجتهاد» و گشودن میدان برای بازاندیشی در فقه و دستگاه معرفتی اسلام بود؛ امری که در مقام یک دال انسدادی گفتمان او را در برابر جریان‌های افراطی و قشری قرار می‌داد (کریمی، ۱۳۸۷: ۴۶-۴۷). ارتقای او به معاونت (۱۹۵۷) و سپس ریاست الازهر (۱۹۶۱) را می‌توان به‌منزله لحظه هژمونیک این گفتمان دانست که در آن، دال‌های شناور یادشده به‌گونه‌ای مؤثر با مؤلفه‌های مدرن دولت و جامعه مفصل‌بندی شدند (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۷۸).

در خوانش تبارشناسانه، کنش‌های شلتوت واکنشی به دو گفتمان مزاحم بود: نخست، «غیریت‌سازی» در برابر جمود سنتی و انفعال نسبت به چالش‌های مدرن؛ دوم، غیریت‌سازی در برابر جریان‌های افراطی و ضد وحدت که عقلانیت و همگرایی را تهدید می‌کردند (ابوالحسنی، ۱۳۸۴: ۱۲۹). او با اتخاذ موضعی انتقادی-آینده‌نگر تلاش کرد تا گذشته و اکنون را نه براساس مصلحت‌گرایی، بلکه در چارچوب یک بازخوانی اجتهادی و وحدت‌بنیان تفسیر کند. تعامل نزدیک او با عالمان و روشنفکران اهل سنت و شیعه، چه در جهان عرب و چه در ایران، نشان‌دهنده پیوند میان مدارا، تکررگرایی و بازاندیشی اخلاقی در سیاست دینی بود (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۵۶). آرمان کلان او بازتعریف شأن علما و نهادهای دینی در عصر جدید و پاسخ به پرسش تاریخی امت اسلامی درباره «امکان وحدت» بود. به این معنا که گره معنایی گفتمان شلتوت، احیای خرد و عدل در ساختار اجتماعی-سیاسی را ممکن می‌سازد (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۷۹). میراث این گفتمان، زنده‌کردن سنتی مشتاق اجتهاد و الگوسازی از نهاد دینی به‌مثابه نهادی توانمند در پاسخ به نیازهای زمان است؛ الگویی که همچنان ظرفیت الهام‌بخشی برای مصلحان دینی و نظریه‌پردازان تمدنی دارد. این خوانش نشان می‌دهد شلتوت، با مفصل‌بندی دال‌های شناور حول دال مرکزی «تقریب مذاهب» و «اسلام عقلانی-اجتهادی»، موفق به ایجاد انسجام معنایی و تثبیت یک موقعیت هژمونیک در میدان گفتمانی زمان خود شد.

۲-۵. عقلانیت اجتهادی

دومین محور کلیدی در تبارشناسی شخصیت و کنش فکری-سیاسی شیخ محمود شلتوت، تمرکز او بر «عقلانیت اجتهادی» است که در گفتمان او نه به‌عنوان ابزاری محدود در فقه، بلکه به‌مثابه دال شناوری اجتماعی-سیاسی برای پاسخ به تحولات و نیازهای نوظهور امت اسلامی شناخته می‌شود (کریمی، ۱۴۰۲: ۷۴). این دال شناور معنای خود را از دال مرکزی گفتمان، یعنی «اسلام عقلانی-اجتهادی» می‌گیرد و در پیوند با دیگر عناصر معنایی، ساختاری منسجم برای بازاندیشی در مناسبات دین، جامعه و سیاست ایجاد می‌کند. از منظر شلتوت، اجتهاد به‌شرط پایبندی به اصول و قواعد قطعی، تجلی خرد جمعی و راه خروج از رکود معرفتی و جمود سنتی است. در این گفتمان، «عقل» و «وحي» به‌مثابه دو بال متکامل معرفت مفصل‌بندی می‌شوند. او برخلاف قرائت‌های ظاهرگرایانه که عقل را تابع منفعل نصوص می‌دانند، تأکید می‌کند که «نقل بدون عقل، بی‌مایه و کم‌فروغ است» و تفسیر معتبر آیات و روایات فقط با معیارهای عقلی ممکن است (شلتوت، ۱۳۷۹: ۱۱۳-۱۱۴).

دیگر دال‌های شناور این محور «عدالت»، «شورا»، «مقاصد شریعت» و «مصلحت» همگی در ذیل این مفصل‌بندی، یک گره معنایی شکل می‌دهند که مشروعیت سیاسی و دینی را بر پایه عقلانیت، عدالت و مشارکت عمومی تعریف می‌کند (ابوالحسنی، ۱۳۸۴: ۱۳۲). در فلسفه سیاسی شلتوت، اصل عدالت بنیان هرگونه مشروعیت است، فارغ از صورت‌های تاریخی حکومت مانند خلافت یا سلطنت. این راهبرد گفتمانی موجب غیریت‌سازی در برابر دو قطب شد: نخست، استبداد سیاسی و علمای وابسته که دین را ابزار قدرت و عدالت را نقض می‌کنند؛ دوم، گفتمان ظاهرگرا که عقلانیت را حذف و نص را از بویایی تاریخی‌اش جدا می‌سازد (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۶۴). نقد او به ابتدال دین در دست قدرت، پرده‌برداری از نقش سیاسی علما و مخالفت با فروکاست شریعت به سازوکار مشروعیت‌بخشی، نشان‌دهنده این منطق تمایز است.

در این چارچوب، صلاحیت رهبران دینی یا سیاسی نه بر نسب و انتصاب، بلکه بر توانایی تحقق عدالت، رجوع به شورا و رعایت مصالح عمومی استوار می‌شود. «مقاصد شریعت» شامل مصلحت، عدل، حفظ جان، مال و آبرو در منظومه معنایی شلتوت، معیاری فراروی برای جهت‌دهی به اجتهاد پویا و عقلانی است (کریمی، ۱۳۸۷: ۴۹-۵۰). نتیجه این مفصل‌بندی، شکل‌گیری الگوی هژمونیک است که در آن دین، بنیان نظام ارزشی و اخلاق قدرت را می‌سازد و سیاست، عرصه تحقق این اخلاق جمعی و تعریف منافع مشترک امت می‌شود (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۸۳). به بیان تبارشناسانه، عقلانیت اجتهادی شلتوت تلاشی برای بازتعریف پیوند دین و سیاست بر پایه مشروعیت، عدالت و مصلحت مشترک الگویی است که هنوز در جوامع مسلمان ظرفیت الگوگیری دارد.

۵-۳. میراث ماندگار تقریب مذاهب اسلامی؛ پروژه وحدت تمدنی شلتوت؛ از نظریه تا نهادسازی

در چشم‌انداز نظری شیخ محمود شلتوت، «تقریب مذاهب» به‌عنوان دال مرکزی گفتمان، جایگاهی فراتر از یک ابتکار فقهی یا ابتکار دیپلماتیک میان نخبگان دینی دارد. او این دال را به‌مثابه هسته معنایی یک پروژه تمدنی می‌دید که هدف آن بازسازی بنیان‌های هویت اسلامی در مواجهه با بحران‌های چندلایه معرفتی، اجتماعی و سیاسی جهان اسلام بود. در این تفسیر، تقریب نه یک تاکتیک مقطعی، بلکه فرایندی هژمونیک برای بازتعریف روابط قدرت و دانش میان مذاهب و برای ایجاد الگوی نوینی از همزیستی درون‌دینی محسوب می‌شود (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۸۵؛ جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۸۷-۳۸۹).

از منظر تبارشناسی گفتمانی، شلتوت این پروژه را در بستر تاریخی‌ای مفصل‌بندی کرد که از یک سو، ستیزهای مذهبی و تکفیرگرایی به‌مثابه قرائت غالب در برخی جریان‌های سنتی و سیاسی سیطره داشت و از سوی دیگر، تجربه‌های تلخ استعمار، فروپاشی ساختارهای خلافت و بحران مشروعیت نهاد دین، ضرورت بازتعریف مرزهای هویتی را اجتناب‌ناپذیر ساخته بود. در چنین بستری، غیریت‌سازی مسلط بر الگوی انحصارگرایانه مواجهه با تنوع مذهبی استوار بود؛ الگویی که «دیگری» مذهبی را نه به‌عنوان امکان گفت‌وگو، بلکه به‌مثابه تهدیدی وجودی تلقی می‌کرد. شلتوت این منطق را واژگون ساخت و با جابه‌جایی «مرزبندی‌های خصمانه» به «مرزبندی‌های معرفتی - استدلالی»، گونه‌ای از غیریت‌سازی خلاق و سازنده را تثبیت کرد؛ صورتی از غیریت‌سازی که در آن، دیگری نه دشمن، بلکه شریک گفت‌وگو و تولید معنا به‌شمار می‌آید. در این سیاق، دال‌های شناوری همچون «وحدت در کثرت»، «فتوای جواز پیروی از مذهب جعفری»، «فقه مقارن» و «دارالتقریب» در قالب شبکه‌ای دلالتی در پیرامون دال مرکزی مفصل‌بندی شدند. این شبکه دلالتی، امکان «بازمعناسازی» تنوع مذهبی را فراهم آورد؛ به‌گونه‌ای که اختلافات اجتهادی نه عامل واگرایی، بلکه نشانه‌ای از غنای معرفتی و حقوقی گفتمان اسلامی تلقی شد.

فتوای تاریخی شلتوت مبنی بر جواز پیروی از مذهب جعفری، به‌عنوان یک گره معنایی کلیدی، نقش انسدادی-تثبیتی داشت. این فتوا، نه تنها مرزهای هویتی متصلب را شکست، بلکه به‌لحاظ معنایی، گفتمان «تکفیر» را به حاشیه راند و «مشروعیت تکثر» را به‌عنوان معنای غالب تحکیم کرد (شلتوت، ۱۳۷۹: ۲۲؛ کریمی، ۱۳۸۷: ۴۷). بر این مبنای هر مسلمانی که به اصول ایمان - توحید، نبوت، معاد - پایبند است، فارغ از مذهب، داخل در امت اسلامی است (ابوالحسنی، ۱۳۸۴: ۱۳۰). این مبنای نظری به سطح نهادی نیز تسری یافت. شلتوت با ایجاد کرسی فقه مقارن در الازهر، تأسیس دارالتقریب، تدوین متون مشترک آموزشی و برگزاری نشست‌های دوره‌ای علما، اقدام به نهادینه‌سازی گفتمان تقریب کرد (ابوالحسنی، ۱۳۸۴: ۱۳۵؛ بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۶۷). در این سطح، مفصل‌بندی میان «عقلانیت اجتهادی»، «مدارا» و «تعامل نهادمند» به‌گونه‌ای انجام شد که خود این اقدامات، گره‌های معنایی جدیدی پدید آورد و بر پایداری هژمونی گفتمان تقریب افزود.

در سطح غیریت‌زدایی، شلتوت علل نزاع‌های معاصر را در سلطه تفسیرهای قشری و ظاهرگرایانه بر متون دینی جست‌وجو کرد (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۸۲؛ بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۵۸). او این قرائت را عامل تولید هویت‌های ستیزه‌جو و ریشه بحران تکفیر دانست و در برابر آن، به دال انسدادی «عقلانیت اجتهادی» ارجاع داد که ظرفیت بستن میدان معنایی نزاع را به نفع همزیستی دارد. تولیدات فکری او از تفسیر القرآن الکریم و فتاوی شلتوت گرفته تا فقه القرآن و السنه و الرسالة الاسلامیه نه تنها شاکله گفتمانی وحدت‌گرایی را تئوریزه کردند،

بلکه با پیوند دادن سطح نظری و عملی، در تربیت نخبگان و بازتاباندن پیام گفتمان تقریب در میدان‌های معرفتی و آموزشی جهان اسلام نقش‌آفرین شدند (کریمی، ۱۳۸۷: ۵۷؛ جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۹۴).

در جمع‌بندی، گفتمان تقریب شلتوت نمونه‌ای از هژمونیک‌سازی معنای وحدت است که با ترکیب عناصر نظری (عقلانیت، مدارا، مشروعیت‌تکثر) و نهادی (نهادهای گفتگو، فتوا، فقه‌مقارن) توانست بدیل مؤثری برای منطق طرد‌آمیز تکفیری فراهم آورد. گره معنایی این گفتمان بر سه محور «احیای خرد و عدل»، «بازسازی هویت دینی» و «تعامل نهادمند» قوام یافت؛ الگویی که همچنان قابلیت بازخوانی برای عبور از بحران‌های فرقه‌ای و احیای تمدن نوین اسلامی را دارد (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۸۶-۳۸۹؛ کریمی، ۱۳۸۷: ۴۷-۵۷).

۵-۴. کنش سیاسی و اجتماعی: مسئله فلسطین، استعمار و رسالت امت

در تحلیل گفتمان سیاسی شیخ محمود شلتوت بر مبنای چارچوب نظری لاکلا و موف، «تقریب مذاهب» به‌عنوان دال مرکزی، هسته‌ای است که تمام عناصر معنایی پیرامون آن مفصل‌بندی می‌شوند و شبکه‌ای گفتمانی با ظرفیت هژمونیک‌سازی معنای وحدت در میدان سیاست و اجتماع پدید می‌آورند. این دال مرکزی در عرصه عمل سیاسی با دال‌های شناوری مانند «اسلام عقلانی-اجتهادی»، «آزادی»، «عدالت»، «مقاومت» و «ضد استعمار» پیوند می‌خورد؛ از سطح یک ابتکار فقهی صرف فراتر می‌رود و به راهبردی تمدنی بدل می‌شود که در آن، وحدت مذهبی شرط و زمینه تحقق ارزش‌هایی مانند عدالت اجتماعی، رهایی از سلطه و کرامت انسانی است (جمشیدی، ۱۳۹۰: ۳۹۰؛ بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۸۹).

منطق غیریت‌سازی در این گفتمان بر دو محور موازی استوار است: استعمار و صهیونیسم به‌عنوان دیگری بیرونی که موجودیت و استقلال امت را تهدید می‌کند و استبداد داخلی به‌عنوان دیگری درونی که انسجام و عقلانیت سیاسی-اخلاقی را می‌فرساید. مرز «خود» در این چارچوب، «امت واحد، مقاوم و عدالت‌محور» است که در پیوند میان بحران‌زدایی مذهبی و عدالت‌خواهی تعریف می‌شود. شلتوت با اتخاذ سیاست فرافرقه‌ای و برقراری ارتباط فعال با مرجعیت‌های شیعه مانند آیت‌الله بروجردی و سید محسن حکیم، این مرزبندی را در سطح عملی تثبیت و از هرگونه مشروعیت‌بخشی به سلطه یا سازش با صهیونیسم پرهیز می‌کرد (بی‌آزار شیرازی، ۱۳۷۷: ۳۸۹). در این شبکه معنایی، «اسلام عقلانی-اجتهادی» جایگاه دال انسدادی دارد؛ زیرا با مسدودکردن امکان سیطره گفتمان‌های قشری و ظاهرگرا، بنیان عقلانی و اجتهادی گفتمان تقریب را حفظ و سیاست را به خرد جمعی، عدالت و اخلاق پیوند می‌زند (کریمی، ۱۳۸۷: ۵۵). این عقلانیت اجتهادی مانند یک ابزار، زمینه بازخوانی تاریخی سنت و تطبیق آن با نیازهای سیاسی و اجتماعی معاصر را فراهم می‌آورد. از همین رو، در عمل سیاسی شلتوت، مفصل‌بندی میان دال مرکزی و دال‌های شناور نه تنها در سطح نظری و گفتمانی ارائه قرائتی وحدت‌گرا و عقلانی از شریعت، بلکه در سطح نهادی مانند تأسیس و حمایت از مراکز تقریب و در سطح میدانی مانند موضع‌گیری در قبال بحران فلسطین و نقد استبداد داخلی مشاهده می‌شود.

نتیجه این مفصل‌بندی، شکل‌گیری گره معنایی گفتمان سیاسی شلتوت است که سه محور «وحدت در کثرت»، «عدالت و آزادی» و «مقاومت اخلاقی» را در یک میدان معنایی منسجم به هم پیوند می‌زند. این گره معنایی ظرفیت آن را دارد که هژمونیک شود و بدیلی پایدار در برابر گفتمان‌های طرد‌آمیز، فرقه‌ای و قدرت‌محور جهان اسلام عرضه کند. در این الگو، نهاد دینی حضوری فعال دارد، اما نه بخشی از ماشین قدرت، بلکه کنشگر اخلاقی و حافظ منافع کلان امت و سیاست، و نه ابزار تحکیم سلطه، بلکه عرصه تحقق ارزش‌های اخلاقی و انسانی دین است.

۶. یافته‌های تحلیلی

در دهه‌های اخیر، جهان اسلام با بحران گسترده تکفیر و روند فزاینده اسلام‌هراسی روبه‌رو بوده است. ظهور جریان‌هایی مانند داعش و القاعده همراه با گسترش تفسیرهای افراطی سلفیت تکفیری، شکاف‌ها و رویکردهای حذف‌گرایانه را در حوزه‌های سیاسی و فرهنگی تشدید کرده است. این رویکرد با انحصاری کردن مرزهای ایمان، نفی اجتهاد و تعقل و طرد سایر مذاهب اسلامی، تصویری خشن و واپس‌گرا از اسلام

در سطح جهانی ارائه داده که پیامدهایی مانند افزایش اسلام‌هراسی، بحران‌های امنیتی و تضعیف نهادهای دینی را به همراه آورده است. در این میان، تحلیل بحران و یافتن راه‌حل، نیازمند بازخوانی انتقادی ریشه‌ها و زمینه‌های معرفتی این جریان‌ها از منظر اندیشه‌های متفکرانی مانند شیخ شلتوت است؛ کسی که با نقد افراط‌گرایی، ظاهرگرایی و تکفیر، بر ضرورت تقریب مذاهب و بازگشت به عقلانیت و وحدت اسلامی تأکید می‌ورزد. در این چارچوب، مسئله و راهکارهای مربوط به حل آن، مبتنی بر تحلیل چندمرحله‌ای و روشمندی است که در ادامه به آن اشاره می‌شود.

۶-۱. مشاهده و شناسایی بحران

در بررسی بحران‌شناسی سلفیت تکفیری و کارکرد گفتمانی-اجتماعی داعش، آنچه در مقام دال مرکزی نقشی هژمونیک می‌یابد، همانا «تکفیر» و مرزبندی رادیکال با دیگری است. این دال مرکزی، مرجعیت معنایی و هویت‌ساز گفتمان افراطی را شکل می‌دهد و تمامی دال‌های شناور مانند «بازگشت به سلف صالح»، «نفی بدعت»، «احیای خلافت»، «جهاد»، «ولاء و براء» و «اصلاح جامعه مسلمان» نیز در مدار همین دال سامان می‌یابند و درون شبکه‌ای از روابط معنایی مفصل‌بندی می‌شوند. این دال‌ها ذیل منطق ظاهرگرایی حاد، قطع ارتباط با سنت اجتهادی و انکار عقلانیت و تأویل، هویتی بسته، مطلق‌انگار و طردگرایانه از دین می‌سازند؛ به‌گونه‌ای که هرگونه قرائت مخالف اعم از شیعی، صوفی یا حتی اهل سنت غیرسلفی به‌مثابه «غیر» بیرون رانده و با تکفیر و اباحه خون مواجه می‌شود. خشونت رسانه‌ای، اعم از عینی و نمادین، به ابزار اقتدار و جلب مشروعیت کاذب در عرصه داخلی و نمایشی جهانی بدل می‌شود؛ تا آنجا که نمایش خشونت عربان و عملیات بی‌رحمانه به پیشران مشروعیت‌بخشی گفتمان داعش تبدیل می‌شود.

