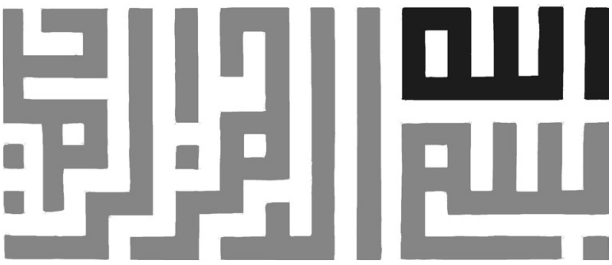
ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

سال شانزدهم، شماره اول، بهار ۱۴۰۵



نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

(سال شانزدهم، شماره اول، بهار ۱۴۰۵)

تاریخ چاپ: بهار ۱۴۰۵

صاحب امتیاز: دانشگاه تهران (با مشارکت انجمن بین‌المللی دانش اجتماعی مسلمین)

دوره انتشار: فصلنامه

شاپا چاپی: ۲۵۳۸-۵۲۴۰

شاپا الکترونیکی: ۲۷۸۳-۳۲۱۶

مدیر مسئول: غلامرضا غفاری

سردبیر: حمید پارسانیا

جانشین سردبیر: محسن صبوریان

مدیر داخلی: محمدحسین جمال‌زاده

ویراستاری فارسی: احسان عظیمی

ویراستاری انگلیسی: محمدحسین جمال‌زاده

صفحه‌آرایی: مؤسسه واژه پردازان

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران

تلفن: ۰۲۱-۶۱۱۱۷۸۱۱

نمابر: ۰۲۱-۸۸۰۲۵۹۱۷

پست الکترونیکی: jstmt@ut.ac.ir

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

- نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان بر پایه آیین‌نامه شماره ۲۵۶۸۵/۱۱ مورخ ۹/۲/۱۳۹۸ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، یک نشریه علمی است که از فرایند هم‌ترازخوانی (Peer Review) و شیوه داوری دوسوناشناس (Double- Blinded Refereeing) بهره می‌برد.

- نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان با همکاری انجمن علمی انقلاب اسلامی ایران بر اساس تفاهم نامه منعقد شده منتشر می‌شود.

- این مجله بنابر نامة شمارة ۸۹/۳/۱۱۱۱۰۷۳۸۶ مورخة ۱۳۸۹/۱۲/۱۷ وزارت علوم، تحقیقات و فناوری دارای رتبه علمی- پژوهشی است.

- ترجیحاً نسخة تایپ‌شدة مقالات (براساس آنچه در شیوه‌نامه 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 عبّاس، استاد ادبیات مقارن و تمدن اسلامی دانشگاه لبنان

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

❖ **اعضای مشورتی هیات 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 بوذری‌نژاد، 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 تبریزی، استاد دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران
- دکتر شمس الله مریجی، استاد دانشگاه باقرالعلوم(ع)
- دکتر محمد هادی همایون، استاد دانشگاه امام صادق (ع)

درباره مجله:

نظریه های اجتماعی متفکران مسلمان متعلق به دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه تهران، نشریه‌ای 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. ایده‌های 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 ایده‌های متفکران شاخص مسلمان

۴. سنت‌های فکری، تاریخی و تمدنی تفکر اجتماعی مسلمین

۵. کاربردی‌سازی تجربی دانش اجتماعی مسلمین

۶. مطالعه تطبیقی بین اندیشمندان شاخص اسلامی و غیراسلامی

داوران این شماره (به ترتیب حروف الفبا)

احمدوند، ولی محمد

احمدی، حامد

اشرفی، اکبر

پارسایی، جواد

تقوی، سید محمدعلی

حاج‌محمدی، حسین

حسنی‌فر، عبدالرسول

حسینی تقی‌آباد، سید مهدی

زالی، مصطفی

شرفی، محبوبه

عسگری، مهدی

فرمانیان، مهدی

فصیحی، امان الله

کالیراد، علی

منصوری، مریم

مهدی نژاد، سید رضا

وطنخواه، کوشا

وفایی‌مهر، غلامرضا

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 10) 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، ۱۳۷٦: 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 دائره‌المعارف: نام خانوادگی و نام نویسنده (تاریخ)، نام مقاله، نام دائره‌المعارف، (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

سخن سردبیر

لاریجانی و افق‌گشایی در فلسفه علم ریاضی صفحه ۱۰ـ ۱

حمید پارسانیا

مقالات پژوهشی

خوانشی صدرایی از نقش «خیال» به‌مثابهٔ «امر واسط» در مواجهه با گسست سوژه و ابژه و بحران معنای ناشی از آن، از دکارت تا نیچه صفحه ۳۱ـ ۱۱

حسین کچویان، حمید پارسانیا، فاطمه فلاح نژاد

همگرایی ترقی‌خواهی، اصلاح دینی و ترک-توران‌گرایی در اندیشهٔ متفکران مسلمان قفقاز جنوبی (۱۸۵۰-۱۹۱۸ میلادی) صفحه ۵۴ـ ۳۳

یحیی بوذری نژاد، حسین حبیب زاده

بررسی مفهوم توسعه در اندیشه های دکتر شریعتی صفحه ۷۲ـ ۵۵

غلامرضا جمشیدیها؛ محمدرضا حسینی؛ هادی زمانی

تحلیل مضمون اندیشه های عرفانی عمربن الحفیظ یمنی؛ با تاکید بر ترویج رویکرد اجتماعی صفحه ۹۲ـ ۷۳

سیدجواد حسینی؛ سید علی بطحائی

بازخوانی آرمان‌های عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی در اندیشه ناظم‌الاسلام کرمانی صفحه ۱۰۷ - ۹۳

محسن پرویش

تحلیل جامعه شناختی مفهوم "قلب اجتماعی" در اندیشه آیت الله شاه آبادی با تاکید بر آیه اعتصام صفحه ۱۲۵ - ۱۰۹

مهدی نصیری؛ حمزه خادم‌علی

تبیین آرمانشهر از نگاه عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی صفحه ۱۵۱ - ۱۲۷

محبوبه مزارعی؛ حمیدرضا صارمی

خوانش صراطی از اندیشه سیاسی دکتر علی شریعتی صفحه ۱۷۰-۱۵۳

ابراهیم برزگر؛ سجاد خدائی

http://jstmt.ut.ac.ir

Social Theories of Muslim Thinkers

Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

Ali Larijani and Opening New Horizons in the Philosophy of Mathematics

Hamid Parsania[1]

1. Professor of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: h.parsania@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 18 March 2026
Received in revised form: 20 March 2026
Accepted: 20 March 2026
Published online: 21 March 2026

Keywords:
Ali Larijani, Empirical science, Hume, Islamic philosophy, Kant, Mathematics, Philosophy of mathematics, Synthetic a priori judgments.

ABSTRACT

This paper focuses on the doctoral dissertation of Martyr Dr. Ali Larijani on "The Status of Mathematics in the Philosophical Systems of Hume and Kant," examining the philosophical foundations of modern science and its relation to the Islamic philosophical tradition. The central issue is the distinction between mathematical and empirical knowledge and its implications for understanding the nature of science. Hume, by differentiating empirical from mathematical propositions, denies necessary certainty to empirical sciences and reduces mathematical propositions to tautologies, an approach that faces serious difficulties in explaining necessity and non-sensory concepts. Kant responds by introducing the distinction between analytic and synthetic a priori judgments, considering mathematics as the product of the mind's activity and the condition of possibility for empirical science. However, this move renders science fundamentally subjective and reduces metaphysics to epistemology. Neo-Kantian and postmodern developments further historicize and culturalize structures of knowledge, portraying mathematics as an intersubjective construct and thereby challenging the grounding of its necessity. In contrast, Islamic philosophy, from Peripatetic thought to Transcendent Theosophy and theoretical mysticism, regards mathematics as an objective science rooted in the graded reality of being, maintaining a real ontological relation with both nature and metaphysics. Within this framework, the necessity of mathematical propositions is not a mental construct but grounded in existential reality. Thus, Larijani's dissertation offers a strategic horizon for rethinking the place of mathematics in modern culture and for revitalizing its theoretical potential within the Islamic intellectual tradition.

Cite this article: Parsania, H., (2026). Ali Larijani and Opening New Horizons in the Philosophy of Mathematics. *Social Theories of Muslim Thinkers*, 16(1); 1-10. https://doi.org/10.22059/jstmt.2026.107365

© Author(s) retain the copyright. **Publisher:** University of Tehran Press.
DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2026.107365

Introduction

This extended abstract focuses on Martyr Dr. Ali Larijani's doctoral dissertation on the status of mathematics in the philosophical systems of David Hume and Immanuel Kant. It addresses one of the most fundamental issues in the philosophy of science: the relationship between mathematical knowledge and empirical knowledge. The choice of this topic is not merely a historical engagement with early modern philosophy; rather, it reflects a strategic concern with the deepest epistemological foundations of modern civilization. Since modern science has played a decisive role in shaping contemporary culture, technology, and social organization, examining its conceptual underpinnings, especially the role of mathematics within it, opens a path toward understanding the intellectual identity of the modern world. At the same time, such an inquiry creates the possibility of a meaningful comparison with the Islamic philosophical tradition and its own account of scientific knowledge.

Problem Statement

The problem begins with a widely accepted classification in modern academia, where mathematics is grouped alongside empirical sciences such as physics, chemistry, and biology as part of the "basic sciences." However, a fundamental difference exists between mathematical and empirical propositions. Empirical sciences rely on observation and experimentation; their propositions are testable, falsifiable, and therefore never logically necessary or absolutely certain. Mathematical propositions, by contrast, exhibit necessity and certainty independent of sensory verification. This raises a crucial question: What is the epistemological status of mathematics, and how does it relate to empirical science?

Hume, grounded in his empiricist framework, distinguished between "relations of ideas" and "matters of fact." Propositions concerning matters of fact, those that constitute empirical science, can never attain necessary certainty and rest ultimately on habit and repeated experience. Mathematical propositions, in contrast, belong to relations of ideas and possess logical necessity; yet this necessity is purely analytic and does not inform us about external reality. Thus, Hume effectively reduces mathematics to tautological or analytic truths, severing it from ontological reference. This account faces significant difficulties: not all mathematical judgments can be reduced to mere conceptual analysis, and principles such as non-contradiction cannot themselves be treated as simple tautologies. Moreover, key notions like necessity cannot be derived from sensory data alone.

Kant, responding to these challenges, sought a middle path between rationalism and empiricism. By distinguishing between analytic and synthetic judgments, and between a priori and a posteriori knowledge, he argued that many mathematical propositions are synthetic a priori. According to Kant, the human mind possesses inherent forms and structures that make experience possible. Mathematics arises from these a priori forms and serves as a condition of possibility for empirical science. However, this solution entails a profound shift: scientific knowledge is no longer understood as a direct reflection of objective reality but as the result of the mind's structuring activity imposed upon sensory data. In this way, science becomes fundamentally subjective, and metaphysics is reduced to an inquiry into the conditions of knowledge rather than into being itself.

Subsequent Neo-Kantian and postmodern developments historicized and culturalized these a priori structures. What Kant had regarded as universal and fixed features of human cognition came to be interpreted as historically and socially conditioned frameworks. Consequently, mathematics itself was increasingly viewed as an intersubjective or cultural construct. While this move challenges Kant's universalism, it intensifies the difficulty of accounting for the necessity and objectivity of mathematical truths, since historically contingent constructs cannot easily ground logical necessity.

The Statement of the Problem in Islamic Philosophy

In contrast, the Islamic philosophical tradition offers a different account. Knowledge is understood as correspondence with reality and is not confined to empirical sciences. Mathematics is considered a genuine and objective science. Although its propositions are not derived from empirical induction, they maintain a real ontological relation to the external world. In classical Islamic philosophy, the subject matter of mathematics is quantity, regarded as an accident with real existential dependence upon its substrate; its predicates are not mental impositions but reflect real features of being.

Transcendent Theosophy (al-ḥikma al-mutaʿāliya) deepens this account by grounding mathematical necessity in the ontological unity of being. The necessary connection between subject and predicate in mathematical judgments is not a mental construction but arises from existential unity. By articulating the graded structure of reality, intellect, imaginal realm, and nature, this tradition explains the relation between mathematics, natural science, and metaphysics. Mathematics corresponds to the imaginal or intermediary level of determination and measure, thereby explaining its foundational role in the natural sciences without reducing it to subjectivity. Theoretical mysticism further expands this horizon by situating human knowledge within a comprehensive metaphysical anthropology.

Results

The investigation of mathematics in the philosophies of Hume and Kant reveals the epistemological foundations of modern science and clarifies how metaphysics was marginalized and scientific objectivity transformed into structured subjectivity. Later historicist developments, while attempting to overcome Kant's rigidity, struggle to justify the enduring necessity of mathematical truths.

By contrast, the Islamic philosophical tradition provides a framework in which mathematics retains both necessity and ontological grounding. It neither reduces mathematics to tautology nor confines it to mental construction, but situates it within a hierarchical ontology that preserves its objectivity and its intimate relation to both nature and metaphysics.

From this perspective, Dr. Larijani's dissertation represents a strategic and forward-looking contribution to the philosophy of mathematical science. It not only illuminates the conceptual foundations of modern scientific thought but also opens new horizons for dialogue between modern philosophy and the Islamic intellectual tradition, encouraging further research into the metaphysical and cultural significance of mathematics.

http://jstmt.ut.ac.ir

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

علی لاریجانی و افق‌گشایی در فلسفه علم ریاضی

حمید پارسانیا[۱] ✉

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

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۱۲/۲۷
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۲/۲۹
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۲۹
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلیدواژه‌ها:
احکام تألیفی پیشینی، ریاضیات، علی لاریجانی، علم تجربی، فلسفه اسلامی، فلسفه ریاضیات، کانت، هیوم.

چکیده

این نوشتار با تمرکز بر رساله دکتری شهید دکتر علی لاریجانی درباره «جایگاه ریاضیات در دو دستگاه فلسفی هیوم و کانت»، به بررسی مبانی فلسفی علم مدرن و نسبت آن با سنت فلسفه اسلامی می‌پردازد. مسأله اصلی، تبیین تفاوت معرفت ریاضی و معرفت تجربی و پیامدهای آن برای فهم حقیقت علم است. هیوم با تمایز میان گزاره‌های تجربی و ریاضی، علوم تجربی را فاقد یقین ضروری دانسته و قضایای ریاضی را به گزاره‌های همان‌گویانه فرو می‌کاهد؛ رویکردی که با دشواری‌هایی در تبیین ضرورت و مفاهیم غیرحسی مواجه می‌شود. کانت در پاسخ، با طرح تمایز گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی پیشینی، ریاضیات را حاصل فعالیت ذهن و شرط امکان علم تجربی می‌داند، اما بدین‌سان علم را به ساحتی سوبژکتیو سوق می‌دهد و متافیزیک را به اپیستمولوژی تقلیل می‌دهد. تحولات نوکانتی و پست‌مدرن نیز با تاریخی و فرهنگی دانستن ساختار معرفت، ریاضیات را برساختی میان‌اذهانی معرفی می‌کنند که تبیین ضرورت آن را با چالش روبه‌رو می‌سازد. در مقابل، فلسفه اسلامی ـ از مشاء تا حکمت متعالیه و عرفان نظری ـ ریاضیات را دانشی عینی و مبتنی بر مراتب وجود می‌داند که پیوندی واقعی با طبیعت و متافیزیک دارد. در این چارچوب، ضرورت قضایای ریاضی نه برساخت ذهن، بلکه ریشه در واقعیت وجودی دارد. بدین ترتیب، رساله مذکور افقی راهبردی برای بازاندیشی جایگاه ریاضیات در فرهنگ مدرن و احیای ظرفیت‌های نظری آن در سنت اسلامی می‌گشاید.

استناد: پارسانیا، حمید (۱۴۰۵). لاریجانی و افق‌گشایی در فلسفه علم ریاضی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۶(۱)؛ ۱۰-۱. https://doi.org/10.22059/jstmt.2026.107365

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2026.107365

مقدمه

چگونه می‌توان برای شخصیتی همچون شهید دکتر علی لاریجانی، که بیش از نیم قرن در پهنه فرهنگ و تاریخ جامعه ایرانی، آن‌هم در یکی از حساس‌ترین فرازهای آن زیسته است، و ابعاد مختلف معرفتی، اجتماعی و سیاسی آن را در حیات و زندگی خود بارور ساخته است، یادداشت کوتاهی نوشت.

ناگزیر از این عرصه وسیع باید زاویه‌ای خاصی را برگزید و آنچه که بنده برای یادداشت انتخاب کردم به مسأله‌ای بازمی‌گردد که بارها در گفت‌وگوهای علمی و کلاس‌های درسی و در جریان پیگیری راه‌اندازی رشته فلسفه علوم ریاضی، به آن اندیشیده‌ام. یعنی به رساله‌ی دکترای ایشان، موضوع رساله ایشان؛ مسأله‌ای است که گزینش و پرداخت به آن حکایت از یک نگاه راهبردی و تعیین‌کننده دارد نسبت به عمیق‌ترین لایه‌های معرفتی دنیای مدرن و بلکه مهم‌ترین مسائل مربوط به علم و معرفت بشری.

محور این رساله ضمن آنکه برخی از ویژگی‌های بنیادین و هویتی جهان جدید را آشکار می‌کند، می‌تواند در امتداد خود به ما در شناخت هویت فرهنگ، تاریخ و تمدن اسلامی نیز یاری رساند و به همین دلیل بنده همواره ضمن اشاره و ارجاع به رساله ایشان، پیشنهاد دست‌کم ده رساله علمی دیگر را در امتداد آن داده و می‌دهم. موضوع محوری رساله ایشان ریاضیات در دو دستگاه فلسفی هیوم و کانت است.

جایگاه ریاضیات در تقسیم‌بندی علوم

امروز در تقسیم‌بندی علوم، ریاضیات را به علوم پایه ملحق کرده و آن را در کنار فیزیک، شیمی و زیست در مقابل علوم کاربردی و رشته‌های فنی مهندسی قرار می‌دهند. این تقسیم‌بندی رایج و پذیرفته‌شده، گرچه از ناحیه اساتید و دانشجویان این رشته‌ها کمتر مورد تأمل و پرسش قرار می‌گیرد، بر اساس تعریف رایج و دارج علم[1] که تعریفی تجربی و آزمون‌پذیر است، و بلکه بر اساس تعاریفی دقیق‌تر و عمیق‌تر نیز خالی از خلل و اشکال نیست. اشکالات این تقسیم‌بندی مورد توجه بنیان‌گذاران تعریف مدرن علم و فیلسوفانی که تأملات نظری نسبت به حقیقت علم و معرفت داشته‌اند بوده و هست.

گزاره‌های علمی بر مبنای تجربی آن، دارای خصلت آزمون‌پذیری، تأییدپذیری، ابطال‌پذیری و اموری از این قبیل هستند و هیچ‌گاه معرفتی قطعی، یقینی و ضروری را به‌دنبال نمی‌آورند و هر نوع یقینی که در آن یافت شود فراتر از یقین روان‌شناختی نیست و این در حالی است که در ریاضیات ما با معرفت‌های قطعی که از ضرورت علمی بهره می‌برند برخورد داریم. صحت و سقم این گزاره‌های ریاضی در گرو آزمون‌های حسی و تجربی نیست. این گزاره‌ها اگر در مقام حکایت از واقع و عینیتی باشند که در قبال ذهن قرار می‌گیرد از ضرورت ذاتیه برخوردارند. مثل وقتی که در هندسه اقلیدسی از احکام مثلثی سخن گفته شود که در خارج وجود دارد، یعنی مادام که مکان مسطح موجود باشد و شکل هندسه در آن ترسیم شود، احکام آن ضرورتاً صادق است.

هیوم با تأملات نظری خود به تمایز علوم تجربی و ریاضی به‌خوبی پی برد و با مبنای امپریستی و حس‌گرایانه خود درصدد توجیه آن برآمد. او در باب علوم و دانش‌های تجربی تنها معرفت یقینی را نفی نکرد، بلکه به نوعی شکاکیت مستقر و گریزناپذیر ساختاری گرفتار آمد، زیرا متوجه شد که ادراکات حسی به‌تنهایی هرگز از متن واقع خبر نمی‌دهند و بلکه فقط از دریافت حسی ما خبر می‌دهند. اگر ما رنگ، طعم یا شکلی خاص را ادراک می‌کنیم، به چه دلیل دریافت حسی در متن واقع و بیرون از یافت ما نیز واقعیت دارد. پس او گزاره‌های تجربی و در نتیجه علوم تجربی را نه تنها گزاره‌های غیر یقینی می‌داند بلکه در حکایت آنها نسبت به واقع نیز گرفتار شک و تردید می‌شود

---

[1]. Science

(Hume, 1748/2000). و اما گزاره‌های ریاضی، گزاره‌هایی هستند که از جزم و یقین علمی بهره می‌برند. و هیوم ناگزیر همه قضایایی را که به ربط و پیوند ضروری محمول و موضوع آنها حکم می‌شود، قضایای همان‌گویانه و توتولوژیک معرفی می‌کرد؛ یعنی قضایایی که نه از جهان واقع خبر می‌دهند تا به زعم او به ادراک حسی نیازی داشته باشند و نه محمول آنها مفهومی افزوده بر موضوع خود دارد. همه این قضایا به زعم او از نوع ذاتیات باب ایساغوجی هستند که به حمل اولی بر موضوع خود حمل می‌شوند، یعنی محمول آنها از ابتدا در تعریف موضوع آنها اخذ شده است.

این توجیه از آسیب‌های زیادی رنج می‌برد. از آن جمله اینکه اولاً: همه محمول‌های قضایای ریاضی در تعریف موضوعات آنها نمی‌توانند اخذ شده باشند و ثانیاً: در مواردی که قضیه حقیقتاً همان‌گویانه باشد، حمل ذات و ذاتیات یک موضوع بر آن بدون اعتماد به مبدأ عدم تناقض ممکن نیست و قضیه‌ای که از استحاله اجتماع و یا ارتفاع نقیضین خبر می‌دهد، هرگز نمی‌تواند همان‌گویانه و توتولوژیک باشد. و ثالثاً: مفاهیمی که در قضایای پایه و از جمله در فهم قضایای همان‌گویانه به کار گرفته می‌شود نظیر مفهوم ضرورت، مفاهیمی محسوس نیستند و ادراک این مفاهیم با مبنای امپریسیستی هیوم ناسازگار است.

کانت دقت نظر هیوم را نسبت به مفاهیم حسی ستود. او البته همانند هیوم معتقد بود که شهود، واقع در افق حس انجام می‌شود اما این مفاهیم معرفت و علمی ضروری نسبت به واقع نمی‌دهند. کانت به نقص کار هیوم در توجیه مفاهیم و ریاضی نیز پی برد و بر مبنای اندیشه او، گزاره‌های ضروری را به گزاره‌های توتولوژیک که او آنها را گزاره‌های تحلیلی می‌نامید محدود نمی‌سازد. او معتقد بود گزاره‌های ترکیبی فقط گزاره‌هایی نیستند که از طریق حس به دست می‌آید و بسیاری از گزاره‌های ریاضی را گزاره‌های ترکیبی می‌دانست که ذهن به ربط و پیوند ضروری موضوع و محمول آنها حکم می‌کند، بدون آنکه نیازی به حس و آزمون داشته باشد. او این دسته از گزاره‌ها را ترکیبی پیشین دانست (Kant, 1998; Guyer, 2023) و از این جهت قلمرویی از فعالیت‌های معرفتی را برای ذهن قائل شد که پسینی نیست، یعنی به لحاظ منطقی متأخر از ادراکات و دریافت‌های حسی نیستند و به همین اعتبار کانت را (با آنکه شهود واقع را بدون هیچ دلیل قابل دفاعی به شهود حسی محدود می‌کند) می‌توانیم یک فیلسوف عقل‌گرا بنامیم. و لکن آنچه در کانت مهم است این است که او شکاکیت هیوم نسبت به مفاهیم حسی را به حوزه مفاهیم ذهنی محض سرایت داد. از دیدگاه او هیچ‌یک از مفاهیم حسی و غیر آن از متن واقع خبر نمی‌دهند و همه این مفاهیم مربوط به فاعل‌شناسا هستند و در حقیقت فاعل شناسا در هنگام مواجهه با واقع با مفاهیمی که متعلق به خود او است، به متن واقع صورت می‌بخشد. و علم به واقع چیزی جز این نیست. یعنی علم انسانی برخلاف آنچه حس‌گرایان قبل از کانت و یا پوزیتیویست‌های خام گمان می‌بردند، دریافت صورت ذهنی از متن واقعیت عینی نیست، بلکه اعطای صور ذهنی به متن واقع است. و البته ذهن در این اعطاء هم از تصورات خود استفاده می‌کند و هم از روابط ضروری‌ای که به صورت گزاره‌های ترکیبی پیشین دارد بهره می‌برد. در این بیان گزاره‌های ریاضی چیزی جز قالب‌های ذهنی انسان نیستند و انسان مادام که این قالب‌ها را برای صورت‌بخشیدن به مشهودات حسی خود به کار می‌برد، علوم مختلف را شکل می‌دهد. و البته در این معنا شناخت آدمی، دریافت صور عینی جهان نیست بلکه صورت بخشیدن به جهان است. و اما اگر این مفاهیم ذهنی کاربست خود را درباره مشهودات حسی از دست بدهند و احکام ریاضی در خارج از قلمرو تجربی به کار برود، فاقد هرگونه ارزش معرفتی علمی است. مثلاً اگر به بحث از تناهی یا عدم تناهی ابعاد یا اعداد بپردازند، به دلیل اینکه به خارج از قلمرو مشهودات حسی راه می‌برد، چنین معرفتی در بیرون از دروازه علوم قرار می‌گیرد و تنها از زوایای ذهنی فاعل شناسا خبر می‌دهد و اگر کسی ریاضیات محض را با صرف‌نظر از کاربرد آن برای صورت‌بخشی به مشهودات حسی معرفت علمی بداند، گرفتار توهم شده است.

کانت برخلاف هیوم اولاً ذهن را در تکوین ریاضیات فعال می‌داند و ثانیاً گزاره‌های ریاضی را مقوم علوم و دانش‌هایی می‌داند که به واقعیت‌های تجربی می‌پردازند و این بیان او به علوم تجربی خصلتی سوبژکتیو می‌دهد؛ یعنی علوم تجربی معرفت‌هایی نیستند که از متن

واقع اخذ شده باشند بلکه معرفت‌هایی هستند که ذهن آدمی بر واقعیت تجربی که همان واقعیت خارجی است تحمیل می‌کند. البته ذهن آدمی در صورت‌بخشیدن به واقعیت عینی به مفاهیم و گزاره‌های ترکیبی پیشین ریاضی اکتفا نمی‌کند؛ از مفاهیم دیگری مثل مفهوم «من» که از دیدگاه او وحدت‌بخش و حکم‌کننده نسبت به گزاره‌های ترکیبی پیشین است استفاده می‌کند. از دیدگاه او عینی و واقعی دانستن این مفاهیم نیز چیزی بیش از یک توهم نیست. از نظر او علم به فیزیک محدود می‌شود و قضایای ذهنی در قلمرو فیزیک کارآمد هستند و هر نوع استفاده مستقل از آنها که به حوزه متافیزیک مربوط شود چیزی جز یک فریب نیست. او بدین‌سان از مرگ متافیزیک سخن می‌گوید و حقیقت متافیزیک را چیزی جز شناخت قواعد و زوایای ذهن آدمی یعنی چیزی جز اپیستمولوجی نمی‌داند. این قواعد روش صورت‌بخشی ذهن نسبت به عالم را بیان می‌کند؛ یعنی متافیزیک چیزی جز روش‌شناسی تکوین معرفت علمی نیست.

تأمل درباره جایگاه ریاضی در فلسفه هیوم و کانت ما را به شناخت هویت علم مدرن بر مبنای این دو دستگاه فلسفی راه می‌برد و نشان می‌دهد که چرا و چگونه متافیزیک از قلمرو علم خارج می‌شود و علم نیز ارزش واقع‌نمایی و عینیت خود را از دست داده و صورتی ذهنی و سوبژکتیو پیدا می‌کند.

تحول نوکانتی و تاریخی شدن معرفت

سرنوشت علم مدرن تنها با این دو دستگاه فلسفی رقم نمی‌خورد و رویکردهای نوکانتی در تاریخ اندیشه غرب، تحولات دیگری را نیز رقم می‌زنند، لذا مسأله‌ای را که دکتر لاریجانی موضوع رساله خود قرار داده است باید در رساله‌های بعدی ادامه پیدا کند. ویژگی کانت این است که مفاهیم ذهنی از جمله احکام و قضایای ریاضی را امری مشترک و عام نسبت به همه انسان‌ها می‌داند و به همین دلیل تاریخ و جغرافیا در تقویم و یا تغییر این ذهنیت عام تأثیری ندارد. رویکردهای نوکانتی از ساختار مشترک واحد و ثابت ذهنی فاعل‌شناسا سخن نمی‌گویند، بلکه ذهن را یک امر تاریخی سیال می‌دانند که اولاً در یک ساختار وسیع‌تر معرفتی که هویت جمعی، فرهنگی و بین‌الأذهانی دارد تعین پیدا می‌کنند و ثانیاً ساختار معرفتی فرهنگی مستقل از ساختارهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی دیگر نیست و ثالثاً هیچ‌یک از ساختارهای کلان مزبور نیز از ثبات و استمرار برخوردار نبوده و همه آنها در یک تحولات پساساختارگرایانه متحول می‌شوند. و در این که عامل اصلی و محوری در تحولات ساختاری مزبور کدام‌یک از عوامل سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و یا غیر آن باشد نیز نظرات مختلفی شکل می‌گیرد. و ریاضیات در هیچ‌یک از این نظرات موقعیتی را که در فلسفه کانت دارد پیدا نمی‌کند. یعنی دیگر ریاضیات به‌عنوان یک نظم مستقر ذهنی و یک روش ثابت و واحد برای صورت‌بخشی به عالم نخواهد بود، هرچند در رویکردهای نوکانتی، ریاضیات با هویت بین‌الأذهانی به موقعیتی که هیوم برای آن ترسیم کرده بود نیز افول نمی‌کند؛ یعنی به قضایای همان‌گویانه و توتولوژیک تقلیل نمی‌یابد.

کانت در نقد دوم و سوم خود دو حوزه اخلاق و هنر را بر پایه اراده آدمی سامان می‌بخشد اما نقد اول خود یعنی حوزه علم و نیز ریاضیات را بیرون از دروازه اراده و بر محور ذهنیت ثابت و عام آدمیان توجیه و تبیین می‌کند و از این طریق به گمان خود ثبات و استقرار آن را فراسوی تحولات تاریخی و زمانی حفظ می‌کند. و اما در رویکردهای نوکانتی، مانند آنچه در نیچه و یا فوکو ملاحظه می‌شود، اراده‌های فردی و یا جمعی آدمیان قوّام‌بخش سازه‌های نظری و علمی آنها نیز هست و بر این اساس ریاضیات گرچه به گزاره‌های همان‌گویانه تقلیل پیدا نمی‌کند، لکن دیگر نه یک دریافت عینی از جهان واقع است و نه یک پدیده ثابت ذهنی انسانی است بلکه یک برساخت تاریخی، فرهنگی و اجتماعی است که بر مبنای اراده‌های فردی و یا جمعی آدمیان سازمان می‌یابد و در نتیجه هیچ راهی برای توجیه ضرورت‌های ریاضیاتی نیز باقی نمی‌ماند (Friedman, 2000) و این در حالی است که ضرورت‌های این نوع از معرفت نه قابل انکار است و نه به مشهورات زمانه و پدیده‌ها و برساخت‌های سیال زمانی که قائم بر اراده جزافیه انسانی هستند قابل ارجاع‌اند. ریاضیات به زعم تفسیرهای مختلفی که در فلسفه‌های نوکانتی و پست‌مدرن پیدا کرده و یا می‌تواند پیدا کند، هیچ‌گاه هویت و ویژگی‌های ذاتی خود را از دست نمی‌دهد و در عمل نیز موقعیت و جایگاه بنیادی و قوّام‌بخش خود را در علوم طبیعی و حتی علوم انسانی و اجتماعی از دست نداده و نمی‌دهد. و

البته پیگیری و تحقیق در این امور از جمله موضوعاتی است که در امتداد کار شهید دکتر علی لاریجانی باید در رساله‌ها و پژوهش‌های علمی دنبال شود. این مجموعه تحقیقات می‌تواند وضعیت علوم ریاضی را در فرهنگ و جهان مدرن دنبال کند و چالش‌های علمی و نظری‌ای را که ریاضیات برای مباحث نظری مربوط به این فرهنگ به دنبال آورده و یا می‌آورد عیان کند و لکن مهم‌تر از آن تحقیقاتی است که اولاً وضعیت علوم ریاضی را در تاریخ و فرهنگ اسلامی روشن می‌کند و ثانیاً برای چالش‌های معرفتی علمی و نظری معاصر دانش بشری افق‌گشایی می‌کند.

طرح مسئله در سنت فلسفه اسلامی

علم و معرفتی که حکایت از واقع می‌کند و به شناخت حقایق عینی می‌پردازد در قبل از دوران معاصر از جمله در تاریخ اندیشه اسلامی به دانش‌های طبیعی و علوم تجربی محدود و مقید نمی‌شود، ضمن این که در علوم طبیعی که با روش تجربی به دست می‌آیند به‌عنوان بخشی از علوم اغلب به رسمیت شناخته می‌شوند و تا آنجا گفته می‌شود «من فقد حساً فقد فقد علماً». این سخن ارسطو که توسط اسحاق بن‌حنین ترجمه شده است، سخت مورد قبول حکمای مسلمان قرار گرفته و ابن‌سینا به تفصیل در باب آن سخن گفته است. البته معنای این سخن این نیست که همه علوم هویت حسی و تجربی دارند و به همین دلیل مسلمانان هیچ الزامی نداشتند که ریاضیات را یا گزاره‌های همان‌گویانه و تحلیلی در معنای کانتی آن بدانند و یا آنکه چون کانت آنها را گزاره ترکیبی و لکن پیشینی بخوانند. پیشینی در معنای کانتی به معنای غیرعینی و صرفاً ذهنی است و این معرفت ذهنی از دیدگاه او به‌حسب ذات خود هیچ جایگاه و اعتبار عینی و حقیقتاً علمی ندارد، عینیت و علمیت آن تنها تا جایی است که در نظم‌بخشیدن و صورت‌دادن به شهودات حسی به کار گرفته می‌شود.

در فلسفه اسلامی دانش ریاضی به حسب ذات خود معرفتی علمی است و به کار گرفتن آن در علوم تجربی به معنای استفاده یک علم از علم دیگر است و به همین دلیل کاربرد ریاضی در علوم طبیعی به سوبژکتیو و یا ذهنی بودن و یا به فرهنگی و تاریخی بودن علوم تجربی منجر نمی‌شود. ترابط و تعامل بین علوم امری صرفاً ذهنی نیست بلکه امری عینی است و تابع تعامل و ترابط موضوعات علوم است. علوم ریاضی به تبع موضوعات خود، با علوم طبیعی که علومی حتماً تجربی هستند و همچنین با علم دیگری که تجریدی و غیرتجربی محض است؛ یعنی با متافیزیک تعامل دارند. در این دیدگاه علم ریاضی علمی نیمه‌تجربی و نیمه‌تجریدی است؛ تجربی نیست، زیرا صحت و سقم گزاره‌های آن از طریق استقراء و آزمون تجربی به دست نمی‌آید. نیمه‌تجربی است، زیرا شواهد صدق گزاره‌های ریاضی را در پدیده‌های حسی و تجربی می‌توان دید و از این جهت حس و تجربه ذهن را برای فهم گزاره‌های ریاضی آماده می‌کند بی‌آنکه صدق و یا کذب گزاره‌های ریاضی زیرمجموعه داده‌های حسی باشد.

همان‌گونه که در فلسفه معاصر غرب، سه رویکرد هیوم، کانت و نوکانتی‌ها در توجیه ریاضیات وجود دارد، در فلسفه اسلامی هم حکمت مشاء و حکمت اشراق و متعالیه و نیز عرفان نظری مسیرهای مختص به خود را برای دفاع از هویت علمی و عینی ریاضیات طی می‌کنند.

در حکمت مشاء موضوع علم ریاضی «کمّ منفصل» و «کمّ متصل قار و غیر قار» است و کمّ از مقولات عرضی است و عرض گرچه مقوم موضوع خود نیست، قائم به آن است، یعنی عرض ربط وجودی و عینی با موضوع خود دارد؛ وجود آن وجود ناعت است و احکام آن که به موضوع نسبت داده می‌شود، احکام تحمیلی ذهن بر موضوع آن نیست بلکه احکامی واقعی و عینی است.

حکمت متعالیه هم از احکامی نظیر احکام ریاضی اولاً بر اصالت وجود راه می‌برد و ثانیاً به دنبال آن کمّ را که موضوع علم ریاضی است از قلمرو ماهیات به حوزه مفاهیم وجودی ارتقاء می‌دهد.

قضایای ریاضی در فلسفه اسلامی قضایای تحلیلی است و قضایای تحلیلی در اصطلاح فلسفه اسلامی غیر از قضایای تحلیلی در اصطلاح کانتی است. قضایای تحلیلی در فلسفه اسلامی قضایای ترکیبی پیشینی کانت را نیز شامل می‌شود. در این قضایا محمول مغایرت مفهومی با موضوع دارد و لکن ربط بین آن دو ربط ضروری و یقینی است.

این ربط ضروری بدون شک به حوزه دو مفهوم بازنمی‌گردد. کانت برای توجیه این ربط از مفهوم «من» استفاده می‌کند؛ یعنی ذهنیت سوژه و من را عامل ربط‌دهنده بین قضایا می‌داند و به همین دلیل این‌گونه گزاره‌ها را پیشینی و ذهنی می‌داند. با این توجیه پیوند موضوع و محمول در قضایای ریاضی یک دریافت علمی نیست بلکه یک برساخت ذهن است. هرچند که اراده انسان در ساخت آن دخیل نیست، لکن فیلسوفان مسلمان با تأملات عقلی خود به این حقیقت که نکته‌ای بسیار مهم است پی می‌برند که گزاره‌هایی از نوع گزاره‌های ریاضی از نوع گزاره‌های اعتباری نیستند که قوام و دوام آنها به عاملی غیر از خود موضوع و محمول بازگردد. حکمت متعالیه با تأمل در همین امر به این نکته پی می‌برد که این ربط که نفس سازنده آن نیست، بلکه یابنده آن است، گرچه به قلمرو مفهوم بازنمی‌گردد، و لکن به واقعیت و هستی آن مفاهیم بازمی‌گردد و بر این اساس علم به این ربط مفهومی با شهود آن هستی و یافت وحدت و یا اتحاد وجودی آن مفاهیم پدید می‌آید، اعم از اینکه آن هستی وجود عینی، ذهنی و یا اعم از وجود ذهنی و عینی باشد. و این امر شاهد بر اصالت وجود است. حکیم سبزواری این دلیل را به این صورت بیان می‌کند:

«لو لم یؤصَّل وحدة ما حصلت ... إذ غیره مثار کثرة أتت»

اگر وجود اصیل نباشد، وحدت بین مفاهیمی که ربط ضروری دارند و انسان آنها را می‌یابد، هرگز نباید تحقق یابد، زیرا غیر از وجود که متن واقعیت است، یعنی مفاهیم اعم از آن‌که مفاهیم ماهوی و یا غیر آن باشند مثار کثرت هستند (Sabzevari, 1984).

حکمت متعالیه از سوی دیگر، کمّ را از حوزه مفاهیم ماهوی به مفاهیم وجودی ملحق می‌کند و با نظر به مراتب سه‌گانه وجود یعنی عوالم سه‌گانه عقل، مثال و طبیعت، کمّ متصل غیر قار، یعنی زمان را در حرکت جوهری به وجود سیال بازمی‌گرداند و کمّ متصل را به وجود برزخی مثالی. و نسبت بین علم ریاضی و علوم طبیعی را به نسبت بین دو عالم برزخ و طبیعت بازمی‌گرداند (Mulla Sadra, 1981). همان‌گونه که نسبت بین متافیزیک با علوم ریاضی و طبیعی را تابع نسبت بین عالم عقول با دو عالم مثال و طبیعت می‌داند. در این بیان احکام ریاضی به این دلیل در علوم طبیعی کاربرد دارند و ریاضیات به این دلیل مقوم علم فیزیک است که وجود مثالی و برزخی محیط بر وجود طبیعی است و وجود طبیعی که زمان و سیلان مختص به آن است، قائم به وجود مثالی است. همان‌گونه که احکام ریاضی به این دلیل قائم به احکام متافیزیک است که وجود عقلی محیط بر وجود مثالی است. عالم مثالی عالم قدر و اندازه است و تقدیر از مختصات آن است. حکمت متعالیه این مبنا را از حکمت اشراق، و از مشاهدات اهل عرفان و قبل از آن از شهود وحیانی نبی خاتم فرا می‌گیرد که به لسان آیات قرآن و روایات بیان شده‌اند.

عرفان نظری آموزه‌های مشایی و صدرایی را غنای بیشتری می‌بخشد. آنچه در حکمت صدرایی در مراتب صعود انسانی را با عنوان اتحاد عالم و معلوم و اتحاد عامل و معمول مبرهن می‌سازد، در عرفان نظری درباره انسان با عنوان کون جامع به‌گونه‌ای أدق مطرح می‌شود و بدین ترتیب انسان کامل به‌عنوان نفس رحمانی، وجه الله و وجود لا بشرط قسمی، عوالم طبیعت و برزخ و یا قدر و ملکوت و نیز عقل و جبروت را فرا می‌گیرد. یعنی موضوع علوم ریاضی و در نتیجه علم ریاضی به‌عنوان مرتبه‌ای از مراتب وجود انسانی درمی‌آید. و ظرف وجود انسان کامل مجرای تقدیر عالم می‌گردد.

ملائکه و روح از مسیر وجود او نازل می‌شوند بی‌آنکه این امر به سوبژکتیو شدن معرفت منجر شود و احکام ریاضی که مجرای دولت اسماء الهی است در تاریخ و فرهنگ بروز و ظهور می‌یابد بی‌آنکه فرهنگی شدن و یا تاریخی شدن ریاضیات را به دنبال آورد. انسان در این بیان ضرورت قضایای ریاضی را به مسلخ اراده فردی و یا جمعی خود فرو نمی‌کاهد بلکه آن را در حاشیه و ذیل مشیت و اراده الهی و ذیل

علم ذاتی او نشئت می‌گیرد (با ضرورت ازلی‌ای که از ذات حق سبحانه و تعالی نشئت می‌گیرد) و بلکه خود مجرای بروز و ظهور آن تا متن زمین و زمان می‌گردد. رنه گنون ریاضی‌دان فرانسوی در نیمه اول قرن بیستم تتبعات و تحقیقات خوبی را در باب خصوصیاتی بیان کرد که علم ریاضی در فرهنگ‌های مختلف خصوصاً در حوزه اندیشه اسلامی پیدا می‌کند.

رساله دکتر لاریجانی با نظر به بنیادهای فلسفی علم ریاضی رویکردی راهبردی برای افق‌گشایی نسبت به این حوزه مهم معرفتی دارد و بدون شک نام ایشان در آینده این رشته در ایران خواهد درخشید.

References

Friedman, M. (2000). *A Parting of the Ways: Carnap, Cassirer, and Heidegger*. Open Court.

Hume, D. (2000). *An Enquiry concerning Human Understanding* (T. L. Beauchamp, Ed.). Oxford University Press.(Original work published 1748)

Kant, I. (1998). *Critique of Pure Reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press.(Original work published 1781/1787)

Mulla Sadra. (1981). *Al-Hikma al-Muta'aliya fi al-Asfar al-Arba'a al-'Aqliyya al-Arba'a*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi.

Sabzevari, Mulla Hadi (1984*). Sharḥ al-Manẓūmah*, Tehran: Naab.

http://jstmt.ut.ac.ir

Social Theories of Muslim Thinkers

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

A Sadrian Reading of the Role of the Imaginative Faculty as an "Intermediary Reality" in Addressing the Subject - Object Rupture and the Crisis of Meaning from Descartes to Nietzsche

Hossein Kachoeyan[1], Hamid Parsania[2], and Fatemeh Fallahnejad Tafti[3]

1. Associate Professor of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: kachoian@ut.ac.ir
2. Professor of Sociology, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: h.parsania@ut.ac.ir
3. PhD student in Muslim Social Science, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: falahnejad@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 19 October 2025
Received in revised form: 24 December 2025
Accepted: 06 December 2025
Published online: 21 March 2026

Keywords:
Crisis of Meaning; Imagination (Connected and Separated); Nihilism; Subject–Object Rupture; Transcendent Theosophy.

ABSTRACT

The fundamental rupture between subject and object, inaugurated by Descartes and perpetuated throughout modern philosophy, led to the marginalization or reduction of the imaginative faculty as an "intermediary reality." Although this reduction was partially challenged in German Idealism, particularly in Kant's attempt to revive the transcendental imagination, it ultimately failed due to its confinement within a subject-centered epistemology and its retention of metaphysical dualism. This trajectory culminated in Nietzsche's revolt of the imagination and will against reason, thereby intensifying the crisis of nihilism and existential meaning in the modern world. Drawing on a directed content analysis and a comparative study of primary texts, this article proposes a Sadrian reinterpretation aimed at overcoming this crisis. The novelty of this study lies in elucidating the ontological potential of the imaginative faculty in Transcendent Theosophy, in contrast to its reduction within modern subjectivism. Mulla Sadra, by demonstrating the dual structure of the "connected imagination" and the "separated imagination" (Mundus Imaginalis), reconceptualizes the imagination as a barzakhi (intermediary) and semi-abstract reality. This reality mediates not only between sense and intellect but also between the intelligible world (ʻālam al-ʻaql) and the material world (ʻālam al-mādda). Within this framework, the soul (nafs), described as "corporeal in origination and spiritual in subsistence" (jismāniyyat al-ḥudūth wa rūḥāniyyat al-baqāʾ), is understood as inherently imaginative and ontologically intermediate. Contemplation (tafakkur) is thus interpreted as the culminating act of the imaginative soul. This ontological structure enables the intensification (ḥarakat ishtidādī) of the soul's movement from material immersion toward intellectual transcendence, thereby re-establishing a transcendent (rather than merely transcendental) grounding of meaning. In this way, the subject–object rupture is transformed into a synthetic unity oriented toward perfection, offering a monotheistic horizon for confronting modern nihilism.

Cite this article: Kachoeyan, H., Parsania, H., and Fallahnejad Tafti. F. (2026). A Sadrian Reading of the Role of the Imaginative Faculty as an "Intermediary Reality" in Addressing the Subject–Object Rupture and the Crisis of Meaning from Descartes to Nietzsche. *Social Theories of Muslim Thinkers*,16(1); 11-31. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.404095.1833

© Author(s) retain the copyright. **Publisher:** University of Tehran Press.
DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.404095.1833

Introduction and Problem Statement

Many modern philosophical and social crises, most notably the crisis of meaning and nihilism, can be traced back to deep-seated dualisms such as mind–body and subject-object, originating in Cartesian philosophy. This rupture either eliminated the ontological status of the imagination or reduced it to a merely subjective domain.

The present study aims to re-examine the ontological status of the imagination in Sadrian philosophy as a transcendent intermediary, demonstrating how it offers a novel framework for overcoming this dominant dualism and the resulting crisis of meaning. The central research question is: How can a Sadrian reinterpretation of the imagination resolve the crisis of meaning generated by the subject–object rupture in modern philosophy?

Research Method

This study adopts a theoretical and qualitative philosophical approach based on directed content analysis. The data consist of primary texts from key modern philosophers (Descartes, Kant, Nietzsche) alongside the works of Mulla Sadra, collected through library research.

Following the extraction and coding of key concepts, the texts were systematically analyzed. A comparative framework was then employed to assess the ontological capacity of the imaginative faculty within Transcendent Theosophy to address the modern crisis of meaning.

Findings

The findings indicate that the crisis of meaning and the emergence of nihilism in modernity are rooted in the subject–object rupture and its accompanying ontological and epistemological deficiencies. Beginning with Descartes and extending through later developments, this rupture became deeply embedded within the structure of modern thought. Descartes' foundational move, further consolidated by Kant, positioned the human subject as fundamentally detached from, and opposed to, existence. Consequently, reason was first reduced to the domain of the mind, and subsequently, nature itself was reduced to a mechanistic order.

In response to this dualism, attempts were made, particularly in Kant, to bridge the gap through the concepts of the transcendental and productive imagination. These efforts reactivated the subject in a constitutive relation to experience, shifting its role from a passive discoverer to an active producer of meaning. However, despite this innovation, Kantian and post-Kantian idealism ultimately reinforced subjectivism and deepened the ontological divide. This tendency reached its apex in Hegel's system, where the particular was subsumed under the universal, epitomized in the dictum: "What is rational is actual."

This trajectory gave rise to a counter-movement characterized as the "rebellion of the imagination against reason," emphasizing lived experience and particularity. Thinkers such as Dilthey sought to reinterpret the productive imagination within the horizon of historical life rather than transcendental structures. Nietzsche radicalized this move by rejecting universality altogether and reducing the imagination to its most corporeal and instinctual dimensions. Rather than resolving the rupture, this development merely shifted the problem from one extreme to another, intensifying nihilism and the crisis of meaning.

In contrast, Transcendent Theosophy offers a fundamentally different solution grounded in the principle of the primacy of existence (aṣālat al-wujūd) and its corollaries, such as substantial motion (ḥarakat jawharīyah) and the doctrine of the soul's dual constitution. Mulla Sadra expands the notion of abstraction (tajarrud) into a graded continuum extending from the material to the fully intelligible. Within this framework, the imagination is understood as a semi-material, semi-abstract reality occupying an intermediary ontological status.

Through the doctrine of the "connected imagination" and the principle that "the soul in its unity is all faculties" (al-nafs fī waḥdatihā kull al-quwā), Sadra elevates the imagination from a mere faculty to an ontological domain of the soul itself. Simultaneously, by affirming the "World of Imagination" (the separated imagination) as an objective intermediate realm, he resolves the ontological rupture between the sensible and the intelligible, enabling a genuine movement between them.

Unlike modern rationalism or certain ascetic traditions that seek transcendence through negation of the material, Sadra affirms the lower levels of existence as necessary conditions for higher perfection. The process of perfection involves not suppression but integration, whereby lower levels are preserved and elevated within higher ones. This results in a hierarchical unity of existence, enabling harmony between imagination and intellect.

Accordingly, the imagination is no longer opposed to the intellect but functions as its intermediary, transforming from a merely immanent and historical faculty into a bridge toward intelligible and transcendent meaning. This framework dissolves entrenched dualisms such as reason/imagination, mind/body, and material/spiritual by situating them within a unified ontological continuum.

While Nietzsche identifies the imagination as a force of liberation, his reduction of it to instinct ultimately leads to deeper nihilism. In contrast, Sadra's conception grounds liberation precisely in the imagination's intermediary and elevating function. Through its connection to the imaginal realm, the human being gains access to deeper layers of reality and meaning, thereby overcoming the limitations of purely material existence.

Conclusion

In conclusion, the revival of the ontological potential of the imagination within Transcendent Theosophy provides an alternative framework for rethinking the relationship between human beings and existence. It enables the recognition of semi-abstract domains, such as culture, art, and symbolic life as mediating structures in the pursuit of felicity.

Within this framework, the imagination is not opposed to the intellect but stands at its threshold: when guided by intellect, it ascends toward higher degrees of being; when detached, it descends into lower levels of existence. This perspective carries significant implications for social theory, opening a new horizon for overcoming nihilism by re-establishing the connection between concrete social life and transcendent meaning.

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: Data available on request from the authors.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest in this study, and all authors have read the manuscript and agreed to its publication.

Declaration of AI Use: The authors have used no artificial intelligence tools.

Acknowledgements: The authors would like to thank anonymous reviewers for their valuable suggestions in manuscript revision.

http://jstmt.ut.ac.ir

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

خوانشی صدرایی از نقش «خیال» به‌مثابهٔ «امر واسط» در مواجهه با گسست سوژه و ابژه و بحران معنای ناشی از آن، از دکارت تا نیچه

حسین کچوئیان[۱]، حمید پارسانیا[۲] و فاطمه فلاح‌نژاد تفتی[۳]

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسندهٔ مسئول). رایانامه: kachoian@ut.ac.ir

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

۳. دانشجوی دکتری دانش اجتماعی مسلمین، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: falahnejad@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۷

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۱/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۲/۱۶

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلیدواژه‌ها:
بحران معنا، حکمت متعالیه، خیال متصل، خیال منفصل، فلسفهٔ مدرن، گسست سوژه و ابژه.

چکیده

گسست میان سوژه و ابژه یکی از مسائل بنیادین فلسفهٔ مدرن است که با اندیشهٔ دکارت آغاز و در ادامه، در ایدئالیسم آلمانی و پدیدارشناسی به اشکال گوناگون بازتولید شد. در این سنت، نقش خیال یا به‌کلی حذف شده یا به مرتبه‌ای فروکاسته تقلیل یافته است؛ امری که درنهایت زمینه‌ساز بروز بحران معنا و نیهیلیسم در جهان مدرن شد. در مقابل، ملاصدرا با تبیین جایگاه خیال به‌مثابهٔ امری واسط، نه‌تنها در ساحت معرفت‌شناسی، بلکه در ساحت هستی‌شناسی، امکان عبور از این بحران را فراهم می‌سازد. در حکمت متعالیه، خیال در دو معنای «خیال متصل» و «خیال منفصل» به‌کار می‌رود که از یک سو پیوند میان «عالم ماده» و «عالم عقل» و از سوی دیگر ارتباط میان ادراک «جزئی» و «کلی» را برقرار می‌کند. این مقاله نشان می‌دهد تطور معنای خیال و نحوهٔ مواجهه با آن در سنت مدرن و حکمت متعالیه چگونه بر مسئلهٔ بحران معنا اثر می‌گذارد و بازاندیشی جایگاه خیال در نظام فلسفی ملاصدرا چگونه می‌تواند با تأکید بر امور جزئی و انضمامی، چشم‌اندازی تازه برای برون‌رفت از این بحران فراهم آورد.

استناد: کچوئیان، حسین؛ پارسانیا، حمید، و فلاح‌نژاد تفتی، فاطمه (۱۴۰۵). خوانشی صدرایی از نقش «خیال» به‌مثابهٔ «امر واسط» در مواجهه با گسست سوژه و ابژه و بحران معنای ناشی از آن، از دکارت تا نیچه. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۶(۱)؛ ۳۱-۱۱. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.404095.1833

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.404095.1833

مقدمه و بیان مسئله

ریشهٔ بسیاری از بحران‌های فلسفی و اجتماعی در صورت‌بندی مدرن و پسامدرن، متأثر از دوپارگی‌های عمیقاً ریشه‌داری است که بر فلسفهٔ غرب مسلط شده است، مانند ذهن-بدن، خرد-تخیل، علم-هنر، واقعیت-ارزش، امر کلی-امر انضمامی و... که مبتنی بر گسست‌هایی است که بر حوزه‌های فهم ما از امور اثر گذاشته است (جانسون، ۱۳۹۶: ۲۲۶).

فلسفهٔ مدرن با گسست دکارتی میان سوژه و ابژه و حذف نقش خیال به‌مثابهٔ امر واسط، مسیر تازه‌ای را آغاز کرد که به‌واسطهٔ آن عقل انتزاعی به مرجع یگانهٔ شناخت بدل شد و امر زیسته، بدنی و همهٔ امور انضمامی مربوط به ساحات حیات انسان به حاشیه رانده شد. این روند اگرچه در اندیشهٔ فیلسوفانی مانند کانت و هگل با تلاش‌هایی برای بازاندیشی در نقش تخیل[۱] همراه شد، اما به‌دلیل محدودماندن این تلاش‌ها در سطح معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی سوژه‌محور، درنهایت به سوبژکتیویسمی رادیکال‌تر انجامید. در مقابل، فیلسوفانی مانند نیچه و درنهایت هایدگر، با التفات به بحران ناشی از این گسست و با توجه به ناکارآمدی تلاش‌هایی که در ایدئالیسم آلمانی صورت گرفت، راه برون‌رفت از بنیادهای سوژه‌محور را در توجه ویژه به تخیل پیگیری کردند؛ راهی که درنهایت خود به نحو دیگری مولد بحران شد. به عبارتی، جایگاه خیال در نظم اندیشهٔ مدرن را می‌توان در یک سیر حرکت از افراط به تفریط، از «سرکوب خیال توسط عقل» تا «سرکوب عقل به‌واسطهٔ خیال» بازخوانی کرد.

این مسیر که از یک ایدئالیسم افراطی و بی‌توجهی به ساحات مادی زندگی و به تعبیری انکار و حذف امر واسط در لایه‌های هستی‌شناسانه یا حذف «خیال منفصل» آغاز شد، درنهایت به صورت‌بندی سکولار از تمام ساحات هستی و نیز انسان به‌مثابهٔ عنصر اصلی در این هستی منجر شد. اگرچه اهمیت جایگاه خیال در نقش «خیال مولد» در رویکردهای پساهگلی به اوج می‌رسد، اما خیال در این صورت‌بندی‌ها، درمجموع در تقابل با عقل و پس از آن در هایدگر در تقابل با متافیزیک مطرح می‌شود. در این صورت‌بندی‌ها حتی اگر خیال در جایگاهی بنیادین قرار گیرد، به معنای ارتقای جایگاه خیال نیست، بلکه بیشتر به معنای تقلیل و محصوردانستن هستی به هستی مخیل و ذاتی است.

بنابراین، توجه به خیال در نظام اندیشهٔ مدرن حتی در رادیکال‌ترین وجه خود نیز نمی‌تواند مرهمی بر بحران معنای ناشی از این گسست باشد؛ گسستی که به ظهور و بروز نیهیلیسم به‌عنوان شاخصهٔ اصلی تفکر و حیات مدرن منجر شده است. کربن به‌درستی ریشهٔ بحران معنا در انسان مدرن و سرآغاز نیهیلیسم را ازدست‌رفتن خیال راستین می‌داند (کربن، ۱۳۹۸: ۴۶). مراد از معنا در این مقام، معنایی انتولوژیک و وجودشناختی است. به این معنا که ناظر به حقیقتی متعالی و فراسوی ساحت‌های جزئی و متکثر وجود است؛ حقیقتی که به‌منزلهٔ بنیاد هستی، وحدت‌بخش کثرات و کانون معنابخش جهان، انسان و زندگی تلقی می‌شود (عبدالکریمی،۱۳۹۵: ۱۴۲). بر این مبنا، بحران معنا هنگامی رخ می‌دهد که وجود این حقیقت متعالی، به‌مثابهٔ محور و مبنای معنابخشی عالم، یا انکار شود یا غیرقابل‌دسترس انگاشته شود. در چنین وضعی، نسبت انسان با بنیاد هستی گسسته و ساحت وجود در افق درون‌ماندگار محصور می‌شود. به تعبیر هایدگر، «نیهیلیسم آن فرایندی است که در آن، سلطهٔ امر فراحسی نفی و هیچ انگاشته می‌شود، تا آنجا که موجودات ارزش و معنای خویش را از کف می‌دهند» (هایدگر، ۱۳۹۹: ۷۱).

---

۱. در این پژوهش، از واژهٔ «خیال» معادل imaginitrix برای اشاره به مرتبهٔ وجودی و امر واسط استفاده شده است. این اصطلاح در مقابل «تخیل» به معنای imaginary قرار می‌گیرد که معمولاً در نظام اندیشهٔ مدرن، به معنای ادراکی بدون مابه‌ازای واقعی یا صرفاً برساختهٔ ذهنی به‌کار می‌رود. انتخاب imaginitrix که برای اولین بار کربن آن را وضع کرد، ناظر به احیای جایگاه حقیقی و هستی‌شناسانهٔ خیال در مقابل تقلیل آن در فلسفهٔ مدرن است.

این مسئله درنهایت بر هیچ‌یک از فیلسوفان و اندیشمندان جهان مدرن پوشیده نمانده است، اما به‌دلیل استیلای مبانی هستی‌شناسانه، انسان‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ دوالیستی بر نظام اندیشهٔ آنان، حتی زمانی که عزم برون‌رفت از این سیطره را می‌کنند، به‌دلیل تلقی استعلایی از حقیقت، امکان برون‌رفت از افق سوژه‌محور مدرن برای آنان فراهم نمی‌شود. در مقابل، در حکمت متعالیهٔ صدرایی، حقیقت نه استعلایی بلکه متعالی است؛ امری که ضمن حفظ بنیاد هستی و معنا، امکان گشودگی و اتصال انسان به آن را همواره مفتوح می‌گذارد. بازشناسی ظرفیت خیال در این چارچوب می‌تواند با قرائتی متعالی و نه استعلایی، راهی برای عبور از بحران معنا فراهم آورد. براین‌اساس، پرسش محوری پژوهش آن است که بازخوانی جایگاه خیال در حکمت صدرایی چگونه می‌تواند بحران معنای ناشی از گسست میان سوژه و ابژه را به‌نحوی‌که در صورت‌بندی مدرن مطرح است برطرف کند.

گسست میان سوژه و ابژه، مسئلهٔ بنیادین اندیشهٔ مدرن است که مهم‌ترین پیامد آن، بروز بحران معنای وجودی در ساحت نظری و زیست فردی و اجتماعی انسان معاصر است. این پژوهش نشان می‌دهد چگونه می‌توان با بازخوانی نقش خیال در حکمت متعالیه به‌مثابهٔ امر واسط، افق تازه‌ای برای برون‌رفت از دوالیسم مسلط بر نظام اندیشهٔ مدرن گشود. بازخوانی جایگاه خیال در حکمت متعالیه، به‌مثابهٔ مرتبه‌ای وجودی و متعالی، امکان تفسیر دوبارهٔ نسبت انسان و هستی را در خوانشی توحدی-استکمالی فراهم و زمینهٔ عبور از بحران معنا را مهیا می‌کند. پرسش‌های دیگر پژوهش عبارت‌اند از: وضعیت و جایگاه خیال در سیر شکل‌گیری و تداوم گسست سوژه-ابژه از دکارت تا نیچه چگونه ترسیم می‌شود و چرا تلاش‌های فلسفی مدرن برای بازاندیشی در نقش خیال در پرکردن این شکاف، ناکام مانده است؟ حکمت متعالیه چگونه می‌تواند از رهگذر بازاندیشی در جایگاه خیال، امکان برون‌رفت از صورت‌بندی دوالیستی را فراهم آورد و به این واسطه نسبت به بحران معنای ناشی از این صورت‌بندی گشودگی ایجاد کند؟

پیشینهٔ پژوهش

این پژوهش در دستهٔ پژوهش‌های بین‌رشته‌ای قرار می‌گیرد و پیشینهٔ آن را می‌توان در سه حوزهٔ فلسفهٔ غرب، فلسفهٔ اسلامی و علوم اجتماعی جستجو کرد. آثار زیادی به بحث خیال در آرای ملاصدرا و مقایسهٔ جزئی آثار او با متفکران غربی پرداخته‌اند؛ برای مثال مقالهٔ «شأن معرفتی خیال در نقد اول کانت: ارزیابی از منظر صدرایی» از سعادتی خمسه (۱۳۹۰) یا مقالاتی که به‌صورت تخصصی به تبیین ابعاد و وجوه نظریهٔ خیال در اندیشهٔ ملاصدرا توجه کرده‌اند، مانند مقالهٔ «نسبت خیال با معرفت در فلسفهٔ ملاصدرا» نوشتهٔ میرهادی، بختیار نصرآبادی و نجفی (۱۳۹۷).

اگرچه خیال در آثار فلسفی بررسی شده، در کمتر اثری به خیال به‌مثابهٔ یک ظرفیت جدی برای حل بحران عظیم حیات مدرن یعنی نیهیلیسم و دیگر بحران‌های ناشی از آن پرداخته شده است. کربن، شاید اولین و مهم‌ترین فردی بود که در آثار متعدد خود به نیهیلیسم و بحران معنویت در جهان معاصر اشاره کرد و مشکل را نیز به مسئلهٔ حذف خیال از نظام اندیشهٔ مدرن برگرداند. در میان آثار، دو کتاب ایستادن در آن سوی مرگ، پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفهٔ شیعی اثر فدایی مهربانی (۱۳۹۲) و کتاب هستی خیالین انسان، در پرتو تفکر هایدگر و کربن اثر جمشیدی (۱۴۰۲) و آثار خود کربن بیشترین نزدیکی را با اصل مسئله دارد، اما راه‌حل کربن که راه‌حل مطرح در این آثار نیز هست، توجه به ظرفیت خیال در نظام حکمت اشراقی است.

به این ترتیب، هیچ پژوهشی تاکنون به تحلیل تطبیقی جایگاه خیال در نظام اندیشهٔ مدرن و حکمت متعالیه و بررسی ظرفیت هستی‌شناسانهٔ آن در مواجهه با بحران معنای ناشی از دوالیسم سوژه و ابژه نپرداخته است. نوآوری این پژوهش نیز در همین مسئله و توسعهٔ معنای خیال در نظام حکمت صدرایی است.

روش پژوهش

این پژوهش نظری، کیفی و فلسفی است و به روش تحلیل محتوای جهت‌دار (Hsiu-Fang & Shanon, 2005) انجام شده است. این روش با تکیه بر کدها و مفاهیم ازپیش‌تعیین‌شده، برای بسط و اعتباربخشی چارچوب‌های نظری به‌کار می‌رود (Kibiswa, 2019). داده‌ها شامل متون فیلسوفان مدرن مانند دکارت، کانت، دیلتای و نیچه و نیز آثار ملاصدرا است که به شیوهٔ کتابخانه‌ای گردآوری شده است. ابتدا مفاهیم کلیدی استخراج و کدگذاری شدند. سپس متون به‌طور نظام‌مند تحلیل شدند و در یک مطالعهٔ تطبیقی، جایگاه خیال به‌مثابهٔ امر واسطه و نقش آن در رفع بحران معنا بررسی شد.

یافته‌های پژوهش

سوبژکتیویسم دکارتی و حذف خیال به‌مثابهٔ امر واسط

ریشهٔ بحران معنا در جهان مدرن در دوگانه‌ای که دکارت در فلسفهٔ خود بنیان نهاد، قابل‌ردیابی است. کوژیتوی دکارتی، انسان را به‌مثابهٔ سوژهٔ اندیشنده تعریف کرد و جهان را به مرتبه‌ای مکانیکی و ابژکتیو فروکاست (تیلور، ۱۴۰۱: ۱۳۹). در حقیقت، اصل «کوژیتو»[1]، من انسانی را –از آن جهت که می‌اندیشد– به‌عنوان یگانه سوژهٔ حقیقی و بنیاد تزلزل‌ناپذیر هستی کشف می‌کند (Wilson, 1969: 174). همین برداشت است که آغازگر نقش جدید انسان در نسبت با هستی است و زمینهٔ انکار ساحات مافوق عقل بشری را فراهم می‌آورد (گنون، ۱۳۶۱: ۶۶). درواقع دکارت در تلاش خود بخش عقلانی ذهن را از تخیل و همهٔ ساحات مخیل متمایز می‌کند (Gosseti-Ferencei, 2024: 48-49).

تأکید دکارت بر عقل‌گرایی به نحوی است که درنهایت به دوگانه‌انگاری سوژه و ابژه منجر می‌شود؛ امری که شکاف میان امر کلی و امر انضمامی و نبود ارتباط میان این دو ساحت را تشدید کرد و نقطهٔ عطفی در تغییر معنای انسان از نفس به ذهن اندیشنده و نیز در دگرگونی نسبت ادراک بشری با امر مادی و امر انتزاعی شد. آنچه در صورت‌بندی دکارت برای این پژوهش اهمیت دارد، همین گسست بنیادین است که با تأکید او بر عقل ریاضیاتی به دوگانهٔ نفس–روح و بدن–ماده به‌مثابهٔ دو جوهر متمایز و مستقل از هم انجامید (سورل، ۱۳۷۹: ۱۰۴). اگرچه این دوگانه پیش‌تر در اندیشهٔ افلاطون مطرح بود، اما در فلسفهٔ دکارت صورتی ستیزه‌جویانه[2] و گسستی یافت و بنیاد علوم انسانی مدرن را فراهم آورد (دیرکس، ۱۳۸۰: ۴۰). پیرو این دوالیسم، دو ساحت اندیشه (ساحت مجرد و فارغ از ماده از ذهن تا امور مربوط به الهیات) و جهان حدود و ابعاد و کمیات (که به‌عنوان برابر ایستایی در مقابل اندیشه قرار می‌گیرد) مستقل و منقطع از یکدیگر ترسیم شد؛ به‌نحوی‌که هیچ ارتباطی با هم نداشته باشند. همین امر مبنای جهان‌شناسی دکارتی است که مجرای عبور از هستی‌شناسی دینی به هستی‌شناسی مدرن را فراهم می‌آورد (پارسانیا، ۱۴۰۳: ۲۰۰). دکارت با حذف وجه عقلانی (مجرد) از عالم و تقلیل آن به امتداد صرف و تقلیل انسان به موجودی شناساگر و جدا از محیط خود که دیگر حامل یا تجلی‌گر صور و معانی کیهانی نیست، کشف حقیقت را به امر متعلق به ذهن فروکاهید (تیلور، ۱۴۰۱: ۱۳۹ و ۲۴۷؛ جانسون،۱۳۹۶: ۱).

تخیل استعلایی کانت

پس از دکارت، هیوم و بسیاری دیگر برای حل بحران ناشی از گسست میان سوژه و ابژه تلاش‌هایی کردند و خیال به‌مثابهٔ امر واسط مورد توجه قرار گرفت. در این میان، تلاش کانت از اهمیت بسیاری برخوردار است. تلاش‌های کانت برای تبیین یک نظریهٔ یکپارچه دربارهٔ

1. Cogito, ergo sum
2. Antagonistischer Dualismus

تخیل در آثار اصلی او، یعنی فلسفهٔ انتقادی (۱۷۷۰-۱۸۰۴) جای گرفته است. او خیال را صرفاً برای پاسخ به محدودیت‌های معرفت‌شناختی مطرح می‌کند. نظر نهایی او در تعریف خیال در نقد عقل محض و آخرین اثر او یعنی انسان‌شناسی از دیدگاه پراگماتیک[1] (۱۷۹۸) قابل‌ردیابی است. او در تعریف خیال آورده است: «قوهٔ خیال مانند قوهٔ شهودی بدون حضور ابژه و همچنین تولیدگر است؛ یعنی قوهٔ به‌حضوررساندن نخستینی ابژه؛ توانستنی که به همین دلیل بر تجربه تقدم دارد. همچنین قوهٔ خیال بازتولیدگر است؛ قوهٔ به‌حضوررساندن ثانوی ابژه است که شهود تجربی قبلی ذهن را بازمی‌گرداند. شهودهای محض مکان و زمان متعلق به قوهٔ تولیدگرند» (Kant, 2006: 60).

با این تعریف، کانت از ایدهٔ هیوم فراتر می‌رود و تخیل را در دو مقام توصیف می‌کند: مقام تخیل مولد، آفریننده و خلاق[2] که زایای شهودهای محض زمان و مکان است و مقام تخیل بازآفرین[3] که شهودهای تجربی پیشین را به‌مثابهٔ قدرت حافظه یادآوری می‌کند. براساس همین دو ویژگی است که او برای خیال در شکل‌دادن به تجربهٔ ما از جهان نقش اساسی قائل می‌شود.

او در توضیح نقش مولد خیال، اصطلاح Einbildungskraft را به‌کار می‌گیرد که در آلمانی به معنای نیروی[4] ایجاد یک تصویر واحد[5] است. این قوه به تعبیر او نقشی ترکیبی دارد. از انطباعات حسی گوناگون، تصویری منسجم شکل می‌دهد و آن را در اختیار فاهمه می‌گذارد تا نظم مفهومی بر آن تحمیل شود. به این ترتیب، ادراک ما از جهان نه صرفاً واکنشی منفعل به داده‌های حسی، بلکه محصول سازمان‌دهی فعال ذهن است. در برابر آن، اصطلاحاتی مانند Phantasie یا Vorstellungskraft در آثار کانت به معنای تخیل بازیگوش یا توان بازنمایی به‌کار می‌روند، اما مراد او از Einbildungskraft، خیال به‌مثابهٔ نیروی مولد و نیرویی بنیادین برای امکان هر تجربه است. خیال نقشی اصیل در شکل‌دادن به خود ادراک دارد. از این‌رو خیال مولد نزد کانت «استعلایی» است و به‌طور خودانگیخته عمل می‌کند. در صورت‌بندی کانت، خیال نه تابع فاهمه، بلکه همکار آن در اندیشهٔ مفهومی است (Gosseti-Ferencei, 2024: 55-58).

کارنی در کتاب بیداری خیال اشاره می‌کند: «وجه تمایز اصلی فلسفه‌های مدرن در باب خیال از فلسفه‌های پیشین... همانا صحه‌گذاشتن بر نیروی خلاقانهٔ انسان است. جای الگوی تقلیدی خیال را الگوی تولیدگر خیال گرفته است... خیال در دوران مدرن، منبع بی‌واسطهٔ حقیقت خودش می‌شود» (Kearney, 1988: 155). درواقع خیال به ابزاری برای دست‌یافتن به حقیقت در معنایی سوبژکتیو مبدل شده است. همان‌طور که وارناک بیان می‌کند، «از کانت به بعد، خیال به شکلی فزاینده به‌منزلهٔ عاملی ضروری برای معنادادن به دنیا شناخته شد» (Warnock, 1994: 30).

اگرچه خیال در کانت به نحو استعلایی فعال می‌شود، همچنان با دو مشکل مواجه است. اول اینکه او نمی‌تواند توضیح دقیقی برای چگونگی حفظ ماهیت دوگانهٔ خیال (قرارگیری میان مفهوم‌سازی و احساس و درعین‌حال وجه استعلایی آن) بیان کند. مشکل دوم، تفکیک هستی‌شناسانه میان امر حسی و امر عقلی است که درنهایت موضع کانت را در توضیح اینکه این قوه گاهی تحت انقیاد قواعد عقلی و گاهی آزاد و فارغ از آن است، دچار تزلزل می‌کند. عدم توفیق کانت ناشی از آن است که او نیز مانند دکارت، نوعی شکاف متافیزیکی را فرض می‌گیرد و واقعیت را به دو قلمرو از ریشه متفاوت و کاهش‌ناپذیر تقسیم می‌کند. او زیر فشار این شکاف متافیزیکی، فعالیت تخیلی را نمایش نمادین (غیرمستقیمی) درنظر می‌گیرد که مانع شناخت نظری است (جانسون، ۱۳۹۶: ۲۶۰-۲۶۱). مسامحتاً می‌توان توجه کانت به خیال را محدود به «خیال متصل» اما به معنایی کاملاً سوبژکتیو دانست؛ یعنی امر واسط در محدودهٔ ادراکات انسانی و نه امر

1. Anthropology from a Pragmatic Point of View
2. Creative
3. Reproductive
4. Kraft
5. ein Bild

واسط میان هستی مقید و هستی مطلق. در این صورت‌بندی، خیال صرفاً «نقش سازمان‌دهندهٔ تجربه» را ایفا می‌کند؛ نقشی که به‌جای اتصال به امر متعالی، صرفاً داده‌های حسی را به ساختارهای قابل‌فهم برای عقل تبدیل می‌کند. به بیان دیگر، خیال دیگر وسیله‌ای برای دریافت حقیقت مطلق نیست، بلکه تابعی از ساختار ذهن بشری و محدودیت‌های آن است. درنهایت، می‌توان گفت کانت نقطهٔ عطفی است که در آن، تفکیک هستی به دو حوزهٔ تجربی و مجرد نهادینه شد، و اگرچه پیرو انقلاب کپرنیکی کانت، توجه ویژه‌ای به خیال صورت گرفت، درعین‌حال به ساختاری درون ذهنی فروکاهیده شد. طرح کانت در محدودهٔ طرح تخیل خلاق نیمه‌تمام ماند، اما ایده‌های او با عجین‌شدن در روح زمانه‌اش (رومانتیسیسم)، زمینه‌ساز تحول فلسفی مهمی شد تا جایی که بسیاری از فیلسوفان مدرن و پسامدرن را می‌توان بسط نظریهٔ تخیل کانت دانست. طرح خیال او سبب ظهور ایدئالیست‌های بزرگی در آلمان شد (فولادی، ۱۴۰۲: ۲۰۷).

شایان ذکر است اگرچه کانت نهایتاً خیال را به‌مثابهٔ امر واسط در لایهٔ معرفت‌شناسانه مجدد فعال می‌کند، اما در ساحت هستی‌شناختی همچنان گسست باقی است و بحران معنای انسان معاصر ناشی از همین امر است که به حذف تدریجی امر قدسی، بی‌اعتبارکردن خیال به‌مثابهٔ واسط میان لاهوت و ناسوت و دورافتادگی انسان از جایگاه حقیقی‌اش می‌انجامد.

پس از کانت، هگل با طرح مفهوم «مطلق» و «دیالکتیک» تلاش کرد تا گسست میان سوژه و ابژه را برطرف کند (استرن، ۱۳۹۶: ۱۹۹). اما مسیر فکری هگل، اگرچه با هدف حل این بحران گسست آغاز شد، درنهایت به یک سوبژکتیویسم رادیکال‌تر و خودبیگانگی خودآگاهی انجامید (لوکاچ،۱۳۹۷: ۶۸). این سیر از نگرش دکارتی تا ایدئالیسم هگلی، به نادیده‌انگاشتن امور جزئی و انضمامی منتهی شد؛ امری که متعاقباً نقد دیلتای را برانگیخت.

طغیان خیال علیه عقل: عبور از امر کلی و توجه به امور جزئی در دیلتای و نیچه

در نیمهٔ دوم قرن نوزدهم، میراث رمانتیسیسم آلمانی بر فضای فکری و هنری اروپا سایه انداخته بود؛ رمانتیسیسمی که عقل‌گرایی خشکی که ستون فقرات روشنگری محسوب می‌شد و همچنین کل‌گرایی هگل را نفی می‌کرد و در مقابل بر نیروهای زیسته، فردیت، تخیل و بیان شاعرانهٔ زندگی تأکید می‌ورزید.

عصر رمانتیک عصر درک عدم کفایت عقل محدود انسان و توجه به قدرت آفرینندگی، تخیل، شور و شوق انسان به بی‌کرانگی و امر نامتناهی است (مصلح، ۱۳۹۴: ۲۸). از همین رو خیال نقشی کلیدی و اساسی در اندیشهٔ دیلتای می‌یابد. او معتقد است آغاز ایدئالیسم آلمانی از کانت تا هگل، آگاهی کلی یا فوق‌فردی بود که تلاش او نقد و عبور از آن است (دیلتای، ۱۳۸۹: ۲۱۱). مفهوم «خیال مولد»[1] راهگشای دیلتای و در مرکز تحلیل او برای توضیح تجربهٔ تاریخی در بستر امور جزئی یا به عبارتی تشخیص وحدت در کثرت است. او با حفظ مرکزیت تخیل، به تعبیری با خوانشی انتقادی از وجه استعلایی خیال در کانت، به دنبال آن بود تا به فعالیت‌های روح، مبنایی تجربی، انسان‌شناختی-روان‌شناختی و اجتماعی تاریخی در علوم انسانی بدهد. براین‌اساس، «نقد عقل محض» کانت به «نقد عقل تاریخی» دیلتای تبدیل می‌شود و «مقوله‌های درک» کانت به‌عنوان «مقوله‌های زندگی» مورد بازنگری قرار می‌گیرد (Makkreel, 1992: 244). اگرچه در اندیشهٔ دیلتای، امر استعلایی به سطح تجربهٔ تاریخی و تجربهٔ زیسته فروکاسته می‌شود و «بدن» به کانون شناخت بدل می‌شود، اما او همچنان به افق مشترک فهم و معنا وفادار باقی می‌ماند.

در مقابل، نیچه با گسست رادیکال‌تر از سنت کانتی، نه‌تنها امکان افق مشترک معنا را انکار می‌کند، بلکه با طرح مرگ خدا و فروپاشی سوژه، هر بنیان استعلایی و جهان‌شمول (به عبارتی هر امر کلی) را کنار می‌گذارد. به این ترتیب، درحالی‌که دیلتای را می‌توان واپسین حلقهٔ سنت کانتی دانست، نیچه آغازگر خط فکری‌ای است که درنهایت در پسامدرنیسم به بار می‌نشیند (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۱۵۰).

---

1. Productive Imagination

نیچه انسان‌گرایی مدرن را امتداد خوانشی مسیحی از انسان می‌داند که با سرکوب غرایز انسان به‌واسطهٔ اهمیت امر روحانی رخ می‌دهد (نیچه، ۱۳۵۲: ۴۱). نقد اساسی او به دکارت، کانت و هگل ناظر به بی‌توجهی به ابعاد جسمانی و تاریخی انسان و تقلیل سوژه به قوای شناختی است (Deleuze, 2006: 88). هنر به‌مثابهٔ ساحت مخیل انسانی برای او راه اساسی مقابله با سردی تفکر انتزاعی است که زندگی مدرن را محدود و راه پذیرش نیروهای سرآغازین طبیعت را مسدود کرده است (Gosseti-Ferencei, 2024: 55). او معتقد است عقل‌گرایی سقراطی تعادل دو نیروی آپولونی (نظم و عقل) و دیونیزوسی (شور، رهایی و خیال) را بر هم زد و راه را برای عقلانیت خشک و مسیحیت هموار ساخت (ریدلی، ۱۳۹۸: ۲۹-۲۸؛ نیچه،۱۴۰۱: ۵۰-۲۵، ۱۵۹-۱۴۳).

نیچه خیال را در معنای عنصر رهایی‌بخش و متولی ساحات مادی و بدن‌مند انسان می‌داند. درواقع اگرچه تا پیش از او تلاش بر آن بود تا خیال به نحوی استعلایی واسطهٔ میان امور کلی و جزئی باشد، اما در نیچه خیال دیگر نه واسط میان امر مادی و غیرمادی یا واسط میان حس و عقل است، بلکه خود به‌مثابهٔ بنیاد انسان و عنصر رهایی‌بخش او که تماماً مادی و مبتنی بر غرایز است عمل می‌کند. هنر برای او میدان جولان «تخیل خلاق» انسان است؛ تخیلی که او آن را دیگری عقل می‌داند. هنر برای او نه به‌مثابهٔ وضعیت زیبایی‌شناسانه، بلکه به‌عنوان وضعیت رهایی‌بخش و نیروی بنیادین زندگی و به عبارتی بزرگ‌ترین محرک زندگی دانسته می‌شود که رنج و بی‌معنایی زندگی را به تجربه‌ای شکوهمند بدل می‌سازد و نیرویی برای آفرینش دوبارهٔ معنا می‌شود و به‌واسطهٔ آن است که انسان می‌تواند به مقام «ابرانسانی» برسد (ریدلی، ۱۳۹۸: ۱۵۵).

اینجا است که «مرگ خدا»ی نیچه مطرح می‌شود. به این معنا که «جای خدا را گیتی» (لوویت، ۱۳۸۷: ۴۵۹)، «جای عقل را خیال» و «جای هر امر کلی روحمند را امر جزئی و خیالی بدن‌مند» می‌گیرد. نیچه دقیقاً در مقابل سوبژکتیویسم دکارت می‌ایستد و برخلاف او که بنیاد من را در اندیشه و ذهن گذاشت، بنیاد من را در بدن و غرایز آن و به عبارتی در خیال می‌گذارد (عبدالکریمی، ۱۳۹۵: ۱۳۸-۱۳۲). اما نکته اینجا است که او نیز مانند دیگران نسخهٔ رادیکال دیگری از سوبژکتیویسم ارائه می‌دهد و موضع بنیادی جهان‌شناسی دکارتی (تقدم انسان به‌مثابهٔ سوژه در بنیاد همهٔ هستی) را مسلم می‌گیرد. به تعبیر دقیق هایدگر، نیچه ego cogito را به ego volo (میل دارم یا اراده می‌کنم) تبدیل و بنیاد سوژه را بر میل بدن‌مند (غرایز) استوار کرد (هایدگر، ۱۳۹۹: ۲۲۸-۲۲۱). از این‌رو می‌توان پروژهٔ نیچه را نیز در ارائهٔ راهکاری برای برون‌رفت از سوبژکتیویسم و بحران معنا و نیهیلیسم ناشی از آن ناکام دانست (هایدگر، ۱۳۹۹: ۶۲).

برحسب آنچه بیان شد، خیال در مادی‌ترین معنای خود نمایان می‌شود که به‌واسطهٔ اتصال با بدن و غرایز بدنی، بر همهٔ ساحات انسان حکم می‌راند. این معنا از خیال در پرتو تغییر معنای اساسی عقل در نظام اندیشهٔ مدرن پرورده می‌شود و پاسخی افراطی به تفریطی است که در معنای عقل به‌مثابهٔ عقلانیت ابزاری و ایدئالیسم رادیکالی بود و در هگل سامان یافت. اما آنچه رخ داد انقطاع بشر از عالم معانی و جایگزینی روابط افقی درون‌ماندگار به‌جای روابطی عمودی میان لایه‌های هستی بود که همهٔ عرصه‌های زیست مدرن را دربرگرفت. به تعبیر هولدرین «مدرنیته زمانهٔ هجرت خدایان و زمانهٔ سقوط معنوی شد» (یانگ، ۱۳۹۴: ۱۲۳). مرگ خدای نیچه به‌مثابهٔ توضیح وضعیت مدرن، مرگ هرگونه مرجعیت قدسی است که می‌تواند حیات بشر را معنی‌دار کند. در این وضعیت، انسان سوژه‌شده بر کرسی عالم می‌نشیند و نقش خدایی ایفا می‌کند. به این ترتیب توجه به ویژگی آفرینندگی، خلق‌کنندگی و وضع‌کنندگی (و به عبارتی خیال منقطع) در انسان پررنگ‌تر از قبل می‌شود. انسان مدرن این‌گونه در هجرت خدایان به سر می‌برد و جهان اجتماعی او از افق معنای متعالی تهی شده است. این تهی‌شدگی ناشی از دوالیسمی است که بنیاد آن در دکارت و به‌مثابهٔ بنیاد جهان‌شناسی مدرن قرار گرفت و اتصال ساحت مادون هستی با ساحت مافوق را به‌کلی قطع کرد و به همین واسطه انسان نیز به‌مثابهٔ موجودی تک‌ساحتی محصور در حصار ساحت بدن‌مند خود ترسیم شد. از نظر این پژوهش، احیای توجه به جایگاه و نقش خیال در حکمت متعالیه ظرفیت عظیمی را پیش‌روی ما برای حل این معضل می‌گشاید.

جایگاه خیال «به‌مثابهٔ امر واسط» در حکمت متعالیه

ضرورت طرح خیال در سنت حکمای مسلمان از فارابی تا سهروردی، پاسخی به مسئلهٔ گسست میان ساحت‌های هستی است (البته نه آن‌گونه که در بستر اندیشهٔ مدرن مطرح شده بود). در حقیقت، آن‌ها برای برقراری ارتباط میان ساحت مجرد و ساحت مادی -یعنی پیوند میان عقل و حس، یا عالم عقل (فوق طبیعت) و عالم طبیعت- وجود یک امر واسط را حیاتی و ضروری یافتند.