نتیجه این روند، ترسیم و تقویت تصویری واژگون، هراس‌آور و ضدانسانی از اسلام در رسانه‌ها و افکار عمومی جهان است. این امر به «اسلام‌هراسی» و تشدید حساسیت‌های امنیتی و سیاسی علیه مسلمانان می‌انجامد. در سطح درون‌دینی، چنین رویکردی موجب انفصال اجتماعی، گسست نهادی، کاهش مشروعیت دینی و سیاسی، تقویت اختلافات فرقه‌ای و فروپاشی سرمایه اجتماعی امت اسلامی می‌شود. ریشه‌های معرفتی-فقهی این بحران در انحصارطلبی فهم دینی، التزام بی‌قید به ظاهر متون، نفی اجتهاد و تأویل و اتکا به سنت سلفیت ابن تیمیه‌ای و وهابی‌مآبانه نهفته است. این رویکرد با وانهادن عقلانیت، انعطاف‌پذیری و پذیرش کثرت قرائت‌ها، زمینه را برای خشونت مستمر و فقه تکفیر فراهم می‌آورد؛ بنابراین بحران کنونی نه صرفاً بحران سیاست و امنیت، بلکه بحرانی عمیق در بنیادهای معرفتی، معنایی و گفتمانی دین است که بستر تولید و تداوم «غیریت‌سازی» افراطی و خشونت ساختاری علیه اجزای جامعه اسلامی و سپس علیه کلیت تصویر اسلام را فراهم می‌سازد.

در برابر این ساختار، اندیشه وحدت‌گرای شیخ شلتوت، دال‌های مرکزی‌ای مانند «تقریب مذاهب»، «عقلانیت دینی» و «احترام به تکثر» را مرجع معنا قرار می‌دهد و راهبردی عقلانی-اجتهادی ارائه می‌کند. این رویکرد ضمن واکاوی و نقد بنیادهای معرفتی گفتمان تکفیری، بر ضرورت التزام به روح عقلانی و اخلاقی شریعت و پذیرش گفتگو، اجتهاد و پلورالیسم در تفسیر آموزه‌های دینی تأکید می‌کند. تحلیل شلتوت بحران را به سطح معنایی و انسداد گفتمانی فرومی‌کاهد و راه‌حل را بر مبنای مفصل‌بندی دال‌هایی مانند «وحدت»، «اجتهاد»، «گفتگو»، «اخلاق‌مداری» و «تقریب» استوار می‌سازد. این نگاه با تأکید بر کارکرد انتقادی و گشودگی فکری، مواجهه با بحران را فراتر از حل ظواهر خشونت می‌بیند و به بازیابی ظرفیت‌های بنیادین اسلام و عبور از انسداد معنایی و معرفتی در امت اسلامی می‌اندیشد.

در الگوی تحلیلی اسپریگنز، بحران در مرحله نخست نه یک رخداد گذرا یا بدون امنیت عینی، بلکه گسیختگی در شبکه دال‌های معنایی و بنیاد هویتی-تفسیری جامعه تلقی می‌شود. از این منظر، تحلیل بحران داعش و سلفیت تکفیری با روش تحلیل گفتمان و فهم مفصل‌بندی‌های معنایی، آسیب‌شناسی و کارکردهای گفتمان افراطی را آشکار می‌کند. راه‌گذار به جامعه آرمانی، تحول در دال مرکزی هویت اسلامی است؛ جایی که آموزه‌های عقلانی و وحدت‌گرای شلتوت و گفتمان تقریب، بستر احیا و درمان بحران را فراهم می‌سازد و امکان بازگشت به گشودگی و تنوع را مهیا می‌کند. این خوانش نشان می‌دهد حل بحران نیازمند تصحیح بنیادهای گفتمانی، احیای معنای جمعی

و رهایی از سلطه دال‌های «تکفیر» و «انحصار» است. شلتوت به‌مثابه نمونه تاریخی روشن، گفتمان مقابله با افراط را نه از مسیر طرد، بلکه با بازیابی منطق عقلانی، اخلاقی و تقریبی ممکن می‌سازد و بحران تکفیر را از سطح خشونت به سطح تفاهم معنایی-اجتماعی ارتقا می‌دهد.

۶-۲. تشخیص علل بحران

در امتداد همین ساختار معنایی بحرانی، علل و ریشه‌های بحران تکفیر و افراط‌گرایی را باید درهم‌تنیدگی چندین لایه معرفتی، فقهی و اجتماعی جست‌وجو کرد. نخست، تفسیرهای افراطی و گزینشی از آموزه‌های دینی که با تأکید افراطی بر ظواهر و لفظ‌گرایی و حذف ظرفیت‌های عقلانی و اجتهادی سنت اسلامی، الگوی انحصاری فهم دین را تثبیت می‌کند. این روند با برساختن مرزهای هویتی صلب، مبنای طرد، حذف و غیریت‌سازی ساختاری را فراهم می‌آورد (زاهدی، ۱۳۹۱: ۹؛ لوهلکر، ۱۳۹۷: ۱۲۹-۱۴۵). نقطه عزیمت این قرائت، تقلیل کلیه متون و روایات به منظومه‌ای ایدئولوژیک و ازپیش‌تعریف‌شده است که در آن، هر مخالف داخلی یا خارجی، به‌مثابه «دیگری» مطرود و خارج از دایره امت اسلامی تلقی می‌شود (منوچهری، ۱۳۹۰: ۱۱۵). این فرایند ریشه در بحران معنا و گسست ظرفیت‌های گفتگویی و تعامل محور بطن سنت اسلامی دارد.

ضعف کنش جمعی و ناکارآمدی نهادهای رسمی و سنتی مذهبی در ارائه تفسیر عقلانی و زمان‌مند از دین و ناتوانی در پاسخگویی به نیازهای مدرن جامعه، بستر استمرار و تعمیق این بحران را فراهم می‌سازد؛ به‌ویژه آن‌گاه که این نهادها به‌جای ایفای نقش کنشگری فعال و تعامل‌زا، به حاشیه رانده یا از مشروعیت عمومی تهی می‌شوند (کاظمی و همکاران، ۱۴۰۳؛ علی‌بخشی، ۱۳۹۴: ۱۶-۱۵). بر بستر چنین شکاف‌های عمیق معرفتی و نهادی‌ای، متغیرهای برون‌زا نظیر نفوذ پروژه‌های سیاسی و استعمارگرایانه، گسترش سیاست‌های تفرقه‌افکن و همچنین تشدید شکاف‌های اجتماعی-اقتصادی و احساس محرومیت مضاعف نزد بدنه امت اسلامی، نقشی تشدیدکننده در شکل‌دهی و انباشت بحران ایفا می‌کند (برزگر، ۱۳۸۳: ۴۹؛ اسپریگنز، ۱۳۹۴: ۸۴-۶۵).

شیخ شلتوت در رهیافت انتقادی خود، افزون بر تأکید بر عقیم‌بودن تفسیرهای انحصارطلبانه و ظاهرگرایانه، ریشه بحران را در فروبستگی عقلانیت دینی، تناقض در مفصل‌بندی دال‌های دینی و نبود بستر گفتگوی اصیل می‌بیند. به باور او، زمانی که سنت اجتهاد و عقلانیت به حاشیه رانده شده و جای خود را به مطلق‌گرایی و جمود سپرده باشد، جامعه اسلامی از پویایی و تحول‌پذیری تهی می‌شود و زمینه برای سلطه قرائت‌های افراطی و ستیزه‌جویانه فراهم می‌شود. او همچنین بر مسئولیت تاریخی نهادها و عالمان رسمی در بازیابی هویت عقلانی، اخلاقی و تعاملی اسلام تأکید دارد و ضعف عملکرد این نهادها در پاسخگویی به بحران‌های فکری یا اجتماعی را عاملی مضاعف در گسترش و تعمیق بحران می‌داند. بر همین اساس، شلتوت بحران را نه صرفاً یک بیماری فکری یا عقیدتی، بلکه ساختاری چندلایه می‌داند که ناشی از انسداد ظرفیت‌های عقلانی شریعت، ضعف نهادهای اجتماعی و گسست در انتقال و بازتولید روایت اصیل از دین است.

از این منظر، راه‌حل در احیای عقلانیت، بازخوانی پویا و تاریخی از میراث اسلامی و ارائه تفسیرهای پذیرای کثرت و تنوع جستجو می‌شود. در مجموع، تحلیل انتقادی علل بحران بر بستر الگوی اسپریگنز و با تکیه بر سنت اندیشه‌ای شیخ شلتوت نشان می‌دهد ریشه‌های بحران، مرکب و چندبعدی‌اند و هرگونه رویکرد درمانی، ناگزیر از مواجهه با بنیادهای معنایی، نهادی و اجتماعی آن خواهد بود.

۶-۳. ترسیم جامعه آرمانی و تصویر وضعیت مطلوب

در امتداد مفصل‌بندی بحران و شناسایی ریشه‌ها، آرمان‌شهر و وضعیت مطلوب در دو منظومه فکری سلفیت تکفیری و اندیشه وحدت‌گرای شلتوت به دو قطب متضاد بدل می‌شود. سلفیت تکفیری با اتخاذ رهیافتی آرمان‌گرایانه و تقدس‌محور، جامعه‌ای یک‌دست، پاک و به‌زعم خود منطبق با صدر اسلام را هدف می‌گیرد که در آن، هرگونه اجتهاد نواندیشانه، تعقل‌گرایی و حتی تجربه تاریخی گذشته یا مدرن طرد و حذف می‌شود. تنها تمکین بی‌چون‌وچرا و اطاعت از خوانش خاص و محدود سلفی، مجاز و مشروع دانسته می‌شود (سمیعی و شریف یلمه، ۱۳۹۵: ۱۶۵). این نگرش، بازگشت به خلافت نخستین، نفی هرگونه بدعت و تحریم هر آنچه تجدد و تحول است را به ستون فقرات خود بدل می‌سازد و هر عامل تنوع و تکرر فهم را به‌مثابه انحراف، فرقه‌گرایی یا حتی کفر می‌انگارد. در نتیجه نه فقط اجتهاد، بلکه خود ظرفیت

«زیستن در اکنون» نیز زیر تیغ تکفیر و انکار قرار می‌گیرد. چنین جامعه‌ای ویران‌شهری است که در آن انسداد عقلانیت، حذف نظام‌مند دیگری و تعطیلی گفتگو بستر اصلی نظم اجتماعی و سیاسی را تشکیل می‌دهد. این پروژه با تکیه بر یادمانه‌ای ابزارای و سیال از گذشته، «جامعه مطلوب» را در افق جدا از تاریخ و اجتماع معاصر ترسیم می‌کند و در عمل خشونت سازمان‌یافته، سرکوب عقلانیت و میل پایان‌ناپذیر به پاک‌سازی دینی-هویتی را دنبال می‌کند.

در نقطه مقابل، در اندیشه تقریب‌گرا و گشودگی محور شلتوت، جامعه آرمانی نه در انحصار و تقدس‌سازی، بلکه در هم‌بستگی، تقریب و احترام متقابل میان امت اسلامی تعریف می‌شود. چنین جامعه‌ای عقلانیت را محور فهم و اجتهاد می‌داند و از ظرفیت‌های تاریخی و کلامی برای حل معضلات معاصر بهره می‌گیرد. تمایزات مشروع و تنوع در قرائت‌ها و روش‌های تفسیری، نه عامل تفرقه، بلکه بستری برای غنای فکری و غلبه بر شکاف‌ها تلقی می‌شود (علیزاده موسوی، ۱۳۹۱: ۳۰). شلتوت امت اسلامی را یک «کل متکثر» اما درعین حال «متحد» می‌شمارد که در آن گفتگو، تساهل، مدارا و نفی تعصب، نه تنها ارزش اخلاقی، بلکه شالوده‌های بنیادی سامان‌بخشی روابط اجتماعی و فکری هستند. هدف نهایی در این منظومه، نه بازگشت به گذشته‌ای موهوم و نه حذف مدرنیته، بلکه احیای تمدن اسلامی بر پایه‌های وحدت، عقلانیت، توسعه دانایی و درک عمیق از روح شریعت است. درنهایت، این افق فکری به انسجام و همبستگی امت، عبور از انشقاق و افراط‌گرایی و شکل‌گیری جامعه‌ای پویا، خردورز، گشوده به گفتگو و توانا در حل مسالمت‌آمیز تعارضات از مسیر عقل و اخلاق منجر می‌شود.

۶-۴. ارائه درمان و راهبردهای عبور از بحران

در امتداد تحلیل زنجیروار بحران‌شناسی سلفیت تکفیری و بازخوانی مراحل مدل اسپریگنز، مرحله چهارم - یعنی درمان و راهبردهای عبور از بحران - جایگاهی محوری و بنیادین می‌یابد. در این مرحله، منظومه فکری شیخ شلتوت با بنیان‌گذاری بر گفتمان تقریب، اجتهاد عقلانی و سازوکارهای تعامل سازنده، راهبردهایی عملیاتی و نظری برای گذار از بحران موجود در جهان اسلام ارائه می‌دهد. اساس این چارچوب، انتقال محور معنا از دال مرکزی «تکفیر محض» و «شیعه‌ستیزی» به دال‌های وحدت‌محور، نظیر «تقریب مذاهب»، «عقلانیت» و «تعامل انتقادی» است؛ امری که فقط از رهگذر اصلاح بنیادهای معنایی و مفصل‌بندی جدید منظومه دینی و اجتماعی اسلامی دست‌یافتنی می‌شود (تاجیک، ۱۳۸۴: ۶۱؛ شلتوت به نقل از علیزاده موسوی، ۱۳۹۱: ۳۰).

پروژه تقریب مذاهب اسلامی، همان‌گونه که شلتوت و همفکرانش طرح‌ریزی کردند، نقطه عزیمت درمان بحران‌های فرقه‌گرایی و خشونت است. اقداماتی مانند به‌رسمیت شناختن فقه جعفری در مراکز علمی اهل سنت، اصلاح نظام آموزشی دینی با ورود اندیشه عقلانی و دانش نقدگرایانه، بازاندیشی در شیوه‌های تفسیر متون دینی و ترویج روح گفتگو و تحمل دیگراندیشی، همگی ابزارهایی مؤثر برای بازسازی سرمایه اجتماعی و مشروعیت نهادهای دینی-آموزشی به‌شمار می‌آیند. این تدبیرها با اثرگذاری مستقیم بر شبکه معنا، فرایند غیریت‌سازی و طرد را کم‌رنگ و مسیر همبستگی و مشارکت را تقویت می‌کنند؛ به‌گونه‌ای که در بازنمایی تحلیل گفتمان، دال‌های شناور خشونت و انشقاق، جای خود را به دال‌های سازنده و همگرایی گفتگو، اجتهاد و وحدت می‌سپارند.

از سوی دیگر، مقابله فعال و انتقادی با تفسیرهای تکفیری و نقد مبنایی خوانش‌های ظاهرگرایانه، در کنار واکاوی و مهار انگیزه‌های سلطه‌جویانه قدرت‌های بیرونی و پروژه‌های بیگانه‌ساز، دو مسیر مکمل برای رفع بحران و پیشگیری از بازتولید آن هستند. تقویت آگاهی انتقادی، تربیت نخبگان گفتگومدار و تأسیس نهادهای علمی مستقل و حامی اجتهاد و عقلانیت، محورهای راهبردی در جهت توانمندسازی جامعه برای مصونیت در برابر امواج جدید افراط‌گرایی و تفرقه‌اند. برجسته‌کردن گفتمان تقریب، نه صرفاً یک لایه تزئینی در فضای گفتمانی، بلکه شرط لازم برای بازبانی هویت جمعی و معنادهی مجدد به «امت اسلامی» در بستر بحران‌های پیچیده معاصر است. درواقع، درمان بحران بدون جابه‌جایی مرکز معنا از «تکفیر-طرد» به «تعامل-تقریب» ممکن نیست و هرگونه راهکار صرفاً امنیتی یا نمادین، فقط موجب تأخیر در انفجار بحران‌های نوین خواهد شد.

شیخ شلتوت خود در عمل، با فتاوی تاریخی و نوآورانه وحدت‌بخش و نواندیشانه‌اش و نیز بازتعریف مناسبات عقل، نقل و جامعه، نشان داده است که بازگشت به عقلانیت و اخلاق اسلامی و پذیرش تنوع شرعی و فکری، شرط اساسی رهایی از بحران است. او وحدت، اجتهاد، گفتگو و احترام متقابل را دال‌های مرکزی گفتمان خود قرار می‌دهد و عبور از بحران را در مفصل‌بندی هوشمندانه همین دال‌ها می‌بیند. از منظر تحلیل گفتمان، پیروزی این روایت بر روایت تکفیری، منوط به هژمونی‌یافتن گفتمان تقریب و تقویت ظرفیت‌های گفتگو در سپهر علمی، اجتماعی و سیاسی است. به این معنا که تولید معنا و ساخت هویت اجتماعی باید با تکیه بر انتخاب‌های آگاهانه، گشودگی عقلانی و نقد ساختارهای بسته و ایستای سلفیت و ذهنیت افراطی باشد.

در جمع‌بندی نهایی، نظریه گفتمان و مدل بحران‌شناسی اسپریگنز نشان می‌دهد پیش شرط درمان، تمرکز بر تحولات معنایی، بازسازی دال مرکزی، مجاب‌کردن نهادها به بازآفرینی نقش انتقادی خود و سرمایه‌گذاری بر اصلاح قرائت‌های مذهبی به سود منطق تقریب است. اندیشه شلتوت، با تأسیس منظومه‌ای وحدت‌جویانه و تعقل‌محور، نه تنها شالوده مرجع راهبردی برای خروج از بن‌بست و بحران امروزی را روشن می‌سازد، بلکه الگویی مؤثر برای جامعه مسلمان معاصر در گذار از وضعیت ناامن و بحرانی به سوی جامعه‌ای عقلانی، روادار، متحد و مقتدر ارائه می‌کند.

۷. نتیجه‌گیری

گفتمان سلفیت تکفیری و گفتمان تقریب‌گرایانه شیخ محمود شلتوت، دو افق کاملاً متضاد در حوزه اندیشه سیاسی و دینی معاصر جهان اسلام را نمایندگی می‌کنند. جریان تکفیری با دال مرکزی «توحید خالص-حاکمیت الله» خود را مدعی خلوص الهی و بازگشت به اسلام نخستین معرفی می‌کند، اما این صرفاً ادعایی است که بر پایه تفسیر نادرست، برداشت سطحی و قرائت‌گزینی از آموزه‌های الهی شکل گرفته است. این رویکرد انحصاری، طردگرا و غیریت‌ستیز، با استناد ناصحیح به متون اسلامی، نگرشی خشونت‌آمیز پدید آورده که انجام انواع کنش‌های غیرانسانی-مانند حملات انتحاری، بمب‌گذاری و ترور- را علیه شیعیان و حتی مسلمانان اهل سنتی که مانند آنان نمی‌اندیشند، مشروع جلوه می‌دهد. دال‌های شناور این گفتمان، از جمله «جهاد»، «بدعت» و «تکفیر»، زنجیره‌ای معنایی می‌سازند که حذف سیستماتیک مخالفان مذهبی را به عنوان یک ضرورت ایدئولوژیک تثبیت و هرگونه تنوع معرفتی را تهدیدی علیه «خلوص دینی» بازنمایی می‌کنند. پیامد این انسداد معنایی، تعمیق شکاف‌های درون‌دینی و متزلزل شدن بنیان‌های هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در جهان اسلام است.

در نقطه مقابل، گفتمان شلتوت با دال مرکزی «تقریب مذاهب» و دال‌های شناور «اسلام عقلانی و اجتهادی»، «عدالت اجتماعی»، «مدارا» و «بازآفرینی سنت»، زنجیره‌ای وحدت‌بخش و هم‌گرایانه را مفصل‌بندی می‌کند. وی با تأکید بر نقاط مشترک توحیدی میان مسلمانان، به جای تمرکز بر اختلافات، رویکردی گفتگو‌محور و روابطی مسالمت‌آمیز میان مذاهب اسلامی را پیشنهاد می‌دهد. در این چارچوب، «دیگری» نه دشمن هویت امت، بلکه همکار در ساخت امت واحد اسلامی است و تنوع فکری و فقهی به فرصتی برای تقویت تمدن اسلامی بدل می‌شود.

در چارچوب مدل بحران‌شناسی اسپریگنز، مرحله نخست تشخیص بحران است که در اینجا عبارت است از گسترش گفتمان انحصاری، طردگرا و خشونت‌محور تکفیری و فروکاستن هویت اسلامی به معیارهای صلب خودی/غیرخودی. مرحله دوم، تبیین علل بحران، شامل چهار عامل اساسی است: انحصارگرایی معرفتی، شکاف‌های اجتماعی-اقتصادی، ضعف نهادهای دینی در تولید عقلانیت و گفتگو و بهره‌برداری سیاسی داخلی و خارجی از این وضعیت. مرحله سوم، ترسیم جامعه مطلوب در اندیشه شلتوت است که جامعه‌ای متکثر، خردمحور، عدالت‌مدار و صلح‌طلب را شامل می‌شود؛ جامعه‌ای که در آن تقریب مذاهب، اجتهاد عقلانی، عدالت اجتماعی و مدارا به اصول بنیادین نظام دینی بدل شده‌اند. مرحله چهارم، راه درمان بحران، در گرو انتقال معنای مرکزی از دال‌های حذف‌محور به دال‌های وحدت‌بخش و نهادینه‌سازی این تغییر در نظام آموزشی، رسانه‌ای و ساختارهای فقهی است.

براساس یافته‌های این پژوهش، اندیشه‌های شیخ شلتوت سه مزیت بنیادین دارد: نخست، تثبیت «عقلانیت اجتهادی» به عنوان دال هژمونیک در برابر ظاهرگرایی و خشونت‌گرایی مذهبی؛ دوم، ارتقای تقریب مذاهب از یک پروژه فقهی محدود به راهبرد تمدنی با گستره

اجتماعی و فرهنگی گسترده؛ و سوم، عملیاتی‌سازی این گفتمان در قالب نهادهایی مانند دارالتقریب و صدور فتاوی وحدت‌گرا که می‌توانند به‌مثابه ابزارهای عملی مقابله با گفتمان تکفیری عمل کنند.

براین اساس، راهبردهای پیشنهادی با مبنا قراردادن اندیشه تقریب مذهبی شیخ شلتوت برای برون‌رفت از وضعیت بحران‌آمیز و گسترش روزافزون تفکرات تکفیری در جهان اسلام به شرح زیر است:

۱. بازتعریف دال مرکزی امت اسلامی با جایگزینی «تکفیر» به جای «تقریب» از رهگذر ایجاد محتواهای منسجم آموزشی، خطابه‌ای و رسانه‌ای که پیام وحدت و همگرایی را در سطح امت اسلامی بازتولید کند؛

۲. تقویت عقلانیت اجتهادی و مقابله با ظاهرگرایی از طریق توسعه فقه مقارن، تربیت فقیهان گفتگومدار و ایجاد فرصت‌های آموزشی مشترک برای طلاب و روحانیان مذاهب مختلف؛

۳. نهادینه‌سازی گفتگو و تعامل ساختاری به‌واسطه تأسیس مراکز تقریب منطقه‌ای و ملی که توانایی اجرای پروژه‌های مشترک علمی، دینی و اجتماعی را داشته باشند؛

۴. بازتعریف مرز خود و دیگری بر مبنای هویت مشترک توحیدی و حافظه تمدنی اسلامی تا اختلافات فقهی در جایگاه طبیعی خود قرار گیرند و به شکاف هویتی بدل نشوند؛

۵. توانمندسازی نخبگان گفتگومحور و میان‌رو از طریق برنامه‌های آموزشی، پژوهشی و فرهنگی که قدرت تولید و هژمونیک‌سازی گفتمان تقریب را افزایش دهند؛

۶. قطع شبکه‌های مالی، سیاسی و رسانه‌ای حامی خشونت تکفیری با استفاده از ابزارهای حقوق بین‌الملل، همکاری‌های فراملی و شفاف‌سازی منابع پشتیبان این جریان‌ها.

اجرای این محورها نه تنها زمینه عبور از انسداد و خشونت محوری گفتمان تکفیری را فراهم می‌آورد، بلکه مسیر احیای همگرایی تقریبی، بازسازی اعتماد درون دینی و تقویت سرمایه اجتماعی امت اسلامی را نیز هموار می‌سازد.

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

- اباذری، عبدالرحیم (۱۳۸۷). تقریب در سیره و نگاه عالمان. مطالعات فقه تربیتی، ۶، ۱۰۱-۱۲۲.
- ابراهیم‌نژاد، محمد (۱۳۹۳). داعش: دولت اسلامی عراق و شام. قم: دارالاعلام المدرسه اهل‌بیت.
- ابن تیمیه، ابوالعباس تقی‌الدین احمد (۱۹۷۱). در تعارض العقل و النقل. به کوشش محمد رشاد سالم. جمهوریة العربیة المتحدة: دارالکتب.
- ابوالحسنی، رحیم (۱۳۸۴). شیخ محمود شلتوت: آیت شجاعت. اندیشه تقریب، ۱۱۵، ۱۱۵-۱۳۷.
- ابوزهره، محمد (۱۳۸۶). سلفیان. ترجمه علیرضا ایمانی، در: فقه اهل تسنن. قم: نشر ادیان، صص ۵۹۱-۶۲۲.

- اسپریگنز، توماس (۱۳۹۴). فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: آگاه.
- اکوانی، حمدالله، نیکفر، جاسب، مجاهدزاده، محمد، و کرمی، مرضیه (۱۴۰۱). مبانی فکری طالبان براساس روش جستاری اسپریگنز، از فروپاشی تا قدرت‌یابی مجدد. جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، ۲۱، ۲۵۷-۲۸۲.
- ایماندار، حمید، مظفری، حسین (۱۳۹۸). چالش‌های درونی سلفیه در تنقیح مبانی کلامی و عقیدتی با محوریت پدیده تکفیر و جوانب آن. فصلنامه آینه معرفت، شماره ۵۸: ۵۹-۸۴.
- آدمی، علی و مرادی، عبدالله (۱۳۹۴). چیستی افراط‌گرایی در اسلام سیاسی: ریشه‌های هویتی و کنش‌های هنجاری. پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۳(۳)، ۲۹-۵۹.
- بخشی‌های شیخ احمد، مهدی، بهاری، بهنام، و وهاب‌پور، پیمان (۱۳۹۳). بررسی ایدئولوژی گروه تکفیری-وهابی دولت اسلامی عراق و شام. فصلنامه علوم سیاسی، ۱۶(۶).
- برزگر، ابراهیم (۱۳۸۳). مسئله فلسطین در اندیشه سیاسی اسلام معاصر و روش جستاری اسپریگنز، فصلنامه پژوهش حقوق عمومی، دوره ۶، شماره ۱۲: ۴۵-۷۵.
- برزگر، ابراهیم، خرمشاد، محمدباقر، رهبر، عباسعلی، و عالی‌شاهی، عبدالرضا (۱۳۹۹). کژکارکردهای وهابیسیم و تعمیق شکاف بن‌سلمان با وهابیون عربستان سعودی. پژوهش‌های روابط بین‌الملل، ۳۹، ۱۷۷-۲۰۴.
- بی‌آزار شیرازی، کریم (۱۳۷۷). همبستگی مذاهب اسلامی، تهران: سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی، چاپ اول.
- بی‌آزار شیرازی، کریم (۱۳۷۹). شیخ محمود شلتوت طلایه‌دار تقریب. تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی. چاپ اول.
- پیشوایی، سیدمحمدهادی (۱۳۹۸). رویکرد نوسلفی و از بین بردن ظرفیت تمدنی فقه سیاسی اهل سنت، دوفصلنامه مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی، دوره ۲، شماره ۲: ۱۵۱-۱۷۸.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۸۴). مدیریت بحران: نقدی بر شیوه‌های تحلیل و تدبیر بحران در ایران. تهران: فرهنگ گفتمان.
- تقوای نخجیری، محدثه، کبیری، سید تقی، و خلیلی، فاطمه (۱۴۰۲). واکاوی نقش دینی و تاریخی دارالتقریب در اتحاد مذاهب اسلامی. مطالعات قرآن و حدیث، ۳۳، ۲۹۷-۳۱۵.
- جلایی‌پور، حمیدرضا (۱۳۹۹). جامعه‌شناسی سیاسی ایران، تلاش‌های چهل‌ساله ملت و دولت ۱۳۵۷-۱۳۹۷. تهران: دانشگاه تهران.
- جلیلی، محمد و کیخا، نجمه (۱۴۰۰). عدالت‌طلبی در اندیشه مقام معظم رهبری براساس الگوی نظری اسپریگنز. سیاست‌های متعالیه، ۳۲، ۱۳۶-۲۰۰.
- جمشیدی، محمدحسین (۱۳۹۰). شیخ شلتوت، در: اندیشه سیاسی متفکران مسلمان. جلد ۱۳. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- حاجی یوسفی، امیرمحمد (۱۳۸۸). هلال شیعی؛ فرصت‌ها و تهدیدها برای جمهوری اسلامی ایران، اعراب و آمریکا، فصلنامه دانش سیاسی، دوره ۵، شماره ۱: ۱۵۲-۱۹۲.
- حسینی‌زاده، سید محمدعلی (۱۳۸۶). اسلام سیاسی در ایران. قم: دانشگاه مفید.
- حقیقت، سید صادق، حجازی، سیدحامد (۱۳۸۹). نقد و معرفی: نگاهی انتقادی به کاربرد نظریه بحران اسپریگنز در مطالعات سیاسی، فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم، شماره ۴۹، دوره ۹: ۱۸۷-۱۹۵.
- حقیقت، صادق (۱۳۹۳). روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: دانشگاه مفید.
- دانشیار، علیرضا (۱۳۹۳). چالش‌های جریان‌های تکفیری و راهکارهای مقابله با آن از دیدگاه مقام معظم رهبری. جبل‌المتین، ۳(۹)، ۷۵.
- درخشه، جلال، کاظمی، سیدمحمدصادق (۱۳۹۵). تحلیل قدرت در اندیشه سیاسی آیت‌الله میرزای شیرازی، فصلنامه دانش سیاسی، دوره ۱۲، شماره ۲: ۵-۲۹.
- دل‌افکار، علیرضا، نیستانی، ناصر، و عابدینی، ناصر (۱۴۰۰). بررسی تطبیقی جامعیت قرآن از دیدگاه مغنیه و شلتوت. پژوهشنامه مذاهب اسلامی، ۱۵، ۲۳۰-۲۵۷.
- رستم‌نژاد، مهدی (۱۳۹۱). فقه شیعه و جایگاه آن نزد مذاهب اسلامی. شیعه‌شناسی، ۳۹، ۱۹۱-۲۱۰.

رستمی، عباسعلی (۱۳۹۷) ممنوعیت تکفیر اهل قبله از نگاه متکلمان و فقی‌هان تشیع و تسنن، فصلنامه پژوهش‌های اعتقادی کلامی، دوره ۷، شماره ۳۰: ۷۱-۹۲.

روحی برندق، کاووس و مرادی، لیلا (۱۳۹۴). نقد مبانی فکری وهابیت در مسئله امامت، شرک و مصادیق آن با تأکید بر دیدگاه‌های علامه طباطبائی. پژوهشنامه معارف قرآنی، ۶(۲۱)، ۹۰-۱۲۰.

زاهدی، سعید (۱۳۹۱). ماضی استمرار: سلفی‌گری در جهان اسلام از وهابیت تا القاعده. تهران: عابد. الزرقاوی، ابومصعب (۱۴۲۷). کلمات مضینه: الكتاب الجامع لحطب و کلمات الشيخ المعزز بدینه ابي مصعب الزرقاوی. بی‌جا: شبکه البراق الاسلامیه. ساداتی نژاد، سید علی و ساداتی نژاد، سید محمد (۱۴۰۱). بررسی نقش ائتلاف دینی و فرهنگی علمای جوامع اسلامی برای مقابله با جریان‌های تکفیری. مجله سراج منیر، ۱۲(۴۵)، ۴۵-۶۶.

ستوده، علی اصغر و خزائی، جعفر (۱۳۹۳). آسیب‌شناسی رشد جریان‌های تکفیری در خاورمیانه. جبل‌المتین، ۳(۹). سعدالدین، ابراهیم (۱۳۹۰). کتاب بیداری اسلامی (دلایل و ریشه‌ها). ترجمه کمال باغجری. تهران: ابرار معاصر تهران. سمیعی اصفهانی، علیرضا و شریف یلمه، ایمان (۱۳۹۵). واکاوی شکل‌گیری داعش در سوریه و عراق. مطالعات سیاسی جهان اسلام، ۵(۱۸)، ۱۶۱-۱۸۷.

شریعتی، شهروز (۱۳۹۲). نئوسلفیسم: خنثی‌سازی بیداری اسلامی از درون. مطالعات سیاسی، ۱۸-۱۹. شلتوت، شیخ محمود (۱۳۷۹)، تفسیر القرآن الکریم، تهران: مجمع جهانی تقریب مذاهب اسلامی، چاپ اول. شمس‌آبادی، حسن (۱۳۸۷). مواضع شیخ محمود شلتوت در قیام پانزده خرداد. اندیشه تقریب، ۱۴، ۱۱۳-۱۲۶. شیرینی، راضیه و کهندانی، علی‌اکبر (۱۳۹۶). راهکارهای تقریب مذاهب در اندیشه امام خمینی و شیخ شلتوت. مطالعات مقارنه‌ای مذاهب اسلامی، ۱، ۹-۲۸.

صالحی، علی آقا، مؤمنی، حسرو، جعفری، مجتبی، صابریان، علیرضا (۱۴۰۰) تبیین و نقد مبانی فقهی اندیشه تکفیر و آثار آن، فصلنامه مطالعات فقه و حقوق اسلامی، دوره ۱۳، شماره ۲۴: ۱۹۹-۲۲۰.

ظواهری، ایمن (۱۴۲۳ ق). الولاء و البراء، عقیده منقوله و واقع مفقود. بی‌جا: بی‌نا. عابدینی، ناصر، دل‌افکار، علیرضا، و توحیدلو، اکبر (۱۳۹۸). پژوهش تطبیقی عصری‌بودن فهم قرآن از دیدگاه مغنیه و شلتوت. پژوهش‌های قرآنی، ۹۳، ۷۳-۹۴.

عبداللهی ضیاءالدینی، مهدی (۱۴۰۰)، «تبارشناسی تروریسم سلفی»، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۱۲ (۳): ۱۷۵-۲۰۳. عدالت‌نژاد، سعید و نظام‌الدینی، سید حسین (۱۳۹۰). سلفیان تکفیری یا الجهادیون: خاستگاه و اندیشه‌ها. تاریخ و تمدن اسلامی، ۱۳، ۱۶۵-۱۹۸. عصمتی، سید حسن (۱۳۸۱). آشنایی با شخصیت تفسیری شیخ محمود شلتوت. گلستان قرآن، ۱۳۹، ۲۹-۳۱. علی‌بخشی، عبدالله (۱۳۹۴). جریان‌شناسی گروه‌های سلفی، جهادی و تکفیری. تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی. علیپور گرجی، محمود و شعبانی‌کیا، شادی (۱۳۹۷). «سلفی‌گری از معنا تا برداشتهای نادرست مبانی»، فصلنامه بحران پژوهی جهان اسلام، ۵(۱۰)، صص ۱۵۲-۱۷۹.

علیزاده موسوی، مهدی (۱۳۹۱). سلفی‌گری و وهابیت: تبارشناسی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم. فقیهی، علی اصغر (۱۳۷۷). وهابیان. قم: موسسه اسماعیلیان. کاظمی، احسان، رومی، فرشاد، و محمودی‌رجا، سید زکریا (۱۴۰۳). بازخوانی انتقادی تبیین ایده مرگ یا بقای نظریه سیاسی در تحلیل گفتمان پست‌مدرنیسم. جستارهای سیاسی معاصر.

کاظمی، سید آصف (۱۳۹۹). همگرایی تمدنی و بحران واگرایی در جهان اسلام. تمدن اسلام و دین‌پژوهی، ۴، ۷۴-۹۵. کریمی، محمد (۱۴۰۲ ق)، التفسیر لکتاب الله المنیر، قم، نشر علمیه.

کریمی، محمود (۱۳۸۷). شخصیت علمی شیخ شلتوت و روش تفسیری وی. مطالعات قرآن و حدیث، ۲، ۳۷-۵۲.

کریمی‌مله، علی، گرشاسبی، رضا، و قزل‌سلفی، محمدتقی (۱۴۰۱). فهمی اسپریگنزی از چگونگی برآمدن اندیشه باستان‌گرایی در زمان پسامشروطه. جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، ۲۰، ۲۷۵-۳۰۴.

کسرای، محمدسالار و پوزش شیرازی، علی (۱۳۸۸). نظریه گفتمان لاکلا و موفه ابزاری کارآمد در فهم و تبیین پدیده‌های سیاسی. فصلنامه سیاست، ۳۳۹ (۳).

کسرای، محمدسالار و داوری مقدم، سعیده (۱۳۹۴). «برآمدن داعش در خاورمیانه: تحلیل جامعه-شناختانه»، فصلنامه روابط - خارجی، سال ۷، شماره ۱، صص ۱۹۱-۲۱۶.

کویل، ژیل (۱۳۸۲)، پیامبر و فرعون، تهران، ترجمه حمید احمدی، کیهان.

گلشنی، علی (۱۳۸۷). فهم فلسفی و تاریخی اندیشه سیاسی براساس تلفیقی از نظرات اسکینر، اکشات و اسپریگنز. مجله فلسفی، ۱۴ (۶۸)، ۹۳-۱۰۸. لاکلا، ارنستو و موفه، شانتال (۱۴۰۰). هژمونی و استراتژی سوسیالیستی. ترجمه محمد رضایی. تهران: ثالث.

لوهلکر، رودیگر (۱۳۹۷). سلفی‌ها. ترجمه علی عبدالهی. تهران: کوله‌پشتی.

مارش، دیوید و استوکر، جری (۱۳۹۰). روش و نظریه در علوم سیاسی. ترجمه امیرمحمد حاجی یوسفی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

مجتهد شبستری، محمد (۱۳۹۳). سخنرانی شبستری در سالگرد آیت‌الله محمود طالقانی.

محمودی رجا، سید زکریا (۱۳۹۹). شناسایی عوامل مؤثر بر گرایش به سلفی‌گری در استان خوزستان، رویکرد داده‌بنیاد. طرح جایگزین خدمت بنیاد نخبگان. دانشگاه عالی دفاع ملی.

مرادی، عبدالله (۱۳۹۷). چارچوب‌های هنجاری پایه در گفتمان سلفی و تحول در کنشگری گروه‌های افراطی. مطالعات روابط فرهنگی بین‌الملل، ۴ (۸)، ۵۳-۸۲.

مک‌دانل، دایان (۱۳۸۰). مقدمه‌ای بر نظریه‌های گفتمان. ترجمه حسین علی نوذری. تهران: فرهنگ گفتمان.

مک‌سویینی، بیل (۱۳۹۰). مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی امنیت. ترجمه محمدعلی قاسمی و محمدرضا آهنی. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

منوچهری، عباس (۱۳۹۰). رهیافت و روش در علوم سیاسی. تهران: سمت.

مهدی‌بخشی، شیخ احمد (۱۳۸۵). جهاد از این تیمیه تا بن‌لادن. علوم سیاسی، ۳۴.