فارابی با درک عمیق این ضرورت، نقش خیال را در بحث محاکات محسوس به معقول و محاکات معقول به محسوس تبیین می‌کند و کارکرد خیال را ایجاد اتصال میان امور محسوس و امور معقول می‌داند. در پرتو همین توجه است که امکان ادراک مفارقات و اتصال به ادراک عالم ملکوت به‌واسطهٔ خیال برای عموم انسان‌ها فراهم می‌شود و صورت‌های عقلی، به‌واسطهٔ محاکات قوهٔ خیال، به زبان جمهور که عموماً مخیل‌اند آورده می‌شود (فارابی، ۱۳۷۹: ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۷۷ و ۱۹۷؛ فارابی، ۱۳۸۴: ۶۸)؛ بنابراین در فارابی خیال به‌مثابهٔ امر واسط در ادراک امور ملکوتی و وحیانی ظاهر می‌شود (آشتیانی، ۱۳۸۹: ۴۳). از همین‌رو بحث خیال او با نبوت و وحی و وظایف رئیس مدینه برای هدایت جمهور مردم به‌سوی سعادت و فضیلت پیوند می‌یابد (فارابی، ۱۳۸۱: ۴۳).

اگرچه از آرای فارابی و ابن‌سینا می‌توان به معنایی از خیال به‌مثابهٔ امر واسط رسید، اما در دستگاه نظری آن‌ها، از آنجا که خیال صرفاً قوه‌ای مادی است، نمی‌تواند به‌مثابهٔ امر واسط برای اتصال میان عالم ملک و ملکوت نقش ایفا کند. به این ترتیب مواجههٔ فارابی و مشائیان همواره در «خیال متصل» محدود شده و نتوانسته‌اند عالمی را که حدوسط دو عالم طبیعت و عقل است اثبات کنند (پارسانیا، ۱۴۰۳: ۴۵؛ ابن‌سینا، ۱۳۹۲: ۱۷۹، ۱۹۷، ۲۰۹) و توجه به ساحت هستی‌شناختی خیال همچنان در این دستگاه مغفول باقی مانده است. تبعات این دیدگاه ابن‌سینا در علم‌النفس او به نحوی نمایان می‌شود که درنهایت نفس ماهیتی تماماً عقلی (مجرد) می‌یابد و بقیهٔ مراتب و قوای نفس، ابزار آن دانسته می‌شوند.

با مادی‌انگاری قوهٔ خیال، این پرسش بنیادین بی‌پاسخ ماند که چگونه می‌توان میان جوهر مادی و جوهر مجرد اتصال برقرار کرد، درحالی‌که ماهیت خیال و صورت‌های خیالی مادی و کاملاً بدنی دانسته می‌شود.

سهروردی با طرح «عالم مثال» به‌عنوان مرتبه‌ای مستقل میان عالم ماده و عالم عقل تلاش می‌کند تا از این مشکل و گسست عبور کند. او معتقد است «عالم خیال و صور خیالی نه مادی هستند و نه در قوهٔ ماده، بلکه وجودی هستند که از ابعاد مادی تجرید یافته‌اند، اما نه تجرید مطلق، بلکه تجرید از ابعادی متناسب با ماده و یافتن ابعاد متناسب با عالم خیال» (سهروردی، ۱۳۸۰: ۲۲). اگرچه عالم خیال و صور خیالی از نظر سهروردی مجردند، اما قوهٔ خیال در «خیال متصل» همچنان مادی است؛ بنابراین با تلاش سهروردی نیز اگرچه در لایهٔ هستی‌شناسانهٔ این گسست پر شد، اما به‌دلیل بی‌توجهی به ماهیت خیال متصل، پرسش همچنان باقی ماند.

ملاصدرا در یک صورت‌بندی فلسفی دقیق، تلاش تاریخی حکمای مسلمان از فارابی تا سهروردی را تجمیع و تکمیل کرد. او با توسعهٔ معنای خیال به‌مثابهٔ امر واسط و تبیین جایگاه آن در دو سطح «خیال منفصل» و «خیال متصل» به این معضل پاسخ داد و به این صورت، پیوستگی کامل میان مراتب هستی و نفس را محقق ساخت.

خیال منفصل (عالم خیال) به‌مثابهٔ واسطهٔ میان عوالم

خیال براساس اتصال به نفوس جزئی یا عدم اتصال به آن‌ها به دو دستهٔ خیال متصل و منفصل تقسیم می‌شود. «خیال منفصل» مرتبهٔ «اطلاق خیال» است که به آن «عالم مثال» نیز گفته می‌شود (صانع‌پور، ۱۳۸۵: ۲۰).

در حکمت متعالیه، اثبات عالم خیال بر دو برهان استوار است: ۱. قاعدهٔ امکان اشرف و اخس؛ ۲. تطابق عالم صغیر و کبیر؛ بنابراین در قوس نزول، تا ممکن اخس پدید نیاید، اشرف موجود نمی‌شود و در قوس صعود نیز تا اخس مراتب استیفا نشود، مرتبهٔ بالاتر تحقق نمی‌یابد و طفره نیز در هر دو قوس محال است. همچنین اجسام در حرکت استکمالی‌اند و محرک باید واجد کمال باشد. ضرورت عالمی

واسط میان عالم حس (ساحت طبیعت و ماده) و عالم عقل (ساحت مجردات و مفارقات) ثابت می‌شود (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۳: ۱۳- ۱۲۷) که در حکمت متعالیه به آن، «عالم خیال منفصل» گفته می‌شود.

ضرورت پدیدآمدن عالم خیال به مباینت ذاتی عالم عقول بسیط و عالم طبیعت مرکب بازمی‌گردد؛ چرا که بدون این واسطه، تأثیر و تأثر و ارتباط میان این دو عالم ناممکن بود. ملاصدرا این‌گونه به خیال به‌مثابهٔ امر واسط اشاره می‌کند: «خیال، جوهری است نورانی که از جهت تجرد از ماده و نورانیت، شبیه عالم مجرد عقل و از جهت تقید به مقدار و تجسم، شبیه جوهر جسمانی محسوس و عالم مادی است؛ بنابراین، نه جسم مرکب مادی است و نه جوهر مجرد عقلی و خود دارای مراتب و درجات و شئونات متفاوتی است» (صدرالمتألهین، ۱۴۲۰: ۲۱۲).

در فقرات دیگری در توضیح عالم خیال چنین آمده که «بین عالم معنی و عالم حس است. در این عالم است که معانی متجسد و محسوس، لطیف می‌شود، لذا جامع عالم غیب و عالم شهادت است، عالم جبروت است که میانهٔ عالم ملک و ملکوت واقع شده است و ماهیتی دووجهی و بینابین دارد، وجهی به وجود و وجهی به عدم دارد» و به‌خاطر همین ویژگی هم ابن‌عربی، عالم خیال را «مجمع‌البحرین» می‌داند (محمود الغراب، ۱۳۹۶: ۱۰). یا در جایی دیگر از آن با عنوان «عالم برزخ» یاد می‌شود. ماهیت برزخی عالم خیال، نشان از همین ویژگی واسطی دارد. چنان‌که ابن‌عربی در فصوص و فتوحات از عالم خیالینی سخن می‌گوید که برزخ میان روح و جسم یا حس و عقل است. او می‌گوید: «برزخ مقام وسط را داراست و آن نه عین اسم است و نه عین مسما... حدفاصل بین وجود و عدم است» (آشتیانی، ۱۳۷۰: ۴۸۶). در این عالم است که دو جهان ملک و ملکوت (عالم طبیعت و عالم عقل) به یکدیگر متصل می‌شوند و هم‌زمان امکان حضور در دیگری را می‌یابند. ملاصدرا نیز در این امر متأثر از ابن‌عربی اثبات می‌کند که در عالم خیال است که «روح جسمانی می‌شود و جسد روحانی». این عالم نه طبیعت محض است، نه عقل صرف. نه مادی محض است، نه مجرد تام. این مسئله اشاره به ماهیت نیمه‌تجردی یا به عبارتی برزخی خیال دارد (همان: ۲۷). ظهور خیال به‌مثابهٔ حقیقت کشدار نیمه‌تجردی، لایه‌های مادون هستی و انسان را به لایه‌های مافوق به‌صورت کاملاً اندماجی متصل می‌کند. با همین ویژگی خیال است که در قوس نزول، همهٔ فیوضات ضرورتاً از این مرتبه عبور می‌کنند و همهٔ سالکان در قوس صعود ناگزیر از گذر از آن‌اند (صانع‌پور، ۱۳۸۵: ۲۰).

درمجموع، حکمت متعالیه با ترسیم پیوستگی مراتب هستی از ماده تا عقل و تأکید بر نقش مقدماتی عالم مادون در قوس صعود، صورت‌بندی متمایزی از نظام هستی ارائه می‌دهد که به‌کلی با آنچه در رویکردهای مدرن آمد متفاوت است.

خیال متصل و ماهیت مخیل نفس به‌مثابهٔ ساحت وحدت قوا

از آنجا که انسان مانند دیگر موجودات صرفاً جزئی از عالم نیست، بلکه همواره در نوعی نسبت پرتنش و غوغابرانگیز با عالم قرار می‌گیرد، وجودش متضمن نحوهٔ بودن او در عالم (به معنای موسع صدرایی) است (اکبریان، ۱۳۸۸: ۲۲). از همین‌رو است که در حکمت متعالیه، انسان به‌مثابهٔ عالم صغیر در تناظر با عالم کبیر نمایان می‌شود. همان‌طور که در حقیقت تفصیلی عالم، عوالم سه‌گانهٔ عالم عقل، عالم خیال و عالم طبیعت و ماده نام برده شده، حقیقت انسان به‌مثابهٔ عالم صغیر، حقیقتی است جمعی و تألیفی که همهٔ این سه ساحت را به‌صورت قوا و ادراک متناسب با آن در سه‌گانهٔ حس، خیال و عقل در یک وحدت تألیفی نظیر وحدت تألیفیهٔ عالم در خود دارد. مطابق عالم ماده بدن مادی، مطابق عالم خیال منفصل خیال متصل و مطابق عالم عقل، عقل دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۶۳۲). ارتباط میان مراتب، ارتباطی طولی و نه عرضی و علی‌الدوام است؛ به‌نحوی‌که به تعبیر صدرالمتألهین، گویی یک ریسمان همه را با هم جمع کرده، به‌طوری‌که هر طبقه‌ای به طبقهٔ دیگری متصل است (صدرالمتألهین، ۱۴۰۰: ۴۹۸؛ ۶۴). این ریسمان همان حقیقت وحدانی نفس است که به نحوی سعی در نسبت با قوا و مراتب مختلف وجود دارد (یزدان‌پناه، ۱۳۹۳: ۱۸۸).

نکته آن است که مراتب تکوین در عالم کبیر، از عالم عقل آغاز می‌شود، سپس عالم مثال و بعد عالم ماده، اما در عالم صغیر یعنی نفس انسانی، این مسیر در قوس صعود به‌صورت کاملاً برعکس تکوین می‌یابد. ملاصدرا بیان می‌کند که خداوند این مقامات سه‌گانهٔ حس، خیال و عقل را مدارج و مراتب ترقی سالکان قرار داده است. انسان ابتدا به عالم محسوسات مادی هبوط کرده است، اما در سیر استکمالی خود مدام وجوه مجرد می‌یابد و از این عالم به عالم محسوساتی که مجرد از ماده و مقید به مقدارند، ترقی می‌کند. این حاصل نمی‌شود مگر به کمک خیال که حاصل صیرورت و تکامل امور محسوس است. سپس از عالم خیال که تشکیل‌دهندهٔ بعد برزخی اوست، سفر به عالم عقل که عالم صور مفارقه است آغاز می‌شود. این سفر نیز حاصل صیرورت نفس است که به «عقل بالفعل» تبدیل می‌شود. تمام عوالم با همهٔ درجات و مراتبی که دارند، منازل سیر آدمی به‌سوی حضرت حق هستند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹: ۲۳۵- ۲۳۶) و سیر استکمالی نفس به‌صورت حرکت اشتدادی تشکیکی رقایق به‌سمت حقایق است.

نکتهٔ مهم اینجا است که ماهیت نفس باید به‌نحوی باشد که امکان چنین حرکتی را از مراتب مادی به مراتب عقلی داشته باشد. این مسئله در پیوند با ابداعات مهم صدرا یعنی توضیح او از تکوین نفس «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» و «قاعدة النفس فی وحدة کل القوی» و «نوع متوسط بودن نفس» وضوح می‌یابد. صدرا برخلاف عموم فیلسوفان، بر این مسئله تأکید می‌کند که «نفس در آغاز پیدایش خود مادی است و تنها بر اثر حرکت جوهری است که رفته‌رفته و به‌مرور مجرد می‌شود» (جوادی آملی، ۱۳۹۸: ۲۴). او در توضیح نفس در تعلیقه بر حکمة الاشراق آورده است: «خلق الجسم من الدنیا و النفس من البرزخ» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۹۲: ۵۱۸) یا در شواهد الربوبیه آورده است: «النفس و عوارضها من البرزخ...» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۶۹). از این عبارات نتیجه می‌شود که از نظر او نفس، نه فردی از عالم عقل است نه فردی از عالم طبیعت، بلکه «فردی از عالم خیال» است. به عبارت واضح‌تر و ساده‌تر نفس انسانی نه محصور در جسم مادی است، نه به‌صورت بالفعل ماهیت مجرد عقلی دارد، بلکه ماهیت «مجرد مثالی (خیالی)» و وجهی نیمه‌مادی- نیمه‌مجرد دارد (عبودیت، ۱۳۹۱: ۱۴۰) و مانند حقیقت کشدار و واسط عمل می‌کند. از همین جهت نیز درعین‌حال که می‌تواند مصداق آیهٔ «أُولَئِک کَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ» (سورهٔ اعراف، آیهٔ ۱۷۹) باشد، همین نفس واحد است که می‌تواند به مقام «فَکانَ قابَ قَوسَینِ أَو أَدنی» برسد. شایان ذکر است که حتی در مرتبهٔ عقلی نیز همچنان «فرد نفس» متعلق به «عالم خیال» است به این اعتبار و معنا که نفسانیت نفس، متقوم به ارتباط با بدنی خاص است و چون مرتبهٔ عقلی نفس بدن ندارد، «نفسانیت نفس» نمی‌تواند به مرتبهٔ عقلی او باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۱۴۱-۱۴۰).

به عبارت دیگر، حقیقت نفس در آستانه و میانهٔ روح و جسم است و خیال واسطه و برزخ میان حس و معنی (محمود الغراب، ۱۳۹۶: ۷۰). نفس جمع هردو است؛ حقیقتی که هم جسم را در خود جای داده است هم روح را، هم جمع میان بعد مادی و بعد روحانی است و هم واسط میان دو لایهٔ مادی و مجرد. این مقام بینابینی و ماهیت دوگانهٔ نفس از نظر ابن‌عربی نشان از «ماهیت مخیل» نفس دارد (چیتیک، ۱۳۸۴: ۱۱۵)؛ بنابراین آدمی مرکب از دو جوهر نفس و بدن نیست، بلکه یک حقیقت واحد دارای مراتب و شئونی است؛ یعنی مرتبه‌ای از آن بدن مادی و مرتبه‌ای دیگر نفس مجرد است. انسان، به‌مثابهٔ نوع متوسط، از لحظهٔ پیدایش جسمانی تا هنگامی‌که به تجرد کامل برسد، به‌واسطهٔ ادراکاتی که از اتحاد با صورت‌های مختلف در مراتب مختلف حاصل می‌آید و افعال و اعمالی که از او صادر می‌شود، مدام و آن به آن نوعیت متمایزی در فرد خود رقم می‌زند؛ به‌نحوی‌که انسانی که در منطق ارسطویی نوع اخیر بود، در صورت‌بندی صدرایی به‌صورت جنس سافل و «نوع متوسط» درمی‌آید (جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۱۰۹).

از آنجا که در این دستگاه نظری ادراکات منوع نفس‌اند (حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۲: ۲۱۴)، اینکه ادراک نفس متعلق به چه لایه‌ای از هستی باشد، مرتبهٔ وجودی نفس مخیل را مشخص می‌کند. نفس در مرتبهٔ حسی حس است، در مرتبهٔ خیالی خیال و در مرتبهٔ ادراک صور

عقلی، عین عقل است. این‌گونه نفوس به انواع متکثر تبدیل می‌شوند و درنهایت به موطن اصلی خود که همان قوهٔ عاقله است بازمی‌گردند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۸۲: ۲۲۶؛ صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸: ۱۳۴-۱۳۶).

ماهیت مخیل نفس انسانی (مخیل بالفعل، معقول بالقوه) و حرکت از انغماس تا استعلا

در حکمت متعالیه، برخلاف رویکردهای مدرن، خیال نه در ساحت بدن‌مند محصور می‌ماند و نه امری صرفاً ذهنی است، بلکه واسطه‌ای زنده و پویا است که میان مراتب مختلف وجودی و میان «صورت و معنا» پیوند برقرار می‌کند. همین جایگاه خیال به‌عنوان «امر واسط»، آن را به نیرویی بنیادین در حرکت صعودی و نزولی نفس بدل می‌سازد. از این‌رو، تبیین نقش «تفکر» به‌مثابهٔ فعل نهایی نفس مخیل، اهمیت ویژه‌ای در فهم چگونگی این حرکت دارد.

«تفکر» را می‌توان اوج فعلیت‌یافتگی نفس مخیل دانست؛ نقطه‌ای که در آن، نفس از انغماس در مرتبه و ادراکات حسی فاصله می‌گیرد و به مراتب بالاتر صعود می‌کند. عموماً «تعقل» در نفس، مادامی‌که نفس مدبر و متصل به بدن است، یعنی در مرتبهٔ خیالی قرار دارد، «تعقل مشوب به خیال» یا «وهم منتشر» است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۱۳۸۴؛ ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۳۴؛ جوادی آملی، ۱۴۰۰: ۷۰)؛ یعنی همواره متأثر از ساحات مادون و بدن‌مند نفس است. اما نفس مخیل به‌واسطهٔ «تفکر» می‌تواند از مرتبهٔ حیوانی فراتر رود و در مسیر سیر صعودی، به مراتب عقلی نزدیک شود. در این فرایند، هرچه نفس از انغماس در مادیات مفارقت یابد، جنبهٔ مجرد آن شدت می‌گیرد؛ تخیلات حسی و غریزی به تفکرات عقلانی تبدیل و امکان تعالی نفس مخیل و گذر آن از مرتبهٔ حیوانی به مراتب عقلی و تبدیل‌شدن آن به «نفس معقول» که همان حقیقت نفس است میسر می‌شود؛ بنابراین «تفکر» فعل خیال است که نفس را مستعد دریافت فیض عقلی و ادراک صور مفارقه می‌سازد و استعداد او را برای اتصال به عوالم بالا تشدید می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۷۳۵). وصول یا عدم وصول نفس انسانی به مراتب مجرد و حتی فوق تجرد در گرو اقبال و ادبار «خیال» است. اگر خیال رو به عالم طبیعت کند و تحت تأثیر مراتب مادون نفس و غرایز و شهوات صورتگری کند، صورت‌های کاذب و واهی می‌سازد، اما اگر نفس با توجه به وجه آیتی امور و فراروی از ساحت محسوس، از ساحت کثرات بگذرد و به ذات عقلانی امور متصل شود، به درک حقیقت واحده‌ای که در عالم هستی سریان دارد نائل می‌شود و خود نیست به این واسطه استکمال می‌یابد و می‌تواند تجلی حق‌تعالی را در مرآت ممکنات ببیند (جوادی آملی، ۱۳۹۹، ۲۵۳).

برحسب این بحث، توجه به نقش خیال در نسبت میان صورت و معنا اهمیت می‌یابد. در مباحث فلسفی معمولاً «صورت» را در مقابل «ماده» به‌کار می‌برند، اما در اینجا با تمرکز بر مسئلهٔ خیال، به نسبت دیگری از بحث اشاره می‌شود.

ملاصدرا در صورت‌بندی ابتدایی خود «قوهٔ خیال» را «صورت‌یاب» و «قوهٔ واهمه» را «معنایاب» می‌نامد. هرچند در نظر نهایی ملاصدرا، وهم از عقل جدا نیست، و از همین‌رو به آن «عقل ساقط» یا «عقل مشوب به خیال» می‌گویند (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۳: ۳۶۱-۳۶۲؛ ج ۸: ۲۱۶-۲۱۵؛ حسن‌زاده آملی، ۱۴۰۲: ۲۲۷)، اما از همان اعتبار ابتدایی نتیجه می‌شود که صورت اشاره به «کثرت، جزئیت» و معنا اشاره به «وحدت و وجود عقلی» دارد. بنا بر قاعدهٔ «تشکیک در وجود»، صورت‌ها اگرچه مربوط به عالم حس و عالم کثرات‌اند، اما حسب قوس نزول، صورت ضعیف‌شده و نازله‌ای از عالم عقول است. می‌توان گفت معنا مربوط به ساحت وحدت و عالم مفارقات عقلیه است و صورت وجه میانهٔ ماده و معنا است (صدرالدین شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۲: ۸۳). صورت، امر واسط میان ماده و معنا است. نحوهٔ دلالت صورت بر معنا، ذیل نحوهٔ دلالت هریک از عوالم به عالم برتر است؛ به‌نحوی‌که ارتباط آن‌ها در قوس صعود (از صورت به معنا) به‌نحو استکمالی و تشدیدی است. در قوس نزول، همهٔ عوالم به تعبیر عرفانی «صور اسماً الهی» می‌شوند (پارسانیا، ۱۳۹۶: ۴۴).

نکتهٔ مهم اینکه در این صورت‌بندی، مراتب اعلی نسبت به مراتب پایین‌تر «معیت قیومیه» دارند؛ بنابراین قوام وجودی هر «صورت خیالی» به «معانی عقلی» خواهد بود. از همین رو در هر صورتی معنایی و امکانی برای صعود به عالم عقول به‌نحو اندماجی وجود دارد

و این‌گونه نیست که ساحت کثرات و صورت‌های خیالی بدون اتصال به ملکوت عالم رها و یله باشند و آن‌گونه که در کانت ترسیم می‌شود، به نحوی برساختی به حکایت‌گویی از عالم بپردازند؛ بنابراین وحدت میان محسوس و معقول به‌واسطهٔ «صورت» حفظ می‌شود. در این دستگاه نظری گسست و دوگانگی‌ای میان معنا و صورت وجود ندارد و ارتباط این دو ساحت، ارتباطی توحدی است که تمایز آن در شدت و ضعف اتصال آن با مبدأ حقیقی وجود است.

از آنجا که معنا باطن و مقوم صورت و حقیقت و روح هر تمثلی است و صورت، رقیقه و ساحت تکثر معانی وجودی و وجه تشخص معنا است، نفس مخیل به‌واسطهٔ تفکر، صورت مخیل را به‌مثابهٔ صورت معقول درمی‌یابد و از ظاهر به باطن راه می‌یابد و این‌گونه به عالم معنا متصل و معنا بر او منکشف می‌شود (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۵: ۳۹۸)؛ بنابراین می‌توان گفت «صورت، محاکات معنا است» و هیچ صورتی –حتی در عالم خیال و کثرات– از معنا و عالم عقول جدا نیست. همین صورت‌بندی هستی‌شناسانه است که زمینهٔ تفکر و حرکت از صورت به معنا و از ظاهر به باطن امور را ممکن می‌کند و نفس را حقیقتی منور می‌دارد از فرش تا عرش که به نحو توحدی با هستی قرار دارد.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

با توجه به آنچه بیان شد، ریشهٔ نیهیلیسم و بحران معنا در صورت‌بندی مدرن به مسئلهٔ گسست سوژه و ابژه و نارسایی‌های هستی‌شناسانه و معرفت‌شناسانهٔ ناشی از آن برمی‌گردد. امری که از دکارت آغاز شد و تا هایدگر و پس از او نیز امتداد یافت و در کلیت نظام اندیشهٔ مدرن ریشه دواند. بنیانی که در دکارت بنای آن گذاشته شد و در کانت قوام یافت و درنهایت انسان به‌مثابهٔ سوژه‌ای منقطع از هستی و در برابر هستی قرار گرفت. در این سیر ابتدا معنای عقل به ذهن و سپس هستی طبیعی به هستی مکانیکی فروکاسته شد. در ادامه ضمن التفات به مشکلات ناشی از این دوالیسم با طرح «تخیل استعلایی» و «تخیل مولد» تلاشی معرفت‌شناسانه برای عبور از گسست میان سوژه و ابژه صورت گرفت؛ تلاشی که سوژه را در یک نسبت مولد با هستی فعال کرد و زمینهٔ طرح برساخت معنا را فراهم آورد و درنهایت سوژه از مقام کاشفیت به مقام خالقیت تغییر موضع داد. درواقع سوبژکتیویسم اگرچه به‌واسطهٔ دکارت مطرح شد، اما در کانت با یک نظم فلسفی دقیق به‌مثابهٔ بنیاد مدرنیته تثبیت شد. طرح خیال کانتی و همهٔ تلاش‌های پس از او که ذیل جریان ایدئالیسم تنومند شد، مانند هگل به استقرار بیشتر سوبژکتیویسم و عمیق‌ترشدن گسست میان سوژه و ابژه و بحران معنای ناشی از آن که ریشهٔ هستی‌شناسانهٔ عمیقی داشت انجامید. نتیجهٔ این صورت‌بندی انکار و حذف امور جزئی در مقابل امور کلی بود که نمود آن در آن عبارت مهم هگل نهفته است: «هرچه عقلانی است موجود است.» نتیجهٔ طبیعی این وضعیت، طغیان خیال علیه عقل و توجه به زندگی روزمره و امور جزئی بود؛ امری که در دیلتای مورد توجه قرار گرفت و به بازیابی مجدد «تخیل مولد» کانتی انجامید، اما این بار نه به نحو استعلایی بلکه در بستر تجربهٔ زیسته و تجربهٔ تاریخی. در ادامه نیچه نیز با کنارنهادن هر امر کلی، خیال را به بدن‌مندترین لایه یعنی غریزهٔ مادی انسانی فروکاست. درنهایت این فرایند به‌جای رفع گسست هستی‌شناسانه، از یک افراط به تفریطی انجامید که هر تلاشی برای ترمیم آن در افق سوبژکتیویسم، صرفاً بحران معنا را تشدید کرد و گونه‌ای از نیهیلیسم را به دنبال آورد.

در مقابل، حکمت متعالیه با اتکا به اصل محوری و توحدی–تشکیکی «اصالت وجود» و اصول متفرع بر آن مانند «حرکت جوهری استکمالی» و «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء نفس» گشایش بنیادینی در حل دوگانگی هستی‌شناسانهٔ مدرن و تبعات آن فراهم می‌آورد.

همان‌طور که بیان شد، ملاصدرا با توسعهٔ معنای تجرد و ایجاد یک سیر تشکیکی از مادی به مجرد، خیال را به‌مثابهٔ امر نیمه‌مادی نیمه‌مجرد و به نحو واسطی در دو ساحت معرفت‌شناسانه و هستی‌شناسانه مطرح می‌کند و با طرح خیال متصل و با عنایت به قاعدهٔ «النفس فی وحدته کل القوا» خیال را از یک قوه به یک ساحت از ساحات نفس توسعه می‌دهد؛ تا جایی که خود نفس به‌مثابهٔ امر واسطی ظهور

می‌کند که ماهیت «مخیل بالفعل» و «معقول بالقوه» دارد. از سوی دیگر با اثبات «عالم خیال» (خیال منفصل) به‌مثابهٔ واسطهٔ میان عالم طبیعت و عالم عقل، گسست میان عوالم را برطرف کرد و امکان حرکت از مادون به مافوق را فراهم آورد.

بنابراین، برخلاف سنت مسیحی و عقل‌گرایی مدرن که تعالی را در نفی و سرکوب امور مادی و بدن‌مند می‌جست، در مبنای صدرایی امور دانی نه‌تنها نفی نمی‌شوند، بلکه زمینه و شرط استکمال مراتب عالی دانسته می‌شوند و استکمال نفس در گرو سرکوب غرایز و ساحات مادی نفس نیست، بلکه در یک سیر استفنایی، مرتبهٔ مادون در مافوق محقق می‌شود؛ به‌نحوی‌که در مرتبهٔ مافوق مرتبهٔ مادون به نحوی اتحادی مندرج است. به عبارت دقیق‌تر مرتبهٔ مافوق، جمع مراتب مادون است؛ بنابراین در حکمت متعالیه، میان مراتب مختلف وجودی انسان نوعی وحدت طولی برقرار است که امکان هماهنگی خیال و عقل را فراهم می‌آورد و هستی خیالی را از یک هستی ایمننت، بدن‌مند و مادی و تاریخی، به هستی عقلی و متعالی مبدل می‌کند. به این ترتیب خیال به‌جای آنکه دیگری عقل و در تقابل متافیزیکی با عقل قرار بگیرد، به‌مثابهٔ امر واسطی در ارتباط طولی با عقل قرار می‌گیرد. بنا بر این تلقی است که دوگانه‌های عقل–خیال، ذهن–بدن، دین–دنیا، امر مادی–امر معنوی و معنا–صورت که مبتنی بر نگرش دوالیستی بودند، فروریختند و خیال در این میانه، به‌عنوان عنصر رهایی‌بخش انسان نمایان شد؛ چنان‌که نیچه به آن اشاره کرد. اما نکتهٔ مهم در درک از معنای خیال است. در طرح نیچه، خیال عنصر رهایی‌بخش زندگی از چنگال عقل و هر امر کلی است؛ بنابراین آنچه در عمل رخ می‌دهد، انغماس در غرایز بدن‌مند و بحران معنایی به‌مراتب بدتر از آن چیزی است که او به نقد آن برآمده بود.

در مقابل، اگرچه خیال در صورت‌بندی ملاصدرا واجد رهایی‌بخشی است، این رهایی‌بخشی دقیقاً به ماهیت واسطی آن بازمی‌گردد که ما در ماهیت مخیل نفس کوشیدیم نشان دهیم. نفس به‌واسطهٔ ماهیت مخیلش می‌تواند از حجاب‌های صرفاً مادی عبور کند و به مراتب بالاتر دست یابد. از سوی دیگر در حکمت صدرایی، هستی نیز دارای مراتب است و وقتی از خیال منفصل سخن گفته می‌شود، به این معنا است که تمام امور و طبیعیات، درعین‌حال که ساحت‌های حسی دارند، ساحت‌های تخیلی نیز دارند. این انسان است که به‌واسطهٔ اتصال به آن ساحت (خیال منفصل) می‌تواند به درک متفاوتی از هستی نائل شود. همین درک، امکان عبور از حصار امور بدن‌مند و مادی هستی را برای اتصال به معانی حقیقی عقلی فراهم می‌کند که این همان وجه رهایی‌بخشی خیال به‌مثابهٔ امر واسط در صدرا است.

از این‌رو می‌توان نتیجه گرفت احیای توجه به ظرفیت خیال در حکمت متعالیه علاوه بر آنکه می‌تواند چارچوبی بدیل برای بازاندیشی نسبت انسان و هستی فراهم آورد، امکان توجه به ساحات نیمه‌تجردی هستی انسانی را مانند فرهنگ و هنر و همهٔ ساحات مخیل هستی انسانی را که بیشترین تبلور آن در هستی اجتماعی او است، به‌مثابهٔ واسطی برای رسیدن به سعادت ممکن می‌سازد. در این چارچوب، ساحت خیال، دیگری ساحت عقل نیست، بلکه در آستانه ایستاده و مادامی‌که تحت تدبر عقل و صور معقول قرار گیرد، استعلا می‌یابد و هر چه از آن دور شود، در مراتب مادون منغمس می‌شود. به این ترتیب، این طرح، پیامدها و ظرفیت‌های بنیادینی برای نظریه‌پردازی اجتماعی دارد و به‌واسطهٔ بازسازی پیوند میان حیات انضمامی (حیات اجتماعی) و معنای متعالی، افق تازه‌ای برای عبور از نیهیلیسم گشوده می‌شود.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

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

اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

حمایت مالی

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

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافعی وجود ندارد و تمام نویسندگان مقاله را خوانده و با انتشار آن موافقت کرده‌اند.

بیانیه استفاده از هوش مصنوعی مولد

نویسندگان از هیچ ابزار هوش مصنوعی در تولید محتوا و نگارش مقاله استفاده نکرده‌اند.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر ارائه نظرهای ساختاری و علمی سپاسگزاری می‌شود.

منابع

قرآن کریم.

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۹۲). اشارات و تنبیهات. ترجمه و شرح حسن ملکشاهی. جلد ۱. تهران: سروش.

استرن، رابرت (۱۳۹۶). هگل و پدیدارشناسی روح. ترجمهٔ محمدمهدی اردبیلی و سید محمدجواد سیدی. تهران: ققنوس.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۷۰). شرح مقدمهٔ قیصری بر فصوص الحکم. چاپ سوم. تهران: امیرکبیر.

آشتیانی، سید جلال‌الدین (۱۳۸۹). شرح فصوص الحکمه فارابی. تصحیح: محمد ملکی. تهران: علمی و فرهنگی.

اکبریان، رضا (۱۳۸۸). جایگاه انسان در حکمت متعالیه. تهران: علم.

پارسانیا، حمید (۱۳۹۶). نماد و اسطوره. قم: کتاب فردا.

پارسانیا، حمید. (۱۴۰۳). هستی و هبوط. قم: معارف.

تیلور، چارلز (۱۴۰۱). عصر سکولار. ترجمهٔ علیرضا پاکنژاد. تهران: روزگار نو.

محمود الغراب، محمود (۱۳۹۶). نقش خیال محی‌الدین ابن‌عربی. ترجمهٔ محمد فرهمند. تهران: جامی.

میرهادی،سیدمهدی، بختیار نصرابادی، حسنعلی(۱۳۹۷)، نسبت خیال با معرفت در فلسفه ملاصدرا، حکمت صدرایی، سال ششم، شماره دوم، بهار و تابستان، صص۱۶۱-۱۴۷.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). رحیق مختوم (شرح اسفار). جلد ۱۸. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۹). رحیق مختوم (جلد ۵). قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۰). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه. جلد ۳۴. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه. جلد۱۱. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۴۰۰). رحیق مختوم: شرح حکمت متعالیه. جلد ۳۴. قم: اسراء.

جانسون، مارک (۱۳۹۶). بدن در ذهن: مبنای جسمانی معنا، تخیل و استدلال. تهران: آگاه.

جمشیدی، معراج (۱۴۰۲). هستی خیالین انسان در پرتو تفکر هایدگر و کربن، تهران: نقد فرهنگ

چیتیک، ویلیام (۱۳۸۴). عوالم خیال، ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکایی، تهران: هرمس

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۴۰۳). هزار و یک کلمه. جلد ۶. قم: بوستان کتاب.

حسن‌زاده آملی، حسن (۱۴۰۲). عیون مسائل نفس. ترجمه و شرح: شیخ محمد نیکنام عربشاهی. تهران: پژوهشکدهٔ ادیب فقه جواهری.

سعادتی خمسه، اسماعیل، (۱۳۹۰)، شان معرفتی خیال در نقد اول کانت: ارزیابی از منظر صدرایی، آینه معرفت، شماره ۲۸، صص۵۱-۷۴.

دیلتای، ویلهلم (۱۳۸۹). تشکل جهان تاریخی در علوم انسانی. ترجمهٔ منوچهر صانعی دره‌بیدی. تهران: ققنوس.

ریدلی، آرون(۱۳۹۸) نیچه در هنر (کتاب راهنمای فلسفه راتلج) ترجمه: دکتر مجید هوشنگی، تهران: جامی.

سورل، تام (۱۳۷۹). دکارت. ترجمهٔ حسین معصومی همدانی. تهران: طرح نو.
سهروردی، شهاب‌الدین (۱۳۸۰). مجموعهٔ مصنفات شیخ اشراق. جلد ۱. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
صانع‌پور، مریم (۱۳۸۵). ابن‌عربی و نقش خیال قدسی در شهود حق. تهران: علم.
عبدالکریمی، بیژن (۱۳۹۵). ما و جهان نیچه‌ای. تهران: نقد فرهنگ.
عبودیت، محمد (۱۳۹۱). فلسفهٔ نفس در حکمت متعالیه. تهران: سمت.
فارابی، ابونصر (۱۳۷۹). اندیشه‌های اهل مدینهٔ فاضله. ترجمهٔ جعفر سجادی. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
فارابی، ابونصر (۱۳۸۴). تحصیل السعاده و التنبیه علی‌السبیل السعاده. ترجمهٔ علی‌اکبر جابری‌مقدم. قم: دارالهدی.
فارابی، ابونصر. (۱۳۸۱). الجمع بین رأیی الحکیمین. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
فدایی مهربانی، مهدی (۱۳۹۲). ایستادن در آن سوی مرگ: پاسخ‌های کربن به هایدگر از منظر فلسفهٔ شیعی. تهران: نشرنی.
کربن، هانری (۱۳۹۸). ارض ملکوت. ترجمهٔ انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
لوکاچ، جورج (۱۳۹۷). درباره هستی شناسی وجود اجتماعی، ترجمه زیبا جبلی، تهران: شفیعی.
مصلح، علی‌اصغر (۱۳۹۴). تقریری از فلسفه‌های اگزیستانس. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۳). المبدأ و المعاد. به کوشش سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفهٔ ایران.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۶۶). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تصحیح سید جلال‌الدین آشتیانی. تهران: انجمن فلسفهٔ ایران.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیة. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۹۲). تعلیقه بر حکمة الاشراق سهروردی. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۴۰۰). الشواهد الربوبیه فی المنهاج السلوکیه، با حواشی ملاهادی سبزواری، ترجمه و شرح، جواد مصلح، تهران: سروش.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۴۱۰ ق). الحکمه المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة. جلد ۲، ۳، ۸ و ۹. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
صدرالدین شیرازی، محمد (۱۴۲۰ق)، المبدأ و المعاد، بیروت. دار الهادی
فولادی، عقیل (۱۴۰۲). بازیگری‌های خیال در فلسفهٔ کانت. تهران: نگاه معاصر.
لوویت، کارل و گادامر، هانس گئورگ(۱۳۸۷) از هگل تا نیچه، انقلاب در اندیشه سده نوزدهم، ترجمه: حسن مرتضوری، تهران: نیکا.
نیچه، فریدریش (۱۳۵۲). دجال. ترجمهٔ عبدالدلی دستغیب. تهران: آگاه.
نیچه، فریدریش(۱۴۰۱). فراسوی خیر و شر. ترجمهٔ محمد غلامی. تهران: علم.
هایدگر، مارتین (۱۳۹۹). نیچه. ترجمهٔ ایرج قانونی. تهران: آگه.
یانگ، جولیان (۱۳۹۴). هایدگر واپسین. ترجمهٔ بهنام خداپناه. تهران: حکمت.
یزدان‌پناه، یدالله (۱۳۹۳). مبانی و اصول عرفان نظری. نگارش سید عطا انزلی. چاپ پنجم. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

References

Abdalkarimi, Bijan. (2016). *We and the Nietzschean World*. Tehran: Naqd-e Farhang.

Akbarian, Reza. (2009). *The Status of Human in Transcendent Philosophy (Al-Hikmah al-Muta'aliyah)*. Tehran: Nashr-e Elm.

Al-Farabi, Abu Nasr. (2000). *Opinions of the Inhabitants of the Virtuous City (Ara' Ahl al-Madina al-Fadila)*. Translated by Jafar Sajjadi. Tehran: Ministry of Culture.

Al-Farabi, Abu Nasr. (2005). *The Attainment of Happiness (Tahsil al-Sa'ada) & Admonition on the Path to Happiness*. Translated by Ali-Akbar Jaberi Moqaddam. Qom: Dar al-Hoda.

Al-Farabi, Abu Nasr. (n.d.). *Kitab al-Musiqa al-Kabir (The Great Book of Music)*. Edited by Ghattas Abd al-Malek Khashaba & Mohsen Mahdi. Cairo: Dar al-Katib al-Arabi.

Al-Ghurab, Mahmoud. (2017). *The Role of Imagination in Muhyiddin Ibn Arabi*. Translated by Mohammad Farahmand. Tehran: Jami.

Ashtiyani, Jalal al-Din. (1991). *Commentary on Qaysari's Introduction to the Fusus al-Hikam*. 3rd ed. Tehran: Amirkabir.

Ashtiyani, Seyyed Jalal al-Din. (2010). *Commentary on Al-Farabi's Fusus al-Hikmah*. Edited by Mohammad Maleki. Tehran: Elmi va Farhangi.

Avicenna (Ibn Sina), Husayn b. Abd Allah. (2013). *Remarks and Admonitions (Al-Isharat wa al-Tanbihat)*. Translated and annotated by Hasan Malekshahi. Vol. 1. Tehran: Soroush.

Corbin, Henry. (2019). *Spiritual Body and Celestial Earth (Arz-e Malakut)*. Translated by Enshallah Rahmati. Tehran: Sophia.

Deleuze, Gilles. (2006). *Nietzsche and Philosophy*. New York: Columbia University Press.

Dierks, Hans. (2001). *Philosophical Anthropology*. Translated by Mohammad-Reza Beheshti. Tehran: Hermes.

Dilthey, Wilhelm. (2010). *The Formation of the Historical World in the Human Sciences*. Translated by Manouchehr Sanei Darreh-Bidi. Tehran: Qoqnoos.

Fadaei Mehrabani, Mahdi. (2013). *Standing Beyond Death: Corbin's Responses to Heidegger from the Perspective of Shi'ite Philosophy*. Tehran: Ney.

Fooladi, Aghil. (2023). *The Dramas of Imagination in Kant's Philosophy*. Tehran: Negah-e Moaser.

Hasanzadeh Amoli, Hasan. (2023). *Uyun Masa'il al-Nafs (Sources of Questions on the Soul)*. Translated and annotated by Sheikh Mohammad Niknam Arabshahi. Adib Feqh-e Javaheri Research Institute.

Hasanzadeh Amoli, Hasan. (2024). *A Thousand and One Words (Hezar o Yek Kalameh)*. Vol. 6. Qom: Boustan-e Ketab.

Heidegger, Martin. (2020). *Nietzsche*. Translated by Iraj Ghanouni. Tehran: Agah.

Hsieh, H.-F., & Shannon, S. E. (2005). *Three approaches to qualitative content analysis*. *Qualitative Health Research*, 15(9), 1277–1288

Jamshidi, Meraj. (2022). *The Imaginal Being of Humans in the Light of Heidegger's and Corbin's Thought*. Tehran: Naqd-e Farhang.

Javadi Amoli, Abdollah. (2019). *The Sealed Nectar (Rahid-e Makhtum): Commentary on Al-Asfar*. Vol. 18. Qom: Isra.

Javadi Amoli, Abdollah. (2021). *The Sealed Nectar (Rahid-e Makhtum): Commentary on Transcendent Philosophy*. Vol. 34. Qom: Isra.

Johnson, Mark. (2017). *The Body in the Mind: The Bodily Basis of Meaning, Imagination, and Reason*. Tehran: Agah.

Kant,Immanuel(2006).*Antropology from pragmatic point of view*, translated by: Robert B.Louden: Cambridge & NEW.

Kearney, Richard. (1988). The Wake of Imagination. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Löwith, Karl & Gadamer, Hans-Georg. (2008). *From Hegel to Nietzsche: The Revolution in Nineteenth-Century Thought*. Translated by Hassan Mortazavi. Tehran: Nika.

Lukács, Georg. (1994). "On the Romantic Philosophy of Life." Translated by Morad Farhadpour. *Arghanoon Quarterly*, 21, 1–18.

Makkreel, Rudolf A. (1992). Dilthey: Philosopher of the Human Studies. 2nd ed. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Mosleh, Ali-Asghar. (2015). *An Exposition of Existential Philosophies*. Tehran: Research Institute for Islamic Culture and Thought.

Mulla Sadra (Sadr al-Din al-Shirazi). (1984). *Al-Mabda' wa al-Ma'ad (The Origin and the Return)*. Edited by Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Iranian Academy of Philosophy.

Mulla Sadra. (1987). *Al-Shawahid al-Rububiyyah (The Divine Witnesses)*. Edited by Jalal al-Din Ashtiyani. Tehran: Iranian Academy of Philosophy.

Mulla Sadra. (1990). *Al-Hikmah al-Muta'aliyah fi al-Asfar al-Arba'ah (The Transcendent Philosophy of the Four Journeys)*. Vols. 2, 3, 8, 9. Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi.

Mulla Sadra. (2003). *Al-Shawahid al-Rububiyyah*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation (SIPRIn).

Mulla Sadra. (2013). *Glosses on Suhrawardi's Hikmat al-Ishraq*. Tehran: SIPRIn.
Nietzsche, Friedrich. (1973). *The Antichrist*. Translated by Abdolali Dastgheib. Tehran: Agah (Gah).
Nietzsche, Friedrich. (2022). *Beyond Good and Evil*. Translated by Mohammad Gholami. Tehran: Elm.
Oboodiyat, Mohammad. (2014). *The Philosophy of Soul in Transcendent Philosophy*. Tehran: SAMT.
Parsania, Hamid. (2017). *Symbol and Myth*. Qom: Ketab-e Farda.
Ridley, Aaron. (2019). *Nietzsche on Art (Routledge Philosophy Guidebook)*. Translated by Majid Houshangi. Tehran: Jami.
Sane'pour, Maryam. (2006). *Ibn Arabi and the Role of Sacred Imagination in the Intuition of Truth*. Tehran: Nashr-e Elm.
Sorell, Tom. (2000). *Descartes*. Translated by Hossein Masoumi Hamadani. Tehran: Tarh-e Now.
Stern, Robert. (2017). *Hegel and the Phenomenology of Spirit*. Translated by Mohammad-Mahdi Ardebili & Seyyed Mohammad-Javad Seyyedi. Tehran: Qoqnoos.
Suhrawardi, Shihab al-Din. (2001). *Collected Works of Shaikh al-Ishraq*. Vol. 1. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.
Taylor, Charles. (2022). *A Secular Age*. Translated by Alireza Paknejad. Tehran: Roozegar-e Now.
Warnock, Mary. (1994). *Imagination and Time*. London: Blackwell Publishers.
Wilson, Margaret D. (1969). *Descartes*. New York: Meridian.
Yazdanpanah, Yadollah. (2014). *Foundations and Principles of Theoretical Gnosis*. Written by Seyyed Ata Anzali. 5th ed. Qom: Imam Khomeini Institute.
Young, Julian. (2015). *The Later Heidegger*. Translated by Behnam Khodapanah. Tehran: Hekmat.

http://jstmt.ut.ac.ir

Social Theories of Muslim Thinkers

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

The Convergence of Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism in the Thought of Muslim Intellectuals in the South Caucasus (1850–1918)

Yahya Bouzarinejad[1], and Hosein Habibzadeh[2]

1. Professor, Department of Islamic Social Sciences, Faculty of Social Sciences, Tehran University, Tehran, Iran. (Corresponding Author) Email: y_bouzarinejad@ut.ac.ir
2. M.A. in Muslim social Sciences, Department of Islamic Social Sciences, Faculty of Social Sciences,Tehran University, Tehran, Iran. Email: hosein.habibzade@ut.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 26 February2025
Received in revised form: 14 November 2025
Accepted: 11 December 2025
Published online: 21 March 2026

Keywords:
Jadidism; Pan-Islamism; Progressivism; Religious Reform; Turkism.

ABSTRACT

This study seeks to explain why three seemingly distinct intellectual currents, Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism, demonstrated a remarkable capacity for convergence over a relatively short historical period (1850–1918), enabling Muslim intellectuals of the South Caucasus to embody all three simultaneously. Employing a documentary–library research method, the study collects and analyzes a wide range of relevant historical sources. Through a descriptive–critical approach, it offers a sociological analysis of the interwoven nature of these ideas. The findings indicate that Progressivism, the major strands of Religious Reform (Pan-Islamism, Jadidism, and Babism), and Turanist-Turkism shared significant similarities in their epistemological foundations. These shared foundations facilitated intellectual cooperation and social coordination. Drawing on diverse historical sources, the study illustrates concrete instances of this convergence and highlights the intellectual commonalities among Caucasian Muslim thinkers.

Cite this article: Bouzarinejad, Y., and Habibzadeh, H. (2026). The Convergence of Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism in the Thought of Muslim Intellectuals in the South Caucasus (1850–1918). *Social Theories of Muslim Thinkers*,16(1); 33-54.
https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.391215.1778

© Author(s) retain the copyright. **Publisher:** University of Tehran Press.
DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.391215.1778

Introduction

This study examines a central paradox in the intellectual history of Muslim communities in the South Caucasus under Tsarist Russian rule. Following the region's incorporation into the Russian Empire through the Treaties of Gulistan (1813) and Turkmenchay (1828), profound sociocultural transformations reshaped patterns of identity and thought.

The core problem addressed here is the convergence, within the relatively brief period between 1850 and 1918, of three apparently divergent intellectual currents: Western-inspired Progressivism (taraqqī-parvarī), Islamic Religious Reform (iṣlāḥ-i dīn), and Turanist-Turkism (Türk-Turān-garāyī). This study seeks to explain how and why these ideologies developed such a strong capacity for synthesis, enabling a single generation of intellectuals to advocate them simultaneously, often without perceiving fundamental contradictions.

This phenomenon is reflected in the simultaneous promotion of Turkic nationalism, Pan-Islamic unity (ittiḥād-i Islām), and Western scientific rationality within a single, albeit complex, intellectual framework. Explaining this convergence requires moving beyond mono-causal or purely nationalist and biographical interpretations dominant in existing historiography.

Research Questions

This study is guided by the following questions:

1. What socio-intellectual and epistemological factors enabled the convergence and mutual reinforcement of these ideologies in the South Caucasus?
2. How were tensions, such as those between religious universalism and ethnic nationalism, reconciled or conceptually bypassed?
3. What forms of intellectual exchange, networking, and political collaboration can be identified among key figures and institutions?

Literature Review

Existing scholarship on identity formation and intellectual history in the Caucasus is often fragmented and narrowly focused. Some works, such as those by Alakbarli (2018) and Karimi (2018), approach the subject primarily through nationalist narratives, tracing Azerbaijani identity formation. Others focus on individual figures or specific movements, such as Baghirov and Azimov (2018), Molaei (2020), or studies on the Baha'i movement (Shahvar et al., 2011).

In contrast, the present study adopts a synthetic and relational approach, emphasizing the interconnections and mutual influences among Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism, currents typically studied in isolation

Research Method and Theoretical Framework

This research employs a documentary–library methodology, analyzing primary and secondary sources, including historical texts, correspondence, and periodicals.

The analytical framework is based on the sociological methodology developed by Yahya Boudarinejad (2015–2021), which posits that shared epistemological foundations among intellectual movements foster similar social structures and political alignments. When different

ideologies rely on comparable modes of knowledge production, particularly empiricism and sensory validation, they are more likely to converge despite apparent differences in doctrine.
This shared epistemological "grammar" facilitates cooperation, not through identical goals, but through compatible methods of legitimizing knowledge and action. This framework is applied here to explain the intellectual synergy observed in the South Caucasus.

Findings and Discussion

Progressivism: The Imperative of Taraqqī

The stark contrast between Western advancement and perceived Muslim decline generated a powerful drive for "progress" (taraqqī). This produced two interconnected tendencies:

- **Radical Westernism:** Advocated by figures such as Mirza Fath-Ali Akhundzade and Mirza Malkam Khan, emphasizing comprehensive adoption of Western models, often grounded in materialist and empiricist epistemology.
- **Selective Modernism:** Sought to reconcile progress with Islamic identity.

Despite differences, both shared a commitment to empiricism, privileging observable reality and scientific method. This created a common epistemological foundation that facilitated convergence with other movements.

Religious Reform: Negotiating Faith and Modernity

Three major reform movements shaped the intellectual landscape:

- **Pan-Islamism (al-Afghani):** While advocating Islamic unity, it implicitly accommodated linguistic and proto-national solidarities, enabling transitions toward Turkism.
- **Jadidism:** Promoted ijtihad and educational reform, combining scripturalism with an empiricist orientation and institutionalizing modern education.
- **Shaykhism and Babism:** Through concepts such as Hūrqalyā, these movements rendered metaphysical doctrines more accessible, aligning, unexpectedly, with empiricist tendencies. Their critique of traditional clerical authority further aligned them with modernist reform currents.

Together, these movements contributed to an epistemological shift favoring accessible, experience-based knowledge.

Turanist-Turkism: Nationalism and Empirical Identity

Turanist-Turkism emerged as a response to colonial domination and Pan-Slavism, redefining identity along linguistic and ethnic lines. As a modern ideology, it relied on empirical categories such as language, ethnicity, and territory rather than metaphysical or religious foundations.
This epistemological orientation aligned closely with Progressivism and Religious Reform, explaining the fluid transition of figures like Ahmed Aghayev from Pan-Islamism to Turkism. The influence of al-Afghani on later political movements, such as the Young Turks, further demonstrates this interconnectedness.

Conclusion

The convergence of Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism was not merely a contingent political alliance but was rooted in a deep epistemological affinity. All three shared a tendency toward empiricism and a rejection, explicit or implicit, of traditional scholastic rationalism.

- Progressivism embraced scientific empiricism.
- Religious Reform movements promoted direct, accessible interpretations of faith.
- Turanist-Turkism grounded identity in tangible, historical realities.

A key figure in this transformation was al-Afghani, whose pragmatist engagement with modernity helped establish a shared epistemological language across movements.

This common framework enabled intellectual collaboration and ultimately contributed to the formation of the Azerbaijan Democratic Republic in 1918, the first secular republic in the Muslim world. This outcome reflects not an anomaly but the political realization of a deeper epistemological convergence that permanently reshaped the region's intellectual trajectory.

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: Data available on request from the authors.
Informed Consent Statement: Not applicable.
Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest in this study, and all authors have read the manuscript and agreed to its publication.
Declaration of AI Use: The authors have used no artificial intelligence tools.
Acknowledgements: The authors would like to thank anonymous reviewers for their valuable suggestions in manuscript revision.

http://jstmt.ut.ac.ir

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

همگرایی ترقی‌خواهی، اصلاح دینی و ترک–توران‌گرایی در اندیشهٔ متفکران مسلمان قفقاز جنوبی (۱۸۵۰–۱۹۱۸ میلادی)

یحیی بوذری‌نژاد[۱] و حسین حبیب‌زاده[۲]

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

۳. کارشناسی ارشد دانش اجتماعی مسلمین، گروه علوم اجتماعی اسلامی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: hosein.habibzade@ut.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۲۰

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلیدواژه‌ها:
اصلاح دینی، پان‌اسلامیسم، ترقی‌خواهی، ترک‌گرایی، جدیدیسم.

چکیده

این پژوهش در پی پاسخ به این سؤال بنیادین است که چرا ایده‌های به‌ظاهر متفاوت ترقی‌خواهی، اصلاح دینی و ترک–توران‌گرایی در طول یک فاصلهٔ زمانی کوتاه امکان همگرایی خارق‌العاده‌ای از خود نشان دادند و روشنفکران مسلمان اهل قفقاز جنوبی، توانایی نمایندگی هر سه وجه را در یک زمان داشتند. در این پژوهش به روش اسنادی–کتابخانه‌ای، اسناد و گزارش‌های مرتبط با این حوزه جمع‌آوری شده و با بررسی توصیفی–انتقادی، تحلیلی جامعه‌شناختی از چگونگی درهم‌تنیدگی این ایده‌ها ارائه شده است. مطابق نتایج، گفتمان ترقی‌خواهی و سه صورت نهضت اصلاح دینی (پان‌اسلامیسم، جدیدیسم و بابیسم) و ایدئولوژی ترک–توران‌گرایی دارای تشابهات قابل‌توجه در بنیان‌های معرفت‌شناختی بودند و همین تشابهات، امکان همکاری و هماهنگی را در ساحت اجتماعی و فکری فراهم می‌کرد. در این پژوهش با استنادهای تاریخی مختلف، نمونه‌هایی از این همگرایی و تشابهات فکری میان اندیشمندان و روشنفکران قفقازی ارائه شده است.

استناد: بوذری‌نژاد، یحیی؛ و حبیب‌زاده، حسین (۱۴۰۵). همگرایی ترقی‌خواهی، اصلاح دینی و ترک–توران‌گرایی در اندیشهٔ متفکران مسلمان قفقاز جنوبی (۱۸۵۰–۱۹۱۸ میلادی). نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۶(۱)؛ ۵۴–۳۳.
https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.391215.1778

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.391215.1778

مقدمه و بیان مسئله

استیلای روسیه بر مناطق تاریخی ایران در قفقاز جنوبی که پس از مصالحه‌نامهٔ گلستان (۱۸۱۳) و قرارداد ترکمانچای (۱۸۲۸) رخ داد، سرآغاز وقوع تغییرات هویتی بنیادین در فرهنگ و اندیشهٔ متفکران مسلمان این منطقه شد. این تغییرات به‌صورت نظام‌مند از زمان اعلام بیانیهٔ یرملوف مبنی بر جرم‌انگاری ارتباط با علمای ایرانی در ۱۸۲۲ آغاز (مرشدلو، ۱۳۹۴) و می‌توان گفت در سال ۱۸۵۰ و با نگارش نمایشنامهٔ ترکی «حکایت ملا ابراهیم خلیل کیمیاگر» وارد سطح بنیادین اعتقادی-فرهنگی شد (محمدوا، ۲۰۰۹). از زمان نگارش این نمایشنامه تا سال ۱۹۱۸ که به تشکیل جمهوری اول آذربایجان منجر شد، افکار و ایده‌های تجمیع‌شده در قفقاز مسیر پرپیچ‌وخمی را طی کردند. قفقاز به‌دلیل اینکه در چهارراه ارتباطی میان روسیه، ایران، عثمانی و دریای خزر قرار داشت، همواره محل برخورد اندیشه‌ها و ایده‌های متفاوت بود.

یکی از مسائل اساسی در تحلیل چگونگی وقوع تغییرات هویتی در قفقاز جنوبی، چگونگی هم‌نشینی و همکاری حیرت‌آور ایده‌های به‌ظاهر متفاوت ترقی‌خواهی، اصلاح دینی و ترک-تورانگرایی در طول یک فاصلهٔ زمانی کوتاه (۱۸۵۰-۱۹۱۸) است. این همیاری و هم‌نشینی به نحوی بود که روشنفکران و شخصیت‌های سیاسی مسلمان قفقاز جنوبی، در یک زمان واحد، توانایی نمایندگی هر سه اندیشهٔ مذکور را به نحو کامل داشتند؛ برای مثال میان ترک‌گرایی (ناسیونالیسم ترکی-آذری) و ایدهٔ اتحاد اسلام (پان‌اسلامیسم) هیچ تناقضی به‌وجود نمی‌آمد و حتی ادعا می‌شد که روش‌های علمی و کسب معرفت مورد تأکید تجددگرایان نیز با نظام معرفتی اسلامی تناقضی ندارد. تجددگرایان در عین روی‌آوری به ترقی‌خواهی غربی، ادعای حفظ اسلام را داشتند و برخی علمای اسلامی نیز شیفتهٔ صورت‌بندی علمی از عقاید خود بودند. این مسئله سؤالاتی را در ذهن پدید می‌آورد که در ادامه به آن‌ها اشاره و تلاش می‌کنیم به آن‌ها پاسخ دهیم. پرسش‌های پژوهش عبارت‌اند از: به چه دلیلی امکان درهم‌آمیختگی کامل سه ایدهٔ متفاوت، در قفقاز جنوبی محقق شد؟ تضادهای میان این اندیشه‌ها به چه نحوی حل می‌شد؟ نمایندگان فکری این جریان‌ها چه تعاملات و همکاری‌هایی با یکدیگر داشتند؟

پیشینهٔ تحقیق

پژوهش‌های پیشین دربارهٔ تاریخ فرایندهای فکری و هویتی در قفقاز عمدتاً از یک زاویه و رویکرد خاص به تحلیل و بررسی مکاتب فکری پرداخته‌اند؛ برای مثال تمرکز برخی از پژوهش‌ها در حوزهٔ تاریخ اندیشه مبتنی بر رویکرد ناسیونالیستی بوده است، مانند کتاب سه‌جلدی تاریخ اندیشهٔ فلسفی و اجتماعی ترک[در] آذربایجان (قرن ۱۹-۲۰)[1] نوشتهٔ فائق علی‌اکبرلی (۲۰۱۸)، دربارهٔ ایدئولوژی سیاسی و ملی در آذربایجان[2] نوشتهٔ سعادت کریمی (۲۰۱۸)، نویسندگان اوایل قرن بیستم آذربایجان[3] نوشتهٔ عیسی حبیب بیگلی (۲۰۰۴)، سیاست و ملی‌گرایی در آذربایجان نوشتهٔ چنگیز چاغلا (۱۳۸۸) و... .

برخی از پژوهش‌ها نیز صرفاً در حوزهٔ رجال‌نگاری (تک‌نگاری یا جمع‌نگاری) بوده‌اند، مانند نقش علمای شیعهٔ قفقاز و ماوراءالنهر در علوم اسلامی (با تأکید بر آذربایجان) نوشتهٔ علی باقرُف و رامیل عظیم‌اُف (۱۳۹۷)، فرزانگان قفقاز، شرح‌حال ۸۲۵ شخصیت علمی معنوی و فرهنگی قفقاز نوشتهٔ عادل مولایی (۱۳۹۹)، از جامعهٔ ایرانی تا میهن‌ترکی: زندگی‌نامهٔ فکری و سیاسی احمد آقایف ۱۸۶۹-۱۹۳۹ نوشتهٔ علی کالیراد (۱۳۹۲) یا اینکه بر یک سنت یا فرقهٔ بسیار خاص متمرکز شدند، مانند بهاییان ایران، جنوب خزر و قفقاز نوشتهٔ

---

[1] “Azərbaycan Turk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər)”

[2] "Azərbaycanın Milli və Siyasi İdeologiyası Haqqında"

[3] “XX əsrin əvvəlləri Azərbaycan yazıçıları”

سلی شاهوار، گادگیلبار و بوریس موروزوف[1] (۲۰۱۱). این تحقیق برخلاف سنت تحلیلی-تاریخی موجود، سه اندیشهٔ تجددگرایی (ترقی‌خواهی)، اصلاح دینی و ترک-توران‌گرایی را در نسبت با یکدیگر بررسی می‌کند.

روش تحقیق و چارچوب نظری

در این پژوهش به روش اسنادی-کتابخانه‌ای، اسناد و گزارش‌های مرتبط با این حوزه جمع‌آوری شده تا با بررسی توصیفی-انتقادی، تحلیلی جامعه‌شناختی از چگونگی درهم‌تنیدگی این ایده‌ها ارائه شود.

چارچوب نظری این پژوهش مبتنی بر روش بوذری‌نژاد (۱۳۹۵؛ ۱۳۹۹؛ ۱۴۰۰) در مجموعهٔ کتاب‌های روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین است. به‌طور خلاصه در این پژوهش، این ایده صورت‌بندی می‌شود که تشابهات مکاتب فکری در بعد معرفت‌شناختی، به پدیدارشدن ساختارهای اجتماعی مشابه در جهان منجر می‌شود.[2] درواقع این گزاره تبیین می‌کند که چگونگی صورت‌بندی معرفت‌شناختی و نحوهٔ اولویت‌دهی به منابع معرفتی (مانند اولویت دادن عقل یا حس) در ساخت هستی‌های اجتماعی اثرگذار است و اگر صورت‌بندی معرفت‌شناختی مشابهی در بین دو گروه شکل بگیرد، امکان همگرایی اجتماعی بهتری میان گروه‌های مزبور به‌وجود می‌آید. به تعبیری اگر محکمات (معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و...) اندیشهٔ گروهی با محکمات اندیشهٔ گروه دیگر تشابه یا عینیت داشته باشد، ساختارهای اجتماعی-تمدنی همگرایی خلق می‌شود. البته این تشابه و همگرایی به معنای تشابه در مظاهر اجتماعی نیست، بلکه در روند کلی سیاسی-تمدنی مشخص می‌شود؛ برای مثال با اینکه ممکن است میان ریختار و ایدئولوژی وهابیت و لیبرالیسم انگلیسی، به‌لحاظ ظاهری تضادهای فراوانی وجود داشته باشد، به‌دلیل تشابهات در ساحت معرفت‌شناسی (حس‌گرابودن هردو قرائت و ضدیت با قیاس برهانی عقلی)، هم امکان شکل‌گیری همکاری اجتماعی در سطح بالا میان این ایده‌ها فراهم می‌شود (برای مثال فرایند تفوق وهابیت در حجاز به کمک انگلیس و به‌قدرت‌رسیدن آل‌سعود توسط آن‌ها) و هم به‌لحاظ سیاست‌گذاری تمدنی در یک جهت عمل می‌کنند (برای مثال برنامهٔ توسعهٔ تمدنی عربستان سعودی، هیچ تفاوتی با انگلستان ندارد و اروپایی‌شدن، مدرن‌شدن و غربی‌سازی سبک زندگی و علمی و... در هردو نهاد یکسان است)؛ بنابراین همگرایی در معرفت‌شناسی به همگرایی در ساحت سیاسی-اجتماعی نیز کشیده می‌شود. در مثالی دیگر می‌توان ادعا کرد که به‌دلیل اینکه شریعت سنگلجی متأثر از بابیت (حس‌گرایان شیخی) و وهابیت (حس‌گرایان سلفی) بود، این ظرفیت را داشت که معلم و مشاور دینی رضاخان و محمدرضا شاه باشد؛ کسانی که توسعهٔ آمرانهٔ غربی را پیش می‌بردند و مورد حمایت انگلیس و آمریکا بودند. مثال‌های فراوانی برای نشان‌دادن این همگرایی‌ها وجود دارد و در این مقاله بسط و توضیح بیشتر آن‌ها امکان‌پذیر نیست.

باید دقت داشت که مسئلهٔ مورد تأکید در این پژوهش تشابهات معرفت‌شناختی است، نه عینیت معرفت‌شناختی؛ بنابراین حس‌گرایی ابن‌تیمیه و محمد بن عبدالوهاب، عین حس‌گرایی لاک-هیوم-بنتام نیست. اما شباهت‌های فراوانی میان روش کسب معرفت در هردوی این رویکردها دیده می‌شود. در این پژوهش نیز ضمن ارائهٔ ادله‌ای مبنی بر همکاری و همیاری سه ایدهٔ مزبور در قفقاز، با تمسک به این چارچوب نظری، علت هم‌نشینی این ایده‌ها با توجه به بنیان‌های معرفت‌شناختی‌شان تبیین می‌شود.

---

[1]. The Baha'is of Iran, Transcaspia and the Caucasus. Edited by: Soli Shahvar, Gad G. Gilbar and Boris Morozov

[2]. مجلدات مجموعهٔ فوق به پایان نرسیده است. به همین جهت این چارچوب نظری هنوز به‌صورت نظام‌مند ارائه نشده است. چارچوب نظری در این پژوهش استنباط و اقتباسی از سه جلد اول این مجموعه است.

یافته‌های پژوهش

ترقی‌خواهی در قفقاز

پیشرفت حیرت‌آور غرب در علوم مختلف و تجمیع ثروت و قدرت در کشورهای غربی که بخش مهمی از آن با استعمار و غارت کشورهای پیرامون و دور از غرب و استثمار طبقهٔ محروم (اعم از کارگر و دهقان و...) داخلی به‌دست آمده بود، مسلمانان را دچار حیرت کرده بود. انتشار حیرت‌نامه‌های سفیران و جهانگردان مسلمان را باید در این راستا ارزیابی کرد. مسلمانانی که قرن‌ها با تفکر «الاسلام یَعلو و لا یُعلی علیه» زندگی کرده بودند، اکنون در برابر انسان غربی شکست خورده و تحقیر شده بودند. این عصر حیرت‌برانگیز، مسلمانان را واداشت تا رمز و راز این برتری و علو غربی را کشف کنند. در مسیر کشف این برتری، جاذبهٔ قدرت و مکنت غرب، کششی فکری و فرهنگی در میان برخی از مسلمانان ایجاد کرد که موجب تولد غرب‌گرایی یا تجددگرایی یا سودای مدرن‌شدن در میان آنان شد. این تجددگرایی غربی، دو سویهٔ مهم پیدا کرد. رویکرد اول را با تسامح می‌توان غرب‌گرایی افراطی یا غرب‌زدگی نامید که از نماینده‌های این جریان می‌توان به سرهنگ فتحعلی آخوندزاده (پدر روشنفکری جمهوری آذربایجان و ایران عصر پهلوی) یا میرزا ملکم خان ناظم‌الدوله (که هردوی آن‌ها را می‌توان اصحاب پروقره نامید)[1] اشاره کرد. هردوی این شخصیت‌ها به‌شدت بر روشنفکران قفقازی تأثیر گذاشتند. از نظر آنان انسان مسلمان چیزی جز یک بربر نیست؛ چنان‌که ملکم خان می‌گفت: «در مسائل حکمرانی نمی‌توانیم و نباید از پیش خود اختراعی نماییم. یا باید عمل و تجربهٔ فرنگستان را سرمشق خود قرار دهیم یا باید از دایرهٔ بربری‌گری خود قدمی بیرون نگذاریم» (جمشیدی و ایران‌نژاد، ۱۳۹۰). آخوندزاده سرچشمهٔ اصلی حمله به هویت تاریخی انسان مسلمان هم در قفقاز جنوبی و هم در ایران مدرن است و بنیان تجددگرایی آخوندزاده (که کل روشنفکران ناسیونالیست آذری متأثر از او هستند)، حالتی ماتریالیستی و حس‌گرا داشته است؛ به‌طوری‌که ولی‌یف می‌نویسد: «می‌توان گفت میان دیدگاه‌های آخوندزاده درمورد هستی، چیزی جز دیدگاه ماده‌گرایی مبتنی بر انسان-ماشین نیست؛ زیرا در قیاس بین آثار آخوندزاده و اندیشمند ماده‌گرای روشنگری فرانسوی، دولباخ، که با کتاب خود تحت عنوان منظومهٔ طبیعت (۱۷۷۰) که به انجیل ماده‌گرایان مشهور شد، تشابهات زیادی در نظریات آن‌ها در قبال هستی می‌توان یافت» (ولی‌یف، ۱۴۰۳: ۵۹). الگار نیز همین مسئله را این‌چنین تأیید می‌کند: «او [ماده‌گرایی] پیشینیان خود را نه‌تنها در مولوی، بلکه در امام اسماعیلی حسن علی‌ذکره‌السلام که به گفتهٔ او مادی‌گرایی را از منابع هندو الهام گرفته بود و همچنین در تمام فیلسوفان هلنی‌گرا می‌دید. پیشینیان او جرئت بیان آشکار این دیدگاه‌ها را نداشتند، اما اکنون آخوندزاده به گفتهٔ خود «اثری نوشته است که مانند آن از نظر وضوح برهان‌هایش علیه اسلام تاکنون نوشته نشده است» و پس از انتشار، «از یک ارتش صدهزارنفری در تزلزل پایه‌های اسلام مؤثرتر خواهد بود.» (Algar:2014) پروژهٔ تغییر الفبا را می‌توان قلب پروژهٔ فرهنگی آخوندزاده دانست. شدت تعصب آخوندزاده برای تغییر الفبا به حدی بود که می‌گفت: «احداث راه‌آهن لازم است، ولی تغییر الفبا الزم است. تلگراف لازم است، ولی تغییر الفبا بیش از آن اهمیت و ضرورت دارد» (یعقوب‌زاده فرد، ۱۴۰۱: ۱۱۷). این میل به تجدد و غربی‌شدن با گسترده‌شدن ارتباط روشنفکران روسی با اندیشمندان مسلمان قفقازی و سیاحت آنان از مسکو و پترزبورگ و... شعله‌ورتر می‌شد. در میان افرادی مانند میرزا شفیع واضح تبریزی، فتحعلی آخوندزاده، سید عظیم شیروانی، شیخ احمد سالیانی و نظایر آن‌ها در عطش ترقی‌خواهی می‌دمیدند؛ با این تفاوت که برخی از آن‌ها به‌دنبال هدم اسلام و سنت بودند و برخی دیگر میان اسلام و تجددگرایی غربی تضادی نمی‌دیدند و در رویکرد دوم (اصلاح دینی) جای می‌گرفتند.

مسئلهٔ مناقشه‌برانگیزی که در تمام رویکردهای تجددگرای غربی مسلمان حاکم بود (و هست) آنجا است که تمام این رویکردها در منحط‌ترین دستاورد تمدن غربی، یعنی در سطح انجماد در بنیان‌های معرفت‌شناختی، مشترک و هم‌عقیده هستند. این بنیان

---

[1]. پروقره: ترقی

معرفت‌شناختی، حس‌گرایی معرفتی و اصالت تجربه یا همان تجربه‌گرایی است. این اشتراک معرفت‌شناختی میان غرب و غرب‌گرایان مسلمان سبب می‌شود تا دستیابی به ابژه، واقعیت یا حقیقت، علم، دانش و... صرفاً از یک دریچهٔ معرفتی و از یک خط‌مشی واحد نشئت بگیرد. این خط‌مشی واحد، تمام جهان‌بینی اعتقادی و هستی‌شناسی اجتماعی افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد و موجب یکسان‌سازی آمال تمدنی این گروه‌ها می‌شود. تمدنی که غرب‌گرایان افراطی (آخوندزاده و امثال او) و غرب‌گرایان گزینشی، یعنی نهضت‌های اصلاح دینی به‌دنبال آن بودند، تماماً یک تمدن حسی-غربی در باطن و با پوسته و ظاهری شریعت‌آلود بود. علم تجربی و تجربه‌گرایی در علم یا علوم سکولار حاصل از آن به‌مثابهٔ حقیقتی ازلی-ابدی و کیمیای تمام مشکلات بشر مسلمان جلوه‌گر شد و اساساً توجهی به زمینه‌های اجتماعی علم، بنیان‌های فلسفی تجربه، اقتصاد سیاسی حاصل از آن و هزاران مورد دیگر نشد. در همین موقعیت، یعنی زمانی که نبرد سنت عقل‌گرایی برهانی و اصولی (با تأکید بر تشیع) با مکاتبی که رویکردهای تجربی به دین[1] داشتند در جریان بود، با ورود عصر مدرن، جهان اجتماعی و آیندهٔ مسلمانان تغییر یافت. یکی از عوامل مهم این تغییر، تلفیق حس‌گراهای سنتی دنیای اسلام با حس‌گراهای تجددگرا بود که سبب شیوع نهضت‌های اصلاح دینی در میان مسلمانان شد و آن‌ها را وارد فرایند استحالهٔ هویتی-دینی کرد.

نهضت‌های اصلاح دینی در قفقاز

به‌طور عمده سه موج اصلاح دینی در قفقاز جنوبی به هم رسیدند. این سه موج عبارت‌اند از: پان‌اسلامیسم سید جمال اسدآبادی، جدیدیسم متأثر از ابونصر القورسای (کورساوی) و بابیسم متأثر از شیخ احمد احسائی. در ذیل هرکدام از این جریان‌ها به ارتباط آن‌ها با مسلمانان قفقاز جنوبی خواهیم پرداخت.

پان‌اسلامیسم سید جمال اسدآبادی

مسئلهٔ ما در ارزیابی نهضت‌های دینی ناظر به نیت‌ها و شخصیت‌های افراد نیست. به باور پژوهندگان، سید جمال اسدآبادی قطعاً یکی از دغدغه‌مندان و رجال بزرگ تاریخ اسلام است که سودای تجدید دوران عظمت و شکوه جهان اسلام را در سر داشت و یکی از بزرگ‌ترین استعمارستیزان و ظلم‌ستیزان عصر خود به‌شمار می‌رفت. برخی از ایده‌ها و نوآوری‌های سید جمال قطعاً شایستهٔ تقدیر و الگوگیری هستند و در این پژوهش به تأسی از کتاب دفاع از سید جمال‌الدین حسینی و سخنی با تاریخ‌نگاران عصر پهلوی (خسروشاهی، ۱۳۹۱) نه به فرضیه‌های فراماسون‌بودن و نه بابی‌بودن و دیگر نظریه‌های علیه سید جمال اعتقادی نداریم. اما به جد معتقدیم که پروژهٔ اصلاح‌طلبی سید جمال اسدآبادی در کلان‌پروژهٔ تمدنی (به تعبیری رویکرد او به انگارهٔ علم و توسعه)، هیچ تفاوتی با بابی‌گری و غرب‌زدگانی مانند ملکم خان و جدیدی‌ها و... ندارد. به همین دلیل است که با تمامی این گروه‌ها نزدیکی و صمیمیت کامل دارد و مضاف بر آن، مفروضات نظری نظریهٔ اتحاد اسلام هیچ نسبتی با شعار آن ندارد. اتحاد اسلام سید جمال را می‌توان یکی از مؤثرترین نظریات تاریخ اسلام در دمیدن به قوم‌گرایی ناسیونالیستی و بی‌جاسازی هویتی (دست‌کم در منطقهٔ قفقاز، آناتولی، ولگای میانه و...) دانست.

برای بررسی اندیشهٔ سید جمال باید درنظر داشته باشیم که اضطراب تطبیق میان تعالیم اسلامی و علوم برآمده از مغرب‌زمین را می‌توان دال مرکزی ناخودآگاه مصلحان دینی عصر مدرن دانست. دست‌پاچگی برخی از مسلمانان برای اثبات عدم تضاد یا تناقض یافته‌های جدید آزمایشگاه‌های غربی از پدیده‌های مادی جهان با تعالیم قرآنی و تطبیق شریعت محمدی با آخرین نظریات زیست‌شناختی و فیزیکی، اساساً سبب پیدایش آثاری با محوریت تفاسیر علمی از قرآن کریم شد. محمد بن احمد اسکندرانی تفسیر علم‌گرای کشف الأسرار النورانیه القرآنیه فیما یتعلق بالأجرام السماویه و الأرضیه و الحیوانات و النباتات و الجواهر المعدنیه را در حوالی ۱۸۶۲ نوشت و بعد از او سِر احمد

---

[1]. جریان‌های شیعی: اخباری‌ها و شیخی‌ها و... ؛ جریان‌های سنی: اشعری‌ها و اهل حدیث و... .

خان هندی (با سَر احمد هندی اشتباه نشود) در ۱۸۹۸ در تفسیر القرآن و هو الهدی و الفرقان با این رویکرد نگاشت (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۹). همین رویکرد در مبانی نظری سید جمال نیز وجود دارد. بنیان‌های پروژهٔ فکری سید جمال را باید در رسالهٔ نیچریه یا حقیقت مذهب نیچریه و بیان حال نیچریان جستجو کرد. سید جمال‌الدین در این رساله تلاش می‌کند تا مطالب سر احمدخان هندی را نقد کند و اصحاب نیچری (طبیعت‌گرایانی) مانند سر احمدخان را با دهری‌های گذشته یکی می‌کند. اما عمدهٔ نقد سید جمال به دهریان، حالتی اخلاقی و اجتماعی-سیاسی دارد و اساساً هیچ‌گونه اختلاف‌نظری با آن‌ها در ریشه‌های معرفت‌شناختی ندارد. عنایت می‌نویسد: «نکته‌ای که در تاریکی باقی می‌ماند این است که چگونه این رساله به نام ردیه‌ای بر عقاید سید احمد خان شهرت یافته است. سید احمد هرچند در تأکید بر اهمیت فطرت و طبیعت انسان سخنان بسیار گفته و برای سازگاری معارف قرآنی با علوم طبیعی امروزی اصرار داشته است و چنان‌که گفتیم مسلمانان را به فراگرفتن این علوم فرامی‌خوانده، اما اساس دیانت اسلام و نبوت حضرت محمد (ص) را پذیرفته و برخلاف نیچریان، هدفش نه ناتوان‌سازی اسلام، بلکه نیرومندسازی آن در برابر ایدئولوژی و تمدن غرب بوده است. یا دست‌کم مسلمانان هند همواره او را به این نام شناخته و ستوده‌اند. شگفت‌آورتر اینکه اگر برخی از نوشته‌های سید جمال را در این دورهٔ اقامت در هند کنار بگذاریم، عقاید او با عقاید سید احمد همانندی‌های بسیار دارد: هردو مخالف خرافات بودند، هردو با عقایدی که عوام مسلمانان قرن‌ها درستی آن‌ها را مسلم می‌گرفتند، ولی به نظر آن دو مانع پیشرفت مسلمانان بود، مبارزه می‌کردند. هردو آموزش علوم امروزی را برای مسلمانان لازم می‌دانستند و هردو عقلی‌مشرب بودند. بدین‌سان تنها راه توجیه اینکه چرا رسالهٔ حقیقت مذهب نیچری به‌عنوان نوشته‌ای بر ضد سید احمدخان شهرت یافته، همان جنبهٔ سیاسی عقاید سید احمدخان است که از آن سخن گفتیم. چون سید احمدخان به نام هواخواه سیاست انگلیس در هند شناخته شده بود، سید جمال میان اندیشه‌های سیاسی و فرهنگی او فرقی نگذاشته و نیت سید احمد را برخلاف ظاهر گفته‌های او، ناتوان‌سازی اسلام دانسته است. در این میان، تکیهٔ سید احمد بر فطرت و طبیعت انسان را دلیل دهری‌گری باطنی او شمرده است. ولی رسالهٔ سید تنها نوشته‌ای بر ضد طبیعت‌گرایی و دهری‌گری نیست، بلکه همچون نوشته‌های دیگر او، با وجود تنگی مجال، دعوتی به تجددخواهی و مبارزه با سنت‌های نامعقول و زیان‌آور در افکار مسلمانان نیز هست» (عنایت، ۱۳۷٦: ۹۳-۹٤). رسالهٔ نیچریهٔ سید، مانند شعار اتحاد اسلام ظاهری فریبنده دارد. در ظاهر علیه مادی‌گری شناختی است، اما درواقع در حمایت از آن است. برای سید جمال، عقل ابزاری مدرن با عقلانیت اسلامی تطابق کامل دارد و پایه‌های ایمان در همین عقلانیت است؛ چنان‌که می‌نویسد: «برای مطابقت با وضعیت علمی دنیای مدرن باید اعتقادات را به محک عقل سنجید و کلام خدا را در جهت آزادی سیاسی و بی‌نیازی اقتصادی و حقوق حقهٔ انسانی آن‌ها فهمید» (توانا، ۱۳۸۵). درواقع سید جمال میان عقل به معنای مدرن آن و مبانی دیانت اسلامی تناقضی مشاهده نمی‌کند و چنین عقلانیتی را موجب درستی و تعدیل اخلاق و سبب مدنیت عالم می‌داند (همان). عطایی نیز که بررسی تطبیقی اندیشه‌های سید جمال با سر احمد سرسیداحمدخان پرداخته است، اشاره می‌کند که گویا از نظر سید جمال، سر احمدخان به علم‌گرایی افراطی دچار بوده است، حال اینکه سید جمال روشی میانه داشته است (عطایی، ۱۳۹۳).

اما بحث مهم دیگر درمورد ایدهٔ اتحاد اسلام یا همان پان‌اسلامیسم سید جمال است. سید جمال درعین‌حال که یکی از بزرگ‌ترین منتقدین قوم‌گرایی به‌شمار می‌رفت، هم‌زمان بزرگ‌ترین حامی آن هم بود. این مسئله را باید در رسالهٔ فلسفهٔ جنسیت و حقیقت اتحاد لغت جستجو کرد. آنجا که سید جمال نوشت: «نیست نیک‌بختی مگر به قومیت و نیست قومیت مگر به زبان و زبان را نمی‌توان زبان نامید، مادامی‌که فرانگرفته باشد همهٔ آن اموری را که طبقات ارباب صناعات و پیشه‌ها محتاج باشند به آن‌ها در افاده و استفاده» (اسدآبادی، ۱۳۷۹: ۲۲۵). سید در ادامه صراحتاً و با تأکید و بدون هیچ تردیدی در باب برتری زبان بر دین سخن می‌گوید: «و الحق این وحدت لغت، عجیب رابطه‌ای است و غریبه خویشی پیوندی است و اوست یگانه وحدتی که عشائر مختلفة الأعراض و قبائل متنوعة المقاصد را تحت لوای وحدت جنسیت، به‌سوی مقصد واحد سوق می‌کند و قوای متفرقهٔ ایشان را جمع می‌سازد و همه را در جلب منافع عامه و دفع

مضار شامله، متفق الکلمه می‌کند -و ارکان تکاتف (معاونت) و تظاهر و اساس تعاون و توازر (بار یکدیگر را متحمل‌شدن) را استوار می‌گرداند- و از برای استحصال سعادت عموم و نجات از شقا و بدبختی، جمع کثیری را از یک‌دل و یک‌زبان می‌کند و خلق بسیاری را به حیات تازه که حیات جنسیت بوده باشد، زنده کرده، خلعت استقلال در وجود برای آن‌ها می‌پوشاند و در عالم انسانی، رابطه‌ای که دائرهٔ آن واسع بوده باشد و جمع کثیری را به یکدیگر مربوط سازد، از دو قسم خالی نخواهد بود. یکی همین وحدت لغت است که از آن به جنسیت و وحدت جنسیت نیز تعبیر می‌شود و دیگری دین. و هیچ شکی در این نیست که وحدت لغت، یعنی جنسیت در بقا و ثبات در این دنیا، از وحدت در دین اودم (با دوام‌تر و مستحکم‌تر) است؛ زیرا که در زمان قلیلی تغیر و تبدیل نمی‌پذیرد، به خلاف ثانی» (همان: ۲۲۷). چنین ترجیحاتی با کلیشه‌های ذهنی که عموم مردم از پان‌اسلامیسم در ذهن دارند در تضاد است. دیگر عجیب نیست که پان‌اسلامیست‌های معروفی مانند احمد آقایف (آقااوغلو) که مظهر پان‌اسلامیسم بود، به یکی از بزرگ‌ترین ایدئولوگ‌های پان‌ترکیسم تبدیل شود، یا افرادی مانند پیشنماززاده یا سلطان مجید غنی‌زاده و... اتحاد اسلام‌گرایی‌شان رنگ‌وبوی تند پاشاهای عثمانی به خود بگیرد یا سکولارهایی مانند محمدامین رسول‌زاده، که ترک‌گرایانی رادیکال بودند، ردای اتحاد اسلام بپوشند. همهٔ این تغییرهای فکری و ایدئولوژیک زمینه‌های فکری و عقلانی‌شان توسط اندیشمندان بزرگ‌تر مهیا شده بود. پان‌اسلامیسم در این قرائت نه با تجدد مشکلی داشت و نه با ملی‌گرایی مخالف بود؛ چنان‌که چاغلا اشاره می‌کند احمد آقایف به‌عنوان یک پان‌اسلامیست مدافع نوسازی آموزش (جدیدی‌گری)، تصویب الفبای لاتین و توسعهٔ حقوق زنان (مدرن‌سازی آن‌ها) بود (چاغلا، ۱۳۸۸: ٦٧). «به نظر آقااوغلو، دین باید در راستای واقعیت‌ها و الزامات زمانه بازسازی و اصلاح شود. زندگی همیشه در حال تغییر است و جریان دارد. تاریخ در راستای اقدامات ملت‌ها تکامل می‌یابد. همهٔ ملت‌ها همچون انگلیسی‌ها، فرانسوی‌ها، ایتالیایی‌ها و آلمانی‌ها لاجرم باید از مرحلهٔ ملی‌گرایی گذر می‌کردند. آقااوغلو در این چارچوب در تلاش برای ایجاد سنتزی بین ارزش‌های اسلامی و نظریات مدرن ملت و اثبات عدم تعارض هویت اسلامی با هویت ترکی بود» (همان: ٦٧-٦٨). کالیراد نیز در این مورد می‌نویسد: «گرایش آقایف به نوگرایی اسلامی و اتحاد اسلام البته به معنای ایمان به ایدهٔ پان‌اسلامیسم با هدف احیای امت واحدهٔ مسلمان نبود. او در مقاله‌ای با نام «ملّیون ما» که به سال ۱۹۰۳ در کاسپی منتشر ساخت، این‌گونه وفاداری خود به اصل ملیت را ابراز داشت: «ملی‌گرایی رخدادی شایان توجه و باعظمت است. این [ملی‌گرایی] امری ضروری در حیات تمامی خلق‌ها است. معبد ملی‌گرایی همچنان در ذهن احمد آقایف استوار بود، ولی دیگر به‌مانند یک دههٔ پیش سنگ‌بنای آن به تهران و شیراز و مشهد و نجف تعلق نداشت» (کالیراد، ۱۳۹۲: ۸۵). در امتزاج ایدهٔ پان‌اسلامیسم با تجددگرایی (مدرنیسم) نیز علی‌اکبرلی (اکبروف) اعتقاد دارد به باور آقااوغلو، فرهنگ اسلامی-شرقی گذشته و فرهنگ مدرن غربی یکدیگر را نفی نمی‌کنند، بلکه مکمل یکدیگر هستند و به گفتهٔ خود آقااوغلو: «پان‌اسلامیسم و اروپاگرایی خصلت مترادفی به خود گرفته است» (Ələkbərov:2022)

بنابراین زمانی که شعار ملی‌گرایانهٔ «ترکی‌شدن، مدرن‌شدن و اسلامی‌شدن»[1] توسط علی‌بیگ حسین‌زاده و سایر روشنفکران ناسیونالیست داده می‌شد، این عبارات با یکدیگر تضادی پیدا نمی‌کردند و همجوشی و هم‌نشینی مبنای کاملی داشتند. اثرگذاری سید جمال‌الدین اسدآبادی بر پان‌ترک‌های قفقازی بسی بیشتر از مطالبی است که گفته شد. شامیل قربانف در کتاب جمال‌الدین افغانی و دنیای ترک[2] به بخشی از این روابط پرداخته است.