نبوی، سیدعبدالامیر، نجات، سید علی (۱۳۹۳). جریان‌شناسی گروه‌های نوسلفی‌گری سوریه براساس تحلیل گفتمان. پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۴ (۴).

نجف‌زاده، رضا (۱۳۹۲). «تحولات اسلام سیاسی رادیکال» در: دایره‌المعارف جنبش‌های اسلامی، به اهتمام محمدرضا حاتمی و مرتضی بحرانی، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

نجفی فیروزجایی، عباس (۱۳۸۲). بنیادهای فکری القاعده و وهابیت، فصلنامه راهبرد، شماره ۲۷: ۲۳۲ - ۲۵۶.

نظام‌الدینی، زهرا (۱۳۹۳). بررسی مبانی فکری تکفیر. حیل‌المتین، ۳ (۸).

نظری، فرزاد، گلشنی، علیرضا، شیروودی، مرتضی (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی مبانی سیاسی (فکری و عملی) طالبان با داعش بر اساس نظریه تحلیل گفتمان، فصلنامه پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی، دوره ۱۰، شماره ۴۰: ۲۲۷ - ۲۵۰.

هاشمی، سید محمد علی (۱۳۹۸)، دین و دولت در عربستان سعودی (پیوند هویتی و ساختاری وهابیت با خاندان حاکم عربستان)، چاپ اول، قم: مرکز بین‌المللی ترجمه و نشر المصطفی (ص).

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



Concept, Subject, Origin and Types of Alienation in Ali Shariati's Notion and Thought

Seyed Abedin Bozorgi¹ , Mohammad Mohsen Hassanpour² , Alireza Mohseni Tabrizi³ 

1. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Islamic Studies, Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran. Email: abedin@abu.ac.ir
2. Assistant Professor, Department of Social Communication Sciences, Faculty of Social and Behavioral Sciences, Ahlul Bayt International University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: m.hassanpour@abu.ac.ir
3. Professor, Department of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: mohsenit@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:

Received: 19 January 2025
Received in revised form: 12 September 2025
Accepted: 14 September 2025
Published online: 22 December 2025

Keywords:

*Assimilation; Colonialism;
Imitation; Self-Alienation;
Self-Consciousness; True
Self.*

ABSTRACT

This study examines Ali Shariati's conception of alienation, focusing on its meaning, subject, origins, causes, types, and the theoretical framework through which he explains both alienation and de-alienation. Employing qualitative content analysis and thematic analysis, the research draws on seven of Shariati's major works. Data were analyzed using the three-stage coding procedure proposed by Strauss and Corbin (open, axial, and selective coding). The analysis resulted in the identification of seven core themes: (1) alienation, (2) the alienated individual, (3) the subject of alienation, (4) the causes of alienation, (5) types of alienation, (6) alienation as an imposed or self-chosen phenomenon, and (7) de-alienation. Interpretation of these themes indicates that Shariati deliberately narrows the broad, global notion of alienation to the more specific concept of self-alienation. In this condition, the individual experiences the self as an "other," loses self-consciousness, and lives under a false and fabricated identity. Shariati conceptualizes alienation as the outcome of a dialectical relationship between the individual and society. He argues that assimilation, alienation, imitation, and corruption are dialectically intertwined processes that may ultimately lead to self-consciousness, awareness, and the rebirth of the authentic self. Regarding the origins of alienation, Shariati refers to factors such as labor and the means of production, colonialism, imitation, bureaucracy, machinery, money, sophistry, and distorted forms of love. Together, these forces estrange human beings from their original selves and generate multiple forms of alienation. For Shariati, the ultimate solution lies in returning to the authentic self and overcoming self-alienation.

Cite this article: Bozorgi, A; Hassanpour, MM; Mohseni Tabrizi, A (2025). Concept, Subject, Origin and Types of Alienation in Ali Shariati's Notion and Thought. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 15(4): 161-182. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.388985.1768>



© The Author(s).

Publisher: University of Tehran Press.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.388985.1768>

1. Introduction

The concept of alienation is among the most ambiguous and contested notions in the humanities. Despite this ambiguity, it has been widely employed in sociology, psychology, and social psychology to explain various forms of human reactions to social realities, psychological pressures, and structural impositions. Consequently, alienation—along with its numerous derivatives such as self-alienation, political alienation, work alienation, nature alienation, God-alienation, social alienation, and cultural alienation—has become both a popular slogan in political discourse and an empirical concern in academic research (Mohseni Tabrizi, 1991: 26).

Within the Islamic intellectual tradition, several Muslim thinkers have offered distinctive interpretations of alienation. Iqbal Lahori understood alienation as self-loss; Soroush (1987) described it as metamorphosis and the adoption of a self-image contrary to reality; and Shariati famously depicted it as a form of spirit possession, whereby an alien personality inhabits the human being. These thinkers commonly traced the roots of alienation to Western cultural domination, colonial rule over Islamic societies, the distortion of Islam through superstition and historical accretions, and uncritical cultural imitation.

Against this background, the present study focuses on the thought of Dr. Ali Shariati, analyzing his understanding of alienation with particular attention to its concept, subject (alienation from what or from whom), causes, and forms.

2. Methodology

This research employs qualitative content analysis and thematic analysis to examine Shariati's perspective on alienation. Following the selection of the research topic, relevant textual material was identified from Shariati's corpus. The selected texts included passages that explicitly addressed alienation or employed synonymous and related concepts such as *spirit possession*, *cultural metamorphosis*, *assimilation*, *self-loss*, *cultural alienation*, and *self-distrust*.

From among Shariati's fifty-four published works, seven texts were selected for analysis: *Empty Man* (1982), *Return* (2007), *Worldview and Ideology* (2003), *Various Works* (Collected Works, Vols. 1–2, 1993), *Features of the New Centuries* (1997), *Revolutionary Self-Building* (1977), and *Re-identification of Iranian Identity* (1989). These works were chosen because they contain the most explicit discussions of alienation and related concepts.

Data were collected and organized in accordance with the research questions and analyzed using Strauss and Corbin's three-stage coding procedure: open coding, axial coding, and selective coding.

3. Findings

During the open coding phase, 113 sensitive concepts related to alienation were identified in the form of key terms, synonyms, and thematic expressions. These concepts were grouped into semantic units.

In the axial coding phase, 28 preliminary categories were extracted from the initial concepts. Through further refinement and consolidation, these categories were reduced to seven main category-themes, each encompassing several sub-categories. In the selective coding phase, the relationships among these categories were clarified based on interpretive analysis of the texts.

The seven principal categories are summarized below:

Category-Class	Components, Sub-categories
Alienation	Aversion from the self, self-loss, spirit possession, estrangement from human nature, cultural transformation, assimilation, psychological emptiness, and separation from the authentic self.
The Alienated Individual	Spirit-possessed, self-distrustful, assimilated, estranged from oneself, self-defeated, and psychologically fragmented.
Subject of Alienation (Alienation from whom or from what?)	The self, society, culture, politics, religion, work and the means of production, God, science, art, nature, tradition, and authentic spiritual personality.
Causes of Alienation	Colonial domination, blind imitation of Western culture, money and materialism, bureaucracy and machinery, distorted forms of rationality, alien social values, and political factionalism.
Types/Forms of Alienation	Cultural, social, intellectual, substantive, self-alienation, work alienation, political alienation, God-alienation, nature alienation, and alienation from other human beings.
Imposed / Self-Chosen (Being imposed, being self-chosen)	Structural domination, social coercion, dialectical interaction between individual and society, cultural assimilation, and loss of autonomous will.
De-alienation	Return to the authentic self, self-belief, rejection of imitation, restoration of dignity, and reconstruction of identity based on indigenous and religious traditions.

4. Discussion and Conclusion

Shariati may be described as a sociologist with strong social-psychological inclinations who interprets alienation through a dialectical framework. While he regards human beings as the creators of society and history, he also emphasizes that individuals may become dominated by the very social structures and cultural products they have created.

In his treatment of the relationship between alienation and consciousness, Shariati is clearly influenced by Marx (1964), viewing alienation as a stage in the process of developing self-consciousness. His distinction between the *active self* (“I”) and the *passive self* (“me”) reflects this dialectical tension. Under the conditions of cultural assimilation and colonial domination, the individual internalizes alien values and becomes an imitator of others, resulting in the formation of a false and externally imposed “me.” Yet the authentic “I,” grounded in human freedom and spiritual autonomy, resists this domination and seeks self-realization.

Shariati’s classification of the subjects and types of alienation parallels the approaches of social psychologists such as Kenneth Keniston (1965), Richard Flacks (1973), and C. Wright Mills (1951), who define alienation in relation to its objects—self, society, work, and culture. Similarly, Shariati’s explanation of the causes of alienation aligns with perspectives that emphasize the multiplicity of alienating structures (Keniston, 1965; Mitchell, 1988).

When Shariati likens alienation to *spirit possession* or madness, he draws on psychological metaphors similar to those employed by thinkers such as Jaspers (1956), Kahler (1971), and Horney (1950). Alienation thus signifies the decay of authentic conscience and the dominance of a false self, resulting in a diminished capacity for self-understanding.

Influenced by Iqbal Lahori, Shariati places *self-consciousness* at the center of resistance against alienation. For him, the recovery of the self requires a return to an authentic and conscious form of Islam—specifically, what he calls *Alavi Shi'ism*. This living and emancipatory Islam, Shariati argues, stands in opposition to Western cultural colonialism and provides the spiritual foundation for de-alienation and collective mobilization.

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

- Bell, D. (1966). Sociodicy to modern usage. *American Scholar*, 35(4), 696–714.
- Bell, D. (1976). *The cultural contradictions of capitalism*. Basic Books.
- Denzin, N. K. (2005). *The SAGE handbook of qualitative research* (3rd ed.). SAGE Publications.
- Dollard, J. (1937). *Frustration and aggression*. Yale University Press.
- Durkheim, E. (1994). *The division of labor in society*. (B. Parham, Trans.). Nashr-e Markaz [in Persian].
- Erickson, E. (1968). *Identity, youth and crisis*. W. W. Norton & Company.
- Feuer, L. (1962). What is alienation? The career of a concept. *New Politics*, 1, 130.
- Feuerlicht, I. (1978). *Alienation: From past to future*. Greenwood Press.
- Flacks, K. (1973). Social and cultural meaning of student revolt. *Social Problems*, 17(2), 340-357.
- Freud, S. (1961). *Civilization and its discontents*. W. W. Norton & Company.
- Friedenberg, E. (1983). *Coming of age in America: Growth and acquiescence*. Transaction Publishers.
- Fromm, E. (1941). *Escape from freedom*. Henry Holt and Company.
- Fromm, E. (1969). *Marx's concept of man*. Frederick Ungar Publishing.
- Giddens, A. (1984). Hermeneutics and social theory. In G. Shapiro & A. Sica (Eds.), *Hermeneutics: Questions and prospects* (pp. 248–254). University of Massachusetts
- Goodman, P. (1960). *Growing up absurd: Problems of youth in the organized system*. Random House.
- Hall, E. T. (1986). Foreword. In J. Collier & M. Colier (Eds.), *Visual anthropology: Photography as a research method*. University of New Mexico Press.
- Horney, K. (1950). *Neurosis and human growth: The struggle toward self-realization*. W. W. Norton & Company.
- Iqbal, M. (2020). *The secrets of the self*. Library of Alexandria.
- Jaspers, K. (1956). *Philosophy*. Springer.
- Johnson, F. (1973). *Alienation: Concept, term, and meaning*. Seminar Press.
- Kahler, E. (1957). *The tower and the abbey*. George Braziller.
- Kahler, E. (1971). *Alienation and economics*. George Braziller.
- Keniston, K. (1965). *The uncommitted*. Harcourt, Brace & World.
- Levin, M. (1960). *The alienated voter: Politics in Boston*. Holt, Rinehart & Winston.
- Lukacs, G. (1971). *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics*. Merlin Press.
- Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press.
- Marx, K. (1964). *Selected writings in sociology and social philosophy*. McGraw-Hill.
- Mead, G. H. (2021). *Mind, self, and society*. (M. Saffar, Trans.). SAMT [in Persian].
- Merton, R. K. (1959). *Social theory and social structure*. Free Press.
- Meszaros, I. (1988). *Marx's theory of alienation*. Merlin Press.

- Mills, C. W. (1951). *White collar: The American middle classes*. Oxford University Press.
- Mitchell, J. C. (1988). Theoretical orientation in African urban studies. In M. Bauton (Ed.), *The social anthropology of complex societies*. Routledge.
- Mohseni Tabrizi, A. (1984). *Two faces of alienation; A study of Iranian students' activism and passivity in American universities*. [Unpublished doctoral dissertation]. Western Michigan University.
- Mohseni Tabrizi, A. (1991). Alienation: Conceptualization and classification of theories in sociological and psychological schools of thought. *Journal of Social Sciences*, 2(2), 25-73. [in Persian].
- Petrovic, G. (1967). Alienation. In P. Edwards (Ed.).
- Riesman, D. (1950). *The lonely crowd: A study of the changing American character*. Yale University Press.
- Sartre, J.-P. (1974). *Between existentialism and Marxism*. William Morrow and Company.
- Seal, C., Gobo, G., Gubrium, J., & Silerman, D. (2004). *Qualitative research practice*. SAGE Publications.
- Seaman, M. (1971). Alienation. *Psychology Today*, 5, 483.
- Shariati, A. (1977). *Revolutionary self-building (Collected works 2)*. Hosseinieh Ershad [in Persian].
- Shariati, A. (1982). *Empty man (Collected works 25)*. Ghalam Publications [in Persian].
- Shariati, A. (1989). *Re-identification of Iranian identity (Collected works 18)*. Nashr Publications [in Persian].
- Shariati, A. (1993). *Various works (Collected works 35)*. Agah Publications [in Persian].
- Shariati, A. (1997). *Features of the new centuries (Collected works 31)*. Papakhsh Publications [in Persian].
- Shariati, A. (2003). *Worldview and ideology (Collected works 23)*. Khaneh-ye Novandishan Publications [in Persian].
- Shariati, A. (2007). *Return (Collected works 4)*. Elham Publications [in Persian].
- Simmel, G. (1965). *Essays on sociology, philosophy, and aesthetics*. Harper.
- Soroush, A. (1987). Alienation and return to self. *Cultural Supplement*, (6), 16. [in Persian].
- Taylor, I. (1973). *The new criminology: For a social theory of deviance*. Routledge.



مفهوم، موضوع، علل و سنخ‌های بیگانگی در آرا و آثار شریعتی

سید عابدین بزرگی^۱، محمد محسن حسن پور^۲، علیرضا محسنی تبریزی^۳

۱. استادیار گروه فلسفه دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران. رایانامه: abedin@abu.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم ارتباطات اجتماعی، دانشگاه بین‌المللی اهل بیت (ع)، تهران، ایران. (نویسنده مسئول). رایانامه: m.hassanpour@abu.ac.ir

۳. استاد گروه جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: mohsenit@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۰/۳۰

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۲۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۲۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۰۱

کلیدواژه‌ها:

آسیمیلیسیون، ازخودبیگانگی، استحاله فرهنگی، استعمار، تقلید، خودیابی.

غور در اندیشه شریعتی در باب بیگانگی و اکتشاف مفهوم، موضوع، علل و صور آن و وقوف به رویکرد و رهیافت نظری و دیدگاه او در باب راه‌های خروج از بیگانگی عمده‌ترین هدف‌های تحقیق حاضر بود. برای این منظور از دو شیوه تحلیل محتوای کیفی و تحلیل مضمونی بهره گرفته شد. داده‌های مورد نیاز از آثار شریعتی جمع‌آوری شدند. پردازش داده‌ها از طریق تکنیک کدگذاری سه‌مرحله‌ای استراوس شامل کدگذاری باز، محوری و انتخابی صورت گرفت. چنین تکنیکی زمینه را برای آزادسازی مفاهیم حساس از دل منابع مرور شده، مقوله‌بندی و طبقه‌بندی آن‌ها و اکتشاف خرده‌مقوله‌ها همراه با ربط معقول و منطقی آن‌ها فراهم کرد. به این ترتیب هفت مضمون اصلی به‌منابۀ طبقات و مقوله‌ها همراه با خرده‌مقوله‌ها به‌دست آمد. نتایج نشان داد شریعتی مفهوم بیگانگی را به مفهوم «ازخودبیگانگی» فرومی‌کاهد و با اتخاذ رویکرد روان‌شناختی اجتماعی، ازخودبیگانگی را به معنی «حلول جن در کالبد آدمی» تعریف می‌کند که در آن فرد خود را آن‌چنان که هست حس نمی‌کند و دیگری یا شیئی دیگر را به‌جای خود احساس می‌کند. او با تأکید بر سرشت فراگرد ازخودبیگانگی معتقد است فرد و جامعه در ارتباطی مداوم با یکدیگر در پیدایی آن نقش بازی می‌کنند. به‌زعم شریعتی، رابطه جدلی بین آسیمیلیسیون، آیناسیون (ازخودبیگانگی)، تقلید و فساد وجود دارد و خروجی این رابطه بیداری، آگاهی و خودباوری است. کار و ابزار تولید، ماده‌گرایی، تقلید کورکورانه از فرهنگ بیگانه، استعمار، ماشین و بوروکراسی، پول، زهد، عشق، صوفی‌گری، ایدئولوژی و وابستگی حزبی و جناحی مفرط عواملی هستند که به‌وسیله آن‌ها آدمی ازخودبیگانه می‌شود. این عوامل درعین حال صور و اشکال بیگانگی را پدید می‌آورند. شریعتی خروج از بیگانگی را در خودیابی می‌داند. به‌زعم او آسیمیله که همان بومی خودباخته در برابر غربی است، وقتی شروع به حرف‌زدن می‌کند خودیاب می‌شود.

استناد: بزرگی، سیدعابدین؛ حسن‌پور، محمدمحسن؛ محسنی تبریزی، علیرضا (۱۴۰۴). مفهوم، موضوع، علل و سنخ‌های بیگانگی در آرا و آثار شریعتی.

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۵(۴): ۱۸۲ - ۱۶۱. <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.388985.1768>



© نویسندگان.

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.388985.1768>

۱. مقدمه و بیان مسئله

بیگانگی یکی از غامض‌ترین واژگان و از پرابهام‌ترین مفاهیم از حیث معنایی در ادبیات علوم انسانی و فلسفه اجتماعی و رفتاری به‌شمار می‌آید که مورد بحث بسیاری از اندیشمندان و صاحب‌نظران در حوزه‌ها و مکاتب نظری و مشارب و نحله‌های تدقیق و تحقیق تجربی قرار گرفته است. همچنین به‌طور گسترده در علوم انسانی، به‌خصوص در جامعه‌شناسی، روان‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی برای تبیین برخی از اشکال و صور کنش‌ها و واکنش‌ها به جریانات و واقعیت‌های پیرامونی، فشارهای روانی و تحمیلات اجتماعی به‌کار رفته است؛ به‌طوری‌که امروزه مفهوم بیگانگی با همه تنوعات موضوعی و شکلی نظیر بیگانگی از خود^۱، بیگانگی از غیرخود، بیگانگی از سیاست، بیگانگی از کار، بیگانگی از طبیعت، بیگانگی از خدا، بیگانگی از جامعه، بیگانگی از هنر و... به‌عنوان شعاری در تبلیغات سیاسی برای سیاستمدان، پرسش آمپریک در محافل آکادمیک برای محققان و موضوع بحث برای عامه مردم درآمده است.

علی‌رغم توجه فراوان به مفهوم بیگانگی و کاربرد روبه‌رشد آن در حوزه‌های مختلف علوم انسانی، هنوز این مفهوم و معرف‌ها و تعاریف و نظریه‌های مربوط به آن دارای ابهاماتی است که دانشمندان را در نحوه بهره‌گیری از آن در حوزه‌های علوم انسانی سردرگم می‌کند. این خود شاید به آن علت باشد که نه‌تنها نظریه بیگانگی در جهات مختلفی رشد و بسط یافته و ابعاد گونه‌گونی به خود گرفته، بلکه از دیدگاه‌های متفاوت و بعضاً مغایر و متضادی نیز تحلیل و تفسیر شده است (محسنی تبریزی، ۱۳۷۰: ۲۶). در تحقیق حاضر از بین اندیشمندان مسلمان، به اندیشه و نظریه دکتر علی شریعتی در باب بیگانگی (آلیناسیون) پرداخته و مفهوم، موضوع (بیگانگی از چه یا از که)، علل و اسباب و اشکال و سنخ‌های بیگانگی از دیدگاه او تحلیل و تفسیر شود.

۲. پیشینه پژوهش

مطالعه مفهوم بیگانگی (آلیناسیون) در طول دهه‌های اخیر، به یکی از محورهای اصلی تحلیل‌های فلسفی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی تبدیل شده است. این مفهوم که ریشه در اندیشه‌های مدرن اروپایی دارد، به‌ویژه در نظریه‌های کارل مارکس، امیل دورکیم، ماکس وبر و... مورد توجه قرار گرفته و به‌عنوان ابزاری برای تبیین تحولات اجتماعی، فرهنگی و روانی انسان در عصر معاصر به‌کار رفته است؛ برای مثال، زمانی واژه «بیگانگی» با واژه «ازخودبیگانگی» خلط مبحث شده و در یک مفهوم واحد به‌کار رفته است و زمانی آن را با کلمه «انومی»^۲ و «انومیا» مترادف دانسته‌اند. زمانی از آن به‌عنوان حالتی فکری نام برده‌اند (مارکس^۳ و دورکیم^۴) و گاه به‌عنوان مسئله‌ای غیرمجرد و عینی مطرح شده است (زیمل^۵). زمانی آن را شکل ثابت و ساکن واقعیت پنداشته‌اند و زمانی آن را با دیالکتیک آمیخته‌اند و وجه حرکتی بر آن قائل شده‌اند (رایزمن^۶، اریکسون^۷، فروید^۸، مارکس^۹، مزاروس^۹، پتروویک^{۱۰}). گاه بیگانگی به‌مثابه مرضی دماغی و روحی در نظر آمده که در آن آدمی «خود» را احساس نمی‌کند و «دیگری» یا «شیئی» را به‌جای خود احساس می‌کند که در او حلول کرده و جن‌زده شده است (هافمن^{۱۱}).

1. Self-Alienation

2. Anomie

3. Marx

4. Durkheim

5. Simmel

6. Risman

7. Erickson

8. Freud

9. Mezarous

10. Petrovic

11. Hoffmann

جاسپرز^۱، کاهلر^۲، شیلدر^۳، هورنی^۴، شریعتی) و زمانی آن را به مفهوم انفصال شناختی از مفهوم من واقعی یا ضمیر حقیقی دانسته‌اند که در آن، فرد از شناخت من واقعی خود و وقوف به پتانسیل‌ها و استعداد‌های ذاتی خویش غافل و قاصر می‌ماند (فروم^۵، اریکسون، گودمن^۶). برخی آن را وضعیتی اجتماعی در نظر گرفته‌اند که در آن به واسطهٔ بریدگی و گسیختگی میان اهداف فرهنگی و وسایل نیل به آن اهداف فرد دچار کناره‌گیری از جامعه می‌شود (مرتین^۷) و برخی بیگانگی را وضعیتی اجتماعی تلقی کرده‌اند که در آن به واسطهٔ نبود قاعده و قانون، افراد دچار پریشانی و سردرگمی شده‌اند (دورکیم، میچل^۸). گاه بیگانگی را امری طبیعی، بهنجار، سودمند، مولد و خلاق در نظر گرفته‌اند (نيسبت^۹، فئورلیچ^{۱۰}) و عده‌ای آن را به‌مثابهٔ پدیده‌ای مخرب، غیرمولد و ضد جامعه پنداشته‌اند (دورکیم، روزاک^{۱۱}). برخی آن را معلول عوامل بیرونی یا محصول واقعیت‌های اجتماعی دانسته‌اند (مارکس، مارکوز^{۱۲}، مرتین، میلز^{۱۳}) و برخی نیز آن را ناشی از تحرکات نیروهای سرکش درونی انسان پنداشته‌اند (فروید، دالارد^{۱۴}، اریکسون، گودمن، فیوئر^{۱۵}).

گروهی آن را در سنجش احساسات افراد در قبال جامعه (مارکس، مرتین) و گروهی آن را در سنجش احساسات فرد نسبت به خود (گودمن، فردینبرگ^{۱۶}) مطرح کرده‌اند. گاهی آن را علت و زمانی آن را معلول پنداشته‌اند. برخی بر آن حالت کنشی (جانسون^{۱۷}، مارکس) و برخی نیز بر آن خصلت عاطفی، احساسی و نگرشی (کنیستون^{۱۸}، فلکس^{۱۹}) قائل شده‌اند.

در بین اندیشمندان مسلمان معاصر نیز متفکرانی نظیر اقبال لاهوری، بیگانگی را «خود گم‌کردگی»، سروش «مسخ‌شدن» و داشتن تصویری از خود مغایر با تصویر واقعی و شریعتی «جن‌زدگی» و حلول شخصیت بیگانه‌ای در کالبد آدمی پنداشته‌اند و علت آن را تهاجم فرهنگی غرب و سلطهٔ بیگانگان بر سرزمین‌های اسلامی، آمیخته‌شدن اسلام به خرافات و زوائد و دورشدن از اسلام راستین، تقلید فرهنگی، دیاماتیسم و مانند آن دانسته‌اند.

همچنین شریعتی بیگانگی را در فراگردی دیالکتیک بین فرد و جامعه جستجو می‌کند و معتقد است انسان هم سازندهٔ واقعیت‌های اجتماعی است و هم زیر نفوذ آن قرار دارد. این دیدگاه شباهت‌های زیادی به نظریهٔ مارکس دارد که بیگانگی را مرحله‌ای در فرایند آگاهی طبقهٔ کارگر می‌داند. شریعتی نیز بیگانگی را پیش‌زمینه‌ای برای بیداری هویتی و بازگشت به خویشتن می‌پندارد. با وجود این مطالعات، تاکنون کمتر تحقیقی به روش تحلیل محتوای کیفی و تحلیل تماتیک به بررسی جامع و سیستماتیک مفهوم، موضوع، علل و سنخ‌های بیگانگی در آثار شریعتی پرداخته است. بیشتر پژوهش‌ها یا از دیدگاه فلسفی و ایدئولوژیک به موضوع پرداخته‌اند یا به یک بعد از بیگانگی (مانند بیگانگی فرهنگی یا سیاسی) محدود شده‌اند. به این ترتیب، این پژوهش با تکیه بر روش تحلیل محتوای کیفی و تحلیل تماتیک، به دنبال تکمیل این شکاف تحقیقاتی است و با استخراج نظام‌مند مفاهیم و دسته‌بندی آن‌ها، تصویری جامع و یکپارچه از نظریهٔ بیگانگی شریعتی ارائه می‌دهد.

1. Jaspers

2. Kahler

3. Schilder

4. Horney

5. Fromm

6. Goodman

7. merton

8. Mitchel

9. Nisbet

10. Feyerlicht

11. Roszak

12. Marcuse

13. Miller

14. Dollard

15. Feuer

16. Friedenbery

17. Johnson

18. Keniston

19. Flacks

پرسش اصلی تحقیق این است که در آرا و آثار شریعتی مفهوم بیگانگی چگونه تعریف، تبیین و مفهوم‌سازی شده است و او انسان بیگانه از خود را چگونه تعریف می‌کند. پرسش‌های فرعی نیز عبارت‌اند از:

موضوعات بیگانگی از دیدگاه شریعتی کدام‌اند؟ به عبارت دیگر چه کسی یا چه چیزی موضوع بیگانگی است؟

علل و اسباب حدوث و بروز بیگانگی (عوامل بیگانه‌ساز) از دیدگاه او کدام‌اند؟

شریعتی چه سنخ‌هایی از بیگانگی را به‌عنوان صور، گونه‌ها و اشکال بیگانگی برمی‌شمارد؟

خروج از بیگانگی و ورود به آگاهی (بازگشت به خویشتن واقعی) چگونه حاصل می‌شود؟

اهداف تحقیق نیز عبارت‌اند از: تعریف مفهومی بیگانگی در آثار شریعتی، بررسی موضوعات بیگانگی و سنخ‌شناسی شریعتی از بیگانگی، مطالعه علل و اسباب بیگانگی، آگاهی از سنخ‌ها و اشکال و انواع بیگانگی، و فهم و شناخت راه‌های خروج از بیگانگی و رسیدن به آگاهی.

۰۳ روش‌شناسی

به‌منظور توصیف و تحلیل دیدگاه شریعتی در باب بیگانگی از شیوه تحلیل محتوای کیفی و تحلیل مضمون استفاده شد. ضرورت تحقیق و اهمیت موضوع نیز ناظر بر استفاده از این شیوه است؛ زیرا بررسی سابقه مطالعات در باب نظریه بیگانگی شریعتی نشان می‌دهد در هیچ‌یک از تحقیقات صورت‌گرفته در این باب، نظریه بیگانگی شریعتی با چنین رهیافتی تحلیل و واکاوی نشده است. در نتیجه تعریف مفهومی، موضوع بیگانگی (بیگانگی از چه یا از که)، اشکال و سنخ‌های بیگانگی، علل و اسباب بیگانگی، جبری یا اختیاری بودن بیگانگی، راه‌های خروج از بیگانگی و انتساب پارادایماتیک و تعلق مکتب نظری او تا حد زیادی پوشیده مانده است.

تحلیل محتوای کیفی روشی توصیفی و سیستماتیک از محتوای سوژه (متن) مورد نظر است که به کمک آن، محقق پس از مشخص کردن موضوع تحقیق به انتخاب سوژه (متن)، طرح سؤالات، جمع‌آوری اطلاعات از متن، تعریف مقوله‌ها، شاخص‌ها و قواعدی می‌پردازد که به کمک آن‌ها داده‌های محتوا در مقوله‌ها جای داده می‌شوند. همچنین تعریف واحدهای محتوا، نظام مقوله‌بندی و بررسی اعتبار صورت می‌گیرد (Seal, 2004: 163; Denzin, 2006: 186).

تحلیل مضمونی نیز روشی توصیفی و کیفی است که بر رویکرد برساختی-تفسیری استوار است. در هر دو روش تحلیل محتوای کیفی و تحلیل مضمون، دنیای سوژه (متن، نظریه و...) توسط خود سوژه و آفریده او برساخت، تفسیر و معناداری می‌شود. کار محقق گردآوری، سازمان‌دهی و چیدمان تفسیرها و ابزارهای ارائه‌شده توسط سوژه است. گیدنز معتقد است این نوعی «تأویل مضاعف» یا تفسیر تفسیرها است. در این تفسیرها، کار محقق به درک ادراکات و برداشت‌های ذهنی از پیش صورت‌گرفته محدود می‌شود (گیدنز^۱، ۱۹۸۴ به نقل از هال^۲ و همکاران، ۱۹۹۵: ۹۵).

در تحقیق حاضر، پس از انتخاب موضوع، سوژه (متن) نیز گزینش شد. متن در واقع آن بخش از آثار شریعتی را شامل می‌شود که حاوی مفهوم «بیگانگی» و مفاهیم مترادف و متناظر با آن هستند، نظیر جن‌زدگی، مسخ فرهنگی، استحاله، آسیمیلیاسیون، خودباختگی، آلیناسیون فرهنگی، خودناپاوری، خود‌گم‌کردگی و... به این ترتیب از بین ۵۴ اثر مکتوب و منتشرشده از دکتر علی شریعتی، هفت اثر انتخاب شدند: انسان بی‌خود، بازگشت، جهان‌بینی و ایدئولوژی، آثار گونه‌گون- مجموعه آثار بخش اول و دوم، ویژگی قرون جدید، بازگشت به خویشتن و بازشناسی هویت ایرانی.

منابع انتخاب‌شده به‌دقت بررسی شدند و با واکاوی و تحلیل دقیق و منطبق با قواعد روش تحقیق، مورد تحلیل محتوای کیفی و تحلیل مضمون قرار گرفتند. کلیه آثار انتخاب‌شده سطر به‌سطر خوانده شد و مضامین، مفاهیم، مباحث، موضوعات و معانی مربوطه اعم از مفاهیم و مضامین آشکار یا پنهان در این آثار جستجو، شناسایی و از طریق فیش‌برداری انتخاب شدند.

1. Giddens

2. Hall

با توجه به روش تحقیق که مبتنی بر تحلیل محتوای کیفی و تحلیل مضمون است، می‌توان گفت دیدگاه شریعتی در باب بیگانگی به‌مثابه روایتی از این مفهوم و مبتنی بر بازاندیشی است که در آن، فرایند برساخت واقعیت نه‌تنها در خود پدیده، بلکه در حین تفسیر، واکاوی، تحلیل و توصیف آن شناسایی می‌شود. به عبارت دیگر، در تحلیل نظریه بیگانگی شریعتی با تأکید بر معنی، مفهوم، موضوعات، سنخ‌ها و انواع، مفاهیم مترادف و متناظر، اسباب و علل، پیامدها و راه‌های خروج از بیگانگی، متن جایگزین آن چیزی می‌شود که مورد تحلیل محتوا و تحلیل مضمون است؛ زیرا اساساً هر دو روش کیفی به درک واقعیت از طریق تفسیر متن متکی هستند و متن محصول گردآوری داده‌ها و ابزاری برای تفسیر و تحلیل است. قرائت و فهم متن نیز فرایندی است که طی آن، واقعیت اجتماعی بر شکل فعالانه‌تری نمود پیدا می‌کند. این فرایند نه فقط شامل خالق متن (نظریه‌پرداز) است، بلکه شامل کسی که آن را می‌خواند و تفسیر می‌کند نیز می‌شود (محقق، مفسر). در تحلیل محتوای کیفی و تحلیل مضمون نظریه و دیدگاه شریعتی در باب بیگانگی (آلیناسیون)، داده‌ها از متن (منابع انتخاب‌شده) براساس سؤالات تحقیق جمع‌آوری و سپس با کدگذاری و رمزگشایی استراوس و کوربین^۱ (کدگذاری باز، محوری و انتخابی) تنظیم و پردازش شدند.

در کدگذاری باز، هدف آزادکردن مفاهیم حساس از دل داده‌ها است. در این نوع کدگذاری، محقق می‌خواهد داده‌های مندرج در متن را در قالب مفاهیم درآورد. به این منظور داده‌ها در شکل عبارات، کلمات، جملات، مضامین، تعاریف، استعارات و مانند آن براساس واحدهای معنایی شناسایی و دسته‌بندی می‌شوند (محسنی تبریزی، ۱۳۹۵: ۷۹). در کدگذاری محوری، مفاهیم مستخرج از کدگذاری باز، در چیدمانی جدید پالایش و تفکیک می‌شوند و به‌منظور تشکیل طبقات و مقوله‌ها و نیز جستجو جهت خرده‌مقوله‌ها و مقوله‌های فرعی‌تر مورد استفاده قرار می‌گیرند (همان: ۷۹). در کدگذاری انتخابی، ارتباط معقول و منطقی میان طبقات و مقوله‌ها و خرده‌مقوله‌ها با یکدیگر براساس برداشت و استنباط محقق از تحلیل محتوا و تحلیل مضمون متن مشخص می‌شود (همان: ۷۹).

۴. یافته‌ها

در مرحله کدگذاری باز در مجموع ۱۱۳ مفهوم حساس به‌مثابه داده اولیه در شکل واژه‌ها، مترادفات، واژه‌های متناظر و مضامین حول محور مفهوم مرکزی (بیگانگی) اکتشاف و براساس واحدهای معنایی دسته‌بندی شدند. در مرحله کدگذاری محوری، ابتدا ۲۸ مقوله در شکل طبقات از ۱۱۳ مفهوم به‌دست آمده در مرحله کدگذاری باز تعیین و صورت‌بندی شد و سپس با تنقیح، پالایش و تفکیک آن‌ها در مجموع ۷ طبقه (مقوله-مضمون) بانضمام مقوله‌های فرعی‌تر به‌دست آمد. در کدگذاری انتخابی، ارتباطات معقول میان مقوله‌ها (طبقات) و مقوله‌های فرعی‌تر مبتنی بر استنباط از تفسیر متن، تحلیل مضمون و تحلیل محتوا مشخص شد. در جدول ۱ مفاهیم و طبقات برحسب تعداد و نوع کدگذاری نمایش داده شده است.

جدول ۱. مفاهیم، طبقات و نوع کدگذاری

نوع کدگذاری	تعداد	مفاهیم و مقوله‌ها
باز	۱۱۳	۱. مفاهیم
محوری	۲۸	۲. مقوله‌ها و طبقات عام
محوری-انتخابی	۷	۳. طبقات و مقوله‌ها پس از پالایش و تفکیک

پس از تشکیل طبقات و مقوله‌های اصلی، خرده‌مقوله‌ها و مفاهیم متناظر و مترادف با هریک از مقوله‌های اصلی معین شدند. در جدول ۲ مضامین اصلی تشکیل‌دهنده طبقات و مقوله‌ها و خرده‌مقوله‌ها و مفاهیم فرعی‌تر آمده است.

^۱. Strauss & Corbin

جدول ۲. مضامین اصلی تشکیل‌دهنده طبقات، مقوله‌ها و خرده‌مقوله‌ها

مقوله - طبقه	مؤلفه‌ها، خرده‌مقوله‌ها
۱. بیگانگی (آلیناسیون)	بیزاری، از خود دور شدن، خودباختگی، جن‌زدگی، جنون و دیوانگی، از خود بریدن، از خود بیگانه شدن، از خود بی خود شدن، استحاله فرهنگی، آسیمیلیاسیون، خودناباوری، خودگم‌کردگی، بیماری روحی و روانی، دورافتادگی از خویشتن، هجرت از خود، دوری از من واقعی، دور شدن از فطرت انسانی، انفکاک از خود
۲. بیگانه (الینه)	جن‌زده، بیگانه از خود، خودناباور، مسخ‌شده، خودگم‌کرده، اسیمیل، مهجور از خود، جدا افتاده از خود، از خود بی خود، مجنون، خودباخته
۳. موضوع بیگانگی (بیگانگی از که یا از چه)	خود، جامعه، فرهنگ، سیاست، دین، کار و ابزار تولید، دین، خدا، علم، هنر، قلم، انسان‌های دیگر، طبیعت، سنت، هم‌نوع، مدنیت، ایده و فکر، شخصیت و فطرت اصیل معنوی
۴. اسباب و علل بیگانگی	تقلید، تقلید کورکورانه روشنفکران غرب‌زده از فرهنگ بیگانه، پول، باورها، اعتقادات و اهداف (صوفی‌گری، زهد، کلام، هدف، عشق)، ماده، استعمار، ماشین و بوروکراسی، تعقل و ایده‌پردازی، فرهنگ، ارزش‌های اجتماعی بیگانه، وابستگی حزبی و جناح سیاسی
۵. سنخ‌ها و صور بیگانگی	بیگانگی فرهنگی، بیگانگی اجتماعی، بیگانگی فکری، بیگانگی جوهری، بیگانگی از خود، بیگانگی از کار و تولید، بیگانگی سیاسی، بیگانگی اجتماعی، بیگانگی از خدا، بیگانگی از طبیعت، بیگانگی از انسان دیگر، (همنوع)، بیگانگی از هنر
۶. جبر و اختیار (تحمیلی بودن، خودانتخابی بودن)	سیطره ساختارها، اقتدار آمرانه نیروهای اجتماعی، اصالت فرد، اصالت جامعه، فراگرد دیالکتیک، هویت و اراده آدمی، آگاهی از قابلیت‌های خودی، آسیمیلیاسیون و استحاله فرهنگی، تقلید کورکورانه از فرهنگ بیگانه
۷. خروج و رهایی از بیگانگی	بازگشت به خویشتن اصیل، خودباوری، بازگشت به ذات حقیقی، بازیابی ایمان به خود، ایجاد حس غرور در خود، تفاخر به قومیت و جمعیت خود، نفی تقلید از غیر، برپایی عقایدی نوین براساس سنن قومی و ملی

با توجه به نوع کاربرد واژه در تعریف مفهومی بیگانگی، شریعتی ترجیحاً با اتخاذ رویکردی روان‌شناختی و روان‌شناختی اجتماعی، فرد از خود بیگانه را انسانی در نظر آورده است که «خود» را احساس نمی‌کند و «دیگری» یا «شیئی دیگر را به جای خود احساس می‌کند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۳۶۹-۳۶۷). با چنین برداشتی شریعتی آلیناسیون را به معنی «حلول جن در کالبد آدمی» تلقی می‌کند و آن را نوعی بیماری در نظر می‌گیرد که در آن، فرد خود را آن‌چنان که هست و واقعیت و حقیقت دارد حس نمی‌کند. در این حالت فرد به موجودی مسخ‌شده بدل می‌شود که شخصیت واقعی او زایل شده و شخصیت بیگانه‌ای (غیرخود) در آن حلول کرده است (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۸۸-۱۸۹).