---

[1]. türkləşmək, müasirləşmək, islamlaşmaq

[2]. Qurbanov, Şamil. "Cəmaləddin Əfqani və türk dünyası". Bakı: Azərnəşr, 1997

جدیدیسم

قبل از توضیح جدیدیسم لازم است این نکته را روشن کنیم که برای اهل سنت، ذات اصلی حجیت قول و فعل صحابه (و تابعین) به‌خاطر این بود که آنان تجربهٔ نزدیک‌تری به پیامبر داشتند. به همین جهت، قول و فعل آن‌ها را معتبر می‌دانستند. در همین راستا اهل‌سنت که خود را از معارف اهل‌بیت (ع) محروم کرده بود، در استنباط حکم دینی دچار چالش بود. از طرفی طبق همان سنت روایی نقل‌شده از پیامبر اکرم (ص) با تقلید مخالفت می‌شد و از طرف دیگر اجتهاد شخصی هر فرد با اتکا به تجارب پیشینی (تجارب صدها و هزاران صحابه با رویکردهای مختلف) آن‌قدر گسترده شده بود که اساساً حاکمان اسلامی توانایی داوری و اجرای حکم براساس دستورالعمل مشخصی را نداشتند. هر روز مذهب جدیدی درون اسلام متولد می‌شد و اشتقاق میان مسلمین افزایش می‌یافت. به همین دلیل عباسیان مذاهب اهل‌سنت را در چهار روش فقهی مشهور محدود کردند و موجب بسته‌شدن باب اجتهاد در اهل‌سنت شدند. در این میان افرادی مانند غزالی و ابن‌تیمیه و امثال آن‌ها اعتنایی به انسداد فوق نداشتند و انتشار آرای آن‌ها هرازچندگاهی جامعهٔ اسلامی را به تلاطم می‌انداخت. حال پس از سال‌ها و در سرزمین ماوراءالنهر ابونصر القورساوی (ابونصر الکورساوی، یا عبدالنصیر القورصاوی، عبدالناصر کورسوی و...) برای چندمین بار مناقشهٔ قدیمی حرمت یا حلیت اجتهاد در دین را میان اهل‌سنت شعله‌ور کرد.

کورساوی تحت تأثیر افرادی نظیر غزالی (و بالطبع ابن‌تیمیه و امثال او)، به سلفیت متمایل شد و علمای منطقهٔ خود را به انحراف از مسیر اصحاب سلف متهم کرد (ارکیان، ۱۴۰۱). به همین جهت اعتقادی به انسداد باب اجتهاد نداشت (همان) و طبعاً با دنبال‌کردن این مبنا، با اثرپذیری احمد سَرهندی[1] (که به‌شدت پیرو غزالی بود و خود را مجدد و اصلاح‌گر دینی هزارهٔ جدید می‌دانست) در النصوص، تأثیر غزالی در او بیشتر شد. در باب اجتهادگرایی، کورساوی چاغلا می‌نویسد: «القورساوی حق اجتهاد را برای همهٔ مسلمانان بدون توجه به سطح اجتماعی و بینش آنان به رسمیت می‌شناخت» (چاغلا، ۱۳۸۸: ۳۶-۳۷). البته این به معنای نفی تقلید انسان ناآگاه از مسائل دینی از علما نبود (Spannaus:2016). جدیدی‌های پساکورساوی عمیقاً تلاش داشتند تا این مسئله را به یک اصلاح‌طلبی رادیکال و مدرن تعبیر کنند؛ درحالی‌که از نظر اسپانائوس، واقعیت امر چنین نبوده و استدلال‌های کورساوی در چارچوب مذهب حنفی و تثبیت هویت دینی سنتی بوده است (همان). به هر تقدیر، سلفیت اجتهادی که کورساوی تبلیغ می‌کرد، همان نوآوری در استنباط دینی بود که کاملاً ماهیتی فردگرا و قائم بر درک طبیعی هر شخص داشت. این درک طبیعی استقرایی با عقل فلسفی برهانی در مخالفت بود. علی فیروزجائی در مقالهٔ «نمونه‌هایی از حس‌گرایی در عالم اسلامی» اشاره می‌کند که ویژگی عمدهٔ حس‌گرایان سلفی-اخباری و... در ظاهرگرایی و مخالفت با عقل‌گرایی فلسفی است (فیروزجائی، ۱۳۸۸). علی‌رغم تمام پیچیدگی‌های فکری غزالی به‌عنوان الگوی فکری کورساوی، می‌توان ادعا کرد که او مخالف عقل فلسفی و طرفدار تفسیر علمی (طبیعی) از قرآن کریم بوده است (بوذری‌نژاد، ۱۳۹۹).

محکمات اندیشهٔ سلفی‌گری که کورساوی از آن متأثر بوده با تجددگرایی و نهضت‌های اصلاح دینی در هم تنیده است.[2] تأکید بر سلفی‌گری کورساوی از آن جهت مهم است که با تجددگرایی علمی-آموزشی گاسپرالی[3] داری نقاط مشترک معرفت‌شناسانه است. علوم غربی-دنیوی-جدید عصر مذکور، علومی بودند که مشروعیتشان را از «روش علمی خدشه‌ناپذیر تجربه» اخذ می‌کردند و کل دستاورد علم جهان جدید، به یک روش ناقص تقلیل داده می‌شد و از سایر وجوه تکوین آن علوم غفلت می‌شد و سلفیون نیز در شیوهٔ کسب معرفت دینی شباهت‌هایی به این روش دارند. البته باید توجه کرد که در اینجا مسئله تشابهات معرفت‌شناسانه است، نه عینیت معرفت‌شناختی.

---

[1]. با سِر سید احمدخان هندی اشتباه نشود.

[2]. برای مشاهدهٔ جنبهٔ همجوشی نظری-اجتماعی این جریان‌ها، بنگرید به کتاب نبوی رضوی، سید مقداد (۱۳۹۷). اندیشهٔ اصلاح دین در ایران؛ جلد دوم: دورهٔ پهلوی. تهران: شیرازهٔ کتاب ما.

[3]. گاسپرینسکی، غصپرینسکی، غصبرینسکی

یعنی کورساوی یا سلفی‌ها و... تجربه‌گرایانی مانند هیوم و لاک نیستند، اما در ساختار معرفت‌شناسی خود، تشابهات جدی با آن‌ها دارند. این تشابه‌ها امکان و ظرفیت خلق جهان‌های اجتماعی مشابه را فراهم می‌سازد.

به هر صورت شهاب‌الدین مرجانی، بنیان‌گذار اندیشهٔ جدیدی‌گری، با مطالعهٔ آثار کورساوی تحت تأثیر قرار گرفت (چاغلا، ۱۳۸۸: ۳۷). رئیس‌نیا می‌نویسد: «شهاب‌الدین مرجانی (متوفی ۱۸۸۹)، عالم کلامی و مورخ، معلم مدرسهٔ تربیت‌معلم روس-تاتار (تأسیس‌شده در ۱۸۷٦) و گیمنازیوم (دبیرستان) قازان و مرتبط با استادان دانشگاه قازان، دوام‌بخش راه کورساوی به‌شمار می‌رفت. وی، ضمن تقویت شعور تاریخی در تاتارها، با آثار تاریخی خود، نظریات خویش را دربارهٔ تعلیم و تربیت در مدرسه‌ای که در قازان تأسیس کرد، اعمال می‌کرد... جریان اصلاحگری دینی رواج‌یافته در پرتو تلاش‌های آنان (کورساوی و مرجانی)، نسل جوان را به ضرورت اجرای اصول جدید برای اصلاح مدارس متقاعد کرد. گاسپرالی، بنیان‌گذار اصلی جدیدها، از خدمات و آثار مرجانی بارها در ترجمان تقدیر کرده است. حسین فیض‌خانی (متوفی ۱۸٦٦)، از شاگردان مرجانی و استاد دانشکدهٔ خاور دانشگاه قازان که با انتقال آن دانشکده به سن‌پترزبورگ به آن شهر منتقل شد، مؤلف رساله‌ای با عنوان اصلاح مدارس است. وی از تدریس علوم غیردینی در مدارس و گشایش دبیرستان تاتاری براساس الگوی دبیرستان‌های اروپایی جانبداری می‌کرد» (رئیس‌نیا، ۱۳۹۳). ارتباط گستردهٔ مرجانی با معلمان روس سبب شد تا او به‌طور گسترده از آموزش زبان روسی در کنار زبان ترکی (تاتاری) حمایت کند (چاغلا، ۱۳۸۸: ۳۸). مرجانی همگام با پیگیری اندیشه‌های اصلاح‌گرایانهٔ یک محقق تاریخی تاتار بود و مجموع فعالیت‌های او در مقابله با علمای سنتی و تشویق به هویت بومی، موجب رونق زبان ادبی تاتاری شد (همان). تلاش مرجانی برای رونق سیستم‌های آموزشی جدید بر اسماعیل گاسپرالی تأثیر زیادی گذاشت.

اینکه مرجانی و به‌دنبال آن گاسپرالی به‌دنبال اعتلای وضعیت مسلمانان بودند، سخن درستی است، اما باید توجه داشت که مدارس اصول جدید منادی چه گفتمانی بودند. اولین مسئله‌ای که این علوم به‌شدت بر طبل آن می‌کوبیدند، تفکیک میان علوم دنیوی و علوم دینی بود. تقریباً در تمام منابع تاریخی جمهوری آذربایجان به این تفکیک اشاره شده است. در عصر قدیم چنین تفکیکی در علوم در میان علمای اسلامی به‌صورت مشخص وجود نداشت. عالم همه جلوه‌ای از خلقت الهی بود. تدبر و تدبیر در آن جلوه‌ای از علم دینی به‌حساب می‌آمد و فلسفه مانند مادر تمام علوم، حامل اصلی‌ترین استوانهٔ معرفت بشری بود (قطعاً تقسیم‌بندی‌هایی در تاریخ اسلام مبتنی بر تمایز علوم دینی با سایر علوم وجود دارد، اما علوم مذکور، حاصل سوژهٔ خودبنیاد انسان و منفک از صنع الهی نبودند). گفتمانی که اصول جدید به ارمغان می‌آورد این بود که علوم را به دو جهان تقسیم می‌کرد. علوم دنیوی به‌مثابهٔ علوم نافع و متعلق به جهان جدید و علوم دینی نیز به‌عنوان نمایندهٔ سنت و جهان قدیم بازنمایی می‌شدند.

عملاً هیچ احترامی به علوم قدیم گذاشته نمی‌شد و تمام بدبختی و عقب‌ماندگی مسلمانان را در آموزش مباحث قدیمی به‌جای مباحث جدید خلاصه می‌کردند. در مدارس جدید، برای اینکه اعتماد مردم عامی را جلب کنند، یک سری از دروس ظاهری از شریعت را در برنامهٔ درسی (مانند روخوانی قرآن، توضیح برخی احکام روزمره و...) می‌گنجاندند و مهم‌ترین موضوع مربوط به علوم قدیم یعنی الهیات را عملاً نادیده می‌گرفتند. به همین جهت اوج مناقشهٔ قدیمیست‌ها با جدیدیست‌ها در مناظره‌های ابوتراب آخوندزاده، از فقهای تراز اول قفقاز جنوبی، با روشنفکرانی نظیر علی بیگ حسین‌زاده و عمرفائق نعمان‌زاده، جلیل محمدقلی‌زاده و... ظهور کرد. انتشار مقالهٔ آخوند اوغلو در روزنامهٔ «حیات» (۱۹۰٦) با عنوان «چه علومی برای ما مورد نیاز است؟» آتشی در میان روشنفکران برپا کرد. ابوتراب آخونداوغلو در آن رساله نوشت: «اگر فردی تمام عمر خود را صرف آموزش علوم ریاضی و حکمت طبیعی کند و جایگاه معلم اول، ارسطو، را درک کند، قطعاً به راه عبادت و شناخت خداوند متعال عالم و عارف نخواهد شد و وارد شهر انسانیت و تمدن نخواهد گشت... خوانندگان ما می‌گویند: جمعیت اروپا در انسانیت و تمدن به درجهٔ کمال رسیده‌اند، اما من می‌گویم که جمعیت اروپا به‌دلیل رهابودن از قوانین سیاسی الهی، در همان وحشی‌گری به سر می‌برند... در این زمانهٔ ما، انسانیت و تمدن ما مسلمانان منوط به دانستن و عمل‌کردن به دین اسلام

است. با کمال در علم هندسه نمی‌توان انسانیت را آموزش داد... با کمال در علم حساب نمی‌توان انسان شد. شاید انسان با دانستن علم دین و شریعت... بتواند انسان شود. با بودن جالینوس در علم پزشکی نمی‌توان به درمان بیماری‌های تمدن پرداخت... انسان‌بودن در این است که به درمان بیماری‌های نفسانی بپردازد و از آن بیماری‌ها پاک و مصفا شود. درمان بیماری‌ها قرآن شریف است» (Modern.az:2015)[1]. نکته این بود که مقالهٔ ابوتراب در مخالفت با علوم دنیوی نبود. فقط ضمن تأکید بر جایگاه علوم تلاش می‌کرد تا کلاس‌های الهیات در مدارس سکولار جدید، جایگاهی پیدا کند و الهیات در برنامهٔ درسی گنجانده شود؛ زیرا در آن زمان به تدریس علم کلام در مدارس سکولار تازه افتتاح‌شده اعتراض شد و ابوتراب در واکنش به این مسئله گفت: «معلوم است که مدارس عموماً از معارف اسلامی تهی هستند و بچه‌هایی را که به مدرسه می‌روند از همان روز اول از اسلام دور می‌کنند.» (Turan:2024) به باور او اگرچه کسانی که از مدارس سکولار فارغ‌التحصیل می‌شوند، همهٔ علوم را می‌آموزند، اما از دانش دینی بی‌اطلاع هستند (همان). افرادی نظیر عمر فائق نعمان‌زاده مخالف جدی تدریس الهیات در مدارس بودند و علی بیگ حسین‌زاده و جلیل محمدقلی‌زاده (آگاهانه یا ناآگاهانه) سخنان آخوندواوغلو را به باد استهزا گرفتند.

به‌هرحال جدیدیسم را می‌توان جلوهٔ ماوراءالنهری-تزاری (یا ولگای میانه‌ای) نهضت اصلاح دینی دانست که تأثیر بسیار زیادی در قفقاز جنوبی گذاشت. اولین مدرسهٔ سازمان‌یافته برمبنای اصول جدید در سال ۱۸۷٤ در شاماخی توسط سید عظیم شیروانی تأسیس شد و بعدها در نقاط مختلف قفقاز جنوبی گسترش یافت و عمدهٔ روشنفکران تجددگرای آذری مانند جلیل محمدقلی‌زاده، فریدون بیگ کؤچرلی، نریمان نریمانوف و... در آن به تدریس می‌پرداختند (سلیمانلی، ۱۳۹۹: ۵۰-۵۱). دربارهٔ هم‌نشینی سه‌گانهٔ اتحاد اسلام، توران-ترک‌گرایی و تجددگرایی که در بخش قبل به آن اشاره کردیم، بهتر است به ذکر نمونه‌ای از جدیدیست‌ها بپردازیم که کاملاً در ذیل این سه‌گانه هویت خود را تعریف می‌کردند. گاسپرالی جدیدی‌گرا هم ادعا داشت که توسعهٔ ترک‌گرایی با وحدت مذهبی مرتبط است. او ترکیسم و اسلام‌گرایی را به‌صورت مجموعه‌ای به‌هم‌پیوسته تبلیغ می‌کرد و به گفتهٔ وی ترکیسم در طول وجود وحدت ترک و اسلام‌گرایی همیشه زنده خواهد بود (Modern.az:2014)[2]. همان‌گونه که اشاره کردیم، وجود تشابهات معرفت‌شناختی میان این جریان‌ها، کاتالیزوری برای ترکیب و اتحاد این رویکردها با یکدیگر می‌شد.

بابی‌گری

همان‌گونه که در تاریخ مشخص است، بابیت از درون شیخیه پدید آمد. اندیشه‌های شیخیه نیز بر تعالیم شیخ احمد احسائی بنا شده بود. او از علمایی بود که با یک مبنای فلسفی غلط، بنیان تفسیری حس‌گرایانه از تعالیم شیعی را با خاستگاهی از رویکرد اخباری[3] پایه‌گذاری کرد. مدرسی چهاردهی می‌نویسد: «او چون بسیار پرهیزکار بود، بیشتر می‌کوشید که در خواب امور مشکل را کشف کند... او با توسل به ارواح پاک بزرگان دین در خواب چیزهایی می‌دید یا می‌شنید که پایهٔ آرای او را تشکیل می‌داد. می‌پرسیدند که این سخن را از کجا می‌گویید. با نهایت وارستگی می‌گفت که از حضرت صادق (ع) شنیدم. شیخ مشرب اخباری داشت؛ اخبار را به‌ظاهر تأویل می‌کرد، به فضایل خاندان علی معتقد بود» (فضایی، ۱۳۸۲: ۲۸). یکی از نقاط اصلی حس‌گرایی شیخ احمد آنجا است که برای توجیه معاد جسمانی و غیبت امام زمان (عج) متوسل به واژهٔ هورقلیا و هورقلیایی شد؛ عبارتی که وضعیت حضور امام زمان (عج) را به وضعیتی بینابینی میان عالم مادی و عالم تجرید (غیرمادی) قرار می‌داد و حالتی سرگردان داشت. از نظر احسائی آدمی دو جسد دارد: جسد اول حالت مادی دارد و با مرگ از بین می‌رود و جسد دوم هورقلیایی و فناناپذیر و از عناصر دنیوی فراتر است. او علت عمر طولانی امام عصر

---

1. https://modern.az/news/45046/
2. https://modern.az/news/50142/
3. با اینکه شیخ احمد احسائی در پی فرارفتن از دوگانهٔ اصولی و اخباری بود، روش فکری و امهات فکری او شباهت‌های بیشتری به اخباری‌گری دارد.

(عج) ناشی از جسد ثانوی یا هورقلیایی ایشان می‌داند. از نظر او، حضرت در زمان غیبتشان به عالم دیگری به نام هورقلیا انتقال یافته و در یکی از وادی‌های این عالم زندگی می‌کنند و اگر بخواهند به زمین تشریف بیاورند، به شکل یکی از مردمان درمی‌آیند و بدون اینکه کسی ایشان را بشناسد دوباره به همان‌جا برمی‌گردند. از نظر شیخ فقط شیعیان کامل هستند که می‌توانند در یک شرایط خاص با حضرت مرتبط باشند؛ بنابراین کسانی باید به‌عنوان واسطهٔ فیض میان مردم و امام وجود داشته باشند (همان: ۵۰-۵۷). در همین راستا شاگردان احمد احسائی که مکتب شیخیه را شکل می‌دهند، قائل به نظریهٔ رکن رابع می‌شوند؛ یعنی فردی خاص که واسطهٔ فیض امام (عج) با شیعیان است (همان: ۵۴-۵۵). چون امام (عج) در حالت هورقلیایی به سر می‌برند، فقط افرادی که رکن رابع هستند می‌توانند با امام عصر (عج) ارتباط برقرار کنند و آن‌ها هستند که با دریافت احکام شرعی از ایشان، آن احکام را به مردم می‌رسانند. در همین راستا سید کاظم رشتی، شاگرد شیخ احمد احسائی، در عباراتی بسیار ستایش‌آمیز، استاد خود را «باب» می‌نامید. سید رشتی شیخ احمد احسائی را راه رسیدن به ائمه می‌دانست (نبوی رضوی، ۱۳۹۶: ۳۱-۳۶). سید کاظم رشتی که چنین عباراتی دربارهٔ استاد خود به‌کار می‌برد، درمورد خود نیز چنین توهمی داشت و پیش از مرگ خود نیز اعلام کرد که پس از فوت او «حق» ظهور خواهد کرد (همان). این چنین بود که پس از درگذشت او، پیروانش به‌دنبال کشف حق سرگردان بودند و در این اثنا سید علی‌محمد شیرازی ادعا کرد که او حق موعود و رکن رابع است و خود را باب نامید. اگر در این فرایند دقت کنیم، متوجه می‌شویم که فهم حسی از مسئلهٔ ولایت و ارائهٔ تفسیری نادرست از موقعیت مادی امام عصر (عج) و تلاش برای ایجاد ارتباط حِسّانی و فردگرا با امام، ممکن است چه نتایج فاجعه‌باری به بار بیاورد. سید محمدعلی شیرازی ادعا کرد که اول خود را باب معرفی کرده تا مردم از «کتاب جدید» و «امر جدید» مضطرب نشوند. اشارهٔ باب به کتاب و امر جدید به معنای فروگذاردن و عبورکردن از کتاب و سنت قدیم، یعنی قرآن و میراث اهل‌بیت (ع) بود. امر و کتاب جدید حرکتی به معنای اصلاح امور شیعیان بود (همان: ۱۷۸). بابی-ازلی‌های اصلاح‌طلب بر چهار عنصر به‌عنوان خرافات تأکید بیشتری می‌کردند: کیفیت قیامت، باور به حیات جسمانی امام دوازدهم، عزاداری‌های رایج شیعی و مسئلهٔ شفاعت (همان: بنگرید به ۱۶۵-۲۳۷). مسئله‌ای که شاید بتوان ادعا کرد در میان بیشتر نهضت‌های اصلاح دینی در جهان اسلام مشترک بود و این نشانه‌ای است بر صحت ادعایی که پیش‌تر مطرح کرده بودیم و آن این بود که تشابهات در ساحت معرفت‌شناختی، به تشابهات در ساحت جهان اجتماعی منتهی می‌شود. هم وهابیون (اصلاح‌گرایان متأثر از ابن‌تیمیه) مخالف شفاعت و امامت و عزاداری و بزرگداشت صلحا هستند، هم سَلفیون قفقازی در همان عصر اعتقادات مشابهی در این امور دارند و هم جدیدی‌های پیرو کورساوی و هم بابی-ازلی‌ها در این زمینه با گروه‌های مزبور مشترک هستند. یحیی دولت‌آبادی، یکی از بزرگان مکتب ازلی، صراحتاً با نقد تند روحانیت سنتی شیعی به آن‌ها اعلام می‌کند که از خرافات دست بردارند و با اصلاح آیین خود، آن را با اقتضاهای عصر حاضر وفق دهند (همان: ۱۹۴). عصارهٔ پروژهٔ بابیت را می‌توان گفتار سید حسن تقی‌زاده درمورد این نحله خلاصه کرد: «همهٔ آن‌ها که دین جدید اختیار کرده بودند، از تعصب اسلامی رها شده و بر ضد استبداد ملاها و خرابی و فساد دین در ایران شده، از معایب و مضرات تعصب اسلامی که مانع ترقی و تمدن و قبول مقتضیات عصر جدید است فارغ گشته، با پیروان مذاهب دیگر مانند نصاری و یهود با کمال خوشی آمیزش کرده... و همچنین کثرت عدهٔ بابیه در میان مسلمانان -که ظاهراً جزو هیئت مسلمین به‌شمار می‌رفتند- قوت و سطوت تعصب هیئت جامعهٔ ملت را ضعیف کرده و روزبه‌روز عقیدهٔ تعصب را سست‌تر می‌کردند» (همان: ۲۳۲-۲۳۳). در ادامهٔ این بخش ارتباط بابیت (ازلی و بهایی) را با قفقاز مشخص می‌کنیم.

اول از همه اینکه شیخیه هم در شمال ارس و هم در جنوب آن طرفداران بسیار جدی و مهم داشته است. وضعیت در جنوب ارس چنین بود که مکتب شیخیه به دو قسمت کرمانی و آذربایجانی تقسیم و تبریز محل جولان شیخی‌ها شده بود. براساس گزارش لنکرانی، دعوای شیخی-متشرعی یکی از بغرنج‌ترین مسائل اجتماعی تبریز بوده است (ابوالحسنی منذر، ۱۳۸۶).

اکنون می‌دانیم که مهم‌ترین علمای شیخی در شمال رود ارس نیز حاضر بودند؛ برای مثال شیخ مولی رمضان سالیانی، فرزند علی‌اصغر، تحت تأثیر میرزا محمد اخباری از اخباریون مطرح عصر خود بود و هم‌زمان مورد توجه شیخ احمد احسائی بوده است؛ چنان‌که شیخ احمد دربارهٔ او گفته است که او «پیوسته بر جملهٔ اعتصمت بالله و توکلت علی الله مواظبت می‌کرد» (مولایی، ۱۳۹۹: ۲٤٥). یکی دیگر از قفقازی‌هایی که مورد توجه شیخیه بودند، ملا محمد گنجوی فرزند علی گنجوی بود. گنجوی مسلط به آرا و افکار شیخ احمد احسائی بوده و سید کاظم رشتی در اجازهٔ روایتی به او مقام علمی‌اش را ستوده است. رشتی درمورد او چنین عباراتی به‌کار می‌برد: «العالم العامل و الفاضل الکامل، ذوالفطنة الزاکیة و اللطیفة العالیة و...» (همان: ٥٠٤). نفر بعدی «مصطفی شیروانی از روحانیون اخباری و علاقه‌مند به شیخ احمد احسائی بود. احسائی در جواب سؤالات ایشان، الرسالة السراجیة: جواب مسائل آخوند ملامصطفی را نوشته است» (همان: ٥٩٦) و درنهایت باید از شیخ یعقوب شیروانی یاد کنیم که در ردیف علمای شیخیه قرار داشت و شیخ احمد احسائی، رسالهٔ أجوبة مسائل الشیخ یعقوب شیروانی را به‌تفصیل در پاسخ به سؤال‌های او نگاشت (همان: ٦٤٢).

به‌هرروی می‌توان ادعا کرد که حضور علمای شیخی در قفقاز جنوبی شاید یکی از علل رشد بابی‌گری در قفقاز شده است. طبق گزارش مقداد نبوی رضوی از کتاب بهاییان ایران، جنوب خزر و قفقاز به‌دلیل حمایت فوق‌العادهٔ روس‌ها از بابی-بهایی‌ها و آزاردیدن بهایی‌ها در ایران و عثمانی، و توسعهٔ روزافزون شهرهای قفقازی روسیه و رونق ثروت و تجارت در آنجا، شرایط لازم را برای تجمع بابی‌ها فراهم می‌کرد و آن‌ها ممالک روسیه را برای مهاجرت انتخاب می‌کردند (نبوی رضوی، ۱۳۹۳). روشنفکران تجددگرای قفقازی نظیر میرزا کاظم بیک، فتحعلی آخوندزاده، شیخ احمد سالیانی و... ارتباط بسیار صمیمانه‌ای با بابی-ازلی‌هایی مانند میرزا ملکم خان، یوسف خان مستشارالدوله، میرزا آقاخان کرمانی و... داشتند، رحیم رئیس‌نیا در کتاب ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم به ذکر جزئیات این موضوع پرداخته است (رئیس‌نیا، ۱۳۷٤)؛ برای مثال آخوندزاده در نامهٔ مورخ ۲۰ مه ۱۸۷۱ خود به جلال‌الدین میرزا، شاهزادهٔ روشنفکر آن دوران، در معرفی احمد حسین‌زاده سالیانی چنین می‌نویسد: «الان در تفلیس و در جمیع صفحات قفقازیه در علوم و فنون مختلفه از قبیل نجوم و جغرافیا و علم حساب و ریاضی و هیئت و تاریخ و حکمت خصوصاً علم فقه، شیخ‌الاسلام نظیر ندارد. مع‌هذا مشرب فیلسوفیت و لیبرالیزم هم دارد. تفصیل فضایل او را از مطاع معظم میرزا یوسف خان (مستشارالدوله) توانید پرسید. با جناب شیخ‌الاسلام هر شب در یک جا مصاحبت داریم. مجلس ما همیشه به ذکر اوصاف نواب اشرف شما و میرزا یوسف و جناب روح‌القدس (ملکم خان) مزین است. شیخ‌الاسلام به نواب امجد شما غایبانه محبت می‌ورزد و عرض سلام می‌رساند. از بابت منصب خود مقید است، والا به مکتوب‌فرستادن هم اقبال می‌کرد» (همان: ١٤٩). یا در نامهٔ دیگر آخوندزاده، احمد سالیانی خطاب به آخوندزاده چنین می‌گوید که بنویسد: «به روح‌القدس (ملکم خان) بنویس که من هم اگرچه شیخ الاسلامم، اما مثل شیخ الاسلام اسلامبول نیستم که منکر عقاید روح‌القدس است، چنان‌که از مکالمهٔ او با وزیر مشاهده می‌شود، بلکه من به جمیع عقاید روح‌القدس در هر باب مصدق و معترفم. بلااستثنا» (همان: ١٤٨). باید در نظر داشت که یحیی صبح ازل جانشین باب، میرزا ملکم خان را رجعت صفتی عیسی بن مریم (ع) می‌دانست؛ چرا که در باور شیعیان، عیسی بن مریم همراه با امام دوازدهم ظهور می‌کرد (نبوی رضوی، ١٣٩٦: ١٧٤)، اما برای فهمیدن نوع نگاه روشنفکران قفقازی به بابیت خوب است که به رسالهٔ باب و بابی‌ها: تحولات مذهبی و سیاسی در ایران در سال‌های ١٨٤٤-١٨٥٢ اثر میرزا کاظم بیگ بپردازیم. این رساله در سال ١٨٦٥ منتشر شده است. کاظم‌بیگ در این کتاب نظر جالبی درمورد جنبش بابیت دارد: «باب فهمید دینی که مردم کشورش به آن اعتقاد دارند، پر از چیزهای پوچ و بی‌معنی است. باب یک سبک زندگی استوار تبلیغ می‌کرد که در آن الزامات اخلاقی اجرا می‌شد، نه حرف قانون (یا همان سنت). باب همیشه از روح عبادت و عشق و اخلاق صحبت می‌کرد» (Ələkbərli,2018:275-274). در همین راستا موتالیموف از حضور سازمان بهاییت در قفقاز جنوبی مصادف با شیخ الاسلامی احمد حسین‌زاده سالیانی و طاهرزاده می‌دهد. «در کنار فعالیت‌های گستردهٔ طریقت‌های مختلف در آذربایجان، بهاییت نیز به میزان کمتری دیده می‌شد. مبلغان بهاییت در دههٔ ۱۸۸۰

میلادی به‌طور مخفیانه از ایران به آذربایجان وارد شدند و در سال ۱۸۹۰ اولین سازمان بهایی را در آذربایجان تأسیس کردند. این طریقت در مناطق باکو، سالیان، گویچای، آغدام، گنجه، روستاهای گویچای و تفلیس گسترش یافت» (Mutallimov,2019:67). در همین دوره است که فشار بر عزاداری شیعی توسط شیخ‌الاسلام‌های وقت وارد و ممنوعیت‌هایی بر آنان اعمال می‌شود (رئیس‌نیا، ۱۳۷٤: ۲۸٤-۲۸٦). به‌هرحال پروژهٔ پروقره این بار در هم‌آغوشی با بابیت، به سرزمین تزارها راه یافت و کاملاً با روشنفکران جدیدیست پان اسلامیست ترک‌گرا مؤانست کامل یافت.

ترک-توران‌گرایی

مواجههٔ مسلمانان با استعمار و برتری‌طلبی و تفاخر انسان غربی (چه پان‌اسلاویسم[1]، چه یوروسنتریالیزم[2] و...)، چه در امپراتوری عثمانی، چه در میان مسلمانان تحت حاکمیت روس‌ها و مناطق پیرامونشان، آن‌ها را به‌سمت الگوبرداری از برتری‌جویی هویتی غربی‌ها کشانید. حقارت ناشی از احساس بربربودن در مواجهه با پان‌اسلاویسم بود که اساساً کسانی مانند علی بیگ حسین‌زاده، اسماعیل گاسپرالی و حتی یوسف آقچورا و... را به فکر اتخاذ موضع پان‌ترکیستی کشانید. در سوی دیگر، آغاز هویت‌جویی‌های ناسیونالیستی اقوام تحت حاکمیت امپراتوری عثمانی نیز رفته‌رفته بر نخبگان این امپراتوری اثر گذاشت و در کشاکش با آنان و نبرد با مستکبران غربی تصمیم گرفتند که غرور یا تکبر خویش را مانند آن‌ها احیا کنند و به همین جهت به‌دنبال تصویری از خود در دل تاریخ می‌گشتند. گویی هرچقدر که این تصویر بزرگ‌تر می‌بود، می‌توانست شکوه و ابهت بیشتری به این هویت‌های تحقیرشده اعطا کند. در ابتدا آن تصویری که از تمام تصویرهای ممکن بزرگ‌تر بود، ایدهٔ پان‌اسلامیسم بود، اما این رؤیا چند مشکل اساسی داشت: اول آنکه طرح اتحادگرایی مسلمانان ذیل خلافت عثمانی یا در معیت آن، طرحی مبتنی بر سازوکارهای استیلاگرایانه و سلطانیسم بود که نظام اجتماعی را دوباره در ساختاری «عمودی» سامان‌دهی می‌کرد؛ درحالی‌که ویژگی حقیقی اتحاد مسلمانان، طرحی مبتنی بر اخوت است که ویژگی‌ها و پیامدهای خاصی را به‌دنبال می‌آورد[3] و این مسئله مطلوب امپراتوری عثمانی نبود. در سوی دیگر نیز هواخواهی مسلمانان حکومت روسیه از پان‌اسلامیسم کاملاً جنبهٔ ابزارگرایانه و پراگماتیستی داشت و به همین جهت فاقد امکان سازمان‌دهی اجماعیِ سراسری در روسیهٔ تزاری بود (بنگرید به سه‌ویتوخوسکی، ۱۳۸۱: ٦۰-٦۳). فارغ از مسائل فوق، تب بالای شکل‌گیری دولت-ملت‌های جدید، در اقصی نقاط جهان (به‌ویژه در قلمرو عثمانی) به‌مثابهٔ اهرمی با فشار قوی، عثمانی‌ها (و بالتبع مسلمانان قفقاز جنوبی) را به‌سمت ایده‌های قوم‌گرایانه و زبان و نژادمحور هدایت می‌کرد. این‌چنین بود که از مرده‌ریگ مستشرقان ضد روسی غرب که اسلاوها را با مفهوم نوپدیدی به نام تورانی‌ها متصف و تحقیر می‌کردند (مینورسکی و همکاران، ۱٤۰۳). به‌واسطهٔ کوشش‌های مورخان یهودی‌تبار و حمایت بریتانیا (به‌منظور تجزیهٔ دولت‌های بزرگ منطقه) توران مفهومی تاریخی-قومی به خود گرفت (سلطانشاهی، ۱۳۸۸) و واژهٔ ترک که زمانی برای تحقیر و توهین به‌کار می‌رفت (لاندو، ۱۳۹۹: ٦٤)، اکنون واژه‌ای بود که می‌بایست به آن افتخار می‌شد. تمسک به عصبیت، خون، نژاد و امثال آن از جمله مفاهیم حِسّانی است که نزدیکی معرفتی خاصی با رویکردهای پیشین دارد و حتی به‌لحاظ وابستگی بنیانی نیز امری کاملاً جدید و زاییدهٔ روشنگری (و بالتبع مدرنیسم) است؛ چنان‌که برخی از اندیشمندان نظیر ارنست گلنر، بندیکت اندرسن و اریک هابسبام و... اساساً ناسیونالیسم را پدیده‌ای کاملاً مدرن می‌دانند (اسمیت، ۱۳۹۱: ۲۷). این هم‌نشینی و مؤانست اجتماعی را باید بازتابی از تشابه بنیان‌های معرفتی ارزیابی کرد.

---

[1]. اتحاد اسلاوها

[2]. اروپامحوری

[3]. بنگرید به کتاب شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۴۰۲). شذرات المعارف. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

جالب اینجا است که ژون ترک‌ها یا همان ترکان جوان (جمعیت اتحاد و ترقی) که به‌دنبال فعلیت‌بخشی به آن رؤیای بزرگ حرکت کردند، در سمینارهای مخصوص سید جمال‌الدین اسدآبادی شرکت می‌کردند و تحت تأثیر تعالیم او بودند. در همین راستا روزنامهٔ قانون اساسی عثمانی که در قاهره منتشر می‌شد، ۲۰ روز بعد از فوت سید اشاره می‌کند که او یکی از ارکان مهم و مرشد جمعیت اتحاد و ترقی بوده است (رئیس‌نیا، ۱۳۷٤: ۷۳۳). این مسئله نیز به‌عنوان مؤیدی تاریخی، برای تبیین میزان درهم‌تنیدگی گفتمان‌های پیشین با گفتمان‌های توران‌گرا ارائه شد.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که روایت و تحلیل شد، مشخص شد که امکان درهم‌آمیختگی کامل سه ایدهٔ به‌ظاهر متفاوت مذکور، در قفقاز جنوبی، به‌دلیل وجود تشابهات مهم در ساحت معرفت‌شناسی امکان‌پذیر بوده است و حس‌گرایی و تجربه‌گرایی از مفاهیم کلیدی معرفتی مشترک و متشابه است. نشان دادیم که میان نمایندگان اندیشه‌های مزبور، همکاری و همیاری کامل وجود داشت و هرکدام از آن‌ها توانایی وام‌گیری اصطلاحات و استدلال‌های اصلی یکدیگر به نفع عقاید و اهداف خود را دارا بودند.

نقش بنیادین و اصلی در میان ایده‌های مذکور مربوط به ایدهٔ ترقی‌خواهی است. عطش نیل به پروقره، چنان روشنفکران منطقه را با خود درگیر کرد که هر گفتمان یا ایدهٔ دیگری در جهت دستیابی به این هدف مورد استفاده قرار گرفت. درواقع می‌توان ادعا کرد که در مواجهه با ترقی‌یافتگان غربی، موجب ایجاد حیرتی بزرگ در روشنفکران شد و تلاش برای به‌چنگ‌آوردن این جایگاه، موجب حمله به هویت سنتی و بی‌جاسازی آن از موقعیت طبیعی خود شد. این بی‌جاسازی با کمک اندیشه‌های اصلاح دین، وارد فرایند استحاله شد و زمینه را برای عبور از هویت دینی و امتزاج با هویت نوپدید ترکی-آذری فراهم کرد.

نقش نهضت‌های اصلاح دینی از آن جهت مهم است که فرایند غربی‌شدن را ابتدا در قالب زبان دینی و تاریخی مردم آغاز کرد و به‌جای غیریت‌سازی از هویت ضد دینی و ضد شرقی غرب، بر مظاهر به‌ظاهر مثبت آن پافشاری کرد و از اتخاذ موضعی انتقادی و پیامدسنج بازماند. از علائم بارز همین اتخاذ راهبرد اشتباه در اصلاح عقب‌ماندگی مسلمانان که می‌بایست به تقویت هویت دینی و قدرت اجتماعی و سیاسی آنان می‌انجامید، همین بس که هدایت اصلی امور جامعه به دست افراد سکولار قوم‌گرا افتاد و با کمک بیگانگان و در بدترین شرایط ممکن، جمهوری دموکراتیک آذربایجان را به‌عنوان اولین جمهوری سکولار تاریخ اسلام به‌وجود آوردند. حکومتی که به‌دلیل جداکردن مردم از هویت تاریخی و طبیعی خود، از درون تهی بود و به‌سرعت نیز در ذیل حکومت شوروی حل شد.

جدول ۱. همگرایی ترقی‌خواهی، اصلاح دینی و ترک-توران‌گرایی در اندیشهٔ متفکران مسلمان قفقاز جنوبی

	حس‌گرایی معرفتی	هجو برخی از سنت‌های هویتی تشیع	حمله به نظام آموزشی اسلام و ترقی‌خواهی	غربی‌شدن (در فکر و عمل)	حفظ اسلام به‌عنوان هویت بومی و قومی
تجددگرایی	*	*	*	*	
اصلاح دینی	*	*	*		* (به‌جز بابیت)
ترک-توران‌گرایی	*	*	*		*

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

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

اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

حمایت مالی

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

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافعی وجود ندارد و تمام نویسندگان مقاله را خوانده و با انتشار آن موافقت کرده‌اند.

بیانیه استفاده از هوش مصنوعی مولد

نویسندگان از هیچ ابزار هوش مصنوعی در تولید محتوا و نگارش مقاله استفاده نکرده‌اند.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر ارائه نظرهای ساختاری و علمی سپاسگزاری می‌شود.

منابع

ارکیان، محمد (۱۴۰۱). عبدالنصیر قورصاوی و بنیان‌های فکری او. دوفصلنامهٔ تاریخ نو، ۳۱، ۵-۲۲.

اسدآبادی، جمال‌الدین (۱۳۷۹). مجموعهٔ رسائل و مقالات. به کوشش و تحقیق سید هادی خسروشاهی. قم: کلبهٔ شروق.

اسمیت، آنتونی دی (۱۳۹۱). ناسیونالیسم و مدرنیسم: بررسی انتقادی نظریه‌های متأخر ملیت و ملی‌گرایی. ترجمهٔ کاظم فیروزمند. تهران: ثالث.

باقرأف، علی و عظیم‌أف، رامیل (۱۳۹۷). نقش علمای شیعهٔ قفقاز و ماوراءالنهر در علوم اسلامی (با تأکید بر آذربایجان). قم: امام علی بن ابی‌طالب (ع).

بوذری‌نژاد، یحیی (۱۳۹۵). روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین: حکمت عملی. تهران: دانشگاه تهران.

بوذری‌نژاد، یحیی (۱۴۰۰). روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین: رویکردهای فقهی. تهران: دانشگاه تهران.

بوذری‌نژاد، یحیی (۱۳۹۹). روش‌شناسی دانش اجتماعی مسلمین: رویکردهای هرمنوتیکی به قرآن در میان مسلمین. تهران: دانشگاه تهران.

توانا، محمدعلی (۱۳۸۵). اسلام و مدرنیته در اندیشهٔ سید جمال‌الدین اسدآبادی. پژوهش علوم سیاسی، ۳، ۹۷-۱۱۴.

جمشیدی، محمدحسین و ایران‌نژاد، ابراهیم (۱۳۹۰). چالش غرب‌گرایی و بازگشت به خویشتن در اندیشهٔ جلال آل‌احمد. فصلنامهٔ مطالعات ملی، ۱۲(۴۶)، ۸۲-۵۹. https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.1735059.1390.12.46.3.9

چاغلا، چنگیز (۱۳۸۸). سیاست و ملی‌گرایی در آذربایجان. ترجمهٔ جلیل یعقوب‌زاده فرد. تبریز: ندای شمس.

خسروشاهی، سید هادی (۱۳۹۱). دفاع از سید جمال‌الدین حسینی و سخنی با تاریخ‌نگاران عصر پهلوی. قم: کلبهٔ شروق.

رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۷۴). ایران و عثمانی در آستانهٔ قرن بیستم. تبریز: ستوده.

رئیس‌نیا، رحیم (۱۳۹۳). مدخل جدیدها (نهضت). جلد هفتم. تهران: دانشنامهٔ جهان اسلام.

سلطانشاهی، علیرضا (۱۳۸۸). پان‌ترکیسم و صهیونیسم. تهران: تمدن ایرانی.

سلیمانلی، ابوالفضل (۱۳۹۹). فرایند ملت-دولت‌سازی در جمهوری آذربایجان از زمان اشغال توسط روسیه تاکنون. ترجمهٔ جلیل یعقوب‌زاده فرد. تبریز: قالان یورد.

سه‌ویتوخوسکی، تادیوس (۱۳۸۱). آذربایجان روسیه (۱۹۰۵-۱۹۲۰): شکل‌گیری هویت ملی در یک جامعهٔ مسلمان. ترجمهٔ کاظم فیروزمند. تهران: شادگان.

شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۴۰۲). شذرات المعارف. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی

عطایی، عبدالله (۱۳۹۳). بررسی تطبیقی اندیشه‌های اصلاحی سید جمال‌الدین اسدآبادی و سِر سید احمدخان. ویژه‌نامهٔ نامهٔ فرهنگستان (شبه‌قاره)، ۲(۳)، ۱۹۸-۱۸۱.

عنایت، حمید، «سیری در اندیشه سیاسی عرب: از حملهٔ ناپلئون به مصر تا جنگ جهانی دوم»، ۱۳۷۶، تهران: نشر امیرکبیر

کالیراد، علی (۱۳۹۲). از جامعهٔ ایرانی تا میهن‌ترکی: زندگی‌نامهٔ فکری و سیاسی احمد آقایف ۱۸۶۹-۱۹۳۹. تهران: پردیس دانش.

لاندو، جیکوب (۱۳۹۹). پان‌ترکیسم، یک قرن تکاپوی الحاق‌گری. ترجمهٔ حمید احمدی. تهران: نشرنی.

فیروزجائی، علی، «نمونه‌هایی از حس‌گرایی در عالم اسلامی»، مجله علمی تخصصی معرفت، فروردین ۱۳۸۴، شماره ۸۸

مرشدلو، جواد (۱۳۹۴). استعمار روسی و اسلام شیعی: سیاست روسیهٔ تزاری در قبال شیعیان سال‌های اشغال قفقاز (۱۸۱۳-۱۸۵۰ م.). مطالعات تاریخ اسلام، ۷(۲۶)، ۱۲۷-۱۵۰.

مولایی، عادل (۱۳۹۹). فرزانگان قفقاز، شرح‌حال ۸۲۵ شخصیت علمی معنوی و فرهنگی قفقاز. تحقیق و تکمیل و اضافات: محمد الوانساز خوئی. قم: دارالحدیث.

مینورسکی، ولادیمیر فئودوروویچ و توینبی، آرنولد جوزف (۱۴۰۳). پان‌تورانیسم: از سیاست شرقی بریتانیا تا ابزار توسعه‌طلبی ترکیه. به کوشش کاوه بیات. تهران: شیرازهٔ کتاب ما.

نبوی رضوی، سید مقداد (۱۳۹۶). اندیشهٔ اصلاح دین در ایران: مقدمه‌ای تاریخی؛ جلد اول: دورهٔ قاجار. تهران: شیرازهٔ کتاب ما.

نبوی رضوی، سید مقداد (۱۳۹۷). اندیشهٔ اصلاح دین در ایران: مقدمه‌ای تاریخی؛ جلد دوم: عصر پهلوی. تهران: شیرازهٔ کتاب ما.

نبوی رضوی، سید مقداد (۱۳۹۳). سلی شاهوار، گاد گالیبار و بوریس موروزوف: بهاییان ایران، جنوب خزر و قفقاز. فصلنامهٔ نقد کتاب ایران و اسلام، ۱(۲-۱)، ۲۵۶-۱۸۹.

ولی‌یف، اورخان (۱۴۰۳). ملی‌گرایی در جمهوری آذربایجان؛ شکل‌گیری ملت و ملت-دولت در آذربایجان. ترجمهٔ جلیل یعقوب‌زاده فرد. تبریز: قالان یورد.

یعقوب‌زاده فرد، جلیل (۱۴۰۱). سیاست و برنامه‌ریزی زبان در جمهوری آذربایجان. تهران: ساوالان ایگیدلری.

Algar, Hamed, “ĀḴŪNDZĀDA,” Encyclopædia Iranica, I/7, pp. 735-740; an updated version is available online at http://www.iranicaonline.org/articles/akundzada-playwright (accessed on 13 May 2014)

Ələkbərli, Faiq, “Azərbaycan Turk fəlsəfi və ictimai fikir tarixi (XIX-XX əsrlər)” I hissə ,Elm və təhsil, Bakı, 2018

Ələkbərov, Faiq “Azərbaycan mütəfəkkirlərinin İslam dininə münasibəti (XIX əsr-XX əsrin əvvəlləri)”Milli Kimlik, 2020 https://millikimlik.az/2020/2004/

Habibbayli, İsa,” XX asrin avvallari Azarbaycan yazıçılan” Nurlan, Bakı, 2004

Kərimi, Səadət, "Azərbaycanın Milli və Siyasi İdeologiyası Haqqında",Elm və təhsil, Bakı, 2018

Memmedova, Leyla, “M.F.Axundzadənin Hekayəti-Molla İbrahimxəlil kimyagər komediyasında xarakterlərin konflikti” BAKI UNİVERSİTETİNİN XƏBƏRLƏRİ, №4 Humanitar elmlər seriyası,2009

Mutallimov, dadash, “azerbaycan’ın osmanlı, rusya ve iran ile dini ilişkileri (xix. yüzyıl)” doktora tezi, bursa uludağ üniversitesi, 2019

Soli Shahvar, Gad G. Gilbar and Boris Morozov, “The Baha’is of Iran, Transcaspia and the Caucasus” I.B. Tauris, London: 2011

Spannaus, Nathan, “The Ur-Text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's Irshad and the Historiography of Muslim Modernism in Russia” Journal of the Economic and Social History of the Orient (59), 2016

Turan, Azər, “Jan Jak Russo və Axund Əbu Turab” Ədəbiyyat qəzeti, №18.- S.16-17, 2024

Modern.az, “Əbuturab Axundoğlu Əli bəy Hüseynzadəyə qarşı”, 25 Sentyabr 2013 https://modern.az/news/45046/

Modern.az, “İsmayıl bəy Qaspıralı və «Dildə, işdə, fikirdə birlik» ideyası”, 10 Yanvar 2014 https://modern.az/news/50142/.

References

Abuturab Akhundoghlu against Ali Bey Huseynzadeh. (2013, September 25). *Modern.az*. Retrieved from https://modern.az/news/45046/

Alakbarli, Faiq. (2018). *History of Azerbaijani Turkic philosophical and social thought (19th–20th centuries) (Vol. 1)*. Baku: Elm va Tahsil Publishing.

Alakbarov, Faiq. (2020). Azerbaijani thinkers' attitudes toward Islam (19th–early 20th centuries). *Milli Kimlik*. Retrieved from https://millikimlik.az/2020/2004/

Algar, Hamid. (2014). Ākhūndzāda. In *Encyclopaedia Iranica* (Vol. I/7, pp. 735–740). Retrieved from http://www.iranicaonline.org/articles/akundzada-playwright

Asadabadi, Jamal al-Din. (2000). *Collected treatises and essays*. Edited by Seyyed Hadi Khosrowshahi. Qom: Kolbeh Shorouq Publications.

Ataei, Abdollah. (2014). A comparative study of the reformist ideas of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi and Sir Sayyid Ahmad Khan. *Farhangestan Quarterly*, 2(3), Fall–Winter.

Baghirov, Ali, & Azimov, Ramil. (2018). *The role of Shi'i scholars of the Caucasus and Transoxiana in Islamic sciences (with emphasis on Azerbaijan)*. Qom: Imam Ali ibn Abi Talib Publications.

Boudarinejad, Yahya. (2016). *Methodology of Muslim social science: Practical wisdom*. Tehran: University of Tehran Press.

Boudarinejad, Yahya. (2020). *Methodology of Muslim social science: Jurisprudential approaches*. Tehran: University of Tehran Press.

Boudarinejad, Yahya. (2021). *Methodology of Muslim social science: Hermeneutical approaches to the Qur'an among Muslims*. Tehran: University of Tehran Press.

Chagla, Cengiz. (2009). *Politics and nationalism in Azerbaijan* (Jalil Yaghoubzadeh Fard, Trans.). Tabriz: Neda-ye Shams Publications.

Habibbayli, Isa. (2004). *Azerbaijani writers of the early twentieth century*. Baku: Nurlan Publishing.

Ismail Bey Gasprali and the idea of "unity in language, thought, and action." (2014, January 10). *Modern.az*. Retrieved from https://modern.az/news/50142/

Kalirad, Ali. (2013). *From Iranian society to Turkic homeland: The intellectual and political biography of Ahmad Aghayev (1869–1939)*. Tehran: Pardis Danesh Publications.

Karimi, Saadat. (2018). *On the national and political ideology of Azerbaijan*. Baku: Elm va Tahsil Publishing.

Khosrowshahi, Seyyed Hadi. (2012). *In defense of Sayyid Jamal al-Din Husayni*. Qom: Kolbeh Shorouq Publications.

Landau, Jacob. (2020). *Pan-Turkism: A century of irredentism* (Hamid Ahmadi, Trans.). Tehran: Ney Publications.

Memmedova, Leyla. (2009). The conflict of characters in M.F. Akhundzadeh's comedy *The Story of Molla Ibrahim Khalil the Alchemist*. *Baku University News (Humanities Series)*, 4.

Minorsky, Vladimir, Toynbee, Arnold, et al. (2024). *Pan-Turanism: From British Eastern policy to an instrument of Turkish expansionism*. Tehran: Shirazeh Ketab-e Ma Publications.

Molaei, Adel. (2020). *Scholars of the Caucasus: Biographies of 825 scientific, spiritual, and cultural figures*. Qom: Dar al-Hadith Publishing Organization.

Morshedlou, Javad. (2015). Russian colonialism and Shi'i Islam: Tsarist policy toward Shi'is during the occupation of the Caucasus (1813–1850). *Studies in Islamic History*, 7(26).

Mutallimov, Dadash. (2019). *Religious relations of Azerbaijan with the Ottoman Empire, Russia, and Iran in the nineteenth century* (Doctoral dissertation, Uludağ University).

Nabavi Razavi, Seyyed Meghdad. (2017). *Religious reform thought in Iran: A historical introduction (Vol. 1)*. Tehran: Shirazeh Ketab-e Ma Publications.

Nabavi Razavi, Seyyed Meghdad. (2018). *Religious reform thought in Iran: A historical introduction (Vol. 2)*. Tehran: Shirazeh Ketab-e Ma Publications.

Raeesnia, Rahim. (1995). *Iran and the Ottoman Empire on the eve of the twentieth century*. Tabriz: Sotoudeh Publications.

Shahvar, Soli, Gilbar, Gad G., & Morozov, Boris. (2011). *The Baha'is of Iran, Transcaspia and the Caucasus*. London: I.B. Tauris.

Smith, Anthony D. (2012). *Nationalism and modernism* (Kazem Firouzmand, Trans.). Tehran: Sales Publications.

Spannaus, Nathan. (2016). The Ur-text of Jadidism: Abu Nasr Qursawi's *Irshad* and the historiography of Muslim modernism in Russia. *Journal of the Economic and Social History of the Orient*, 59.

Suleymanli, Abolfazl. (2020). *Nation-state building in Azerbaijan* (Jalil Yaghoubzadeh Fard, Trans.). Tabriz: Galan Yurd Publications.

Swietochowski, Tadeusz. (2002). *Russian Azerbaijan (1905–1920)* (Kazem Firouzmand, Trans.). Tehran: Shadegan Publications.

Tavana, Mohammad Ali. (2006). Islam and modernity in the thought of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi. *Political Science Research*, 3.

Turan, Azer. (2024, May 18). Jean-Jacques Rousseau and Akhund Abu Turab. *Adabiyyat Newspaper*, 18, 16–17.

Valiyev, Orkhan. (2023). *Nationalism in the Republic of Azerbaijan* (Jalil Yaghoubzadeh Fard, Trans.). Tabriz: Galan Yurd Publications.

Yaghoubzadeh Fard, Jalil. (2022). *Language policy and planning in Azerbaijan*. Tehran: Savalan Igidleri Publications.

http://jstmt.ut.ac.ir

Social Theories of Muslim Thinkers

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

Examining the Concept of Development in the Thought of Ali Shariati

Gholamreza Jamshidiha[1], Mohammad Reza Hosseini[2], and Hadi Zamani[3]

1. Professor of Muslim Social Science, Faculty of Social Sciences, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: gjamshidi@ut.ac.ir
2. Associate Professor, Department of Sociology, Ayatollah Borujerdi University, Borujerd, Iran. Email: m.hosseini@abru.ac.ir
3. PhD student of Sociology, University of Tehran, Kish International Campus, Kish, Iran. (Corresponding Author). Email: hadizamani1404@yahoo.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 25 August 2025
Received in revised form: 21 October 2025
Accepted: 04 December 2025
Published online: 21 March 2026

Keywords:
Ali Shariati; Critical Consciousness; Critical Pedagogy; Endogenous Development; Sustainable Development.

ABSTRACT

This study analyzes the concept of development in the thought of Dr. Ali Shariati and examines the fundamental components of his development model. It addresses two main questions: first, whether development constitutes a central concern within Shariati's intellectual system; and second, what the main components of his development model are? A qualitative and interpretive methodology is employed, using content analysis and comparative analysis. Shariati's works were examined and key concepts extracted and analyzed in comparison with classical and contemporary theories of development sociology. Findings indicate that Shariati conceptualizes development as an endogenous, culturally grounded, and human-centered process. His model is structured around two main axes: cultural–spiritual development and economic–structural development. The cultural axis includes critical consciousness, critical dialogue, critical pedagogy, intellectual solidarity, and the rule of law. The economic–political axis involves political organization, material infrastructure, enlightened leadership, committed governance, and responsible intellectual elites. The analysis demonstrates that cultural factors occupy a more fundamental position in Shariati's framework, while development emerges as a dialectical process between cultural consciousness and socio-political structures. This model provides a normative and analytical framework for sustainable and human-centered development.

Cite this article: Jamshidiha, Gh., Hosseini, M.R., and Zamani. H. (2026). Examining the Concept of Development in the Thought of Ali Shariati. *Social Theories of Muslim Thinkers*,16(1); 55-72. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.401274.1821

© Author(s) retain the copyright. **Publisher:** University of Tehran Press.
DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.401274.1821

Introduction

Development theory has traditionally been dominated by Western paradigms emphasizing economic modernization and institutional rationalization. In contrast, Ali Shariati proposes a culturally rooted and ethically oriented model that integrates historical consciousness, spiritual awakening, and collective agency. This study investigates whether development is a central category in Shariati's thought and how his intellectual system reconstructs its meaning beyond conventional development theories.

Research Method

This research adopts a qualitative–interpretive design based on thematic content analysis and comparative critique. Primary sources include Shariati's major works such as *Ummah and Imamate*, *Return to Self*, *Islamology*, *Religion vs. Religion*, *What Is to Be Done?*, *History of Civilization*, *Hussein: Heir to Adam*, and *Fatemeh Is Fatemeh*.

These texts are analyzed alongside contemporary development theories, including modernization theory, dependency theory, Islamic development approaches, critical theory, and critical pedagogy.

Findings

Shariati's conception of development is multidimensional, encompassing economic, political, cultural, and spiritual dimensions. He emphasizes committed democracy, ethical leadership, and critical pedagogy as foundational mechanisms for social transformation.

Development, in his framework, is not reducible to material progress but is understood as a dialectical process linking thought and action in pursuit of human perfection. His anthropological vision, influenced by existentialist and monotheistic ideas, defines the human being as a free and responsible agent whose liberation is achieved through self-awareness and social justice.

Discussion and Conclusion

Shariati's developmental thought challenges dominant paradigms by foregrounding ethical responsibility, cultural authenticity, and collective agency. He advocates a guided form of democracy grounded in justice, awareness, and human dignity.

In this framework, intellectuals, media, and political institutions play a critical role in preventing corruption and fostering a socially and environmentally just society. Ultimately, Shariati's notion of endogenous and sustainable development emerges as a central concept that offers a normative guide for policymaking, resource distribution, and social self-reliance.

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: Data available on request from the authors.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest in this study, and all authors have read the manuscript and agreed to its publication.

Declaration of AI Use: The authors have used no artificial intelligence tools.

Acknowledgements: The authors would like to thank anonymous reviewers for their valuable suggestions in manuscript revision.

http://jstmt.ut.ac.ir

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

بررسی مفهوم توسعه در اندیشه‌های علی شریعتی

غلامرضا جمشیدیها[۱] ✉، محمدرضا حسینی[۲] ✉ و هادی زمانی[۳] ✉

۱. استاد گروه علوم اجتماعی اسلامی، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: gjamshidi@ut.ac.ir

۲. دانشیار، گروه جامعه‌شناسی، دانشکدهٔ علوم انسانی، دانشگاه آیت‌الله بروجردی، بروجرد، ایران. رایانامه: m.hosseini@abru.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، پردیس بین‌المللی کیش، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسندهٔ مسئول). رایانامه: hadizamani1404@yahoo.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۳

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلیدواژه‌ها:
آگاهی نقادانه، پداگوژی نقادانه، توسعهٔ درون‌زا، دولت متعهد، روشنفکر مسئول، سازمان سیاسی.

چکیده

این پژوهش با هدف واکاوی مفهوم توسعه در اندیشه‌های علی شریعتی، به بررسی عناصر بنیادین مدل توسعه‌ای او می‌پردازد و به دو پرسش اصلی پاسخ می‌دهد: نخست، آیا شریعتی در منظومهٔ فکری خود توسعه‌محور بوده است؟ دوم، مهم‌ترین مؤلفه‌های مدل توسعه‌ای او کدام‌اند؟ رویکرد پژوهش کیفی و تفسیری است و به روش تحلیل مضمون و تحلیل تطبیقی آثار او بررسی و مفاهیم کلیدی استخراج شدند. یافته‌ها در قالب جدول تطبیقی با نظریه‌های جامعه‌شناسی توسعه تنظیم شدند. نتایج نشان داد شریعتی توسعه را فرایندی درون‌زا، فرهنگ‌محور و متکی بر توانمندسازی انسان می‌داند. مدل توسعه‌ای او بر دو محور اصلی استوار است: توسعهٔ فرهنگی–معنوی و توسعهٔ اقتصادی. در محور فرهنگی، مؤلفه‌هایی مانند آگاهی نقادانه، گفتگوی نقادانه، ائتلاف نقادانه، پداگوژی نقادانه و حاکمیت قانون نقش‌آفرین‌اند و در محور اقتصادی، سازمان سیاسی، محیط فیزیکی، رهبری خردمندانه، دولت متعهد و روشنفکر مسئول به‌عنوان عناصر کلیدی مطرح می‌شوند. تحلیل نهایی نشان می‌دهد عوامل فرهنگی در اندیشهٔ شریعتی نقش برجسته‌تری از سایر مؤلفه‌ها دارند و رابطهٔ دیالکتیک این عناصر با ساختارهای اقتصادی و سیاسی، زمینه‌ساز شکل‌گیری مدلی پویا از توسعهٔ پایدار است. این مدل در صورت توجه و بهره‌برداری می‌تواند الگویی راهبردی برای سیاست‌گذاران و مدیران اجرایی در مسیر توسعهٔ انسانی و اجتماعی فراهم آورد.

استناد: جمشیدیها، غلامرضا؛ حسینی، محمدرضا و زمانی، هادی (۱۴۰۵). بررسی مفهوم توسعه در اندیشه‌های علی شریعتی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۶(۱)؛ ۷۲-۵۵. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.401274.1821

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.401274.1821

مقدمه و بیان مسئله

دغدغهٔ بسیاری از اندیشمندان در طول تاریخ رشد و پیشرفت کشور و ایجاد بستری امن از رفاه و آسایش برای زندگی همهٔ افراد جامعه بوده است. در علم این موضوع با اصطلاح «توسعهٔ پایدار» مطرح می‌شود.

«توسعهٔ پایدار[1] به عبارتی رایج در گفتمان توسعهٔ معاصر تبدیل شده است. بااین‌حال، علی‌رغم فراگیری و محبوبیت عظیمی که در طول سال‌ها به‌دست آورده است، این مفهوم هنوز مبهم به‌نظر می‌رسد؛ زیرا بسیاری از افراد همچنان درمورد معنا و تاریخچهٔ آن و همچنین آنچه در نظریه و عمل توسعه مستلزم و دلالت دارد، سؤالاتی می‌پرسند» (منسا و ریکارت کازادوال، ۲۰۱۹).

«جهان‌بینی نئوکلاسیک جریان اصلی، با تلفیق توسعهٔ انسانی با رشد اقتصادی، آسیب بزرگی به سیاره و مردم وارد کرده است. این فرمول‌بندی محدود از توسعهٔ انسانی، همراه با ظهور سرمایه‌داری مبتنی بر بازار، به روان و جامعهٔ انسانی و همچنین محیط‌زیست آسیب شدیدی وارد کرده است. آرمان هنجاری انسان اقتصادی به‌عنوان یک بهینه‌ساز مستقل مطلوبیت، جامعه‌ای به‌شدت نابرابر ایجاد کرده است که انگیزهٔ آن رقابت غیرانسانی است و در آن، ثروت زیاد با فقر مطلق هم‌زیستی دارد.(گرجی و همکار، ۱۳۸۳)توضیح داده است که چگونه نظریهٔ اقتصادی با مشروعیت‌بخشیدن و ایدئال جلوه‌دادن رقابت و حرص و طمع سبب اثرات مخرب شده است؛ ویژگی‌هایی که کاملاً در تضاد با آرمان‌های اسلامی مانند همکاری و سخاوت هستند و تخیل اخلاقی ما را مسموم می‌کنند. بیماری‌هایی مانند «رقص ایدئولوژی و ثروت نابرابر» را می‌توان در انبوهی از مشکلات اجتماعی مانند نبود انسجام اجتماعی، نهادهای ناپایدار و سلامت ضعیف مشاهده کرد (Zaman & Qadir, 2018).

«در سال ۱۹۸۷، کمیسیون برانتلند گزارش خود را با عنوان «آیندهٔ مشترک ما» در تلاشی برای پیونددادن مسائل توسعهٔ اقتصادی و ثبات زیست‌محیطی منتشر کرد. در این راستا، این گزارش توسعهٔ پایدار را توسعه‌ای می‌داند که «نیازهای زمان حال را بدون به‌خطرانداختن توانایی نسل‌های آینده برای تأمین نیازهای خود برآورده می‌کند» اگرچه این تعریف تا حدودی مبهم است، اما این مفهوم از توسعهٔ پایدار با هدف حفظ پیشرفت و توسعهٔ اقتصادی در عین محافظت از ارزش بلندمدت محیط‌زیست درنظر گرفته می‌شود. این مفهوم «چارچوبی برای ادغام سیاست‌های زیست‌محیطی و راهبردهای توسعه فراهم می‌کند» (Emas, 2015).

به بیان رفعت حسن، استاد دین و علوم انسانی در دانشگاه لوییویل، «مردم در بیشتر جوامع و کشورهای اسلامی، دین اسلام را به‌عنوان یک ماتریس درنظر می‌گیرند و بیشتر مسائل زندگی خود را در چارچوب آن قرار می‌دهند» (Kakar, & Leghari, 2022) و بنابراین، در جامعهٔ ایران نیز براساس همین اصل و با توجه به غنای آثار علمی جهان اسلام، بسیاری از متفکران دغدغه‌مند، مسائل روز جامعه را به‌سمت تحلیل و تطبیق مسائل روز جهانی از جمله توسعه از دریچهٔ اسلام سوق داده‌اند. یکی از این متفکران علی شریعتی است که نقشی پررنگ در تغییرات اجتماعی نوین ایران داشته است. سخنرانی‌ها و آثار او شکل‌دهندهٔ افکار بسیاری از سیاستمداران و کنشگران اجتماعی بوده است. با توجه به اینکه وضعیت سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و زیست‌محیطی ایران اسلامی از دید بسیاری از اندیشمندان این حوزه‌ها در حال حاضر، نابسامان قلمداد می‌شود، این تحقیق به این موضوع می‌پردازد که آیا شریعتی دیدگاه‌های توسعه‌محور داشته و اگر چنین است، مهم‌ترین عناصر و مؤلفه‌های مدنظر او در این حوزه چه هستند و آیا می‌توان مدلی مشخص از آن ترسیم کرد.

مهم‌ترین هدف این تحقیق، بررسی مفهوم توسعه در اندیشه‌های علی شریعتی و دستیابی به مدلی نظری در این خصوص است. سؤالات این تحقیق عبارت‌اند از: آیا شریعتی در نگرش خود توسعه‌محور بوده و بر مفهوم پیشرفت و توسعهٔ پایدار تأکید داشته است و آیا

[1]. Sustainable Development

می‌توان مدلی مشخص براساس رویکردهای نظری مطرح‌شدهٔ توسعه از دیدگاه‌های او استخراج کرد؟ درواقع عناصر و شاخص‌های این مدل نظری و روابط علی آن‌ها چگونه است؟

پیشینهٔ تحقیق

در سطح جهانی، پژوهش‌های متعددی به بررسی مفهوم توسعهٔ پایدار از منظر اسلامی پرداخته‌اند. بسول[1] و همکاران (۲۰۲۲) در مقالهٔ «دیدگاه اسلام در مورد پایداری محیط زیست: یک تحلیل مفهومی» به این نتیجه رسیدند که اصول توسعهٔ پایدار، از جمله حفاظت از منابع طبیعی، مسئولیت اجتماعی و آموزش زیست‌محیطی، در قرآن و سنت پیامبر اسلام نهادینه شده‌اند. نویسندگان تأکید کردند که اسلام با ارائهٔ الگوهایی اخلاقی و عملی می‌تواند در حل بحران‌های محیط‌زیستی نقش‌آفرین باشد.

در مقالهٔ «دیدگاه اسلامی درمورد توسعهٔ پایدار (ahmad,2025)نیز به مبحث توسعهٔ پایدار به‌عنوان مفهومی ریشه‌دار در آموزه‌های اسلامی پرداخت. این مقاله با استناد به مقاصد شریعت، بر ضرورت هماهنگی میان فعالیت‌های انسانی و حفظ تعادل اجتماعی، اقتصادی و طبیعی تأکید دارد. نویسنده نتیجه گرفت که توسعهٔ پایدار اسلامی، فرصتی برای بازتعریف رابطهٔ انسان با محیط و جامعه است.

همچنین دنگور[2] (۲۰۲۳) در مطالعهٔ «توسعهٔ پایدار: دیدگاه‌های اسلامی و اجرا» با بررسی دیدگاه‌های فعالان محیط‌زیست مسلمان و دولت‌های اسلامی دریافت که اصول توسعهٔ پایدار در نهادهای تاریخی اسلام مانند وقف، زکات و عدالت اجتماعی ریشه دارند. او نتیجه گرفت که توسعهٔ پایدار اسلامی، هم‌راستا با اهداف جهانی سازمان ملل، اما با چارچوب ارزشی خاص خود قابل‌تحقق است.

در سال‌های اخیر در ایران نیز پژوهش‌های متعددی به بررسی نسبت میان دین و توسعه در اندیشهٔ متفکران مسلمان از جمله علی شریعتی پرداخته‌اند. نوذری (۱۳۹۴) در «نقد و بررسی آرا و اندیشه‌های متفکران مسلمان دربارهٔ رابطهٔ میان دین و توسعه»، سه رویکرد اصلی را معرفی کرد: تعارض (سید حسین نصر)، تمایز (مصطفی ملکیان) و تکمیل (علی شریعتی). او نتیجه گرفت که شریعتی توسعه را نه در تقابل با دین، بلکه در امتداد رسالت دینی و اجتماعی انسان می‌بیند و آن را در بستر جامعهٔ توحیدی معنا می‌کند.

جمشیدیها و نوذری (۱۳۹۰) در بررسی «الگوی پیشرفت اسلامی-ایرانی از منظر شریعتی» مفهوم توسعهٔ درون‌زا و بومی را در نگرش او مطالعه کردند و نتیجه گرفتند که «شریعتی از الگوی پیشرفت غربی انتقاد می‌کند. او می‌کوشد با توجه به لایه‌های معرفتی و فرهنگی در جامعهٔ ایران و برای حل مسائل و تأمین نیازهای آن، الگوی پیشرفت جدیدی بنیان گذارد. در این راستا راه برون‌رفت از محدودیت‌های موجود در الگوی پیشرفت غرب را انکار فن و عقل ابزاری نمی‌داند، بلکه راه‌حل را در تدوین الگوی پیشرفت جدیدی می‌داند که علاوه بر خرد ابزاری، سایر ابعاد عقل را که اسلام بر آن‌ها مهر تأیید زده است به رسمیت بشناسد. در این الگو همچنین توجه به تاریخ و فرهنگ هر جامعه مبنا قرار می‌گیرد.

همچنین در «تحلیل ابعاد معرفتی جامعهٔ توحیدی در اندیشهٔ علی شریعتی» به تبیین مناسبات اجتماعی، اقتصادی و سیاسی در چارچوب جهان‌بینی توحیدی پرداخته و مشخص شد مفاهیمی مانند عدالت اجتماعی، مسئولیت‌پذیری و خودآگاهی جمعی در اندیشهٔ شریعتی، با ارکان توسعهٔ پایدار هم‌راستا است و می‌توان آن را نوعی «توسعهٔ معنوی و مسئولانه» تلقی کرد (زائری، ۱۳۹۳).

جهانی‌نسب (۱۳۸۷) در پایان‌نامهٔ «بررسی توسعهٔ فرهنگی در آرا و اندیشه‌های دکتر علی شریعتی» بر نقش فرهنگ در مفهوم توسعه در اندیشه‌های شریعتی تأکید کرد. در این مطالعه، توسعه از دیدگاه او رویکردی بومی و درون‌زا عنوان شده که بر سه اصل خودباوری فرهنگی، تصفیه و پالایش منابع فرهنگی و ارتباط آگاهانه با فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر استوار است.

---

[1]. Labeeb Bsoul
[2]. Suleman Dangor

رفیعی (۱۳۸۳) نیز در مقالهٔ «شریعتی؛ الگوی آرمانی توسعه و تجلی در قانون اساسی سال ۱۳۵۸» به این نتیجه رسید که مجموعهٔ کارهای شریعتی و مخصوصاً واپسین نوشته‌های او تبلور یک الگوی توسعه برای جامعهٔ ایران است.

وجه تمایز این تحقیق با سایر مطالعات یادشده استخراج عناصر و مؤلفه‌های توسعهٔ پایدار از نگرش علی شریعتی و تدوین مدلی مفهومی براساس آن است تا تکمیل‌کنندهٔ مطالعات ارزشمند گذشتگان قرار گیرد.

چارچوب نظری تحقیق

مکتب نوگرایی[1]

توسعه در این مکتب به‌مثابهٔ گذار از سنت به مدرنیته تعریف می‌شود. شاخص‌های آن شامل رشد اقتصادی، صنعتی‌شدن، آموزش و نهادهای مدرن است و نظریه‌پردازان اصلی عبارت‌اند از: والت دبلیو. روستو[2]: نظریهٔ مراحل رشد اقتصادی، از جامعهٔ سنتی تا مصرف انبوه ؛ دانیل لرنر[3]: نقش رسانه‌ها و نخبگان در تحول جوامع سنت، گونار میردال[4]: اهمیت آموزش و تحول نهادهای اجتماعی در توسعه (Furan, J. 2022).

نقد شریعتی به این مکتب: او مدرنیته را بدون عدالت و معنویت، توسعه‌ای ناقص می‌داند و خواهان مدرنیته‌ای با ریشه‌های توحیدی و بومی است.

مکتب وابستگی[5]

این مکتب، توسعه‌نیافتگی را نتیجهٔ ساختارهای تحمیلی نظام سرمایه‌داری جهانی می‌داند. شاخص‌های آن شامل تقسیم جهانی کار و بهره‌کشی از کشورهای پیرامونی است. نظریه‌پردازان اصلی آن عبارت‌اند از: آندره گوندر فرانک[6]: توسعهٔ یک گروه، توسعه‌نیافتگی گروه دیگر ،ایمانوئل والرشتاین[7]: نظام جهانی سرمایه‌داری و موقعیت نابرابر کشورهای پیرامونی ؛ فرانتس شورمن[8]: توسعه‌نیافتگی به‌عنوان پیامد طبیعی سیستم جهانی (سلیمی،۱۳۹۱)

نقد شریعتی به این مکتب: هرچند او با نقد سرمایه‌داری هم‌داستان است، اما راه‌حل را در بازگشت به ریشه‌های فرهنگی و دینی می‌بیند، نه صرفاً در تقابل با غرب.

مکتب اسلامی توسعه

توسعه در این مکتب به‌مثابهٔ رسالت انسانی در بستر جامعهٔ توحیدی معنا می‌شود. شاخص‌ها شامل عدالت اجتماعی، خودباوری فرهنگی، و پالایش منابع سنتی است و نظریه‌پردازان مرتبط عبارت‌اند از: فضل‌الرحمن[9]: تفسیر اخلاقی و تاریخی از توسعهٔ اسلامی (Ahmad, 2025)؛ سید حسین نصر: نقد مدرنیته و تأکید بر سنت‌های متافیزیکی اسلام(قمی،۱۳۹۶) ، فاروق احمد: توسعهٔ پایدار در

---

1. Modernization Theory
2. Walt W. Rostow
3. Daniel Lerner
4. Gunnar Myrdal
5. Dependency Theory
6. Andre Gunder Frank
7. Immanuel Wallerstein
8. Frantz Schurmann
9. Fazlur Rahman

چارچوب مقاصد شریعت (Ahmad, n.d)؛ لبیب بسول و همکاران: تحلیل مفهومی پایداری زیست‌محیطی در اسلام (Bsoul et al., 2022).

نقد علی شریعتی به این مکتب: او توسعه را در امتداد دین می‌بیند، با تأکید بر امت وفادار، رهبری آرمانی و تلفیق سنت و فناوری.

مکتب پداگوژی انتقادی جماعت‌محور[1]

توسعه در این مکتب به‌مثابهٔ کنش جمعی برای عدالت اجتماعی تعریف می‌شود. شاخص‌ها شامل آگاهی نقادانه، ائتلاف راهبردی و بازسازی روابط انسانی است. نظریه‌پردازان اصلی آن عبارت‌اند از: مارگارت لدویت[2]: توسعهٔ جماعت‌محور و آموزش برای عدالت اجتماعی (Ledwith, 2011)؛ ویلکینسون و پیکت[3]: نابرابری اجتماعی منشأ بحران‌های روانی و بی‌اعتمادی (Ledwith, 2011)؛ پائولو فریره[4]: آموزش رهایی‌بخش، نقد «فرهنگ سکوت» و مشارکت مردمی (Freire, 1985).

نقد شریعتی به این مکتب: شریعتی نیز آموزش را ابزار رهایی می‌داند. آگاهی نقادانه در پداگوژی با بیداری تاریخی در اندیشهٔ او هم‌راستا است. توسعهٔ پایدار از نظر او نیازمند پالایش فرهنگی، کنش جمعی و سازمان‌دهی اجتماعی برای عدالت است.

مکتب انتقادی[5]

این مکتب با نقد مدرنیسم، لیبرالیسم و توسعهٔ غربی، بر عدالت اجتماعی، آگاهی انتقادی و پیوند میان ساختارهای اجتماعی، فرهنگی و روانی تأکید دارد. نظریه‌پردازان اصلی آن عبارت‌اند از: آنتونی گیدنز: تحول اجتماعی از طریق محیط، سیاست و فرهنگ (Giddens, 2006)؛ و متفکران مکتب فرانکفورت اعم از: آدورنو، هورکهایمر، مارکوزه؛ نقد ساختارهای سلطه و مسئولیت روشنفکر (رشیدی و همکار،۱۳۹۸)

نقد شریعتی به این مکتب: او روشنفکر را مسئول بیداری جامعه می‌داند؛ نه بی‌طرف، بلکه متعهد به حقیقت و عدالت. توسعه را پروژه‌ای چندلایه، اخلاقی و توحیدی می‌بیند.

تعریف مفاهیم کلیدی پژوهش

در این پژوهش، مفاهیم بنیادین توسعه، توسعهٔ پایدار، جماعت، آگاهی نقادانه و خودباوری فرهنگی به‌عنوان عناصر اصلی چارچوب نظری مورد توجه قرار گرفته‌اند.

توسعه فرایندی چندبعدی است که شامل تحول در ساختارهای اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی یک جامعه می‌شود. همان‌گونه که پیش‌تر هم ذکر شد، گیدنز در فصل «دگرگونی اجتماعی» کتاب جامعه‌شناسی خود، سه عامل محیط فیزیکی، سازمان سیاسی و عوامل فرهنگی را به‌عنوان محرک‌های اصلی این تحول معرفی می‌کند که در صورت تحقق، به دگرگونی‌های بنیادین در جامعه منجر می‌شوند (Giddens, 2006).

توسعهٔ پایدار نیز نوعی از توسعه است که ضمن پاسخگویی به نیازهای کنونی، توانایی نسل‌های آینده را برای تأمین نیازهایشان حفظ می‌کند. این مفهوم را در سطح جهانی مطرح کرد و پژوهش‌هایی مانند بسول و همکاران (۲۰۲۲) و احمد (بی‌تا) نشان داده‌اند که اصول توسعهٔ پایدار در آموزه‌های اسلامی نیز نهادینه شده‌اند، از جمله عدالت اجتماعی، حفاظت از منابع طبیعی و تعادل زیست‌محیطی.

---

1. Critical Community-Based Pedagogy
2. Margaret Ledwit
3. Wilkinson & Pickett
4. Paulo Freire
5. Critical Theory

جماعت نیز در چارچوب پداگوژی انتقادی، به‌مثابهٔ بستر کنش جمعی، همبستگی اجتماعی و روابط انسانی تعریف می‌شود. مارگارت لدویت در کتاب نگرشی انتقادی به توسعهٔ جماعت‌محور، جماعت را عنصر بنیادین توسعه می‌داند که در آن، اعتماد، مشارکت و عدالت اجتماعی شکل می‌گیرد (لدویت، ۱۳۹۷).

آگاهی نقادانه توانایی شناخت ساختارهای سلطه، نقد وضعیت موجود و اقدام برای تغییر است. پائولو فریره در کتاب آموزش رهایی‌بخش، این مفهوم را پایهٔ تحول اجتماعی می‌داند و معتقد است آموزش باید انسان را از «فرهنگ سکوت» رها و به تفکر، گفتگو و کنش دعوت کند (Freire, 1985).

خودباوری فرهنگی یعنی باور به توانایی‌های درونی جامعه برای تعریف مسیر توسعه، بدون وابستگی به الگوهای تحمیلی غربی. شریعتی این مفهوم را یکی از ارکان توسعهٔ بومی می‌داند و در آثار خود، بر پالایش منابع فرهنگی، بازگشت به سیرهٔ اهل‌بیت (س) و مقاومت در برابر استعمار فرهنگی تأکید می‌کند (شریعتی، ۱۳۸۸؛ جهانی‌نسب، ۱۳۷۶).

مفاهیم فوق، بنیان نظری پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهند و در تلفیق با مکاتب توسعه، زمینه‌ساز طراحی الگویی بومی برای توسعهٔ پایدار در اندیشهٔ شریعتی خواهند بود. هریک از این مفاهیم، نه‌تنها در نظریه‌های جهانی ریشه دارند، بلکه در اندیشهٔ اسلامی و تجربهٔ تاریخی جامعهٔ ایرانی نیز معنا و کاربردی خاص یافته‌اند. این تلفیق نظری، امکان بازتعریف توسعه را فراهم می‌سازد؛ توسعه‌ای که از دل فرهنگ، ایمان، و کنش جمعی برمی‌خیزد و با عدالت اجتماعی، آگاهی تاریخی و حفظ منابع معنوی و طبیعی هم‌راستا است (Ledwith, 2011; Freire, 1985; Bsoul et al., 2022; Giddens, 2006).

جدول ۱. تطبیق مکاتب نظری توسعه و بازتاب آن‌ها در اندیشهٔ شریعتی

مکتب نظری	نگرش اصلی به توسعه	نظریه‌پردازان کلیدی	مؤلفه‌های کلیدی	ارتباط با اندیشهٔ شریعتی
نوگرایی	گذار از سنت به مدرنیته	والت دبلیو. روستو، دانیل لرنر و گونار میردال	رشد اقتصادی، صنعتی‌شدن، آموزش، نهادهای مدرن	نقد مدرنیته بدون عدالت؛ تأکید بر توسعهٔ بومی و توحیدی
وابستگی	توسعه‌نیافتگی به‌مثابهٔ ساختار تحمیلی	آندره گوندر فرانک، ایمانوئل والرشتاین و فرانتس شورمن	تقسیم جهانی کار، موقعیت پیرامونی، نابرابری ساختاری	نقد سلطهٔ جهانی–تأکید بر خودباوری فرهنگی و مقاومت اجتماعی
توسعهٔ اسلامی	توسعه به‌مثابهٔ رسالت انسانی در جامعهٔ توحیدی	فضل رحمان، سید حسین نصر، لبیب بسول و همکاران و علی شریعتی	عدالت اجتماعی، پالایش فرهنگی، مقاصد شریعت، ارتباط آگاهانه با تمدن‌ها	توسعه در امتداد دین، امت وفادار، رهبری آرمانی، تلفیق سنت و فناوری
پداگوژی جماعت‌محور	توسعه به‌مثابهٔ کنش جمعی برای عدالت	مارگارت لدویت، ویلکینسون و پیکت، پائولو فریره	آگاهی نقادانه، ائتلاف راهبردی، نقد نابرابری، بازسازی روابط انسانی	امت آگاه، بیداری فرهنگی، آموزش رهایی‌بخش، کنش اجتماعی برای عدالت
مکتب انتقادی	نقد مدرنیسم و لیبرالیسم؛ روشنفکر متعهد	آدورنو، هورکهایمر، مارکوزه و آنتونی گیدنز	نقد ساختارهای سلطه، پیوند اقتصاد و فرهنگ، آموزش برای آزادی	روشنفکر مسئول، نقد فرهنگ سکوت، توسعه به‌مثابهٔ بیداری و رهایی

روش تحقیق

پژوهش حاضر نظری–تحلیلی است و هدف آن، واکاوی تطبیقی مکاتب نظری توسعه و تبیین مؤلفه‌های توسعهٔ پایدار در اندیشهٔ علی شریعتی با تمرکز بر نقد مدرنیته، بازسازی فرهنگی و کنش جمعی در بستر جامعهٔ اسلامی است. رویکرد پژوهش کیفی و تفسیری است و به روش تحلیل مضمون و تحلیل تطبیقی، به بررسی مفاهیم کلیدی توسعه در مکاتب مختلف و بازتاب آن‌ها در اندیشهٔ علی شریعتی

می‌پردازد. این رویکرد امکان استخراج مؤلفه‌های مفهومی و طراحی مدل نظری را فراهم می‌سازد و داده‌ها از طریق مطالعهٔ اسنادی و تحلیل متون گردآوری شده‌اند. تحلیل داده‌ها در سه مرحله انجام گرفت: ۱. استخراج مؤلفه‌های کلیدی هر مکتب نظری-فکری؛ ۲. مقایسهٔ تطبیقی این مؤلفه‌ها با اندیشهٔ شریعتی؛ ۳. طراحی جدول تطبیقی و مدل مفهومی برای تبیین مسیر توسعهٔ پایدار.