تعبیر و تشبیه و تمثیل آلیناسیون به جن‌زده شدن و تلقی آن به نوعی بیماری دماغی از سوی شریعتی، پیش‌تر توسط برخی از روان‌شناسان، روان‌شناسان اجتماعی و متفکران مسلمان نظیر هافمن، جاسپرز، کاهلر، شیلدر، هورنی، فروم و اقبال لاهوری به کار رفته است. آنان با کاربرد مفهوم «من کاذب» به زوال «ضمیر حقیقی» و «من واقعی» اشاره کرده‌اند؛ برای مثال جاسپرز با اشاره به مفهوم «من اجتماعی» مدعی است که «من خود نیستم»، «من پر از بیرونم» (جاسپرز، ۱۹۰۰ به نقل از فتورلیچ، ۱۹۷۸: ۵۴).

هافمن، هورنی و شیلدر نیز با کاربرد مفهوم «از خود بیگانگی» به انسانی مسخ‌شده و غیرواقعی اشاره می‌کنند که از ضمیر حقیقی و من واقعی خویش جدا افتاده و به بیگانه‌ای از خویش بدل شده است. آنان با سرزنش جامعه و نیروهای اجتماعی، خودباختگی را به مثابه نوعی

بیماری یا آسیب معلول ساختارهای اجتماعی و فرهنگی می‌دانند که انسان را از خویشتن حقیقی خود و سرشت نیکویش جدا و او را از خود بیگانه می‌کند (فتولیچ، ۱۹۸۷: ۴۹-۶۲).

اقبال لاهوری نیز به‌عنوان اندیشمندی مسلمان تعبیری مشابه برداشت جاسپرز، کاهلر و هافمن دارد. او خود حقیقی را در ممالک اسلامی، گم‌شده می‌بیند. از دیدگاه او، خود حقیقی همان مسلمان بودن واقعی و داشتن روح و اندیشه اسلامی است و تقلید فرهنگی از غرب علت دورشدن مسلمانان از خود و عامل آلیناسیون آنان است (اقبال لاهوری به نقل از سروش، ۱۳۶۷: ۷۳). تعابیر و تفاسیر مشابه و متعددی از آلیناسیون در آثار شریعتی می‌توان ذکر کرد، از جمله:

«آلیناسیون به معنی منفک‌شدن از خود حقیقی و ضمیر جلی خویش به‌وسیله یک چیز خواه ماشین، خواه ادبیات، خواه کتاب، خواه فلسفه، خواه یک نفر دیگر؛ مثلاً عشق یکی از مواردی است که یک انسان توسط انسان دیگر الینه می‌شود» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۵۸).

«آلیناسیون در یک معنی آسیمیلیاسیون^۱ یا استحاله فرهنگی است که در آن انسان، خود را عمداً یا غیرعمد شبیه به کس یا چیز دیگر می‌سازد؛ یعنی خود را شبیه دیگری نشان می‌دهد. زمانی که انسان به این بیماری دچار شد، نمی‌تواند به شخصیت، هویت، اصالت و خصوصیات فرهنگ و هویت خود آگاه و واقف باشد» (همان: ۳۶۲).

«آلیناسیون همان دورشدن از خود است. برای اینکه فرد از همه خصوصیات شخصی یا اجتماعی و خانوادگی و یا ملی خود دور شود، خود را به‌شدت و با وسواس فراوان و بی‌قیدوشرط شبیه به دیگری می‌کند تا از ننگی که خود و در هرچه منسوب به خود است، احساس می‌کند بری باشد» (همان: ۳۶۴).

۴-۱. بیگانه

شریعتی با مرکز قراردادن موضوع آلیناسیون، الینه یا بیگانه از خود را فردی تعریف می‌کند که دیگر خودش نیست و دیگری را به‌جای خویش، خود حس می‌کند؛ همچنان که یک مجنون، یا یک دیوانه که جن و دیو در او حلول می‌کند و دیگر خود را به یاد نمی‌آورد و همه صفات و خصایص و آرا و آمال و حتی ماهیت معنوی خود را از دست می‌دهد. شخصیت «جن‌زده» جانشین شخصیت او شده است» (شریعتی، ۱۳۸۶: ۹۸).

با توجه به اینکه بیگانگی فرهنگی از دیدگاه شریعتی خطرناک‌ترین نوع بیگانگی است، با مترادف دانستن بیگانگی فرهنگی با آسیمیلیاسیون، شریعتی به طریق اولی بیگانگی فرهنگی را «اسیمیلیه فرهنگی» می‌نامد و او را فردی می‌داند که «به‌وسیله خصایص (کاراکتر) قومی دیگر الینه شده است» (همان: ۹۸). به‌زعم او «الینه فرهنگی در برابر شخصیت دیگری و فرهنگ و ارزش‌های معنوی دیگری رنگ می‌بازد، شخصیت اصیل و هویت واقعی خود را گم می‌کند و در فرهنگ غیرمستحیل می‌شود و حتی این استحاله را ستایش و به آن بیش از پیش تظاهر می‌کند و حتی این استحاله را ستایش و به آن بیش از پیش تظاهر می‌کند و حتی برای تحقق هرچه بیشتر این مسخ یا تناسخ فرهنگی و تاریخی به‌جد می‌کوشد» (شریعتی، ۱۳۸۶: ۹۸).

با وجود این، شریعتی اسیمیلیه فرهنگی را انسان جاهل و ناآگاهی در نظر می‌گیرد که خود را نیندیشیده و نسنجیده شبیه «دیگری» می‌کند و زمانی که به این عارضه دچار شد، هرگز متوجه شخصیت و اصالت و هویت واقعی خود نمی‌شود و اگر زمانی به آن واقف شود، از آن نفرت پیدا خواهد کرد (شریعتی، ۱۳۷۶: ۳۶۲).

در ویژگی‌های قرون جدید، شریعتی به مقایسه‌ای در باب «فرد اسیمیل» و «فرد انتلکتوئل» دست می‌زند و وجوه اشتراک فراوانی در صفات این دو می‌بیند. با این حال معتقد است این دو به‌لحاظ جنس همسان نیستند. او می‌نویسد:

«هم انتلکتوئل و هم اسیمیله هردو علم‌پرست هستند، هردو به مذهب با نظر بی‌طرف و بدبینی نگاه می‌کنند. هردو به گذشته بی‌اعتنا، هردو نوپرست، هردو آینده‌نگر و نسبت به سنت‌ها بدبین‌اند، هردو متوجه فهم قضایایی هستند که از طریق عقل محض قابل‌درک‌اند و به

^۱. Assimilation

مسائل غیرعقلی به دیده انکار و شک و تردید نگاه می‌کنند. هردو می‌کوشند از توده عامی مردم و متن جامعه فاصله بگیرند و خود را یک گروه خاصی از جامعه محسوب دارند. با این وجود، جنس اینتلکتوئل و اسیمیله از یکدیگر متمایز است. به نظر شریعتی موقعیت اجتماعی و رسالت اجتماعی است که جنس هر گروه را در جامعه تعیین می‌کند. به این ترتیب موقعیت اجتماعی و رسالت اجتماعی اینتلکتوئل و اسیمیله با یکدیگر همسان و یکسان نیست. آنان از نظر خصوصیت برابرند، ولی از حیث اجتماعی (موقعیت و رسالت) کاملاً از هم متمایزند. شریعتی اینتلکتوئل (روشنفکر) را همان مغز درست‌اندیش اندام جامعه می‌داند و اسیمیله را در مقابل مقلد کورکورانه فرهنگ بیگانه تعریف می‌کند» (همان: ۲۵۶-۲۵۸).

۲-۴. موضوع بیگانگی

در مطالعات جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی بیگانگی، صاحب‌نظرانی نظیر میچل، کنیستون و فلکس با تلقی بیگانگی به‌عنوان نوعی احساس انفصال و جدایی و عدم پیوند ذهنی و عینی فرد با خود، با جامعه و با انسان‌های دیگر، این پرسش را مطرح می‌کنند که «این جدایی از چه چیزی یا از چه کسی» است. پاسخ آنان به این پرسش، موضوع بیگانگی را مطرح می‌کند. به‌زعم این صاحب‌نظران، موضوع بیگانگی، یعنی بیگانگی از چه چیزی یا چه کسی، متعدد و متنوع است؛ برای مثال میچل بیگانگی از خود، بیگانگی از جامعه و نهادهای وابسته نظیر سیاست، خانواده و مذهب و بیگانگی از دیگران را موضوعات بیگانگی در نظر می‌گیرد (میچل ۱۹۸۸ به نقل از محسنی تبریزی، ۱۳۷۰: ۳۲). کنت کنیستون نیز معتقد است موضوعات بیگانگی متعدد و ناظر بر موضوعاتی نظیر خود، دیگران، جامعه و نهادهای اجتماعی، کار و تولید، طبیعت، هنر، خدا و مانند آن است (کنیستون، ۱۹۶۵ به نقل از محسنی تبریزی، ۱۳۷۰: ۳۲-۳۳). با سیری در آثار و افکار شریعتی می‌توان استدلال کرد که او مفهوم «خود» را موضوع بیگانگی مطرح می‌سازد و از خودبیگانگی را بدون استثنا به‌جای واژه عام بیگانگی استعمال می‌کند. او در تعریفی که از «بیگانه از خود» به‌دست می‌دهد، او را فردی می‌داند که «دیگر خودش نیست. دیگری را به‌جای خویش حس می‌کند و دیگر خود را به یاد نمی‌آورد...؛ به‌طوری‌که شخصیت جن‌زده جانشین شخصیت او شده است» (شریعتی، ۱۳۸۶: ۹۸). با چنین برداشتی، به‌نظر می‌رسد شریعتی مفهوم بیگانگی را به از خودبیگانگی فرومی‌کاهد و عمدتاً بر «خود»، یعنی خود آدمی و جدایی و انفصال او از هویت اصیل و شخصیت و ماهیت معنوی و واقعی‌اش تأکید می‌ورزد. حلول جن در کالبد آدمی و تبدیل او به موجودی مسخ‌شده گویای این حقیقت است که او (فرد آدمی) دیگر خودش نیست، دیگری را به‌جای خویش در خود نشانده است (شریعتی، ۱۳۸۶: ۹۸). شریعتی در عین حال، خود بیگانه از خویش را مستعد جدایی از دین، فرهنگ، جامعه، خدا، علم، هنر، قلم، ابزار کار، طبیعت و سنت می‌داند و آن‌ها را به‌مثابه مقوله‌های فرعی‌تر بیگانگی از خود تلقی می‌کند.

۳-۴. علل و اسباب بیگانگی

شریعتی اسباب و علل از خودبیگانگی را متعدد و متنوع می‌داند و معتقد است همان علت‌ها و عواملی که آلیناسیون آدمی را پدید می‌آورند، سنخ‌ها و صورت‌های بیگانگی را نیز رقم می‌زنند. او در ویژگی‌های قرون جدید به این مهم اشاره دارد: «آلیناسیون به چندین صورت و کیفیت وجود دارد و به چندین عامل و علت وابسته است» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۳۶۴). با سیری در آثار و آرای شریعتی می‌توان «آلیناسیون» آدمی را محصول و معلول علت‌ها و عوامل زیر دانست:

۱-۳-۴. آلیناسیون به وسیله کار و ابزار کار

شریعتی در باب بیگانگی به وسیله کار و ابزار کار، متأثر از آرای کارل مارکس و مارتین هایدگر است. به‌زعم او ابزار کار یکی از عوامل مهم در مسخ انسان است. این چیزی است که مارکس در نظریه بیگانگی از کار^۱ به آن اشاره کرده است. «هر فردی که در طول عمر خویش به میزانی که تماسش با یک ابزار و با یک فرم کار بیشتر باشد، به‌تدریج شخصیت مستقل و حقیقی خود را گم کرده و به‌جای خود آن ابزار کار را احساس

^۱. Work Alienation

می‌کند» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۳۶۴). مارکس که بیگانگی را محصول ساختارهای اجتماعی و اقتصادی نظام طبقاتی سرمایه‌داری می‌دانست، معتقد بود بیگانگی به‌وسیله کار و ابزار تولید بیش از پیش انسان را از مفهوم واقعی انسانیت و طریق مدنیت دور کرده و او را نه تنها اسیر روابط حاکم اجتماعی می‌سازد، بلکه از خویشتن، از انسان هم‌نوع، از طبیعت و جامعه بیگانه و منفک می‌سازد (مارکس، ۱۹۶۴ به نقل از محسنی تبریزی، ۱۳۷۰: ۵۱).

شریعتی در باب آلیناسیون انسان به‌وسیله کار نیز از مارتین هایدگر فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی متأثر است. او با نقل قول از هایدگر می‌نویسد: «انسان درحالی که مشغول انجام یک کار است، از خود غافل است. خود را احساس نمی‌کند. فقط هدف را احساس می‌کند. درحالی که هدف هنوز تحقق نیافته است و آنچه حقیقت دارد او است که دارد حرکاتی مقدماتی را انجام می‌دهد» (هایدگر ۱۹۶۳ به نقل از شریعتی، ۱۳۸۷: ۹۴).

به‌زعم هایدگر، تمدن نتیجه مدتی است که انسان‌ها با خود بیگانه بوده‌اند. از این‌رو تمدن که خود زاده از خودبیگانگی انسان است، زائیده از خودبیگانگی او نیز می‌شود (همان: ۹۴). شریعتی نیز متأثر از هایدگر معتقد است هرچه تمدن پیچیده‌تر می‌شود و کار سرعت و شدت می‌یابد، انسان متمدن را از خود دورتر می‌کند (همان: ۹۵).

۴-۳-۲. آلیناسیون به‌وسیله تقلید

شریعتی «تقلید» را یکی از مهم‌ترین اسباب و علل بیگانگی و آسیمیلیاسیون روشنفکرانی می‌داند که به تقلید کورکورانه از فرهنگ بیگانه می‌پردازند و از خود، یعنی فرهنگ و ارزش‌های اصیل فرهنگ خود دور شده‌اند (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۵۷). او در تعریف تقلید، آن را نشانه‌ای می‌داند که مقلد شخصیت خود را براساس الگوی بیرونی و غیرخودی ساخته و پرداخته است. از این‌رو تقلید پدیده‌ای روانی است که در آن انسان خود را حقیر احساس می‌کند در برابر انسانی که او را بزرگ‌تر از خود حس می‌کند و درعین حال به او ارادت می‌ورزد (همان: ۲۵۴-۲۵۸). شریعتی جوامع عقب‌مانده آسیا و آفریقا را مثال می‌زند. به‌زعم او «آنان در برابر اروپاییان خودبه‌خود الینه شدند و احساس حقارت کردند. احساس حقارت در خود و احساس عظمت و بزرگی در آن‌ها. این یعنی عقب‌ماندگی. به این ترتیب جامعه عقب‌مانده خودبه‌خود الینه می‌شود» (همان: ۲۵۹).

از این منظر، دیدگاه شریعتی به اقبال لاهوری نزدیک است. اقبال نیز تقلید را مذموم و موقوف می‌دانست و آن را علت بیگانگی و دور شدن از خود برمی‌شمرد و توصیه می‌کرد: «ما مسلمانان می‌باید با بال خود بپریم و نه با پروبال دیگران» (به نقل از شریعتی، ۱۳۸۷: ۲۵۹).

۴-۳-۳. آلیناسیون از طریق باورها، اعتقادات و اهداف

از دیدگاه شریعتی، منفک شدن از خود حقیقی و ضمیر جلی از طریق باور، اعتقاد و التزام عملی فرد به آن‌ها نیز صورت می‌گیرد. از این میان او به آلیناسیون صوفیانه و باور به صوفی‌گری، آلیناسیون به‌وسیله زهد، آلیناسیون از طریق کلام و آلیناسیون به‌وسیله عشق اشاره می‌کند.

آلیناسیون از طریق باور صوفیانه (صوفی‌گری)

شریعتی در کتاب انسان بی‌خود، به باورهای صوفیانه به‌عنوان یکی از عوامل دخیل در آلیناسیون اشاره می‌کند و معتقد است در مکتب‌های عرفانی و صوفیانه شرقی می‌توان آثار صوفی‌گری را یافت. به‌زعم او مفاهیم و مضامینی نظیر فنای عارفانه در باری تعالی، الحاق وجود به حق، وحدت وجود، جوهر مطلق، حلول خدا در آدمی، تمنای وصال و مانند آن بیانگر انفکاک از «خود» و اتصال به «معشوق» و «فنا» در معبود است که از منظر توحید اسلامی شرک خوانده می‌شود و نوعی الحاد و کفر است. انا الحق حسین ابن منصور حلاج، و اعتقاد فرقه حلویه به حلول خدا در وجود آن‌ها و مانند آن، مصادیقی از باورهای صوفیانه و نشان‌دهنده نوعی آلیناسیون و خودباختگی است (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۷۰).

آیناسیون از طریق کلام

شریعتی با استناد به دیدگاه اگزیستانسیالیستی ژان پل سارتر به موضوع کلام در دو شکل نثر و شعر اشاره می‌کند و می‌گوید: «انسان وقتی حرف می‌زند، نسبت به کلمات و عباراتی که ادا می‌کند آگاهی ندارد، بلکه فقط غایت معنی را احساس می‌کند؛ درحالی‌که شاعر گوینده‌ای است که به نفس کلام توجه دارد و هر کلمه‌ای برایش همچون یک موجود زنده، یک شیء و... دارای طعم، رنگ، درشتی، نرمی است که هم دارای بار عاطفی است و هم یادآور خاطره‌ای شخصی. حتی موسیقی لفظ نیز برای او همان ارزش را دارد که معنایش و اساساً میان لفظ و موسیقی و معنایش جدایی وجود ندارد». این وضعیت‌ها از نظر شریعتی نشان‌دهنده‌ی ایناسیون انسان در کلام است و کلام عامل بزرگی در بیگانگی کردن انسان با خود به‌شمار می‌رود (شریعتی، ۱۳۶۸: ۹۴).