برای افزایش اعتبار پژوهش، از منابع اصلی نظریه‌پردازان و آثار معتبر دانشگاهی استفاده شد. همچنین تحلیل‌ها با استناد مستقیم به متون شریعتی و تطبیق با نظریه‌های معاصر توسعه، از منظر فرهنگی، اجتماعی و دینی اعتبارسنجی شدند. تنوع منابع، انسجام مفهومی و تطابق با سنت انتقادی، روایی پژوهش را تقویت کردند. برای اعتبارسنجی ابزار پژوهش، جدول امتیازدهی مؤلفه‌های نظری توسط دو استاد حوزهٔ جامعه‌شناسی توسعه و اندیشهٔ اسلامی مورد بررسی قرار گرفت و اعتبار روایی آن تأیید شد.

یافته‌های تحقیق

توسعه در اندیشهٔ علی شریعتی

از دیدگاه شریعتی، توسعهٔ مفهومی صرفاً اقتصادی یا فنی نیست، بلکه فرایندی متعالی است که در بستر یک مکتب فکری روشن، اندیشه‌ورزی عمیق و برنامه‌ای دقیق شکل می‌گیرد. او با نقد دموکراسی‌های مصرف‌گرا، از «دموکراسی متعهد» سخن می‌گوید؛ نوعی حاکمیت که هدفش صرفاً جلب رضایت لحظه‌ای مردم نیست، بلکه مأموریت دارد جامعه را دگرگون کند: از زبان و فرهنگ گرفته تا روابط اجتماعی و سطح زندگی. این دموکراسی در چارچوب یک مکتب فکری تعریف می‌شود و به‌دنبال رشد آگاهی، تغییر بینش و ساختن جامعه‌ای نو است، نه صرفاً تأمین خواسته‌های موجود (شریعتی، ۱۳۸۸: ۲۰۰).

اندیشه‌ورزی، نقطهٔ آغاز توسعه

برای درک توسعه از منظر شریعتی، نخستین گام توجه به جایگاه اندیشه و اندیشه‌ورزی است. او در تعریف «امت»، مهم‌ترین تفاوت آن با مفاهیمی مانند قبیله، طایفه یا توده را در «همفکری» می‌داند. به باور شریعتی، «عالی‌ترین و مقدس‌ترین پیوندها، پیوند همفکری و هم‌اعتقادی است... نزدیک‌ترین و خویشاوندترین کسان من، کسانی هستند که مثل من می‌اندیشند و ایمانی همرنگ من دارند» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۷۳). در این چارچوب، اندیشه نه‌فقط ابزار شناخت، بلکه مبنای پیوند اجتماعی و شکل‌گیری امت است. امت، به‌عنوان نخستین مؤلفه در شکل‌گیری جامعهٔ توسعه‌محور، بر پایهٔ اشتراک فکری و هدف‌گذاری مشترک بنا می‌شود. این نگاه با دیدگاه جامعه‌شناسانی مانند فرانسوا اپرو نیز هم‌راستا است. او چهار عامل محرک توسعه را «جمعیت، نوآوری، تسلط اقتصادی و دینامیسم اجتماعی» می‌داند (خانی و نصراللهی، ۱۳۹۲). شریعتی بالاترین سطح اجتماع انسانی را مجموعه‌ای از افراد می‌داند که در ویژگی‌های زیر اشتراک دارند: ۱. اشتراک در هدف و قبله؛ ۲. حرکت جمعی به‌سوی آن هدف؛ ۳. نیاز به رهبری و هدایت مشترک؛ ۴. باور به کمال به‌عنوان غایت زندگی؛ ۵. وجود امام یا رهبر هدایت‌گر؛ ۶. اعتقاد به پیشرفت و تحول روابط فکری و اجتماعی؛ ۷. تعصب و پشتکار در مسیر تحقق هدف؛ ۸. اندیشه‌ورزی به‌عنوان نقطهٔ متعالی اشتراک؛ ۹. عمل‌گرایی به‌مثابهٔ تحقق عینی اندیشه‌ها (شریعتی، سخنرانی «امت و امامت»).

از اندیشهٔ بالقوه تا کنش بالفعل

شریعتی میان اندیشهٔ صرف و تحقق عملی آن تمایز قائل است. او می‌نویسد: «من چنین می‌اندیشم، من این عقیده را دارم... مفاهیمی ذهنی و پوچ‌اند، مگر آنکه در عمل تحقق یابند. همفکری، تا زمانی که به کنش منتهی نشود، وجودی بالقوه و فلسفی دارد و هنوز به وجود بالفعل عینی نرسیده است» (شریعتی، ۱۳۸۸: ۷۴-۷۳). در این نگاه، توسعهٔ پایدار زمانی معنا می‌یابد که اندیشه به کنش اجتماعی، اصلاح ساختارها و تغییر بنیادین منجر شود. همفکری، اگر در عمل تجلی نیابد، نمی‌تواند مبنای قضاوت یا تحول باشد.

توسعه به‌مثابهٔ کمال

شریعتی توسعه را در معنای کمال تعریف می‌کند. مفهومی متعالی که در آن، اندیشه و عمل مانند دو بال یک عقاب بلندپرواز عمل می‌کنند. او تأکید دارد که «اندیشهٔ بدون عمل و عمل بدون اندیشه» هردو ناقص‌اند و نمی‌توانند جامعه را به‌سوی تعالی سوق دهند. این عقاب فقط زمانی به اوج آسمان کمال پرواز می‌کند که هردو بال اندیشه و عمل، هم‌سطح، هم‌وزن و هماهنگ باشند. در این چارچوب، توسعه نه صرفاً برنامه‌ریزی اقتصادی، بلکه فرایندی اخلاقی، فرهنگی و اجتماعی است که با اندیشه‌ورزی آغاز می‌شود، با کنش اجتماعی تداوم می‌یابد و درنهایت به کمال انسانی و اجتماعی منتهی می‌شود.

آگاهی نقادانه و رهایی‌بخش

در اندیشهٔ شریعتی، رهایی مفهومی صرفاً سیاسی یا اقتصادی نیست، بلکه فرایندی چندلایه و استعلایی است که از شناخت اسارت آغاز و به خودآگاهی کامل منتهی می‌شود. شریعتی با نقد ساختارهای سلطه‌گرای سنتی و مدرن، از «استحمار» به‌عنوان اغفال اندیشه‌ها از انسان‌بودن و زیستن مستقل یاد می‌کند؛ وضعیتی که مانع شکل‌گیری سوژهٔ آزاد و مسئول می‌شود. احسان شریعتی، در تفسیر این بینش، رهایی را نیازمند مشارکت فعال سوژه در نوعی «پراکسیس معنوی عاشقانه یا عارفانه» می‌داند. نخستین گام در این مسیر، شناخت اشکال متنوع اسارت است. از ولایت قهری والدین تا سلطهٔ سیاسی، استثمار اقتصادی و استحمار فرهنگی-اجتماعی، چه در قالب سنت دینی و چه عرف اجتماعی (قطبی، ۱۴۰۳).

شریعتی، با الهام از فرانتس فانون، در جستجوی «انسانیتی نو، با پوستی به رنگ دیگر» است؛ انسانی که از بیگانگی (الیناسیون) رها شده و به بازیافت ذات خویش نائل آمده باشد. در این چارچوب، آزادی نخستین مالکیت ذاتی انسان است؛ همان چیزی که خویشتن او را می‌سازد. خودآگاهی به معنای بازپس‌گیری این مالکیت غصب‌شده و تصاحب مجدد آن است.

در انسان‌شناسی اگزیستانسیال-توحیدی شریعتی، انسان موجودی آزاد و انتخاب‌گر است؛ پلی میان حیوان و ابرانسان، یا به تعبیر او، میان طبیعت و خدا. بدون آزادی، نه مسئولیتی متوجه انسان است و نه کرامتی. عظمت انسان در همین شکنندگی وجدان او است.

شریعتی در تحلیل روان‌شناختی خود، سه نیروی نفع، ترس و جهل را محرک‌های بنیادین رفتار انسان می‌داند؛ نیروهایی که در سطح اجتماعی، ساختار سه‌وجهی زر، زور و تزویر را شکل می‌دهند. انسان در این ساختار، در زندانی چهارضلعی گرفتار است: زندان‌های طبیعی، تاریخی، اجتماعی و روان‌شناختی. زندگی حقیقی او فقط در مبارزه‌ای استعلایی و مستمر برای فرارفتن از این تناهی‌ها تبلور می‌یابد.

رهایی در این معنا نه صرفاً خروج از سلطه، بلکه مشارکت فعال در فرایند خودآگاهی است. این مشارکت، به تعبیر احسان شریعتی، نوعی پراکسیس معنوی عاشقانه یا عارفانه است. در این مسیر، شریعتی بر آگاهی نقادانه تأکید دارد. آگاهی‌ای که بر پایهٔ یادگرفتن و یاددادن و برآمده از درد، عشق و عمل است. این آگاهی، قدرت رهایی‌بخشی دارد؛ نه‌فقط برای فرد، بلکه برای جامعه‌ای که در بند ساختارهای سلطه‌گرانه گرفتار آمده است.

ائتلاف نقادانه و عدالت اجتماعی

توسعهٔ پایدار بدون شکل‌گیری یک ائتلاف نقادانه و راهبردی میان نیروهای اجتماعی ممکن نیست. این ائتلاف بر پایهٔ آگاهی انتقادی، کنش جمعی و رهبری متعهد شکل می‌گیرد و هدف آن، دستیابی به عدالت اجتماعی و رهایی از ساختارهای سلطه‌گرانه است. شریعتی در آثار خود، با الهام از قرآن، تأکید می‌کند که نخست باید انسان متفکر و معتقد ساخته شود، سپس جامعهٔ انسانی و زندگی متحول شود (شریعتی، ۱۳۸۸: ۲۶). این نگاه با دیدگاه پائولو فریره (۱۹۷۲) در کتاب آموزش ستمدیدگان هم‌راستا است؛ جایی که آموزش انتقادی

به‌مثابهٔ تحلیل قدرت و ساختارهای اجتماعی تعریف می‌شود. فریره آموزش را از کلاس درس جدا نمی‌داند، بلکه آن را در متن زندگی روزمره، در مکان‌هایی که مردم با امید، ترس، خشم یا اشتیاق سخن می‌گویند، معنا می‌کند (Hope & Timmel, 1984). او معتقد است آموزش و توسعه باید از مسائل واقعی مردم آغاز شود تا به آگاهی نقادانه منجر شود؛ آگاهی‌ای که نقطهٔ مقابل «فرهنگ سکوت» است و توان رهایی‌بخشی دارد (Ledwith, 2011: 127–128).

شریعتی نیز با نقد تمدن غرب، از آسیب‌هایی مانند الیناسیون، تجدد سطحی، ماشینیسم، خودتحقیری و تفرقه یاد می‌کند و راه علاج را در «بازگشت به خویشتن» می‌داند. او هشدار می‌دهد که اگر بخواهند جامعه‌ای را از رشد بازدارند، کافی است امکان تولید فکری را از نسل‌های آن بگیرند؛ زیرا پیش از هر کارخانه، باید ذهنی روشن و انسانی بیدار وجود داشته باشد. در این چارچوب، شریعتی جامعهٔ امروز را زیر سلطهٔ نظم ماشینی، سرمایه‌داری و مصرف‌گرایی می‌بیند؛ نظمی که انسان را در قالبی تنگ و تحمیلی قرار می‌دهد و او را از «من حقیقی» خویش دور می‌سازد. انسان در این وضعیت، ابزار کار، پول، قدرت و احساسات تحریف‌شده را جای خویشتن می‌نشاند و به‌تدریج خود را گم می‌کند.

مارگارت لدویت، در کتاب نگرشی انتقادی به توسعهٔ جماعت‌محور، به نقل از ویلکینسون و پیکت (۲۰۰۹) می‌نویسد که بهبود کیفیت زندگی دیگر وابسته به رشد اقتصادی نیست، بلکه به رابطه‌های اجتماعی و جماعت بستگی دارد. نابرابری‌های عظیم، سرچشمهٔ مشکلات اجتماعی‌اند و موجب سستی زندگی جمعی، کاهش اعتماد و افزایش خشونت می‌شوند (لدویت، ۱۳۹۷). لدویت در تعریف «ائتلاف نقادانه»، آن را نوعی ائتلاف راهبردی می‌داند که با گذشتن از تفاوت‌ها، بر پایهٔ توان تجمیع‌شده عاملان گوناگون در کنش دسته‌جمعی برای دستیابی به عدالت اجتماعی شکل می‌گیرد .آن مفهوم، در اندیشهٔ شریعتی با پویایی و حرکت افراد جامعه که دارای اندیشهٔ مشترک، آرمان متعالی، و رهبری واحد هستند، معنا می‌یابد. وجه تمایز شریعتی با فریره، در تأکید او بر نقش رهبری و امامت در شکل‌گیری ائتلاف نقادانه است. شریعتی معتقد است حرکت جامعه به‌سوی عدالت اجتماعی نیازمند رهبری شایسته‌ای است که بتواند آگاهی، ایمان و کنش جمعی را در مسیر رهایی سازمان‌دهی کند.

رهبری خردمندانه و جهت‌دهی متعالی

در اندیشهٔ شریعتی، توسعهٔ پایدار فقط زمانی محقق می‌شود که جامعه از طریق آگاهی‌بخشی، خردمندی و کنش جمعی به‌سمت هدفی متعالی سوق داده شود. این مسیر نیازمند رهبری‌ای خردمند، شایسته و الهام‌بخش است؛ رهبری‌ای که بتواند امت آگاه را از تاریکی‌های تاریخ، استبدادزدگی و ساختارهای استعماری و استحمارگرانه عبور دهد و به‌سوی کمال انسانی و اجتماعی هدایت کند. شریعتی انسان مدرن را مسافر و مهاجر می‌نامد. موجودی که ابزار حرکت دارد، اما راهنما ندارد. توان رفتن دارد، اما دانایی رفتن را از دست داده است. این پریشانی به‌زعم او ناشی از نبود «رائد»، «نمونه»، و «پیشوایی» است که بتواند مسیر را نشان دهد و الگو باشد (شریعتی، ۱۳۵۴: ۱۰۶). در این چارچوب، امامت نه صرفاً یک مقام سیاسی، بلکه فلسفه‌ای برای جهت‌دهی جامعه براساس پیشرفت، تغییر و تکامل است. امام با اندیشه، گفتار و سبک زندگی‌اش، مسیر رشد را نشان می‌دهد و انسان‌ها را از گم‌گشتگی و سرنوشت گوسفندوار مصون می‌دارد (همان: ۵۰). او نه‌فقط در یک بعد یا زمان خاص، بلکه در همهٔ ابعاد انسانی، نمونه‌ای زنده و جاوید از انسان ایدئال است. شریعتی تأکید دارد که دین در نگاه او، مدینهٔ فاضله‌ای خیالی نیست، بلکه مکتبی است که می‌تواند بر زمین تحقق یابد. امام تجسم فضائل انسانی است: از آگاهی و اختیار تا مسئولیت، زیبایی، رشد و آفرینندگی. او نشان می‌دهد انسان می‌تواند جانشین خدا در طبیعت باشد اگر خود را بشناسد، بسازد و در مسیر کمال حرکت کند (همان: ۱۲۳–۱۲۴).

دولت متعهد و دموکراسی هدایت‌شده (ساختار سیاسی در خدمت آگاهی، عدالت و کمال)

شریعتی معتقد است توسعهٔ پایدار بدون وجود یک دولت متعهد و رهبری خردمندانه امکان‌پذیر نیست. دولت، به‌عنوان ساختار سیاسی جامعه، باید نه صرفاً بر پایهٔ رأی عمومی، بلکه براساس برنامه‌ای متعالی برای ارتقای بینش، فرهنگ و سطح زندگی مردم عمل کند. شریعتی دموکراسی را به دو گونه تقسیم می‌کند: دموکراسی آزاد که صرفاً بر رأی مردم تکیه دارد و دموکراسی متعهد که با هدف دگرگونی آگاهانهٔ جامعه، زبان، فرهنگ و روابط اجتماعی شکل می‌گیرد (شریعتی، ۱۳۵۴: ۲۰۲-۲۰۰). این نگاه با تحلیل‌های جامعه‌شناسانی مانند گیدنز و تی. اچ. مارشال نیز هم‌راستا است. گیدنز دولت را نهادی می‌داند که با اقتدار قانونی و توان اعمال قدرت، بر قلمروی مشخص حکومت می‌کند (گیدنز، ۱۳۷۸). مارشال نیز سه سطح از حقوق شهروندی را برمی‌شمارد: مدنی، سیاسی و اجتماعی که در کنار هم، بنیان مشارکت و عدالت را شکل می‌دهند. شریعتی اما فراتر از این سطوح، بر نقش رهبری شایسته در هدایت این دولت تأکید دارد. از دیدگاه او، دولت متعهد باید مردم را از طریق آگاهی نقادانه، آموزش مستمر و سازمان‌دهی فرهنگی به سطحی از خردورزی برساند که بتوانند انتخاب‌های آگاهانه داشته باشند. این فرایند نیازمند رهبری‌ای است که نه‌تنها دانش و تخصص، بلکه عشق بی‌قید به خدمت و تعهد به تعالی یکایک افراد جامعه را در قلبش بپروراند. در این چارچوب، دولت متعهد مانند قطاری است که جامعه را در مسیر پرفرازونشیب توسعه، عدالت و کمال هدایت می‌کند. این دولت، با استقرار نهادهای فرهنگی نقادانه، ایجاد سازوکارهای پایدار و حمایت از روشنفکران و نخبگان، بستر دگرگونی اجتماعی را فراهم می‌سازد. دموکراسی متعهد، نه‌تنها در تغییر نگرش‌ها و باورها، بلکه در ساختارهای توسعه‌ای جامعه نیز تجلی می‌یابد و به‌عنوان آرمانی متعالی، از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود.

روشنفکر مسئول و بیدارگر اجتماعی

از دید او روشنفکر نه فیلسوف است، نه دانشمند، نه هنرمند، بلکه انسانی خودآگاه، متعهد و دارای جهت‌گیری اجتماعی است. او نبض زمان را در دست دارد، زبان مردم را می‌فهمد و با دل و جان درگیر مسائل جامعهٔ خویش است. روشنفکر نه رهبر سیاسی، بلکه بیدارگر اجتماعی است؛ کسی که با آگاهی انتقادی، مردم را از بندهای جهل، خرافه و سلطه رها می‌سازد.

شریعتی روشنفکر را در دو حیثیت سلبی و ایجابی تعریف می‌کند. در حیثیت سلبی، روشنفکر الزامی به تخصص علمی ندارد، بلکه تعهد انسانی و اجتماعی او است که نقش تعیین‌کننده دارد. در حیثیت ایجابی، روشنفکر باید واجد ویژگی‌هایی باشد که او را به نیرویی تحول‌ساز بدل می‌کند:

- آگاهی و تعهد اجتماعی: روشنفکر با جامعه پیوندی عمیق دارد و در برابر آن احساس مسئولیت می‌کند؛
- ارتباط مستقیم با جامعه: او باید جامعه‌اش را از نزدیک بشناسد: از تاریخ و فرهنگ تا نهادها و حساسیت‌های قومی؛
- شناخت فرهنگ و مذهب اسلامی: نقد مذهب باید از درون فرهنگ و با مسئولیت باشد، نه با انکار سطحی؛
- تحلیل منطقی و مستقل: روشنفکر با منطق خود می‌اندیشد، نه با تقلید؛
- بینش انتقادی: او منتقد وضع موجود و جویای وضع مطلوب است؛
- رهبری پیامبرانه: مانند پیامبران با زبان مردم سخن می‌گوید و آنان را بیدار می‌سازد؛
- تعهد انسانی فراتر از قوم و طبقه: روشنفکر به انسانیت متعهد است، نه به منافع خاص؛
- پایه‌های نظری روشن: مبارزه‌اش براساس اصولی مانند آزادی، عدالت، و برابری است.

در این چارچوب، روشنفکر مسئول در توسعهٔ فرهنگی که مهم‌ترین بخش توسعهٔ پایدار است، نقشی کلیدی ایفا می‌کند. او پلی است میان آگاهی نقادانه و کنش اجتماعی و صدای وجدان بیدار جامعه در مسیر رهایی و کمال و هدایت منابع و امکانات به‌سمت اقتصادی برگرفته از معنویت و احترام به هستی.

هستی‌شناسی معناگرا (توسعه به‌مثابهٔ بازسازی رابطهٔ انسان و هستی)

هستی نه صرفاً مجموعه‌ای از پدیده‌های طبیعی، بلکه عرصه‌ای برای تحقق معنا و مسئولیت انسانی است. او با نقد نگاه ابزاری به طبیعت، توسعه را فرایندی می‌داند که باید به بازسازی رابطهٔ انسان با هستی منجر شود. در این نگاه، طبیعت نه منبعی برای بهره‌برداری، بلکه بستری برای زیست معنا و تعهد است (شریعتی، ۱۳۵۶: ۲۳). شریعتی با الهام از سنت عرفانی و نگاه اگزیستانسیالیستی، هستی را محل آزمون انسان می‌داند؛ جایی که انسان باید با انتخاب، مسئولیت و آگاهی، معنا بیافریند. توسعهٔ پایدار در این چارچوب، مستلزم بازگشت به رابطه‌ای اخلاقی و معنوی با طبیعت است، نه تسلط و مصرف‌گرایی.

انسان‌شناسی مسئولانه (انسان به‌مثابهٔ حامل تاریخ و تعهد)

انسان موجودی تاریخی، انتخاب‌گر و مسئول است. او با نقد انسان‌زدایی در توسعهٔ مدرن، بر بازگشت به خویشتن تأکید می‌کند. انسان در نگاه شریعتی نه موجودی منفعل، بلکه کنشگری است که باید نقش تاریخی خود را در مسیر رهایی ایفا کند. توسعهٔ پایدار در این چارچوب، به معنای بیداری انسان و پذیرش مسئولیت در برابر خود، جامعه و هستی است. شریعتی با طرح مفهوم «خودسازی انقلابی»، توسعه را فرایندی درونی و اخلاقی می‌داند که از فرد آغاز می‌شود و به تحول اجتماعی می‌انجامد.

اخلاق توسعه

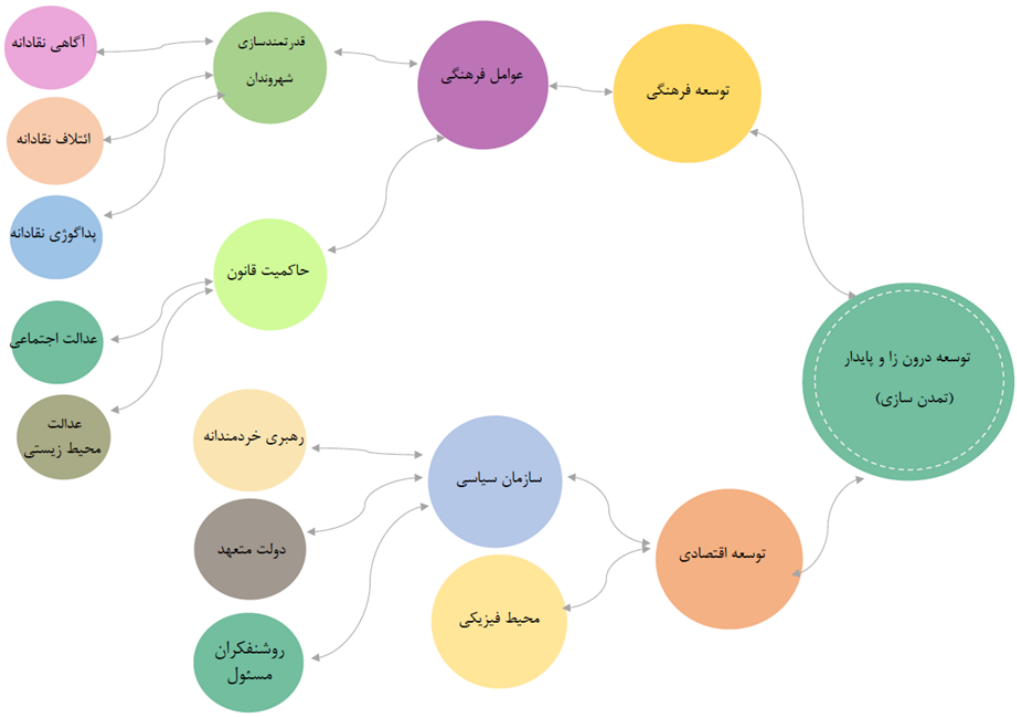
شریعتی توسعه را بدون اخلاق، انحرافی مدرن می‌داند. او با نقد توسعه‌گرایی سکولار، بر مفاهیمی مانند تعهد، شهادت و زیست‌معنا تأکید دارد. در آثار فاطمه فاطمه است، حسین وارث آدم و مسئولیت روشنفکر، اخلاق به‌عنوان جوهرهٔ توسعهٔ پایدار معرفی می‌شود (شریعتی، ۱۳۵۴: ۱۰۵). توسعهٔ پایدار در این نگاه، مستلزم تعهد فردی، مسئولیت اجتماعی و معناگرایی زیستی است. شریعتی با طرح مفهوم شهادت، توسعه را به زیستی پیوند می‌زند که در آن، انسان حاضر است برای معنا، عدالت و رهایی از خود بگذرد و تحقق این ازخودگذشتگی و «دیگری را دیدن» نیازمند وجود و بسترسازی همهٔ آن مؤلفه‌هایی است که ذکر شد.

جدول ۲. محورهای مفهومی دیدگاه‌های توسعهٔ شریعتی

ارتباط با مکاتب نظری	محور مفهومی	منبع استخراج‌شده (کتاب / سخنرانی)
پداگوژی انتقادی	رهبری آرمانی، امت آگاه، کنش جمعی	امت و امامت
وابستگی، توسعهٔ پایدار	خودباوری فرهنگی، بازگشت به خویشتن	بازگشت به خویشتن
مکتب انتقادی و توسعهٔ پایدار	عدالت اجتماعی، نقد ساختار سلطه	تشیع صفوی و تشیع علوی
پداگوژی انتقادی، توسعهٔ پایدار	آگاهی تاریخی و رهایی از فرهنگ سکوت	اسلام‌شناسی
مکتب انتقادی و توسعه	نقد ایدئولوژی، پالایش فرهنگی و بازسازی حافظهٔ جمعی	مذهب علیه مذهب
وابستگی و توسعهٔ پایدار	مقاومت، عدالت، رهایی تاریخی	حسین وارث آدم
مکتب انتقادی، پداگوژی جماعت‌محور	مسئولیت روشنفکر، کنش اجتماعی	چه باید کرد؟
نوگرایی، وابستگی	تحلیل تاریخی توسعه، نقد مدرنیته	تاریخ تمدن
مکتب انتقادی	روش‌شناسی انتقادی، تحلیل ایدئولوژی	نقد و شناخت
نوگرایی، مکتب انتقادی	تلفیق سنت‌های اصیل با فناوری روز	بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی
پداگوژی انتقادی، مکتب انتقادی	آموزش رهایی‌بخش و کنش جمعی	چه باید کرد، اسلام‌شناسی
وابستگی، مکتب انتقادی	توسعه به‌مثابهٔ رسالت انسانی	امت و امامت، مذهب علیه مذهب

جدول ۳. عناصر و شاخص‌های توسعه در دیدگاه‌های شریعتی

مؤلفه‌های کلیدی	محورهای مفهومی	منبع استخراج‌شده کتاب / سخنرانی
آگاهی نقادانه	اندیشه‌ورزی و آگاهی	مسئولیت روشنفکر، امت و امامت، بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی، حسین وارث آدم
رهبری خردمندانه	رهبری و امامت	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن
دولت متعهد	دولت متعهد	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن
عدالت اجتماعی عدالت محیط زیستی	عدالت	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی، حسین وارث آدم، مجموعهٔ آثار
روشنفکران مسئول	روشنفکران	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی، حسین وارث آدم، مجموعهٔ آثار
توسعهٔ درون‌زا و پایدار (تمدن‌ساز)	توسعه، سعادت و کمال	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی، حسین وارث آدم، مجموعهٔ آثار
توسعهٔ اقتصادی توسعهٔ فرهنگی	پیشرفت، نقد غرب‌زدگی، امت	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی، حسین وارث آدم، فاطمه فاطمه است
توانمندسازی مردم	عمل / کردار	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی، حسین وارث آدم
ائتلاف نقادانه	ائتلاف شهروندان، اتحاد و مردم	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی، حسین وارث آدم، فاطمه فاطمه است
گفت گوی نقادانه	گفت‌وشنود	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی، حسین وارث آدم، فاطمه فاطمه است
پداگوژی نقادانه	آموزش و پرورش	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی، حسین وارث آدم
تفکر انتقادی	نقادی و روحیهٔ انتقادی	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی، حسین وارث آدم
سازمان سیاسی	نهاد اجرایی ساختار قدرت	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی، حسین وارث آدم
محیط فیزیکی	دعوت به زیست‌معنا، خوداتکایی و عدالت اجتماعی	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی، حسین وارث آدم
حاکمیت قانون	امام قانون‌گذار اخلاقی، بازسازی قانون براساس مسئولیت اجتماعی، تمایز میان قانون الهی و سلطه‌گر	امت و امامت، مسئولیت روشنفکر، بازگشت به خویشتن، اسلام‌شناسی، حسین وارث آدم



شکل ۱. مدل استخراج‌شده (منبع: نگارندگان)

بحث و نتیجه‌گیری

بررسی آثار و سخنرانی‌های شریعتی نشان می‌دهد نگرش توسعه‌محور او در قالب مفهوم «کمال انسانی» شکل می‌گیرد. کمالی که نه‌تنها فردی، بلکه اجتماعی، تاریخی و الهی است. از دیدگاه شریعتی، جامعهٔ سالم و انقلابی، جامعه‌ای پویا در حال حرکت و رها از ایستایی و تقلید است. توسعهٔ مطلوب از منظر او توسعه‌ای درون‌زا و برخاسته از توانمندسازی انسان، دانش‌افزایی اندیشمندان داخلی و بهره‌گیری خردمندانه از امکانات بومی در بستر شناخت دقیق محیط فیزیکی و اجتماعی است. این مدل توسعه بر پایهٔ دو بعد اساسی شکل می‌گیرد: توسعهٔ فرهنگی–معنوی و توسعهٔ اقتصادی. رابطهٔ دیالکتیک این دو بعد، مسیر تکامل تدریجی و پایدار جامعه را رقم می‌زند. مسیری که از اندیشهٔ روشنفکران مسئول آغاز می‌شود، در بستر گفتگوی نقادانه و اندیشه‌ورزی اجتماعی گسترش می‌یابد و با رهبری عالم و متعهد (امام) به‌عنوان رئیس دولت متعهد، به سازمان‌دهی خردمندانهٔ جامعه منتهی می‌شود. در این فرایند، آگاهی نقادانه به‌مثابهٔ نیروی محرکه موجب شکل‌گیری ائتلاف نقادانهٔ گروه‌های اجتماعی می‌شود؛ ائتلافی که بر پایهٔ پداگوژی نقادانه و آموزش رهایی‌بخش، امت آگاه و متعهد را می‌سازد. این امت نه‌تنها مخاطب توسعه، بلکه عامل آن است. عاملی که با «ساختن و پرداختن» جامعه، به توسعهٔ همه‌جانبه دست می‌یابد. شریعتی توسعه را مرهون رشد معنوی و توانمندسازی امت می‌داند و موفق‌ترین شیوهٔ توسعهٔ اقتصادی را تولید بومی مبتنی بر فناوری بومی معرفی می‌کند. در این میان، نقش روشنفکر مسئول به‌عنوان حلقهٔ اتصال میان آگاهی، نقد، آموزش و سازمان سیاسی، حیاتی و تعیین‌کننده است. درنهایت، توسعه در اندیشهٔ شریعتی نه تقلید از مدل‌های وارداتی، بلکه بازخوانی انتقادی سنت و تجدد و ساختن مسیر سوم است: مسیر گفت‌وگوی نقادانه، سازمان سیاسی متعهد، و امت‌سازی آگاهانه. این توسعه برخاسته از درون جامعه و در خدمت رهایی انسان است و با احترام به انسان و طبیعت، توسعهٔ پایدار را رقم می‌زند.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

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

اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

حمایت مالی

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

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافعی وجود ندارد و تمام نویسندگان مقاله را خوانده و با انتشار آن موافقت کرده‌اند.

بیانیه استفاده از هوش مصنوعی مولد

نویسندگان از هیچ ابزار هوش مصنوعی در تولید محتوا و نگارش مقاله استفاده نکرده‌اند.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر ارائه نظرهای ساختاری و علمی سپاسگزاری می‌شود.

منابع

جهانی‌نسب، ناهید (۱۳۷۶). بررسی توسعهٔ فرهنگی در آرا و اندیشه‌های دکتر علی شریعتی. پایان‌نامهٔ کارشناسی ارشد. دانشگاه اصفهان.

شریعتی، علی (۱۳۸۸). مجموعهٔ آثار. چاپ اول. تهران: آزمون.

شریعتی، علی (۱۳۵۴). امت و امامت. چاپ اول. تهران: حسینیهٔ ارشاد.

گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸). جامعه‌شناسی. ترجمهٔ منوچهر صبوری. چاپ بیست‌وسوم. تهران: نشرنی.

لدویت، مارگارت (۱۳۹۷). نگرشی انتقادی به توسعهٔ جماعت‌محور. ترجمهٔ منیژه نجم عراقی. چاپ اول. تهران: نشرنی.

جمشیدیها، غلامرضا و نوذری، حمزه (۱۳۹۰). الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی از منظر شریعتی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱(۱)، ۳۰-۴۵. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.401274.1821

رشیدی،احمد و دوست محمدی، حسین(۱۳۹۸). تحلیل ساختار سه وجهی اندیشه های دکتر علی شریعتی. فصلنامه سیاست، ۴۹(۳) ، ۶۶۴-۶۴۵. 10.22059/jpq.2019.226840.1007012

رفیعی، محمدحسین (۱۳۸۳). شریعتی؛ الگوی آرمانی توسعه و تجلی آن در قانون اساسی سال ۱۳۵۸. ماهنامهٔ چشم‌انداز ایران.

زائری، محمدرضا (۱۳۹۳). تحلیل ابعاد معرفتی جامعهٔ توحیدی در اندیشهٔ دکتر علی شریعتی. پایگاه انسان‌شناسی و علوم اجتماعی.

سلیمی،حسین(۱۳۹۱).آغاز و انجام نظریه وابستگی. فصلنامه علوم اجتماعی، ۱۹ (۵۶)، ۲۰۴-۱۶۶.

خانی، ریحانه و نصراللهی، زهرا (۱۳۹۲). تأثیر رشد جمعیت بر نوآوری در ایران و کشورهای منتخب درحال‌توسعه. فصلنامهٔ سیاست‌های راهبردی و کلان، ۱(۴)، ۸۷-۱۰۶.

قمی اویلی، محمد(۱۳۹۶). بررسی و نقد دیدگاه های سید حسین نصر درباره علوم اسلامی، دوفصلنامه علمی و تخصصی دین پژوهی، ۳ (۶)، ۱-۲۶.

گرجی؛ابراهیم و مدنی، شیما(۱۳۸۳). بررسی و ارزیابی سیر تحول مکتب کلاسیک به نئو کلاسیک، مجله تحقیقات اقتصادی، (۷۰)، ۶۷-۳۱

نوذری، حمزه (۱۳۹۴). نقد و بررسی آرا و اندیشه‌های متفکران مسلمان دربارهٔ رابطهٔ میان دین و توسعه به‌منظور تبیین الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت (مورد مطالعه: نصر، ملکیان و شریعتی). پژوهشنامهٔ اندیشهٔ دینی و علوم سیاسی اسلامی (ایپوپا)، ۳(۶)، ۱۰۹-۱۳۲. https://doi.org/10.1001.1.23295599.1394.3.6.4.9

References

Ahmad, F. (n.d.). *Islamic perspective on sustainable development*. Retrieved September 18, 2025, from https://www.academia.edu

Bsoul, L., Omer, A., Kucukalic, L., & Archbold, R. H. (2022). Islam's perspective on environmental sustainability: A conceptual analysis. *Social Sciences, 11*(6), 228. https://doi.org/10.3390/socsci11060228

Dangor, S. (2023). Sustainable development: Islamic perspectives and implementation. *Al-Wasaṭiyyah Journal of Moderate Islam*.

Davari Ardakani, R. (2017). Shariati's thought is dynamic due to its depth: Underdevelopment as being outside historical time. *ATNA – Analytical Media of Allameh Tabataba'i University*. Retrieved October 23, 2025, from https://atna.atu.ac.ir/000dyV

Emas, R. (2015). *The concept of sustainable development: Definition and defining principles*. https://sdgs.un.org/sites/default/files/documents/5839GSDR%202015SDconceptdefinitonrev.pdf

Foran, J. (2022). *Fragile resistance: The history of social transformations in Iran* (A. Tadayyon, Trans., 21st ed.). Tehran: Rasa Cultural Services Institute.

Freire, P. (1985). *Pedagogy of the oppressed*. Continuum.

Furan, J. (2022). *Fragile resistance: The history of social developments in Iran* (A. Tadin, Trans., 21st ed.). Tehran: Rasa Cultural Services Institute.

Ghotbi, M. (2024). *Anthropological analysis of liberating thought in Shariati's philosophy*. Tehran: Andisheh Publishing.

Giddens, A. (2006). *Sociology* (5th ed.). Polity Press.

Hope, A., & Timmel, S. (1984). *Training for transformation: A handbook for community workers*. Mambo Press.

Jahani-Nasab, N. (1997). *A study of cultural development in the thoughts of Ali Shariati* (University of Isfahan).

Jamshidiha, G., & Nozari, H. (2011). The Islamic-Iranian development model from Shariati's perspective. *Biannual Journal of Social Theories of Muslim Thinkers, 1*(1), 30–45.

Kakar, B. S., & Leghari, R. (2022). The Sustainable Development Goals (SDGs) and Islam. *UNDP Balochistan*.

Khani, R., & Nasrollahi, Z. (2013). The impact of population growth on innovation in Iran and selected developing countries. *Strategic and Macro Quarterly, 1*(4), 87–106.

Khosropanah, A. (2003). Intellectualism and Dr. Shariati. *Center for the Great Islamic Encyclopedia*. Retrieved October 23, 2025, from https://www.cgie.org.ir

Ledwith, M. (2011). *Community development: A critical approach*. Policy Press.

Marshall, T. H. (1950). *Citizenship and social class*. Cambridge University Press.

Mehdi-Nejad, S. R. (2020). A critical analysis of Dr. Shariati's view on ideological Islam vs. cultural Islam. *Biannual Journal of Religion, 15*, 170–189.

Mensah, J., & Casadevall, S. R. (2019). Sustainable development: Meaning, history, principles, pillars, and implications. *Cogent Social Sciences, 5*(1), 1653531. https://doi.org/10.1080/23311886.2019.1653531

Molaei, A. (2020). *Scholars of the Caucasus*. Dar al-Hadith Publishing.

Mutallimov, D. (2019). *Religious relations of Azerbaijan with the Ottoman Empire, Russia, and Iran in the nineteenth century* (Doctoral dissertation, Uludağ University).

Nabavi Razavi, S. M. (2017). *Religious reform thought in Iran: A historical introduction (Vol. 1)*. Shirazeh Ketab-e Ma.

Nabavi Razavi, S. M. (2018). *Religious reform thought in Iran: A historical introduction (Vol. 2)*. Shirazeh Ketab-e Ma.

Rafiei, M. H. (2004). Shariati: The ideal model of development and its reflection in the 1979 Constitution. *Iranian Outlook Monthly*.

Rahimpour, H. (2009). Reformism and development? Or ideology and revolution? *Dr. Shariati Memorial*.

Shabani Varki, B. (2004). Education and becoming human: Paulo Freire's critical theory. *Educational Innovations Quarterly, 8*(3).

Shariati, A. (1975). *Ummah and Imamate*. Hosseiniyeh Ershad Publications.

Shariati, A. (2009). *Collected works*. Azmoon Publishing.

Smith, A. D. (2012). *Nationalism and modernism*. Sales Publications.

Spannaus, N. (2016). The Ur-text of Jadidism. *Journal of the Economic and Social History of the Orient, 59*.

Swietochowski, T. (2002). *Russian Azerbaijan (1905–1920)* (K. Firouzmand, Trans.). Shadegan Publications.

Tavana, M. A. (2006). Islam and modernity in the thought of Sayyid Jamal al-Din Asadabadi. *Political Science Research*.

Wilkinson, R., & Pickett, K. (2009). *The spirit level: Why more equal societies almost always do better*. Allen Lane.

Zaman, A., & Qadir, J. (2018). Sustainable development viewed from the lens of Islam. *International Journal of Pluralism and Economics Education, 9*(1), 1–18. https://doi.org/10.1504/IJPEE.2019.10019578

Zaeeri, M. R. (2014). Epistemological dimensions of the monotheistic society in Dr. Ali Shariati's thought. *Anthropology and Social Sciences Portal*.

http://jstmt.ut.ac.ir

Social Theories of Muslim Thinkers

ISSN Print: 2538-5240 Online: 2783-3216

A Thematic Analysis of the Mystical Thought of ʿUmar bin al-Hafīẓ of Yemen: Emphasizing His Social Approach

Seyed Javad Hosseini[1], and Seyed Ali Bathaei[2]

1. Researcher, Research Institute for Women and Family Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (Corresponding Author) Email: s.j.hosseini@urd.ac.ir
2. Department of Social Sciences, Faculty of Studies on Islamic Nations, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. Email: a.bathaei@urd.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 09 September 2025
Received in revised form: 22 October 2025
Accepted: 26 November 2025
Published online: 21 March 2026

Keywords:
Critique of extremism, Omar bin .Hafiz, Reform of religious discourse, Social mysticism, Thematic analysis.

ABSTRACT

In a world where Muslim societies face complex social and cultural challenges, the study of a form of mysticism that directly engages with social issues appears essential. This research aims to examine the role of the thought of ʿUmar bin Ḥafīẓ, a contemporary Yemeni preacher, in redefining social mysticism and its impact on Muslim communities. Employing a thematic analysis within a qualitative framework, the study investigates bin Ḥafīẓ's mystical perspectives through an analysis of seven published interviews (2002–2011) in Yemeni and international media. Data were analyzed using MAXQDA software and Braun and Clarke's six-phase framework, resulting in the extraction of 191 codes. To ensure the validity and reliability of the thematic analysis and the accuracy of coding, Holsti's coefficient was applied. The findings identify six central themes: social mysticism rooted in moderation and ethics, reform of religious discourse, rejection of violence and promotion of justice, dialogue and coexistence, critique of extremism, and the significance of knowledge and religious education. Bin Ḥafīẓ conceptualizes mysticism as a means for self-purification, service to humanity, and the strengthening of social solidarity. In his thought, mosques are centers of spiritual and moral cultivation that must remain safeguarded from politicization. Rejecting violence and excommunication, he emphasizes dialogue, justice, and cooperation with non-Muslims as pathways to social cohesion. Furthermore, authentic religious knowledge and rationality, in his view, provide the foundation for preventing doctrinal deviations and fostering societal reform. This study demonstrates that bin Ḥafīẓ's thought, by integrating spirituality, ethics, and social engagement, offers a comprehensive model for spiritual education and for addressing pressing challenges such as extremism and cultural fragmentation.

Cite this article: Hosseini, S. J. and Bathaei, S. A. (2026). A Thematic Analysis of the Mystical Thought of ʿUmar bin al-Hafīẓ of Yemen: Emphasizing His Social Approach. *Social Theories of Muslim Thinkers*,16(1); 73-92. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.402076.1823

© Author(s) retain the copyright. **Publisher:** University of Tehran Press.
DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.402076.1823

Introduction and Problem Statement

Mysticism and intuitive knowledge of the Almighty God constitute one of the fundamental and innate needs of human beings, and throughout history, they have played a decisive role in shaping spiritual orientations as well as individual and social conduct. Within the Islamic tradition, this inclination is manifested as Islamic Mysticism (ʿIrfān), which—drawing upon revealed texts and the teachings of the Sharīʿa—delineates the path of human perfection through piety, self-purification, and connection with the Absolute. Islam represents a comprehensive and realistic system of thought that addresses all dimensions of human needs, whether worldly or otherworldly, physical or spiritual, rational or emotional, and individual or collective. Genuine Islamic mysticism, in addition to its personal dimension, also encompasses a social aspect. Historically, this has given rise to currents of social mysticism that have played a pivotal role in the spread of Islam across regions such as Southeast Asia, the Indian subcontinent, and North Africa. Muslim mystics, through peaceful approaches attuned to the needs of the people, significantly contributed to the dissemination of Islam as well as intellectual and social transformations.

Nevertheless, much of contemporary research has focused on the individual dimensions of mysticism, while its social aspects have remained relatively underexplored. Contemporary transformations within Islamic societies, coupled with the need to redefine the role of religion and spirituality in the public sphere, highlight the importance of revisiting the thought of mystics who situated mysticism in interaction with society. One prominent figure in this context is ʿUmar bin Ḥafīẓ, a Yemeni mystic and scholar, and the founder of Dār al-Muṣṭafā, an educational, research, and missionary institute. His intellectual project offers a novel paradigm of Islamic mysticism that simultaneously maps individual and collective spiritual paths, thereby revitalizing spirituality within the collective life of Muslims. Despite his wide-reaching influence across Muslim communities, systematic scholarly investigation into the themes of social mysticism in his thought remains scarce. This study, therefore, raises the following central question: How do ʿUmar bin Ḥafīẓ's conceptions of social mysticism contribute to redefining the position and function of mysticism in contemporary Islamic society, and what are the key components of this approach?

Literature Review

No research to date has directly examined the social mysticism of ʿUmar bin Ḥafīẓ. However, several studies have addressed other figures. Qarqarachi et al. (2022) describe social mysticism in terms of guidance, education, and guardianship, viewing it as a force that directs society toward rationality, spirituality, freedom, and justice. In their comparative study of Shafiʿi Kadkani and Lukács, they emphasize a return to authentic values such as compassion and self-sacrifice. Roudgar (2021) introduces social mysticism within Motahhari's intellectual framework as a field aligned with the social sciences, manifesting in cognitive, emotional, and behavioral domains, and providing a foundation for theorizing the relationship between the individual and society in Islamic civilization. Motahhari, adopting a philosophical lens, reconstructs mysticism both positively (through the reformulation of concepts) and negatively (through critique of historical Sufism based on the Qurʾān and Sunna). Collectively, existing studies reveal a general paucity of scholarship on social mysticism

Research Method

This study employs a qualitative approach using thematic analysis. According to Kasiram (2008), qualitative research analyzes data within its natural context without reducing it to numerical form. Thematic analysis (Braun & Clarke, 2006; 2022) constitutes a systematic process for identifying meaningful patterns in qualitative data and proceeds through Braun and Clarke's six-stage framework: familiarization, generating initial codes, searching for themes, reviewing, defining and naming themes, and reporting (Clarke, 2024).

The research corpus consists of seven interviews with ʿUmar bin Ḥafīẓ published in Yemeni and international media between 2002 and 2011, including 26 September, al-Moʾtamar Net, al-Ahram al-ʿArabī, al-Jadwa, The New York Times, Shuʿāʿ al-Amal, and SBS Australia. These interviews directly reflect his ideas within diverse cultural, political, and religious contexts, thus enabling comparative analysis.

From these sources, 191 codes were extracted. Data saturation was achieved in accordance with the criteria outlined by Guest, Bunce, and Johnson (2006). Reliability was assessed using Holsti's formula (Holsti, 1969; Neuendorf, 2002), yielding an intercoder agreement rate of 91%, which indicates strong consistency and dependability of findings.

Theoretical Considerations

ʿUmar bin Muḥammad bin Sālim bin Ḥafīẓ (b. 1963, Tarim, Yemen) is a descendant of Imām Ḥusayn (ʿa) and the al-Baʿlawī Hāshimite family of Ḥaḍramawt. Trained in religious sciences under his father and other scholars of Ḥaḍramawt, he began teaching at the age of 15. Owing to political pressures from the communist regime, he migrated and subsequently taught in the Ḥaramayn, Oman, and Ḥaḍramawt. In 1994, he established Dār al-Muṣṭafā, with a focus on religious education, self-purification, and nurturing a dynamic generation to propagate Islamic teachings. He has traveled widely and participated in conferences such as al-Azhar (2002), Malaysia (2003), Sri Lanka (2002), the UAE (2004), Kuwait (2006), Cambridge (2008), and Chechnya (2016). He was also a signatory to the "Common Word Between Us and You" (2007). His works include Isʿāf Ṭālibī Riḍā al-Khallāq, al-Khiṭāb al-Islāmī fī al-Muʾassasāt al-Dīniyya, among others. In The Muslim 500 (2025), he ranked second among the most influential Muslims worldwide.

Social mysticism arises from the synthesis of ʿirfān (intuitive knowledge of God through the heart; Misbah Yazdi, 2019) and ijtimāʿ (collective assembly and consensus; Ibn Manẓūr, 1993), linking personal spiritual practice to social functions. This approach positions mysticism as an instrument for collective welfare, justice, and ethical living (Jawadi Amuli, 1996; Abdollahi & Ramazani, 2022). According to ʿUmar bin Ḥafīẓ (2009; 2011), the realization of this vision requires returning to the Prophet's mission, practicing sincerity, and embodying mercy.

Findings

The thematic analysis conducted with MAXQDA identified six overarching themes:

- Social mysticism grounded in moderation and Islamic ethics (emphasizing the Prophetic model, sincerity, benevolence, and Sufism as self-purification).

- Reform of religious discourse and the role of religious institutions (mosques as centers of purification, responsibility of scholars in guidance).
- Rejection of violence and promotion of social justice (condemnation of domestic violence, terrorism, and misuse of jihad; emphasis on just governance).
- Dialogue, coexistence, and social cooperation (clarifying religion, cooperation with non-Muslims on the basis of shared values).

- Critique of extremism and takfīr (rooted in ignorance and misunderstanding, addressed through education and training).
- Centrality of knowledge and religious education (pursuit of authentic knowledge, reform of the umma through faith).

These six themes, distilled from 191 codes, collectively articulate the coherent structure of his social mysticism.

Conclusion

This study aims to reinterpret and systematize the mystical–social thought of ʿUmar bin Hafīẓ, offering a redefinition of the role of Islamic mysticism (ʿirfān) in the collective life of Muslims. In his view, mysticism is not an individual or isolationist experience but an active, reformative, and society-oriented force grounded in self-purification, ethics, social justice, and service to humanity. The research employs a qualitative approach and thematic analysis based on Braun and Clarke's six-phase model, using data derived from seven international interviews conducted between 2002 and 2011. The findings indicate that, in bin Hafīẓ's thought, mysticism becomes a framework for dialogue, coexistence, critique of extremism, and the pursuit of social justice. He bases his mystical model on sound religious knowledge, moral education, and social responsibility, emphasizing the role of religious institutions in reforming religious discourse and fostering spiritual and ethical development within society.

The theoretical implications of the study include the enrichment of the concept of social mysticism, the redefinition of the relationship between religiosity and modernity, the clarification of the link between mysticism and social rationality, and the establishment of a theoretical framework for countering extremism. On a practical level, bin Hafīẓ's model can serve as a foundation for cultural policymaking, multidimensional education, social cohesion, ethical reform, and sustainable development. Overall, the study elevates Islamic mysticism from an individual pursuit to a socially engaged, rational, and ethically grounded discourse, contributing to the intellectual and civilizational renewal of contemporary Islam. Future research is recommended to explore bin Hafīẓ's written works, conduct comparative studies with other modern mystics, examine the practical influence of his disciples through field studies, and apply his model in educational sciences, positive psychology, and cultural management..

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: Data available on request from the authors.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest in this study, and all authors have read the manuscript and agreed to its publication.

Declaration of AI Use: The authors have used no artificial intelligence tools.

Acknowledgements: The authors would like to thank anonymous reviewers for their valuable suggestions in manuscript revision.

http://jstmt.ut.ac.ir

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

تحلیل مضمون اندیشه‌های عرفانی عمر بن الحفیظ یمنی با تأکید بر ترویج رویکرد اجتماعی

سید جواد حسینی[۱] ✉، و سید علی بطحائی[۲] ✉

۱. پژوهشگر پژوهشکده مطالعات زن و خانواده، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم ، ایران. (نویسندهٔ مسئول). رایانامه: s.j.hosseini@urd.ac.ir

۲. گروه علوم اجتماعی، دانشکده مطالعات ملل اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب، قم، ایران. رایانامه: a.bathaei@urd.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۸

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۳۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلیدواژه‌ها:
اصلاح گفتمان دینی، تحلیل مضمون، عرفان اجتماعی، عمر بن الحفیظ، نقد افراط‌گرایی.

چکیده

در جهانی که جوامع اسلامی با چالش‌های اجتماعی و فرهنگی مواجه‌اند، بررسی عرفانی که به مسائل اجتماعی می‌پردازد، ضروری به‌نظر می‌رسد. این پژوهش با هدف بررسی نقش اندیشه‌های عمر بن حفیظ، خطیب معاصر یمنی، در بازتعریف عرفان اجتماعی و تأثیر آن بر جوامع اسلامی انجام شده است. در مطالعهٔ پیش‌رو به روش تحلیل مضمون و رویکرد کیفی، اندیشه‌های عرفانی بن حفیظ با تحلیل هفت مصاحبهٔ منتشرشده (۲۰۰۲-۲۰۱۱) در رسانه‌های یمنی و بین‌المللی بررسی شد. داده‌ها با نرم‌افزار مکس‌کیودا و در چارچوب شش‌مرحله‌ای براون و کلارک تحلیل و ۱۹۱ کد استخراج شدند. برای سنجش اعتبار روایی تحلیل مضمون و اطمینان از دقت و صحت کدگذاری‌ها از ضریب هولستی استفاده شد. یافته‌ها شش مضمون اصلی را شناسایی کردند: عرفان اجتماعی مبتنی بر اعتدال و اخلاق، اصلاح گفتمان دینی، پرهیز از خشونت و ترویج عدالت، گفتگو و هم‌زیستی، نقد افراط‌گرایی و اهمیت علم و تربیت دینی. بن حفیظ عرفان را ابزاری برای تزکیهٔ نفس، خدمت به خلق و تقویت همبستگی اجتماعی تعریف می‌کند. مساجد در اندیشهٔ او مراکز تربیت معنوی و اخلاقی‌اند که باید از سیاسی‌سازی مصون بمانند. او با رد خشونت و تکفیر، بر گفتگو، عدالت و همکاری با غیرمسلمانان برای انسجام اجتماعی تأکید دارد. علم دینی معتبر و عقلانیت نیز در دیدگاه او بستری برای پیشگیری از انحرافات عقیدتی و اصلاح جامعه فراهم می‌کند. این پژوهش نشان می‌دهد اندیشه‌های بن حفیظ، با پیوند معنویت، اخلاق و کنش اجتماعی، الگویی جامع برای تربیت معنوی و مقابله با چالش‌هایی نظیر افراط‌گرایی و گسست‌های فرهنگی ارائه می‌دهد.

استناد: حسینی، سید جواد؛ و بطحائی، سید علی (۱۴۰۵). تحلیل مضمون اندیشه‌های عرفانی عمر بن الحفیظ یمنی با تأکید بر ترویج رویکرد اجتماعی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۶(۱)؛ ۹۲-۷۳.

https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.402076.1823

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.402076.1823

مقدمه و بیان مسئله

عرفان و معرفت شهودی به خداوند متعال از نیازهای فطری و بنیادین انسان به‌شمار می‌آید و در طول تاریخ همواره نقشی تعیین‌کننده در شکل‌دهی به گرایش‌های معنوی و سلوک‌های فردی و اجتماعی ایفا کرده است. این گرایش در سنت اسلامی با عنوان «عرفان اسلامی» جلوه‌ای اصیل یافته و براساس متون وحیانی و آموزه‌های شریعت، مسیر کمال انسان را از طریق تقوا، تهذیب نفس و اتصال به کمال مطلق ترسیم کرده است. عرفان ناب اسلامی علاوه بر جنبهٔ فردی، واجد بعد اجتماعی نیز هست و از این رهگذر، در بستر تاریخ اسلام جریان‌هایی از «عرفان اجتماعی» را پدید آورده که هم در گسترش اسلام در مناطق مختلف از جمله جنوب شرق آسیا و شبه‌قارهٔ هند و سایر بلاد و هم در اصلاح اجتماعی و تربیت انسان‌ها نقش‌آفرین بوده‌اند. بررسی حرکت‌های صوفیانه در جنوب شرق آسیا، شبه‌قارهٔ هند (لاپیدوسی، ۱۳۸۱: ٦٦٤؛ موثقی، ۱۳۸۱: ۱۸۸) و شمال آفریقا (موثقی، ۱۳۸٤: ٤٦١-٤٦٣) نشان می‌دهد عارفان مسلمان با رویکردی مسالمت‌آمیز و همساز با نیازهای مردم، در نشر اسلام و ایجاد تحولات معرفتی و اجتماعی مؤثر بوده‌اند.

با وجود این، بسیاری از پژوهش‌های معاصر، کمتر به ابعاد اجتماعی عرفان پرداخته‌اند و تمرکز بیشتری بر جنبه‌های فردی سلوک عرفانی داشته‌اند (نصر، ۱۳۹۱). این در حالی است که تحولات جوامع اسلامی معاصر و نیاز به بازتعریف نقش دین و معنویت در عرصه‌های اجتماعی، ضرورت واکاوی اندیشه‌های عارفانی را که عرفان را در تعامل با اجتماع و نه صرفاً در خلوت فردی جستجو کرده‌اند، آشکار می‌سازد. یکی از چهره‌های برجستهٔ این جریان، «عمر بن الحفیظ» خطیب یمنی و بنیان‌گذار مؤسسهٔ آموزشی، پژوهشی و تبلیغی دارالمصطفی است که اندیشه‌های او الگویی نوین از عرفان اسلامی را عرضه می‌کند؛ الگویی که سلوک فردی و اجتماعی را توأمان ترسیم می‌کند و می‌کوشد معنویت را در متن حیات جمعی مسلمانان احیا کند. با وجود تأثیر گستردهٔ عمر بن حفیظ، هیچ پژوهش نظام‌مندی به روش تحلیل مضمون به واکاوی اندیشهٔ عرفان اجتماعی او نپرداخته است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که اندیشه‌های عمر بن حفیظ در حوزهٔ عرفان اجتماعی چگونه به بازتعریف جایگاه و کارکرد عرفان در جامعهٔ اسلامی معاصر کمک می‌کند و مهم‌ترین مؤلفه‌های این رویکرد چیست.

پیشینهٔ پژوهش

در حوزه اندیشه‌های عرفان اجتماعی، شخصیت‌های مختلفی مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته‌اند. قرقره‌چی و همکاران (۱٤۰۱) به این نتیجه رسیدند که عرفان اجتماعی براساس هدایت، تربیت و ولایت، جامعه را به‌سمت عقلانیت، معنویت، حریت (آزادی درونی و بیرونی) و عدالت سوق می‌دهد. این فرایند نیازمند رشد حداقلی عقلی و معنوی جامعه است. آن‌ها در مقایسه‌ای بین عرفان اجتماعی شفیعی کدکنی و لوکاچ، به دیدگاه لوکاچ اشاره کردند که معتقد است انسان با بازگشت به ارزش‌های اصیل و معنوی، مانند یاری دیگران و مهرورزی، می‌تواند رضایت روحی یابد. شفیعی کدکنی نیز در اشعارش با زبانی نمادین و بهره‌گیری از عناصر طبیعی، به عشق، انسانیت، آزادگی و معرفت می‌پردازد و دغدغه‌های وطن و جامعه را طرح می‌کند. لوکاچ خودآگاهی اخلاقی را در فداکاری می‌بیند و نظریه‌هایی برای ایجاد نظمی اجتماعی ارائه می‌دهد که وابستگی اقتصادی و تنزل کرامت انسانی را پایان دهد. این مقاله اندیشه‌های این دو را بررسی می‌کند. رودگر (۱٤۰۰) عرفان اجتماعی را در منظومهٔ فکری مرتضی مطهری، دانشی می‌داند که اصول و مسائل عرفان اسلامی را با مبانی، مقوله‌ها و غایات علوم اجتماعی هم‌راستا می‌کند و در ساحت‌های بینشی، گرایشی و کنشی عارفان اصیل متجلی می‌سازد. این رویکرد، عرفان اجتماعی را به‌عنوان بستری برای تبیین رابطهٔ فرد و جامعه در چارچوب تمدن اسلامی مطرح می‌کند. از این‌رو، تبیین و تشریح عرفان اجتماعی از اهمیت، ضرورت و حساسیت ویژه‌ای در نظام اندیشهٔ فردی، زیست اجتماعی و به‌ویژه تمدن‌سازی اسلامی برخوردار است. مطهری با نگاهی فیلسوفانه و بهره‌گیری از فلسفهٔ مضاف و معرفت‌شناسی درجهٔ دوم، به این حوزه توجه نشان داده و در دو مسیر به بازسازی و نقد عرفان پرداخته است: نخست، نقد ایجابی عرفان موجود از طریق بازشناسی و بازسازی مفاهیم، مبانی و مقامات عرفانی، و دوم، نقد

سلبی عرفان و تصوف تاریخی با تکیه بر منطق قرآنی، سنت و سیرهٔ معصومان (ع). این رویکرد، عرفان اجتماعی را به‌عنوان الگویی جامع برای تعامل فرد و جامعه در راستای تحقق آرمان‌های تمدنی معرفی می‌کند.

پژوهش‌های انجام‌شده نشان‌دهندهٔ آن است که در حوزهٔ عرفان اجتماعی «عمر بن حفیظ» هیچ‌گونه مطالعه و پژوهشی انجام نشده است. پژوهش حاضر با تحلیل مضمون اندیشه‌های عرفانی عمر بن حفیظ و تبیین رویکرد اجتماعی نهفته در آن، تلاشی نوآورانه در گسترش ادبیات علمی عرفان اجتماعی و بازشناسی ظرفیت‌های معاصر آن به‌شمار می‌آید.

روش پژوهش

رویکرد این پژوهش کیفی است. براساس تعریف نواوی و مارتینی (Kasiram, 2008)، رویکرد کیفی داده‌ها را در بستر طبیعی آن‌ها و بدون تبدیل به اعداد یا نمادهای کمی تحلیل می‌کند و پدیده‌ها را در زمینهٔ واقعی خود بررسی می‌کند. در این پژوهش، از روش تحلیل مضمون بهره گرفته شده است؛ تحلیلی که روشی کارآمد برای شناسایی، تحلیل و گزارش الگوهای معنادار در داده‌های کیفی شناخته می‌شود. تحلیل مضمون فرایندی نظام‌مند است که با سازمان‌دهی داده‌های متنی پراکنده و متنوع، آن‌ها را به مجموعه‌ای منسجم، غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند (Braun & Clarke, 2006). نسخه‌های مدرن تحلیل مضمون براساس میزان اتکای آن‌ها به روش‌های کیفی طبقه‌بندی شده‌اند (Braun & Clarke, 2022). چارچوب شش‌مرحله‌ای براون و کلارک -آشنایی با داده‌ها، تولید کدهای اولیه، جستجوی مضامین، بررسی مضامین، تعریف و نام‌گذاری مضامین و نوشتن گزارش- همچنان سنگ‌بنای انجام تحلیل مضمونی قوی است (Braun & Clarke, 2024). هر مرحله به‌طور سیستماتیک به توسعهٔ بینش‌های معنادار کمک می‌کند و درعین‌حال به محقق اجازه می‌دهد تا در طول فرایند، فعالانه با داده‌ها درگیر باشد.

جامعهٔ آماری این پژوهش، شامل مجموعه‌ای از مصاحبهٔ شبکه‌های مختلف رسانه‌ای با عمر بن الحفیظ یمنی در بازه‌ای ده‌ساله است که در منابع مکتوب و دیداری-شنیداری داخلی و بین‌المللی منتشر شده‌اند. جامعهٔ آماری پژوهش شامل هفت مصاحبهٔ انجام‌شده با روزنامهٔ یمنی ۲۶ سپتامبر (۲۰۰۲)، روزنامهٔ الکترونیکی یمنی المؤتمر نت (۲۰۰۳)، مجلهٔ الاهرام العربی (۲۰۰۳)، روزنامهٔ الجدوه (۲۰۰۸)، نیویورک‌تایمز (۲۰۰۹)، مجلهٔ یمنی شعاع الأمل (۲۰۱۰) و مصاحبه‌ای با کانال SBS استرالیا (۲۰۱۱) است. اهمیت این مصاحبه‌ها در آن است که بازتابی مستقیم و اصیل از اندیشه‌های اجتماعی و عرفانی وی در بسترهای مختلف فرهنگی، سیاسی و دینی هستند. تنوع زمانی و جغرافیایی منابع، امکان تحلیل تطبیقی و روندی را فراهم می‌سازد و به فهم تحولات فکری او کمک می‌کند. این مصاحبه‌ها به‌عنوان داده‌های کیفی، منبع اصلی برای استخراج مضامین عرفان اجتماعی در اندیشه‌های الحفیظ هستند.

براساس معیارهای تحلیل کیفی و مطابق با رویکردهای پیشنهادی در مطالعات روش‌شناسی (Guest, Bunce, & Johnson, 2006)، در این پژوهش با توجه به استخراج بیش از ۱۹۱ کد، تکرار معنادار مضامین اصلی و عدم ظهور مضامین جدید در مراحل پایانی تحلیل، می‌توان نتیجه گرفت که اشباع نظری محقق شده است. به عبارت دیگر، داده‌های جدید صرفاً موجب تقویت مضامین پیشین شده‌اند و هیچ دسته یا مفهوم تازه‌ای به ساختار تحلیل نیفزوده‌اند؛ امری که نشانه‌ای از کفایت حجم داده و جامعیت تحلیل محسوب می‌شود.

درصد توافق، یکی از شاخص‌های ساده و پرکاربرد در ارزیابی میزان اعتبار روایی تحلیل‌های کیفی، به‌ویژه در فرایند کدگذاری داده‌ها به‌شمار می‌رود. این شاخص بیانگر درصد توافق میان کدگذاران درخصوص کدگذاری واحدهای یکسان از داده‌ها است (Neuendorf,

2002). روش هولستی[1] (Holsti, 1969) نیز گونه‌ای اصلاح‌شده از شاخص درصد توافق است که در شرایطی که کدگذاران روی نمونه‌های متفاوت از داده‌ها کدگذاری انجام داده باشند، کاربرد بیشتری دارد. فرمول این روش به شرح زیر است:

$$PAo = \frac{2A}{N1 + N2}$$

در این معادله، PAo درصد توافق میان دو کدگذار را نشان می‌دهد. A بیانگر تعداد مواردی است که هردو کدگذار به تصمیم مشترک رسیده‌اند و N1 و N2 به‌ترتیب، نشان‌دهندهٔ تعداد تصمیمات هریک از کدگذاران است. در صورت دستیابی به ضریب هولستی بالاتر از ۸۰ درصد، توافق بین پژوهشگران به‌طور قابل‌قبولی تأیید می‌شود و اعتبار کدگذاری‌ها افزایش می‌یابد. درصورتی‌که میزان توافق پایین‌تر از حد مطلوب باشد، فرایند کدگذاری مجدداً مورد بازنگری و اصلاح قرار می‌گیرد تا اعتبار تحلیل‌ها بهبود یابد. در این پژوهش، برای سنجش اعتبار روایی تحلیل مضمون و اطمینان از دقت و صحت کدگذاری‌ها، از ضریب هولستی استفاده شد.

داده‌های این پژوهش با اتکا بر هفت مصاحبهٔ عمر الحفیظ با روزنامه‌ها و شبکه‌های خبری گردآوری شده است. این محدودیت با هدف تمرکز بر بازنمایی اندیشه‌های عرفانی و اجتماعی در گفتمان رسانه‌ای و سازگاری با روش تحلیل مضمون توجیه می‌شود و ممکن است بررسی سایر آثار مکتوب بن حفیظ مانند کتاب‌های او ابعاد جدیدی را آشکار کند.

ملاحظات نظری

حبیب عمر بن محمد بن حفیظ

عمر بن محمد بن سالم بن حفیظ، خطیب و واعظ، رئیس دارالمصطفی برای مطالعات اسلامی در شهر تریم یمن و عضو شورای عالی مشورتی موسسهٔ طابه در ابوظبی است. در سال ۱۹۶۳، در شهر تریم از توابع حضرموت یمن به دنیا آمد. او خود را از نوادگان امام حسین (ع) می‌داند و از خاندان هاشمی البعلاوی حضرمی است. او در تریم، تحت نظر پدرش، مفتی و عالم برجستهٔ منطقه و علمای بزرگ حضرموت، مراتب مختلف علوم دینی از جمله فقه، تفسیر، حدیث، اصول، عقاید، زبان عربی و آداب اسلامی را آموخت. در پانزده‌سالگی به تدریس و موعظه پرداخت و هم‌زمان به یادگیری ادامه داد. در سال ۱۹۸۱ به‌دلیل فشارهای رژیم کمونیستی یمن به شهر البیضاء مهاجرت کرد و فعالیت‌های تبلیغی‌اش را در شهرهایی مانند الحدیده و تعز گسترش داد. برای کسب علم از شیخ ابراهیم بن عمر بن عقیل به این مناطق سفر می‌کرد. در آوریل ۱۹۸۲ به حرمین شریفین سفر کرد. نزد علمایی مانند حبیب عبدالقادر السقاف، حبیب احمد مشهور الحداد و ابوبکر العطاس به تحصیل پرداخت و از شیخ محمد یاسین الفدانی و سید محمد بن علوی المالکی اجازه‌نامه‌های حدیث و علم رجال دریافت کرد. در سال ۱۹۹۰ به دعوت علمای صلاله به عمان رفت و یک سال و نیم به تدریس و تربیت دینی مشغول بود. سپس در سال ۱۹۹۲ به الشحر در حضرموت بازگشت و با تأسیس «مؤسسهٔ مطالعات اسلامی الشحر» به تدریس علوم اسلامی ادامه داد. در سال ۱۹۹٤، به تریم بازگشت و تأسیس «دارالمصطفی للدراسات الإسلامیه» را آغاز کرد. این مؤسسه در راستای احیای سنت نبوی و تربیت نسل جدیدی از حاملان علوم اسلامی، با سه هدف اصلی آموزش، تهذیب نفس و تربیت نسل پویا و فعال برای گسترش آموزه‌های دینی در سطح جهانی بنیان نهاده شد. از آن زمان تاکنون، دانشجویانی از اقصی نقاط جهان در این مرکز به تحصیل پرداخته و بسیاری از آنان مؤسسات مشابهی را در کشورهای خود تأسیس کرده‌اند.

---

[1]. Holsti’s Coefficient of Reliability

حبیب عمر بن حفیظ به بسیاری از شهرهای یمن و همچنین کشورهای اسلامی و غیراسلامی سفر کرد و در آنجا به تبلیغ، تدریس و گفتگو با علمای ادیان پرداخت. کشورهایی مانند شام، مصر، سودان، هند، پاکستان، اندونزی، مالزی، سنگاپور، برونئی، سریلانکا، کنیا، تانزانیا و دیگر کشورهای حوزهٔ خلیج‌فارس از مقاصد تبلیغی او بوده‌اند. او همچنین در کنفرانس‌های بین‌المللی متعددی شرکت کرده است، از جمله دوازدهمین کنفرانس مجمع تحقیقات اسلامی الازهر، قاهره (۲۰۰۲)، مجمع بین‌المللی محققان در مالزی، تحت عنوان «اسلام در عصر جهانی‌شدن» (۲۰۰۳)، کنفرانس «این است اسلام»، سریلانکا (۲۰۰۲)، کنفرانس «هدایت نبوی در موعظه و ارشاد»، امارات (۲۰۰٤)، کنفرانس «ما و دیگری»، کویت (۲۰۰٦)، گفتگوی اسلام و مسیحیت در دانشگاه کمبریج، بریتانیا (۲۰۰۸) (عمر الحفیظ، ۲۰۲۱)، کنفرانس چچن (مؤتمر الشیشان، ۲۰۱٦) و نامهٔ سرگشاده‌ای که توسط رهبران مسلمان به مسیحیان با عنوان «سخن مشترک بین ما و شما» (۱۳ اکتبر ۲۰۰۷) نوشته شده، عمر الحفیظ جزو امضاکنندگان این نامه است (A common word, 2007).

او آثار متعدد علمی، اخلاقی و عرفانی به‌صورت مکتوب، صوتی و تصویری منتشر کرده است که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: إسعاف طالبی رضا الخلاق ببیان مکارم الأخلاق، الخطاب الإسلامی فی المؤسسات الدینیة، شرح منظومة السند العلوی، خلُقنا، الذخیرة المشرفة (وقد ترجم بعدة لغات)، خلاصة المدد النبوی فی الأذکار، الضیاء اللامع بذکر مولد النبی الشافع، ثقافة الخطیب، الخطاب الإسلامی فی المؤسسات الدینیه، مملکه القلب والأعضاء، توجیهات الطلاب (بن‌حفیظ، ۲۰۲۱).

عمر حبیب در فهرست ۵۰۰ مسلمان تأثیرگذار سال ۲۰۲۵، رتبهٔ دوم را کسب کرد. این رتبه‌بندی سالانه توسط مرکز شاهزاده الولید برای تفاهم مسلمانان و مسیحیان دانشگاه جورج تاون و مرکز سلطنتی مطالعات استراتژیک اسلامی اردن تهیه می‌شود. حبیب از زمان انتشار اولین شمارهٔ این فهرست در سال ۲۰۰۹، هر ساله در بین نفرات نخستین از ۵۰ نفر برتر این فهرست قرار داشته است (The Muslim 500, 2025).

عرفان اجتماعی

عرفان اجتماعی، از دو مفهوم «عرفان» و «اجتماع» تشکیل شده است. از نظر ابن‌فارس، عرفان در لغت از مادهٔ «عَرَفَ» به معنای سکون و آرامش است (ابن‌فارس، ۱۳۹۹: ۳۸۱). همچنین به معنای شناختن و آگاهی (فیومی، ۱٤۱٤: ۲۱۰) و شناختن و بازشناختن (معین، ۱۳۸۱: ۱۰۵۹) است. در اصطلاح، «عرفان» عبارت است از شناخت خدای متعال، صفات و افعال او؛ شناختی که نه از راه فکر و استدلال، بلکه از طریق ادراک قلبی و دریافت باطنی حاصل شود (مصباح یزدی، ۱۳۹۸: ۳۳). عرفان با اشکال گوناگونش در تمام ادوار و در میان همهٔ اقوام و ملل وجود داشته است (یثربی، ۱۳۸۷: ٥٤). هدف عرفان معطوف به انسان و عبارت است از «رسیدن انسان با کل وجودش به حقیقت (خدا)، [یا] فناء فی‌الله». عارف برای رسیدن به این هدف از مسیری می‌گذرد. این راه «راه تزکیه و تصفیه و سیروسلوک» است. در این میان، وسیله یا به تعبیر او مرکب نیز دل عارف است (مطهری، ۱۳۷۳: ۱۹۱). کسی که فکر خود را متوجه عالم قدس کرده است تا نور حق پیوسته بر باطن او بتابد، «عارف» نامیده می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۷۵: ۱٤۹).

واژهٔ Community به معنای اجتماع از ریشهٔ لاتین Communis (مشارکت عامه) گرفته شده است. در فارسی، اصطلاح اجتماع از زبان عربی اخذ شده و به معانی جماعت، انبوهی، اشتراک و وفاق عمومی به‌کار رفته است (آراسته‌خواه، ۱۳۷۰: ۷٤)؛ یعنی آنچه از چندین جا و جنبه، گردآوری و جمع می‌شود. ابن‌منظور می‌گوید: تَجَمّعَ القوم؛ یعنی آن قوم از اینجا و آنجا جمع شدند (ابن‌منظور، ۱٤۱٤: ۳۰) یا به مفهوم گردآمدن و انجمن‌شدن درنظر گرفته شده است (معین، ۱۳۸۱: ۹۱).

عرفان اجتماعی در مطالعات اسلامی، به‌ویژه در حوزه‌های تصوف و اخلاق، مفهومی است که به پیوند میان سلوک فردی عارفانه و کارکردهای اجتماعی آن می‌پردازد. این رویکرد، برخلاف عرفان فردگرایانه که بر انزوا و تمرکز درونی تأکید دارد، عرفان را ابزاری برای خیر جمعی، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز و تحقق ارزش‌های اخلاقی و انسانی در جامعه تلقی می‌کند. در این چارچوب، عرفان اجتماعی با

بهره‌گیری از مبانی عرفان اسلامی، مفاهیمی مانند خدمت به خلق، اصلاح ساختارهای اجتماعی، عدالت‌خواهی و سوق‌دادن جامعه به‌سوی زیست اخلاقی-معنوی را تبیین می‌کند و بستر لازم برای ارتقای تعاملات انسانی را فراهم می‌سازد.

انسان عارف با یقین برای نشر توحید (که بالاترین ذکر است) و خدمت به موحدان، از هیچ تلاشی دریغ نمی‌کند. تلاش می‌کند در متن مردم باشد و مشکلات ایشان را حل کند، اما دنیاطلبی دامن او را نگیرد؛ بنابراین عارف باید از دنیا منزوی باشد، نه از مردم و خدمت‌گزاری به ایشان ضمن آنکه انسان عارف در برابر تکامل معنوی افراد جامعه نیز مسئول است و وظیفهٔ همراهی مردم را در سیر الی الله به‌عهده دارد (جوادی آملی، ۱۳۷۵: ۱۴۹)؛ بنابراین عرفانی است که دو مقولهٔ هدایت اجتماعی و مدیریت اجتماعی در آن از موقعیت ممتاز برخوردار است که در سفر سوم و چهارم اسفار اربعهٔ عرفانی متبلور خواهد شد و می‌تواند جامعه‌شناسی و جامعه‌سازی خاص به خود را به ارمغان بیاورد. خاستگاه عرفان اجتماعی اسلامی آموزه‌ها و معارف وحیانی قرآن و ائمهٔ معصومین (علیهم‌السلام) است که موجب می‌شود حقیقت فطری که در انسان نهاده شده را متوجه ملکوت عالم هستی کند و آن را به گرایش معنوی، عشق به کمال و جمال نامتناهی حق‌تعالی وادار کند (عبدالهی و رمضانی، ۱۴۰۱). عمر بن الحفیظ راه رسیدن به این حقیقت در عرفان را بازگشت به منبع رسالت پیامبر (ص) می‌داند (بن‌حفیظ، ۲۰۰۹) و می‌گوید که داعی باید با اخلاص کامل برای خدا، رحمت به مردم و نمایاندن چهرهٔ زیبای شریعت در گفتار، کردار و تعامل عمل کند (بن‌حفیظ، ۲۰۱۱).

یافته‌های پژوهش

در این پژوهش به روش تحلیل مضمون و با نرم‌افزار مکس‌کیودا، اندیشه‌های عمر الحفیظ یمنی در بستر عرفان اجتماعی واکاوی شدند. اندیشه‌های عمر الحفیظ، به‌ویژه در بعد عرفانی آن، واجد مضامینی ژرف و چندلایه‌اند که تأمل در آن‌ها می‌تواند به تبیین نسبت دین، جامعه و عرفان یاری رساند. در چارچوب این پژوهش، با رویکرد تحلیل مضمون، مجموعه‌ای از مفاهیم کلیدی اندیشه‌های او شناسایی و طبقه‌بندی شده است. این مضامین نمایانگر پیوند وثیق میان عرفان و کنش اجتماعی، اخلاق دینی و تلاش برای تحقق عدالت و صلح در بستر زندگی جمعی‌اند.

جدول ۱. مضامین پایه، سازمان‌دهنده و فراگیر اندیشه‌های عرفان اجتماعی عمر الحفیظ

مضمون پایه‌ای	مضمون سازمان‌دهنده	مضمون فراگیر
تأکید بر پیروی از روش پیامبر (ص) برای حفظ اعتدال و دوری از افراط و تفریط	اعتدال و میانه‌روی در دین	عرفان اجتماعی مبتنی بر اعتدال و اخلاق اسلامی
رد تعصبات مذهبی و حزبی که دین را از رسالت اصلی‌اش دور می‌کند		
پذیرش اختلافات در مسائل فرعی فقهی به‌شرط پایبندی به اصول معتبر		
تأکید بر اخلاص در دعوت به خدا و پرهیز از انگیزه‌های نفسانی	اخلاص و معنویت در دعوت دینی	
اهمیت معنویت و ذکر خدا در تهذیب نفس و آرامش قلب		
خیرخواهی و خدمت به دیگران به‌عنوان بخشی از عرفان اجتماعی	خیرخواهی و خدمت به خلق	
تأکید بر ارزش‌های انسانی مشترک برای خدمت به جامعه		
تعریف تصوف به‌عنوان پاکسازی قلب و کسب صفات نبوی	تصوف به‌عنوان تزکیهٔ نفس و احسان	
تأثیر علمای صوفی در گسترش اسلام از طریق اخلاق و رفتار نیکو		
تأکید بر پیوند علم و عمل در تربیت معنوی و اخلاقی		
مساجد به‌عنوان مراکز معنوی برای تهذیب نفس و تقویت ارتباط با خدا	مساجد به‌عنوان مراکز معنوی و تهذیب	اصلاح گفتمان دینی و نقش نهادهای دینی
رد استفاده از مساجد برای اهداف سیاسی و حزبی	مسئولیت خطیبان و علما در هدایت و اصلاح	
مسئولیت خطیبان در دعوت خالصانه به خدا و پرهیز از تحریف		
نقش علما در ترویج علم و اخلاق برای اصلاح جامعه		
ناسازگاری اسلام با خشونت خانگی و هرگونه ظلم	رد خشونت و ظلم در اسلام	

رد اقدامات خشونت‌آمیز غیرشرعی و تروریسم		پرهیز از خشونت و ترویج عدالت اجتماعی
تأکید بر صلح و برپایی حکومتی عادلانه و منصفانه	ترویج عدالت و انصاف در صلح و حکومت	
جهاد به‌عنوان تلاش شرعی برای خیر بشریت، نه خشونت بی‌جا	جهاد در چارچوب شرعی و اخلاقی	
رد اقدامات خشونت‌آمیز به نام جهاد که به بدنامی اسلام منجر می‌شود		
نقش گفتگو در تبیین اصول دین و کاهش سوءتفاهم‌ها	گفتگو برای تبیین دین و رفع سوءتفاهم‌ها	گفتگو، هم‌زیستی و همکاری اجتماعی
همکاری با غیرمسلمانان برای تحقق منافع عمومی	همکاری و هم‌زیستی با غیرمسلمانان	
ترویج هم‌زیستی براساس ارزش‌های انسانی مشترک		
رد تکفیر بدون مبنای شرعی و خطرات آن	خطرات افراط‌گرایی و تکفیر	نقد افراط‌گرایی و تکفیر
شناسایی فقدان علم و تربیت به‌عنوان ریشه‌های افراط‌گرایی		
اصلاح گفتمان دینی از طریق گفتگو و تربیت صحیح	اصلاح گفتمان برای پیشگیری از افراط	
مشکلات ناشی از برداشت‌های نادرست از دین	نقش سوءفهم از دین در انحرافات	
نقش رسانه‌ها و اطرافیان در تقویت برداشت‌های نادرست		
تأکید بر دریافت علم دینی از منابع معتبر و دارای سند	کسب علم از منابع معتبر	اهمیت علم و تربیت دینی
نقش تربیت ایمانی در اصلاح جامعه و تقویت پیوند با دین	تربیت ایمانی و اصلاح امت	

در جدول ۱ که نتیجهٔ ۱۹۱ کد است و به‌دلیل حجم زیاد کدها از آوردن آن‌ها در متن مقاله صرف‌نظر می‌شود، مضامین اندیشه‌های عمر بن الحفیظ در قالب سه سطح مفهومی مضامین پایه، مضامین سازمان‌دهنده و مضامین فراگیر طبقه‌بندی شده‌اند که بیانگر ساختار منسجم و چندلایهٔ گفتمان عرفانی-اجتماعی او هستند. جدول نشان می‌دهد او برای مواجهه با مسائل اجتماعی، هم‌زمان از زبان دین، عرفان و عقلانیت بهره می‌برد. این تحلیل گواهی است بر آنکه عرفان اجتماعی نزد او نه‌تنها امری روحی و درونی، بلکه حرکتی به‌سوی کمال فردی و اصلاح جمعی است.