آیناسیون به‌وسیله‌ی هدف

شریعتی متأثر از دیدگاه ژان سارتر معتقد است انسان امروز هر چه بیشتر با ریتم زندگی پیش می‌رود، به‌وسیله‌ی هدف‌هایش الینه می‌شود؛ یعنی عملش را حس نمی‌کند؛ چون انسان عبارت است از مجموعه‌ی اعمالی که انجام می‌دهد. به این ترتیب می‌توان گفت هدف‌ها عبارت‌اند از چیزهایی که نیستند؛ یعنی انسان - که چیزی جز عملش نیست - عملش را حس نمی‌کند، اما هدف‌ها را که نیست به‌جای خودش و عملش حس می‌کند. این است که انسان از خودش که مجموعه‌ی اعمال و کردارهایش است بیگانه و زده می‌شود، هدف‌ها در او حلول کرده، هدف‌هایی که نیست (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۵۱-۲۵۲).

آیناسیون به‌وسیله‌ی عشق

شریعتی عشق‌ورزی را در زمره‌ی عواملی می‌داند که به جدایی انسان از خود منجر می‌شود و خود خود را در خود دیگری مستحیل و فنا می‌سازد. به‌زعم شریعتی «عشق یکی از مواردی است که یک انسان توسط انسانی دیگر الینه می‌شود» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۵۸). در پیوند عاشقانه، عاشق در معشوق محو می‌شود و وجود خود را از یاد می‌برد و اراده و خواست و تمایلات و نیازها و آرمان‌ها و به‌طورکلی ابعاد وجودی‌اش در او نفی می‌شود (شریعتی، ۱۳۷۶: ۹۴). در آثار عرفانی ایرانی نیز اشاراتی به محو عاشق در وجود معشوق شده است. رومی در دیوان شمس می‌فرماید:

عشق آمد و شد چو خونم اندر رگ و پوست
تا کرد مرا تهی و پر کرد ز دوست
اجزای وجودی همگی دوست گرفت
نامی است ز من بر من و باقی همه اوست

آیناسیون به‌وسیله‌ی زهد

از نظر شریعتی، زهد و ریاضت به معنی تضعیف یا کشتن تمایلات طبیعی و غرایض وجودی آدمی به‌عنوان تزکیه و دوری از گناه یا برای تقویت احساس روحانی در فرد، نوع بارزی از ایناسیون است. به‌زعم شریعتی، غرایز و امیال بخش عمده‌ای از ابعاد وجودی انسان را تشکیل می‌دهند. قتل یا قطع آن‌ها تغییر شکل وجودی انسان است. انسانی که مانند دیوژن در خمره زندگی می‌کند یا مانند خواهران تارک دنیا با خدا ازدواج می‌کند یا مانند مرتاضان هندی از تمامی خواست‌های طبیعی آدمی به بادامی می‌سازد، بی‌شک به یک موجود نه انسان بدل شده است که هرچند فرشته شده باشد، باز هم الینه شده است؛ زیرا در حقیقت او فرشته نیست (همان: ۹۵).

شریعتی با اشاره به زهاد کاتولیک، زهد رهبانان راهب و راهبه را مثال می‌زند و معتقد است زهد راهبانه و مذهب صوفیانه و به‌ویژه تثلیث، انسانی پوک می‌سازد که جز مجموعه‌ای از ترس‌ها و طمع‌ها و نذرونیازهای توأم با نفی و قتل نفس خویش و تحقیر و تخطئه‌ی اراده و مسئولیت و حتی تعقل خویش نیست؛ انسانی است که آنچه را خدا به او واگذار کرده است به خدا باز پس می‌فرستد تا تنها و با زاری از او تمنا کند (شریعتی به نقل از سروش، ۱۳۶۷: ۱۶).

۴-۳-۴. آییناسیون به وسیله ماده یا آییناسیون جوهری

از دیدگاه شریعتی، آنچه را که آییناسیون جوهری می‌نامیم، آییناسیون انسان به وسیله ماده است. در قاموس مذاهب ابراهیمی انسان دارای یک فطرت خدایی و یک جوهر اهورایی است. از این رو به واسطه برخورداری از روح خدا و اتصال جوهری به آن از ماده فراتر می‌رود و بر او تسلط می‌یابد. با وجود این، پس از هیبوط انسان به زمین در طبیعت و جامعه، آدمی خدایی خود را از یاد می‌برد و مغلوب تمایلات مادی و جانوری و غریزی می‌شود. طبیعت مادی او را در مسیر خویش می‌کشاند و از آن خود ذاتی و جوهر اهورایی‌اش دور می‌سازد و در نتیجه با اصل خویش بیگانه می‌شود (شریعتی، ۱۳۶۸: ۹۶).

۴-۳-۵. آییناسیون به وسیله استعمار

شریعتی نقش استعمار را در استحاله فرهنگی خطیر و مؤثر می‌داند. به زعم او استعمار به خصوص در جوامعی که دارای تمرین تاریخی غنی و ریشه‌داری هستند، می‌کوشد این جوامع را از تاریخ و فرهنگ اصیل خود قطع کند؛ به طوری که مردمان این جوامع با گذشته خود تماسی نداشته باشند و گذشته خود را نشناسند (شریعتی، ۱۳۸۲: ۸۹).

به زعم شریعتی، استعمار اروپایی از طریق اسیمبله کردن مردمان این جوامع خصوصاً با استحاله فرهنگی روشنفکران آن‌ها به نوعی تقلید کورکورانه آن‌ها از فرهنگ غرب پرداختند و کوشیدند آنان ضمن خوار و حقیر شمردن خود، احساس حقارت به خود و احساس عظمت و بزرگی به استعمارگران غربی داشته باشند. تقلید این جوامع از اروپاییان با برنامه‌ها و سیاست‌های استعماری استعمارگران سبب شد که فرهنگ اروپایی با استحاله فرهنگی، جوامع تحت استعمار آنان را از اصل خویش دور سازد و از تاریخ و فرهنگ اصیلشان جدا کند. آثار استعمار را همراه با تقلید کورکورانه از فرهنگ غربی در همه سطوح و زمینه‌های فردی و اجتماعی جوامع تحت استعمار اعم از سبک زندگی، آداب غذاخوری، پوشاک، خانه‌سازی و نظام حکومتی، شکل انتخابات و مانند آن می‌توان مشاهده کرد (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۵۹).

۴-۳-۶. آییناسیون به وسیله ماشین و بوروکراسی

این نظریه را که انسان به وسیله ماشین از خود بیگانه می‌شود، بسیاری از جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان معاصر گفته‌اند. گسترش و پیچیدگی غول‌آسای ماشین که در آغاز ابزاری در دست اراده انسان بود، رفته‌رفته چنان حاکمیت و استقلال می‌یابد که انسان را ابزار خود می‌کند؛ در حالی که ماشین ساخته انسان است، کم‌کم انسان را می‌سازد و شکل می‌دهد. ماشین که تجلی خارجی وجود آدمی است، کم‌کم به صورت موجود خارجی به سوی استقلال پیش می‌رود و حتی استقلال انسان را می‌گیرد. انسان موجود آگاهی است که برای رسیدن به یک هدف ابزار را استخدام می‌کند و در این حال، از نتیجه آن آگاهی مستقیم دارد؛ در حالی که ماشینیم دستگاه عظیمی را در برابر انسان کارگر عرضه می‌کند که او در گوشه‌ای از آن، یک عمل جزئی را آن هم برای گرفتن مزد فقط تکرار می‌کند، بدون اینکه ثمره نهایی کار خویش را احساس کند یا با آن ارتباط داشته باشد یا مالک آن باشد (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۵۳).

۴-۳-۷. آییناسیون به وسیله پول

شریعتی با حمله به اصالت اقتصاد معتقد است «انسان امروز به میزانی که بیشتر تولید می‌کند و بیشتر ثروت انباشت می‌کند، در برابر پول مسخ می‌شود. چه جور مسخ می‌شود؟ به این صورت که پول زده می‌شود و به جای من انسانی، خودش را من پولی، من طلایی، من چک و من سفته حس می‌کند» (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۴۷-۲۴۸). به زعم شریعتی، انسانی که پول زده می‌شود، دیگر احساس قدرت، امکانات و توانایی انسانی نمی‌کند و به یاد نمی‌آورد و ارزش و فضیلت و احترام و حرمت و توانمندی را به خود انسانی‌اش منسوب نمی‌کند، بلکه همه را به پول و دارایی مادی منتسب می‌کند. از این رو انسانی که به وسیله پول الینه می‌شود و پول زده می‌شود، پول را به جای خودش حس می‌کند و وجود او مساوی است با موجودی او؛ یعنی موجودی‌اش را به جای خودش حس می‌کند و شماره بانکی‌اش را وقتی می‌بیند، بیشتر به خودش پی

^۱. Colonialism

می‌برد و موجودی بانکی‌اش به‌جای خود او و همه وجود و شخصیتش می‌نشیند و طلا، پول، سفته، چک، اعتبار، سهام و... جای خصوصیات فطری آدمی را می‌گیرد (همان: ۲۴۸).

۴-۳-۸. آلیناسیون به وسیله فرهنگ

شریعتی معتقد است اگر آلیناسیون را حلول دیگری در «خود» تعریف کنیم، می‌توانیم بگوییم در چنین شرایطی «عناصری که سازنده فرهنگ و روح ملت و فرهنگ دیگری» بوده‌اند در فرهنگ و روح ملت خودی حلول کرده و او را به‌سوی از خود بی‌خودی (ازخودبیگانگی) کشانده‌اند (شریعتی، ۱۳۶۸: ۹۹). ورود این عناصر هرگز دلیل بر بیماری ازخودبی‌خودشدن و مسخ وجودی یک ملت نیست. چه‌بسا که عامل غنی‌شدن و پویایی و قوت فرهنگی و معنوی او شوند. چگونگی این ورود است که مرز بیماری و عافیت را مشخص می‌سازد. اگر ملتی بر پایه‌های نهادی وجود خود ایستاده باشد و در حال خودآگاهی و آزادی و براساس احساس نیاز و پسند خود به اقتباس و انتخاب این عناصر از خارج بپردازد، به رشد حقیقت و شکوفایی و سرشاری فرهنگی و گسترش وجودی خود پرداخته است. در این حالت، فرد با حالت خیرگی و خودباختگی یا فشار و هجوم یا در شرایط وابستگی و انحلال در وجود غالب غیر به تقلید جبری یا به‌گونه تشبیه به غیر و کتمان خویش، خود را در برابر هجوم و غلبه فرهنگ و روح بیگانه رها و با آراستن خود با بیگانگی به آن تفاخر می‌کند و در برابر حلول شخصیت بیگانه به تسلیم و رضا تن درمی‌دهد (همان: ۹۹).

۴-۳-۹. آلیناسیون به وسیله تعقل و ایده‌پردازی

شریعتی آلیناسیون از طریق تعقل و ایده‌پردازی را آلیناسیون فکری می‌نامد و آن را خاص روشنفکران می‌داند. به‌زعم او کار فکری به همان اندازه که انسان را در شناخت درست و نگاه دقیق نسبت به واقعیات یاری می‌دهد، در شکل انحرافی‌اش ممکن است او را از واقعیت و حتی هویت و فطرت سالمش دور سازد و آنچه را هست نبیند و آنچه را ببیند که نیست. فکر انحرافی کلیات، ذهنیات، فرضیات، نظریات و افکار و اندیشه خود را چنان در خود غرق می‌کند و به او حساسیت‌ها و جهت‌گیری‌های ذهنی خاصی می‌بخشد که برای او عینکی رنگین می‌شوند. آن‌گاه او همه چیز را از ورای آن می‌نگرد و به آن رنگ می‌زند (شریعتی، ۱۳۶۸: ۹۷). به‌زعم شریعتی، دیاماتیسم مصداق جامعی برای آلیناسیون فکری است. دیامات اصطلاحی ساخته‌شده از دیالکتیک ماتریالیسم است. دیالکتیک ماتریالیسم از دیدگاه شریعتی نوعی مکتب فلسفی، گونه‌ای نظریه عملی و باوری مذهب‌گونه است که بر تمامی جلوه‌های فکری و روانی و اخلاقی و علمی و ادبی جامعه چنگ انداخته و همه را در خود قالب‌ریزی می‌کند؛ همه تحقیقات علمی، از پیش باید به اثبات عقاید آن منجر شوند و همه نویسندگان براساس اوامر و نواهی آن بنویسند، همه شاعران آن را به نظم آورند و همه هنرمندان با الگوهای سفارش‌شده، آن را خلق اثر کنند.

شریعتی با اشاره به مفهوم «دیالکتیک ماتریالیسم» آن را میراث مارکسیسم می‌داند. ضمن نقد و نفی مارکسیسم و میراث آن، بر نقش بیگانه‌ساز مارکسیسم تأکید می‌کند و آن را تهدیدی جدی برای بشریت می‌داند. مارکسیسم ملت‌های ضعیف و ناآگاه را مانند مواد خام در دستگاه‌های عظیم قالب‌ریزی‌شان می‌ریزد و از خود خالی می‌کند، از تاریخشان می‌گسلاند و از فرهنگشان می‌زداید، از ایمانشان گریزان می‌سازد و از ارزش‌های اخلاقی‌شان ساقط می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۸: ۲۲۱).

۴-۳-۱۰. آلیناسیون به وسیله ارزش‌های اجتماعی بیگانه

شریعتی آلیناسیون از طریق ارزش‌های اجتماعی بیگانه را آلیناسیون اجتماعی می‌نامد و معتقد است وقتی یک روشنفکر از خویشتن می‌گسلد و این خویشتن همان تاریخ، فرهنگ، زبان، سنت، ادب و ارزش اجتماعی اوست، با محتوای فرهنگی و ارزش‌های اجتماعی دیگری پر می‌شود و به انسانی بیگانه با خویش بدل می‌شود. به‌زعم شریعتی، این ارزش‌های اجتماعی غیر مانند جن در ماهیت و شخصیت‌های او رسوخ و حلول می‌کند (همان: ۲۱۴).

۴-۳-۱۱. آلیناسیون از طریق وابستگی حزبی و جناحی

شریعتی آلیناسیون از طریق وابستگی حزبی و جناحی را آلیناسیون سیاسی می‌نامد. در آلیناسیون سیاسی، فرد در انقیاد و سلطه فکری گروه و حزب سیاسی قرار می‌گیرد و رفتار و افکار و منش او توسط حزب یا گروه سیاسی هدایت می‌شود. به این ترتیب یک انسان متفکر و متکبر که اراده دارد و باید انتخاب کند، مسخ و برده جناح و حزب سیاسی اش می‌شود و به صورت یک عضو کف‌زننده حزب درمی‌آید و این روشن‌ترین نمود آلیناسیون سیاسی است (شریعتی، ۱۳۶۸: ۲۱۵).

۴-۴. سنخ‌ها و صور بیگانگی

در مباحث نظری بیگانگی، به خصوص در حوزه‌های جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی صاحب‌نظرانی مانند کنت کینستون، ریچارد فلکس، میچل و جانسون بر این نکته تأکید داشته‌اند که بین موضوع بیگانگی (بیگانگی از چه چیزی یا چه کسی)، اسباب و علل بیگانگی و اشکال و صور بیگانگی رابطه تنگاتنگ و ارگانیک وجود دارد؛ به طوری که سنخ‌ها و اشکال بیگانگی (بیگانگی از چه چیزی یا چه کسی) اسباب و علل بیگانگی را تعیین می‌کند و اسباب و علل بیگانگی نیز شکل و نوع بیگانگی را مشخص می‌سازد. به این ترتیب چنانچه موضوع بیگانگی کار و ابزار تولید باشد، کار و ابزار تولید به مثابه اسباب و علت‌های بیگانگی به شمار می‌آید و ما به نوعی از بیگانگی به نام بیگانگی از کار مواجهیم. به همین ترتیب، بیگانگی به وسیله تقلید، به وسیله باورها و اعتقادات و اهداف (نظیر صوفی‌گری، زهد، کلام، عشق، هدف و...)، به وسیله ماده (بیگانگی جوهری)، به وسیله ماشین و بوروکراسی، به وسیله پول، به وسیله تعقل و ایده‌پردازی، به وسیله ارزش‌های بیگانه (آلیناسیون اجتماعی) به وسیله حزب و جناح سیاسی (بیگانگی سیاسی)، سنخ‌ها و صور بیگانگی را تعیین می‌کنند.

شریعتی نیز با اشاره به اسباب و علل آلیناسیون نظیر کار و ابزار تولید، باورها، اعتقادات و اهداف، تقلید، استعمار، فرهنگ بیگانه، ماشین و بوروکراسی، پول، ارزش‌های اجتماعی بیگانه، ماده، حزب و جناح سیاسی، صور و سنخ‌هایی از بیگانگی در شکل بیگانگی از کار، بیگانگی فکری، بیگانگی جوهری، بیگانگی فرهنگی، بیگانگی سیاسی، بیگانگی اجتماعی و بیگانگی از خود را مطرح می‌سازد. با این وصف، اشارات و تأکیدات شریعتی در مباحث بیگانگی بر از خود بیگانگی است. این «خود» منحصرأ فردی نیست، خودی اجتماعی است، بیرونی است و امری خارجی است که از بیرون بر فرد سلطه می‌یابد، او را به زیر نفوذ و استیلای خویش می‌برد و بر او اقتدار آمرانه اعمال می‌کند. پول، استعمار، ماشین، بوروکراسی، ارزش‌های اجتماعی بیگانه، تقلید فرهنگی، ابزار کار، ایدئولوژی‌ها و مانند آن به مثابه نیروهای اجتماعی به درون فرد راه پیدا می‌کنند، جزئی از او می‌شوند و او را از خود یعنی جوهره اصیل و واقعی اش منفک می‌سازند و به قول شریعتی «جن زده» می‌کنند.

۴-۵. جبر و اختیار

در مطالعات بیگانگی، گروهی از جامعه‌شناسان (عمدتاً جامعه‌شناسان واقعیت‌گرا) بیگانگی را امری تحمیلی و ناخواسته می‌پندارند و ریشه‌های بیگانگی و علت‌های آن را نه در درون فرد، بلکه در بیرون از او یعنی در واقعیت‌های اجتماعی نظیر نهادها، ساختارها و نیروهای اجتماعی جستجو می‌کنند. به این ترتیب نطفه عزیمت آنان در تبیین‌های جامعه‌شناختی خود از بیگانگی، جامعه و واقعیت‌های اجتماعی است. در مقابل گروهی از جامعه‌شناسان با گرایش روان‌شناسی اجتماعی بیگانگی را نه منحصرأ محصول نیروها و واقعیت‌های اجتماعی و نه اساساً تابع عوامل فردی، درونی و روانی می‌دانند. آنان با تأکید بر ماهیت و سرشت فراگرد بیگانگی به عنوان یک مجموعه به هم بسته، نقش عوامل اجتماعی و روانی را هم‌زمان و در ارتباط و همبستگی مداوم با یکدیگر در بروز بیگانگی دخیل می‌دانند و معتقدند انسان هم سازنده جامعه و تاریخ (واقعیت اجتماعی) و هم متأثر از ساخته‌های خود، زیر نفوذ فرآورده‌های خویش قرار دارد و همان‌طور که ایان تیلور^۱ تأکید

^۱. I. Taylor

می‌کند، رابطه‌ای که انسان با ساخته‌های خویش دارد، یک فراگرد دیالکتیک است و این جریان در تمام مراحل بیگانگی می‌باید در نظر آید (تیلور، ۱۹۷۳: ۱-۳ به نقل از محسنی تبریزی، ۱۳۷۰: ۷۰).

دیدگاه شریعتی در باب بیگانگی و تعیین‌کننده‌های آن ناظر بر رویکرد روان‌شناختی اجتماعی است که در آن، بر اصالت فرد و جامعه در فراگردی دیالکتیک تأکید می‌شود. از این منظر، بیگانگی مرحله‌ای در نیل به آگاهی و خروج از آلیناسیون است. شریعتی آنجا که بر نقش آسیمیلیاسیون در تسریع آلیناسیون تأکید می‌کند، معتقد است آسیمیلیاسیون «تقلید» را نیز رواج می‌دهد و تقلید آغاز فساد است. باین حال رابطه جدلی بین آسیمیلیاسیون، آلیناسیون و تقلید و فساد وجود دارد. خروجی این رابطه بیداری است. چنین برداشتی از سوی شریعتی شبیه نظر کارل مارکس است. مارکس نیز بیگانگی را مرحله‌ای در فرایند آگاهی و خودباوری می‌داند و معتقد است تا کارگر اینه نشود، نمی‌تواند انقلاب کند (محسنی تبریزی، ۱۳۷۰: ۵۱).

خروج از بیگانگی از دیدگاه شریعتی در ارتباط مستقیم با فطرت اصیل و جبلی اوست که به او امکان بازگشت به خویشتن اصیل و ذات حقیقی‌اش را می‌دهد.

۴-۶. خروج از بیگانگی (رهایی)

دیدگاه شریعتی در باب خروج از بیگانگی و حصول خودآگاهی به دیدگاه مارکس نزدیک است. او در واقع بیگانگی را آغازی برای خودیابی می‌داند و آن را تحت فراگردی که در آن آسیمیلیاسیون آلیناسیون را تسریع می‌کند، تقلید را رواج می‌دهد و تقلید در عین فساد آغاز یک «بیداری» است، در نظر می‌گیرد. او در کتاب ویژگی‌های قرون جدید می‌نویسد: «تقلید پس از شناختن عظمت‌های شخص مورد تقلید پدید می‌آید و تقلید از طرفی شروع دوره‌سازندگی است. وقتی اینتلکتوئل به‌وجود آمد، نهضت در آلیناسیون درست می‌شود و اگر آلیناسیون را خودباختگی تعریف کنیم، در آلیناسیون خودیابی رخ می‌دهد. به این ترتیب اسیمیله عبارت است از یک بومی خودباخته در برابر غربی و بعد که شروع به حرف‌زدن می‌کند، اینجا است که خودیاب می‌شود» (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۵۸-۲۵۹).

شریعتی پنج علامت را به‌عنوان علائم خودیابی فرد اسیمیله ذکر می‌کند:

۱. بازگشت به گذشته که دوره‌الینه فراموش شده است؛
۲. اعتقاد و بازیافتن ایمان به خود، هم از نظر فردی و هم اجتماعی؛
۳. ایجاد حس غرور و حتی مبالغه در مورد قومیت و حمیت خود؛
۴. بازکردن زبان و حتی انتقاد و تحقیر اروپایی و همیشه دنبال ضعف اروپایی گشتن؛
۵. پدیدآمدن افکار و مکتب‌ها و عقاید نوین و تازه که در عین حال که براساس سنن قومی و ملی استوار است، ولی آینده‌گرایی و نوگرایی شدید در آن مشهود است و آثار تقلید و ترجمه در چهره‌اش دیده نمی‌شود (شریعتی، ۱۳۷۶: ۲۵۹-۲۶۰).

۵. نتیجه‌گیری

در نوشتار حاضر با شیوه تحلیل محتوای کیفی و تحلیل مضمون آرا و اندیشه‌ی علی شریعتی در باب بیگانگی تحلیل شد. در این تحلیل، هدف وقوف به تعریف مفهومی، موضوع، علل، صور و اشکال بیگانگی و راه خروج از آن در آثار مرتبط با موضوع و نیز تعیین جایگاه نظریه شریعتی در ادبیات بیگانگی از طریق مقایسه آن با دیدگاه‌های موجود در مکاتب جامعه‌شناسی و روان‌شناسی اجتماعی بود. با تحلیل محتوای کیفی و تحلیل مضمونی دیدگاه شریعتی در آثار مرتبط با موضوع، در مجموع می‌توان به چند استنتاج کلی دست یافت:

۱. رویکرد نظری شریعتی رویکردی روان‌شناختی اجتماعی است که در آن، بیگانگی نه منحصراً محصول فرد است و نه اصالتاً معلول نیروهای اجتماعی. به‌زعم او انسان در لحظه‌ای از فراگرد زندگی اجتماعی خویش مغلوب نیروهای اجتماعی بیگانه‌ساز می‌شود و در لحظه‌ای دیگر به‌واسطه فطرت اصیل و جبلی خود، خویش را از بیگانگی می‌رهاند و به خودآگاهی می‌رسد؛

۲. او با استفاده از واژه از خودبیگانگی به جای مفهوم کلی بیگانگی، خودی را در نظر می‌گیرد که ماهیتاً اجتماعی است تا فردی. خودی که بیرونی است و از بیرون بر فرد استیلا می‌یابد، به درون او راه پیدا می‌کند، در او نهادینه می‌شود و او را از جوهره اصیل و واقعی‌اش منفک می‌سازد. با وجود این، آدمی بنا به فطرت و ذات اصیل و انسانی‌اش توانایی خروج از بیگانگی و نیل به آگاهی را دارد؛
۳. شریعتی در تعریف مفهومی بیگانگی، آن را به معنی «حلول جن در کالبد آدمی» تعریف می‌کند و آن را نوعی بیماری در نظر می‌گیرد. به طریق اولی فرد بیگانه از خویش (الینه) فردی است که از خود حقیقی و ضمیر جبلی خود به وسیله یک چیز خواه پول، خواه ماشین، خواه کتاب، خواه فلسفه، خواه یک نفر دیگر و مانند آن جدا و منفک شده و دیگری را به جای خویش نشانده است؛
۴. در رابطه با موضوع بیگانگی، یعنی بیگانگی از چه چیزی یا چه کسی، شریعتی با مرکزیت قرار دادن به موضوع «خود»، مفهوم بیگانگی را به مفهوم از خودبیگانگی فرومی‌کاهد و بر جدایی آدمی از هویت اصیل و فطرت انسانی خویش زیر نفوذ عوامل بیرونی در شکل نیروهای اجتماعی مانند استعمار، ماشین، پول، مکاتب و مشارب فکری، فرهنگ بیگانه، ابزار کار و مانند آن تأکید می‌ورزد؛
۵. اسباب و علل از خودبیگانگی در دیدگاه شریعتی متعدد و متنوع است. به‌زعم او آلیناسیون به وسیله کار و ابزار تولید، تقلید کورکورانه از فرهنگ بیگانه (غرب)، صوفی‌گری، زهد، کلام، عشق، هدف، پول، ماده و ماده‌گرایی، استعمار، ماشین و بوروکراسی، ایدئولوژی و مکاتب فکری و وابستگی حزبی و جناحی می‌تواند پدید آید و آدمی را از خود بیگانه سازد؛
۶. شریعتی همان علل و عواملی را که موجد آلیناسیون آدمی هستند، پدیدآورنده سنخ‌ها و صور بیگانگی در نظر می‌گیرد و از بیگانگی فکری، بیگانگی فرهنگی، بیگانگی از کار، بیگانگی سیاسی، بیگانگی اجتماعی، بیگانگی از خود، بیگانگی جوهری، بیگانگی از انسان دیگر و مانند آن نام می‌برد؛
۷. شریعتی در باب راه‌های خروج از بیگانگی، به فراگردی اشاره می‌کند که تحت آن بیگانگی به آگاهی، خودیابی و خروج از حیرانی، سرگستگی و خودباختگی می‌انجامد. او در واقع بیگانگی را آغازی برای خودیابی می‌داند و آن را تحت فراگردی در نظر می‌گیرد که در آن آسیمیلیاسیون آلیناسیون را تسریع می‌کند، تقلید را رواج می‌دهد و تقلید در عین فساد، آغاز بیداری، خودآگاهی و خروج از بیگانگی است؛
۸. در تحلیل کلی و در پرتو تحلیل محتوا و مضمون آثار شریعتی می‌توان به این جمع‌بندی رسید که با وجود تکرار بسیاری از مطالب، موضوعات، مفاهیم و مسائل مرتبط با موضوع بیگانگی در آثاری که شریعتی به بحث و تدقیق در نظیر آن‌ها پرداخته، دیدگاه او را تا حد زیادی به دیدگاه برخی از جامعه‌شناسان واقعیت‌گرا نظیر مارکس، برخی از جامعه‌شناسان مکتب کنش متقابل نمادین نظیر مید (۱۴۰۰)، برخی از روان‌شناسان اجتماعی مانند کنیستون و فلکس و برخی از روان‌شناسان نظیر هافمن، جاسپرز، کاهلر، شیلدر، هورنی و فروم و برخی از متفکران مسلمان نظیر اقبال لاهوری نزدیک می‌سازد.
- به لحاظ انتساب مکتبی و رویکرد نظری می‌توان شریعتی را جامعه‌شناسی با گرایش‌های روان‌شناسی اجتماعی در نظر آورد که بیگانگی را در فراگردی دیالکتیک تبیین می‌کند و انسان را در عین حال که سازنده جامعه، تاریخ و واقعیت‌های اجتماعی می‌داند، معتقد است آدمی زیر نفوذ تولیدات و فراورده‌های خود نیز قرار دارد.
- در باب رابطه بیگانگی و آگاهی نیز دیدگاه شریعتی از دیدگاه مارکس متأثر است. او بیگانگی را مرحله‌ای در فرایند آگاهی و خودباوری می‌داند. خود فاعلی و خود مفعولی نیز در اندیشه بیگانگی شریعتی مشهود است. به‌زعم او اسیمیله فرهنگی تحت آموزه‌های استعمار و ارزش‌های فرهنگی بیگانه مقلد دیگری می‌شود. فرهنگ دیگری در او دخول و نفوذ می‌کند، منش، شخصیت و افکاری غریب در او پدید می‌آورد و خود مفعولی او را که ساخته و پرداخته دیگری و کاذب است بر ساخت می‌کند. با وجود این، او که فطرتی آزاد و اصیل، جدا و مستقل از قیود بیرونی دارد، در مقابل خود مفعولی قیام می‌کند و واکنش نشان می‌دهد. این من عکس‌العملی معرف فرد خارج‌شده از زیر سلطه نیروهای بیگانه‌ساز و انسان خودآگاه و خودباور است.
- در باب موضوع و سنخ‌های بیگانگی نیز رویکرد و برداشت شریعتی به روان‌شناسان اجتماعی نظیر کنت کنیستون، ریچارد فلکس و میچل شبیه است. بیگانگی را بر حسب موضوعات آن، یعنی بیگانگی از چه یا از که نظیر خود، جامعه، کار و تولید و مانند آن تعیین و تعریف

می‌کند و سنخ‌هایی از آن در شکل بیگانگی فرهنگی، بیگانگی فکری، بیگانگی جوهری و... به‌دست می‌دهد. اسباب و علت‌های بیگانگی نیز بنا به تعدد موضوعات بیگانگی براساس دیدگاه کنیستون و میچل تشریح و تعریف می‌شوند.

آنجا که شریعتی بیگانگی را به جن‌زدگی و بیگانه‌راهی به مجنون و دیوانه تشبیه می‌کند، سخن از نوعی بیماری به میان می‌آورد و از تعبیرات و تشبیهات روان‌شناسانی مانند هافمن، جاسپرز، کاهلر و هورنی ملهم و متأثر است. از این منظر، بیگانگی شاخص زوال ضمیر حقیقی و من کاذب است که در آن فرد دچار نوعی تیرگی شعور در فهم و شناخت من واقعی خود است. شریعتی متأثر از اقبال لاهوری، خودآگاهی را در برابر ازخودبیگانگی قرار می‌دهد و معتقد است «خودی» به معنای بازگشت به خویشتن است؛ چون اقبال اعتقاد دارد خودی را داشتن شرط مقاومت در برابر بیگانه است. اینکه چگونه می‌توان این «خودی» را پیدا کرد، چون اقبال «راه آن را در صلابت کافی یافتن در اندیشه اسلامی می‌داند، به‌زعم شریعتی بازگشت به خویشتن به معنای خروج از بیگانگی است و خویشتن نیز با آموزه‌های راستین اسلام ساخته می‌شود. او می‌پرسد: اسلام؟ کدام مذهب؟ کدام شیعه؟ و پاسخ می‌دهد اسلام خودآگاه، اسلام علی و شیعه علوی. این اسلام زنده و راستین است که در برابر استعمار فرهنگی غرب می‌ایستد و جامعه را به مدد خویشتن خودآگاه خود به حرکت درمی‌آورد.

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 منافی وجود ندارد.

۱۲. منابع

- شریعتی، علی (۱۳۸۶). بازگشت (مجموعه آثار ۴). تهران: الهام.
- شریعتی، علی (۱۳۷۲). آثار گونه‌گون (مجموعه آثار ۳۵). تهران: آگاه.
- شریعتی، علی (۱۳۸۲). جهان‌بینی و ایدئولوژی (مجموعه آثار ۲۳). تهران: خانه نواندیشان.
- شریعتی، علی (۱۳۸۷). انسان بی‌خود (مجموعه آثار ۲۵). تهران: قلم.
- شریعتی، علی (۱۳۷۶). ویژگی‌های قرون جدید (مجموعه آثار ۳۱). تهران: چاپخش.
- شریعتی، علی (۱۳۶۸). بازشناسی هویت ایرانی (مجموعه آثار ۱۸). تهران: بی‌جا.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۶۷). ازخودبیگانگی و بازگشت به خویشتن. ویژه‌نامه فرهنگی، ۶، ۱۶.
- دورکیم، امیل (۱۳۷۳). تقسیم کار اجتماعی. ترجمه باقر پرهام. تهران: مرکز.
- محسنی تبریزی، علیرضا (۱۳۷۰). بیگانگی، مفهوم‌سازی و گروه‌بندی تئوری‌ها در مکاتب جامعه‌شناسی و روان‌شناسی. نامه علوم اجتماعی، (۲)، ۲۵-۷۳.

محسنی تبریزی، علیرضا (۱۳۹۵). روش تحقیق کیفی در مکاتب تفسیری (زمینه و کاربرد). تهران: اطلاعات.

مید، جورج هربرت (۱۴۰۰). ذهن، خود، جامعه. ترجمه محمد صفار. با مقدمه دکتر محسنی تبریزی. تهران: سمت.

Bell, D. (1966). Sociodicy to modern usage. *American Scholar*, 35(4), 696-714.

Bell, D. (1976). *The cultural contradictions of capitalism*. Basic Books.

- Denzin, N. K. (2005). *The SAGE handbook of qualitative research* (3rd ed.). SAGE Publications.
- Dollard, J. (1937). *Frustration and aggression*. Yale University Press.
- Durkheim, E. (1994). *The division of labor in society*. (B. Parham, Trans.). Nashr-e Markaz [in Persian].
- Erickson, E. (1968). *Identity, youth and crisis*. W. W. Norton & Company.
- Feuer, L. (1962). What is alienation? The career of a concept. *New Politics, 1*, 130.
- Feuerlicht, I. (1978). *Alienation: From past to future*. Greenwood Press.
- Flacks, K. (1973). Social and cultural meaning of student revolt. *Social Problems, 17*(2), 340-357.
- Freud, S. (1961). *Civilization and its discontents*. W. W. Norton & Company.
- Friedenberg, E. (1983). *Coming of age in America: Growth and acquiescence*. Transaction Publishers.
- Fromm, E. (1941). *Escape from freedom*. Henry Holt and Company.
- Fromm, E. (1969). *Marx's concept of man*. Frederick Ungar Publishing.
- Giddens, A. (1984). Hermeneutics and social theory. In G. Shapiro & A. Sica (Eds.), *Hermeneutics: Questions and prospects* (pp. 248–254). University of Massachusetts
- Goodman, P. (1960). Growing up absurd: Problems of youth in the organized system. Random House.
- Hall, E. T. (1986). Foreword. In J. Collier & M. Colier (Eds.), *Visual anthropology: Photography as a research method*. University of New Mexico Press.
- Horney, K. (1950). *Neurosis and human growth: The struggle toward self-realization*. W. W. Norton & Company.
- Iqbal, M. (2020). *The secrets of the self*. Library of Alexandria.
- Jaspers, K. (1956). *Philosophy*. Springer.
- Johnson, F. (1973). *Alienation: Concept, term, and meaning*. Seminar Press.
- Kahler, E. (1957). *The tower and the abbey*. George Braziller.
- Kahler, E. (1971). *Alienation and economics*. George Braziller.
- Keniston, K. (1965). *The uncommitted*. Harcourt, Brace & World.
- Levin, M. (1960). *The alienated voter: Politics in Boston*. Holt, Rinehart & Winston.
- Lukacs, G. (1971). *History and class consciousness: Studies in Marxist dialectics*. Merlin Press.
- Marcuse, H. (1964). *One-dimensional man: Studies in the ideology of advanced industrial society*. Beacon Press.
- Marx, K. (1964). *Selected writings in sociology and social philosophy*. McGraw-Hill.
- Merton, R. K. (1959). *Social theory and social structure*. Free Press.
- Meszaros, I. (1988). *Marx's theory of alienation*. Merlin Press.
- Mills, C. W. (1951). *White collar: The American middle classes*. Oxford University Press.
- Mitchell, J. C. (1988). Theoretical orientation in African urban studies. In M. Bauton (Ed.), *The social anthropology of complex societies*. Routledge.
- Mohseni Tabrizi, A. (1984). *Two faces of alienation; A study of Iranian students' activism and passivity in American universities*. [Unpublished doctoral dissertation]. Western Michigan University.
- Mohseni Tabrizi, A. (1991). Alienation: Conceptualization and classification of theories in sociological and psychological schools of thought. *Journal of Social Sciences, 2*(2), 25-73. [in Persian].
- Petrovic, G. (1967). Alienation. In P. Edwards (Ed.).
- Riesman, D. (1950). *The lonely crowd: A study of the changing American character*. Yale University Press.
- Sartre, J.-P. (1974). *Between existentialism and Marxism*. William Morrow and Company.
- Seal, C., Gobo, G., Gubrium, J., & Silerman, D. (2004). *Qualitative research practice*. SAGE Publications.
- Seaman, M. (1971). Alienation. *Psychology Today, 5*, 483.
- Simmel, G. (1965). *Essays on sociology, philosophy, and aesthetics*. Harper.
- Taylor, I. (1973). *The new criminology: For a social theory of deviance*. Routledge.



University of Tehran

Social Theories of Muslim Thinkers

Social Theories of Muslim Thinkers

Volume 15, Issue 4, December 2025

- | | |
|--|----------------------|
| The Constructed Ethical Civilization in the Philosophy of Malek Bennabi and Its Consequences
Fatemeh Nazari; Majid Zamani Alavijeh; Ahmad Fazeli | Pages 1-18 |
| From Male Authority to Female Agency: A Genealogical Study of Discursive Shifts in Contemporary Theology of Hijab
Amir Mohajer Milani | Pages 19-40 |
| The Epistemological Foundations of State Intervention in the Economy in the 1980s (with a Focus on Imam Khomeini's Velayat-e Faqih)
Maryam Sadat Seyedkarimi; Yahya Bouzarinejad | Pages 41-58 |
| The Iranian-Islamic Utopia from the Perspective of Abolqasem Ferdowsi Tousi
Hamidreza Saremi; Mana Vahidbafandeh | Pages 59-90 |
| A Dual-Perspective Analysis of Alienation in Ali Shariati's Thought: Idealist and Materialist Approaches
Hadi Salehi | Pages 91-112 |
| The Implicit Speech Acts in Mohammad-Reza Hakimi's Normative Vocabulary on Social Justice
Mona Hamidinasab; Mohammadali Tavana | Pages 113-131 |
| Islamic Identity under Excommunication (Takfir): Crisis and Sectarian Rapprochement in the Thought of Sheikh Shaltout
Zakariya Mahmoudiraja; Mohsen Ale-sayedghafur | Pages 133-159 |
| Concept, Subject, Origin and Types of Alienation in Ali Shariati's Notion and Thought
Seyyed Abedin Bozorgi; Mohammad Mohsen Hassanpour; Alireza Mohseni Tabrizi | Pages 161-182 |