عرفان اجتماعی مبتنی بر اعتدال و اخلاق اسلامی

مضمون فراگیر «عرفان اجتماعی مبتنی بر اعتدال و اخلاق اسلامی» در اندیشه‌های عمر الحفیظ براساس ده مضمون پایه و سه مضمون سازمان‌دهندهٔ اعتدال و میانه‌روی در دین، تصوف به‌عنوان تزکیهٔ نفس و احسان، خیرخواهی و خدمت به خلق همچنین اخلاص و معنویت در دعوت دینی شکل گرفته است. با توجه به این مضمون فراگیر می‌توان گفت اندیشهٔ عرفان اجتماعی عمر الحفیظ بر پایهٔ تعالیم اسلامی و سیرهٔ نبوی استوار است و بر حفظ اعتدال و دوری از افراط و تفریط تأکید دارد. الحفیظ معتقد است: «اعتدال و میانه‌روی با پیروی از روش پیامبر اکرم (ص) محقق می‌شود؛ روشی که نه تساهل و کوتاه‌آمدن از اصول دین است و نه غلو و سخت‌گیری در مسائل غیرمتفق‌علیه» (بن‌حفیظ، ۲۰۰۲). همچنین او اعتدال را از طریق رفتار نبوی ترویج می‌کند: «سیرهٔ پیامبر (ص) در مدینه نشان می‌دهد ایشان خیانت پیمان را به همهٔ یهودیان تعمیم ندادند و فقط بنی‌نضیر را مخاطب قرار دادند، نه بنی‌قینقاع یا بنی‌قریظه. فقط کسانی که مستقیم وارد جنگ شوند، باید با آن‌ها مقابله کرد» (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳ a). او تعصبات مذهبی و حزبی را که دین را از رسالت اصلی‌اش یعنی هدایت و تهذیب نفس دور می‌کند، پذیرفته نمی‌داند: «برخی تصور می‌کنند حمایت از دین به معنای حمایت از حزب یا رأی خودشان است» (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳). او تعصبات را مانع خلوص دین می‌داند: «خطیب... باید خود را متعلق به حق و شریعت بداند» (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳ a) و پذیرش اختلافات در مسائل فرعی فقهی را مشروط به پایبندی به اصول معتبر می‌پندارد. «در صورت ضرورت... می‌توان به نظر یکی از مذاهب معتبر عمل کرد» (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳b). پذیرش این اختلافات تنش‌ها را کاهش می‌دهد: «اختلاف در مسائل فرعی... نه تفرقه است، نه تضاد» (بن‌حفیظ، ۲۰۰۹). الحفیظ اخلاص در دعوت به خدا را محور عرفان قرار می‌دهد و از انگیزه‌های نفسانی پرهیز می‌کند: «برای رفع گفتمان دینی، باید اخلاص... را تقویت کرد» (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳b؛ ۲۰۰۲؛ ۲۰۰۹). او معنویت و ذکر خدا را برای آرامش قلب و تهذیب نفس

ضروری می‌بیند و خیرخواهی و خدمت به دیگران را جزء لاینفک عرفان اجتماعی می‌داند. تصوف در نگاه او پاک‌سازی قلب و کسب صفات نبوی است که از طریق اخلاق و رفتار نیکو به گسترش اسلام کمک می‌کند: «تصوف را به معنای پاک‌سازی قلب، کسب صفات نبوی... بدانیم» (بن‌حفیظ، ۲۰۰۹). الحفیظ با تأکید بر ارزش‌های انسانی مشترک، خدمت به جامعه را ترویج می‌دهد و پیوند علم و عمل را برای تربیت معنوی و اخلاقی حیاتی می‌داند. «دارالمصطفی بر سه هدف کسب علوم شریعت از طریق سند معتبر تهذیب نفس، تزکیه و پاک‌سازی آن از اخلاق ناپسند و آراستن به ویژگی‌های پسندیده قرار گرفته است. نشر این خیر با ابزارهای مناسب در میان امت، استوار است» (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳b). این اندیشه عرفانی عمل‌گرا و جامعه‌محور را ارائه می‌دهد که با اصول اسلامی و نیازهای اجتماعی همخوانی دارد.

اصلاح گفتمان دینی و نقش نهادهای دینی

مضمون فراگیر «اصلاح گفتمان دینی و نقش نهادهای دینی» براساس چهار مضمون پایه و دو مضمون سازمان‌دهنده شکل گرفته است. عرفان اجتماعی عمر الحفیظ، با تأکید بر پیوند معنویت و اصلاح جامعه، مساجد را به‌عنوان کانون‌های معنوی برای تهذیب نفس و تقویت ارتباط با خدا معرفی می‌کند. او مساجد را نه‌تنها مکانی برای عبادت، بلکه مرکزی برای تربیت اخلاقی و اجتماعی می‌داند که باید از هرگونه استفادهٔ سیاسی و حزبی مصون بماند. الحفیظ معتقد است سیاسی‌سازی مساجد (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳a؛ ۲۰۰۲) کارکرد اصلی آن‌ها را که دعوت خالصانه به‌سوی خدا است، مخدوش می‌کند: «مساجد مکان‌هایی برای تهذیب» هستند (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳a) و «تبدیل مساجد به مقرهای حزبی، خیانت در امانت است» (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳a). خطیبان در نگاه او مسئولیت دارند با پرهیز از تحریف و تمرکز بر ارزش‌های الهی، گفتمانی اصیل و معنوی را ترویج دهند. علما نیز در این چارچوب، با ترویج علم و اخلاق، نقشی محوری در اصلاح جامعه ایفا می‌کنند. آن‌ها باید با تکیه بر عقلانیت و معنویت، جامعه را از خرافات و انحرافات دینی پاک‌سازی و افراد را به‌سوی وحدت و عدالت هدایت کنند (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳a). عرفان اجتماعی الحفیظ، با تأکید بر تقوا و اخلاق، به‌دنبال ایجاد تعادل بین علم، عرفان و عمل اجتماعی است تا نهادهای دینی به‌عنوان محورهای اصلاح و پیشرفت عمل کنند.

پرهیز از خشونت و ترویج عدالت اجتماعی

مضمون فراگیر «پرهیز از خشونت و ترویج عدالت اجتماعی» براساس پنج مضمون پایه و سه مضمون سازمان‌دهندهٔ رد خشونت و ظلم در اسلام، ترویج عدالت و انصاف در صلح و حکومت و جهاد در چارچوب شرعی و اخلاقی تشکیل شده است. اندیشه‌های عرفان اجتماعی عمر الحفیظ، ریشه در تعالیم اسلامی دارد که بر صلح، عدالت و خیر بشریت تأکید می‌کند (بن‌حفیظ، ۲۰۱۰). او خشونت خانگی و هرگونه ظلم را به‌دلیل ناسازگاری با اصول اخلاقی و معنوی اسلام، قاطعانه رد می‌کند و معتقد است: «خشونت خانگی... به‌هیچ‌وجه مورد تأیید اسلام نیست» (بن‌حفیظ، ۲۰۱۰). او هرگونه آزار را محکوم می‌کند (بن‌حفیظ، ۲۰۱۱). الحفیظ معتقد است اسلام به‌عنوان دینی رحمانی، هرگونه اقدام خشونت‌آمیز غیرشرعی، از جمله تروریسم، را محکوم می‌کند و آن را مغایر با روح دین می‌داند. «ریختن خون یک انسان بی‌گناه... سنگین‌تر است» (بن‌حفیظ، ۲۰۱۱). او همچنین اقدامات غیرشرعی مانند ۱۱ سپتامبر را رد می‌کند (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳a) و ترساندن بی‌گناهان را ناسازگار با شریعت می‌پندارد (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳a). در دیدگاه او، جهاد به معنای تلاش شرعی برای بهبود جامعه و خیر بشریت است، نه بهانه‌ای برای خشونت بی‌جا که به بدنامی اسلام منجر می‌شود. «جهاد... خیر بشریت را در پی دارد...» (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳b). او جهاد را تلاشی اخلاقی می‌داند (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳b). الحفیظ سوءاستفاده از جهاد را نقد می‌کند (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳a). خشونت غیرشرعی را محکوم می‌کند و گفتگو را ترویج می‌دهد. عرفان اجتماعی الحفیظ بر ترویج حکومتی عادلانه و منصفانه تأکید دارد (بن‌حفیظ، ۲۰۱۱) که در آن، عدالت اجتماعی از طریق گفتگو، احترام متقابل و دوری از نفرت محقق می‌شود. «هر

صلحی که براساس عدالت و انصاف باشد، صلح واقعی است» (بن‌حفیظ، ۲۰۱۱). از دیدگاه او حکومت ظالمانه نامشروع است: «هر حکومتی که بر پایهٔ کینه بنا شده باشد پذیرفته نیست» (بن‌حفیظ، ۲۰۱۱). این دیدگاه با نفی استبداد و ترویج برابری، به‌دنبال ایجاد جامعه‌ای صلح‌آمیز و عاری از ترس است که در آن، حقوق همهٔ افراد محترم شمرده می‌شود. در اندیشهٔ عرفان اجتماعی عمر الحفیظ، رابطهٔ میان عدالت و پرهیز از خشونت رابطه‌ای متقابل و بنیادین است. به این معنا که تحقق صلح پایدار و اخلاقی فقط در صورتی ممکن است که بر عدالت و انصاف استوار باشد و از هرگونه خشونت و ظلم، اعم از خشونت خانگی، استبداد سیاسی یا اقدامات تروریستی پرهیز شود. الحفیظ با استناد به تعالیم اسلامی، خشونت غیرشرعی را مغایر با رحمانیت دین می‌داند و جهاد را نه ابزاری برای اعمال زور، بلکه تلاشی اخلاقی برای خیر و بهبود جامعه تفسیر می‌کند. او تأکید دارد که گفتگو، احترام متقابل و رفع کینه‌ورزی، راه‌های تحقق عدالت اجتماعی و برابری‌اند و هر حکومتی که بر پایهٔ ظلم یا نفرت بنا شود، مشروعیت ندارد. به این ترتیب، عدالت به‌عنوان غایت و پرهیز از خشونت به‌عنوان روش، دو اصل جدانشدنی در ایجاد جامعه‌ای صلح‌آمیز و انسانی محسوب می‌شوند.

گفتگو، هم‌زیستی و همکاری اجتماعی

مضمون فراگیر «گفتگو، هم‌زیستی و همکاری اجتماعی» که براساس سه مضمون پایه و دو مضمون سازمان دهندهٔ گفتگو برای تبیین دین و رفع سوءتفاهم‌ها و همکاری و هم‌زیستی با غیرمسلمانان شکل گرفته است. عرفان اجتماعی عمر الحفیظ گفتگو را به‌عنوان ابزاری کلیدی برای تبیین اصول دینی و کاهش سوءتفاهم‌ها معرفی می‌کند: «گفتگو و تفاهم... مشکلات را رفع می‌کند» (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳ a). این گفتگو با تکیه بر ارزش‌های انسانی مشترک مانند عدالت و محبت، فضایی برای درک متقابل ایجاد می‌کند و از تقابل‌های ناشی از تعصبات دینی جلوگیری می‌کند: «ارزش‌هایی مشترک میان همهٔ انسان‌های خردمند وجود دارد» (بن‌حفیظ، ۲۰۱۱). همکاری با غیرمسلمانان در راستای منافع عمومی، از منظر الحفیظ، ریشه در وحدت انسانی دارد که فراتر از مرزهای دینی، خیر جمعی را هدف قرار می‌دهد (بن‌حفیظ، ۲۰۱۱). ترویج هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، با تأکید بر فطرت الهی مشترک، به انسجام اجتماعی و کاهش تعارضات منجر می‌شود. این رویکرد با الهام از تعالیم قرآنی، ارزش‌هایی نظیر صلح و تعاون را تقویت و به توسعهٔ پایدار کمک می‌کند.

نقد افراط‌گرایی و تکفیر

مضمون فراگیر «نقد افراط‌گرایی و تکفیر» در اندیشه‌های عمر الحفیظ، براساس پنج مضمون پایه و سه مضمون سازمان دهندهٔ خطرات افراط‌گرایی و تکفیر، اصلاح گفتمان برای پیشگیری از افراط و نقش سوءفهم از دین در انحرافات شکل گرفته است. عرفان اجتماعی عمر الحفیظ با تأکید بر پیوند معنویت و اخلاق اجتماعی، تکفیر بدون مبنای شرعی را محکوم می‌کند و آن را نتیجهٔ جهل دینی و فقدان تربیت اخلاقی می‌داند: «تکفیر... به استحلال ناحق خون و مال منجر می‌شود» (بن‌حفیظ، ۲۰۰۳a). این رویکرد، ریشه‌های افراط‌گرایی را در برداشت‌های نادرست از متون دینی و نبود گفتگوی عقلانی جستجو می‌کند که به تعصب و خشونت منجر می‌شود (بن‌حفیظ، ۲۰۰۲). الحفیظ اصلاح گفتمان دینی را از طریق تربیت مبتنی بر فطرت الهی و گفتگوی بین‌فرهنگی پیشنهاد می‌دهد (بن‌حفیظ، ۲۰۰۹). او نقش رسانه‌ها و اطرافیان را در تقویت تفاسیر نادرست و تعصبات برجسته می‌سازد و بر آموزش اخلاق‌محور و عقلانی برای مقابله با این مشکلات تأکید دارد (بن‌حفیظ، ۲۰۱۱). این دیدگاه با ترویج وحدت و محبت، تکفیر را انحرافی از حقیقت دین و مانعی برای جامعهٔ معنوی می‌داند.

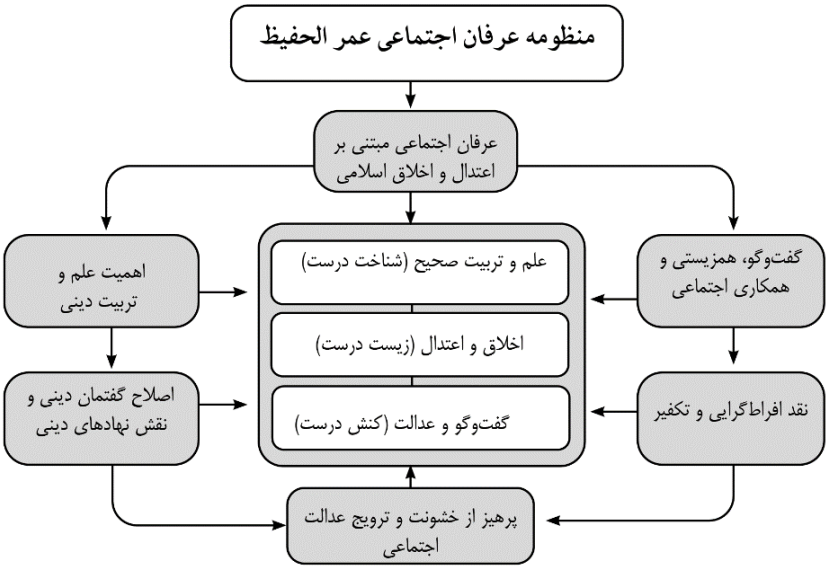
اهمیت علم و تربیت دینی

مضمون فراگیر «اهمیت علم و تربیت دینی» در اندیشه‌های عمر الحفیظ، براساس دو مضمون پایه و دو مضمون سازمان‌دهندهٔ کسب علم از منابع معتبر و تربیت ایمانی و اصلاح امت تشکیل شده است. عرفان اجتماعی عمر الحفیظ، با تأکید بر پیوند عمیق میان معنویت

و اصلاح جامعه، بر دریافت علم دینی از منابع معتبر و دارای سند اصرار دارد. این رویکرد ریشه در باور به ضرورت معرفت الهی و خداشناسی دارد که از طریق متون معتبر دینی مانند قرآن و احادیث و با تکیه بر عقل و تدبر به‌دست می‌آید (بن‌حفیظ، ۲۰۱۱). الحفیظ معتقد است علم دینی معتبر به‌عنوان بستری برای تربیت ایمانی، نه‌تنها فرد را به کمال معنوی می‌رساند، بلکه جامعه را از طریق تقویت ارزش‌های اخلاقی و مسئولیت‌پذیری اجتماعی اصلاح می‌کند. تربیت ایمانی در این نگاه، با پرورش روحیهٔ همدلی، تساهل و هدایت‌گری، پیوند فرد با دین را عمیق‌تر می‌کند و به هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در جامعه منجر می‌شود (بن‌حفیظ، ۲۰۱۱). این نوع تربیت، با تأکید بر منابع معتبر، از انحرافات عقیدتی جلوگیری و ایمان را به‌عنوان زیربنای اعمال نیک و آرامش روانی در جامعه تقویت می‌کند. درنتیجه عرفان اجتماعی الحفیظ، علم دینی را ابزاری برای تعالی فردی و اجتماعی می‌داند که با تکیه بر منابع معتبر، به اصلاح جامعه و تحکیم ارتباط با دین کمک می‌کند.

بحث

با توجه به مضامین شش‌گانهٔ عرفان اجتماعی عمر الحفیظ، این نتیجه به‌دست می‌آید که این مضامین نه خطوط جداگانه، بلکه یک منظومهٔ منسجم و خودپایدار بر سه محور بنیادین علم و تربیت صحیح (شناخت درست)، اخلاق و اعتدال (زیست درست) و اخلاق و اعتدال (کنش درست) استوار است که در آن، هر جزء، دیگری را تغذیه و تقویت می‌کند و نظام فکری منسجمی را تشکیل می‌دهند که درون‌مایهٔ آن «تربیت انسان معتدل اخلاق‌مدار خدمت‌گزار» است.



نمودار ۱. عرفان اجتماعی در اندیشهٔ عمر بن الحفیظ

یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد عرفان اجتماعی در اندیشهٔ عمر بن الحفیظ یمنی بر محور اعتدال، اخلاق اسلامی و خدمت به جامعه استوار است. این عرفان با ایجاد پیوند میان معنویت، اصلاح اجتماعی و عدالت، در زمرهٔ جریان‌های نوگرای عرفان اجتماعی در جهان اسلام قرار می‌گیرد. در مقایسه با پژوهش رودگر (۱۴۰۰) دربارهٔ عرفان اجتماعی در اندیشهٔ شهید مطهری، هردو متفکر عرفان را از تجربه‌ای فردی به عرصه‌ای تمدنی ارتقا داده‌اند و آن را مبنای پیوند عقلانیت و معنویت در اصلاح جامعه دانسته‌اند. همچنین نتایج پژوهش

با مطالعهٔ قرقره‌چی و همکاران (۱۴۰۱) دربارهٔ شفیعی کدکنی همخوانی دارد؛ زیرا هردو دیدگاه عرفان را عامل انسان‌گرایی، عشق و هم‌زیستی اجتماعی معرفی می‌کنند. درمجموع هر سه منظومهٔ فکری (مطهری، شفیعی کدکنی و الحفیظ) بر اعتدال، اخلاق و نفی افراط‌گرایی تأکید دارند که نشانهٔ شکل‌گیری گفتمان مشترک عرفان اجتماعی اصلاح‌گرایانه در جهان اسلام است.

بااین‌حال، اندیشهٔ الحفیظ در سه محور از پیشینه متمایز است: نخست، غلبهٔ رویکرد تربیتی و دعوتی بر فلسفی یا ادبی؛ دوم، تلفیق عرفان با عدالت اجتماعی و نفی خشونت سیاسی، و سوم، اصلاح گفتمان دینی از درون نهادهای دینی و پرهیز از سیاسی‌سازی مساجد؛ بنابراین می‌توان اندیشهٔ عمر بن الحفیظ را تداوم و درعین‌حال ارتقای جریان «عرفان اجتماعی عقلانی» دانست؛ جریانی که در آثار متفکرانی مانند مطهری و شفیعی کدکنی ریشه دارد، اما در اندیشهٔ الحفیظ به الگویی کاربردی، اخلاق‌محور و جامعه‌ساز تبدیل شده است. او عرفان را نه صرفاً تجربه‌ای فردی، بلکه مدلی عملی برای مدیریت اخلاقی جامعه و اصلاح گفتمان دینی در عصر پس از افراط‌گرایی معرفی می‌کند. به این سان، پژوهش حاضر با تأکید بر عقل، اخلاق و عدالت، چارچوبی نو برای تبیین عرفان اجتماعی در بستر معاصر ارائه می‌دهد.

$$PAo = \frac{۳۴۰}{۱۹۱+}$$

مقدار به‌دست‌آمده برای ضریب توافق (PAo=۹۱%) بیانگر سطح بالای پایایی در فرایند کدگذاری داده‌ها در این پژوهش و مقایسه با نمونهٔ مشابه است. این میزان نشان می‌دهد میان کدگذاران، توافق قابل‌قبولی در تشخیص و کدگذاری مضامین وجود دارد و داده‌های تحلیل‌شده از ثبات و قابلیت اتکای مطلوبی برخوردارند.

نتیجه‌گیری

عرفان و معرفت شهودی از نیازهای فطری انسان است که در سنت اسلامی با عنوان «عرفان اسلامی» جلوه یافته و هم بعد فردی و هم بعد اجتماعی دارد. با وجود نقش تاریخی عرفان اجتماعی در گسترش اسلام و اصلاح جوامع، پژوهش‌های معاصر عمدتاً بر جنبهٔ فردی آن متمرکز بوده‌اند. در این میان، عمر بن حفیظ، عارف یمنی و بنیان‌گذار دارالمصطفی، الگویی نوین ارائه می‌دهد که سلوک فردی و اجتماعی را توأمان می‌بیند و بر احیای معنویت در حیات جمعی مسلمانان تأکید دارد. این پژوهش به بررسی اندیشه‌های او در بازتعریف جایگاه و کارکرد عرفان اجتماعی در جامعهٔ اسلامی معاصر پرداخت.

در این مطالعه با رویکرد کیفی و روش تحلیل مضمون، اندیشه‌های عرفانی-اجتماعی عمر بن الحفیظ بررسی شد. داده‌ها از هفت مصاحبهٔ منتشرشده در رسانه‌های یمنی و بین‌المللی (۲۰۰۲-۲۰۱۱) گردآوری و با چارچوب شش‌مرحله‌ای براون و کلارک تحلیل شدند. تنوع زمانی و جغرافیایی مصاحبه‌ها امکان تحلیل تطبیقی و درک تحولات فکری او را فراهم کرد. در این تحقیق با استفاده از نرم‌افزار مکس‌کیودا با استخراج ۱۹۱ کد و تکرار مضامین، اشباع نظری حاصل شد و داده‌ها به مجموعه‌ای منسجم از مضامین عرفان اجتماعی تبدیل شدند.

یافته‌ها نشان می‌دهد اندیشه‌های عمر بن حفیظ جایگاه و کارکرد عرفان را از نگرش فردگرا و انزواگرا به‌مثابهٔ نیرویی فعال و تحول‌آفرین و جامعه‌محور منتقل می‌کند. در این رویکرد، عرفان نه‌تنها یک سلوک شخصی، بلکه ابزاری فعال برای اصلاح اجتماعی، تقویت وحدت انسانی و مواجهه با چالش‌های معاصر مانند افراط‌گرایی، خشونت و گسست‌های فرهنگی است. معنویت فردی، اخلاق و کنش اجتماعی در هم تنیده شده و عرفان به‌عنوان نیرویی مؤثر در حیات جمعی مسلمانان بازتعریف می‌شود.

تحلیل مضمون هفت مصاحبهٔ او (۲۰۰۲-۲۰۱۱) نشان می‌دهد مهم‌ترین مؤلفه‌های رویکرد عرفان اجتماعی عمر بن حفیظ در شش محور اصلی تعریف شد: ۱. تأکید بر عرفان اجتماعی مبتنی بر اعتدال و اخلاق اسلامی: در این نگاه، عرفان نه به معنای کناره‌گیری از

جامعه، بلکه به‌عنوان ابزاری برای تزکیهٔ نفس، خیرخواهی، خدمت به خلق و اخلاق نیکو در کنش اجتماعی، تقویت همبستگی اجتماعی تعریف می‌شود؛ ۲. اصلاح گفتمان دینی و نقش نهادهای دینی: بن‌حفیظ مساجد و نهادهای دینی را کانون‌های تربیت معنوی و اخلاقی می‌داند که باید از سیاسی‌سازی مصون بمانند و نقش خود را در اصلاح گفتمان دینی و هدایت جامعه ایفا کنند؛ ۳. پرهیز از خشونت و ترویج عدالت اجتماعی: رد ظلم، خشونت و تروریسم و گفتگو، عدالت و انصاف را تنها راه‌حل پایدار برای چالش‌های اجتماعی می‌داند؛ ٤. گفتگو، هم‌زیستی و همکاری اجتماعی: این مؤلفه بر پایهٔ ارزش‌های انسانی مشترک استوار است و همکاری برای تحقق منافع عمومی را فارغ از مرزهای دینی تشویق می‌کند؛ ٥. نقد افراط‌گرایی و تکفیر: بن حفیظ ریشهٔ افراط‌گرایی را در نبود علم صحیح دینی، تربیت نادرست و سوءتفاهم‌های مذهبی می‌داند و اصلاح این موارد را شناسایی ریشه‌های جهل دینی و سوءتفاهم‌های مذهبی و اصلاح گفتمان از طریق آموزش عقلانی و اخلاق‌محور می‌پندارد؛ ٦. اهمیت علم و تربیت دینی: بهره‌گیری از منابع معتبر علمی و تربیت ایمانی به‌عنوان زیربنای اصلاح فردی و اجتماعی است. این مؤلفه‌ها با الهام از تعالیم وحیانی و سیرهٔ نبوی، الگویی از «عرفان خدمت‌محور و جامعه‌نگر» را ارائه می‌دهند و عرفان را به بستری برای تحقق صلح پایدار، توسعهٔ انسانی و انسجام اجتماعی در جوامع اسلامی معاصر تبدیل می‌کنند.

پیامدهای نظری این پژوهش در چارچوب گسترش و تعمیق ادبیات عرفان اسلامی معاصر قابل‌تبیین است. نخست آنکه با نظام‌مندکردن مبانی فکری عمر بن حفیظ، این مطالعه به غنی‌سازی مفهوم «عرفان اجتماعی» یاری می‌رساند و آن را از سطح تجربهٔ فردی به عرصه‌ای علمی و نظری ارتقا می‌دهد. دوم، یافته‌ها نشان می‌دهد اندیشهٔ بن حفیظ با بازتعریف رابطهٔ میان دینداری و مدرنیته، الگویی از معنویت عقلانی ارائه می‌کند که می‌تواند در مواجهه با چالش‌های جهان مدرن، نقشی اصلاح‌گر و آرام‌بخش ایفا کند. سوم، تبیین نسبت عرفان و عقلانیت اجتماعی در این پژوهش، عرفان را به‌مثابهٔ نیرویی عقلانی، اخلاق‌محور و مسئول در اصلاح جامعه معرفی می‌کند. چهارم، نتایج تحقیق چارچوبی نظری برای نقد و تحلیل جریان‌های افراطی فراهم می‌سازد و از عرفان به‌عنوان گفتمانی میانه‌رو و ضدخشونت دفاع می‌کند. درنهایت، این پژوهش با پیونددادن معنویت با عدالت، عقلانیت و اخلاق اجتماعی، بستری نظری برای بازسازی گفتمان عرفان در تمدن اسلامی معاصر فراهم می‌سازد و ظرفیت آن را برای تولید دانش میان‌رشته‌ای در حوزه‌های دین‌پژوهی، اخلاق و جامعه‌شناسی دین نشان می‌دهد.

پیامدهای عملی این پژوهش نشان می‌دهد الگوی عرفان اجتماعی عمر بن حفیظ ظرفیت بالایی برای کاربست در عرصه‌های فرهنگی، آموزشی و اجتماعی جوامع اسلامی دارد. نخست، در حوزهٔ برنامه‌ریزی فرهنگی و دینی، اندیشه‌های بن حفیظ می‌تواند مبنای تدوین سیاست‌های کلان فرهنگی و تربیتی قرار گیرد. تأکید او بر «تربیت چندبعدی» شامل علم، اخلاق، معنویت و مسئولیت‌پذیری اجتماعی، الگویی جامع برای بازنگری در محتوای آموزشی مساجد و مراکز دینی فراهم می‌آورد. دوم، از منظر مدیریت تهدیدات اجتماعی و فرهنگی، این الگو با ترویج گفتگو، هم‌زیستی و آموزش عقلانی، زمینه‌ساز مقابله با افراط‌گرایی، تکفیر و خشونت دینی است و می‌تواند در طراحی راهبردهای بین‌المللی نهادهای دینی و فرهنگی مورد بهره‌برداری قرار گیرد. سوم، در بعد تقویت انسجام اجتماعی، رویکرد عرفانی بن حفیظ بر تعامل مسالمت‌آمیز میان گروه‌های فرهنگی و مذهبی تأکید دارد و از طریق گسترش اخلاق گفتگویی، همگرایی اجتماعی را تقویت می‌کند. چهارم، در حوزهٔ اصلاح اخلاق عمومی، بازتعریف عرفان به‌عنوان فرایند تزکیه، خدمت و خیرخواهی می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای برنامه‌های اخلاقی-اجتماعی در نظام تربیتی و رسانه‌ای کشورها مورد استفاده قرار گیرد. درنهایت، از دیدگاه سیاست‌گذاری اجتماعی و توسعهٔ پایدار، الگوی جامعه‌محور بن حفیظ می‌تواند راهنمایی برای طراحی جوامعی صلح‌آمیز و عدالت‌محور باشد که در آن معنویت، عدالت و مسئولیت‌پذیری اجتماعی به‌صورت یکپارچه تحقق می‌یابد.

پیشنهادها

۱. بررسی کتاب‌ها و خطبه‌های عمر بن حفیظ برای کشف ابعاد عمیق‌تر و نظام‌مندتر اندیشه‌های او؛

۲. مقایسهٔ تطبیقی الگوی عرفان اجتماعی او با عرفای معاصر دیگر برای شناسایی وجوه اشتراک و افتراق و کاربرد در تمدن‌سازی اسلامی؛

۳. انجام پژوهش‌های میدانی و پیمایشی برای ارزیابی اثرگذاری این الگو در تربیت شاگردان و اصلاح اجتماعی جوامع مختلف؛

٤. بهره‌گیری از این الگو در علوم تربیتی، روان‌شناسی مثبت‌نگر و مدیریت فرهنگی برای طراحی مدل‌های بومی تربیت معنوی و رهبری اخلاقی.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

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

اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

حمایت مالی

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

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافعی وجود ندارد و تمام نویسندگان مقاله را خوانده و با انتشار آن موافقت کرده‌اند.

بیانیه استفاده از هوش مصنوعی مولد

نویسندگان از هیچ ابزار هوش مصنوعی در تولید محتوا و نگارش مقاله استفاده نکرده‌اند.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر ارائه نظرهای ساختاری و علمی سپاسگزاری می‌شود.

منابع

ابن‌سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۵). الإشارات و التنبیهات. قم: نشر البلاغه.

ابن‌منظور، جمال‌الدین (۱۴۱۴). لسان العرب. بیروت: دار صادر.

ابن‌فارس، احمد (۱۳۹۹). معجم مقاییس اللغه. تحقیق عبدالاسالم محمدهارون. قم: دارالفکر.

آراسته‌خو، محمد (۱۳۷۰). نقد و نگرش بر فرهنگ اصطلاحات علمی-اجتماعی. تهران: گستره.

بن‌حفیظ، عمر بن محمد بن سالم (۲۰۰۲). مصاحبه با روزنامهٔ یمنی ۲۶ سپتامبر. https://alhabibomar.com

بن‌حفیظ، عمر بن محمد بن سالم (۲۰۰۳ a). مصاحبه با روزنامهٔ الکترونیکی یمنی المؤتمرنت. https://alhabibomar.com

بن‌حفیظ، عمر بن محمد بن سالم (۲۰۰۳ b). مصاحبه با مجلهٔ الاهرام العربی. https://alhabibomar.com

بن‌حفیظ، عمر بن محمد بن سالم (۲۰۰۸). مصاحبه با روزنامهٔ الجدوه. https://alhabibomar.com

بن‌حفیظ، عمر بن محمد بن سالم (۲۰۰۹). مصاحبه با نیویورک‌تایمز. https://alhabibomar.com

بن‌حفیظ، عمر بن محمد بن سالم (۲۰۱۰). مصاحبه با مجلهٔ یمنی «شعاع الأمل». https://alhabibomar.com

بن‌حفیظ، عمر بن محمد بن سالم (۲۰۱۱). مصاحبه با شبکهٔ تلویزیونی SBS استرالیا. https://alhabibomar.com

بن‌حفیظ، عمر بن محمد بن سالم (۲۰۲۱). وبگاه رسمی عمر الحفیظ https://www.alhabibomar.com

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۵). عرفان و حماسه. تهران: نشر فرهنگی رجاء.

رودگر، محمدجواد (۱۴۰۰). مبانی عرفان اجتماعی. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

فیومی، احمدبن‌محمد (۱۴۱۴). المصباح المنیر فی غریب الشرح الکبیر. قم: مؤسسة دار الهجرة.

قرقره‌چی، اکرم، حسن‌زاده، شهریار، و ناصری، ناصر (۱۴۰۱). بررسی عرفان اجتماعی در اندیشه‌های هنری شفیعی کدکنی و جورج لوکاچ. عرفان اسلامی، ۱۹(۷۱)، ۲۷۹-۲۹۴.

لاپیدوسی، آیرا (۱۳۸۱). تاریخ جوامع اسلامی، ترجمهٔ علی بختیاری زاده. تهران: اطلاعات.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۸). در جستجوی عرفان اسلامی. قم: مؤسسهٔ آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

مطهری، مرتضی (۱۳۷۳). انسان و ایمان. تهران: صدرا.

معین، محمد (۱۳۸۱). فرهنگ معین. تهران: آدنا.

موثقی، سید احمد (۱۳۸۴). جنبش‌های اسلامی معاصر. تهران: سمت.

نصر، سید حسین (۱۳۹۱). جلوه‌های معنویت در جهان اسلامی. ترجمهٔ فاطمه شاه‌حسینی. قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.

یثربی، یحیی (۱۳۸۷). عرفان نظری. قم: بوستان کتاب.

Braun V., & Clarke, V. (2022). *Thematic analysis: A practical guide*. SAGE.

Braun, V. & Clarke, V. (2006). “Using thematic analysis in psychology”, *Qualitative Research in* Psychology, 3(2):77-101. https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa

Braun, V. Clarke (2024), Supporting best practice in reflexive thematic analysis reporting in Palliative Medicine: a review of published research and introduction to the Reflexive Thematic Analysis Reporting Guidelines (RTARG), *Palliat. Med*. 38 (6): 608–616. 10.1177/02692163241234800

Guest, G., Bunce, A., & Johnson, L. (2006). How many interviews are enough? An experiment with data saturation and variability. *Field Methods*, 18(1). 59–82. https://doi.org/10.1177/1525822X05279903

Holsti, O. R. (1969). *Content analysis for the social sciences and humanities, Reading*, MA: Addison-Wesley.

The Muslim 500 (2025). *The World’s 500 Most Influential Muslims* .Jordan.The Royal Islamic Strategic Studies Centre. https://themuslim500.com/about-us/

A Common Word Between Us & You (2007). https://www.acommonword.com/signatories/

Kasiram, Moh. (2008). *Metodologi Penelitian Kuantitatif-Kualitatif*. UIN Malang Press.

Neuendorf, K. A. (2002). *The content analysis guidebook*. Thousand Oaks, CA: Sage.

References

A Common Word Between Us & You (2007). https://www.acommonword.com/signatories/

Abdullahi, Mohammad Ismail, & Ramezani, Hassan (2023). System of Social Mysticism; Identity and Targeting with Emphasis on the Thought of Imam Khomeini. *Sadra'i Wisdom*, *11*(1), 1-16. (In Persian)

Arastekhoo, Mohammad (1991). *Criticism and Perspective on the Dictionary of Socio-Scientific Terms*. Gostareh. (In Persian)

Bin Hafiz, Omar bin Muhammad bin Salem (2003). Interview with Al-Ahram Al-Arabi Magazine. https://alhabibomar.com

Bin Hafiz, Omar bin Muhammad bin Salem (2003). Interview with the Yemeni electronic newspaper Al-Mutamarnet. https://alhabibomar.com

Bin Hafiz, Omar bin Muhammad bin Salem (2003). Interview with Yemeni newspaper, September 26. https://alhabibomar.com

Bin Hafiz, Omar bin Muhammad bin Salem (2008). Interview with Al-Jadwa Newspaper. https://alhabibomar.com

Bin Hafiz, Omar bin Muhammad bin Salem (2009). Interview with the New York Times. https://alhabibomar.com

Bin Hafiz, Omar bin Muhammad bin Salem (2010). Interview with the Yemeni magazine "Shaa'a al-Amal". https://alhabibomar.com

Bin Hafiz, Omar bin Muhammad bin Salem (2011). Interview with SBS Australia. https://alhabibomar.com

Bin Hafiz, Omar bin Muhammad bin Salim (2021). *Omar Al-Hafiz's official website*. https://www.alhabibomar.com

Braun V., & Clarke, V. (2022). *Thematic analysis: A practical guide*. SAGE.

Braun, V. & Clarke, V. (2006). "Using thematic analysis in psychology", *Qualitative Research in* Psychology, 3(2):77-101. https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa

Braun, V. Clarke (2024), Supporting best practice in reflexive thematic analysis reporting in Palliative Medicine: a review of published research and introduction to the Reflexive Thematic Analysis Reporting Guidelines (RTARG), *Palliat. Med*. 38 (6): 608–616. 10.1177/02692163241234800

Fayyūmī, Aḥmad ibn Muḥammad (1986). *Al-Misbah al-munir fi gharib al-Sharh al-Kabir*. Hejrat. (In Persian)

Guest, G., Bunce, A., & Johnson, L. (2006). How many interviews are enough? An experiment with data saturation and variability. *Field Methods*, 18(1). 59–82. https://doi.org/10.1177/1525822X05279903

Holsti, O. R. (1969). *Content analysis for the social sciences and humanities, Reading*, MA: Addison-Wesley.

Ibn Faris, Ahmad (1979). *Dictionary of comparisons*. (Abdul Asalem Mohammad Haroun, Trans.). Dar al-Fekr.

Ibn Manzur, Jamal al-Din (1990). *Lisan al-Arab*. Dar Sader. (In Arabic)

Ibn Sina, Hussein Ibn Abdullah (1996). *Signs and Warnings*. al-Balagha. (In Persian)

Javadi Amoli, 'Abdullah (1996). *The Epic and Mysticism*. Raja Cultural Publishing. (In Persian)

Kasiram, Moh. (2008). *Metodologi Penelitian Kuantitatif-Kualitatif*. UIN Malang Press.

Lapidus, Ira M. (2002). *A History of Islamic Societies*. Information Publications. (In Persian)

Misbah Yazdi, Mohammad Taqi (2019). *In Search of Islamic Mysticism*. Imam Khomeini's Educational and Research Institute. (In Persian)

Moin, Mohammad (2002). *Moin Encyclopedic Dictionary*. Adena. (In Persian)

Moones, Hossein (2005). *The History of Maghreb and Its Civilization*. Astan Quds Razavi. (In Persian)

Moosaghi, Seyed Ahmad (2002). *Contemporary Islamic Movements*. SAMT. (In Persian)

Motahari, Morteza (2017). *Man and Faith*. Sadra. (In Persian)

Nasr, Seyyed Hossein (2012). *Manifestations of Spirituality in the Islamic World* (Fatemeh Shah Hosseini, Trans.). University of Religions and Denominations.

Neuendorf, K. A. (2002). *The content analysis guidebook*. Thousand Oaks, CA: Sage.

Qarqarachi, Akram, Hassanzadeh, Shahriar, & Naseri, Nasser (2022). A Study of Social Mysticism in the Artistic Thoughts of Shafi'i Kadkani and George Lukach. *Journal of Islamic Mysticism*, *18*(71), 276-279. (In Persian)

Rudgar, Mohammad Javad (2021). *Social mysticism (nature, principles, and functions)*. Research Institute for Islamic Culture and Thought. (In Persian)

Schimmel, Annemarie (2002). *Mystical Dimensions of Islam*. Islamic Culture Publishing House. (In Persian)

The Muslim 500 (2025). *The World's 500 Most Influential Muslims* .Jordan.The Royal Islamic Strategic Studies Centre. https://themuslim500.com/about-us/

Yasrebi, Seyed Yahya (2008). *Theoretical Mysticism*. Bustan Ketab. (In Persian)

http://jstmt.ut.ac.ir

Social Theories of Muslim Thinkers

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

Revisiting the Ideals of Justice and Legalism in the Thought of Nazem al-Islam Kermani

Mohsen Parvish[1]

1. Assistant Professor, Department of History, Faculty of Social Sciences, University of Mohaghegh Ardabili, Ardabil, Iran. (Corresponding Author) Email: mohsen.parvish@uma.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 10 July 2025
Received in revised form: 23 October 2025
Accepted: 06 November 2025
Published online: 21 March 2026

Keywords:
Constitutional Revolution; Legalism; Nazem al-Islam Kermani; Tarikh-e Bidari-ye Iraniyan; Justice-seeking.

ABSTRACT

The Iranian Constitutional Revolution was not only a fundamental transformation in the political and social history of modern Iran but also a profound reflection of two central popular ideals: justice-seeking and legalism. Employing a qualitative thematic analysis methodology, this study examines how these two concepts are interpreted and articulated in Nazem al-Islam Kermani's work, *Tarikh-e Bidari-ye Iraniyan (The History of the Awakening of Iranians)*. The research data were collected through a careful and systematic reading of the text.The findings indicate that Nazem al-Islam viewed justice-seeking not merely as the driving force behind the Constitutional Movement and a natural reaction to Qajar tyranny, but as a comprehensive societal demand. Conversely, he presents legalism as the essential framework for achieving sustainable justice and establishing a modern political system grounded in national sovereignty. His perspective is shaped by his intellectual background, particularly his religious beliefs and lived experience of the Constitutional events, leading him to legitimize these principles not only from a political standpoint but also within ethical and Islamic jurisprudential frameworks. A comparison of Nazem al-Islam's thought with that of his contemporaries reveals that, while sharing overarching ideals, he adopts a distinctive approach characterized by a synthesis of modern rationality and a strong emphasis on the people as the primary agents of change. By focusing on Nazem al-Islam's narrative, this study demonstrates how justice-seeking and legalism emerged as central pillars of his intellectual framework in analyzing the Constitutional Revolution and how his ideas occupy a unique position among contemporary intellectual currents.

Cite this article: Parvish. M. (2026). Revisiting the Ideals of Justice and Legalism in the Thought of Nazem al-Islam Kermani. *Social Theories of Muslim Thinkers*,16(1); 93-107. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398311.1803

© Author(s) retain the copyright. **Publisher:** University of Tehran Press.
DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398311.1803

Introduction

The Iranian Constitutional Revolution was not merely a foundational transformation in the political and social history of modern Iran, but also a profound manifestation of two central popular ideals: justice-seeking and legalism. These concepts played a pivotal role in shaping the cultural and political identity of the Constitutional Movement and became the cornerstones of its vision for a new political order.

Nazem al-Islam Kermani, both an eyewitness and an active participant in the movement, as well as one of its earliest historians, meticulously documented the events, documents, and discourses of the era in his seminal work, *Tarikh-e Bidari-ye Iraniyan* (*The History of the Awakening of Iranians*). Within this text, he articulates a distinctive interpretation of justice and law as foundational principles of the revolution.

This article addresses three key questions: How does Nazem al-Islam define and represent the concepts of justice-seeking and legalism in his narrative? In what ways do these ideals manifest in his portrayal of key figures, events, and transformations of the Constitutional era? And how do his views on justice and law compare with those of his contemporaries?

By employing qualitative thematic analysis, through systematic line-by-line reading, open and axial coding, and comparative contextualization, this study demonstrates that Nazem al-Islam presents justice not only as a religious duty and a reaction to Qajar tyranny, but as a comprehensive societal demand. At the same time, he frames legalism as the indispensable institutional framework for achieving sustainable justice and establishing a modern, nationally sovereign political system. His thought, shaped by religious conviction and lived revolutionary experience, synthesizes Islamic ethics, modern rationality, and a deep faith in the people as the agents of historical change.

Materials and Methodology

This study adopts a qualitative research design grounded in thematic analysis to investigate the articulation and interplay of justice-seeking and legalism in the thought of Nazem al-Islam Kermani, as expressed in his primary historical work, *Tarikh-e Bidari-ye Iraniyan* (*The History of the Awakening of Iranians*).

The main source of data is the complete Persian text of this chronicle. Given Nazem al-Islam's role as both an active participant in and a meticulous chronicler of the Constitutional Revolution, his work serves as a rich first-hand repository of events, discourses, and documents, including telegrams, royal decrees, fatwas, letters, and proclamations, as well as personal interpretations of the period.

Discussion and Conclusion

This study demonstrates that Nazem al-Islam Kermani's interpretation of the Iranian Constitutional Revolution is fundamentally structured around two interdependent ideals: justice-seeking (*ʿadālat-khāhī*) and legalism (*qānūn-garāyī*). Far from treating these as abstract or merely political concepts, he embeds them within a dynamic, morally charged, and historically grounded framework that reflects both the urgency of his era and the depth of his intellectual synthesis.

His narrative presents justice not as a passive virtue, but as an active, collective demand—a response to systemic oppression under the Qajars and, more profoundly, a divine imperative rooted in Islamic ethical and jurisprudential traditions. Simultaneously, he positions legalism not as a technical or procedural formality, but as the essential architecture through which justice becomes durable, institutionalized, and universally applicable.

Crucially, Nazem al-Islam elevates the people from passive subjects to active agents of history. His portrayal of the Constitutional Movement is not centered solely on elite negotiations or clerical decrees, but on the awakening, mobilization, and moral resolve of ordinary Iranians. In his view, law derives its authority not merely from its content or divine origin, but from its embodiment of the national will and its capacity to protect human dignity.

This perspective is vividly illustrated in his condemnation of Muhammad ʿAli Shah's bombardment of the Majlis, an act he interprets not merely as a political coup, but as a sacrilegious violation of the social covenant between ruler and ruled. For Nazem al-Islam, the Majlis symbolizes the institutional crystallization of popular sovereignty and legal order; its destruction signifies the collapse of justice itself.

In conclusion, Nazem al-Islam Kermani emerges not merely as a chronicler, but as a distinctive political theorist of the Constitutional era. His synthesis of religious ethics, popular agency, and modern legal consciousness offers a nuanced and indigenous articulation of constitutional ideals that resists reduction to either Western liberalism or clerical authoritarianism. By centering justice and law as twin pillars of national revival, and grounding them in both divine mandate and popular will, he constructs a vision of political order that is at once deeply Islamic and profoundly modern. This study thus affirms the enduring relevance of Nazem al-Islam's thought for understanding the ideological complexity of the Iranian Constitutional Revolution and for reimagining the relationship between faith, law, and democracy in Muslim-majority societies.

Author Contributions: The author is the sole contributor to the writing and development of this manuscript.

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: Data available on request from the author.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The author declares no conflicts of interest in this study.

Declaration of AI Use: The author has used no AI tools.

Acknowledgements: The author would like to thank anonymous reviewers for their valuable suggestions in manuscript revision.

http://jstmt.ut.ac.ir

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

بازخوانی آرمان‌های عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی در اندیشهٔ ناظم‌الاسلام کرمانی

محسن پرویش[۱] ✉

۱. استادیار گروه تاریخ، دانشکدهٔ علوم اجتماعی، دانشگاه محقق اردبیلی، اردبیل، ایران. (نویسندهٔ مسئول). رایانامه: mohsen.parvish@uma.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹
تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۰۱
تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۵
تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلیدواژه‌ها:
انقلاب مشروطه، تاریخ بیداری ایرانیان، عدالت‌خواهی، قانون‌گرایی، ناظم‌الاسلام کرمانی.

چکیده

انقلاب مشروطهٔ ایران نه‌تنها تحولی بنیادین در تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران معاصر، بلکه بازتابی عمیق از دو آرمان مردمی عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی است. این پژوهش به روش تحلیل مضمون کیفی به بررسی نحوهٔ تفسیر و بازتاب این دو مفهوم در اثر تاریخ بیداری ایرانیان ناظم‌الاسلام کرمانی می‌پردازد. داده‌های پژوهش از طریق خوانش دقیق و نظام‌مند متن مذکور گردآوری و استخراج شدند. یافته‌ها نشان داد ناظم‌الاسلام عدالت‌خواهی را نه‌تنها موتور محرکهٔ نهضت مشروطه و واکنشی طبیعی به ظلم قاجاری می‌دانست، بلکه آن را مطالبه‌ای فراگیر اجتماعی می‌پنداشت. در مقابل، قانون‌گرایی را به‌عنوان چارچوبی ضروری برای تحقق پایدار عدالت و تأسیس نظام سیاسی مدرن مبتنی بر حاکمیت ملی معرفی کرد. نگرش او تحت تأثیر پیش‌زمینه‌های فکری به‌ویژه اعتقادات دینی و تجربهٔ زیسته از وقایع مشروطه شکل گرفت و این امر سبب شد تا او این اصول را نه صرفاً از منظر سیاسی، بلکه در چارچوبی اخلاقی و شرعی نیز مشروعیت‌بخشی کند. مقایسهٔ اندیشهٔ ناظم‌الاسلام با متفکران هم‌عصر خود نشان می‌دهد او در عین اشتراک در آرمان‌های کلی، رویکردی منحصربه‌فرد داشت که در آن، تلفیق عقلانیت مدرن و تأکید بر نقش مردم به‌عنوان عامل تغییر برجسته است. این پژوهش با تمرکز بر روایت ناظم‌الاسلام نشان می‌دهد چگونه عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی به‌عنوان ستون‌های اصلی اندیشهٔ او در تحلیل انقلاب مشروطه در متونش تجلی یافته‌اند و چگونه این اندیشه‌ها در مقایسه با دیگر رویکردهای عصر خود جایگاهی متمایز دارند.

استناد: پرویش، محسن (۱۴۰۵). بازخوانی آرمان‌های عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی در اندیشهٔ ناظم‌الاسلام کرمانی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۶(۱)؛ ۱۰۷-۹۳. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398311.1803

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398311.1803

مقدمه و بیان مسئله

انقلاب مشروطهٔ ایران نه‌تنها تحولی بنیادین در تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران معاصر محسوب می‌شود، بلکه انعکاسی عمیق از دو آرمان محوری عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی است. این دو مفهوم فراتر از شعارهای سیاسی، به‌عنوان هستهٔ ایدئولوژیک نهضت مشروطه عمل کردند و نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری هویت فرهنگی، اخلاقی و سیاسی آن دوران ایفا کردند. در میان گفتمان‌های متنوع عصر، ناظم‌الاسلام کرمانی به‌عنوان یکی از شاهدان عینی، فعالان میدانی و نخستین تاریخ‌نگاران دوره، جایگاهی ویژه دارد؛ چرا که اثرش تاریخ بیداری ایرانیان نه‌تنها گنجینه‌ای از اسناد، وقایع و گفتمان‌های زمانه است، بلکه بازتابی از نظام اندیشه‌ای یک روشنفکر درون‌گیر عصر مشروطه محسوب می‌شود که در آن، عدالت و قانون به‌مثابهٔ دو بال یک پرنده برای نجات ملت از ظلم و فساد تصویر شده‌اند. بسیاری از مطالعات پیشین بر جنبه‌های وقایع‌نگارانه، اسنادی یا کلان‌ساختاری تاریخ بیداری ایرانیان تمرکز کرده‌اند و کمتر به تحلیل عمیق چگونگی بازتاب دو آرمان بنیادین عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی در گفتمان ناظم‌الاسلام پرداخته‌اند. با توجه به اینکه این دو مفهوم هستهٔ ایدئولوژیک جنبش مشروطه را تشکیل می‌دادند، بررسی نحوهٔ تفسیر، تلفیق و مشروعیت‌بخشی به آن‌ها در متون، یکی از مهم‌ترین شاهدان داخلی عصر جایگاه منحصربه‌فرد اندیشهٔ او در میان جریان‌های فکری رقیب دورهٔ مشروطه را نشان می‌دهد. علاوه‌براین ناظم‌الاسلام کرمانی در روایت خود، عدالت را نه صرفاً یک امر دینی یا واکنشی عاطفی به ظلم، بلکه به‌مثابهٔ یک مطالبهٔ ساختاری و جامع اجتماعی مطرح می‌سازد؛ درحالی‌که قانون‌گرایی را چارچوبی ضروری برای تحقق پایدار آن عدالت و همچنین پایه‌ای برای بازسازی حاکمیت ملی، امنیت اقتصادی و کرامت شهروندی می‌داند. او در متن خود، ضمن واکاوی رخدادها، نظر شخصی خود را دربارهٔ اصول بنیادین مشروطه به‌ویژه عدالت و قانون برجسته می‌کند.

اهداف و پرسش‌های پژوهش

هدف این پژوهش بازخوانی و تحلیل تعریف، بازتاب و تلفیق دو آرمان محوری عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی در اندیشهٔ ناظم‌الاسلام کرمانی، به‌ویژه در اثر مهم او، تاریخ بیداری ایرانیان، است. این هدف در پاسخ به سه پرسش اساسی شکل می‌گیرد: اول، ناظم‌الاسلام کرمانی چگونه مفاهیم عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی را در تاریخ بیداری ایرانیان تعریف می‌کند و بازتاب می‌دهد؟ دوم، چگونه این مفاهیم در روایت او از شخصیت‌ها، حوادث و تحولات کلیدی مشروطه تجلی یافته‌اند؟ و سوم، اندیشهٔ ناظم‌الاسلام درمورد عدالت و قانون چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی با اندیشهٔ متفکران هم‌عصرش دارد؟

پیشینهٔ پژوهش

در زمینهٔ تاریخ‌نگاری انقلاب مشروطه به‌ویژه تاریخ بیداری ایرانیان ناظم‌الاسلام کرمانی، پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است که هریک، از ابعاد گوناگون به اهمیت این اثر پرداخته‌اند. این مطالعات عموماً بر جامعیت و اعتبار این کتاب به‌عنوان یک منبع دست‌اول و روایت شاهد عینی تأکید دارند؛ چنان‌که نعیمی (۱۳۹۹) در پژوهش خود، تاریخ بیداری ایرانیان را به‌دلیل شیوهٔ روزشمار حضور نویسنده در متن حوادث و بهره‌گیری گسترده از اسناد دولتی، نامه‌ها، تلگراف‌ها و فتواها، اثری مهم در شناخت مشروطیت و گامی در سیر تاریخ‌نگاری نوین ایران می‌داند. وفایی‌مهر و شرقی (۱۴۰۲) به تحلیل اندیشه و تاریخ‌نگاری ناظم‌الاسلام پرداختند. او در مقالهٔ «بینش اجتماعی ناظم‌الاسلام کرمانی و جایگاه مردم در تاریخ‌نگاری مشروطه» (وفایی‌مهر، ۱۴۰۲) به این نتیجه رسید که ناظم‌الاسلام با محور قراردادن مردم و توده‌ها در روایت خود، تاریخ‌نگاری را از حالت درباری و نخبگان‌محور خارج کرده و آن را به‌سمت تاریخ‌نگاری اجتماعی سوق داده است. همچنین بیاتی و رجبی (۱۳۹۲) تاریخ بیداری ایرانیان را متمایز از آثار تألیفی پیش از مشروطه دانستند و ویژگی‌هایی مانند موضوع‌محوربودن و تلاش برای ریشه‌یابی وقایع را برای آن برشمردند. بااین‌حال برخی از پژوهش‌ها نظیر نقد تبارکی و پرویش

(۱۳۹۱) در عین اذعان به اهمیت اسناد و توجه ناظم‌الاسلام به زندگی آحاد مردم، آشنایی کم او با روش‌های نوین تاریخ‌نویسی و قرارگرفتن بیش‌ازحد در متن حوادث را مانعی برای درک عمیق‌تر او از کلیت و علل بنیادین مسائل انقلاب دانستند.

چند پایان‌نامه با موضوع ناظم‌الاسلام به ابعادی از زندگانی ناظم‌الاسلام کرمانی پرداخته‌اند. چراغی (۱۴۰۱) در «بررسی اندیشهٔ سیاسی ناظم‌الاسلام کرمانی در پیوند با تحولات سیاسی جامعهٔ ایران عصر قاجار» نتیجه گرفت که ناظم‌الاسلام تحت تأثیر اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی و همفکری با روحانیان ترقی‌خواهی مانند سید محمد طباطبایی، به چهره‌ای پیشرو در نقد ساختار سیاسی قاجار و تبلیغ مشروطیت تبدیل شد. تمایز مقالهٔ حاضر در این نکته است که برخلاف تمرکز اغلب آثار پیشین بر وقایع‌نگاری صرف، جامعیت اسنادی یا بینش‌های کلی اجتماعی مؤلف، به تحلیل عمیق و اختصاصی نگرش ناظم‌الاسلام کرمانی به دو آرمان محوری عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی می‌پردازد و آن را در مقایسه با اندیشه‌های معاصرانش قرار می‌دهد تا نوآوری و تمایز اندیشه‌ای او در بستر فکری عصر خود مشخص شود.

روش پژوهش

این پژوهش به روش تحلیل مضمون کیفی انجام شده است. تحلیل مضمون یکی از روش‌های پرکاربرد در پژوهش‌های کیفی است که به شناسایی، تحلیل و گزارش مضامین در داده‌های متنی می‌پردازد. در این روش، متن تاریخ بیداری ایرانیان به‌صورت نظام‌مند و خط‌به‌خط خوانده شد و با استفاده از کدگذاری باز، واحدهای معنایی مرتبط با عدالت و قانون استخراج شدند. در مرحلهٔ بعد، با کدگذاری محوری، کدهای اولیه در قالب مقوله‌های بالاتر دسته‌بندی شدند. درنهایت مضامین اصلی و زیرمضامین مرتبط با عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی شناسایی و تحلیل شدند. در گام نهایی، این مضامین با اندیشه‌های متفکران هم‌عصر ناظم‌الاسلام مقایسه شدند تا تفاوت‌ها و شباهت‌های اندیشه‌ای او مشخص شود.

یافته‌های پژوهش

ناظم‌الاسلام کرمانی و *تاریخ بیداری ایرانیان*

ناظم‌الاسلام کرمانی (متولد ۱۲۸۰ قمری در کرمان) از شاخص‌ترین وقایع‌نگاران و شاهدان عینی انقلاب مشروطه با گرایش به اندیشه‌های اصلاح‌طلبانه تحت تأثیر معاشرت با میرزا آقاخان کرمانی و همنشینی با مجتهدان مخالف استبداد در تهران قرار گرفت (نوایی، ۱۳۷۸: ۲۷۳). ورود او به فضای فکری تهران هم‌زمان با جنبش تنباکو بود و با آشنایی با سید محمد طباطبایی که از منظر او متفکری آزاداندیش و محوری در جریان مشروطه بود، نقشی محوری در شکل‌گیری نگاهش به قانون‌گرایی و آگاهی‌بخشی مردم پیدا کرد (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۹-۱۵). حضور فعال او در انجمن‌های مخفی پیش از مشروطه، مطالعهٔ منابعی مانند سیاحت‌نامهٔ ابراهیم بیگ و حبل‌المتین و تأکید او بر آموزش به‌عنوان راهکار عقب‌ماندگی، نشان از تعهدش به دو آرمان عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی دارد (رائین، بی‌تا: ۱۷۶). اثر او، تاریخ بیداری ایرانیان، به‌دلیل ثبت روزشمار وقایع، گنجاندن اسناد اولیه شامل نامه‌ها، تلگراف‌ها، فرمان‌ها، فتواها، اعلامیه‌ها و حضور فعال نویسنده در حوادث، یکی از معتبرترین منابع دست‌اول مشروطه محسوب می‌شود (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۵۲-۴۵۸). ناظم‌الاسلام در مقدمهٔ اثر خود تصریح می‌کند که سعی داشته «واقعه را کما هو حقه» بیان کند و هیچ چیز را نپوشاند (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۸). این رویکرد به‌ویژه برای تحلیل زمان‌مند رویدادها و واکنش‌های آنی ارزشمند است (فوران، ۱۳۸۶: ۱۱۰-۱۰۵). بااین‌حال ملک‌زاده با نقدی تند این اثر را فاقد ارزش تاریخی علمی می‌داند و معتقد است ناظم‌الاسلام با رویکردی احساسی و جانب‌دارانه، صرفاً به ثبت رویدادها پرداخته و تمرکز نامتناسب بر کرمان و غفلت از سایر مناطق، از اعتبار علمی آن کاسته است (ملک‌زاده، ۱۳۸۳: ۸-۹).

تمایز اصلی این اثر، مستندسازی دقیق و گنجاندن اسناد دست‌اول است؛ امری کم‌سابقه در تاریخ‌نگاری ایران آن روزگار که نشان از تعهد ناظم‌الاسلام به رویکردی انتقادی و مستند دارد. او حتی مکالمات محرمانه را با ذکر منابع شفاهی و افراد ثقه نقل می‌کند (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۴۵۲-۴۵۸). این ویژگی اثر را به منبعی ارزشمند برای تحلیل گفتمان مشروطه تبدیل می‌کند؛ چرا که مستقیماً کلام و اندیشهٔ کنشگران آن دوران را منعکس می‌سازد. روایت ناظم‌الاسلام به‌عنوان شاهد عینی و فعال در محافل مشروطه‌خواهان (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۶۲) لحنی زنده، عاطفی و انسانی دارد و حس حضور در صحنهٔ وقایع را به خواننده منتقل می‌کند. این نزدیکی گاه سبب سوگیری در انتخاب و تفسیر رویدادها شده است؛ زیرا ناظم‌الاسلام به‌طور طبیعی به دنبال برجسته‌سازی نقش علما و آرمان‌های عدالت و قانون بوده است. ساختار کتاب عمدتاً زمانی است و امکان ردیابی دقیق تحولات مشروطه را فراهم می‌آورد (نجمی، بی‌تا: ۱۶). ناظم‌الاسلام با زبانی ساده و روان، تصویری زنده از التهابات، امیدها و خیانت‌ها ارائه می‌دهد و با گنجاندن جزئیات شخصی و احساسات مردم بعدی انسانی به روایت خود می‌بخشد (باستانی پاریزی، ۱۳۵۰: ۱۷۶). هرچند از تحلیل‌های کلان خودداری می‌کند، اما بینش او در انتخاب جزئیات و لحن روایت به‌وضوح نمود می‌یابد و او را به‌سوی تاریخ‌نگاری اجتماعی و فکری سوق می‌دهد (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۵۹۷). به‌دلیل جامعیت اسناد و نگاه درونی به وقایع تاریخ بیداری ایرانیان همواره منبع اصلی پژوهشگران مشروطه بوده است.

مفاهیم عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی در بستر تاریخ مشروطه از دید ناظم‌الاسلام کرمانی

ریشه‌های عمیق جنبش مشروطه را باید در نارضایتی فزاینده از نبود عدالت جستجو کرد. ظلم بی‌پایان حکام محلی، شاهزادگان متنفذ و خوانین صاحب‌نفوذ در سراسر ایران، مردم را به ستوه آورده و وادار به پناه‌بردن به مراجع دینی برای دادخواهی کرده بود. این موج تظلم‌خواهی در سال ۱۲۸۴ شمسی (۱۳۲۳ قمری) به اوج خود رسید تا جایی که مطالبهٔ اصلی روحانیان و متحصنان در حرم حضرت عبدالعظیم، چیزی جز تأسیس یک «عدالت‌خانه» نبود (دولت‌آبادی، ۱۳۷۱، ج ۲: ۴۰؛ کسروی، ۱۳۸۴: ۷۲؛ رشدیه، ۱۳۶۲: ۱۰۸). ناظم‌الاسلام در تحلیل خود، دو مفهوم بنیادین عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی را نه به‌صورت مجزا، بلکه در پیوندی ارگانیک و تکامل تدریجی یکدیگر می‌بیند. از دیدگاه او، این روند از مطالبات اولیه برای ایجاد عدالت‌خانه آغاز شد و به‌تدریج به‌سمت تشکیل مجلس قانون‌گذاری و تدوین قانون اساسی حرکت کرد.

کد محوری: «عدالت به‌مثابهٔ فریضهٔ دینی»

در فرایند تحلیل مضمون، یکی از کدهای محوری استخراج‌شده از متن، «عدالت به‌مثابهٔ فریضهٔ دینی» بود. ناظم‌الاسلام با نقل سخنان طباطبایی می‌نویسد: «ما نوکر آن حضرت [امام زمان] می‌باشیم و از احدی ترس و واهمه نداریم و در راه عدالت کشته شویم... ما عدل و عدالت‌خانه می‌خواهیم... ما مجلسی می‌خواهیم که در آن مجلس شاه و گدا در حدود قانونی مساوی باشند» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۸۱) این نقل‌قول نشان می‌دهد عدالت در نگاه ناظم‌الاسلام از جنس تکلیف الهی است و فراتر از ملاحظات سیاسی قرار دارد. این دیدگاه با نگاه نائینی هم‌پوشانی دارد. در اندیشهٔ محمدحسین نائینی، به‌ویژه در اثر بنیادینش تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، عدالت نه به‌عنوان مطالبه‌ای مردمی یا یک اصل سیاسی خودگردان، بلکه در چارچوب نظارت شرعی فقها تعریف می‌شود. نائینی استبداد را استعمار داخلی می‌داند و مشروطه را راهکاری برای مقابله با آن می‌پندارد، اما مشروعیت این راهکار را فقط زمانی می‌پذیرد که تحت نظارت مستمر عقلای شرع یعنی فقها قرار گیرد. او می‌نویسد: «مجلس شورای ملی... مگر آنکه تحت نظارت عقلای شرع باشد، نمی‌تواند ضامن عدالت باشد» (نائینی، ۱۳۷۷: ۱۴). برای نائینی، عدالت بدون میانجی‌گری فقهی و تأیید شرعی ناقص و حتی خطرناک است. درواقع نائینی نظام مشروطه را نه به‌عنوان یک نظام خودمختار سیاسی، بلکه به‌عنوان یک ابزار موقت برای جلوگیری از ظلم مطلقه می‌پذیرد که باید همواره زیر

نظر فقها باشد. شیخ محمدحسین نائینی مشروعیتی شرعی و فقهی برای حکومت مشروطه ارائه می‌دهد و آن را نه یک انتخاب سیاسی اختیاری، بلکه به‌عنوان یک واجب دینی معرفی می‌کند. از دیدگاه او، رابطهٔ میان استبداد و مشروطه ذاتی و معکوس است؛ به‌گونه‌ای که حضور یکی غیبت دیگری را تضمین می‌کند. نائینی هستهٔ استبداد را در غصب حق حکومت می‌داند و مشروطه را فرایندی می‌شمارد که این حق را از دست غاصبان خارج می‌کند و در چارچوبی قانونی و محدود قرار می‌دهد. براین‌اساس مشروطه فقط یک نظام سیاسی نیست، بلکه یک اقدام اصلاحی شرعی برای بازگرداندن حق حکمرانی به جایگاه مشروع خود محسوب می‌شود. نائینی برای اثبات وجوب شرعی مشروطه، به سه استدلال کلیدی تکیه می‌کند. نخست به اصل امربه‌معروف و نهی‌ازمنکر استناد می‌کند و استقرار حکومت عادل (مشروطه) را بزرگ‌ترین معروف و مقابله با حکومت ظالمانه (استبداد) را بزرگ‌ترین نهی‌ازمنکر می‌داند. دوم، با استناد به «نیابت فقیه جامع‌الشرایط» در عصر غیبت، استقرار مشروطه را زمینه‌ساز اجرای این نیابت عمومی قلمداد می‌کند؛ چرا که فقها در شرایطی که مستقیماً حکومت نمی‌کنند، موظف‌اند از ظلم جلوگیری کنند و مقدمات حکومت عادله را فراهم آورند. سوم او تأکید می‌کند که شرع مقدس تحدید تصرفات عدوانی حاکمان را واجب شمرده است و نظام مشروطه با نهادهایی مانند مجلس و قانون اساسی، دقیقاً همین وظیفهٔ شرعی را انجام می‌دهد (نائینی، ۱۳۷۷: ۶۸).

کد محوری: «ظلم ساختاری و پاسخ عملی»

ناظم‌الاسلام کرمانی با جزئیات فراوان به بیان ظلم گسترده‌ای می‌پردازد که حکام ولایات و مقامات محلی در دورهٔ قاجار بر مردم وارد می‌کردند. این مقامات با خودسری و بی‌پروا مردم را چپاول می‌کردند. مالیات‌های سنگین و غیرمنصفانه‌ای وضع می‌کردند و امنیت جانی و مالی شهروندان را به‌طور کامل از بین می‌بردند. این وضعیت نه‌تنها زندگی روزمرهٔ مردم را دشوار می‌کرد، بلکه زمینه‌ساز نارضایتی عمومی و فروپاشی اعتماد به نظام حکومتی بود. در چنین فضایی، فساد سیستماتیک به‌ویژه شیوع گستردهٔ رشوه در دستگاه‌های اداری و درباری، دسترسی مردم به حقوق بنیادین خود را تقریباً غیرممکن ساخته بود. هم‌زمان گران‌فروشی و احتکار کالاهای اساسی فشار شدیدی بر اقشار ضعیف و متوسط جامعه وارد می‌آورد و زندگی آنان را به بحرانی اقتصادی و اجتماعی دچار می‌کرد. در این شرایط، عدالت دیگر صرفاً یک ایدهٔ فلسفی یا اخلاقی نبود، بلکه نیازی فوری و عملی به‌عنوان پاسخی به ظلم ساختاری نظام حاکم مطرح می‌شد (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۳۳)

قانون‌گرایی: ابزار تحقق عدالت و چارچوب حکمرانی نوین

کد محوری: «قانون است قانون است قانون»

در دورهٔ مشروطه مفهوم قانون از ابزاری صرف برای مقابله با ظلم و استبداد فراتر رفت و به‌مثابهٔ چارچوبی نوین و اساسی برای حکمرانی و نظم‌بخشی جامعه تلقی شد. این تغییر رویکرد بر محدودیت قدرت مطلقهٔ پادشاه، تعریف صریح حقوق و تکالیف متقابل دولت و ملت و همچنین مشارکت فعال نخبگان و نمایندگان مردم در فرایند قانون‌گذاری تأکید داشت. در این میان، محمدحسین نائینی نقشی محوری ایفا کرد و با پیونددادن مشروطه به آموزه‌های اسلامی، دو رکن اساسی برای تشکیل حکومت اسلامی را مطرح ساخت: نخست تدوین قانون اساسی برای تفکیک حقوق و وظایف و دوم نظارت مستمر عقلا بر عملکرد حکومت. از دیدگاه او مجلس شورای ملی نهادی حیاتی و نظارتی بود که در کنار قانون اساسی، اجرای صحیح و عادلانهٔ قانون را تضمین می‌کرد و برای استقرار حکومتی مبتنی بر عدالت اسلامی، ضروری قلمداد می‌شد (نائینی، ۱۳۷۷: ۱۵-۱۴). هم‌زمان با این رویکرد، سایر متفکران نیز به ابعاد مختلف قانون‌گذاری و ماهیت آن پرداختند. در میان چهره‌های فکری پیشروی دورهٔ مشروطه، میرزا یوسف خان مستشارالدوله با تمرکز ویژه‌اش بر مفهوم قانون، جایگاهی متمایز دارد. برخلاف دیدگاهی که قانون را صرفاً ابزاری برای تحقق ارادهٔ حاکم می‌داند، او قانون را ستون اصلی نظم اجتماعی تحقق

عدالت و محرک پیشرفت جامعه می‌پندارد. این دیدگاه از تجربهٔ او از اروپای قرن نوزدهم شکل گرفته است؛ جایی که قانون به گفتهٔ خودش، «بنیان و اصول نظم فرنگستان» محسوب می‌شد (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۲۳). در مقابل، او وضعیت ایران را نتیجهٔ نبود چنین نظام قانونی‌ای می‌داند؛ جامعه‌ای که در آن قانون نه حاصل تفکر جمعی و نه بخشی از ساختارهای نهادینه‌شده، بلکه همواره تحت تأثیر تمایلات آنی و شخصی حاکمان بوده است. این تقابل میان قانونی که از مردم سرچشمه می‌گیرد و قانونی که در خدمت ارادهٔ فردی قرار دارد، از نگاه مستشارالدوله ریشهٔ اصلی عقب‌ماندگی تاریخی ایران است (مستشارالدوله، ۱۳۸۶: ۲۱). در این چارچوب، ناظم‌الاسلام کرمانی با تلفیق هوشمندانهٔ این سه جریان فکری رویکردی، یکپارچه و منحصربه‌فرد ارائه می‌دهد. او نیز مانند نائینی عدالت را فریضه‌ای دینی می‌داند، اما آن را در چارچوب شرع محدود نمی‌کند، بلکه آن را مطالبه‌ای ملی نیز تلقی می‌کند. مانند ملکم‌خان، بر نهادهای مدرن به‌ویژه مجلس تأکید دارد، اما مشروعیت این نهادها را نه در کارایی صرف، بلکه در ارتباط آن‌ها با ارادهٔ ملی و ایمان دینی مردم می‌جوید و مانند مستشارالدوله، قانون‌گرایی را شرط لازم پیشرفت و حاکمیت ملی می‌داند، اما آن را در گفتمانی تلفیقی میان شریعت و خرد جمعی جای می‌دهد. در این رویکرد مردم دیگر نه تابع ساکت، نه امتی تحت هدایت و نه صرفاً نیروی محرک ترقی، بلکه سوژه‌های فعال تاریخ هستند که دین، قانون، عدالت و ارادهٔ ملی در دستان آنان به هم پیوسته و جهت‌دهندهٔ بیداری ایرانیان می‌شوند. دیدگاه ناظم‌الاسلام کرمانی در تاریخ بیداری ایرانیان که قانون است قانون است (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۲۸)، قانون را راه نجات دولت و ملت و عامل دوام سلطنت و آبادانی مملکت می‌داند و فصول نه‌گانهٔ پیشنهادی‌اش از عدالت‌خانه و تعدیل مالیات تا نظم قشون و تأسیس مدارس گواهی بر این رویکرد جامع بود، نشان می‌دهد مطالبات قانون‌گرایانه فراتر از صرفاً ایجاد یک نهاد قضایی، به دنبال بنیان‌نهادن سیستمی پایدار برای پیشرفت، وحدت ملی و آبادانی کشور از طریق اعمال و اجرای قوانین مدون و همه‌جانبه بود.

کد محوری: «قانون و تمدن»

ناظم‌الاسلام کرمانی در تاریخ بیداری ایرانیان، تصویری روشنگر از مبانی فکری جنبش مشروطه در مراحل اولیهٔ خود ترسیم می‌کند. گردهمایی مخفیانه در خانهٔ بهبهانی پیش از آغاز علنی و گستردهٔ اعتراضات نشان‌دهندهٔ شکل‌گیری هسته‌های اولیهٔ آگاهی‌بخشی و تحلیل وضعیت کشور در میان نخبگان بود. سخنان بهبهانی به‌صراحت بی‌قانونی را ریشهٔ تمامی بدبختی‌ها، ظلم و تعدی در جامعه معرفی می‌کند و اصلاح مملکت را تماماً منوط به اجرای قانون می‌داند. این استدلال، که حتی ملت‌های وحشی آفریقا نیز براساس قانون رفتار می‌کنند (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۸۳)، در تقابل با وضعیت ایران، بیانگر احساس عقب‌ماندگی و ضرورت پذیرش اصول حکمرانی نوین در قیاس با جهان پیشرفتهٔ آن زمان است و بر این تأکید دارد که قانون نه‌تنها ضرورتی عملی، بلکه معیار سنجش تمدن و پیشرفت ملت‌ها است. در ادامه کرمانی به ماهیت دوگانه و جامع‌نگرانهٔ قانون‌گرایی مورد نظر مشروطه‌خواهان اولیه اشاره دارد. از یک سو بر لزوم اجرای قانون اسلام تأکید می‌کند و با اشاره به اینکه بسیاری از قوانین مترقی غربی از ما دزدیده و بر ما فروشند، مشروعیتی داخلی برای پذیرش قانون‌گرایی نوین فراهم می‌آورد. از سوی دیگر، ضرورت تدوین قانونی که عقلا و دانشمندان بنویسند، برای ساختار دولت مدرن مطرح می‌شود (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۸۳). این امر ماهیت انتقالی و ترکیبی اندیشهٔ مشروطه را آشکار می‌سازد که تلاش می‌کرد با تلفیق سنت‌های اسلامی و عقلانیت مدرن، چارچوبی برای حکمرانی نوین ایجاد کند.

ناظم‌الاسلام کرمانی با نقدی صریح و ریشه‌ای به قدرت مطلق و بی‌پایان حکمرانان که آنان را با عبارت «مختار کل و فعال ما یریدون» توصیف می‌کند، دو هدف بنیادین دولت را بقا و رفاه ملت می‌داند و تأکید می‌ورزد که دستیابی به این دو هدف فقط در سایهٔ حاکمیت قانون ممکن است. این دیدگاه از درکی عمیق از ماهیت مشروعیت و ثبات سیاسی برخاسته است؛ چنان‌که او با استناد به ضرب‌المثلی تاریخی می‌گوید: «هیچ دولتی پایدار نمانده مگر با قانون و ملک با کفر باقی می‌ماند و با ظلم باقی نمی‌ماند» (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۲۲). از دیدگاه او بی‌عدالتی ناشی از بی‌قانونی ریشهٔ اصلی سقوط حکومت‌ها است. چنین نگاهی قانون را از حیطهٔ ابزاری

خارج می‌کند و آن را شرط لازم برای بقای هر نظام سیاسی حتی غیراسلامی می‌پندارد. در این چارچوب، ناظم‌الاسلام قانون را نه صرفاً وسیله‌ای برای تحقق عدالت، بلکه ستون اصلی امنیت جامعه، رفاه همگانی و ثبات سیاسی معرفی می‌کند. این رویکرد، گذاری اساسی از الگوی سنتی «حکمرانی اراده‌محور» که در آن تصمیمات براساس تمایلات فردی حاکم شکل می‌گیرد به‌سوی «حکمرانی قانون‌محور» طلب می‌کند؛ نظامی که در آن، همهٔ افراد از جمله حاکمان، در برابر قانون یکسان هستند.

کد محوری: «قانون، امنیت اقتصادی و حاکمیت ملی»

بخشی از روایت ناظم‌الاسلام کرمانی بر پیوند حیاتی میان قانون‌گرایی، امنیت اقتصادی و توسعهٔ ملی در اندیشهٔ مشروطه‌خواهان اولیه تأکید دارد. در جایی دیگر ناظم‌الاسلام کرمانی تحلیلی بی‌پرده و انتقادی از پیامدهای نبود قانون‌گرایی در روابط خارجی و وضعیت حقوقی اتباع ایران در خارج از کشور ارائه می‌دهد. او به‌وضوح بیان می‌کند که هر دولتی که قانون معین و مدون ندارد، با او همه‌طور رفتار می‌کنند و دیگری هم مانع نمی‌شود. این جمله ریشهٔ مداخلات خارجی و نادیده‌گرفتن حاکمیت ملی ایران را در ضعف ساختار قانونی داخلی می‌داند و با مثالی از بلغارستان که با وجود وسعت کمتر به‌دلیل داشتن قانون اجازهٔ مداخله و تحقیر توسط کنسول‌های خارجی را نمی‌دهد، به‌شدت بر این نقطه تأکید می‌کند. این مقایسه تلویحاً نشان می‌دهد ضعف نظام حقوقی و اجرایی در ایران، کنسول‌ها و مأموران خارجی را جسور کرده تا از مأموران ایرانی سرمشق بگیرند و به چاپیدن مردم بپردازند که این وضعیت نه‌تنها نقض حاکمیت ملی است، بلکه توهینی آشکار به کرامت شهروندان محسوب می‌شود. ناظم‌الاسلام کرمانی سپس به وضعیت اسفبار اتباع ایرانی در خارج از کشور می‌پردازد که از تعدیات داخله می‌گریزند، اما در خارجه به ظلم‌های بدتر از آن گرفتار می‌شوند. او با بیان اینکه برخی افراد بی‌آبرو و بیکار با عنوان فراش و کنسول به تاراج این آوارگان از وطن می‌پردازند، پرده از فساد و سوءاستفاده‌های گسترده‌ای برمی‌دارد که هم در داخل و هم در خارج از کشور رخ می‌دهد. نقد او از اخذ سالیانه پنج منات از هر فرد به‌عنوان پول تذکره که به جیب شخصی کنسول‌ها می‌رود، نمونه‌ای بارز از این سوءاستفاده است. ناظم‌الاسلام کرمانی با تأکید بر اینکه این پول باید به خزانهٔ دولت واریز شود و در مقابل به کارگزاران مواجب رسمی داده شود، راهکاری عملی برای مقابله با این فساد و «رسوایی‌ها» ارائه می‌دهد (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۷۵).

ناظم‌الاسلام کرمانی به‌صورت صریح و روشن دو خواستهٔ اصلی جنبش مشروطه را «اجزای قانون اسلام» و «تنظیم ادارهٔ دولت» می‌داند و تأکید می‌کند که هردوی این اهداف در چارچوب مفاهیم «جمهوریت» و «مشروطیت» قابل‌تحقق هستند. او مشروطیت را صرفاً سلطنت محدود نمی‌داند، بلکه آن را یک اصل کلی حکمرانی مبتنی بر قانون می‌پندارد که می‌تواند در قالب‌های مختلفی از جمله جمهوری یا سلطنت مشروطه تجسم یابد. از این منظر جمهوریت نه جایگزین مشروطیت، بلکه «از افراد مشروطیت» است؛ یعنی یکی از شیوه‌های ممکن برای تحقق اصل کلی حاکمیت قانون. این تفکیک مفهومی، هدف غایی هر دو نظام جمهوری و مشروطه را در یک نقطهٔ مشترک متمرکز می‌کند: رفع ظلم و استبداد (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۱۹۳).

ناظم‌الاسلام کرمانی همچنین بیانیه‌ای صریح در نقد بی‌عملی مباحثات بیهوده و پرداختن به جزئیات بی‌اهمیت در برابر فوریت بحران ملی ارائه می‌کند و تأکیدی عمیق نیز بر مفهوم آزادی و حریت به‌عنوان هدف غایی مشروطه دارد. نویسنده با استعاره‌ای قوی وضعیت جامعه را به عمارت آتش‌گرفته تشبیه می‌کند و بحث‌های نظری درمورد املای کلمات یا جزئیات لفظی مشروطه را در برابر خطر سوزانندهٔ حریق (نبود قانون و استبداد) به سخره می‌گیرد. او با اشاره به اینکه قرآن (نماد شریعت و قانون الهی) نیز از دست مردم گرفته شده و شخصیت‌های مقاوم مانند سید عبدالله به‌زودی از میان خواهند رفت، فوریت اقدام عملی را گوشزد می‌کند و بر این واقعیت تلخ تأکید دارد که وقتی که خودمان قانون و عدالت نداریم، نمی‌توانیم از خارجی‌ها توقع عدالت داشته باشیم و این خود مایهٔ سرشکستگی ملی است. در ادامه، ناظم‌الاسلام کرمانی با بینشی کلان، به همگرایی مفاهیم مختلفی مانند مشروطیت و مشروعیت دولت، اجرای قانون اسلام، عدل و مساوات، و علم و تمدن اشاره می‌کند و همهٔ این‌ها را به یک نتیجهٔ واحد به نام حریت (آزادی) گره می‌زند. این پیوند، هستهٔ اصلی

ایدئولوژی مشروطه را آشکار می‌سازد که آزادی را نه‌فقط در معنای سیاسی و فردی، بلکه به‌عنوان پیش‌شرطی برای پیشرفت علمی، مدنی، اقتصادی و تحقق عدالت اجتماعی می‌دید. او با انتقاد شدید از وضعیت تحقیرآمیز و بندگی مردم («زن‌ها و اطفال و خواجه‌سرایان قاجاریه شما را عبد خود می‌دانند می‌خرند، می‌فروشند، می‌کشند و می‌بخشند») به کرامت انسانی و حق طبیعی انسان بر آزادی اشاره می‌کند و مردم را فرامی‌خواند تا برای این آزادی بکوشند و حتی جان بدهند. این فراخوان به مبارزه که حتی با این امید همراه است که اگر امروز ثمر ندهد، در آینده برای اولاد و اخلاف نتیجه خواهد داد، اوج احساس مسئولیت تاریخی و آرمان‌گرایی مشروطه‌خواهان را نشان می‌دهد که آزادی و حاکمیت قانون را ارزشی فراتر از منافع فردی و نسل حاضر می‌دانستند (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۱۴).

در چشم‌انداز فکری ناظم‌الاسلام کرمانی، مجلس شورای ملی به‌عنوان محوری‌ترین رکن تحقق قانون‌گرایی و نهادینه‌سازی حاکمیت قانون، جایگاهی هم‌تراز با اهمیت قانون اساسی دارد. او مجلس را نه صرفاً نهادی مشورتی، بلکه مرجع اصلی وضع قوانین جدید می‌داند که اراده و خواست ملت را بازتاب می‌دهد و همچنین بر حسن اجرای این قوانین نظارت می‌کند. ناظم‌الاسلام با توصیف دقیق چگونگی تشکیل مجلس، روند انتخاب نمایندگان و شور و هیجان جلسات آن، مجلس را تجسد حقیقی حاکمیت ملی و مشارکت شهروندان در ادارهٔ امور کشور معرفی می‌کند (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۳: ۴۸۳). از نگاه او، این نهاد فقط نهادی برای تصویب قوانین نبود، بلکه پناهگاه و حافظ حقوق مردم در برابر هرگونه تعدی و نقض قانون از سوی دولت و دربار به‌شمار می‌رفت و روایت‌های او از تلاش نمایندگان برای دفاع از منافع ملت، نقش حیاتی مجلس را به‌عنوان مدافع اصلی قانون و عدالت برجسته می‌سازد. ادوارد براون نیز در مشاهدات و تحلیل‌های خود از ایران آن زمان به این نقش حیاتی مجلس در نمایندگی مردم و مقاومت در برابر استبداد صحه می‌گذارد و اهمیت آن را در چشم‌انداز سیاسی ایران آن دوره تأیید می‌کند (براون، ۱۳۸۰: ۱۹۰-۱۹۵). در همین راستا سخنان سید جمال‌الدین واعظ، از رهبران مشروطه مبنی بر اینکه «مقصود همهٔ ما... فقط این است که شاه مجلس شورا بدهد» و آمادگی او برای فداکردن جان خود در این راه، اوج تعهد و آرمان‌خواهی نهضت را به‌سمت تأسیس یک مجلس قانون‌گذار نشان می‌دهد. این صراحت در بیان مطالبهٔ مجلس شورا که به معنای محدودکردن قدرت مطلقهٔ پادشاه و تأسیس نهادی برای قانون‌گذاری بود، در مقابل رویکرد سید عبدالله بهبهانی که اصرار داشت فعلاً به لفظ عدالت‌خانه به‌عنوان یک نهاد قضایی اکتفا شود، بیانگر وجود طیف‌های فکری متفاوت در میان رهبران مشروطه است (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۲: ۳۱۲).

ناظم‌الاسلام کرمانی در تاریخ بیداری ایرانیان، محمدعلی شاه را نه صرفاً یک پادشاه، بلکه نماد و تجسم اصلی نقض قانون و خیانت به اصول مشروطه معرفی می‌کند. او با دقت، مراحل تبدیل شاه از یک موافق ظاهری مشروطه به دشمن سرسخت آن را روایت می‌کند و نشان می‌دهد چگونه محمدعلی شاه از همان ابتدای سلطنت، عزم خود را برای بازگرداندن استبداد و لغو قانون اساسی جزم کرده بود (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۳۳). ناظم‌الاسلام اقدامات شاه را نه خطای یک فرد، بلکه خیانتی بزرگ به ملت و کشور می‌داند که تمام زحمات و فداکاری‌های مردم را برای برقراری عدالت و قانون نادیده می‌گرفت. در روایت او محمدعلی شاه در هر فرصتی برای تضعیف مجلس و الغای مشروطه تلاش کرد که این خود از دید ناظم‌الاسلام بزرگ‌ترین گناه و عامل سلب مشروعیت او بود. این تحلیل با آنچه احمد کسروی در تاریخ مشروطهٔ ایران ارائه می‌دهد کاملاً همسو است؛ جایی که او نیز محمدعلی شاه را به‌دلیل خصومت آشکار با مشروطه و تلاش برای براندازی آن به‌شدت تقبیح می‌کند (کسروی، ۱۳۸۰: ۲۸۵-۲۸۰).

در روایت ناظم‌الاسلام کرمانی، اوج نقض قانون و خیانت به ملت با واقعهٔ دردناک بمباران مجلس شورای ملی در ۲۳ جمادی‌الاول ۱۳۲۶ قمری به فرمان محمدعلی شاه به‌وقوع می‌پیوندد. از دید ناظم‌الاسلام، این اقدام نه‌تنها به معنای تعطیلی نمادین و فیزیکی نهاد قانون‌گذاری ملت، بلکه نمایانگر الغای رسمی قانون اساسی و بازگشت کامل استبداد مطلقه به کشور بود. این واقعه که در تاریخ مشروطه به استبداد صغیر شهرت یافت، نقطهٔ عطفی در تقابل میان ارادهٔ ملت برای قانون‌گرایی و تمایلات خودکامانهٔ دربار محسوب می‌شود.

پیامدهای این بمباران از جمله اعدام آزادی‌خواهان برجسته‌ای مانند ملک‌المتکلمین و میرزا جهانگیرخان صوراسرافیل، از تأثیرگذارترین روزنامه‌نگاران عصر مشروطه، نمادی از خفقان سیاسی و سرکوب شدید آزادی بیان و اندیشه بود که پس از این واقعه بر جامعه حاکم شد. ناظم‌الاسلام به‌تفصیل به رویارویی یک‌سالهٔ محمدعلی شاه با ملت پس از بمباران مجلس اشاره می‌کند. این دوره با «قتل نفوس و نهب اموال» همراه بود که شاه بدون هیچ تردیدی به آن دست می‌زد و نشان‌دهندهٔ اوج استبداد و نادیده‌گرفتن حقوق ملت بود. این بخش، روایتی تصویری از مقاومت مردمی در برابر خودکامگی شاه ارائه می‌دهد که درنهایت به پیروزی قوای مشروطه‌خواه و فتح تهران منجر شد. فرار محمدعلی شاه به سفارت روسیه در جمعه ۲۷ جمادی‌الثانی ۱۳۲۷ قمری، به‌عنوان پایان این دورهٔ پرآشوب و بازگشت موقت حاکمیت مشروطه، نقطهٔ عطف دیگری در تاریخ بیداری ایرانیان است. ناظم‌الاسلام با تأمل بر سرنوشت محمدعلی شاه، به‌شدت او را نکوهش می‌کند. او اشاره می‌کند که محمدعلی شاه در ابتدای سلطنتش از نیکنامی زایدالوصفی برخوردار بود، اما اعمالش به حدی او را مفتضح و رسوا کرد که دوستانش هم به بدبختی او اذعان داشتند (ناظم‌الاسلام کرمانی، ۱۳۸۴، ج ۱: ۲۰۰).

نتیجه‌گیری

ناظم‌الاسلام کرمانی در بافت فکری عصر مشروطه به‌مثابهٔ یک نظریه‌پرداز سیاسی آگاه و پیشرو ظهور می‌کند که آرمان‌های عدالت‌خواهی و قانون‌گرایی را در گفتمانی یکپارچه و پویا بازتعریف می‌کند. او عدالت را نه صرفاً به‌عنوان یک امر دینی یا اخلاقی، بلکه به‌مثابهٔ شرطی ضروری برای بقای هر نظام سیاسی حتی غیراسلامی می‌داند و قانون را ستون اصلی تحقق آن عدالت، امنیت جامعه و رفاه همگانی می‌پندارد. در این چارچوب، قانون فقط ابزاری برای محدودکردن استبداد نیست، بلکه بنیانی برای ساختن نظامی پایدار، مشروع و مبتنی بر مشارکت ملی است. ویژگی برجستهٔ اندیشهٔ ناظم‌الاسلام، تلفیق منابع دینی و خواسته‌های مدرنیته است؛ جایی که «اجزای قانون اسلام» و «تنظیم ادارهٔ دولت» به‌عنوان دو محور همسوی جنبش مشروطه درنظر گرفته می‌شوند. او با تصریح اینکه «جمهوریت از افراد مشروطیت است»، نشان می‌دهد هدف نهایی مشروطه‌خواهی، شکل خاصی از حکومت نیست، بلکه اصل حاکمیت قانون و رفع ظلم است؛ اصلی که می‌تواند در قالب‌های مختلف سیاسی تحقق یابد. این دیدگاه، گفتمان او را از جدل‌های سطحی سلطنت در مقابل جمهوری فراتر برده و آن را در سطحی اصولی و فلسفی قرار می‌دهد. ناظم‌الاسلام با تأکید بر نقش فعال مردم به‌عنوان سوژه‌های تاریخ و حافظان قانون، رویکردی ارائه می‌دهد که در آن دین، عدالت، قانون و ارادهٔ ملی در کنار یکدیگر مسیر بیداری ایرانیان را هموار می‌سازند.

جدول ۱. مقایسهٔ ناظم‌الاسلام کرمانی با متفکران هم‌عصر خود

متفکر	عدالت	قانون	تفاوت با ناظم‌الاسلام
نائینی	در چارچوب ولایت‌فقیه و نظارت شرعی	قانون اساسی + نظارت عقلا	ناظم‌الاسلام بر مطالبهٔ مردمی تأکید دارد، نه نظارت فقها
ملکم‌خان	عدالت به‌عنوان نهاد مستقل از شاه	عدالت‌خانه به‌عنوان نهاد قضایی	ناظم‌الاسلام عدالت را پاسخ به ظلم ساختاری می‌داند
مستشارالدوله	عدالت مبتنی بر عقل	قانون باید بومی‌سازی شود	ناظم‌الاسلام تلفیق دین و عقل را می‌پذیرد

جدول ۲. کدهای مضمونی استخراج‌شده

کدهای اولیه	زیرمضامین	مقولهٔ اصلی
«ما نوکر آن حضرت می‌باشیم»	فریضهٔ دینی	**عدالت‌خواهی**
«عدالت‌خانه می‌خواهیم»	مطالبهٔ مردمی	
«ظلم حکام ولایات»	پاسخ به ظلم	
«قانون است قانون است قانون»	بنیان حکمرانی	**قانون‌گرایی**
«ملت‌های وحشی هم قانون دارند»	معیار تمدن	
«...هر دولتی که قانون ندارد»	حاکمیت ملی	

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

نویسنده به تنهایی مقاله را به نگارش درآورده است.

اخلاق پژوهش

نویسنده اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده و این موضوع مورد تأیید اوست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسنده قابل دسترسی است.

حمایت مالی

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

تعارض منافع

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

بیانیه استفاده از هوش مصنوعی مولد

نویسنده از هیچ ابزار هوش مصنوعی در تولید محتوا و نگارش مقاله استفاده نکرده است.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر ارائه نظرهای ساختاری و علمی سپاسگزاری می‌شود.

منابع

باستانی پاریزی، محمدابراهیم (۱۳۵۰) نامه‌ای از پاریس. مجلهٔ سخن، ۲۴۰.

براون، ادوارد (۱۳۸۰). انقلاب ایران. ترجمهٔ سیروس سعدوندیان. تهران: کویر.

بیاتی، هادی ؛ رجبی، علی اصغر (۱۳۹۲) واکاوی کتاب تاریخ بیداری ایرانیان. مجله پارسه. شماره ۲۱ .ص ۴۷ تا ۶۸.

تبارکی،مرتضی؛پرویش،محسن(۱۳۹۱). بررسی و نقد کتاب تاریخ بیداری ایرانیان. نشریه خردنامه. شماره ۸.ص ۱۵-۳۲.

چراغی،محمد(۱۴۰۱) بررسی اندیشهٔ سیاسی ناظم‌الاسلام کرمانی در پیوند با تحولات سیاسی جامعهٔ ایران عصر قاجار.پایان نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه پیام نور استان ایلام.مرکز پیام نور ایلام.

دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۷۱). حیات یحیی. تهران: عطار.

رائین. اسماعیل (بی‌تا). انجمن‌های سری در انقلاب مشروطه. تهران: جاویدان.

رشدیه، شمس‌الدین (۱۳۶۲). سوانح عمر. تهران: نشر تاریخ ایران.

فوران،جان(۱۳۸۶). مقاومت شکننده.ترجمه احمد تدین.تهران: خدمات فرهنگی رسا.

کسروی، احمد (۱۳۸۴). تاریخ مشروطهٔ ایران. چاپ نهم. تهران: امیرکبیر.

مستشارالدوله، میرزا یوسف‌خان (۱۳۸۶). یک کلمه. به اهتمام علیرضا دولتشاهی. تهران: بال.

ملک‌زاده، مهدی (۱۳۸۳). تاریخ انقلاب مشروطیت ایران. چاپ چهارم. تهران: علمی.

ناظم‌الاسلام کرمانی، محمد بن علی (۱۳۸۴). تاریخ بیداری ایرانیان. جلد اول و دوم. تهران: امیرکبیر.

نائینی، محمدحسین (۱۳۷۷). تنبیه الأمة و تنزیه الملة. تهران: فردوسی.

نجمی، شمس‌الدین (بی‌تا). گاه‌شمار تاریخ کرمان. جلد اول. کرمان: مرکز کرمان‌شناسی.

نعيمي، سهيلا (۱۳۹۸) .تاريخ بيداري ايرانيان و اهميت آن در سير تاريخ نگاري ايران.نشريه رشد آموزش تاريخ. شماره۷۳.ص ۷۰-۷۸.

نوایی، عبدالحسین (۱۳۷۸). قرائت تاریخی به زبان فارسی. تهران: سمت.

وفایی مهر، غلامرضا ؛ شرفی، محبوبه (۱۴۰۲). تاریخ اجتماعی در تاریخ‌نگاری عصر قاجار؛ مطالعهٔ موردی: تاریخ‌نگاری ناظم‌الاسلام کرمانی.فصلنامه تحقیقات تاریخ اقتصادی ایران. سال دوازدهم ، شماره ۱ .ص ۳۱۵ تا ۳۳۰.

References

Bastani Parizi, Mohammad Ebrahim. (1971). A letter from Paris. *Sokhan*, (240). [in Persian]

Bayati, Hadi; Rajabi, Ali Asghar (2013) Analysis of the book "The History of the Awakening of Iranians". *Parseh Magazine*. Issue 21. pp. 47 to 68.

Browne, Edward Granville. (2001). *The Persian revolution of 1905–1909* (Cyrus Saadoudian, Trans.). Tehran: Kavir. [in Persian]

Churchill, George Percy. (1990). *Biographical dictionary of the Qajar period* (Gholamhossein Mirza Saleh, Trans.). Tehran: Nashr-e Zarrin. [in Persian]

Dawlatabadi, Yahya. (1992). *Hayat-e Yahya (The life of Yahya)*. Tehran: Attar. [in Persian]

Ha'iri, Abdul-Hadi. (1982). *Shi'ism and constitutionalism in Iran and the role of Iranians residing in Iraq*. Tehran: Amir Kabir. [in Persian]

Kasravi, Ahmad. (2001). *History of the Iranian Constitutional Revolution* (9th ed.). Tehran: Amir Kabir. [in Persian]

Malekzadeh, Mehdi. (2004). *History of the Iranian Constitutional Revolution* (4th ed.). Tehran: Entesharat-e Elmi. [in Persian]

Malkom Khan, Mirza. (1976). *Qanun newspaper* (Homa Nateq, Ed.). Tehran: Amir Kabir. [in Persian]

Mustashar al-Dawla, Mirza Yusuf Khan. (2007). *Yek kalameh* (Dowlat Alireza Shahi, Ed.). Tehran: Entesharat-e Bal. [in Persian]

Nā'ini, Mohammad Hossein. (1948). *Tanbih al-ummah wa tanzih al-millah*. Tehran. [in Persian]

Najmi, Shams al-Din. (n.d.). *Chronological history of Kerman* (Vol. 1). Kerman: Markaz-e Kermanshasi. [in Persian]

Nawā'i, Abdulhossein. (1999). *A historical reading in the Persian language*. Tehran: SAMT. [in Persian]

Nāzem al-Eslām Kermāni, Mohammad ibn Ali. (2005). *Tarikh-e bidari-ye Iraniyan* (Vol. 1). Tehran: Amir Kabir. [in Persian]

Ra'in, Esma'il. (n.d.). *Secret societies in the Constitutional Revolution*. Tehran: Javidan. [in Persian]

Rashdiyya, Shams al-Din. (1983). *Sawanih-e 'omr (Memoirs of a lifetime)*. Tehran: Nashr-e Tarikh-e Iran. [in Persian]

Sepahr, Abd al-Hossein. (2007). *Mer'at al-vaqaye'-ye Mozaffari* (Vol. 2). Tehran: Miras-e Maktoob Research Center. [in Persian]

Thiqat al-Islam Tabrizi, Ali ibn Musa. (1976). *Collected writings of Thiqat al-Islam, the martyr of Tabriz*. Tehran: Anjoman-e Asar-e Melli. [in Persian]

http://jstmt.ut.ac.ir

Social Theories of Muslim Thinkers

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

A Sociological Analysis of the Concept of the "Social Heart" in the Thought of Mohammad Ali Shahābādi, with Emphasis on the Qur'anic Verse of Iʿtiṣām

Mahdi Nasiri[1], and Hamzeh KhademAli[2]

1. Associate Professor, Sociology, Department of Sociology, Social Sciences Research, Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. Email: mahdinasiri@rihu.ac.ir
2. PhD student, Social Sciences Research, Institute of Hawzah and University, Qom, Iran. (Corresponding Author) Email: hamzeh.khademali@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 19 October 2025
Received in revised form: 24 December 2025
Accepted: 06 December 2025
Published online: 21 March 2026

Keywords:
Qur'anic Verse of Iʿtiṣām, Qur'anic norms, Shah Abadi, Social Cohesion, Social heart.

ABSTRACT

This study explores Ayatollah Mohammad Ali Shah Abadi's sociological interpretation of the Qur'anic verse of Iʿtiṣām (Qur'an 3:103) as a foundation for a model of social order in Islamic societies. Shah Abadi introduces the concept of the "social heart" as a framework for reconstructing collective identity and cohesion among believers. Using a qualitative interpretive-analytical method and drawing upon his seminal work *Shazrat al-Maʿarif*, the study demonstrates that the "social heart" consists of three interrelated components: warm social interactions, faith-based fraternal relations, and Qur'anic norms. The findings highlight Shah Abadi's critique of fragmented and cold social relations, emphasizing that only through affective and epistemic bonds among believers can the community become a vessel for divine guidance. This model not only provides a theoretical framework for analyzing solidarity and collective identity in Islamic societies but also offers practical implications for strengthening social ties and designing cultural interventions in contemporary Muslim contexts.

Cite this article: Nasiri, M., and KhademAli, H. (2026). A Sociological Analysis of the Concept of the "Social Heart" in the Thought of Mohammad Ali Shahābādi, with Emphasis on the Qur'anic Verse of Iʿtiṣām. *Social Theories of Muslim Thinkers*,16(1); 109-125.
https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.394021.1786

© Author(s) retain the copyright. **Publisher:** University of Tehran Press.
DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.394021.1786

Introduction

The central problem addressed in this study is the absence of indigenous conceptual models for explaining social order in Islamic societies. Shah Abadi's thought, particularly his interpretation of Qur'an 3:103, offers a distinctive framework for reconstructing social cohesion through the concept of the social heart.

This study seeks to answer the following questions:

- How can Shah Abadi's notion of the social heart be sociologically interpreted?
- What mechanisms can be derived from this concept for reconstructing Islamic social order?

Previous studies have examined Shah Abadi's economic and anthropological ideas; however, none have systematically reconstructed his sociological framework of social cohesion.

Research Method

This study adopts a qualitative, interpretive-analytical approach. It is based on a close textual analysis of Qur'an 3:103 and Shah Abadi's *Shazrat al-Maʿarif*, contextualized within both classical and contemporary sociological theories.

The methodology emphasizes a structural and contextual interpretation of Qur'anic verses, contrasting Shah Abadi's holistic approach with reductionist and atomistic readings.

Findings

The analysis identifies three major components of Shah Abadi's model of the social heart:

- **Warm social interactions:** Emotional and affective exchanges that foster solidarity and prevent alienation.
- **Faith-based fraternal relations:** Brotherhood rooted in shared belief, strengthening collective identity.
- **Qur'anic norms:** Ethical and normative frameworks derived from the Qur'an that regulate social behavior.

Shah Abadi critiques pride, despair, and fragmentation as major obstacles to social cohesion, arguing that only affective and epistemic bonds can sustain a genuinely Islamic society.

Discussion and Conclusion

The findings demonstrate that Shah Abadi's concept of the social heart provides both a theoretical and practical framework for Islamic sociology. It effectively bridges Qur'anic exegesis with sociological concerns regarding solidarity, identity, and norm formation.

Moreover, the model offers practical guidance for contemporary Muslim societies facing challenges such as fragmentation and cultural domination. It can serve as a conceptual basis for designing interventions aimed at strengthening faith-based ties and reconstructing social order.

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: Data available on request from the authors.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest in this study, and all authors have read the manuscript and agreed to its publication.

Declaration of AI Use: The authors have used no artificial intelligence tools.

Acknowledgements: The authors would like to thank anonymous reviewers for their valuable suggestions in manuscript revision.

http://jstmt.ut.ac.ir

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

تحلیل جامعه‌شناختی مفهوم «قلب اجتماعی»
در اندیشهٔ محمدعلی شاه‌آبادی با تأکید بر آیهٔ اعتصام

مهدی نصیری[۱]، و حمزه خادم‌علی[۲]

۱. دانشیار گروه جامعه‌شناسی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. رایانامه: mahdinasiri@rihu.ac.ir

۲. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. (نویسندهٔ مسئول). رایانامه: hamzeh.khademali@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۶

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۸/۲۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۵

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلیدواژه‌ها:
آیهٔ اعتصام، تعاملات اجتماعی گرم، شاه‌آبادی، قلب اجتماعی، نظم اجتماعی.

چکیده

یکی از مسائل بنیادین جامعه‌شناسی دینی، تبیین الگوی مطلوب نظم اجتماعی در جوامع اسلامی است. آیت‌الله محمدعلی شاه‌آبادی با رویکردی قرآنی و اجتهادی، مدل خاصی از نظم اجتماعی را با عنوان «قلب اجتماعی» صورت‌بندی کرده است. مسئلهٔ اصلی این پژوهش آن است که براساس آیهٔ ۱۰۳ سورهٔ آل‌عمران، چگونه می‌توان از اندیشهٔ شاه‌آبادی، الگویی بومی برای بازسازی جامعهٔ اسلامی استخراج کرد. پژوهش حاضر به روش تحلیلی–تفسیری و بر پایهٔ کتاب شذرات المعارف، نشان می‌دهد قلب اجتماعی متشکل از سه مؤلفهٔ تعاملات اجتماعی گرم، رابطهٔ اجتماعی مبتنی بر اخوت ایمانی و هنجارهای قرآنی است. شاه‌آبادی با نقد گسست‌های اجتماعی و روابط سرد، تأکید دارد که فقط از رهگذر پیوند عاطفی و معرفتی قلوب مؤمنان می‌توان ظرف نزول معارف قرآن بر جامعه را فراهم ساخت. نتیجهٔ تحقیق بیانگر آن است که مدل «قلب اجتماعی» نه‌تنها چارچوبی نظری برای تحلیل انسجام و هویت جمعی در جامعهٔ اسلامی عرضه می‌کند، بلکه ظرفیت کاربردی برای بازسازی روابط اجتماعی و تقویت پیوندهای ایمانی در شرایط معاصر را نیز دارد. این الگو می‌تواند به‌عنوان مبنایی برای نظریه‌پردازی اجتماعی اسلامی و طراحی مداخلات فرهنگی و اجتماعی در جوامع مسلمان مورد استفاده قرار گیرد.

استناد: نصیری، مهدی؛ و خادم‌علی، حمزه (۱۴۰۵). تحلیل جامعه‌شناختی مفهوم «قلب اجتماعی» در اندیشهٔ محمدعلی شاه‌آبادی با تأکید بر آیهٔ اعتصام. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۶(۱)؛ ۱۲۵-۱۰۹.
https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.394021.1786

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.394021.1786

مقدمه و بیان مسئله

یکی از چالش‌های بنیادین جامعه‌شناسی دینی، نبود مدل‌های مفهومی بومی برای تبیین نظم اجتماعی در جوامع اسلامی است. اغلب نظریه‌های موجود در این حوزه، متکی بر سنت‌های فکری غربی‌اند و کمتر به ظرفیت‌های نهفته در میراث فکری و فلسفی اسلامی توجه شده است. در این میان، اندیشه‌های آیت‌الله محمدعلی شاه‌آبادی در کتاب شذرات المعارف، به‌ویژه در پرتو آیهٔ ۱۰۳ سورهٔ آل‌عمران، امکان ارائهٔ الگویی متمایز از نظم اجتماعی را فراهم می‌سازد؛ الگویی که بر پیوند قلوب مؤمنان، انسجام جمعی و شکل‌گیری هویت اجتماعی مشترک تأکید دارد.

با وجود این ظرفیت، تاکنون تلاش جدی برای بازسازی و صورت‌بندی جامعه‌شناختی مفهوم «قلب اجتماعی» در اندیشهٔ شاه‌آبادی صورت نگرفته است. این مفهوم در نگاه او نه صرفاً یک استعارهٔ عرفانی، بلکه سازوکاری برای تحقق انسجام اجتماعی در جامعهٔ اسلامی است؛ سازوکاری که می‌تواند به‌عنوان مبنای نظری برای بازسازی نظم اجتماعی و مقابله با آسیب‌ها و ناهنجاری‌های اجتماعی عمل کند. شاه‌آبادی با تکیه بر این مبانی قرآنی تلاش کرده است تا مدلی از نظم اجتماعی مبتنی بر «قلب اجتماعی» ارائه دهد؛ مدلی که در آن روابط اجتماعی، تعاملات انسانی و هنجارهای مطلوب، بر محور پیوند قلب‌ها و انسجام روحی جامعه شکل می‌گیرد.

بنابراین مسئلهٔ اصلی این پژوهش این است که مفهوم «قلب اجتماعی» در اندیشهٔ آیت‌الله شاه‌آبادی براساس آیهٔ ۱۰۳ سورهٔ آل‌عمران چیست و این مفهوم چگونه می‌تواند به‌عنوان الگویی برای بازسازی نظم اجتماعی در جامعهٔ اسلامی صورت‌بندی شود.

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده، تاکنون پژوهشی با تمرکز ویژه بر مفاهیم بنیادین جامعه‌شناختی و با هدف استخراج چارچوب‌های اجتماعی از اندیشه‌های آیت‌الله شاه‌آبادی، به‌ویژه با تکیه بر آیهٔ اعتصام، صورت نگرفته است. اغلب پژوهش‌های موجود، در چارچوب سنتی یا فلسفی، و حداکثر با رویکردی توصیفی به مباحث اجتماعی پرداخته‌اند.

بااین‌حال، دو مقاله به‌طور غیرمستقیم زمینه‌ساز شکل‌گیری مفهومی مانند «قلب اجتماعی» بوده‌اند. مقالهٔ یوسفی (۱۳۹۴) به بررسی الگوی اقتصادی آیت‌الله شاه‌آبادی می‌پردازد و نشان می‌دهد او با آسیب‌شناسی اوضاع اقتصادی زمان خود، ریشهٔ اصلی مشکلات اقتصادی را سلطهٔ نظام‌های اقتصادی غربی و شرقی در ایران و دیگر کشورهای اسلامی می‌دانست و الگوی اقتصادی متمایزی مبتنی بر مبانی هستی‌شناختی و ارزش‌شناختی آموزه‌های اسلامی ارائه کرد. مقالهٔ انصاری‌مقدم (۱۳۹۸) به بررسی نظریهٔ فطرت آیت‌الله شاه‌آبادی و دلالت‌های آن در گونه‌شناسی کنش اجتماعی می‌پردازد و نشان می‌دهد از دیدگاه آیت‌الله شاه‌آبادی، فطرت انسان دارای ابعاد گوناگونی است که از جملهٔ آن‌ها می‌توان به بعد اجتماعی اشاره کرد. براین‌اساس، کنش‌های اجتماعی انسان نیز تحت تأثیر این فطرت شکل می‌گیرند.

مبانی نظری

مبانی نظری این پژوهش با دو هدف تدوین شده است: نخست، ایضاح مفاهیم بنیادین مورد استفاده در مقاله و دوم، بازسازی بستر نظری لازم برای تبیین «قلب اجتماعی» در اندیشهٔ آیت‌الله شاه‌آبادی.

مفاهیم

واژهٔ قلب، عنوان محوری و اساسی این پژوهش است. مراد از قلب در علوم مختلف، یکسان نیست. قلب در این مطالعه براساس تعریف قرآن، کانون عواطف و احساسات انسانی یا به تعبیر دیگر کانون گرایش‌ها است (شاه‌آبادی، ۱۴۰۲: ۱۶ و ۱۲۷). مفهوم دیگر فطرت است که شاه‌آبادی آن را ساختمان وجودی انسان می‌داند و پایه و اساس فطرت را عشق معرفی می‌کند (همان: ۱۲۷). به عبارت دیگر او عشق را صفت ذاتی انسان می‌داند (همان: ۱۸). درنهایت، مفهوم سوم قلب اجتماعی است. انسان‌ها از طریق روابط اجتماعی با یکدیگر،

هویت اجتماعی خود را شکل می‌دهند و به وحدت دست می‌یابند. بدون احساس هویت جمعی و اتحاد میان اعضای جامعه، ادامهٔ حیات اجتماعی میسر نخواهد بود. شاه‌آبادی به تبیین این حکم اجتماعی در قالب مفهوم قلب اجتماعی پرداخته است.

نظریه‌ها

کارکرد این بخش فراهم‌سازی چارچوب مفهومی لازم برای تحلیل اندیشهٔ شاه‌آبادی است. مسئلهٔ اصلی مؤسسان جامعه‌شناسی مدرن، نظم ازدست‌رفتهٔ جوامع غربی در اثر پیدایش انقلاب صنعتی و دستیابی به نظم اجتماعی نوین بود (ریتزر، ۱۳۷۴: ۷). درواقع نظم اجتماعی و انسجام جمعی، از مهم‌ترین دغدغه‌های اندیشمندان کلاسیک جامعه‌شناسی بوده است. پیدایش جوامع مدرن و تغییرات ناشی از انقلاب صنعتی، مسئلهٔ فروپاشی نظم سنتی و چگونگی ایجاد انسجام جدید را به کانون توجه نظریه‌پردازان غربی تبدیل کرد. در این بخش، به‌اختصار به برخی از مهم‌ترین دیدگاه‌ها اشاره می‌شود.

آگوست کنت[1]

کنت که تجربهٔ فروپاشی نظم فئودالی و آشفتگی‌های پس از انقلاب کبیر فرانسه را از نزدیک دیده بود، مهم‌ترین پرسش خود را چنین طرح کرد: چگونه می‌توان نظم اجتماعی را بازسازی کرد؟ او پاسخ این پرسش را در ایجاد «وفاق ذهنی» و توافق مشترک میان افراد جامعه یافت. از نگاه کنت، نظم اجتماعی محصول همبستگی فکری و ارزشی میان افراد است و تا زمانی که وفاق عمومی وجود داشته باشد، جامعه ثبات خواهد داشت (آرون، ۱۳۶۳). برقراری نظم پیشین در طول قرن‌ها به‌علت وجود وفاق آن روزگار دربارهٔ آن نظم بوده و نابودی توافق عمومی دربارهٔ آن نظم موجب نابودی آن نظم شده است و چون هنوز توافق جدیدی ایجاد نشده نظم نوین هم استقرار نیافته است (صدیق اورعی، ۱۴۰۲: ۱۹۸).

امیل دورکیم[2]

دورکیم با بررسی آثار کنت و اسپنسر و نقد آن‌ها توجه خود را بر همبستگی اجتماعی و آثار و شدت و ضعف آن و نیز بر میزان تقسیم‌کارهای اجتماعی و نسبت آن با نوع همبستگی و میزان آن و تأثیر متغیر اخیر بر وضعیت هنجاری جامعه متمرکز کرد (صدیق اورعی، ۱۴۰۲: ۲۰۵). او با الهام از کنت، مسئلهٔ اصلی جامعه‌شناسی را بررسی «انسجام اجتماعی» دانست. او در کتاب دربارهٔ تقسیم‌کار اجتماعی، همبستگی را به دو گونهٔ مکانیکی و ارگانیک تقسیم کرد. در جوامع سنتی، انسجام براساس شباهت‌ها و باورهای مشترک است (همبستگی مکانیکی)، اما در جوامع مدرن، تقسیم‌کار گسترده سبب وابستگی متقابل افراد و درنتیجه انسجام ارگانیکی می‌شود. دورکیم همچنین در کتاب خودکشی نشان داد تضعیف هنجارها (آنومی) یکی از تهدیدهای جدی انسجام اجتماعی است. تحولات تقسیم‌کار اجتماعی موجب تحول سازمان‌های اجتماعی می‌شد. در نگاه دورکیم تفاوت دوران مدرن و پیشامدرن در نوع تقسیم‌کار است (دورکیم، ۱۳۶۹: ۷۴-۶۰).

تالکوت پارسونز[3]

پارسونز به‌عنوان نظریه‌پرداز نظم اجتماعی در قرن بیستم، نظام اجتماعی را متکی بر ارزش‌های مشترک قلمداد می‌کند و نظام ارزشی مورد قبول اکثریت را عامل اصلی نظم اجتماعی می‌داند (صدیق اورعی، ۱۴۰۲: ۱۹۹).

---

[1]. Auguste Comte
[2]. Émile Durkheim
[3]. Talcott Parsons

به‌طورکلی، نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی دربارهٔ نظم اجتماعی، هرچند در بستر تجربهٔ غربی شکل گرفتند، اما نقطهٔ مشترک آن‌ها تأکید بر ضرورت وفاق، هنجارها و ارزش‌های مشترک برای انسجام جامعه است. بیان این نظریه‌ها می‌تواند زمینه‌ای برای فهم بهتر دیدگاه‌های اندیشمندان اسلامی در باب انسجام و نظم اجتماعی فراهم آورد. اندیشمندان کلاسیک دین را امری لازم و باارزش می‌دانستند و راهی هم برای جامعهٔ جدید جز بازگشت به دین نمی‌شناختند، اما دین سنتی را به‌عنوان منبعی برای ایجاد نظم نوین ناکافی دانستند. کنت دین انسانی را مطرح کرد (کوزر، ۱۳۸۷: ۳۶) که سر از هیومنیسم و انسان‌پرستی درآورد (آرون، ۱۳۶۳: ۱۳۵). دورکیم نیز اعلام کرد خداوند چیزی جز همان جامعه نیست (دورکیم، ۱۳۸۳: ۲۸۱) و شریعت نیز همان هنجارهای اجتماعی است که به رفع نیازهای جامعه می‌پردازد و سر از سوسیالیسم یا جامعه‌پرستی درآورد (همان: ۲۹۲).

در حقیقت قدر مشترک بین جامعه‌شناسی غربی روگردانی از مبانی دینی برای بازسازی نظم نوین اجتماعی است که به صورت‌های مختلفی ظهور و بروز یافته است. تفاوت رویکرد آیت‌الله شاه‌آبادی این است که او در مواجهه با تمدن مدرن غرب مقهور نمی‌شود، بلکه با فعال‌سازی ظرفیت‌های نهفته در مبانی و معارف دینی به بازسازی نظمی نوین برای جامعهٔ اسلامی همت می‌گمارد که به مبانی و معارف دینی کاملاً وفادار است. او با محور قراردادن آیهٔ ۱۰۳ سورهٔ مبارکهٔ آل‌عمران، تلاش می‌کند تا با شناسایی و تأکید بر مفاهیم موجود در این آیه، تبیینی از شرایط جامعه و راه دستیابی به مدلی از نظم جدید را ارائه کند. مدلی که مبنای انقلاب اسلامی به رهبری امام خمینی (ره) قرار گرفت، بسیاری از جامعه‌شناسان را به شگفتی واداشت؛ تا آنجا که برخی از آنان از این رخداد به‌عنوان «روحی در جهانی بی‌روح» یاد کردند (فوکو، ۱۴۰۱). اگر بخواهیم اندیشه‌های آیت‌الله شاه‌آبادی را در قالب مفاهیم و ادبیات جامعه‌شناسی بازخوانی کنیم، می‌توان گفت او در پی تبیین پیوند میان تعامل اجتماعی، روابط اجتماعی و شکل‌گیری هنجارهای مطلوب در جامعه بوده است؛ موضوعی که در ادامه به‌تفصیل بررسی خواهد شد.

روش تحقیق

این پژوهش با رویکرد کیفی و روش تحلیلی-تفسیری انجام شده و بر تحلیل آیهٔ ۱۰۳ سورهٔ آل‌عمران (آیهٔ اعتصام) و آثار مکتوب آیت‌الله شاه‌آبادی، به‌ویژه کتاب شذرات المعارف مبتنی است. در این مطالعه، مفاهیم اجتماعی نهفته در متن آیه و نگاه تفسیری مؤلف با زبان جامعه‌شناختی بازخوانی و ساختاردهی می‌شود. آیت‌الله شاه‌آبادی در مواجهه با این آیه، رویکردی ساختاری و سیاق‌محور در تفسیر قرآن اتخاذ می‌کند که آن را می‌توان در تقابل با نگاه رایج جزیره‌ای (اتمیک) در برخی روش‌های سنتی تفسیر دانست. در رویکرد جزیره‌ای، آیات به‌صورت منفصل و مجزا بررسی می‌شوند و عنصر سیاق و پیوستگی درونی آیات مورد توجه قرار نمی‌گیرد (صدر، ۱۳۵۹: ۷). در مقابل، رویکرد ساختاری که در میان بسیاری از مفسران معاصر از جمله علامه طباطبایی نیز مشاهده می‌شود، قرآن را متنی یکپارچه و نظام‌مند می‌بیند که میان اجزای آن پیوند معنایی برقرار است. در این نگاه، مفسر برای تفسیر سوره، به دنبال کشف غرض سوره به‌عنوان روح کلی جاری در همهٔ آیات است (معرفت، ۱۳۸۸: ۳۳۴). این در حالی است که برخی مفسران، با تأکید بر نگاه جزیره‌ای، با وحدت غرض سوره‌ها به‌صورت مطلق، مخالفت کرده‌اند. برخی نیز پا را فراتر گذارده و حجیت سیاق را مورد تردید قرار داده‌اند. یکی از مفسران معاصر می‌گوید: «اینکه بعضی از مفسرین اصرار دارند، ارتباطی میان تمام آیات یک سوره یا حتی دو سوره برقرار سازند و بحث‌هایی تحت عنوان نظم آیات ترتیب داده‌اند، این اصرار هیچ موردی ندارد» (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴: ۳۰۶). در نگاه غیرساختاری، بر قرائن برون‌متنی همچون روایات تأکید بیشتری می‌شود؛ درحالی‌که نگاه ساختاری بیشتر بر قرائن درون‌متنی تأکید می‌کند. پژوهش حاضر ضمن بهره‌گیری از ظرفیت‌های تفسیری و کلامی، رویکردی میان‌رشته‌ای در تلفیق آموزه‌های دینی و نظریه‌پردازی اجتماعی اتخاذ کرده است.

یافته‌های پژوهش

در این بخش اندیشه‌های آیت‌الله شاه‌آبادی بررسی و مفاهیم استخراج‌شده به شرح ذیل بیان می‌شود.

تعامل اجتماعی[1]

در نگاه جامعه‌شناسانه، تعامل اجتماعی زیربنای شکل‌گیری حیات اجتماعی است (صدیق اورعی، ۱٤۰۲: ۳٤). آیت‌الله شاه‌آبادی نیز در تحلیل خود از جامعهٔ اسلامی، نقطهٔ آغاز را «کنش اجتماعی» و در امتداد آن، «تعامل اجتماعی» قرار می‌دهد. از منظر او، تعامل اجتماعی زیربنای شکل‌گیری حیات اجتماعی است. از نظر وی، اگر کنش و تعامل اجتماعی به‌درستی شکل نگیرد، آثار منفی و آسیب‌های اجتماعی ناشی از آن، پیامدهای گسترده‌ای برای جامعه در پی خواهد داشت. مظاهر تمدن غرب که به‌سرعت در حال ورود به ایران است و شاه‌آبادی را نگران کرده، دارای پیشینهٔ تاریخی روشنی است که در آثار اندیشمندان بزرگ جامعه‌شناسی نیز مورد تأکید قرار گرفته است. انقلاب صنعتی تعاملات گرم موجود در جوامع سنتی را به تعاملات خنثی و رابطهٔ اجتماعی را به رابطه‌ای سوداگرانه و مبتنی بر منافع شخصی تبدیل می‌کرد؛ چرا که تا پیش از تقسیم‌کار مدرن، مردم در رفع نیازهای روزمرهٔ خود به شکل آشکاری به یکدیگر وابسته بودند و نیازهای یکدیگر را برطرف می‌ساختند و همین مسئله تعاملات عاطفی گرم را میان آن‌ها تقویت می‌کرد. با انقلاب صنعتی و نیاز روزافزون کارخانه‌ها به کارگران، نیاز افراد به یکدیگر رنگ می‌باخت و همه نیازمند محصولات کارخانه‌ها می‌شدند. این مسئله تعاملات گرم را تضعیف می‌کرد و به‌سوی تعاملات سرد خنثی سوق می‌داد (دورکیم، ۱۳۶۹: ۱۲۷ و ۱۳۴).

از نگاه شاه‌آبادی، جامعهٔ ایرانی گرفتار نوعی بیماری مزمن در ساحت تعاملات اجتماعی است؛ بیماری‌ای که صرف ابراز تأسف و انتقاد از آن کافی نیست، بلکه نیازمند درمانی بنیادین و بازسازی سازوکارهای تعامل اجتماعی است (شاه‌آبادی، ۱٤۰۲: ۲۵-۲٦). او در آسیب‌شناسی خود، چهار عامل اساسی را در افول جامعهٔ مؤمنان برمی‌شمارد: غرور مسلمانان به حقانیت خود، ناامیدی از دستیابی به سعادت، پراکندگی و تفرقه، و نداشتن بیت‌المال.

وبر کنش اجتماعی را دارای بروز بیرونی می‌دانند که به شکل معناداری به‌سوی انسانی دیگر جهت‌گیری شده باشد (وبر، ۱۳۸۵: ۸۰)، ولی برخی دیگر از جامعه‌شناسان تصریح کرده‌اند که در فهم جامعه‌شناسانه مضایقه و کناره‌گیری از کنش‌های مورد انتظار یا همان تعامل‌گریزی، خود یک عمل معنادار است و این‌طور نیست که عمل فقط انجام‌دادن باشد، بلکه انجام‌ندادن نیز عمل است (صدیق اورعی، ۱۴۰۲: ۴۱). دو عامل اخیر در کلام آیت‌الله شاه‌آبادی دلالت آشکاری بر کنش‌های اجتماعی و اقتصادی دارند، اما او دو عامل نخست یعنی غرور و ناامیدی را تحت کنش اجتماعی قرار می‌دهد و با این کار زمینهٔ توسعه در مفاهیم کنش اجتماعی و تعاملات در مدل نظری خود را ایجاد می‌کند. غرور و ناامیدی تا در افکار شخصی فرد است بعد اجتماعی پیدا نمی‌کند، ولی همین نگرش‌های ذهنی هنگامی‌که متوجه دیگران است، کنش و عمل اجتماعی به‌شمار می‌آید و وقتی به‌مثابهٔ یک نگاه اجتماعی میان کنشگران شیوع پیدا می‌کند و موجب مضایقه و کناره‌گیری از کنش‌های مورد انتظار می‌شود، خود نوعی از تعامل اجتماعی است که اگر در مواجهه با یک تمدن بیگانهٔ مهاجم رخ دهد و موجب تحویل‌دادن میدان تعاملات اجتماعی به دشمن شود، منشأ آسیب‌های اساسی خواهد بود.

او بحث خود را با تأکید بر دو عامل غرور به حقانیت و یأس از ظهور آغاز می‌کند و معتقد است این دو عامل مانع بروز کنش‌های اجتماعی مورد انتظار در جامعه شده است. او درک می‌کند که عمل و تعامل اجتماعی از لحاظ بار هیجانی و عاطفی می‌توانند واجد یا فاقد بار هیجانی و عاطفی باشند و غرور و یأس دو عاملی هستند که بار عاطفی و انگیزشی دارند. این دو عامل در میان کنشگران از سطح هیجانی فراتر رفته و به شکل عاطفهٔ منفی درآمده‌اند؛ به‌طوری‌که مانع شکل‌گیری تعاملات اجتماعی می‌شوند و این عدم تعامل خود نوعی عمل اجتماعی سرد است که موجب تحویل میدان اجتماع به دشمنان شده است. شاه‌آبادی بحث را از کنش‌های اجتماعی و تعامل‌های اجتماعی آغاز می‌کند. او معتقد است اسلام و معارف آن با حیات انفرادی تناسب ندارد، بلکه معارف آن مبتنی بر تعاملات اجتماعی گرم است. او با تأکید بر قبول هدیه، قبول دعوت، عیادت بیمار، قرض‌دادن و... بر ضرورت کنش‌های اجتماعی گرم در جامعه تأکید می‌کند

[1]. Social Interaction

(شاه‌آبادی، ۱۴۰۲: ۱۰۵). سنگ‌بنای جامعه تعاملات گرم[1] است. با تعاملات خنثی ممکن است زندگی روزمره بگذرد و به‌نوعی کارها پیش برود، اما جامعه و گروه که مستلزم پیوند همبستگی است به‌وجود نمی‌آید. خشت اول یک گروه کوچک یا متوسط یا بزرگ مثل جامعه، تعاملات گرم مبتنی بر عاطفهٔ مثبت است. انواع تعاملات گرم مستمر سبب می‌شود کم‌کم احساس مثبت آن به فاعلان اعمال هم سرایت کند و احساس مابودن و انسجام و همبستگی اجتماعی شکل گیرد و تقویت شود (آخوندی و ایازی، ۱۳۸۹: ۲۰۸). علاوه‌براین تعاملات گرم برابر نیز با اینکه کنش‌های ارزشمندی هستند، اما اگر کسی بخواهد در این نوع از کنش متوقف شود و به آن بسنده کند و آن را اساس تشکیل گروه و جامعه قرار دهد باز هم مشکل‌ساز خواهد بود. تعاملات گرم برابر هم نمی‌تواند سنگ‌بنای خوبی برای شکل‌گیری گروه یا جامعه یا امت یا تمدن باشد؛ چرا که همواره در تعاملات یک پیش‌فرض ذهن کنشگران را مشغول می‌دارد و آن اینکه من به شرطی خوبی می‌کنم که به همان میزان خوبی ببینم و اگر طرف مقابل من میزان کمتری توجه از خود نشان دهد، قبول ندارم و رابطه را قطع می‌کنم. چنین تعاملی همواره در آستانهٔ ورود شک و تزلزل و تهدید به انقطاع است. آیت‌الله شاه‌آبادی مشکل جامعهٔ دوران خود را ضعف تعاملات اجتماعی مطلوب در جامعه و میان مؤمنان به‌عنوان کنشگران اجتماعی می‌داند.

در اندیشهٔ آیت‌الله شاه‌آبادی، تضعیف تعاملات اجتماعی مطلوب، به‌ویژه در میان مؤمنان، موجب واگذاری میدان جامعه به دشمنان شده و زمینه‌ساز سلطهٔ گفتمان‌های بیگانه شده است. او تأکید می‌کند که ارتباط قلبی انسان با خداوند، عامل حیاتی گرمی و پایداری روابط انسانی است و اگر این پیوند الهی از تعاملات حذف شود، جامعه به‌تدریج دچار گسست‌های درونی و بحران هویت خواهد شد. در چنین شرایطی، جامعه منسجم و منظم می‌نماید، اما در باطن، تعارض و واگرایی میان اجزای آن جریان دارد؛ تعارضی که درنهایت به فروپاشی منجر می‌شود. این همان جامعه‌ای است که قرآن درباره‌اش می‌فرماید: گمان می‌کنی متحدند، ولی دل‌هایشان پراکنده است (حشر: ١٤).

رابطهٔ اجتماعی[2]

تعاملات اجتماعی نیازمند بستری است که تعامل در آن رخ دهد. در اصطلاح جامعه‌شناسی این بستر «رابطهٔ اجتماعی» نامیده می‌شود. رابطهٔ اجتماعی انتزاعی است از ویژگی‌های هزاران تعامل که بین دو نفر یا دو گروه اتفاق می‌افتد. گئورگ زیمل[3] با تمرکز بر تعامل‌ها و با این فرض که عمل اجتماعی و تعامل واقعیتی روان‌شناختی است و نه موضوع جامعه‌شناسی، موضوع جامعه‌شناسی را اموری می‌داند که پس از عمل رخ می‌دهد. او به این نتیجه می‌رسد که رابطه‌ای که در این تعامل‌ها وجود دارد، پدیده‌ای نوظهور و واجد خصوصیات جامعه‌شناختی است که آن را «صورت اجتماعی» و «فرم اجتماعی» می‌نامد. از نظر او، جامعه‌شناسی مطالعهٔ همین صورت‌ها و فرم‌های اجتماعی نظیر رابطهٔ فرماندهی، همکاری، مشارکت، ستیزه، جنگ، رقابت و... است. هر رابطهٔ اجتماعی‌ای لوازم و اقتضائات خاص خود را دارد. وقتی رابطه رقابت است، انسان‌ها برای موفقیت، توانایی‌های خود را افزایش می‌دهند، اما در رابطهٔ ستیزه تلاش می‌کنند تا توانایی‌های طرف مقابل را کاهش دهند تا پیروز شوند. یکی از پیامدهای ناخواستهٔ رقابت، تحکیم ارزش‌های متناسب با آن است؛ برای مثال، در مسابقهٔ دوومیدانی، ارزش به سرعت و استقامت و در رقابت‌های علمی به تسلط بر جزئیات مطالب است. هر کس بیشتر واجد این ارزش باشد برتر است و همهٔ طرف‌های دخیل باور دارند که سرعت و مقاومت یا تسلط بر جزئیات مطالب، امری ارزشمند است. اما رابطهٔ ستیزه به معنای ازبین‌بردن توانایی دیگری است. در اینجا ارزش تعالی و کمال نیست، بلکه پایین نگه‌داشتن دیگران با ازبین‌بردن توانایی یا امکان رقابت مانند تقلب است. به‌طور طبیعی، این اقتضائات، تعاملات و کنش‌های همسو با خود را تقویت و کنش‌های ناهمسو را تضعیف می‌کند. تمدن غرب هم‌زمان با ورود به جامعهٔ اسلامی، ضمن تضعیف کنش‌های گرم و سوق‌دادن آن به‌سوی غلبهٔ کنش‌های خنثی، با

---

[1]. Warm Social Interactions
[2]. Social Bond
[3]. Georg Simmel

تأکید بر تحصیل حداکثر سود و منفعت شخصی، رابطهٔ اجتماعی را نیز به‌سوی رقابت، بلکه ستیزه سوق داد؛ به‌طوری‌که به‌مرور و برای تصاحب موقعیت شغلی بهتر، افراد به تعاملات سرد گرایش پیدا کردند.

شاه‌آبادی پس از تأکید بر ابتنای معارف اسلامی بر تعاملات اجتماعی گرم، به تبیین رابطهٔ اجتماعی می‌پردازد و مفهوم اجتماعی اخوت را زمینه و بستر شکل‌گیری و تقویت تعاملات اجتماعی گرم در جامعه معرفی می‌کند (شاه‌آبادی، ۱۴۰۲: ۷۴). رابطهٔ اجتماعی از منظر جامعه‌شناسی اهمیت بسزایی دارد؛ چرا که به‌عنوان ظرف کنش‌های گرم، نقش اساسی و مهمی در معنادهی به این کنش‌ها ایفا می‌کند. ظرف آلوده غذای پاک را نیز آلوده خواهد کرد؛ برای مثال، هدیه که نماد کنش گرم نابرابر است، اگر در بستر چشم‌وهم‌چشمی میان خانواده‌ها قرار گیرد، به عنصری سرد تبدیل می‌شود و چیزی که در طول تاریخ نماد تعامل گرم بوده به موضوعی جدایی‌آمیز تبدیل می‌شود. به همین دلیل آیت‌الله شاه‌آبادی بر حفظ و تقویت رابطهٔ اجتماعی اخوت در جریان تعاملات و کنش‌های اجتماعی تأکید ویژه‌ای دارد: «...قبول هدیه نمودن خصوصاً اگر کم بوده باشد... و چون رد کند بدون جهت عقلایی، دلیل بر عدم انس و خروج از انسانیت و اتصاف به فرعونیت است... اجابت دعوت نمودن خصوصاً اگر دعوت‌کننده به‌حسب مقام کوچک‌تر بوده باشد، کاشف از مهربانی و انس است... آنکه باید تعدیلی کند در ما حضر و ماحصل نسبت به میهمان و دیگران؛ نه آنکه تمام را برای او حاضر کند و عیال را محروم سازد که این نیز موجب نقض غرض است و مانع از حدوث الفت، بلکه شاید در بعضی موجب بغضاء شود» (شاه‌آبادی، ۱۴۰۲: ۱۱۲).

در حقیقت، رابطهٔ اجتماعی نقش محافظ تعاملات و کنش‌های گرم اجتماعی را ایفا می‌کند و محبت خداوند، سوخت محرک آن است (آخوندی و ایازی، ۱۳۸۹: ۲۰۷). جامعه‌ای که محبت خدا در آن نقش‌آفرینی نمی‌کند، روابط گرمی را که در طول تاریخ اساس انسجام اجتماعی بوده‌اند خنثی می‌کند و جابه‌جایی روابط ایجاد می‌شود. وقتی پیوندهای حقیقی قطع می‌شود، جامعه ناگزیر از شکل‌دهی به پیوندهای غیراصیل شبه‌حقیقی یا شبه‌پیوند است. رابطه‌های عاشقانه و دوستی‌های زودگذر، جانشین رابطه‌های عمیق و پایدار خانوادگی و خویشاوندی، و گروه دوستان با روابط قراردادمحور مبتنی بر منفعت، جانشین خانوادهٔ محبت‌محور با تعامل گرم نابرابر می‌شود. تعاملات و رابطهٔ اجتماعی، هنجارهای متناسب با خود را نهادینه می‌کند. از اینجا او به سومین مفهوم اجتماعی مهم، یعنی هنجارهای اجتماعی، منتقل می‌شود.

هنجارهای اجتماعی[1]

انسان‌ها از طریق تعامل با یکدیگر در بستر رابطهٔ اجتماعی، زندگی اجتماعی خود را شکل می‌دهند. بدون احساس هویت جمعی و اتحاد میان اعضای جامعه، ادامهٔ حیات اجتماعی میسر نخواهد بود. در قرآن، دعوت انسان‌ها به اجتماع و اتحاد به‌صورت دعوت به اقامهٔ دین و پرهیز از تفرقهٔ مردم پیشنهاد شده است که نشان می‌دهد تنها ضامن اجرای تحقق جامعهٔ مطلوب، دین است (طباطبایی، ج۴: ۱۴۷). در حقیقت دین، منبع هنجارهای مطلوب برای تشکیل جامعهٔ آرمانی است. بر همین اساس قرآن کریم از اهل کتاب می‌خواهد که کتاب آسمانی خود را به پا دارند: «قُلْ یا أَهْلَ الْکتَابِ لَسْتُمْ عَلَی شَیءٍ حَتَّی تُقِیمُوا التَّوْرَاةَ وَ الْإِنجِیلَ وَ مَا أُنزِلَ إِلَیکم مِّن رَّبِّکمْ» (مائده: ۶۸) و تأکید می‌کند که در صورت عدم اقامهٔ تورات و انجیل، پایگاه و تکیه‌گاه قابل‌اعتمادی نخواهند داشت (همان، ج۶: ۹۳). قرآن از مسلمانان نیز می‌خواهد که حول محور کتاب آسمانی خود گرد هم آیند: «وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّـهِ جَمِیعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل‌عمران: ۱۰۳). این آیه به قرینهٔ دو قید «جمیعاً» و «و لا تفرقوا» در پی بیان حکم جامعه است (همان، ج۳: ۵۷۲).

آیت‌الله شاه‌آبادی شاهد ورود مظاهر تمدن غرب به ایران و در پی آن، تضعیف روزافزون هنجارهای قرآنی در جامعه بود؛ شرایطی که هر اندیشمند اجتماعی را به تفکر عملیاتی دربارهٔ جامعه و ارائهٔ راهکار برای اصلاحات اجتماعی می‌کشاند. همین روند پس از انقلاب

[1]. Social Norms

صنعتی در اروپا به‌وجود آمد و جامعه‌شناسان بزرگی را به خود مشغول کرد. دورکیم پس از مشاهدهٔ روند تضعیف هنجارها در جامعه تلاش‌های خود را بر تحلیل پدیدهٔ خودکشی و ارتباط آن با تضعیف هنجارها پس از انقلاب معطوف ساخت (دورکیم، ۱۳۷۸: ۲۴۰-۲۴۸). جالب است که شاه‌آبادی نیز در مواجهه با مسئلهٔ تضعیف هنجارها در جامعه به سراغ مفهوم خودکشی می‌رود، اما برخلاف دورکیم، این پدیده را در سطح رابطهٔ اجتماعی و نه کنش اجتماعی تبیین می‌کند که به‌وضوح صبغهٔ اجتماعی آن قوی‌تر است. او معتقد است نحوهٔ ورود صنایع مختلف که مظاهر تمدن غرب‌اند به جامعهٔ ایرانی، در بستری معیوب در حال رخ‌دادن است که اگر به آن اکتفا شود و کشور از کاروان علم و صنعت دور بماند، سررشتهٔ تمامی نیازمندی‌ها در دست دشمن قرار خواهد گرفت و استمرار آن می‌تواند جامعه را در کلیت خود به‌سوی خودکشی و انهدام و فروپاشی بکشاند. او می‌نویسد: «این معیشت فعلی که از رشحات معیشت دشمن است البته باقی نخواهد ماند و محکوم خواهد بود به اعدام، بلکه کمال علم و عمل دشمن و قوت حیات او و تدبیر در جریان تجارتش موجب تعطیل قوای عامله و نقص در ما شده. علماً و عملاً نظیر قوت حیات ذابح که مذبوح را به آن مقام رسانیده و با وجود آن به همان حرکت تقلصی قانع است و جست‌وخیزی می‌نماید. غافل از آنکه به اندک زمانی فانی خواهد گشت» (شاه‌آبادی، ۱۴۰۲: ۸۱).

آیت‌الله شاه‌آبادی در مواجهه با جامعهٔ زمان خود با این پرسش روبه‌رو می‌شود که چرا با آنکه قرآن خود را تنها نسخهٔ نجات‌بخش بشر معرفی می‌کند، جامعهٔ ایرانی تا این پایه گرفتار سقوط و انحطاط شده است. او در ابتدای کتاب خود می‌نویسد: «مدت‌زمانی است که مملکت اسلام مبتلا به امراض مزمنه و مهلکه شده. انتشار عقاید باطله و اخلاق رذیله و افعال قبیحه به حدی است که نمی‌توان جامعه را نسبت به انسانیت داد. فضلاً عن الاسلامیه» (همان: ۲۵).

شاه‌آبادی به دنبال راهی برای اتصال جامعه به هنجارهای قرآنی است؛ چراکه وحدت برمبنای دین الهی و کتاب خدا تنها عامل نجات از اختلافات و نابسامانی‌های اجتماعی است (آخوندی و ایازی، ۱۳۸۹: ۲۰۶). جریان قرآن در زندگی انسان نیازمند زمینهٔ مناسب برای دریافت معارف قرآن است. اما قرآن حقیقتی عظیم و سنگین است و جریان هنجارهای قرآنی در جامعه به‌سادگی امکان‌پذیر نیست. قرآن قلب را جایگاه نزول خود معرفی می‌کند. قلب در منظومهٔ معارف اسلامی از جایگاه بسیار والا و رفیعی برخوردار است. تأکید فراوان بر قلب در آیات قرآن و همچنین روایات معصومان، توجه اندیشمندان اسلامی را در طول تاریخ به خود معطوف داشته است. هرچند ادیبان، فیلسوفان و مفسران فراوانی دربارهٔ قلب سخن‌ها گفته‌اند و عرفا قلب را کانون مباحث عرفان اسلامی قرار داده‌اند، اما در کلیت خود، توجه شایسته‌ای به ابعاد اجتماعی قلب نداشته‌اند. آیت‌الله شاه‌آبادی با درک عمیق و تشخیص خلأ موجود، بر ابعاد اجتماعی قلب تأکید ورزید و ذیل آیهٔ ۱۰۳ از سورهٔ مبارکهٔ آل‌عمران، تبیینی بدیع ارائه کرد. او با پیوند میان مفاهیم بنیادین پیش‌گفته بر پایهٔ اتحاد و ائتلاف قلوب مؤمنان دست به تأسیس و خلق مدلی می‌زند که ما آن را «قلب اجتماعی» نامیده‌ایم. او تشکیل قلب اجتماعی را شرط بهره‌مندی مؤمنان از معارف ناب اجتماعی قرآن و تحقق هنجارهای قرآنی در جامعهٔ اسلامی را در گرو آن می‌داند.

قلب اجتماعی[1]

شاه‌آبادی در تحلیل اجتماعی خود از آیهٔ اعتصام، بر این باور است که با مقایسهٔ صدر و ذیل این آیه روشن می‌شود که قرآن ریسمان آویختهٔ الهی از عرش خدا تا عرش قلب‌های به‌هم‌پیوسته مؤمنانی است که براساس برادری با یکدیگر رفتار می‌کنند. او در این رابطه می‌نویسد: «خداوند عالم، قرآن را که حبل‌الله است، از عرش الرحمن نازل فرموده بر عرش اخوت انسان که در حقیقت، الفت قلوب و ارتباط دل‌های مؤمنین است به یکدیگر، تا فهمیده شود که مستقر قرآن و نوامیس الهیه، جامعهٔ اخوت مسلمین است» (شاه‌آبادی، ۱۳۸۰: ۱۵-۱۶).

---

[1]. Collective hearts

چنگ‌زدن جمعی از مؤمنان به ریسمان خدا مانند یک رشتهٔ عرضی است که وقتی در کنار حبل‌الله قرآن به‌منزلهٔ یک رشتهٔ طولی قرار می‌گیرد، تاروپود درهم‌تنیدهٔ ساختار اجتماعی را شکل می‌دهد که از طریق آن می‌توان در برابر هر آسیب اجتماعی‌ای ایستاد و آن را اصلاح کرد. به بیان او: «البته نتوان قرآن عظیم را به انفراد نگهداری نمود، بلکه باید به ایادی متحدهٔ جامعهٔ اخوت انسانیت، آن را [نگاه داشت؛ چرا که مؤمنین] مادامی‌که مرتبط نشوند به خیط اخوت، در حکم غیریت و مباینت است و البته جهات مباینه، مؤثر در یک جهت و محصل یک مقصد نخواهد بود» (همان: ۸).

این کلام آیت‌الله شاه‌آبادی را می‌توان در قالب یک سلسله مقدمات قرآنی، چنین توضیح داد: خداوند از مؤمنان می‌خواهد که به قرآن چنگ بزنند و آن را نگه دارند. این چنگ‌زدن از طریق عمل به معارف قرآن و کنشگری براساس آن حاصل می‌شود. برای نگه‌داشتن قرآن، شنیدن قرآن کافی نیست، بلکه باید قرآن وارد قلب انسان شود «خُذُوا مَا آتَيْنَاكم بِقُوَّةٍ وَاسْمَعُوا قَالُوا سَمِعْنَا وَعَصَيْنَا وَأُشْرِبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ بِكفْرِهِم» (البقره: ۹۳). همچنین از اینکه در این آیه از قرآن به حبل‌الله تعبیر شده، می‌توان فهمید که حیثیت نزولی قرآن در این امر لحاظ شده است و اعتصام در صورتی محقق می‌شود که قرآن بر جان و قلب انسان نازل شود و در آن بنشیند. قلب مؤمن صلاحیت نزول قرآن را دارد (شیرازی، ۱۳۶۳: ۶۵ و ۶۶)؛ زیرا «قلب المؤمن عرش الرحمن» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج۵۵: ۳۹) است. لذا قرآن که حبل‌الله است می‌تواند از عرش الرحمن الهی بر عرش الرحمن قلب مؤمن نازل شود، اما قلب برای اینکه محل نزول قرآن قرار گیرد، نیازمند ظرفیت متناسب با قرآن است؛ چرا که قرآن، هم سخن خداوند عظیم است «وَهُوَ الْعَلِي الْعَظِيمُ» (بقره: ۲۵۵) و هم خود پدیده‌ای عظیم است: «وَلَقَدْ آتَيْنَاک سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ» (الحجر: ۸۷)؛ بنابراین خداوند، از آن به «قول ثقیل» یاد کرده است: «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيک قَوْلًا ثَقِيلًا» (المزمل: ۵). براین‌اساس، هر قلبی توانایی برقراری ارتباط و دریافت معارف قرآن را نخواهد داشت. فقط قلبی همچون قلب پیامبر که دارای خلق عظیم است «وَإِنَّک لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ» (القلم: ۴) این ظرفیت عظیم را خواهد داشت که جایگاه نزول قرآن قرار گیرد «فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِک بِإِذْنِ اللَّـهِ» (البقره: ۹۷). اما قلب مؤمن، هرچند اصل صلاحیت دریافت این قول ثقیل را دارد و دربارهٔ مؤمن گفته شده که «المؤمن کالجبل الرّاسخ» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج۹: ۱۸۱)، اما کلام الهی چنان سنگین و سترگ است که قرآن می‌فرماید: «لَوْ أَنزَلْنَا هَـذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّـهِ» (الحشر: ۲۱). لذا قلب یک نفر به‌تنهایی ولو قلب موسی کلیم (ع) باشد، توان دریافت قرآن را ندارد؛ چرا که به تعبیر امیرالمؤمنین علی (علیه‌السّلام) در نهج‌البلاغه، قرآن تجلی خداوند متعال است: «فتجلی لهم سبحانه فی کتابه من غیر ان یکونوا راوه» (رضی، ۱۳۸۷ق: ۱۴۷). به این ترتیب قرآن دربارهٔ موسی می‌فرماید: «فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكا وَ خَرَّ مُوسَى صَعِقًا» (الأعراف: ۱۴۳).

روایات تفسیری ذیل این آیه، موضوع تجلی خداوند بر حضرت موسی (ع) را به این صورت توضیح می‌دهد: حضرت موسی از خداوند خواست که مقام امت آخرین را به او نشان دهد. خداوند فرمود: تو توان دیدن جایگاه آنان را نداری، اما گوشه‌ای از جایگاه و مقام رفیع آنان را که موجب برتری او بر تو و سایر مخلوقاتم شده است به تو نشان خواهم داد. پس خداوند پرده از ملکوت عالم برگرفت و موسی در برابر خود جایگاهی را مشاهده کرد که از شدت نور و نزدیکی آن جایگاه به خداوند، نزدیک بود قالب تهی کند. حضرت موسی (ع) به خداوند عرض کرد: این امت به چه سبب بدین مقام رفیع نائل شدند؟ خداوند پاسخ داد: به سبب خصلتی که در آنان قرار دادم و آن خصلت نیکوی ایثار است (ورام، بی‌تا، ج۱: ۱۷۳). تأکید بر ایثار که بر پایهٔ عشق و محبت و نماد کنش اجتماعی گرم و نابرابر است، ارتباط میان آیات و روایات با مفاهیم سه‌گانهٔ قبلی را روشن و آن‌ها را با یکدیگر منسجم می‌کند. ایثار از حیث گرایشی خود ریشه در الفت قلوب دارد که مورد تأکید آیهٔ اعتصام است و از حیث زمینهٔ تحقق خارجی که در قالب ازخودگذشتگی و مقدم داشتن برادران ایمانی بر خود است، نشانگر رابطهٔ اجتماعی اخوت میان مؤمنان است. در حقیقت، با تأکید بر صفت ایثار، بیشترین توجه به جایگاه قلب و دل که محور این مقاله است شده و از آن در جامعه‌سازی استفاده شده است.

روایت زیر، اوج رابطهٔ اخوت را در امت آخرالزمان نشان می‌دهد. ابوسعید خدری می‌گوید: همان شبی که پیامبر (صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم) به غار رفتند، علی (علیه‌السّلام) به جای پیامبر (صلّی‌اللّه‌علیه‌وآله‌وسلّم) در بسترشان خوابید. خداوند تبارک و تعالی به جبرئیل و میکائیل فرمود: بین شما برادری برقرار کردم، عمر یکی از شما از دیگری طولانی‌تر است. کدام‌یک از شما حاضر است برای دیگری فداکاری کند و از مقداری عمرش درگذرد؟ هریک از آن‌ها حیات و زندگی خود را خواستند. خداوند متعال فرمود: شما مانند علی بن ابی‌طالب (ع) نیستید؟ من بین او و پیامبر (ص) برادری قرار دادم و علی (ع) در بستر پیامبر (ص) خوابید و ایثار نمود و جانش را فدای پیامبر صلی اللّه علیه و آله و سلم کرد. به‌سوی زمین بروید و او را از شر دشمنان محافظت نمایید. جبرئیل کنار سر و میکائیل پایین پایشان قرار گرفتند. جبرئیل گفت: خوشا به حال مثل تو ای پسر ابی‌طالب (ع)، خداوند به تو بر ملائکه مباهات می‌کند. در این هنگام خداوند بر رسولش این آیهٔ شریفه را در شأن علی (ع) فرستاد (یغمایی، ۱۳۷۸: ۳۰).

براساس آنچه گذشت، تجلی قرآن در قلب، کاری بس دشوار است که طاقت و نیرویی عظیم می‌طلبد و هر کسی از عهدهٔ آن برنمی‌آید. با این اوصاف چگونه می‌توان بر این مشکل غلبه کرد و قرآن را بر جان مؤمنان نشانید؟ با توجه به ارتباط میان صدر و ذیل آیهٔ اعتصام، این مشکل قابل‌حل است. خداوند می‌فرماید: شما مؤمنان باید قرآن را نگه دارید و کاری کنید که این حبل‌الله بر عرش قلب شما نازل شود. به این منظور، خداوند نعمتی را در اختیار شما قرار داده است که با تمسک به این نعمت الهی، این مشکل قابل‌حل است «وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّـهِ عَلَيكُمْ» (آل‌عمران: ۱۰۳). این نعمت الهی عبارت از اجتماع قلوب مؤمنان و تشکیل یک هویت جمعی و قلب اجتماعی است. به این ترتیب فرمود: «إِذْ كنتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَينَ قُلُوبِكمْ» (همان). در حقیقت آیت‌الله شاه‌آبادی براساس این آیهٔ شریفه دست به مدلسازی اجتماعی می‌زند که بر پایهٔ ائتلاف قلوب و اشتراک‌گذاری گرایش‌های قلبی میان انسان‌ها، در قالب عرش اخوت استوار است (شاه‌آبادی، ۱۴۰۲: ۵۰). این مدل یک مدل گرایشی عرفانی در قبال مدل‌های معرفتی فلسفی نظیر مدل جهان‌های اجتماعی است که بر پایهٔ معانی بین‌الاذهانی شده میان اعضای یک جامعه استوار است (پارسانیا، ۱۴۰۱). با اتحاد قوای مؤمنان و تجمیع فضائل اخلاق آنان، قلب اجتماعی به مرتبه‌ای از خلق عظیم دست می‌یابد و این توان برای قلب انسان حاصل می‌شود که در حد خود، محل نزول قرآن قرار گیرد. ارتباط قلبی میان مؤمنان، با تأکید آیه بر الفت و اخوت میان مؤمنان هماهنگ است: «فَأَصْبَحْتُم بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا» (همان). این اخوت خود به‌منزلهٔ یک رشتهٔ عرضی است که در کنار حبل‌الله به‌عنوان رشتهٔ طولی قرار می‌گیرد. در آیهٔ دیگر قرآن به این دو رشتهٔ طولی و عرضی یکجا اشاره می‌کند: «ضُرِبَتْ عَلَيهِمُ الذِّلَّةُ أَينَ مَا ثُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّـهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ» (همان: ۱۱۲). آن رشتهٔ طولی در کنار این رشتهٔ عرضی، تاروپود ساختار اجتماعی مستحکمی را درهم می‌تند که چون بر تن مؤمنان راست آید، می‌توان با آن مانند لباس رزم جندالله، به جنگ لشکر کفر و نفاق جهانی رفت و ریشهٔ فساد را در جهان قلع‌وقمع کرد. از این طریق، ذلت و زبونی را از امت اسلامی دور ساخت و عزت و عظمت را به آنان هدیه داد.

طراحی مدل مفهومی از قلب اجتماعی

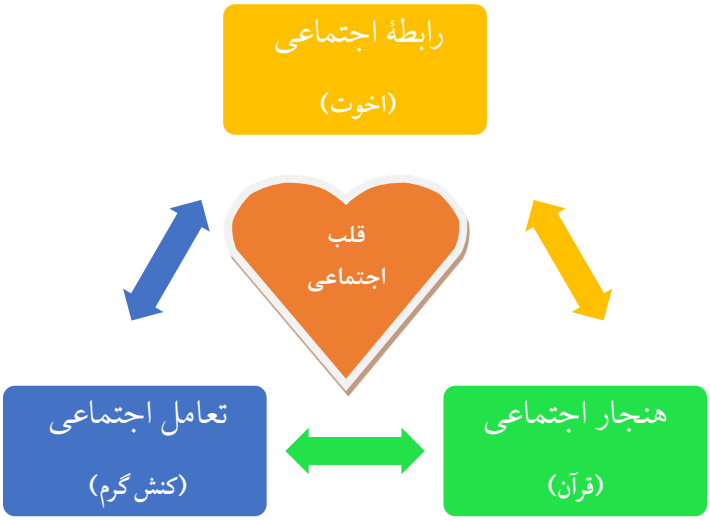
مدل آیت‌الله شاه‌آبادی بر پایهٔ پیوند قلوب مؤمنین با یکدیگر استوار است که «قلب اجتماعی» نام‌گذاری شد. قلب اجتماعی دارای ابعاد مختلفی است که در هریک با مفاهیم بنیادین جامعه‌شناسی ارتباط پیدا می‌کند. این مفاهیم بنیادین عبارت‌اند از: تعاملات اجتماعی، رابطهٔ اجتماعی و هنجارهای اجتماعی. قلب اجتماعی بر پایهٔ تعامل این عناصر سه‌گانه شکل می‌گیرد، قوام می‌یابد و مستحکم می‌شود. این مفاهیم سه‌گانه نیز به‌نوبهٔ خود با یکدیگر ارتباط دارند که می‌توان این ارتباطات را در قالب گزاره‌های زیر بیان کرد:

۱. تعاملات اجتماعی ↔ رابطهٔ اجتماعی: تعاملات اجتماعی گرم می‌توانند روابط اجتماعی اخوت را تقویت کنند؛ چنان‌که تعاملات اجتماعی سرد یا خنثی می‌توانند این روابط را تضعیف کنند. روابط اجتماعی اخوت نیز بستر لازم را برای تقویت تعاملات اجتماعی گرم فراهم می‌سازد و تضعیف این روابط، تعاملات خنثی و سرد را تقویت می‌کند.

۲. تعاملات اجتماعی ↔ هنجارهای قرآنی: تعاملات اجتماعی گرم درواقع تحقق عینی هنجارهای قرآنی در جامعه است که این هنجارها را در فضای فرهنگی جامعه استحکام می‌بخشد. از سوی دیگر، هنجارهای قرآنی این ظرفیت را دارد که تعاملات اجتماعی گرم را متناسب با نیازهای فرهنگی جامعه هدایت کنند.

۳. رابطهٔ اجتماعی ↔ هنجارهای قرآنی: روابط اجتماعی اخوت زمینهٔ نزول هنجارهای قرآنی را بر قلب جامعه فراهم می‌سازد و هرچقدر این روابط بیشتر تقویت شوند، معانی عمیق‌تر و ظریف‌تری از آن آشکار می‌شود. برعکس، با عمیق‌ترشدن هنجارهای قرآنی، ابعاد جدیدی از روابط اجتماعی آشکار می‌شود که حضور هماهنگ‌تر این روابط را در فرهنگ جامعه تسهیل می‌سازد.

وقتی این سه عامل در تعامل مناسب با یکدیگر قرار بگیرند، مکانیسمی پدید می‌آید که محصول آن اتصال قلوب مؤمنان به یکدیگر و شکل‌گیری قلب اجتماعی است. اگر بخواهیم این مکانیسم را در قالب یک مدل اجتماعی بیان کنیم، می‌توان آن را به شکل مدل مفهومی ۱ ارائه داد.



شکل ۱. مدل مفهومی از قلب اجتماعی (منبع: نگارندگان)

این مدل به پژوهشگران و علاقه‌مندان این حوزه این امکان را می‌دهد تا با کمی‌سازی این عوامل، تأثیرات این متغیرها بر یکدیگر را بررسی و آن را در سطح جامعه ارزیابی کنند. همچنین میزان اثربخشی این عوامل را در کاهش آسیب‌های اجتماعی آزمایش و تحلیل کنند.

نتیجه‌گیری

قلب یکی از مفاهیم کلیدی و بنیادین در قرآن کریم است. همان‌گونه که انسان دارای ابعاد فردی و اجتماعی است، قلب نیز می‌تواند دارای وجوه فردی و اجتماعی باشد. آیت‌الله شاه‌آبادی با بهره‌گیری از برخی آیات قرآنی و روایات و با تکیه بر پیوند میان آن‌ها و فطرت انسانی، مفهومی نو از پیوند قلوب مؤمنان ارائه داده که در این مقاله از آن به «قلب اجتماعی» یاد شده است.

او اسلام را دینی با ماهیت اجتماعی معرفی می‌کند و معتقد است بهره‌مندی از هدایت اجتماعی قرآن مستلزم نزول آن بر قلب جامعه است. از منظر او، قرآن برای نزول و تأثیرگذاری اجتماعی خود، نیازمند ظرفی متناسب با خاستگاه عرشی خود است که ظرفیت چنین

امری را داشته باشد؛ ظرفی که آن را «عرش اخوت قلوب مؤمنان» می‌نامد. عرش اخوت، محصول پیوند میان قلوب مؤمنان است. این پیوند به‌مثابهٔ رشته‌ای عرضی، دل‌های مؤمنان را که کانون علایق فطری الهی و منشأ کنش‌های گرم و معنادار در تعاملات اجتماعی‌اند، به یکدیگر متصل می‌سازد. چنین پیوندی زمینه‌ساز تخلق به صفات الهی و آمادگی برای دریافت و درک معارف اجتماعی قرآن است.

در این مقاله، با بهره‌گیری از ادبیات جامعه‌شناختی، رویکرد علمی آیت‌الله شاه‌آبادی در مواجهه با معایب، آسیب‌ها و نقصان‌های اجتماعی تبیین شد. در این راستا، سه مفهوم بنیادین تعامل اجتماعی، رابطهٔ اجتماعی و هنجار اجتماعی با استفاده از کلمات او شناسایی و معادل‌سازی شد. سپس این مفاهیم در قالب یک رویکرد اجتهادی، براساس آیهٔ اعتصام (آیهٔ ۱۰۳ سورهٔ آل‌عمران)، مورد بازخوانی و استنباط قرار گرفت. با تحلیل پیوند و تعامل این مفاهیم، مفهوم جدید «قلب اجتماعی» استخراج شد؛ مفهومی که می‌تواند افق‌های جدیدی را برای پژوهش‌های مفهومی و سنجش تجربی در حوزهٔ مسائل اجتماعی بگشاید.

براساس این مدل، «تعامل اجتماعی مطلوب» به‌عنوان تعاملات و کنش‌های گرم و نابرابر مبتنی بر محبت و اخلاص تعریف می‌شود. «رابطهٔ اجتماعی مطلوب» در قالب رابطهٔ اخوت ایمانی صورت‌بندی می‌شود و «هنجار اجتماعی مطلوب» در تحقق هنجارهای قرآنی در جامعه تجلی می‌یابد. قلب اجتماعی حاصل پیوند این سه مؤلفه است؛ مؤلفه‌هایی که در یک ارتباط دوسویه و دیالکتیکی، تأثیرگذار و تأثیرپذیر از یکدیگرند. این تأثیر و تأثر متقابل قابلیت آن را دارد که در قالب یک مدل مفهومی اجتماعی صورت‌بندی شود و زمینه‌ساز توسعهٔ معارف اجتماعی قرآن و مقابله با آسیب‌های اجتماعی در جامعه را فراهم آورد.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

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

اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

حمایت مالی

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

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافعی وجود ندارد و تمام نویسندگان مقاله را خوانده و با انتشار آن موافقت کرده‌اند.

بیانیه استفاده از هوش مصنوعی مولد

نویسندگان از هیچ ابزار هوش مصنوعی در تولید محتوا و نگارش مقاله استفاده نکرده‌اند.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر ارائه نظرهای ساختاری و علمی سپاسگزاری می‌شود.

منابع

قرآن کریم

آخوندی، محمدباقر و ایازی، علی‌نقی (۱۳۸۹). مفاهیم اجتماعی در قرآن براساس تفسیر راهنما. قم: بوستان کتاب.

آرون، ریمان (۱۳۶۳). مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی. ترجمهٔ باقر پرهام. تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.

انصاری‌مقدم، علی (۱۳۹۸). انسان اجتماعی مبتنی بر نظریهٔ فطرت آیت‌الله شاه‌آبادی و دلالت‌های آن در گونه‌شناسی کنش اجتماعی. فرهنگ پژوهش، ۳۸، ۹۹-۱۳۱. https://www.doi.org/10.22081/fpq.2019.69872

پارسانیا، حمید (۱۴۰۱). جهان‌های اجتماعی. تهران: کتاب فردا.

دورکیم، امیل (۱۳۶۹). دربارهٔ تقسیم کار اجتماعی. ترجمهٔ باقر پرهام. تهران: کتابسرای بابل.

دورکیم، امیل (۱۳۷۸). خودکشی. ترجمهٔ نادر سالارزاده امیری. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.

دورکیم، امیل (۱۳۸۳). صور بنیانی حیات دینی. ترجمهٔ باقر پرهام. تهران: مرکز.

رضی، سید ابوالحسن (۱۳۸۷ق). نهج‌البلاغه. تصحیح: صبحی صالح. بیروت: بی‌نا.

ریتزر، جورج (۱۳۷۴). نظریهٔ جامعه‌شناسی در دوران معاصر. ترجمهٔ محسن ثلاثی. تهران: علمی.

شاه‌آبادی، محمدعلی (۱۴۰۲). شذرات المعارف. تصحیح بنیاد علوم و معارف اسلامی دانش‌پژوهان. تهران: ستاد بزرگداشت مقام عرفان و شهادت.

شیرازی، صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملاصدرا) (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب. تصحیح محمد خواجوی. تهران: مؤسسهٔ تحقیقات فرهنگی.

صدر، سید محمدباقر (۱۳۵۹). انسان مسئول و تاریخ‌ساز از دیدگاه قرآن. ترجمهٔ محمدمهدی فولادوند. تهران: بنیاد قرآن.

صدیق اورعی، غلامرضا (۱۴۰۲). مبانی جامعه‌شناسی مفاهیم و گزاره‌های پایه. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۷۸). ترجمه تفسیر المیزان (ج. ۱-۲۰). (محمدباقر موسوی، مترجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

فوکو، میشل (۱۴۰۱). ایران روح یک جهان بی‌روح. ترجمهٔ نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشرنی.

کوزر، لیوئیس (۱۳۸۷). زندگی و اندیشهٔ بزرگان جامعه‌شناسی. ترجمهٔ محسن ثلاثی. تهران: علمی.

مازندرانی، محمدصالح بن احمد (۱۳۸۲ ق). شرح کافی الاصول و الروضة. تصحیح علی‌اکبر غفاری. تهران: المکتبة الاسلامیة للنشر و التوزیع.

مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی (۱۴۰۳ ق). بحار الانوار. بیروت: بی‌نا.

معرفت، محمدهادی (۱۳۸۸). علوم قرآنی. قم: مؤسسهٔ فرهنگی تمهید.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دارالکتب الاسلامیه.

ورام، مسعود بن عیسی (بی‌تا). تنبیه الخواطر و نزهة النواظر (مجموعه ورام). جلد ۱ و ۲. قم: دارالتعارف، دارصعب، مکتب الفقیه.

یغمایی، ابوالفضل (۱۳۷۸). امام علی (ع) در قرآن از دیدگاه اهل‌سنت. قم: احسن الحدیث.

یوسفی، احمدعلی (۱۳۹۴). تحلیل الگوی اقتصادی آیت‌الله شاه‌آبادی. فصلنامهٔ علمی-پژوهشی اقتصاد اسلامی، ۱۵(۵۷)، ۸۷-۱۱۱.

References

The Holy Qur'an.

Akhondi, Muhammad-Baqir, & Ayazi, Ali-Naqi. (2015). *Social concepts in the Qur'an based on Rahnama exegesis*. Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan Quds Razavi. [in Persian]

Ansari Moghaddam, Ali. (2020). Social man based on the theory of nature of Ayatollah Shahabadi and its implications in the typology of social action. *[Journal Title]*, 12(38), 99–132. [in Persian]

Aron, Raymond. (1998). *Main currents in sociological thought*. Tehran: Scientific and Cultural Publications Company. [in Persian]

Coser, Lewis A. (1971). *Masters of sociological thought: Ideas in historical and social context*. Tehran: Entesharat-e Elmi. [in Persian]

Durkheim, Émile. (1990). *The division of labor in society* (Bagher Parham, Trans.). Tehran: Ketabsara-ye Babel. [in Persian]

Durkheim, Émile. (1999). *Suicide* (Nader Salarzadeh Amiri, Trans.). Tehran: Allameh Tabataba'i University. [in Persian]

Durkheim, Émile. (2004). *The elementary forms of religious life* (Bagher Parham, Trans.). Tehran: Nashr-e Markaz. [in Persian]

Foucault, Michel. (2022). *Iran: The soul of a soulless world* (Niko Sarkhosh & Afshin Jahandideh, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [in Persian]

Kulayni, Mohammad ibn Ya'qub. (1963). *Al-Kafi* (M. S. I. A. Mazandarani, Commentator; A. Ghaffari, Ed.; A. Sha'rani, Annotator). Tehran: Al-Maktabah al-Islamiyyah. [in Persian]

Majlisi, Mohammad Baqir ibn Mohammad Taqi. (1403 AH). *Bihar al-anwar*. Beirut: n.p. [in Persian]

Makarem Shirazi, Naser. (1995). *Tafsir-e Nemooneh*. Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [in Persian]

Marefat, Mohammad Hady. (2009). *Qur'anic sciences*. Qom: Mo'assese-ye Farhangi-ye Tamhid. [in Persian]

Parsania, Hamid. (2012). *Social worlds*. Qom: Ketab-e-Farda Publishing. [in Persian]

Razi, Abolhassan (1967). *Nahj al-Balaghah* (Sharif al-Radi, Comp.; Subhi al-Salih, Ed.). Beirut: n.p. [in Persian]

Ritzer, George. (2003). *Contemporary sociological theory*. Tehran: Entesharat-e Elmi. [in Persian]

Sadr, Sayyid Mohammad Baqir. (1980). *The responsible and history-making human from the viewpoint of the Qur'an* (Mohammad Mahdi Fuladvand, Trans.). Tehran: Qur'an Foundation. [in Persian]

Seddigh Oraei, Gholamreza, Farzaneh, Ahmad, Bagheri, Mahdieh, & Mohammadi, Seyedeh Shiva. (2019). *Principles of sociology: Fundamental concepts and propositions*. Qom: Research Institute of Hawzah and University. [in Persian]

Shahabadi, Mirza Mohammad Ali, & Shahabadi, Nourollah. (2005). *Fragments of knowledge*. Tehran: Research Institute of Hawzah and University. [in Persian]

Shirazi, Sadr al-Din Mohammad ibn Ibrahim (Mulla Sadra). (1984). *Mafatih al-ghayb* (Mohammad Khwajavi, Ed.). Tehran: Cultural Research Foundation. [in Persian]

Warram, Mas'ud ibn Isa. (n.d.). *Tanbih al-khawatir wa nuzhat al-nawazir*. Qom: Dar al-Ta'aruf. [in Persian]

Yaghma'i, Abu al-Fadl. (1999). *Imam Ali (A.S.) in the Qur'an from the viewpoint of Sunnis*. Qom: Ahsan al-Hadith. [in Persian]

Yousefi, Ahmadali. (2015). Ayatollah Shahabadi's economic model: An analysis. *Islamic Economics Research Quarterly*, 57, 87–111. [in Persian]

http://jstmt.ut.ac.ir

Social Theories of Muslim Thinkers

Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

Explaining Utopia from the Perspective of Abdolhossein Sanatizadeh Kermani

Mahboobeh Mazarei[1], and Hamid Reza Saremi[2]

1. Ph.D. Student in Urban Planning, Faculty of Art and Architecture, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. Email: m_mazarei@modares.ac.ir
2. Associate Professor of Urban Planning, Faculty of Art and Architecture, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). Email: saremi@modares.ac.ir

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 20 July 2025
Received in revised form: 07 October 2025
Accepted: 25 October 2025
Published online: 21 March 2026

Keywords:
Abdolhossein Sanatizadeh Kermani, Narrative Analysis, Majmaʿ-e Divanegan, Rostam in the 22nd Century, Utopia.

ABSTRACT

Since ancient times, human beings have sought to envision and realize an ideal society in which justice, spirituality, freedom, and prosperity prevail. Unlike some Western traditions that regard utopia as purely imaginary, Islamic thought generally considers it attainable. Abdolhossein Sanʿatizadeh Kermani can be regarded as one of the earliest utopian writers in Iran. Examining utopia from his perspective illuminates an Iranian intellectual effort to reconcile tradition and modernity. This study explores Sanʿatizadeh's ideas in order to provide a comprehensive interpretation of utopia within the framework of Iranian–Islamic culture, demonstrating that literature, alongside philosophy and religion, can serve as a fertile ground for reconstructing civilizational horizons. To this end, narrative analysis, thematic reading, Spragens' theoretical model, and MAXQDA software are employed. Based on the analysis of three major works, *Majmaʿ-e Divanegan*, *Rostam in the 22nd Century*, *and Ruzegari ke Gozasht*, the study concludes that, in Sanʿatizadeh's view, utopia is a society in which five fundamental pillars, rationality, justice, freedom, nature, and education, interact synergistically to enable both material and spiritual human development.

Cite this article: Mazarei, M., and Saremi, HR. (2026). Explaining Utopia from the Perspective of Abdolhossein Sanatizadeh Kermani. *Social Theories of Muslim Thinkers*,16(1); 127-151. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398981.1810

© Author(s) retain the copyright. **Publisher:** University of Tehran Press.
DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398981.1810

Introduction and Problem Statement

The concept of "utopia" has long served as a key framework for envisioning an ideal society across different civilizations (Kianfar & Saremi, 2019: 132). In the modern era, thinkers such as Abdolhossein Sanatizadeh Kermani, drawing on Islamic tradition while engaging new socio-historical conditions, sought to articulate an ideal Iranian–Islamic society through literary forms. As one of the earliest utopian writers in Iran, Sanatizadeh reflected the conditions of his contemporary society in his fictional works. In *Majmaʿ al-Divanegan* (Assembly of Madmen), he offered one of the first utopian narratives in Persian literature (Karimkhani & Nazari, 2021: 158).

What distinguishes Sanatizadeh's work is not merely its reflection of contemporary realities but also its attempt to formulate an ideal model capable of preserving traditional values while responding to modern demands. In a context where development is often reduced to instrumental rationality, revisiting an ethics-centered and spiritually grounded conception of society becomes essential. Accordingly, this study asks why and how utopia should be re-examined from the perspective of Muslim writers, particularly Sanatizadeh.

His works not only articulate the social and cultural concerns of his time but also provide a platform for proposing utopian models in which justice, freedom, rationality, and progress coexist harmoniously. This study thus argues that literature, like philosophy and religion, constitutes a vital domain for reconstructing civilizational horizons.

The originality of this research lies in several aspects. First, unlike previous studies that have primarily addressed the literary, historical, or social dimensions of Sanatizadeh's work, this study focuses specifically on the analysis of utopian narratives and seeks to identify their core themes within an Iranian–Islamic context. Second, adopting a thematic approach, it interprets utopia as a framework for critiquing existing conditions and articulating an indigenous model of modernity and progress.

Research Method

This study employs qualitative narrative analysis combined with thematic reading to examine utopia in Sanatizadeh's works. Three texts—*Majmaʿ al-Divanegan* (Assembly of Madmen), *Rostam in the 22nd Century*, and *Ruzegari ke Gozasht* (A Time That Passed)—were analyzed using MAXQDA software to extract key utopian themes.

In addition, Thomas Spragens' theoretical model was utilized to better understand the relationship between contextual conditions and Sanatizadeh's intellectual production. The analytical process followed standard stages of thematic narrative analysis: establishing the theoretical framework, data collection and preparation, initial coding, theme refinement, thematic organization, and final interpretation.

Findings

Sanatizadeh lived during the late Qajar period, coinciding with the Constitutional Revolution—an era marked by political despotism, social inequality, scientific and cultural stagnation, and environmental challenges. Administrative corruption, abuse of power, severe class disparities, widespread poverty, and the absence of modern education compelled intellectuals to seek pathways

toward reform. However, a repressive political environment and restrictions on freedom of thought made meaningful change difficult.

Within this context, Sanatizadeh closely observed the crises of his time, which in turn motivated him to envision an alternative social order. His utopian thought thus emerged from lived experience and a critical engagement with the deficiencies of his era.

In works such as *Majmaʿ al-Divanegan* and *Rostam in the 22nd Century*, Sanatizadeh depicts a stagnant, chaotic, and dysfunctional society characterized by corruption, irrationality, moral decay, absence of genuine freedom, and intellectual stagnation. He systematically traces these conditions to their underlying causes. Ignorance and superstition are linked to the lack of modern education and critical rationality; injustice and discrimination stem from administrative corruption and despotic governance; political tyranny suppresses freedom; environmental degradation reflects the failure to rationally manage natural resources; and cultural backwardness results from the inefficiency of traditional educational institutions (maktabkhaneh).

Through this critical analysis, Sanatizadeh connects social crises to their institutional and cultural roots. At the same time, he constructs an image of an ideal society in which these crises are resolved. His writings express both a hope for transformation and a call for structural change, envisioning a transition from a corrupt order to a renewed social reality grounded in justice and rationality..

Conclusion

The analysis of Sanatizadeh's major works demonstrates that, from his perspective, utopia is a society in which five fundamental pillars—rationality, justice, freedom, nature, and education—function in a coordinated and mutually reinforcing manner to enable both material and spiritual human flourishing. He conceptualizes utopia not as an unattainable ideal, but as a realistic, ethical, and achievable future grounded in both individual transformation and social reform.

Importantly, Sanatizadeh moves beyond abstract description by outlining concrete mechanisms for realizing utopia. First, he emphasizes universal and free education as the foundation of social transformation, reflecting his own experience of liberation from traditional educational constraints. Second, he highlights the role of critical rationality and the re-evaluation of inherited values as essential for overcoming ignorance and despotism. Third, he advocates institutional and social justice, envisioning a system in which class, gender, and hierarchical inequalities are replaced by equality and meritocracy.

Fourth, Sanatizadeh proposes a synthesis of tradition and modernity, rejecting both uncritical Westernization and rigid traditionalism. Instead, he advocates preserving the ethical and spiritual foundations of Iranian–Islamic culture while embracing scientific and technological progress. Finally, he presents concrete institutional models, including transparent governance, service-oriented administration, sustainable energy use, and architecture aligned with nature.

These elements collectively distinguish his thought from mere utopian imagination and position it as a coherent and practical framework for addressing social, moral, and environmental crises. The internal coherence of these dimensions transforms his vision from abstract idealism into a systematic and potentially realizable model of social development.

Author Contributions: All authors contributed equally to the conceptualization of the article and writing of the original and subsequent drafts.
Funding: This research received no external funding.
Ethical Considerations: The authors avoided data fabrication, falsification, and plagiarism, and any form of misconduct.
Data Availability Statement: Data available on request from the authors.
Informed Consent Statement: Not applicable.
Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest in this study, and all authors have read the manuscript and agreed to its publication.
Declaration of AI Use: The authors have used no artificial intelligence tools.
Acknowledgements: The authors would like to thank anonymous reviewers for their valuable suggestions in manuscript revision.

http://jstmt.ut.ac.ir

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

تبیین آرمان‌شهر از نگاه عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی

محبوبه مزارعی[۱] ✉ و حمیدرضا صارمی[۲] ✉

۱. دانشجوی دکتری شهرسازی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. رایانامه: m_mazarei@modares.ac.ir

۲. دانشیار شهرسازی، دانشکده هنر و معماری، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. (نویسندهٔ مسئول). رایانامه: saremi@modares.ac.ir

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۹

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۷/۱۵

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۳

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلیدواژه‌ها:
آرمان‌شهر، تحلیل روایت، رستم در قرن بیست‌ودوم، عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی، مجمع دیوانگان.

چکیده

انسان از دیرباز در پی تصویر و تحقق جامعه‌ای ایدئال بوده که در آن عدالت، معنویت، آزادی و رفاه حاکم باشد. متفکران اسلامی، برخلاف برخی متفکران غربی، آرمان‌شهر را خیالی نمی‌دانند، بلکه آن را تحقق‌پذیر تلقی می‌کنند. عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی را می‌توان از نخستین نویسندگان یوتوپیایی‌نویس در ایران دانست. بررسی آرمان‌شهر از دید او ما را با تلاش‌های یک متفکر ایرانی در برقراری نسبت میان سنت و تجدد آشنا می‌سازد. این پژوهش با هدف واکاوی اندیشه‌های عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی، به دنبال تبیینی جامع از آرمان‌شهر در بستر فرهنگ ایرانی- اسلامی است تا نشان دهد ادبیات، مانند فلسفه و دین، می‌تواند بستر مناسبی برای بازسازی افق‌های تمدنی باشد. به‌منظور تبیین آرمان‌شهر از نگاه او، از روش تحلیل روایت با خوانش موضوعی، مدل نظری اسپریگنز و نرم‌افزار مکس‌کیودا استفاده شده است. با توجه به بررسی‌های انجام‌شده و تحلیل سه اثر برجستهٔ عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی یعنی مجمع دیوانگان، رستم در قرن بیست‌ودوم و روزگاری که گذشت، می‌توان به این جمع‌بندی رسید که آرمان‌شهر از نگاه این اندیشمند مشروطه‌خواه ایرانی، جامعه‌ای است که در آن پنج محور بنیادین عقلانیت، عدالت، آزادی، طبیعت و آموزش به‌گونه‌ای هم‌افزا در کنار یکدیگر عمل می‌کنند تا زمینه‌ساز رشد مادی و معنوی بشر باشند.

استناد: مزارعی، محبوبه؛ و صارمی، حمیدرضا (۱۴۰۵). تبیین آرمان‌شهر از نگاه عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۶(۱)؛ ۱۵۱-۱۲۷. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398981.1810

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.398981.1810

مقدمه و بیان مسئله

آرمان‌شهر همواره مفهومی کلیدی برای ترسیم جهان ایدئال در میان متفکران تمدن‌های مختلف بوده است (کیانفر و صارمی، ۱۳۹۸: ۱۳۲). از آغاز تمدن‌ها، انسان در پی جامعه‌ای مطلوب با عدالت، آزادی، رفاه و معنویت بوده است؛ مفهومی که هم در اندیشهٔ غربی با آثاری مانند جمهوری افلاطون و آرمان‌شهر توماس مور و هم در سنت اسلامی با مفاهیمی مانند مدینهٔ فاضلهٔ فارابی نمایان شده است. فلاسفهٔ مسلمان، برخلاف برخی متفکران غربی، آرمان‌شهر را نه خیالی، بلکه قابل‌تحقق دانسته‌اند (صارمی و کشاورزی، ۱٤۰۰: ۱۵۷).

در دوران تجدد، اندیشمندانی مانند عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی، با بهره‌گیری از سنت اسلامی و شرایط جدید تلاش کردند جامعه‌ای آرمانی با رویکردی ایرانی-اسلامی در قالب ادبیات خلق کنند. فضای فکری دوران مشروطه، زمینهٔ بروز این رویکردها بود؛ هرچند تأملات روشنفکران آن دوره دربارهٔ شهر آرمانی کمتر مورد توجه پژوهش‌های شهری قرار گرفته است (ستاری ساربانقلی، ۱۳۹۱: ۵۶). نویسندگان خلاق این دوره، با به‌کاربستن اندیشه‌های آرمانی و انسانی خود و خلاقیت‌های خاص، به بازتاب زندگی اجتماعی، فردی، فرهنگی، سیاسی و هنری و... اوضاع و احوال مردم عصر خود می‌پردازند و در لابه‌لای حوادث و گفتگوی شخصیت‌ها، به آرمان‌های خود، افتخارات ملی، بیان اندوه‌ها و دغدغه‌های انسانی، اشارات گوناگونی دارند. صنعتی‌زاده، از نخستین نویسندگان یوتوپیایی در ایران، وضعیت جامعهٔ زمانهٔ خود را در آثار داستانی‌اش بازتاب داد. او در رمان مجمع دیوانگان، نخستین روایت یوتوپیایی به زبان فارسی را ارائه کرد (کریمخانی و نظری، ۱۴۰۰: ۱۵۸).

بااین‌حال، آنچه در آثار صنعتی‌زاده اهمیت ویژه‌ای دارد، نه‌تنها بازتاب وضعیت زمانه، بلکه تلاش او برای ارائهٔ الگویی آرمانی است که در عین حفظ ارزش‌های سنتی، پاسخگوی نیازهای دنیای مدرن نیز باشد. صنعتی‌زاده با بهره‌گیری از مضامین عدالت، آزادی، عقلانیت و پیشرفت، به دنبال ترسیم جامعه‌ای بود که در آن تعارض میان سنت و مدرنیته حل شود. این تلاش، او را به یکی از مهم‌ترین نویسندگان یوتوپیایی ایران تبدیل کرده است.

صنعتی‌زاده می‌کوشد با ترکیب میراث حکمت اسلامی و تجربیات مدرنیته، تصویری بومی از پیشرفت و عدالت ارائه دهد. در این پژوهش، با تحلیل روایت‌های یوتوپیایی صنعتی‌زاده، مضامین کلیدی آرمان‌شهری او شناسایی و تبیین می‌شوند. این تحلیل، علاوه بر شناخت بهتر اندیشه‌های صنعتی‌زاده می‌تواند به درک عمیق‌تر از چگونگی بازتاب مفاهیم آرمان‌شهری در بستر فرهنگ ایرانی-اسلامی کمک کند.

در جهانی که مفاهیم توسعه بیشتر بر پایهٔ عقلانیت ابزاری تعریف می‌شوند، بازگشت به فهمی اخلاق‌محور و معنوی از جامعهٔ مطلوب حیاتی است. پیشرفت فناورانه و گسترش نظام‌های عقلانی در جهان مدرن، اگرچه به دستاوردهای قابل‌توجهی در حوزه‌های علمی و اقتصادی منجر شده، اما اغلب در کنار خود بحران‌های اخلاقی، اجتماعی و زیست‌محیطی ایجاد کرده است. این شرایط، ضرورت بازاندیشی در مفاهیم توسعه و پیشرفت را بیش از پیش آشکار می‌سازد. به همین دلیل، مفهوم آرمان‌شهر، که بر پایهٔ عدالت، معنویت و رفاه انسانی استوار است، می‌تواند به‌عنوان چارچوبی برای نقد وضعیت موجود و ارائهٔ راه‌حل‌های جایگزین مورد توجه قرار گیرد.

مسئلهٔ اصلی این پژوهش آن است که چرا و چگونه باید مفهوم آرمان‌شهر را از نگاه نویسندگان مسلمان و به‌طور خاص از منظر صنعتی‌زاده بازخوانی کرد. صنعتی‌زاده به‌عنوان یکی از نخستین نویسندگان یوتوپیایی ایران، تلاش کرده است تا با استفاده از میراث فرهنگی ایرانی-اسلامی و بهره‌گیری از تجربیات مدرنیته، تصویری از جامعه‌ای آرمانی ارائه دهد که بتواند تعارضات میان سنت و تجدد را حل کند. بررسی آرمان‌شهر از دید او، ما را با تلاش‌های یک متفکر ایرانی در برقراری نسبت میان سنت و تجدد آشنا می‌سازد. این پژوهش نشان می‌دهد ادبیات نیز مانند فلسفه و دین می‌تواند بستر مناسبی برای بازسازی افق‌های تمدنی باشد. علاوه‌براین، تحلیل آرمان‌شهر در

آثار صنعتی‌زاده می‌تواند به درک بهتر از چگونگی مواجههٔ روشنفکران ایرانی با چالش‌های مدرنیته و تلاش آن‌ها برای ارائهٔ الگوهای بومی در مسیر پیشرفت و توسعهٔ اجتماعی کمک کند.

پیشینهٔ پژوهش

غلام در کتاب خود، رمان دام‌گستران را حلقهٔ پیوند میان دو نسل از نویسندگان رمان تاریخی دانست و بخشی مفصل را به معرفی این اثر و صنعتی‌زاده اختصاص داد (غلام، ۱۳۸۱: ۳۴۳-۳۹۲). پیش از او نیز براون در جلد چهارم تاریخ ادبیات ایران، نیکیتین خاورشناس روسی، در گزارش خود در هجدهمین کنگرهٔ بین‌المللی خاورشناسان، برتلس در کتاب خلاصهٔ تاریخ ادبیات ایران، پروفسور ماخالسکی، خاورشناس لهستانی، در تحقیقات خود دربارهٔ ادبیات جدید ایران از صنعتی‌زاده و اهمیت آثار او سخن گفته بودند. نیکیتین نیز در گزارش خود، صنعتی‌زاده را مردی میهن‌دوست، متکی به نفس و دارای افکار عالی و قابل‌توجه دانست (آرین‌پور، ۱۳۸۲: ۲۲٤). در میان نویسندگان ایرانی نیز جمال‌زاده در مقدمه‌ای بر کتاب رستم در قرن بیست‌ودوم، آن را رمانی تاریخی-تخیلی معرف کرد. آرین‌پور (۱۳۵۵) در کتاب‌های از صبا تا نیما و از نیما تا روزگار ما، میرعابدینی در مبحث رمان تاریخی (میرعابدینی، ۱۳۸۰: ۳۵) و اقتداری در مقالهٔ «صنعتی‌زاده، نویسنده‌ای از کرمان» (اقتداری، ۱۳۵٦: ۵۳)، به‌تفصیل درمورد جنبه‌هایی از زندگی و رمان‌های عبدالحسین صنعتی‌زاده مطلب نوشتند.

آقاعباسی (۱۳۹۰) در مقالهٔ «عبدالحسین صنعتی‌زاده و ادبیات دراماتیک»، تنها نمایشنامهٔ او را تحلیل کرد. همچنین بابازاده اقدم و شکیب در «مقایسهٔ رمان تاریخی ابومسلم خراسانی جرجی زیدان و سیاه‌پوشان صنعتی‌زاده کرمانی» (۱۳۹۰)، به بررسی رمان‌های تاریخی پرداختند. این حوزه از ادبیات در ادبیات فارسی با تلاش صنعتی‌زاده کرمانی، متأثر از فضای ملی‌گرایی و آزادی‌خواهی دوران مشروطه آغاز شده و تلاش شده تا حس وطن‌پرستی و فداکاری در راه ملت را در خوانندگان برانگیزد. ستاری ساربانقلی (۱۳۹۱) در مطالعهٔ «آرمان‌شهر در آرای روشنفکران عصر مشروطهٔ ایران» به بیان مؤلفه‌های آرمان‌شهری روشنفکران عصر مشروطهٔ ایران پرداخت. به بیان او، دگرگونی رابطهٔ ایران با مغرب‌زمین در عصر مشروطه و ظهور و بروز اندیشه‌های تجددخواهانهٔ روشنفکری سبب دگرگونی در اندیشه‌های آرمان‌ورز ایرانی در رویکرد به مفهوم آرمان‌شهر شد. او در این مقاله، به شرح مختصری از کتاب مجمع دیوانگان پرداخت.

مقیمی‌زاده (۱۳۹۸) در مقالهٔ «صنعتی‌زاده کرمانی در قرن بیست‌ویکم؛ نقد و بررسی رمان رستم در قرن ۲۲» ژانر علمی-تخیلی و مؤلفه‌های مهم رمان را توصیف کرد. پس از آن به نمود این مؤلفه‌ها در داستان صنعتی‌زاده مطالعه و مضمون محوری این داستان و ویژگی‌های شاخص آن بررسی شد. به همین ترتیب، حسام‌پور و حیدری جامع بزرگی (۱۳۹۹) در مقالهٔ «رستم در قرن بیست‌ودوم؛ کندوکاوی در شناخت ژانر و مخاطب این اثر»، جایگاه این رمان را در ژانر علمی-تخیلی مشخص کردند و مخاطب اولین متن علمی-تخیلی ایران را بازشناساندند. همچنین کریمخانی و نظری (۱٤۰۰) در «تحلیل الگوی کنشگر گرماس در شخصیت‌های رمان سلحشور»، به بررسی شخصیت‌های این داستان و الگوهای کنشی پرداختند. فسایی و همکاران (۱٤۰۲) در مقالهٔ «تبیین جایگاه و عملکرد پادگفتمانی رمان تاریخی دام‌گستران یا انتقام‌خواهان مزدک»، با مبنا قراردادن دام‌گستران و به روش تحلیل محتوای کیفی در چارچوب کاربست تحلیل گفتمان انتقادی، در چند سطح، قرائت دیگری در کنار سایر قرائت‌ها از فلسفهٔ وجودی این ژانر ارائه کردند. از این منظر با تکیه بر این داستان به‌عنوان یک متن مستقل، معناهای کانونی اثر شناسایی شدند.

نوآوری این پژوهش در چند محور اصلی قابل‌تبیین است. نخست، برخلاف پژوهش‌های پیشین که عمدتاً به جنبه‌های ادبیاتی، تاریخی یا اجتماعی آثار عبدالحسین صنعتی‌زاده پرداخته‌اند، این تحقیق به‌طور خاص بر تحلیل روایت آرمان‌شهری در آثار او تمرکز دارد و مضامین کلیدی آرمان‌شهر را در بستر فرهنگ ایرانی-اسلامی شناسایی می‌کند. همچنین این پژوهش به‌جای بررسی کلی آثار صنعتی‌زاده، با رویکردی موضوع‌محور، مفهوم آرمان‌شهر را به‌عنوان چارچوبی برای نقد وضعیت موجود و ارائهٔ الگویی بومی از تجدد و پیشرفت تحلیل

می‌کند. علاوه بر آن، این تحقیق به‌طور ویژه به پیوند میان سنت و تجدد در روایت‌های آرمان‌شهری صنعتی‌زاده توجه دارد و نشان می‌دهد چگونه او تلاش کرده است تا ارزش‌های سنتی را با نیازهای دنیای مدرن تلفیق کند؛ موضوعی که در پژوهش‌های گذشته کمتر مورد توجه قرار گرفته است. درنهایت، با تحلیل روایت، به بررسی نقش ادبیات در بازسازی افق‌های تمدنی می‌پردازد تا نشان دهد آثار صنعتی‌زاده می‌توانند به‌عنوان بستری برای ارائهٔ الگوهای جدید توسعه و پیشرفت اجتماعی در ایران معاصر مطرح شوند.

روش پژوهش

این پژوهش به‌منظور تبیین آرمان‌شهر از نگاه صنعتی‌زاده، از روش کیفی تحلیل روایت با خوانش موضوعی بهره می‌گیرد. به این منظور، سه اثر مجمع دیوانگان، رستم در قرن بیست‌ودوم، و روزگاری که گذشت، در جهت احصای اندیشه‌های آرمان‌شهری، با استفاده از نرم‌افزار مکس‌کیودا مطالعه شده است. مجمع دیوانگان داستان خیالی فرار تعدادی دیوانه از تیمارستان است که در بین آن‌ها پیری روشن‌ضمیر وجود دارد که ضمن بیان ترقی‌پذیری آدمی با دانش مانیتیزم، روح گروه را به فضای آزادی می‌برد. ضمن بیان آرمان‌شهری از دانش و فن و ابزارهای جدید و پیشرفته، گروه را به دو هزار سال بعد می‌برد و جهان آینده را به آن‌ها نشان می‌دهد (ستاری ساربانقلی، ۱۳۹۱: ۶۱). رمان رستم در قرن بیست‌ودوم، نخستین رمان علمی-تخیلی ایرانی است که ابتدا به‌صورت پاورقی و به‌تدریج در روزنامهٔ شفق سرخ منتشر شد. این رمان داستان مخترعی به نام جانکاس است که ماشین احیای اموات را اختراع کرده و در نخستین امتحان خود، رستم و سپس قارون را به قرن بیست‌ودوم آورده است. او رستم را در مواجهه با زندگی پرزرق‌وبرق که محصول فناوری عصر مدرن است، قرار می‌دهد و می‌خواهد دریابد که آیا رستم این زندگی را ترجیح می‌دهد یا زندگی گذشته‌اش را. رستم در قرن بیست‌ودوم، هم تمرینی در خلق آرمان‌شهر است و هم روایت قصهٔ علمی-تخیلی (حسام‌پور و حیدری جامع‌بزرگی، ۱۳۹۹: ۱۱۲). این کتاب محصول نگاه خوش‌بینانه به آینده است و درواقع از خوش‌بینی به علم، تجدد، پیشرفت و انسان‌محوری حکایت دارد (مقیمی‌زاده، ۱۳۹۸: ۱۰۵). اهمیت واقعی نوشته‌های صنعتی‌زاده کرمانی به‌طور قطع در کتاب روزگاری که گذشت جلوهٔ تابناکی دارد و می‌توان این کتاب را بهترین اثر او دانست؛ زیرا این اثر درواقع کتابی است که در دوره‌ای حدود هفتاد ساله گوشه‌هایی از زندگی واقعی و حقیقی مردم عادی شهر کرمان را می‌نمایاند. به‌علاوه شرح‌حال و عقاید و آرای کسانی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا رضای کرمانی و... را ارائه کرده است. کتاب روزگاری که گذشت به قول خود مؤلف، اتوبیوگرافی است (اقتداری، ۱۳۵۶: ۵۴۶).

در این پژوهش، به‌منظور درک عمیق‌تر تأثیر شرایط زمینه‌ای بر آثار صنعتی‌زاده کرمانی و نحوهٔ ارائهٔ آثار آرمان‌شهری او، از مدل نظری توماس اسپریگنز بهره گرفته شد. اسپریگنز معتقد است اندیشهٔ سیاسی زمانی به نظریه تبدیل می‌شود که چهار مرحله را طی کند: نخست، مشاهدهٔ بحران‌ها و بی‌نظمی‌های جامعه؛ دوم، ریشه‌یابی این بحران‌ها؛ سوم، ترسیم نظمی آرمانی و مطلوب که در آن مشکلات برطرف شده باشد؛ و چهارم، ارائهٔ راهکارهای عملی برای عبور از وضعیت موجود و تحقق نظم جدید. بیشتر نظریه‌پردازان سیاسی نیز از دل احساس بحران و نارضایتی از وضع موجود به این مسیر گام نهاده‌اند (اسپریگنز، ۱۳۷۰: ۴۳-۴۴).

تحلیل روایت نیز یک روش تحقیق کیفی است که بر بررسی عمیق روایت‌ها برای درک تجربیات انسانی و چگونگی معنابخشیدن افراد به زندگی خود تمرکز دارد (Hill & Knox, 2021; Oliver, 1998؛ ورناصری و الهائی، ۱۴۰۱). روایت‌ها داستان‌هایی با ترتیب توالی واضح هستند که رویدادها را به روشی معنادار برای مخاطبان مشخص به هم متصل می‌کنند (Fina & Georgakopoulou, 2015). لاولر خاطرنشان می‌کند «همگی ما داستان‌هایی دربارهٔ زندگی‌مان می‌گوییم، هم برای خودمان و هم برای دیگران و از طریق همین داستان‌ها است که جهان، روابطمان با جهان و روابط بین خودمان و دیگران را قابل‌درک می‌سازیم. علاوه‌براین، هویت‌ها را از طریق همین داستان تولید می‌کنیم» (Lawler, 2002). به‌طور خلاصه، معرفت‌شناسی تحلیل روایت ریشه در این باور دارد که دانش از طریق تفسیر داستان‌ها، با تمرکز بر معناسازی فردی، درک زمینه‌ای و بازتاب‌پذیری محقق ساخته می‌شود (Riessman, 1993; Hill & Knox, 2021; Fina

& Georgakopoulou, 2015; Frost, 2011). خوانش موضوعی تحلیل روایت، نوعی تحلیل است که محتوای یک داستان را بررسی و بر آنچه گفته می‌شود تمرکز می‌کند. هدف، شناسایی مضامین کلیدی در یک روایت یا مضامین مشترک در مجموعه‌ای از روایت‌ها است (Järvinen & Mik-Meyer, 2020). این خوانش در دهه‌های ۱۹۸۰-۱۹۹۰، از دل سنت‌های کیفی در علوم اجتماعی (به‌خصوص روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و آموزش) شکل گرفت (Birch, 2011; Symon & Cassell, 2012). محققانی که از تحلیل روایت موضوعی استفاده می‌کنند، فعالانه با داده‌ها درگیر می‌شوند و در تفسیر و ساخت موضوعات نقش دارند (McAllum et al., 2019; Lainson et al., 2019; Nicola et al., 2019; Elliott-Mainwaring, 2021).

در این پژوهش، تحلیل روایت با خوانش موضوعی به‌صورت گام‌به‌گام و براساس چارچوب روش‌شناختی این رویکرد انجام شد. مراحل این خوانش، به‌ترتیب شامل درک چارچوب نظری، جمع‌آوری و آماده‌سازی داده‌ها، کدگذاری اولیه، پالایش موضوعات، نقشه‌برداری و سازمان‌دهی موضوعی، و تفسیر و تحلیل است. ابتدا با استفاده از مبانی نظری مرتبط با آرمان‌شهر و نیز بررسی آثار صنعتی‌زاده کرمانی، چارچوب مفهومی تحقیق مشخص شد. این چارچوب بر پایهٔ ارتباط میان سنت و تجدد در آثار او شکل گرفت. سه اثر اصلی صنعتی‌زاده شامل مجمع دیوانگان، رستم در قرن بیست‌ودوم و روزگاری که گذشت به‌عنوان داده‌های اصلی، و نیز بر پایهٔ مرحلهٔ اول مدل نظری اسپریگنز (مشاهدهٔ بحران و بی‌نظمی) انتخاب شدند. این آثار به‌دلیل محتوای غنی و بازتاب اندیشه‌های آرمان‌شهری نویسنده، برای تحلیل مناسب تشخیص داده شدند. با مطالعهٔ دقیق متن این آثار، مضامین مرتبط با ریشه‌یابی علل بروز بی‌نظمی، آرمان‌شهر و راهکارهای عملی او شناسایی شدند و کدگذاری اولیه انجام گرفت. سپس کدها بازبینی و پالایش شدند تا مضامین تکراری حذف و موضوعات کلیدی برجسته شوند. این فرایند با هدف تمرکز بر مفاهیم اصلی آرمان‌شهر و حذف موارد کم‌اهمیت یا غیرمرتبط انجام شد. پس از پالایش، مضامین اصلی شناسایی‌شده در قالب یک ساختار منظم و مرتبط سازمان‌دهی شدند. این نقشه‌برداری نشان داد چگونه محورهای اصلی آرمان‌شهر در آثار صنعتی‌زاده به‌صورت هم‌افزا عمل می‌کنند و تصویر جامعی از جامعهٔ ایدئال او ارائه می‌دهند. در مرحلهٔ پایانی نیز با استفاده از نتایج به تحلیل عمیق‌تر روایت‌ها پرداخته می‌شود. در این تحلیل، نقش هریک از محورهای آرمان‌شهر در رشد مادی و معنوی جامعه بررسی و نشان داده می‌شود که چگونه این مفاهیم در آثار صنعتی‌زاده بازتاب یافته‌اند.

ملاحظات نظری

از دیرباز، اندیشمندان کوشیده‌اند تا شرایط مطلوب زیست انسانی را تعریف کنند؛ شرایطی که دستیابی به کمال و اهداف انسانی را تسهیل کند. این تلاش‌ها گاه اصولی کلی برای سامان‌دهی روابط اجتماعی است و گاهی در قالب تصاویری از شهر ایدئال، توسط متفکرانی مانند افلاطون، فارابی، سهروردی، آگوستین و... ارائه شده است (امین‌زاده و نقی‌زاده، ۱۳۸۱: ۲۱). کلمهٔ آرمان‌شهر آن‌طور که مور ابداع کرده، به معنای ناکجاآباد است (Sargent, 1975). آرمان‌شهر، بازتابی از ادراک جمعی هر جامعه نسبت به جایگاه تاریخی و فرهنگی خود است و در ادوار مختلف، گاهی به شکل متون ادبی، گاهی به‌صورت نظریه‌های اجتماعی و سیاسی و حتی تصاویری از مکان‌هایی آرمانی تجلی یافته است (کیانفر و صارمی، ۱۳۹۸: ۱۳۱). در مواقع دیگر نیز در قالب متون داستانی که در آن‌ها یک جامعهٔ ظاهراً ایدئال به تصویر کشیده شده پیش می‌رود (Levitas, 1990). آرمان‌شهرها رؤیاهایی هستند که الهام‌بخش اقدام جمعی گروه‌های مخالف‌اند و هدفشان دگرگونی کامل جامعه است (Mannheim, 1991).

آرمان‌شهر همواره نماد آرزوی انسانی برای زندگی سعادتمند بوده که با ترکیبی از مفاهیم مادی و معنوی معنا یافته است. مضامینی مانند عدالت، حقیقت، رستگاری، حاکم آرمانی و خیر عمومی در اندیشه‌های آرمان‌شهری مطرح شده‌اند (ستاری ساربانقلی، ۱۳۹۱: ۵۶). با تحول فکری بشر، آرمان‌شهر از یک خیال دور به ابزاری عقلانی برای نقد و ارزیابی نظام‌های اجتماعی بدل شده است. این تحول، مسیر اندیشهٔ آرمان‌شهری را از تخیل به واقع‌گرایی عقل‌محور تغییر داده است (بلالی اسکویی، ۱۳۹۶: ۲).

یافته‌های پژوهش

مشاهدهٔ بحران و بی‌نظمی

در مرحلهٔ اول مدل اسپریگنز، مشاهدهٔ بحران و بی‌نظمی، و همچنین برای درک اندیشهٔ آرمان‌شهری عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی، لازم است وضعیت اجتماعی-سیاسی زمانهٔ او ترسیم شود؛ زیرا فقط در بستر بحران‌ها و پرسش‌های تاریخی است که می‌توان دریافت چرا او به طراحی آرمان‌شهری خاص روی آورد. عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی، در تاریخ ۱۳ اردیبهشت ۱۲۷۵ هجری شمسی، در شهر کرمان، متولد شد. با توجه به قلم او در کتاب روزگاری که گذشت، می‌توان متوجه شد که او با نوعی گم‌گشتگی هویتی روبه‌رو بوده و عدم احساس آزادی، از دوران طفولیت با او همراه بوده است. او از کودکی، به‌علت شرایط نامناسب مکتب‌خانه‌ها، علاقه‌ای به یادگیری سواد نشان نمی‌داد. پس از آن، پدرش مسئولیت آموزش سواد به او را برعهده گرفت و چند سال بعد نیز برای ادامهٔ تحصیل، به مدرسهٔ ملی رفت. پدرش خاطرات جوانی خود از دیدار با اشخاص مهمی مانند سید جمال‌الدین اسدآبادی، میرزا رضای کرمانی و... را برای او تعریف کرد و از این جهت، او با مفاهیم آزادی، مساوات، عدل، انصاف و قانون آشنا شد.

دوران نوجوانی او با ظلم و استبداد حاکمان و نیز آزادی‌خواهی مردم همراه بود. او در شهر تهران، با برخی نویسندگان و اشخاص مهم و مشهور دیدار داشته و نتیجهٔ این دیدارها، تدوین نمایشنامهٔ نتیجهٔ معاشرت مفتخرالشعرا با لِکْ‌بِلِکُ‌المُلک بوده است. دوران جوانی او نیز با تحولات عظیمی مانند جنگ جهانی دوم و سقوط قاجاریه و شروع حکومت پهلوی همراه بود. او همواره به حمایت از محصولات ایرانی پرداخت و باور داشت استقلال فرهنگی و اقتصادی، پایهٔ آزادی است. درنهایت، صنعتی‌زاده با تلاش‌های فرهنگی، تألیف کتاب، نشر اندیشه و فعالیت‌های اجتماعی‌اش، یکی از شخصیت‌های مؤثر و تأثیرگذار در تاریخ معاصر ایران شد. زندگی‌نامهٔ او شرحی است از انسانی که از دل محرومیت برخاست، آرمان‌خواه شد و در مسیر روشنگری فرهنگی گام برداشت.

صنعتی‌زاده در دوران پایانی قاجار و هم‌زمان با انقلاب مشروطه زیست؛ دورانی که جامعهٔ ایران با استبداد سیاسی، نابرابری اجتماعی، عقب‌ماندگی علمی و فرهنگی و بحران‌های زیست‌محیطی دست‌به‌گریبان بود. فساد اداری و سوءاستفاده از قدرت، فاصلهٔ طبقاتی شدید، فقر گسترده و نبود آموزش نوین، شرایطی بود که هر اندیشمندی را به اندیشهٔ راه‌های نجات می‌کشاند. بااین‌حال، فضای سیاسی بسته و نبود آزادی اندیشه و بیان، هرگونه اصلاح را دشوار ساخته بود. در چنین بستر اجتماعی-سیاسی‌ای، صنعتی‌زاده بحران‌های زمانه را به‌خوبی مشاهده کرد و همین بحران‌ها او را به‌سوی اندیشیدن به نظمی دیگر و طراحی آرمان‌شهری نو سوق داد؛ بنابراین، نقطهٔ آغاز اندیشهٔ آرمان‌شهری او تجربه‌ای زیسته از بی‌نظمی‌ها و نارسایی‌های دوران بود. در این بستر، پرسش‌های اصلی‌ای که ذهن صنعتی‌زاده را به خود مشغول داشت چنین بود: چگونه می‌توان جامعه‌ای گرفتار جهل و خرافه را به‌سوی خرد و عقلانیت سوق داد؟ راه برون‌رفت از تبعیض و بی‌عدالتی اجتماعی چیست؟ مردمان کشورهای دیگر چگونه به آزادی دست یافته‌اند و آزادی چگونه می‌تواند جایگزین استبداد و خفقان شود؟ و سرانجام، آموزش چه نقشی در رهایی از جهل و عقب‌ماندگی دارد؟ این پرسش‌ها که ریشه در بحران‌های زمانهٔ او داشت، زمینه‌ساز شکل‌گیری آرمان‌شهر صنعتی‌زاده شد؛ بنابراین آرمان‌شهر او پاسخی انتزاعی و ذهنی به وضع موجود نبود، بلکه برآمده از دغدغه‌های اجتماعی-سیاسی مشخص و تجربهٔ زیسته در بطن یکی از بحرانی‌ترین ادوار تاریخ ایران بود. جدول ۱ کدهای موضوعی زندگی‌نامهٔ صنعتی‌زاده و مشاهدهٔ بحران و بی‌نظمی را نشان می‌دهد.

جدول ۱. کدهای موضوعی زندگی‌نامهٔ صنعتی‌زاده و مشاهدهٔ بحران و بی‌نظمی

نقل‌قول	منبع	موضوع	موضوع اصلی
درهرصورت این منی که اکنون این سطور را می‌نویسم، از دو حال بیرون نیستم یا عبارت از چند حرف و صدا که از زبان پیرزنی بیرون آمده هستم یا همین‌که هستم و نمی‌دانم کیستم هستم.		گم‌گشتگی هویتی	دوران کودکی
متأسفانه مانند محبوسان گناهکار، اولین سال‌های عمر را با چنین وضعیت دشواری به سر برده‌ام و همین‌که توانستم دست به دیوار گرفته راه بروم مثل این بود که از کند و بندی آزاد شدم.		عدم احساس آزادی	
کار مکتب‌رفتن من روزبه‌روز مشکل می‌شد و پدرم که مرد بسیار عاقل و دانائی بود، دانست به اصرار و فشار کاری از پیش نمی‌رود و صلاح مرا بر این دانست که آزاد باشم.		مکتب‌خانه و یادگیری سواد	
در این دفعه پس از پانزده دقیقه به‌درستی هر آنچه گفت نوشتم و هرچه نوشت خواندم.		آموزش توسط پدر	
این ما هستیم که این‌طور پریشان‌روزگار و در ذلت و پستی به سر می‌بریم. سایر مردم دنیا بیشترشان در ناز و نعمت به سر برده و از همهٔ این‌ها بالاتر آزادی کامل دارند... در ممالک دیگر عدل و انصاف و قانون رایج است.		آشنایی با مفاهیم آزادی، مساوات، عدل، انصاف و قانون	
تقریباً از شصت سال قبل همه از هیولای حکومت استبدادی می‌ترسیدند.		حکومت استبدادی	
روزی این تهیدستی مانند عفریتی مهیب سر از گریبانشان درآورد.		فقر در دوران کودکی	
قرائت‌خانه‌ای که ذکرش شد، پاتوقی از آزادی‌خواهانی بود که به آنجا می‌آمدند.		آزادی‌خواهی مردم کرمان	دوران نوجوانی
این‌ها نمی‌دانند که از هر قطرهٔ خون ما هزاران آزادی‌خواه به‌وجود می‌آید.			
یک‌دفعه از بالای حصار ارک و برج‌ها صدای شلیک صدها تفنگ بلند شد و عده‌ای کشته و عده‌ای مجروح شدند.		ظلم و استبداد حاکمان	
شنیدم که می‌گفتند این شخص حاکم مشروطه‌خواه است.		حاکم مشروطه‌خواه	
آخر ظلم و ستم اول عدل و داد است/ جشن مشروطیت و ماتم استبداد است		پیروزی مشروطه	
شش ماه توقف در تهران و ادامهٔ ملاقات با شیخ و مطالعه و استماع صحبت‌های مردمانی که همه از نخبه‌های ساکنین پایتخت بودند، مرا به هوس نویسندگی انداخت.		علاقه به نویسندگی	
درصدد افتادم نمایشنامه‌ای را که در تهران نوشته بودم، به معرض تماشای همشهریان خود بگذارم.		نمایشنامه‌نویسی	
در اینجا برای آنکه از واقعهٔ مهمی که مردم دنیا را به خاک و خون کشید و... بایستی شمه‌ای بنویسم.		جنگ جهانی دوم	
خواستم زودتر از انتشار تمام کتاب، به‌طور نمونه در یکی از روزنامه‌ها به شکل پاورقی منتشر گردد.		چاپ داستان در روزنامه‌ها	دوران جوانی و شکوفایی
اگر فی‌الواقع همه در چنین عوالمی سیر می‌کردند و این‌طور مرد مردانه برای کمک به همنوعان خود کمر همت می‌بستند چقدر زود دنیا گلستان می‌شد.		افکار آرمان‌شهری	
چون تمام سعی و کوششم در این بود که معاملاتم منحصر به مصنوعات ایران باشد، خریدوفروش قالی‌های کرمان را هم جزو کار خود کردم.		حمایت از محصولات ایرانی	

(منبع: نگارندگان)

ریشه‌یابی بحران و علل بی‌نظمی

بررسی شرایط زمینه‌ای، در روش تحلیل روایت با خوانش موضوعی اهمیت بسیاری دارد. بررسی این شرایط زمینه‌ای، با توجه به مدل اسپریگنز، به ریشه‌یابی بحران و علل بی‌نظمی نیز کمک می‌کند. جامعه‌ای که عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی در کتاب‌های مجمع دیوانگان و رستم در قرن بیست‌ودوم ترسیم کرده، جامعه‌ای مرده و غیرپویا و بسیار درهم‌ریخته است. او جامعه‌ای را به نمایش می‌گذارد که در آن، فساد اجتماعی، نبود عقل و اخلاق، نبود آزادی واقعی و سکون فکری و جاهلیت به‌وفور یافت می‌شود.

«اما حس می‌کنم که در میان ما یک غم و الم و گرفتگی خاطری به جهت آنکه به دیوانگی معروف گشته و در گوشه محبوس گشته‌ایم حکم‌فرما است. تنها ما گرفتار این بدبختی نیستیم، بلکه تمام این جامعه دچار بحران و سرگیجهٔ غریبی هستند. واضح‌تر بگویم همه جا دارالمجانین است» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۰۳).

همچنین این جامعه با محدودیت‌های فکری و مقاومت در برابر تغییر، عدم قدردانی از خدمتگزاران بشریت و فساد فکری و سرکوب علم مواجه است. از شرایط ضدآرمانشهری که در مجمع دیوانگان مطرح شده می‌توان به مادی‌گرایی و اعتقاد به ثروت به‌عنوان معیار ارزش، استفاده از علم به‌عنوان ابزار تسلط، تمایز طبقاتی و نژادی، افتخار بی‌پایه و احساس برتری مصنوعی، طمع و حرص و گرایش به انباشتگی و خودخواهی، پرستش جهل و عدم ارزش‌گذاری بر علم، نبود اخلاق و نظام ارزشی، و بی‌اعتمادی و دید ناامیدانه به دیگران اشاره کرد. جدول ۲ کدهای موضوعی شرایط زمینه‌ای، ریشه‌یابی بحران و علل بی‌نظمی را نشان می‌دهد.

جدول ۲. کدهای موضوعی شرایط زمینه‌ای، ریشه‌یابی بحران و علل بی‌نظمی

نقل‌قول	منبع	موضوع		موضوع اصلی
تمام ساکنین شهر به گوشه‌ای خزیده بودند. در معابر کسی عبور نمی‌کرد.	مجمع دیوانگان	جامعهٔ مرده و ایستا		شرایط نامطلوب جامعه
گاهی هوا آرام گشته ولی صدای هولناک رعد، زمین و آسمان را می‌لرزانید.		جامعهٔ درهم‌ریخته		
حقیقتاً اگر مردمان کنونی این عصر در دنیایی که ما زندگی می‌نماییم وجود داشتند، بی‌شبهه نام آن را دارالمجانین می‌گذاشتند.		فساد اجتماعی و نبود عقل و اخلاق		
این جامعه و این محیط که به خیال ما سایرین در آن زندگانی می‌نمایند یک محبس تنگ و تاریکی است.		نبود آزادی واقعی		
بیچاره انسان در حالتی که دست و پا و زبانش آزاد است، عقلش در این محبس به حالت سکته و فلج افتاده.		سکون فکری و جاهلیت		
گالیله ...، نه آن‌که به‌واسطه قصور عقول و ادراک نوع بشر او را متهم به دیوانگی و تکفیر نموده و در حبس انداختند.		عدم قدردانی از خدمتگزاران بشریت و سرکوب علم	محدودیت‌های فکری	
کریستف کلمب همان قائد بزرگ اسپانیا که نصف دنیا را که مستور از انظار بشر بود... محبوس و مقید گردید.				
سوءظن		بی‌اعتمادی به دیگران	شرایط ضدآرمانشهری جامعه	
اخلاق ناستوده		نبود اخلاق و نظام ارزشی		
کهنه‌پرستی		عدم ارزش‌گذاری بر علم		
طمع و حرص		گرایش به انباشتگی و خودخواهی		
غرور و مستی		افتخار و احساس برتری بی‌پایه		
افتخار به حسب و نسب		تمایز طبقاتی و نژادی		
غرور علمی		استفاده از علم برای تسلط		
ثروت‌پرستی		مادی‌گرایی و ارزش ثروت		

(منبع: نگارندگان)

در این گام، صنعتی‌زاده کوشید علل و ریشه‌های این بحران‌ها را واکاوی کند. او دریافت که جهل و خرافه از نبود آموزش نوین و عقلانیت انتقادی ناشی می‌شود. تبعیض و بی‌عدالتی ریشه در فساد اداری و ساختار استبدادی قدرت دارد. استبداد سیاسی عامل اصلی خفقان و محرومیت از آزادی است. فقر محیطی و محرومیت زیست‌محیطی نتیجهٔ ناتوانی در بهره‌گیری عقلانی از طبیعت است و عقب‌ماندگی فرهنگی و بی‌سوادی، محصول مستقیم نظام آموزشی بسته و ناکارآمد مکتب‌خانه‌ای بود. به این ترتیب، صنعتی‌زاده با نگاه نقادانه، بحران‌های زمانه را به ریشه‌های نهادی، فرهنگی و اجتماعی آن پیوند داد.

بازسازی نظم سیاسی آرمانی (آرمان‌شهر عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی)

در مرحلهٔ سوم، صنعتی‌زاده تصویری از جامعه‌ای مطلوب ترسیم می‌کند که در آن بحران‌ها و بی‌نظمی‌ها رفع شده‌اند. او در آثار خود، ضمن امید به تغییر، به دنبال انقلاب علیه سلطه و بازپس‌گیری قدرت توسط مردم و خروج از نظم فاسد به‌سوی دنیایی نو است؛ چنان‌که می‌نویسد: «اما روزگار همیشه بر یک منوال نبوده و نیست. گاه‌گاهی نوع بشر یک جست‌وخیزهایی که موجب تغییرات عمده در وضع زندگانی تودهٔ عمومی می‌شود، می‌نماید که فرسخ‌ها عالم را به آتیهٔ روشن و امیدبخشی نزدیک می‌کند» (همان). جدول ۳ کدهای موضوعی بازسازی نظم سیاسی آرمانی را نشان می‌دهد.

جدول ۳. کدهای موضوعی بازسازی نظم سیاسی آرمانی

نقل‌قول	منبع	موضوع	موضوع اصلی
فوراً دیوانگان اطراف آن‌ها را گرفته و با ریسمان‌هایی که قبلاً تهیه شده بود پاها و بازوهای مستحفظین را محکم بسته و در اتاق‌های خود محبوس نمودند.	مجمع دیوانگان	انقلاب علیه سلطه و بازپس‌گیری قدرت توسط مردم	ارائهٔ چشم‌انداز آرمان‌شهری
دیوانگان لخت‌وعور هیاهوی غریبی برپا نموده، یکی رفیق خود را بازگرفته و آن اکد انداخته، یکی گریه می‌کرد، دیگری می‌خندید و بدون اراده از شهر خارج شده و طی طریق می‌نمودند.		خروج از نظم فاسد به‌سوی دنیایی نو	
روح حاضران را به یک فضای آزادی که حقیقت آزادی و سعادت نوع بشر در آنجا سایه انداخته، صعود می‌دهم.		سفر معنوی به‌سوی آزادی	

(منبع: نگارندگان)

صنعتی‌زاده کرمانی مردی وطن‌دوست و حامی یتیمان در دوران روزهای سخت مردم شهر کرمان بوده است. او از تحول، تقابل سنت و مدرنیته، قدرت نوین، و برتری انسان آینده بر انسان گذشته، صحبت به میان آورده است. به گفتهٔ او «راستی این شهر... نمونه‌ای از قدرت‌نمایی‌های فکر و عمل انسان است» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۱۳). صنعتی‌زاده در آثار خود از لزوم وجود نظام ارزشی و اخلاقی در جامعه و ارزش‌های معنوی و اخلاقی مختلفی مانند خضوع و خشوع، عقل، برابری، برادری، راستی و محبت، علم، مردانگی و شجاعت، تلاش، فداکاری، اهمیت فرهنگ و زبان، اهمیت خانواده، ثروت و آسایش و رفاه، احترام، زیبایی و هنر، و عبادت و تقوا صحبت به میان آورده است. او شرایط دستیابی به این آرمان‌شهر و ارزش‌های معنوی و اخلاقی را تعهد به منفعت عمومی و انسانیت، راحتی ذهن و آرامش معنوی، تربیت معنوی و توسعهٔ ظرفیت‌های داخلی، اهمیت طبیعت و بازگشت به ذات انسانی سالم، مقاومت در برابر سنت‌گرایی و ساختارهای غلط، و آزادی فکر و شکستن الگوهای قدیمی، بیان کرده است. جدول ۴ نقل‌قول‌هایی از آثار عبدالحسین صنعتی‌زاده را درخصوص شرایط عمومی آرمان‌شهر او نشان می‌دهد.

جدول ۴. کدهای موضوعی شرایط عمومی آرمان‌شهر صنعتی‌زاده کرمانی

نقل‌قول	منبع	موضوع	موضوع اصلی
بر قسمت وسط آن علامت شیر و خورشید به‌وسیلهٔ باد در اهتزاز بود.	رستم در قرن بیست‌ودوم	وطن‌دوستی	وطن‌پرستی
قضات از محصلین پرورشگاه یتیمان انتخاب می‌شدند... و دولت آن‌ها را برای امور قضایی تعلیم و تربیت می‌نمود.		حمایت از یتیمان	
پرسید ای رستم پهلوان آیا این زندگانی ما را می‌پسندی؟... آقای جانکاس مردمان هر قرنی برای آن قرن خلق شده‌اند و اگر این قاعده مراعات نگردد، زندگانی‌شان تلخ خواهد شد.		تقابل سنت و مدرنیته	تغییر و تحول

زنگیانو: من تابه‌حال خیال می‌نمودم که فقط همین سیمرغی که ما را به آسمان بلند نموده می‌تواند آدمیزاد را از زمین بلند کند. اما برخلاف تصور، ما صدها هزاران نفر را می‌بینیم که مانند کبوتران آزادانه در اطراف ما در پروازند.		برتری انسان آینده بر گذشته	
در جلو این معبود بزرگ سجده کنید و با خضوع و خشوع باشید.	مجمع دیوانگان	خضوع و خشوع	ارزش‌های جامعه
از همه چیز بالاتر عقل است.		عقل	
برابری ما همه حسب ما است.		برابری	
برادری با همه نسب ما است.		برادری	
راستی و محبت روش ما است.		راستی و محبت	
علم نگهبان ما است.		علم	
همه می‌دانیم که یک نفر آدم معمولی امروز، مثلاً یک نفر بقال و... در سایهٔ ترقیات و کشفیات و اختراعاتی که در این دو سه قرن اخیر نصیب نوع بشر گردیده، از لحاظ زندگی مادی از یک نفر آدم خیلی متمول پانصد سال قبل و حتی از پادشاهان عهد قدیم بیشتر راحتی و رفاه دارد.		آسایش و رفاه	
ما هم از این توفیقی که نصیبمان می‌شود مسروریم و مباهات می‌کنیم که شبی با رستم، داستان پهلوان نامی تاریخ باستان، هم‌پیاله بوده باشیم.	رستم در قرن بیست‌ودوم	احترام	
ریاحین و گل‌ها به قسمی نشو و نما یافته که هرکدام در گلستان خود ماهی درخشنده و خورشیدی تابنده شده‌اند.	مجمع دیوانگان	زیبایی و هنر	
قدرت خداوند مافوق تصور بشر است.	رستم در قرن بیست‌ودوم	اعتقاد به خدا	عبادت و تقوا
جهنمی را که در کتب سماوی به گناهکاران وعده داده شده مجسم می‌ساخت.		اعتقاد به آخرت	
خیرخواهی نوع بشر	مجمع دیوانگان	منفعت عمومی	شرایط دستیابی به آرمان‌شهر
هیچ صدایی که موجب اختلال حواس واقع گردد استماع نمی‌شود.	رستم در قرن بیست‌ودوم	راحتی ذهن و آرامش	
تقویت احساس/ ترویج روح	مجمع دیوانگان		
تزکیهٔ قوا	تربیت معنوی		
تصفیهٔ طبیعت	طبیعت و بازگشت به انسانی سالم		
خلع عادات و تقلید	مقاومت در برابر سنت‌گرایی		
ترک افکار کنونی	آزادی فکری		

(منبع: نگارندگان)

با توجه به مطالعهٔ سه اثر عبدالحسین صنعتی‌زاده با روش تحلیل روایت خوانش موضوعی، می‌توان اظهار داشت که محورهای اصلی آرمان‌شهر او در مواردی مانند عقلانیت، عدالت، آزادی، طبیعت و آموزش قرار گرفته است. بررسی زندگی‌نامهٔ صنعتی‌زاده کرمانی نشان می‌دهد اندیشه‌های آرمان‌شهری او به‌طور مستقیم با تجربه‌های زیسته‌اش در کودکی و جوانی پیوند خورده و هریک از پنج محور اصلی آرمان‌شهر او پاسخی به بحران‌ها و دشواری‌های زمانهٔ او است. به این ترتیب، می‌توان میان شرایط زندگی و شکل‌گیری اندیشه‌های او ارتباطی تنگاتنگ برقرار کرد.

نخستین محور، عقلانیت، در واکنش به فضایی شکل گرفت که صنعتی‌زاده آن را آکنده از جهل، خرافه و سکون فکری می‌دید. او در محیطی رشد کرد که مقاومت در برابر تغییر و پرستش سنت‌های پوسیده رایج بود. تجربهٔ زیستهٔ او از جامعه‌ای که خود آن را دارالمجانین می‌نامد، سبب شد که عقلانیت را به‌عنوان ستون اصلی آرمان‌شهر خود بپروراند؛ عقلانیتی که نه صرفاً ابزاری، بلکه نیرویی انتقادی برای بازنگری در ارزش‌ها و حرکت به‌سوی معنویت و اصلاح اجتماعی است.

محور دوم، عدالت، در پاسخ به تبعیض، استبداد و نابرابری اجتماعی در دوران کودکی و جوانی او شکل گرفت. صنعتی‌زاده در جامعه‌ای می‌زیست که فقر و فساد اداری در آن گسترده بود و فرودستان به حاشیه رانده می‌شدند. هم‌نشینی او با یتیمان و تجربهٔ نزدیک از زندگی محرومان سبب شد تا عدالت را در قالب نهادی و اجتماعی تصویر کند؛ به‌گونه‌ای که انتخاب قضات از میان یتیمان یا حذف تمایزهای طبقاتی و جنسیتی، نشانه‌هایی از تلاش او برای تحقق جامعه‌ای برابر و عادلانه است.

سومین محور، آزادی، پاسخی به تجربهٔ زیستهٔ او از استبداد سیاسی و محدودیت‌های فردی بود. صنعتی‌زاده از کودکی احساس زندانی‌بودن در مکتب‌خانه داشت و نوجوانی‌اش با سرکوب آزادی‌خواهان و ظلم حاکمان همراه شد؛ بنابراین آزادی در آثار او نه‌فقط رهایی از استبداد سیاسی، بلکه آزادی درونی و فکری است؛ آزادی در اندیشیدن، آموختن و شکستن الگوهای کهنه. او این آزادی را شرط لازم برای شکوفایی عقلانیت و تحقق عدالت می‌دانست.

چهارمین محور، طبیعت، بازتاب تجربهٔ زیستهٔ او از محیط بومی و زیست‌جهان محرومیت‌زدهٔ کرمان بود. صنعتی‌زاده در جامعه‌ای می‌زیست که با خشکی زمین، فقر محیطی و فقدان امکانات زیست‌محیطی دست‌به‌گریبان بود. از این‌رو، در آرمان‌شهر او طبیعت به‌عنوان عنصری حیاتی مطرح می‌شود: بازگشت به ذات انسانی از رهگذر هماهنگی با طبیعت، بهره‌گیری از انرژی‌های پاک، کشاورزی سالم و معماری هماهنگ با محیط. به این ترتیب، طبیعت در اندیشهٔ او پاسخی به بحران محرومیت و زیست‌ناپایداری دوران زیستش است.

پنجمین محور، آموزش، بیش از هر چیز در تجربهٔ شخصی صنعتی‌زاده از شکست نظام مکتب‌خانه‌ای و موفقیت آموزش آزاد ریشه دارد. او در کودکی از فضای سخت و بی‌روح مکتب‌خانه گریزان بود و به‌واسطهٔ پدر و مطالعهٔ آزاد مسیر تازه‌ای در یادگیری یافت. او جامعهٔ خود را گرفتار بی‌سوادی و جهل می‌دید. از این‌رو، آموزش در آرمان‌شهرش کلید رهایی از عقب‌ماندگی و ساختن جامعه‌ای نو است؛ آموزشی که نه تقلید طوطی‌وار، بلکه تربیت اخلاقی، عقلانی و انتقادی را دنبال می‌کند.

درنتیجه، پنج محور آرمان‌شهر صنعتی‌زاده به‌طور مستقیم به مسائل و دشواری‌های زیستهٔ او پاسخ می‌دهند: عقلانیت در برابر جهل و خرافه؛ عدالت در برابر تبعیض و فقر؛ آزادی در برابر استبداد و خفقان؛ طبیعت در برابر محرومیت و خشکی محیط؛ و آموزش در برابر جهل و بی‌سوادی. همین پیوند میان تجربهٔ زیسته و تصویر آرمان‌شهری، اندیشهٔ او را از توصیف انتزاعی و ناکجاآبادی متمایز می‌کند و آن را به طرحی بومی، ریشه‌دار و تحقق‌پذیر بدل می‌سازد. در ادامه، هر موضوع و محور به‌صورت جداگانه مورد بحث قرار می‌گیرد.

عقلانیت

ابتدای شروع کتاب مجمع دیوانگان، این مصرع از اشعار مولوی، «خلق مجنون‌اند و مجنون عاقل است»، به‌عنوان منبع الهام جهت انتخاب عنوان کتاب، مطرح شده که خود نشان‌دهندهٔ اهمیت عقلانیت برای صنعتی‌زاده بوده است. در سرتاسر آثار او، نشانه‌هایی از اهمیت عقلانیت دیده می‌شود؛ برای مثال «از همه چیز بالاتر عقل است» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۰۳). براساس گفته‌های او، با اهمیت‌یافتن عقلانیت، در مفهوم قدرت نیز تحولی پدیدار شده است؛ چنان‌که «من از هفت‌خوان با زور بازو و قوت قلب گذشتم، ولی چنین عجایبی را که اکنون مشاهده می‌کنم ندیده‌ام» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۱۳). در فضای عقلانی آرمان‌شهر صنعتی‌زاده، مفاهیمی مانند جاهلیت دائمی انسان، قدرت‌طلبی و خودخواهی، نظام‌های خون‌خوار و جنگ‌طلب، و مفهوم سنتی دیوانگی و دارالمجانین، همگی مورد نقد قرار می‌گیرد. او می‌نویسد: «ای کاش این خودخواهان و خون‌خواران عصر طلایی در اینجا بودند و از مشاهدهٔ این دارالمجانین عبرت می‌گرفتند؛ زیرا آلات و ادوات جنگی و مجسمه‌ها و... در اینجا به معرض نمایش گذاشته شده است» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۰۳). براین‌اساس، انسان باید با تأمل در تاریخ و عبرت‌گیری از گذشته و با داشتن تفکر نقاد و بازنگری در ارزش‌ها، به اصلاح اجتماعی جامعه بپردازد. همچنین هوشیاری عمومی در آرمان‌شهر صنعتی‌زاده از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است. در دنیای آرمانی او، ارتباطات،

به‌دلیل پیشرفت فناوری، بسیار مؤثر و سریع بوده و همگان از هوشیاری و هوشمندی عمومی نسبت به اثرات فناوری بر انسان برخوردارند. علاوه بر آن، در این دنیا اختیار فردی و هوشیاری در تصمیم‌گیری نیز بسیار حائز اهمیت است.

عدالت

عدالت در فضای آرمان‌شهر صنعتی‌زاده، به‌وسیلهٔ ادارهٔ حقوق و اخلاق محقق شده و به حوزه‌هایی مانند دفاع از حق و عدالت، عدالت اجتماعی و اقتصادی، برابری، تعادل جسمی و ذهنی و تعادل اجتماعی و معنوی، و نیز بهره‌مندی همهٔ افراد از نور آفتاب اشاره دارد: «منتها کسانی که برخلاف قوانین معمولهٔ دنیا مرتکب خلاف و جنایتی می‌شوند، آن‌ها مالیات می‌دهند» (همان). در آرمان‌شهر او، بر جامعهٔ بدون سلسله‌مراتب و تمایز طبقاتی، برابری مادی و برابری جنسیتی، صحه گذاشته شده است: «لباس زن و مرد یکی است و امتیاز مصنوعی و ساختگی از میان جنس بشر رخت بربسته» (همان). براساس آرمان‌شهر صنعتی‌زاده، او در زمینهٔ تعادل اجتماعی و معنوی، به دنبال جامعه‌ای اخلاقی و معنوی بوده که ارزش‌هایی مانند هویت انسانی مشترک و اخلاق عمومی، راستی و درستی، یگانگی و یکرنگی، مؤاخات و برادری، مواسات و همدردی، مساوات و برابری، و نبود طمع و حسد است. همچنین او خواهان جامعه‌ای بدون خشونت بوده که با تضمین زندگی کامل با حفظ کرامت و انسانیت، به دنبال سعادت انسان است. «مساوات، مواسات، مؤاخات، یگانگی، یکرنگی، راستی، درستی سرمایهٔ سعادت عمومی ساکنین این شهر است» (همان). او همچنین بر اهمیت روابط انسانی و احساسی و تعادل بین شادی و هوشیاری (نبود شادی بدون هدف و انگیزه)، صحه می‌گذارد. «مسرت بی‌اندازه مایهٔ افسردگی و پژمردگی و کاهلی می‌گردد» (همان). در مبحث تعادل جسمی و ذهنی نیز صنعتی‌زاده با مطرح‌کردن ارزش‌هایی مانند سادگی و ثروت نشان داده که به دنبال زندگی‌ای است که در آن فشار مالی وجود ندارد، افراد با داشتن مهارت به دنبال کار و فعالیت هستند، در زندگی تعادل وجود دارد و افراد از لذت‌گرایی مطلق دوری می‌جویند: «برخیز. دنیای امروز دنیای اجتماعی و کار است» (همان).

آزادی

یکی دیگر از محورهای بسیار مهم در آرمان‌شهر صنعتی‌زاده، آزادی است که شامل آزادی و بازگشت به خود، الوهیت ذاتی انسان، آزادی حرکت و دسترسی عمومی، دسترسی آزاد به اطلاعات و فضا و نیز آزادی بیان و رفتار می‌شود؛ چنان‌که به گفتهٔ او «منظر قشنگ و دلربای دامنهٔ کوه و مرغزار سبز و خرمی که در جلوی آن‌ها واقع بود، او را به یاد آزادی انداخته» (همان). «تمام دنیا الساعه مشغول تماشای ماشین اختراعی تو و دو نفر مردی که زنده نموده‌ای هستند و کسی نیست که از این خبر بااطلاع نباشد» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۱۳). همچنین افراد در آرمان‌شهر او آزادی رفتاری دارند و همگان سرشار از شادی و سرور هستند: «روی‌هم‌رفته آثار خوشی و مسرت از در و دیوار این شهر می‌بارد» (همان).

طبیعت

طبیعت در آرمان‌شهر صنعتی‌زاده، نقش بسیار پررنگی داشته است؛ به‌طوری‌که او در سرتاسر آثار خود، درخصوص فضای شهری آراسته به طبیعت، سخن به میان آورده است. او در آرمان‌شهر خود از نزدیکی طبیعت به شهر و طبیعتی مانند بهشت در فضاهای مختلف شهر یاد کرده است. «فی‌الواقع آنجا شهر نبود، بلکه نمونه‌ای از بهشت برین بود.» (همان). صنعتی‌زاده در آرمان‌شهر خود قائل به هماهنگی با طبیعت و نیز ایجاد تعادل در شرایط طبیعی است: «عنان اختیار فصول در دست اقتدار انسان است. هر موقع موسمی را بخواهد در اندک لحظه هوا و فضا را تغییر می‌دهد» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۰۳). همچنین در آرمان‌شهر او از مباحثی مانند کشاورزی هوشمند، خوردن غذای سالم و گیاهی و نیز یادگیری ویژگی‌های مثبت از طبیعت و حیوانات صحبت شده است: «نباتات را به قالبی پرورش داده که مواد فضولی باقی نمانده و سرتاپا ماده تغذیه شده‌اند» (همان). از نکات مهم دیگر که به موضوع طبیعت در آرمان‌شهر صنعتی‌زاده مرتبط است،

توسعهٔ پایدار شهر و طبیعت، استفادهٔ اخلاقی و هوشمندانه از طبیعت و استفاده از انرژی پاک و تجدیدپذیر است: «حرارت آفتاب را تسخیر و در مخازن ذخیره نموده است. جزر و مد دریاها را رایگان از دست نداد. به‌وسیلهٔ آن چرخ‌های عظیم‌الجثه را به حرکت درآورده است» (همان).

آموزش

در محور آموزش، صنعتی‌زاده به اهمیت علم و ادب، آموزش تعاملی و نیز دانش عمومی و دسترسی آزاد به اطلاعات، تأکید کرده است. به این منظور، در شهر نیز ادارهٔ معلومات عمومی برپا شده است. همچنین صنعتی‌زاده به مواردی مانند تخصص‌محوری و شایسته‌سالاری، همکاری علمی، اهمیت زبان، و احترام به دانشمندان و اهمیت آن‌ها تأکید کرده است: «تمثال مرد بزرگ و دانای شهیری را که مخترع و کاشف طریقهٔ جمع حرارت آفتاب است، در میدان مقابل سالن ادارهٔ استخدام آفتاب با گل‌های الوان بر روی قسمتی از سطح زمین نقش‌بندی نموده‌اند» (همان). «برای رسیدگی به هر شعبه از امور زندگانی، قضات مخصوصی که خودشان در آن کار خبرویت داشتند تعیین شده بود» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۱۳). صنعتی‌زاده به تربیت فکر نیز بسیار اهمیت داده است. او به وجود فضایی برای نقد و تأمل، و امکان و اجازهٔ اثبات وجود و نیز اهمیت اخلاق و محبت در تربیت افکار تأکید کرده است: «همچنین ادارهٔ تنظیمات بایستی شما را تحت تربیت و آداب عمومی درآورده» (همان). بررسی آثار صنعتی‌زاده نشان از علاقهٔ شدید او به پیشرفت فناوری و توسعهٔ علم و فناوری دارد. با پیشرفت علم پزشکی، علوم و فناوری زیستی نیز پیشرفت چشم‌گیری داشته و به‌واسطهٔ آن، طول عمر انسان افزایش یافته و فناوری در خدمت بهداشت و سلامت عمومی بوده که به سلامت جسم و رعایت بهداشت در سطح عموم افراد جامعه منجر شده است. «ادارهٔ صحت و سلامتی ضامن سیصد سال عمر است... . عمر طولانی و طول جوانی و سرسبزی زندگانی امر عجیب و نادری نیست» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۰۳). همچنین او از تفوق انسان بر طبیعت و زمان سخن رانده، به‌نحوی‌که امکان پرواز انسان فراهم آمده و سرعت جابه‌جایی بسیار زیاد است: «محال است انسان این‌طور عناصر اربعه را بتواند مطیع خویش بسازد... . جانکاس، به اتفاق شاگردانش، هرکدام بال‌های ظریف و قشنگی را به شانه‌های خود بسته و بعضی‌شان چمدان‌های بلورینی به دست گرفته از روی آسمان می‌پریدند» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۱۳). پیشرفت فناوری کاربردی و تعامل فناوری و پیوند دنیای مادی و فرامادی، به همراه سرعت زیاد جابه‌جایی، امکان بروز و وجود تمدن‌های علمی و کیهانی و تعامل بین سیارات را برای انسان به ارمغان آورده است: «در حال حاضر، دانشمند با ساکنین زهره به‌وسیلهٔ تلفن بی‌سیم مشغول مذاکره است و زمینهٔ سخن دربارهٔ ارسال یک شهر پرنده به کرهٔ زهره است» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۰۳).

ساختار شهری و اداری در آرمان‌شهر عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی

ساختار شهری

دنیای آرمان‌شهری که صنعتی‌زاده متصور می‌شود، با مفهوم جهانی‌شدن و دهکدهٔ جهانی قرابت خاصی دارد؛ به‌طوری‌که به گفتهٔ او، «دنیای عظیمی که به مناسبت عظمتش از دایرهٔ تصرفات ما بیرون بود، کم‌کم کوچک‌تر می‌شود و در دایرهٔ تصرفات انسانی وارد می‌گردد» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۱۳). همچنین شهرها از عظمت و شکوه بسیاری برخوردارند و فضاهای عمومی شهر بزرگ و همه‌شمول‌اند: «اینک از تمام اصناف و اشخاص مختلف در این مجمع بزرگ پذیرایی می‌شود» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۰۳). در آرمان‌شهر او، فضای شهر عادلانه و جامعه غیرسلسله‌مراتبی است. «من به هر طرف که نظر می‌کنم مرکز است» (همان). در آرمان‌شهر صنعتی‌زاده، معماری ساختمان‌ها بسیار پیشرفته است و ساختمان‌ها متحرک‌اند: «در تعریف و توصیف این بنا همین بس که با حرکت چرخ کوچکی که خیلی شبیه به رول اتومبیل‌های قرن بیستم بود. آن بنا به چندین طرح و طرز تغییر شکل می‌یافت... . عمارت صدطبقهٔ متحرکی بنا یافته بود»

(صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۱۳). ساختمان‌های واقع در شهرها بسیار بزرگ و دارای تعداد طبقات بسیاری هستند. شهر نیز یک مایل طول و یک مایل عرض (۱/۶ کیلومتر) دارد: «ده سالن بزرگ به رنگ آسمان که هریک چندین طبقه دارد و هرکدام سه فرسخ (۱۸۷۲۰ متر) طول و عرض دارد... محیط عمارت مزبور شش هزار ذرع (۶۲۴۰ متر) و قطر آن دو هزار ذرع (۲۰۸۰ متر) است» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۰۳). طراحی خیابان‌ها عموماً به‌صورت مشجر و ساختار آن به این شکل است: «هر خیابانی به چهار قسمت تقسیم می‌گردید. اول و چهارم در دو طرف قسمت پیاده‌رو بود. دو قسمت هم در وسط متحرک بود که یک قسمت می‌رفت دوم می‌آمد» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۱۳). در این شهر، کاربری‌های عام‌المنفعه مانند دارالعلم، ایجاد و احداث شده است: «این محل را برای تمام مردم این شهر ساخته‌اند» (همان).

ساختار اداری

در آرمان‌شهر صنعتی‌زاده، قانون و نظم، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است: «در این صورت به نام قانون به تو امر می‌دهم...» (همان). «به یک نظم و ترتیب و اسلوب دسته‌دسته از مشرق و مغرب و شمال عالم به این محیط می‌آیند» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۰۳). در این آرمان‌شهر، همبستگی جمعی وجود دارد، افراد در میان جامعه حضور دارند و احترام جمعی جاری است. «توجه تمام اعضای دائرهٔ فلکیه امروز صرف حرکت‌دادن این شهر است» (همان). در این شهر علی‌رغم نبود تمرکز قدرت و مدیریت کارآمد، فضایی برای دیپلماسی و مدیریت هوشمندانه اختلاف به‌وجود آمده است: «پهلوانی‌اش را دیدم، اکنون نبرد دیپلماسی او را هم خواهم دید» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۱۳). در آرمان‌شهر صنعتی‌زاده شاهد رهبری الهام‌بخش و معنوی، و جامعه‌ای مشارکتی و دموکراتیک هستیم. همچنین مراسم‌های مختلف در این شهر به‌صورت عمومی و همه‌شمول برگزار می‌شود. دولت در آرمان‌شهر او دولت کوچک، مؤثر و خدمتگزار به جامعه است و در ساختار اداری بروکراسی اداری به چشم نمی‌خورد. در جهان، مدیریتی واحد و مرکزی در لبنان وجود دارد که به دنبال قدرت‌طلبی نیست: «ادارات پر طول و عرضی که به‌جز اتلاف مال و جان مخلوق ثمری ندارند در میان نیست» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۰۳). ساختار اداری و حکومتی به این شرح است: «کلیهٔ دوایر عمومی هر شهری به ده قسمت منقسم شده است و مرکز دیگری برای این دوایر به‌جز در هر سال که در کوه لبنان راپورت کلیهٔ عالم خوانده می‌شود، وجود ندارد» (همان). اداره‌های ده‌گانهٔ مذکور نیز به شرح زیر است (شکل ۱):



شکل ۱ . دوایر ده‌گانهٔ ادارهٔ شهرها

(منبع: نگارندگان به نقل از صنعتی‌زاده، ۱۳۰۳)

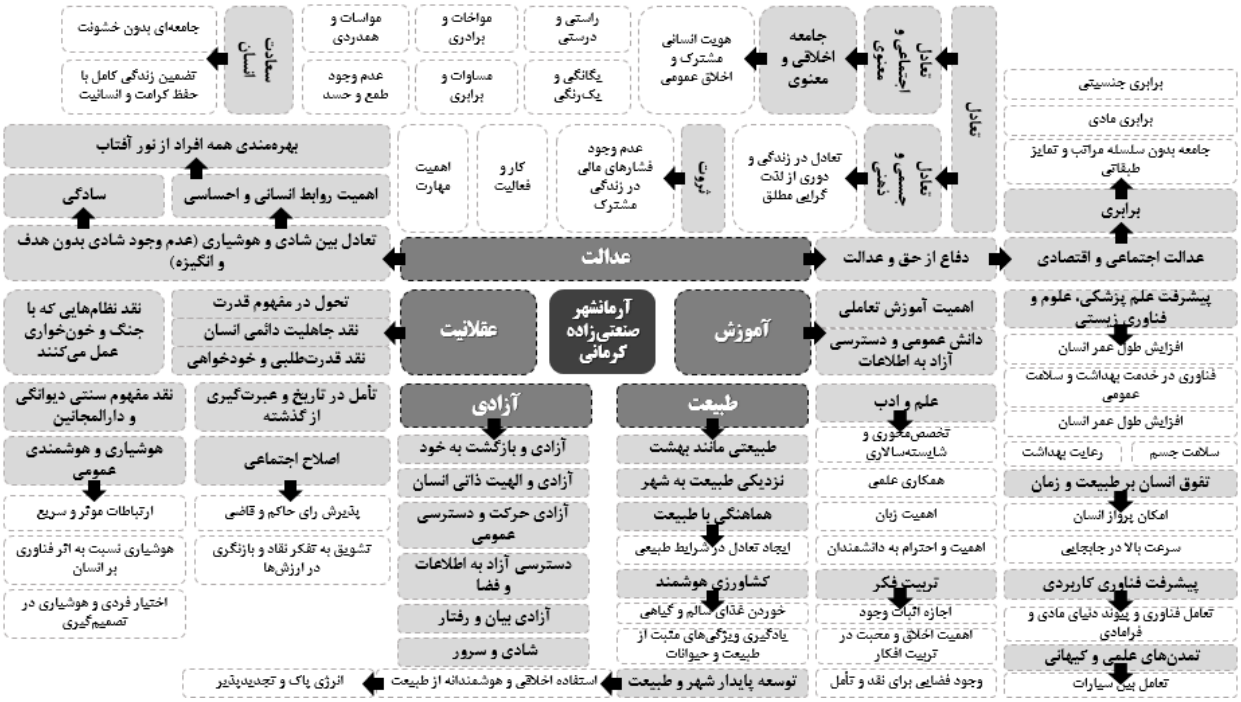
درخصوص مدیریت اقتصادی شهرها نیز از مالیات بهره جسته است. نکتهٔ حائز اهمیت در آرمان‌شهر صنعتی‌زاده، شفافیت و امنیت در ساختار اداری است. جامعه در آرمان‌شهر او جامعه‌ای بدون جرم و فساد و بدون خشونت است: «مستحفظین امنیت عمومی از بالای شهر تمام حرکات ساکنین را مشاهده می‌نمایند و به همین واسطه جنایتی واقع نشده و عموم در آسایش‌اند» (همان). شفافیت رفتاری از دیگر اصول حائز اهمیت در آرمان‌شهر صنعتی‌زاده است. «هر کسی وظیفه دارد که اعمال یومیهٔ خود را یادداشت نماید» (صنعتی‌زاده

کرمانی، ۱۳۱۳). به گفتهٔ صنعتی‌زاده، افراد سخن‌گفتن در قالب شعر و سخن در لفافه را نمی‌پذیرند و همگی به‌صراحت در گفتار اذعان دارند: «شعر کجا شیرین است؟... حقیقت و راستگویی چه ضرر دارد که انسان این‌طور وقت خود را تلف کند؟» (صنعتی‌زاده کرمانی، ۱۳۰۳). وظیفه‌شناسی و تعهد در خدمت و کار، از دیگر اصول تأکیدی در آرمان‌شهر صنعتی‌زاده است. همچنین شفافیت در آرمان‌شهر او چنان مهم است که صنعتی‌زاده حتی ساختمان‌ها را نیز شفاف متصور شده و به شفافیت در ساخت‌وساز قائل است: «منازل همه بلورین بر یک وضع ساخته و پرداخته شده و فقط و فقط در نمره از یکدیگر ممتازند» (همان).

نتیجه‌گیری

با توجه به بررسی‌های انجام‌شده و تحلیل سه اثر برجستهٔ صنعتی‌زاده می‌توان به این جمع‌بندی رسید که آرمان‌شهر از نگاه این اندیشمند مشروطه‌خواه ایرانی، جامعه‌ای است که در آن، پنج محور بنیادین عقلانیت، عدالت، آزادی، طبیعت و آموزش به‌گونه‌ای هم‌افزا در کنار یکدیگر عمل می‌کنند تا زمینه‌ساز رشد مادی و معنوی بشر باشند. او آرمان‌شهر را نه در قالب تصویری اسطوره‌ای و دست‌نیافتنی، بلکه به‌مثابهٔ آینده‌ای محتمل، اخلاقی و دست‌یافتنی ترسیم می‌کند که در آن، انسان با بازسازی درونی و تحول اجتماعی به کمال می‌رسد.

آرمان‌شهر صنعتی‌زاده تصویر جامعه‌ای است که در آن، پیوند میان عقلانیت، عدالت، آزادی، طبیعت و آموزش، نوعی تعادل پویا و انسانی را پدید می‌آورد. این تعادل، نه حاصل اقتباس محض از غرب، و نه تکرار سنت‌های کهن، بلکه حاصل بازاندیشی ایرانی-اسلامی در بستر تحولات معاصر است؛ تصویری بومی، ریشه‌دار و درعین‌حال نوگرا از آینده‌ای بهتر که می‌تواند راهنمای امروز ما نیز باشد. شکل ۲ کدها، موضوعات و مفاهیم اصلی آرمان‌شهر صنعتی‌زاده را نشان می‌دهد.



شکل ۲. کدها، موضوعات و موضوعات اصلی آرمان‌شهر صنعتی‌زاده

(منبع: نگارندگان)

ارائهٔ درمان و راهکارهای عملی

عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی در آثار خود، فراتر از توصیف کلی و انتزاعی، به سازوکارهایی برای تحقق آرمان‌شهر اشاره می‌کند که اندیشهٔ او را از صرف خیال‌پردازی متمایز می‌سازد. نخستین راه تحقق این آرمانشهر در اندیشهٔ او آموزش عمومی و آزاد است. صنعتی‌زاده تجربهٔ شخصی خود را از رهایی از فضای بستهٔ مکتب‌خانه‌ها و جایگزینی آن با آموزش نو و آزاد به‌وضوح در روایت‌هایش بازتاب داده است. او باور داشت که فقط با پرورش کودکان در محیطی آزاد و عقلانی، امکان عبور از جهل و استبداد و حرکت به‌سوی جامعه‌ای نو فراهم می‌شود. انتخاب یتیمان برای منصب قضاوت در روایت‌های او نشانه‌ای از تلاش برای طراحی نهادی عادلانه و رها از تعصبات طبقاتی و خویشاوندی است. دومین محور تحقق، عقلانیت انتقادی و بازاندیشی در ارزش‌ها است. صنعتی‌زاده معتقد است راه گذار از وضعیت بحرانی عصر او که آکنده از جهل، خرافه و استبداد بود، فقط با نقد گذشته، عبرت‌گیری از تاریخ و بازاندیشی در ارزش‌ها امکان‌پذیر است. عقلانیت در آثار او ابزاری صرف برای فناوری نیست، بلکه نیرویی اصلاح‌گر و معنوی برای هدایت جامعه به‌سوی آینده‌ای بهتر است. سومین بعد تحقق، عدالت نهادی و اجتماعی است. صنعتی‌زاده در روایت‌های خود، نظامی حقوقی و اجتماعی را به تصویر می‌کشد که در آن، سلسله‌مراتب و تبعیض‌های جنسیتی و طبقاتی رنگ می‌بازند و مساوات، برابری و شایسته‌سالاری جایگزین می‌شوند. به این ترتیب، تحقق عدالت در اندیشهٔ او نه صرفاً آرمانی اخلاقی، بلکه طرحی نهادی و اجرایی است که جامعه را از بحران‌های ساختاری رهایی می‌بخشد. چهارمین عنصر تحقق، ترکیب سنت و مدرنیته است. برخلاف برخی روشنفکران هم‌دوره که یا تماماً به غرب‌گرایی یا به بازگشت مطلق به سنت گرایش داشتند، صنعتی‌زاده راه میانه‌ای را ترسیم می‌کند: پاسداشت ارزش‌های اخلاقی و معنوی فرهنگ اسلامی–ایرانی در کنار بهره‌گیری از پیشرفت‌های علمی و فناوری روز. او نشان می‌دهد چگونه می‌توان بدون ازدست‌دادن هویت، با جهان نو همراه شد. درنهایت، صنعتی‌زاده برای تحقق آرمان‌شهر، الگوهای نهادی و اجتماعی مشخصی پیشنهاد می‌کند: از ساختارهای اداری شفاف و خدمتگزار تا بهره‌گیری از انرژی‌های نو و معماری هماهنگ با طبیعت. این جنبه‌ها اندیشهٔ او را از صرف توصیف آخرالزمانی جدا کرده و به الگویی عملی برای عبور از بحران‌های اجتماعی، اخلاقی و زیست‌محیطی بدل کرده است. براین‌اساس، تفاوت اندیشهٔ صنعتی‌زاده با بسیاری از متفکران هم‌دوره در همین تأکید بر امکان تحقق آرمان‌شهر و ارائهٔ راه‌حل‌های عینی برای مشکلات زمانه است. او آرمان‌شهر را نه ناکجاآبادی دست‌نیافتنی، بلکه آینده‌ای محتمل و دست‌یافتنی معرفی می‌کند که از دل ترکیب عقلانیت، عدالت، آزادی، طبیعت و آموزش برمی‌خیزد و همین امر جایگاه ویژه‌ای به اندیشهٔ او در میان روشنفکران عصر مشروطه می‌بخشد.

در تحلیل آرمان‌شهر او، پنج محور مذکور نه عناصر پراکنده، بلکه بنیان‌های همبسته یک دستگاه فکری منسجم‌اند که هریک پاسخی به مسئله‌ای عینی در زندگی و زمانهٔ او است. علت‌یابی این محورها نشان می‌دهد هرکدام از دل شرایط بحرانی عصر مشروطه و تجربه‌های زیستهٔ او شکل گرفته‌اند: عقلانیت در واکنش به جهل و خرافه، عدالت در برابر تبعیض و فقر، آزادی در برابر استبداد، طبیعت در برابر محرومیت زیست‌محیطی و آموزش در برابر بی‌سوادی و ناکارآمدی نظام مکتب‌خانه‌ای.

اما اهمیت این محورها در آن است که صنعتی‌زاده آن‌ها را به‌صورت یک شبکهٔ علی و تکمیلی درنظر می‌گیرد. آموزش نقطهٔ آغاز این زنجیره است؛ زیرا بدون تربیت نسلی نو، عبور از جهل و سنت‌های فرسوده ممکن نیست. آموزش عقلانی زمینه‌ساز پرورش عقلانیت انتقادی است؛ عقلانیتی که می‌تواند در برابر خرافه و استبداد ایستادگی کند. این عقلانیت، خود بستر ایجاد عدالت را فراهم می‌سازد؛ چرا که نظام عادلانه فقط در پرتو خرد جمعی و تصمیم‌گیری عقلانی شکل می‌گیرد. عدالت نیز بدون آزادی تحقق نمی‌یابد؛ زیرا آزادی اندیشه و بیان، شرط اجرای عدالت و رفع تبعیض است. درنهایت، همهٔ این عناصر فقط در صورتی پایدار خواهند بود که با طبیعت در هماهنگی باشند؛ یعنی توسعهٔ عقلانی، عادلانه و آزاد باید به حفظ محیط‌زیست و بازگشت به زیست‌جهان انسانی متکی باشد؛ بنابراین، پنج محور آرمان‌شهر صنعتی‌زاده زنجیره‌ای از علت و معلول را تشکیل می‌دهند: آموزش← عقلانیت← عدالت← آزادی← طبیعت. هریک از

این محورها ضمن اینکه پاسخی به بحران‌های خاص زمانهٔ او است، مکمل و تقویت‌کنندهٔ دیگری نیز به‌شمار می‌آید. همین پیوستگی و انسجام، اندیشهٔ آرمان‌شهری صنعتی‌زاده را از صرف توصیف انتزاعی جدا و آن را به طرحی نظام‌مند و تحقق‌پذیر تبدیل می‌کند.

این پژوهش از لحاظ نظری و کاربردی دارای پیام‌های روشنی است. از حیث نظری، با تحلیل مفهوم آرمان‌شهر در آثار عبدالحسین صنعتی‌زاده، به غنای ادبیات نظری دربارهٔ آرمان‌شهرهای ایرانی–اسلامی کمک می‌کند و نشان می‌دهد چگونه مفاهیم فلسفی، اجتماعی و فرهنگی می‌توانند در قالب روایت‌های ادبی بازنمایی شوند. همچنین این پژوهش رابطهٔ میان سنت و تجدد را واکاوی می‌کند و تلاش‌های نویسندگان ایرانی برای ارائهٔ الگویی بومی از پیشرفت و عدالت را برجسته می‌سازد. علاوه‌براین، مطالعهٔ حاضر امکان مقایسهٔ آرمان‌شهرهای ایرانی–اسلامی با نمونه‌های غربی را فراهم می‌آورد و به ادبیات تطبیقی آرمان‌شهر ابعاد جدیدی می‌بخشد.

از منظر کاربردی، یافته‌های پژوهش می‌تواند الهام‌بخش سیاست‌گذاران فرهنگی و اجتماعی باشد تا در طراحی الگوهای توسعه، از مفاهیم بومی و ارزش‌های فرهنگی بهره بگیرند. همچنین این مطالعه می‌تواند در حوزهٔ آموزش و ترویج ادبیات داستانی ایران مورد استفاده قرار گیرد و توجه بیشتری به نویسندگان پیشگام ایرانی نظیر صنعتی‌زاده جلب کند. نتایج این پژوهش برای پژوهشگران حوزهٔ علوم انسانی و اجتماعی، به‌ویژه در زمینهٔ مطالعات فرهنگی، ادبیات تطبیقی و فلسفهٔ سیاسی، کاربردی است و مسیرهای جدیدی برای پژوهش در زمینهٔ آرمان‌شهرهای بومی ارائه می‌دهد. علاوه‌براین، این تحقیق می‌تواند به‌عنوان الگویی برای بازخوانی سایر متون ادبی–فلسفی در ایران و جهان اسلام مورد استفاده قرار گیرد و به بازتولید مفاهیمی مانند عدالت، پیشرفت و اخلاق در ادبیات معاصر کمک کند.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

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

اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

حمایت مالی

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

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافعی وجود ندارد و تمام نویسندگان مقاله را خوانده و با انتشار آن موافقت کرده‌اند.

بیانیه استفاده از هوش مصنوعی مولد

نویسندگان از هیچ ابزار هوش مصنوعی در تولید محتوا و نگارش مقاله استفاده نکرده‌اند.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر ارائه نظرهای ساختاری و علمی سپاسگزاری می‌شود.

منابع

آرین‌پور، یحیی (۱۳۵۵). از صبا تا نیما. جلد ۲. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.

آرین‌پور، یحیی (۱۳۸۲). از نیما تا روزگار ما، تاریخ ۱۵۰ سالهٔ ادب فارسی. تهران: زوار.

آقاعباسی، یدالله (۱۳۹۰). عبدالحسین صنعتی‌زاده و ادبیات دراماتیک. نشریهٔ ادب و زبان، ۳۰(۲۷)، ۳۱-۴۶.

اسپریگنز، توماس (۱۳۷۰). فهم نظریه‌های سیاسی. ترجمهٔ فرهنگ رجایی. چاپ اول. تهران: آگه.

اقتداری، احمد (۱۳۵۶). صنعتی‌زاده، نویسنده‌ای از کرمان (سی گفتار دربارهٔ کرمان، به کوشش محمد رسول دریاگشت). کرمان: استانداری.

امین‌زاده، بهناز و نقی‌زاده، محمد (۱۳۸۱). آرمان‌شهر اسلام: شهر عدالت. صفه، ۱۲(۴-۳)، ۲۰-۳۱.

بابازاده اقدم، عسگر و شکیب، محمود (۱۳۹۰). مقایسهٔ رمان تاریخی ابومسلم خراسانی جرجی زیدان و سیاه‌پوشان صنعتی‌زاده کرمانی. مجلهٔ انجمن ایرانی زبان و ادبیات عربی، ۷(۲۰)، ۸۵-۱۰۷.

بلالی اسکویی، آزیتا (۱۳۹۶). آرمان‌شهر در عرصهٔ دین. کنگرهٔ بین‌المللی عمران، معماری و توسعهٔ شهری. دورهٔ پنجم. تهران.

حسام‌پور، سعید و حیدری جامع‌بزرگی، فهیمه (۱۳۹۹). رستم در قرن بیست‌ودوم: کندوکاوی در شناخت ژانر و مخاطب این اثر. فصلنامهٔ نقد ادبی، ۱۳(۵۲)، ۱۳۸-۱۱۱.

ستاری ساربانقلی، حسن (۱۳۹۱). آرمان‌شهر در آرای روشنفکران عصر مشروطهٔ ایران. نشریهٔ هنرهای زیبا- معماری و شهرسازی، ۱۷(۱)، ۵۵-۶۴. https://doi.org/10.22059/jfaup.2012.29697

صارمی، حمیدرضا و کشاورزی، شیما (۱۴۰۰). تبیین اندیشهٔ آرمان‌شهری با رویکرد شهر اسلامی در دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی. فصلنامهٔ علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۱(۴)، ۱۵۷-۱۸۲. https://doi.org/10.22059/jstmt.2022.330591.1483

صنعتی‌زاده کرمانی، عبدالحسین (۱۳۰۳). مجمع دیوانگان. تهران: کتابخانهٔ مظفریه.

صنعتی‌زاده کرمانی، عبدالحسین (۱۳۱۳). رستم در قرن بیست‌ودوم. تهران: چاپخانهٔ مرکزی.

صنعتی‌زاده کرمانی، عبدالحسین (۱۳۴۶). روزگاری که گذشت. تهران: چاپخانهٔ گیلان.

غلام، محمد (۱۳۸۱). رمان تاریخی، سیر و نقد و تحلیل رمان‌های تاریخی. تهران: چشمه.

فسایی، جعفر، خجسته، فرامرز، سراج، سید علی (۱۴۰۲). تبیین جایگاه و عملکرد پادگفتمانی رمان تاریخی دام‌گستران یا انتقام‌خواهان مزدک. فصلنامهٔ متن‌پژوهی ادبی، ۲۷(۹۵)، ۱۲۵-۱۵۴.

کریمخانی، هادی و نظری، ماه (۱۴۰۰). تحلیل الگوی کنشگر گرماس در شخصیت‌های رمان سلحشور. فصلنامهٔ علمی تفسیر و تحلیل متون زبان و ادبیات فارسی (دهخدا)، ۱۳(۴۷)، ۱۵۷-۱۷۷.

کیانفر، آیدا و صارمی، حمیدرضا (۱۳۹۸). آرمان‌شهر ایرانی-اسلامی از منظر نظامی گنجوی. فصلنامهٔ علمی نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۹(۱)، ۱۶۶-۱۳۱. https://doi.org/10.22059/jstmt.2019.72132

مقیمی‌زاده، محمدمهدی (۱۳۹۸). صنعتی‌زاده در قرن بیست‌ویکم؛ نقد و بررسی رمان رستم در قرن ۲۲. فصلنامهٔ نقد کتاب ادبیات و هنر، ۲(۷-۸)، ۱۰۱-۱۰۸.

میرعابدینی، حسن (۱۳۸۰). صد سال داستان‌نویسی ایران. تهران: نشر چشمه.

نیکیتین، بازیل (۱۳۸۶). رمان تاریخی در ادبیات فارسی کنونی. ترجمهٔ احمد سمیعی (گیلانی). نشریهٔ ادبیات داستانی، ۱۷، ۱۰۴-۱۱۳.

ورناصری، احمدرضا و الهائی، هادی (۱۴۰۱). روش تحلیل روایت یا روایت‌پژوهی. نشریهٔ ترویج علم، ۱۳(۲۳)، ۱۷۶-۱۹۹. https://doi.org/10.22034/popsci.2022.322593.1151

Birch, L. (2011). *Telling Stories: A Thematic Narrative Analysis of Eight Women's PhD Experiences*. Submitted in fulfilment of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy, School of Communication and the Arts, Faculty of Arts, Education and Human Development, Victoria University.

Elliott-Mainwaring, H. (2021). Exploring using NVivo software to facilitate inductive coding for thematic narrative synthesis. *British Journal of Midwifery*, 29(11), 628-632.

Fina, A., & Georgakopoulou, A. (2015). *The Handbook of Narrative Analysis*. Wiley Blackwell.

Frost, N. (2011). *Qualitative Research Methods in Psychology; Combining Core Approaches*. Mc Grow Hill, Open University Press.

Hill, C., Knox, S. (2021). *Essentials of Consensual Qualitative Research*. American Psychological Association .

Järvinen, M., & Mik-Meyer, N. (2020). *Qualitative Analysis; Eight Approaches for the Social Sciences*. SAGE Publications Ltd .

Lawler, S. (2002). *Narrative in Social Research*. London: Blackwell.

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

Lainson, K., Braun, V., Clarke, V. (2019). Being both narrative practitioner and academic researcher: A reflection on what thematic analysis has to offer narratively informed research, *International Journal of Narrative Therapy and Community Work*, 2019(4), 1-14.

Mannheim, K. (1991). *Ideology and Utopia*. London: Routledge.

McAllum, K., Fox, S., Simpson, M., Unson, Ch. (2019). A comparative tale of two methods: how thematic and narrative analyses author the data story differently, *Communication Research and Practice*, 5(3), 1-18.

Nicola, M., Correia, H., Ditchburn, G., Drummond, P. (2019). Invalidation of chronic pain: a thematic analysis of pain narratives. *Disability and Rehabilitation*, 43(6), 1-9.

Oliver, K. (1998). A Journey Into Narrative Analysis: A Methodology for Discovering Meanings. *Journal of Teaching in Physical Education*, 17, 244-259.

Riessman, C, K. (1993). Narrative Analysis. *Qualitative Research Methods*, Volume 30, London: New Delhi, Sage Publications, International Educational and Professional Publisher.

Sargent, L. (1975). Utopia- The Problem of Definition. *Extrapolation*, 16(2), 137-148.

Symon, G., & Cassell, C. (2012). *Qualitative Organizational Research; Core Methods and Current Challenges*, London: New Delhi, Sage Publications, International Educational and Professional Publisher.

References

Aghaabasi, Y. (2011). Abdolhossein Sanatizadeh and Dramatic Literature. *Literature and Language Journal*, 30(27), 31-46. [In Persian]

Aminzadeh, B., Naghizadeh, M. (2002). Utopia of Islam: City of Justice. *Soffeh*, 12(3-4), 20-31. [In Persian]

Arianpour, Y. (1976). *From Saba to Nima*. Vol. 2, Tehran: Ketabhaye Jibi Joint Stock Company. [In Persian]

Arianpour, Y. (2003). *From Nima to Our Time: 150 Years of Persian Literature*. Tehran: Zavvar. [In Persian]

Babazadeh Aghdam, A., Shakib, M. (2011). Comparison of the Historical Novel Abu Muslim Khorasani by Jorji Zaydan and Siahpooshan by Sanatizadeh Kermani. *Journal of the Iranian Association of Arabic Language and Literature*, 7(20), 85-107. [In Persian]

Balali Oskouei, A. (2017). Utopia in the Realm of Religion. *The 5th International Congress on Civil Engineering, Architecture and Urban Development*, Tehran. [In Persian]

Birch, L. (2011). *Telling Stories: A Thematic Narrative Analysis of Eight Women's PhD Experiences*. Submitted in fulfilment of the requirements of the degree of Doctor of Philosophy, School of Communication and the Arts, Faculty of Arts, Education and Human Development, Victoria University.

Eghtedari, A. (1977). *Sanatizadeh, a Writer from Kerman* (Thirty Discourses on Kerman, edited by Mohammad Rasoul Daryagasht). Kerman: Governorship. [In Persian]

Elliott-Mainwaring, H. (2021). Exploring using NVivo software to facilitate inductive coding for thematic narrative synthesis. *British Journal of Midwifery*, 29(11), 628-632.

Fasaei, J., Khojasteh, F., Seraj, S. A. (2023). Explaining the Status and Function of the Anti-Discourse in the Historical Novel Damgostaran or Enteghamkhahan-e Mazdak. *Literary Text Research*, 27(95), 125-154. [In Persian]

Fina, A., & Georgakopoulou, A. (2015). *The Handbook of Narrative Analysis.* Wiley Blackwell.

Frost, N. (2011). *Qualitative Research Methods in Psychology; Combining Core Approaches*. Mc Grow Hill, Open University Press.

Gholam, M. (2002). *The Historical Novel: Its Course, Critique, and Analysis of Historical Novels*. Tehran: Cheshmeh Publication. [In Persian]

Hesampoor, S., Heidary jamebozorgi, F. (2020). Rostam in the Twenty Second Century: Genre Analysis. *Literary Criticism Quarterly*, 13(52), 111-138. [In Persian]

Hill, C., Knox, S. (2021). *Essentials of Consensual Qualitative Research*. American Psychological Association .

Järvinen, M., & Mik-Meyer, N. (2020). *Qualitative Analysis; Eight Approaches for the Social Sciences*. SAGE Publications Ltd.

Karimkhani, H., Nazari, M. (2021). Analysis of Greimas's Actantial Model in the Characters of the Novel Salahshoor. *Scientific Quarterly of Interpretation and Analysis of Persian Language and Literature Texts (Dehkhoda)*, 13(47), 157-177. [In Persian]

Kianfar, A. Saremi, H. R. (2019). Iraninan and Islamic's Utopian in Nezami Ganjavi's perspective. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 9(1), 131-166. [In Persian]

Lawler, S. (2002). *Narrative in Social Research*. London: Blackwell.

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

Lainson, K., Braun, V., Clarke, V. (2019). Being both narrative practitioner and academic researcher: A reflection on what thematic analysis has to offer narratively informed research, *International Journal of Narrative Therapy and Community Work*, 2019(4), 1-14.

Mannheim, K. (1991). *Ideology and Utopia*. London: Routledge.

McAllum, K., Fox, S., Simpson, M., Unson, Ch. (2019). A comparative tale of two methods: how thematic and narrative analyses author the data story differently, *Communication Research and Practice*, 5(3), 1-18.

Mirabedini, H. (2001). *One Hundred Years of Iranian Story Writing*. Tehran: Cheshmeh Publication. [In Persian]

Moghimizadeh, M. (2019). Sanatizadeh in the 21st Century; Critique and Review of the Novel Rostam in the 22nd Century. *Literary and Art Book Review Quarterly*, 2(7-8), 101-108. [In Persian]

Nikitin, B. (2007). The Historical Novel in Contemporary Persian Literature. Translated by Ahmad Sami'i (Gilani), *Journal of Fiction Literature*, 17, 104-113. [In Persian]

Nicola, M., Correia, H., Ditchburn, G., Drummond, P. (2019). Invalidation of chronic pain: a thematic analysis of pain narratives. *Disability and Rehabilitation*, 43(6), 1-9.

Oliver, K. (1998). A Journey Into Narrative Analysis: A Methodology for Discovering Meanings. *Journal of Teaching in Physical Education*, 17, 244-259.

Riessman, C, K. (1993). Narrative Analysis. *Qualitative Research Methods*, Volume 30, London: New Delhi, Sage Publications, International Educational and Professional Publisher.

Sanatizadeh Kermani, A. (1924). *Majma' al-Divanegan*. Tehran: Mozaffariyeh Library. [In Persian]

Sanatizadeh Kermani, A. (1934). *Rostam in the 22nd Century*. Tehran: Central Press. [In Persian]
Sanatizadeh Kermani, A. (1967). *Rozegari Ke Gozasht*. Tehran: Gilan Press. [In Persian]
Saremi, H. R. Keshavarzi, S. (2021). Explaining Utopian Thought Based on Islamic City Approach According to Ayatollah Javadi Amoli's Perspective. *Journal of Social Theories of Muslim Thinkers*, 11(4), 157-182. [In Persian]
Sargent, L. (1975). Utopia- The Problem of Definition. *Extrapolation*, 16(2), 137-148.
Sattari Sarabanoghli, H. (2012). Utopia in the opinions of scholars in Iran constitution period. *Journal of Fine Arts: Architecture & Urban Planning*, 17(1), 55-64. [In Persian]
Spriggans, T. (1991), Understanding political theories, translated by Farhang Rajaei, first edition, Tehran: Agah. [In Persian]
Symon, G., & Cassell, C. (2012). *Qualitative Organizational Research; Core Methods and Current Challenges*, London: New Delhi, Sage Publications, International Educational and Professional Publisher.
Varnaseri, A. Alhaei, H. (2022). Method of narrative analysis or narrative research. *Popularization of Science*, 13(2), 176-200. [In Persian]

http://jstmt.ut.ac.ir

Social Theories of Muslim Thinkers

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

Serati Interpretation of the Political Thought of Ali Shariati

Ebrahim Barzegar[1], and Sajad Khodaei[2]

1. Professor, Department of Political Sciences, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. Email: barzegar@atu.ac.ir
2. M.A. in Political Thought in Islam, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran. (Corresponding Author). Email: sajadkhodaei1376@gmail.com

Article Info

Article type:
Research Article

Article history:
Received: 01 June 2025
Received in revised form: 24 December 2025
Accepted: 25 December 2025
Published online: 21 March 2026

Keywords:
Ali Shariati, Islamic Political Thought, Metaphor, Path, Serat.

ABSTRACT

Ali Shariati is one of the influential thinkers in the contemporary history of Iran and the Islamic world. Considering the social and political circumstances of his time, he sought to redefine Islamic concepts in a way that addressed the needs of society. Serat (the path), a central metaphor in the intellectual framework of Muslim thinkers, also holds a pivotal role in Shariati's thought. This research seeks to answer the core question: "What role does Serat play in the political language and thought of Ali Shariati?" This study endeavors to present a new formulation of his thought by employing the metaphor of Serat as the source domain and political thought as the target domain. Through an analysis of Shariati's ideas, we conclude that he conceptualized various concepts, such as religion, movement and institution, intellectuals, Alavid Shiism and Safavid Shiism, and others, as manifestations of Serat. By utilizing these concepts, a comprehensive analytical framework and ten foundational pillars rooted in the Serat metaphor have been extracted from Shariati's political thought. This research adopts a qualitative content analysis methodology, enabling a deep examination of texts, identification of thematic parallels, and systematic evaluation of key terms to arrive at a structured analysis of his ideas within the domain of Serat.

Cite this article: Barzegar, E., and Khodaei, S. (2026). Serati Interpretation of the Political Thought of Ali Shariati. *Social Theories of Muslim Thinkers*,16(1); 153-170. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.396032.1798

© Author(s) retain the copyright. **Publisher:** University of Tehran Press.
DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.396032.1798

Introduction and Problem Statement

The essence of political thought is accompanied by metaphors and theoretical analogies. This holds true in both Western and Islamic political thought, whether in the classical or contemporary period. In the political thought of Muslim thinkers, the metaphor of the straight path (Serat) plays a prominent role in the political thought, language, and even political action of Muslim thinkers (Barzegar, 2023: 11).

The Islamic world, in confronting Western civilization and the contemporary issues arising from it, faced the important question of how and why this gap of backwardness between the West and the East has occurred, and what path the West has taken. This question, along with the concepts of path and backwardness in the path, the description of the "distance" between us and them, the analysis of the reasons for this distance, the delineation of the ultimate goal and desirable direction of the path, and the prescription of a strategic approach to action, all fall under the category of path and Serat (Barzegar, 2023: 12).

In the Islamic world, some have proposed modern ideologies, socialism, liberalism, and nationalism, as answers and paths to bridge this gap with the modern world. In such a context, political Islam and the pursuit of Islam, influenced by the metaphor of the straight path, emerge as an alternative way to address the problem of backwardness from the caravan of modernity (Barzegar, 2023: 12).

The concern of being on the Serat, inspired by the verses of the Quran and the metaphor of Serat in the political language, has been reflected in some Muslim thinkers; they have utilized it in the political analysis of phenomena and in shaping their themes. Previously, Ebrahim Barzegar has provided a Serati reading of Islamic thinkers in works such as: The Metaphor of Serat in the Political Thought of Sayyid Qutb (1390), The Political Thought of Imam Khomeini (RA): Politics as Serat (1391), The Metaphor of Serat in the Political Thought of Ibn Taymiyyah (1391), and Serat: Understanding Politics and Political Formation in the Thought of Ayatollah Khamenei (1402). The present research also aims to provide a Serati reading of Ali Shariati by utilizing the method, concepts, and analytical framework of the aforementioned works.

Shariati, as one of the most prominent Islamic thinkers who has expressed concern about the backwardness and distance of the Islamic world from the West and modernity, has also been worried that the Islamic world does not fall into the wrong paths of modernity and stagnation and remains on the straight path. One of the functions of metaphors in political thought, due to its linguistic function, is that the metaphor of Serat plays a significant role as an effective expression and linguistic tool in conveying Ali Shariati's political thought.

Research Method

Qualitative Content Analysis: This is a set of techniques used for the systematic analysis of texts. In this method, the researcher strives to pay attention to the context or background of the text and to extract information from it as well (Manouchehri, 2023: 197). In this approach, we focus on a deep examination of the text, identifying similarities between the contents, juxtaposing them, and selecting and valuing the words used by a thinker in the area of Serat.

Findings

The metaphor of the straight path (Serat) and the perspective of pathways play a decisive role in the political thought of Ali Shariati. One of his most important theories, titled "Return to the Self," is framed using the metaphor of the straight path and the expression of a "returning" pathway. Shariati's overarching perspective continually places the Muslim individual at a crossroads and multiple-choice dilemmas in various categories he addresses. The choice between the paths of Alavi Shi'ism and Safavid Shi'ism, the return to the self versus stagnation and modernity, the adoption of Western ideas versus reactionism and alienation, among others, are some of these paths, alongside the detours that Shariati delineates for the Muslim individual.

The metaphor of the straight path in Shariati's political thought can be analyzed on two levels: one at the level of the language and the words related to the straight path that Shariati articulates, and the deeper level of the theorized framework of the straight path in Shariati's political thought. At this level, the researcher extracts the words based on the source domain of the metaphor of the straight path and the target domain of political thought, presenting them as a cohesive intellectual system and comprehensive analytical model.

Conclusion

The metaphor of the straight path (Serat) plays a decisive role in the thought of Ali Shariati. By utilizing the ten elements of Serat in Shariati's political thought, a summary of his ideas can be presented as follows: one must first gain awareness and awaken, then repent for straying from the correct paths, and proceed on the path of returning to one's Islamic self. In this journey, there is a need for leadership that guides individuals towards that ultimate goal and perfection. Every leadership requires a community and companions; some companions, such as jurists and intellectuals, are the pioneers of the path, while others are ordinary supporters. Along the way, we encounter bandits and detours, with some choosing to take the wrong paths. In contrast to the Serat, we face detours and obstacles such as colonialism, traditionalism, fundamentalism, and modern isms, which also have their own companions who are, in fact, anti-companions and against the Serat. Leadership and companions on the Serat carry burdens that entail commitments to each other and to the Serat. Acting according to the necessities of time accelerates and advances humanity on the straight path.

With the results obtained from this research and other studies regarding the metaphor of Serat in the thoughts of Muslim thinkers, it can be asserted with greater certainty that the metaphor of Serat has the potential to become one of the central metaphors in explaining the political thought of Muslim thinkers.

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: Data available on request from the authors.

Informed Consent Statement: Not applicable.

Conflicts of Interest: The authors declare no conflicts of interest in this study, and all authors have read the manuscript and agreed to its publication.

Declaration of AI Use: The authors have used no artificial intelligence tools.

Acknowledgements: The authors would like to thank anonymous reviewers for their valuable suggestions in manuscript revision.

http://jstmt.ut.ac.ir

نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

خوانش صراطی از اندیشهٔ سیاسی علی شریعتی

ابراهیم برزگر[۱] ✉ iD، و **سجاد خدائی**[۲] ✉ iD

۱. استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. رایانامه: barzegar@atu.ac.ir

۲. کارشناس ارشد اندیشهٔ سیاسی در اسلام، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران. (نویسندهٔ مسئول). رایانامه: sajadkhodaei1376@gmail.com

اطلاعات مقاله

نوع مقاله: مقاله پژوهشی

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۴

تاریخ انتشار: ۱۴۰۵/۰۱/۰۱

کلیدواژه‌ها:
استعاره، اندیشهٔ سیاسی اسلام، راه، صراط، علی شریعتی.

چکیده

علی شریعتی یکی از متفکران تأثیرگذار در تاریخ معاصر ایران و جهان اسلام است. او با توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی زمانه‌اش تلاش کرد تا مفاهیم اسلامی را به‌گونه‌ای بازتعریف کند که پاسخگوی نیازهای جامعه باشد. صراط یکی از استعاره‌های محوری در منظومهٔ اندیشه‌ای متفکران مسلمان است. همچنین این استعاره کاربردی محوری در اندیشهٔ شریعتی دارد. این پژوهش به این سؤال پاسخ می‌دهد که صراط چه نقشی در زبان و اندیشهٔ سیاسی علی شریعتی داشته است. این نوشتار با استفاده از استعارهٔ صراط در حوزهٔ مبدأ و اندیشهٔ سیاسی در حوزهٔ مقصد، صورت‌بندی جدیدی از اندیشهٔ این متفکر ارائه می‌دهد. بررسی آرای شریعتی مشخص کرد او مفاهیم مختلفی مانند مذهب، نهضت و نظام، روشنفکر، تشیع علوی و تشیع صفوی و... را با مفهوم صراط تعریف کرده است. با استفاده از این مفاهیم، الگوی جامع تحلیل و ارکان ده‌گانه‌ای با بهره‌گیری از استعارهٔ صراط از اندیشهٔ سیاسی شریعتی استخراج شد. روش پژوهش تحلیل محتوای کیفی بود. این روش کمک می‌کند که بعد از بررسی عمیق متن و یافتن شباهت‌های بین محتواها و انتخاب و ارزش‌گذاری بین واژه‌ها، به تحلیلی سیستماتیک از اندیشهٔ این متفکر در حوزهٔ صراط برسیم.

استناد: برزگر، ابراهیم؛ و خدائی، سجاد (۱۴۰۵). خوانش صراطی از اندیشهٔ سیاسی علی شریعتی. نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان، ۱۶(۱)؛ ۱۷۰-۱۵۳. https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.396032.1798

ناشر: انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسندگان.

DOI: https://doi.org/10.22059/jstmt.2025.396032.1798

مقدمه و بیان مسئله

سرشت اندیشه‌های سیاسی، همراه با استعاره‌ها و تشبیهات تئوریک است. این امر در اندیشه‌های سیاسی غرب و اسلام، چه در دورهٔ کلاسیک و چه در دورهٔ معاصر، صدق می‌کند. در اندیشهٔ سیاسی متفکران مسلمان، استعارهٔ صراط مستقیم نقش برجسته‌ای در اندیشه و زبان سیاسی و حتی عمل سیاسی دارد (برزگر، ۱۴۰۲: ۱۱).

جهان اسلام در مواجهه با تمدن غرب و مسائل مستحدثهٔ غرب با این پرسش مهم مواجه شد که چگونه و چرا این فاصلهٔ عقب‌افتادگی میان غرب و شرق اتفاق افتاده است و غرب چه راهی را طی کرده است. این پرسش با مفهوم راه و عقب‌افتادگی در راه و توصیف وضعیت «فاصلهٔ ما و آنان، تحلیل چرایی این فاصله، ترسیم غایت و جهت‌گیری مطلوب راه و تجویز راهبردی نحوهٔ عمل، همگی پرسش‌های زیرمجموعهٔ راه و صراط قرار می‌گیرند» (همان: ۱۲). در جهان اسلام، برخی برای پاسخ به این پرسش و طی‌کردن این فاصله از جهان مدرن، ایدئولوژی‌های مدرن سوسیالیسم، لیبرالیسم و ناسیونالیسم را به‌عنوان پاسخ و راهی برای پرکردن این فاصله مطرح کردند. در چنین فضایی است که اسلام سیاسی و اسلام‌خواهی متأثر از استعارهٔ صراط مستقیم به‌عنوان راه بدیل برای حل معضل عقب‌ماندگی از کاروان تجدد مطرح می‌شود (همان).

از طرف دیگر، تسلط علوم انسانی مدرن فقط ناشی از غلبهٔ تفکری و حتی برتری سیاسی و نظامی بر جهان نیست، بلکه ناشی از غلبهٔ مفاهیم و کلمات متمایز نیز بوده است. انقلاب اسلامی به‌عنوان پدیده‌ای که مدعی علوم انسانی اسلامی (و بومی) است، باید بتواند با مفاهیم و کلمات خودش پدیده‌ها و وقایع را تبیین و تحلیل کند. آیت‌الله سیدعلی خامنه‌ای در تفسیر سورهٔ جمعه اشاره می‌کنند: هر مکتب و هر فلسفهٔ جدیدی بایستی با واژه‌های مخصوص خودش پیش برود؛ و اگر این واژه‌ها نباشد، این مکتب نمی‌تواند جا بیفتد. برخی کلمات –مانند استضعاف– کلمهٔ مخصوص مکتب اسلام است (خامنه‌ای، ۱۴۰۱: ۴۱). «صراط» نیز از آن سنخ واژه‌ها و مفاهیمی است که مختص مکتب اسلام است. تعریف صراطی از سیاست در بومی‌سازی علوم سیاسی و نشان‌دادن وجوه تمایز اندیشهٔ سیاسی اسلام با اندیشهٔ غرب مهم است. یکی دیگر از ابعاد مهم به‌کارگیری استعارهٔ صراط، خلأ اندیشهٔ سیاسی در اسلام در حوزهٔ تشبیهات نظری در نسبت با اندیشهٔ سیاسی در غرب است.

دغدغهٔ درصراط‌بودن ملهم از آیات قرآن و استعارهٔ صراط در زبان سیاسی بخشی از متفکران مسلمان بازتاب یافته و از آن در تحلیل سیاسی پدیده‌ها و در قالب‌ریزی مضامین بهره گرفته شده است. پیش از این، برزگر در آثار «استعارهٔ صراط در اندیشهٔ سیاسی سید قطب» (۱۳۹۰)، «اندیشهٔ سیاسی امام خمینی (ره): سیاست به‌مثابهٔ صراط» (۱۳۹۱)، «استعارهٔ صراط در اندیشهٔ سیاسی ابن‌تیمیه» (۱۳۹۱) و «صراط: سیاست‌فهمی و سیاست‌سازی در اندیشهٔ حضرت آیت‌الله خامنه‌ای» (۱۴۰۲) خوانش صراطی از متفکران اسلامی داده است. پژوهش حاضر نیز با بهره‌گیری از روش و مفاهیم و الگوی تحلیلی آثار فوق، خوانشی صراطی از علی شریعتی ارائه می‌کند.

شریعتی یکی از شاخص‌ترین متفکران اسلامی است که دربارهٔ عقب‌ماندگی و فاصلهٔ جهان اسلام با غرب و تجدد قلم زده و نیز این دغدغه را داشته که جهان اسلام گرفتار بیراهه‌های تجدد و تحجر نشود و در صراط مستقیم بماند. یکی از کارکردهای استعاره در اندیشهٔ سیاسی کارکرد زبانی است. از این باب، استعارهٔ صراط نقش بیان خوب و ابزار زبانی را در اندیشهٔ سیاسی علی شریعتی ایفا می‌کند.

پیشینهٔ پژوهش

تاکنون پژوهشی که با نگاه صراطی، اندیشهٔ سیاسی شریعتی را بررسی کند نگارش نشده، ولی اندیشهٔ سیاسی این متفکر از زوایای دیگر مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است؛ برای نمونه شاکری (۱۳۸۲) در اندیشهٔ سیاسی شریعتی و نقد شریعتیسم» به بررسی و کشف گسترهٔ اندیشهٔ سیاسی شریعتی براساس سه دسته آثارش –کویریات، اسلامیات و اجتماعیات– پرداخت و بعد به نقد سه تن از منتقدان

شریعتی (بیژن عبدالکریمی، سید جواد طباطبایی و عبدالکریم سروش) پرداخت. در بخش پایانی نیز گفتگویی انتقادی در نسبت با آرای شریعتی ارائه کرد.

عبدالکریمی (۱۳۷۰) در نگاهی دوباره به مبانی فلسفهٔ سیاسی شریعتی به فلسفهٔ سیاسی شریعتی پرداخت. او ایدهٔ دموکراسی متعهد شریعتی را در مقابل دو دیدگاه سیاسی لیبرالیسم و سوسیالیسم درنظر گرفت. شریعتی با تکیه بر جوهر اندیشهٔ دینی، فلسفهٔ سیاسی خود را شکل می‌دهد. نویسنده منشأ قدرت سیاسی و نحوهٔ توزیع آن را از دیدگاه شریعتی مبتنی بر فلسفهٔ امامت و فلسفهٔ سیاسی او را مبتنی بر دموکراسی متعهد می‌داند.

منوچهری (۱۳۹۷) در علی شریعتی، ملاقاتی این بار متفاوت، مجموعه مقالات مستقلی با الهام از آرای شش متفکر «ابن‌خلدون»، «سهروردی»، «نیچه» و... ارائه کرد و در رویکردی مقایسه‌ای دربارهٔ «نظم تمدنی»، «نظم جهانی» و «صلح جهانی» با تکیه بر اندیشه‌های شریعتی سخن به میان آورد. همچنین جایگاه عقل را در اندیشهٔ شریعتی بررسی کرد. همچنین منوچهری (۱۳۸۳) در شریعتی هرمنوتیک رهایی و عرفان، دو وجه از آرای شریعتی، یعنی هرمنوتیک و عرفان، را بیش از دیگر وجوه برجسته کرد: فهم شریعتی از دین که معطوف به رهایی است و عرفان او که معطوف به قلمرو عمومی است. به بیان او، تفکر شریعتی را می‌توان به‌مثابهٔ یک پیام فهم کرد؛ پیامی که به‌مثابهٔ یک «قصد بروز یافته» در دل‌مشغولی‌های اساسی او ریشه دارد.

زیباکلام (۱۳۹۴) در از دموکراسی تا مردم‌سالاری دینی، به بررسی آرای شریعتی دربارهٔ حکومت اسلامی که باید در یک جامعهٔ اسلامی شیعه حکومت کند پرداخت و از تفاوت میان حکومت مطلوب از نظر شریعتی با حکومت مبتنی بر دموکراسی سخن گفت. در ادامه هم دربارهٔ دیدگاه شریعتی درخصوص غرب، غرب‌گرایی و غرب‌زدگی مباحثی را مطرح کرد. میری (۱۳۹۸) در بازخوانی انتقادی روایت شریعتی از هویت، ملیت، تشیع و زبان فارسی، نوع نگاه شریعتی را به مفهوم ایران، در ارجاع به مقوله‌هایی مانند دین، مذهب، زبان و هویت بررسی کرد. تفاوت این پژوهش با سایر آثار مشابه این است که با بهره‌گیری از الگوی نظری و تحلیلی ابراهیم برزگر در چهار اثر او، خوانشی صراطی از اندیشهٔ سیاسی علی شریعتی ارائه می‌دهد.

مفاهیم اصلی تحقیق

در باب «اندیشهٔ سیاسی»، تعاریف متنوعی ارائه شده است، ولی این تعبیر قرابت معنایی بیشتری با این پژوهش دارد که اندیشهٔ سیاسی مانند نقشهٔ جغرافیای سیاست است که قادر است به ما بگوید «کجا هستیم و چه راهی ما را به مقصد مورد نظرمان می‌رساند» (منوچهری، ۱۳۹۷: ۱۶۲). در این پژوهش اندیشهٔ سیاسی به‌مثابهٔ صراط فرض می‌شود و با قراردادن صراط در حوزهٔ مبدأ و اندیشهٔ سیاسی در حوزهٔ مقصد، مسائل طرح و بیان می‌شود. خاستگاه واژهٔ «صراط» نیز قرآن کریم است، اما به‌دلیل اهمیت خاص آن در نظام فکری مسلمانان و متفکران، از جایگاهی کانونی برخوردار است. صراط ترجمهٔ کل دین اسلام و اسلام سیاسی است. همه یا بسیاری از نیازهای فکری و کاربردی و راهبردی مسلمانان در سیاست را تأمین می‌کند و در قالب یک دستگاه منظم معنی‌شناختی و نظری مدون می‌شود. صراط در قالب صدها زیرمجموعه و بسامد، این کار را انجام می‌دهد (برزگر، ۱۴۰۲: ۱۵).

در اندیشه و عمل سیاسی، زبان نقش مهمی برعهده دارد و هر نظام گفتمانی نیز باید از گفتار ویژهٔ خود بهره ببرد. جهان اسلام و به‌طور خاص ایران بعد از انقلاب اسلامی هم از آنجا که دارای یک نظام گفتمانی متمایز با جهان غرب است، نیاز به واژه‌های مختص به خودش دارد. به نظر می‌رسد «صراط» می‌تواند زبان سیاسی مسلمانان را احیا و بازتولید کند.

روش‌شناسی

تحلیل محتوای کیفی مجموعه‌ای از تکنیک‌ها است که برای تحلیل سیستماتیک متن به‌کار می‌رود. در این روش محقق به زمینه یا بافت متن نیز توجه می‌کند و از آن نیز اطلاعاتی به‌دست می‌آورد (منوچهری، ۱۴۰۲: ۱۹۷). در مطالعهٔ پیش‌رو، با بررسی عمیق متن و

یافتن شباهت‌های بین محتواها و کنار هم قراردادن آن‌ها و انتخاب و ارزش‌گذاری بین واژه‌ها، به حوزهٔ صراط توجه می‌کنیم. در فرایند پژوهش، ابتدا آثار علی شریعتی به‌عنوان داده‌های اصلی گردآوری و سپس بخش‌های مرتبط با اندیشهٔ سیاسی او شناسایی و استخراج شدند. در مرحلهٔ بعد، بخش‌هایی که نمایانگر مفاهیم اصلی اندیشهٔ سیاسی شریعتی بودند و همچنین شریعتی از استعارهٔ صراط و واژه‌های مرتبط برای توضیح آن‌ها استفاده کرده بود، مشخص شدند. درنهایت، مفاهیم به‌دست‌آمده به‌گزینی و تحلیل شدند تا خوانش صراطی از اندیشهٔ سیاسی شریعتی به‌صورت نظام‌مند شکل گیرد.

یافته‌های پژوهش

استعاره و اندیشه‌ورزی

استعاره نوعی کاربرد لفظ در غیر معنای حقیقی و غیر موضوع‌له است. این کار میان دو طرف «مشبه» و «مشبه‌به» به‌دلیل شباهت صورت می‌گیرد. شدت وجه‌شبه در استعاره شدیدتر از تشبیه است (حسام‌العلماء، ۱۳۷۴: ۱۶۲). استعاره در تعریف ساده‌تر تشبیهی است که یکی از طرفین آن حذف شده است؛ برای مثال در آیهٔ ۶ سورهٔ حمد، «اهدنا الصراط المستقیم»، دین اسلام (مشبه) صراط (مشبه‌به) و وجه‌شبه هم این است که هردو در رسیدن به مقصد رهروان نقش دارند. اینجا صراط در معنای حقیقی نیست، بلکه در وجه استعاره‌ای آن به‌کار رفته است. صراط در دین اسلام، راه مستقیم و راه خدا برای زندگی بشر است. از حیث نوع استعارهٔ صراط در این آیه، استعاره مصرحه است؛ زیرا مشبه‌به در آن ذکر شده، اما مشبه در آن قید نشده است (برزگر، ۱۳۹۱الف: ۴۶-۴۷).

استعاره‌ها در اندیشه‌ورزی نقش‌های متعددی دارند. در سرشت اندیشهٔ غالب متفکران یک استعاره یا تشبیه تئوریک وجود دارد. استعاره‌ها دو نوع کارکرد عمده دارند: نخست، کارکرد زبانی و ابزار بیانی برای متفکر برای بیان منظور و مضمون حاضر به مخاطب، دوم، اندیشه‌ورزی و مضمون‌آفرینی. البته ممکن است هرو کارکرد هم‌زمان در زبان متفکر وجود داشته باشد (برزگر، ۱۴۰۲: ۵۴-۵۳).

استعارهٔ صراط

استعاره‌ها در نظریه‌پردازی و سرشت اندیشهٔ سیاسی غرب نقش پررنگی دارند. در بررسی مقایسهٔ اندیشهٔ سیاسی غرب با اندیشهٔ سیاسی اسلام متوجه این خلأ نظری در حوزهٔ اندیشهٔ اسلامی می‌شویم. از این باب، صراط که قرآن نیز از باب استعاره‌ای از آن استفاده کرده است، قابلیت آن را دارد که استعارهٔ محوری در بین متفکران اسلامی در تبیین اندیشهٔ سیاسی شود.

صراط یکی از رایج‌ترین استعاره‌ها در آرای متفکران مسلمان است. قرآن با ارتقای واژهٔ «راه عینی» به سطح معنوی، دین اسلام را به صراط مستقیم تعبیر کرده و هدایت به آن را غایت نزول قرآن و رسالت انبیا دانسته است. درواقع کل مضامین قرآن را می‌توان بر محور صراط سازمان‌دهی کرد. آیات قرآن کریم دائم انسان را میان دوراهی هدایت و ضلالت، بهشت و جهنم قرار می‌دهد. در این استعاره صراط مشبه‌به، اسلام مشبه و وجه‌شبه هدایت افراد به مقصد است.

صراط در اندیشهٔ سیاسی علی شریعتی

استعارهٔ صراط در اندیشهٔ سیاسی علی شریعتی نقش تعیین‌کننده دارد. او یکی از مهم‌ترین نظریه‌هایش با عنوان «بازگشت به خویشتن» را با استعارهٔ صراط و تعبیر راهی «بازگشت» طرح کرده است. نگاه کلان شریعتی نیز همواره انسان مسلمان را بر سر دوراهی و چندراهی انتخاب‌ها در مقوله‌های مختلف که طرح کرده، قرار می‌دهد. انتخاب بین راه‌های تشیع علوی و تشیع صفوی، بازگشت به خویشتن در مقابل تحجر و تجدد، اقتباس از غرب در مقابل ارتجاع و الیناسیون و... برخی از این راه‌ها و در مقابل آن بیراهه‌هایی است که شریعتی برای انسان مسلمان ترسیم کرده است. در دو سطح می‌توان استعارهٔ صراط در اندیشهٔ سیاسی شریعتی را تحلیل کرد: یکی در سطح زبان و

کلمات صراطی که شریعتی بیان کرده و دیگری در سطح عمیق‌تر آن، یعنی منظومهٔ تئوریزه‌شدهٔ صراط در اندیشهٔ سیاسی شریعتی که در این سطح، کلمات استخراج‌شده براساس حوزهٔ مبدأ استعارهٔ صراط و حوزهٔ مقصد اندیشهٔ سیاسی به‌صورت یک دستگاه فکری و الگوی جامع تحلیل ارائه می‌شود.

صراط در زبان سیاسی علی شریعتی

شریعتی برای تعریف برخی مفاهیم سیاسی و فهمیدن خود و فهماندن آن به دیگران از راه و متعلقات صراط استفاده کرده است. برای نمونه به چند مورد اشاره می‌کنیم.

مذهب

شریعتی در تعریف لغوی، مذهب را معادل راه‌رفتن و از ریشهٔ ذهب تعریف می‌کند (شریعتی، ۱۳۵۲: ۲۱). او مذهب را هدف نمی‌داند، بلکه وسیله و راهی به‌سوی هدف می‌پندارد و از کسانی که مذهب را به نفس راه‌بودن و حرکت بی‌هدف دنبال می‌کنند، انتقاد می‌کند: «فلسفهٔ مذهب و همهٔ عقاید و اعمالی را که مذهب مطرح می‌کند، نشان می‌دهد [که مذهب] یعنی وسیله‌ای که باید از آن عبور کرد و به مقصدی رسید، نه اینکه در راه ایستاد و به تجلیل‌های بی‌حقیقت و بی‌هدف پرداخت؛ که این بدان می‌ماند که از راه نه به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به مقصود و مقصدی، بلکه برای نفس راه استفاده کنیم و به تزئین‌کردن و چراغانی‌کردن و آراستنش بپردازیم... . راه نه برای راه، بلکه برای رسیدن به هدف، و مذهب نه برای مذهب، بلکه راهی به‌سوی هدف [باید باشد]» (شریعتی، ۱۳۵۲: ۲۱-۲۲).

نهضت و نظام

شریعتی تبدیل یک نهضت به یک نظام را کاملاً راهی می‌بیند، نهضت را با حرکت همراه می‌داند و بعد از تبدیل و رسیدن نهضت به نظام، نظام را با توقف از حرکت فهم می‌کند (شریعتی، ۱۴۰۰الف: ۳۷-۳۹). او زرتشتی‌گری در دوران اشکانیان و ساسانیان، تشیع علوی و تشیع صفوی، مسیحیت در دوران روم و قرون‌وسطی و مارکسیسم قرن نوزدهم و بیستم را شاهد مثال می‌گیرد که در صورت اول، همهٔ این‌ها نهضت‌های انقلابی پرتحرکی بودند که بعد از تبدیل به قدرت سیاسی حاکم و نظام با توقف روبه‌رو شدند و مانع تحرک انقلابی بودند (شریعتی، ۱۴۰۰الف: ۴۱-۴۳). شریعتی حل چالش نهضت و نظام را در عامل اجتهاد می‌داند؛ زیرا اجتهاد پابه‌پای نیازهای تاریخ و اجتماع پیش می‌رود، در قالب یک عصر متوقف نمی‌شود و انقلاب دائمی را رقم می‌زند (شریعتی، ۱۳۹۹: ۱۲۳).

تشیع علوی و تشیع صفوی

شریعتی وقتی می‌خواهد امتداد تشیع را در طول تاریخ تعریف کند، از دو مسیر تشیع نام می‌برد تشیع علوی که ادامهٔ مسیر علی (ع) است و شیعهٔ حرکت و نهضت است (شریعتی، ۱۴۰۰الف: ۳۴) و در مقابل آن هم تشیع صفوی شیعه سکون و نظام است. این دو نوع شیعه دو نوع مجتهد نیز می‌سازند: یکی مجتهد علوی که با ارکان زمان و پیش‌رفتن در زمان نسبت دارد و شریعتی از او با تعابیری مانند «پیشتاز زمان»، «همگام با سیر تاریخ»، «پابه‌پای نیازهای جامعه» و... تعبیر می‌کند؛ دوم مجتهد صفوی که عامل عقب‌ماندن از راه می‌شود. عامل ثبوت و مانع پیشرفت در برابر تغییر و تحولات است و هر راه نویی را تفسیق و محکومیت مطلق می‌کند (شریعتی، ۱۴۰۰الف: ۲۷۶).

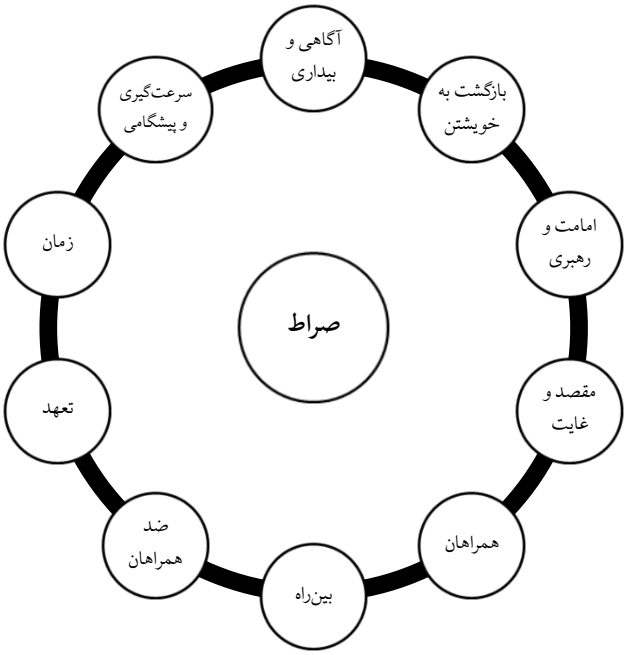
روشنفکر

شریعتی تمایز روشنفکر با دیگر گروه‌ها را در این می‌داند که روشنفکر دارای آگاهی از مسیر جامعه و تاریخ و احساس مسئولیت اجتماعی نسبت به این مسیر است (شریعتی، ۱۴۰۱: ۱۵۶). او تعابیر راهی مختلفی را برای روشنفکر به‌کار می‌برد، مانند «جهت‌یابی

پیکرهٔ اجتماعی»، «زمامدار کاروان»، «شم راهبری» و... . «روشنفکر زمامدار کاروان است. راه و منزل‌ها و مقصد و مبارزه با موانع راه و خطرات و بسیج مردم و هماهنگی معنوی کاروان برعهدهٔ اوست» (شریعتی، ۱۴۰۱: ۱۶۴).

منظومهٔ تئوریزه‌شدهٔ صراط در اندیشهٔ علی شریعتی

برای استخراج منظومهٔ صراط در اندیشهٔ متفکر، نخست بسامدهای زیرمجموعهٔ صراط در اندیشهٔ متفکر استخراج و شناسایی می‌شود؛ دوم، کلمات محوری که می‌تواند به‌مثابهٔ چتری، بسامدهای زیادی را پوشش دهد، متمایز و برجسته می‌شود؛ سوم، رابطهٔ نظام‌مند این اجزای پراکنده با محوریت واژهٔ کانونی صراط و راه، همبسته و تئوریزه می‌شود. این رابطهٔ همبسته و اجزای شناخته‌شده، حلقه‌هایی را تشکیل می‌دهد که هم نظم فکری متفکر را می‌سازد و هم اینکه هرکدام از این اجزا، رکنی از ارکان این زنجیرهٔ منظم و مرتبط بر نخ تسبیح صراط را تشکیل می‌دهند. بالطبع هرکدام از ارکان با سایر رکن‌ها در تعامل و تأثیرگذاری و تأثیرپذیری هستند (برزگر، ۱۴۰۲: ۱۵۹). پس از رفت‌وبرگشت‌هایی بین سامان زبانی و سامان اندیشه‌ای برای استخراج منظومهٔ تفکر صراطی علی شریعتی به ارکان ده‌گانه‌ای مطابق نمودار ۱ رسیدیم.



نمودار ۱. ارکان ده‌گانهٔ صراطی

(منبع: نگارندگان)

بیداری و آگاهی

رکن اول در بینش صراطی، بیداری است. بیداری در بینش صراطی شریعتی معادل آگاهی است. هر مسیری که مبدأ و مقصدی دارد، ورود به آن نیازمند آگاهی است. حتی برای خارج‌نشدن از صراط نیاز به آگاهی وجود دارد و توبه و بازگشت به صراط نیز مقدمه‌اش آگاهی است. به این ترتیب آگاهی غیر از آنکه می‌تواند یکی از ارکان صراط باشد، در کل صراط و مسیر ضروری است، نه فقط در ابتدای مسیر. لازمهٔ جلوگیری از انحراف در مسیر، آگاهی‌داشتن است. شریعتی برخلاف نگاه مارکسیستی که مذهب را افیون توده و موجب رکود می‌داند، مذهب را در کشورهای استعمارزده مهم‌ترین عامل بیداری و آگاهی‌بخشی و محرک حرکت و پیشتاز مبارزه می‌پندارد (شریعتی، ۱۴۰۰ب: ۳۰-۳۲).

بازگشت به خویشتن

توبه از ادبیات عرفانی و اخلاقی وارد ادبیات سیاسی شده است. توبه به معنای بازگشت از راه ضلال به صراط مستقیم است. شریعتی رکن اجتماعی و سیاسی توبه را با واژهٔ «راهی بازگشت» توصیف می‌کند. این بازگشت از نظر شریعتی، بعد از آگاهی از شرایط نامساعد حال اتفاق می‌افتد؛ همان‌طور که فرد برای توبه از گناه باید آگاهی از گناه داشته باشد. در اینجا هم بعد از آگاهی، مرحلهٔ بازگشت و جبران است، وگرنه بدون آگاهی، بازگشتی اتفاق نمی‌افتد. انسان ناآگاه در مسیر قبلی به‌سوی باطل ادامه می‌دهد یا اصلاً حرکت برایش معنا ندارد و متوقف می‌ماند.

در رکن توبه و بازگشت، بازگشت به خویشتن به‌نوعی بازگشت جامعه (توبه) است. هرچند این بازگشت به خویشتن از خود فرد شروع می‌شود و هر فردی باید به اگزیستانس (وجود) حقیقی خویش بازگردد. از نظر شریعتی، در مسیر بازگشت به خویش، خویشتن‌های دیگری نیز داریم که انحراف از مسیر است. منظور از بازگشت به خویشتن، بازگشت به سنت‌های گذشته که تحرک ندارد نیست، بلکه به معنای بازگشت به خویشتنی است که در جامعه زنده و توانی برای حرکت مستمر در صراط است. به نظر او، تنها خویشتنی که در جامعهٔ ایرانی زنده است، بازگشت به خویشتن اسلامی است: «و اینک در یک کلمه می‌گویم تکیهٔ ما به همین خویشتن فرهنگی اسلامی‌مان است و بازگشت به همین خویشتن را باید شعار خود کنیم؛ به‌خاطر اینکه تنها خویشتنی است که از همه به ما نزدیک‌تر است و تنها روح و حیات و ایمانی است که در متن جامعهٔ الان -که روشنفکر در آن جامعه باید کار کند- زندگی دارد و تپش دارد» (شریعتی، ۱۳۵۶: ۳۰). اسلام در دعوت بازگشت به خویشتن اسلامی شریعتی، یک سنت و وراثت نیست، بلکه اسلام به معنای یک ایدئولوژی و ایمانی که به آگاهی و حرکت جامعه منجر می‌شود.

امامت و رهبری

یکی دیگر از ابعاد جدایی‌ناپذیر صراط در اندیشهٔ سیاسی اسلام، به‌ویژه شیعیان، رهبری و راهبری است. واژهٔ رهبر مرکب از ره و بردن است. رهبران هر راه، نقشی بسیار تعیین‌کننده در سرنوشت و تقدیر آن قوم دارند. ادبیات قرآنی از مضامین گوناگونی در باب امامت و رهبری به‌کار برده است؛ تا جایی که واژهٔ امام در دوگانهٔ تصوری حق و باطل، و نیز ضلالت و هدایت به‌کار برده شده است (برزگر، ۱۳۹۱الف: ۲۹۲). در اندیشهٔ سیاسی شیعه، مصداق بارز رهبری، معصومین (علیهم السلام) هستند. شریعتی نیز در اندیشهٔ سیاسی خودش از کلمهٔ امامت بسیار استفاده کرده و یکی از پایه‌های اندیشهٔ او است.

او با اصطلاحات راهی مانند «راندن جامعه»، «هدایت به‌سمت هدف»، «رهبری در مستقیم‌ترین راه‌ها»، «راندن هرچه سریع‌تر به‌سوی کمال» و... وظایف رهبری و امامت را از منظر خود نگارش کرده است. از نظر شریعتی، در بینش اسلامی، جامعهٔ اسلامی را با واژهٔ امت خطاب می‌کنیم. پس اصلاً کلمهٔ امامت در کلمهٔ امت نهفته است. دربارهٔ نسبت حقیقی این دو هم همین پیش‌فرض وجود دارد که امامت باید امت را به‌سوی تعالی راهبری کند: «امت، یک جامعه‌ای در حال رفتن و شدن ابدی به‌سوی تعالی مطلق است؛ بنابراین «امامت، رژیمی است که امت را در این راه هدایت می‌کند و راه می‌برد» (شریعتی، ۱۳۹۸: ۵۹). از نظر او، وظیفهٔ امام این نیست که جامعه را براساس سنت‌های راکد موجود جلو ببرد، بلکه باید براساس ایدئولوژی و برنامهٔ انقلابی مشخص، جامعه را به‌سمت هدف براند (شریعتی، ۱۳۹۸: ۷۹).

مقصد، غایت، منزل، هدف، آرمان، افق

غایت‌شناسی از مؤلفه‌های اساسی اندیشهٔ سیاسی است. ترسیم آرمان و غایت، سهم بسزایی در چگونگی حرکت به‌سوی آن فرجام ایفا می‌کند. تمام توصیه‌ها در مسیر برای رسیدن به فرجام است. همچنین یک اندیشهٔ سیاسی وقتی کامل است که مرحلهٔ فرجام را معین کرده باشد (جلیلی، ۱۴۰۱: ۹۳). از این باب، رکن غایت و فرجام در بینش صراطی در اندیشهٔ سیاسی نیز از ارکان مهم این بینش است.

هر حرکتی از مبدأ شروع و با رسیدن به مقصد ختم می‌شود، یکی از مقاصد نهایی از نظر شریعتی وراثت مستضعفان بر زمین جبر تاریخ است (شریعتی، ۱۳۵۰: ۴۳). البته در مسیر ممکن است، مقصدهای (هدف‌های) میانی هم باشد. این در بررسی نگاه صراطی امام (ره) و رهبر انقلاب که متأثر از ادبیات عرفانی است، با عنوان منازل به‌کار رفته است. رسیدن به هدف را منزل اول می‌دانند که باید در مسیر بعد از آن ماند تا به منازل بعدی و آن غایت نهایی رسید. شریعتی نیز از این نگاه بی‌بهره نیست. نگاه شریعتی به انسان و جامعه جز سیر و حرکت مداوم نیست و رسیدن به هر منزلی باز نیاز به حرکت برای رسیدن به منزل بعدی دارد.

یکی از مقوله‌هایی که به نظر شریعتی باید در آن منزل‌به‌منزل پیش رفت، ایدهٔ او در نسبت با دموکراسی است. شریعتی معتقد است انقلاب‌های سیاسی بعد از پیروزی بلافاصله نباید انتخاب رهبری خودشان را واگذار به دموکراسی کنند؛ زیرا جامعه همچنان براساس سنت‌ها و مسیرهای پیشین فکر می‌کند. او معتقد است تا زمانی که مردم به حدی از بلوغ نرسیده‌اند که دموکراسی رأی‌ها جایگزین دموکراسی رأس‌ها شود، نباید تن به دموکراسی داد و رأی را ملاک انتخاب راه و عقیده قرار داد. از این باب شریعتی از دموکراسی متعهد نام می‌برد و می‌گوید اساسش تعهد رهبری جامعه به حرکت متعالی به‌سمت مقصد است. در مرحلهٔ ابتدایی بعد از پیروزی، رهبری جامعه به عقیده و مسیرش متعهد است تا این رأی‌ها را عوض کند. به نظر شریعتی تعیین راه جامعه تا وقتی که شمار رأی‌ها به شمار رأس‌ها نرسیده است، برعهدهٔ رهبری معین و غیرقابل تغییر است (شریعتی، ۱۳۹۸: ۲۱۰-۲۲۴).

رونده در هر هدفی باز برای رسیدن به هدف و مقصد بعدی تلاش می‌کند. ممکن است به آن هدف نرسد، ولی مهم است که جهت‌گیری او به‌سمت آن مقصد و هدف باشد، آن را رها نکند و دائم حرکتش را با آن جهت‌گیری کلان بسنجد. به این ترتیب جهت‌گیری نیز در رکن مقصد بیان می‌شود. اجتهاد به نظر او یکی از آن مقوله‌هایی است که می‌تواند جهت‌گیری کلان نهضت را حفظ کند و درواقع تداوم‌بخش انقلاب دائمی و متوجه کننده به آن مقصدهای بعدی باشد تا در مقاصد میانی متوقف نشود (شریعتی، ۱۳۹۹: ۱۲۳).

همراهان

بشر مدام بر سر دوراهی انتخاب راه و همراهی با خدا و اولیایش در مقابل راه و همراهی با شیاطین است. انتخاب کاروان و راه خدا، انسان‌ها را به دو صف همراهان و ضد همراهان تقسیم می‌کند. هر راهی همراهان و نیز مخالفان و دشمنان و رقبایی دارد. برخی از همراهان از اولین گروندگان‌اند (مستقدمین) و برخی با تأخیر زمانی به این راه ملحق شده‌اند (مستأخرین). برخی از همراهان تا آخر ثابت‌قدم باقی می‌مانند و برخی از آنان در میانهٔ راه دچار ریزش می‌شوند. برخی نیز رویش‌های جدید هر راهی هستند (برزگر، ۱۴۰۲: ۲۳۱). برخی از همراهان پیشتازان مانند روشنفکران و مجتهدان و برخی همراهان عادی مانند امت هستند.

از نظر شریعتی روشنفکر که از همراهان پیشتاز است، آگاه‌ترین فرد به اکنون خودش است و می‌داند در کجا قرار دارد و به کجا می‌رود، برخلاف غرب‌زده که خودگم‌کرده در مسیر و بی‌مقصد است: «روشنفکر که به‌هرحال آگاه‌ترین انسان اندیشمند است (در برابر اندیشمندان ناآگاه) یک متفکر سیاسی است. روشن در صفت به همین معنی است؛ یعنی انسانی که می‌داند کجاست. نسبت به وضع خویش آگاهی روشن دارد» (شریعتی، ۱۴۰۱: ۱۶۴). این سنخ از آگاهی به انسان، قدرت تمییزکننده از ضدهمراهان نیز می‌دهد و روشنفکر آگاه از بیراهه‌بودن مسیر املیسم و فکلیسم است و از راه نجات شناخت دارد (شریعتی، ۱۴۰۱: ۶۰).

از نظر شریعتی، علمای اسلامی پیش‌قراولان و پیشتازان همهٔ نهضت‌های ضداستعماری بودند. حتی مساجد نیز خاستگاه همهٔ نهضت‌ها و انقلاب‌های توده بوده است (شریعتی، ۱۴۰۱: ۸۲). امت نیز که از همراهان عادی در نگاه صراطی شریعتی است، مانند هر کاروانی نیاز به رهبر و پیشرو دارد. رهبر و امامت در امت، امت را در راه رسیدن به کمال و حرکت به‌سمت قبلهٔ مشترک هدایت می‌کند (شریعتی، ۱۳۹۸: ۴۴).

بین‌راه (رهزن‌ها)

در بینش اسلامی، مراقبت دائمی در راه تا رسیدن به مقصد نهایی مهم است. در راه روندگان صراط، رهزن‌هایی خودش را نشان می‌دهد که بی‌توجهی به آن‌ها موجب توقف در مسیر و انحراف از مسیر حق می‌شود. یکی از آسیب‌های بین راه این است که انسان تا در بین راه است، همهٔ کانون توجه و فعالیتش رسیدن به هدف و مقصد است، اما اگر به یکی از مقاصد اولیه برسد و تصورش آن باشد که به مقصد نهایی رسیده است، این تصور و گمان پیروزی، او را از تلاش بازمی‌دارد؛ زیرا دیگر هدفی ندارد که برای دستیابی به آن کوشش کند. رسیدن به مقصد یا حتی تصور رسیدن به مقصد از زاویهٔ روان‌شناختی موجب آرامش روحی و جسمی او می‌شود و او را از تلاش برای پیشرفت بازمی‌دارد (برزگر، ۱۳۹۱الف: ۲۴۲).

شریعتی یکی از عوامل انحراف نهضت‌ها را تبدیل‌شدن به نظام می‌داند. تبدیل‌شدن به نظام از این باب مهم است که آن نهضت تا قبل از آن یک ایمان متحرک جوان بوده که می‌خواسته به هدف‌هایی برسد، اما بعد از رسیدن به پیروزی میانی به نام نظام به یکباره از نهضت بودن می‌ایستد و متوقف می‌شود و روحیهٔ ضدتحرک و ضدانقلابی پیدا می‌کند: «نهضت در مسیر خودش حرکت می‌کند... همه چیز را تغییر می‌دهد. نهضت به هدف می‌رسد یا بی‌آنکه به هدف برسد، به اوج قدرتش می‌رسد. اما به آنجا که رسید، درگیری و مبارزه‌اش از بین می‌رود، سد و مانعی دیگر در برابرش نیست. به قدرتش که رسید، حالتش عوض می‌شود. می‌ایستد. متوقف می‌شود. حالت متحرک و انقلابی‌اش را از دست می‌دهد و حالت محافظه‌کاری می‌گیرد؛ چون اول می‌خواست دشمن را خلع سلاح کند و نظام را عوض کند. حالا خودش قدرتمند و حاکم است و می‌خواهد خودش را حفظ کند و نگه دارد... آن واقعیت که در اول نهضت بود، حالا در قدرت خودش تبدیل گردیده به انستیتوسیون یا نهاد، و یک پایهٔ ثابت اجتماعی شده است، و به‌صورت خیمه‌ای درآمده بر روی جامعه، و یک قدرت سازمان‌یافتهٔ دولتی شده که در ظاهر به اوج قدرت رسیده است، اما در روح به توقف و رکود افتاده است» (شریعتی، ۱۴۰۰الف: ۳۷-۳۹).

در مقابل صراط بازگشت به خویشتن اسلامی، شریعتی چهار بیراههٔ غرب‌زدگی، مذهب راکد، خویشتن نژادی و خویشتن باستانی را توضیح و درمورد آن انذار می‌دهد (شریعتی، ۱۴۰۱: ۴۱-۴۶). شریعتی یکی دیگر از رهزن‌ها را مدرنیته می‌داند. او می‌گوید با اینکه مدرنیته راه می‌رود و سرعت را بیشتر کرده است، ولی انسان مدرن نمی‌داند به کجا می‌رود و بدون جهت است. به این ترتیب مدرنیته نیز می‌تواند یکی از انحراف‌ها در صراط باشد. هرچند بشر حس کند دارد با سرعت راه می‌رود، بدون غایت راه می‌رود: «علم و تکنیک فاصله‌ها را از میان برده است. جت به‌جای کجاوه آمده است و صوت به گرد سوارش نمی‌رسد، اما نمی‌داند به کجا برود. در جواب به این سؤال، از پیادهٔ دیروز درمانده‌تر است و پیاده‌تر... در این فاجعه، هم سرمایه‌داری غرب و هم کمونیسم شرق سرنوشتی مشابه دارند. به گفتهٔ داستایوسکی، اگر خدا را از جهان برداریم، هر کاری مجاز است و پیدا است وقتی که هر کاری مجاز باشد، هیچ کاری منعی نخواهد داشت. چون وقتی هیچ ملاکی برای انتخاب وجود نداشته باشد و هیچ جهتی در عالم وجود و در فطرت انسان حقیقت نداشته باشد، تنها ملاک لذت خواهد بود و قدرت، و تنها ایدئال رفاه...» (شریعتی، ۱۳۹۹: ۹۳).

یکی دیگر از رهزن‌های میان راه، به نظر شریعتی استعمار است. او دربارهٔ رهزنی و ضد همراهی استعمار بحث‌های مفصلی دارد. او استعمار را مانع حرکت و بیداری جوامع و عامل عقب‌ماندگی این جوامع از راه می‌داند: «تمامی آنچه لازمهٔ ایجاد حرکت و دعوت به

بیداری و رهایی در یک جامعهٔ بیمار عقب‌مانده‌ای است که از خارج، استعمار سرش را به بند کرده و از داخل، استحمار، سربندش کرده است» (شریعتی، ۱۴۰۱: ۵۸).

ضد همراهان

در آموزه‌های اسلامی، با طیف‌های مختلفی از مخالفان و ضد همراهان مواجه هستیم. ضدهمراهان کسانی هستند که صراط مستقیم را انتخاب نمی‌کنند. این، هم شامل کسانی می‌شود که مانع حرکت همراهان صراط می‌شوند و هم کسانی که سبیل‌های دیگر را انتخاب می‌کنند و حتی کسانی که به صراط مستقیم بی‌اعتنا هستند. با فهم صراطی که از شریعتی داریم، به نظر می‌آید او بیشتر از آنکه همراهان صراط مستقیم و یا غایت‌های این مسیر را بشناسد، تمرکز مباحثش حول ضدهمراهان و بیراهه‌ها بوده است.

به نظر شریعتی، پای هر قرارداد استعماری را یکی از همین انتلکتوئل‌های متجدد از فرنگ برگشته امضا کرده و نه یک آخوند از نجف برگشته و همیشه علمای راستین در مقابل موج تجدد استعماری ایستاده‌اند؛ بنابراین یکی از کارویژه‌های متجدد این است که اسلام و علمای اسلامی را از سر راه استعمار بردارند و راه‌بلد و کوچه‌واکن استعمار باشند: «این میرزای شیرازی، آخوند قدیمی که از اسم کمپانی می‌ترسد و آن عبدالقادر الجزایری که از موی بور و چشم زاغ فرار می‌کند و دنیاندیده‌ها و آدم‌گریزهایی از این قبیل‌اند که اسباب زحمت‌اند و دست‌اندازها و مانع‌های جان‌سخت و متعصبی بر سر راه استعماری که قرار است بیاید و همه چیز را از ریشه نو کند. باید متجدد و متشبه ساخت تا خودشان راه را هموار کنند. این موانع را از سر راه بردارند و میان مردم بیگانه‌گریز و فرنگی بیگانه تفاهم و تشابه ایجاد کنند. راه‌بلد و ترجمان این تازه‌وارد باشند در میان مردم بومی، دلال مظلمه! عملهٔ آماتور ظلمه» (شریعتی، ۱۴۰۱: ۱۴۲-۱۴۳). شریعتی معتقد است غرب‌زده‌ها سد راه بازگشت به خویشتن هستند و هر چیزی که از تاریخ و فرهنگ گذشتهٔ ما وام گرفته شده باشند را ارتجاع و برگشت به عقب و نقیض آینده و مانع پیشرفت تفسیر می‌کنند.

شریعتی به‌عنوان یک روشنفکر دینی، از تیپ‌های مختلف تحجر به‌عنوان یک دیگری خودش و یکی از ضدهمراهان صراط، با واژه‌های مختلفی توصیفاتی داشته است، ولی وجه تشابه انواع تیپ‌های متحجر از نظر شریعتی، ثابت‌ماندن و عدم تحرک در صراط است.

تعهد

تعهد و تعهدداشتن از ارکان کلیدی در بینش صراطی در اندیشهٔ سیاسی اسلام و اندیشهٔ سیاسی شریعتی است. تعهد را می‌توان در این اندیشهٔ سیاسی، مترادف با اصطلاحاتی مانند رسالت و وظیفه و بار دانست. در هر راهی، اعضای کاروان تعهداتی به یکدیگر دارند و همین‌طور باری بر دوش که باید به مقصد برسانند. شریعتی برای همراهان مانند امام، امت، روشنفکران و... قائل به تعهد و بردن بار به مقصد است. او چهار تعهد و مسئولیت امام را شامل سریع‌ترراندن جامعه به‌سوی کمال، تعهد به راندن در مستقیم‌ترین راه‌ها، تعهد به ایدئولوژی و برنامه‌های انقلابی، و نه سنت‌های راکد می‌داند. شریعتی زندگی متعهدانه مانند همسفران، رفتن به‌سوی بی‌نهایت و هجرت همیشگی، تعهد آزادانه در برابر رهبری و تعهد در برابر جامعه و حرکت را از تعهدات امت برای حرکت در صراط می‌داند (شریعتی، ۱۳۹۸: ۴۵-۵۷).

او معتقد است از آنجا که روشنفکران ادامه‌دهندهٔ راه انبیا در عصر خاتمیت نبوت هستند، تعهداتی به این بار دارند و هر کسی به میزانی که معتقد به این راه است و به اندازه‌ای که اهل تفکر و اندیشیدن است، به همان میزان، رسالت این کار را باید بر دوش خود احساس کند. عمل‌کردن روشنفکر به رسالتش، جامعه را به تحرک می‌اندازد. یکی از مهم‌ترین رسالت‌های روشنفکر این است که مقدمات بازگشت به خویشتن مذهبی را فراهم کند (شریعتی،۱۴۰۱: ۴۶-۴۷).

زمان

یکی از عناصری که حرکت به آن وابسته است، زمان است. حرکت متناسب با زمان و پابه‌پای نیازهای زمان پیش‌رفتن، درک و حتی تعیین زمان، نشان از اهمیت زمان در نگاه صراطی دارد. شریعتی یکی از مقوله‌های متناسب با زمان را که راهی تعریف می‌کند، تاریخ است و برای تاریخ مسیر، مبدأ، قوانین، منزل‌های معین و مقصد نهایی تعریف می‌کند و از ذیل فهم تاریخ، مقولهٔ زمان عام اجتماعی را بیان می‌کند: «زمان اجتماعی، یعنی تاریخ نیز از مجموعهٔ هماهنگ و منطقی حرکات گوناگون جامعه‌های بشری تشکیل شده است که خود معلول علل و تابع قوانین ثابت است» (شریعتی، ۱۴۰۱: ۳۷۲).

شریعتی معتقد است ائمه همه نوری واحد و روندهٔ یک راه و پیشاهنگ یک مقصود هستند، ولی انتخاب روش متفاوت توسط هرکدام از ائمهٔ معصومین (علیهم السلام) را ناشی از شرایط متفاوت زمانی هرکدام از معصومین می‌داند: «هریک از ائمهٔ شیعی با اینکه در راه و مکتب و هدف مشترک‌اند، برحسب زمان و شرایط اجتماعی و سیاسی و فرهنگی متفاوتی که داشته‌اند، می‌بایست شکل و شیوهٔ انجام رسالت واحدشان را به‌گونه‌ای مختلف و متفاوت تعیین کنند» (شریعتی، ۱۴۰۰ج: ۸۵). پس در این منظر، ائمه در یک راه بودند، ولی شیوهٔ رفتنشان در این راه برحسب زمان متفاوت بوده است.

او اجتهاد را حرکتی پیشاپیش زمان و پیش‌رونده می‌داند: «عاملی بود که طرز تفکر اسلامی پیشاپیش زمان، همواره در حرکت و کمال باشد و در طی تاریخ، توسعه و تکامل و غنای بیشتر یابد و نه‌تنها از زمان عقب نیفتد که زمان را نیز با خویش به جلو براند و از رکود و توقف روح اجتماعی و فکر علمی جامعهٔ اسلامی مانع گردد و هدفش نه‌تنها تطبیق احکام اسلامی با احتیاجات نوین و هماهنگی با حرکت زندگی جدید، بلکه خلق این احتیاجات و تحریک و هدایت زندگی باشد» (شریعتی، ۱۳۹۹: ۱۲۳).

یکی از ویژگی‌های روشنفکر از نظر شریعتی این است که رابطهٔ صراط و زمان را می‌شناسد؛ برخلاف متحجر و متجدد که اولی درکی از زمان ندارد و دومی زمان به معنای تاریخ را نقیض آینده می‌داند. روشنفکر «مسیر جامعه، وضع و مسیر تاریخ فردا را بازمی‌شناسد و ناچار در خود، مسئولیت اجتماعی احساس می‌کند و خواه‌ناخواه جبههٔ فکری و مکتبی و طبقاتی و سیاسی خاصی می‌گیرد و در یک کلمه زمان را درک می‌کند» (شریعتی، ۱۴۰۱: ۱۵۷). روشنفکر، هم از گذشته آگاه است (دعوت به بازگشت به خویشتن می‌کند)، هم حال را می‌شناسد و هم آینده را تشخیص می‌دهد. علاوه بر تشخیص زمان، روشنفکر تعیین می‌کند که جامعه در چه زمان اجتماعی قرار دارد: «روشنفکر کسی است که پیش از هر چیز باید تعیین کند که جامعهٔ او در چه دوره‌ای از تاریخ قرار دارد و به عبارت دیگر زمان اجتماعی آن چیست» (شریعتی، ۱۴۰۱: ۱۶۶).

شریعتی انتظار را متوقف‌نشدن در اکنون و برنگشتن به گذشتهٔ نامطلوب از طرفی و از طرف دیگر حرکت به‌سوی آینده می‌داند. از این باب انتظار برای او در نسبت صراط و زمان معنا پیدا می‌کند: «این یک حرکت مترقی است. متوقف‌نشدن در حال است، متوقف‌نشدن در شخصیت است، دل‌نبستن و رو نکردن به گذشته است، رو به آینده رفتن است. اصولاً اعتقاد به موعود واصل انتظار یعنی آینده‌گرایی، حرکت به‌طرف آینده‌ای که جبراً پیش خواهد آمد و اساساً آدم منتظر یعنی منتظر آینده؛ والا نمی‌شود که کسی منتظر گذشته باشد» (شریعتی، ۱۳۵۰: ۳۵).

سرعت‌گیری و پیشگامی

یکی از ارکان مهم صراط در اندیشهٔ سیاسی اسلام، سرعت‌گیری درراه است. از نظر شریعتی، وظیفهٔ امامت و رهبری امت، صرفاً حرکت‌دادن جامعهٔ متوقف نیست، بلکه باید به جامعه سرعت بدهد و با بیشترین سرعت جامعه را به‌سمت کمال براند: امام «متعهد است که در مستقیم‌ترین راه‌ها، با بیشترین سرعت و صحیح‌ترین حرکت، جامعه را به‌سوی تکامل رهبری کند» (شریعتی، ۱۳۹۸: ۷۹). از نظر شریعتی «علمای شیعه، در طول هزار سال تاریخ اسلام، همواره مشعل‌دار قیام علیه ظلم و پاسدار جنبش عدالت‌خواهی و... پیشاپیش

همهٔ نهضت‌های توده‌های محروم و تسلیم‌ناپذیر بودند» (شریعتی، ۱۳۹۹: ۱۴۲). ویژگی مشعل‌دار این است که پیشاپیش همه حرکت می‌کند و راه را برای بقیهٔ همراهان کاروان روشن می‌کند که سریع‌تر و صحیح‌تر به مقصد برسند و موانع و خطرات مسیر سد راه کاروان نشود. روشنفکر هم زمامدار کاروان و پیشگام است.

نتیجه‌گیری

استعارهٔ صراط در اندیشهٔ علی شریعتی نقشی تعیین‌کننده دارد. با بهره‌گیری از ارکان ده‌گانهٔ صراط در اندیشهٔ سیاسی شریعتی، می‌توان این‌گونه خلاصه‌ای از اندیشهٔ او ارائه داد. ابتدا باید آگاهی پیدا کرد و بیدار شد، بعد آن از مسیرهای بیراهه‌رفته توبه کرد و در مسیر بازگشت به خویشتن اسلامی قرار گرفت. در این مسیر نیاز به امامت و رهبری وجود دارد که انسان را به‌سوی آن غایت نهایی و کمال پیش ببرد. هر امامتی نیاز به امتی و همراهانی دارد، برخی همراهان مانند مجتهد و روشنفکر پیشتازان مسیر و برخی هم همراهان عادی هستند. در بین راه با رهزن‌ها و بیراهه‌هایی مواجه می‌شویم که برخی در این مسیر، بیراهه‌ها را انتخاب می‌کنند. در مقابل صراط، ما با بیراهه‌ها و موانعی مانند استعمار، املیسم، فکلیسم و ایسم‌های مدرن مواجه هستیم. آن بیراهه‌ها نیز همراهانی دارند که درواقع ضدهمراه و ضد صراط هستند. رهبری و همراهان در صراط بارهایی دارند که تعهدها به یکدیگر و صراط است. عمل براساس مقتضیات زمان سبب سرعت‌گیری و پیشگامی انسان در صراط مستقیم می‌شود. با نتایج این پژوهش و پژوهش‌های دیگر دربارهٔ استعارهٔ صراط در آرای متفکران مسلمانان، می‌توان این گزاره را با قطعیت بیشتری گفت که استعارهٔ صراط قابلیت این را دارد که یکی از استعاره‌های محوری در تبیین اندیشهٔ سیاسی متفکران مسلمان شود. صراط نوعی اندیشه‌ورزی در آرای متفکران مسلمان است؛ نوعی دستگاه تولید پاسخ و نشان‌دادن راه‌حل در برابر پرسش‌های نوپدید است. هر مکتب فکری‌ای نیاز به آن دارد که به مسائل مستحدثه که از واقعیت زمانه یا توسط مکاتب رقیب طرح شده است، با دستگاه فکری خود پاسخ دهد.

ملاحظات اخلاقی

مشارکت نویسندگان

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

اخلاق پژوهش

نویسندگان اصول اخلاقی را در انجام و انتشار این پژوهش علمی رعایت نموده‌اند و این موضوع مورد تأیید همه آنهاست.

بیانیه دسترسی به داده‌ها

داده‌های پژوهش حاضر از طریق درخواست از نویسندگان قابل دسترسی است.

حمایت مالی

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

تعارض منافع

نویسندگان اعلام می‌دارند که در این مطالعه هیچ گونه تعارض منافعی وجود ندارد و تمام نویسندگان مقاله را خوانده و با انتشار آن موافقت کرده‌اند.

بیانیه استفاده از هوش مصنوعی مولد

نویسندگان از هیچ ابزار هوش مصنوعی در تولید محتوا و نگارش مقاله استفاده نکرده‌اند.

سپاسگزاری

از داوران محترم به خاطر ارائه نظرهای ساختاری و علمی سپاسگزاری می‌شود.

منابع

برزگر، ابراهیم (۱۳۹۰). استعارهٔ صراط در اندیشهٔ سیاسی سید قطب. تهران: دانشگاه امام صادق.

برزگر، ابراهیم (۱۳۹۱الف). اندیشهٔ سیاسی امام خمینی (ره): سیاست به‌مثابهٔ صراط. تهران: سمت.

برزگر، ابراهیم (۱۳۹۱ب). استعارهٔ صراط در اندیشهٔ سیاسی ابن‌تیمیه. فصلنامهٔ پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۳، ۲۹-۴۴.

برزگر، ابراهیم (۱۴۰۲). صراط: سیاست‌فهمی و سیاست‌سازی در اندیشهٔ آیت‌الله خامنه‌ای. تهران: انقلاب اسلامی.

جلیلی، سعید (۱۴۰۱). بنیان اندیشهٔ سیاسی اسلام در قرآن. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.

حسام‌العلماء، آق‌اولی (۱۳۷۴). دررالادب در فن معانی بیان و بدیع. تهران: بعثت.

خامنه‌ای، سید علی (۱۴۰۱). تفسیر سورهٔ جمعه. تهران: انتشارات انقلاب اسلامی.

زیباکلام، صادق (۱۳۹۴). از دموکراسی تا مردم‌سالاری دینی. تهران: روزنه.

شاکری، رضا (۱۳۸۲). اندیشهٔ سیاسی شریعتی و نقد شریعتیسم. تهران: پژوهشکدهٔ علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی.

شریعتی، علی (۱۳۵۰). انتظار مذهب اعتراض. تهران: حسینیهٔ ارشاد.

شریعتی، علی (۱۳۵۲). مسئولیت شیعه‌بودن. بی‌جا: بی‌نا.

شریعتی، علی (۱۳۵۶). چه باید کرد؟. تهران: حسینیهٔ ارشاد.

شریعتی، علی (۱۳۹۸). امت و امامت. مشهد: سپیدهٔ باوران.

شریعتی، علی (۱۳۹۹). دربارهٔ روحانیت. مشهد: سپیدهٔ باوران.

شریعتی، علی (۱۴۰۰الف). تشیع علوی و تشیع صفوی. مشهد: سپیدهٔ باوران.

شریعتی، علی (۱۴۰۰ب). مذهب علیه مذهب. مشهد: سپیدهٔ باوران.

شریعتی، علی (۱۴۰۰ج). نیایش. مشهد: سپیدهٔ باوران.

شریعتی، علی (۱۴۰۱). بازگشت. مشهد: سپیدهٔ باوران.

عبدالکریمی، بیژن (۱۳۷۰). نگاهی دوباره به مبانی فلسفهٔ سیاسی شریعتی. تهران: بی‌جا.

منوچهری، عباس (۱۳۸۳). شریعتی هرمنوتیک رهایی و عرفان. تهران: مؤسسهٔ تحقیقات و توسعهٔ علوم انسانی.

منوچهری، عباس (۱۳۹۷). علی شریعتی «ملاقاتی این بار متفاوت». تهران: نگارستان اندیشه.

منوچهری، عباس (۱۴۰۲). رهیافت و روش در علوم سیاسی. تهران: سمت.

میری، سید جواد (۱۳۹۸). بازخوانی انتقادی روایت شریعتی از هویت، ملیت، تشیع و زبان فارسی. تهران: نقد فرهنگ.

References

Abdolkarimi, B. (1991). *A Second Look at the Philosophical Foundations of Shariati's Political Philosophy*. Tehran: n.p. [In Persian]

Barzegar, E. (2011). *The Metaphor of the Path in Sayyid Qutb's Political Thought*. Tehran: Imam Sadegh University Press [In Persian]

Barzegar, E. (2012a). *The Political Thought of Imam Khomeini: Politics as the Path*. Tehran: Sāmīt Press [In Persian]

Barzegar, E. (2012b). The Metaphor of the Path in the Political Thought of Ibn Taymiyyah. *Quarterly Journal of Strategic Political Research*, 3, 29–44 [In Persian]

Barzegar, E. (2023). *The Path: Political Understanding and Policymaking in the Thought of Ayatollah Khamenei*. Tehran: Islamic Revolution Press [In Persian]

Hesām-ol-Olamā, A. (1995). *Dar Rālādab dar Fan-e Ma'āni va Bayān va Badī*. Tehran: Besat [In Persian]

Jalili, S. (2022). *The Foundation of Islamic Political Thought in the Quran*. Tehran: International Publishing Company [In Persian]

Khamenei, S.A. (2022). *Tafsir of Surah Al-Jumu'ah*. Tehran: Islamic Revolution Press [In Persian]

Manouchehri, A. (2004). *Shariati: Hermeneutics of Liberation and Mysticism*. Tehran: Institute for Research and Development of Humanities [In Persian]

Manouchehri, A. (2018). *Ali Shariati: A Different Encounter This Time*. Tehran: Negarstan-e Andisheh [In Persian]

Manouchehri, A. (2023). *Approach and Method in Political Science* (10th ed.). Tehran: Sāmīt Press [In Persian] 5915

Miri, S.J. (2019). *Critical Rereading of Shariati's Narrative of Identity, Nationality, Shiism, and Persian Language*. Tehran: Naqd-e Farhang Press [In Persian] 4810

Shariati, A. (1971). *Expectation: The Religion of Protest*. Tehran: Hosseiniyeh Ershad [In Persian]

Shariati, A. (1973). *The Responsibility of Being Shi'a*. n.p.: n.p. [In Persian]

Shariati, A. (1977). *What Is to Be Done?* Tehran: Hosseiniyeh Ershad [In Persian]

Shariati, A. (2019). *Ummah and Imamate*. Mashhad: Sepidēbāvarān [In Persian]

Shariati, A. (2020a). *About the Clergy*. Mashhad: Sepidēbāvarān [In Persian]

Shariati, A. (2020b). *Alavid Shiism and Safavid Shiism*. Mashhad: Sepidēbāvarān [In Persian]

Shariati, A. (2020c). *Religion Against Religion*. Mashhad: Sepidēbāvarān [In Persian]

Shariati, A. (2020d). *Prayer*. Mashhad: Sepidēbāvarān [In Persian]

Shariati, A. (2022). *Return*. Mashhad: Sepidēbāvarān [In Persian]

Table of Contents

Editor-in-Chief Lecture

Ali Larijani and Opening New Horizons in the Philosophy of Mathematics **Pages 1-10**
Hamid Parsania

Original Articles

A Sadrian Reading of the Role of the Imaginative Faculty as an "Intermediary Reality" in Addressing the Subject - Object Rupture and the Crisis of Meaning from Descartes to Nietzsche **Pages 11-31**
Hossein Kachoeyan; Hamid Parsania; Fatemeh Fallahnejad Tafti

The Convergence of Progressivism, Religious Reform, and Turanist-Turkism in the (1918–1850) Thought of Muslim Intellectuals in the South Caucasus **Pages 33-54**
Yahya Bouzarinejad; Hosein Habibzade

Examining the Concept of Development in the Thought of Ali Shariati **Pages 55-72**
Gholamreza Jamshidiha; Mohammad Reza Hosseini; Hadi Zamani

A Thematic Analysis of the Mystical Thought of ʿUmar bin al-Hafīẓ of Yemen: Emphasizing His Social Approach **Pages 73-92**
Seyed Javad Hosseini; Seyed Ali Bathaei

Revisiting the Ideals of Justice and Legalism in the Thought of Nazem al-Islam Kermani **Pages 93-107**
Mohsen Parvish

A Sociological Analysis of the Concept of the "Social Heart" in the Thought of Mohammad Ali Shahābādi, with Emphasis on the Qurʼanic Verse of Iʿtiṣām **Pages 109-125**
Mahdi Nasiri; Hamzeh KhademAli

Explaining Utopia from the Perspective of Abdolhossein Sanatizadeh Kermani **Pages 127-151**
Mahboobeh Mazarei; Hamidreza Saremi

Serati Interpretation of the Political Thought of Ali Shariati **Pages 153-170**
Ebrahim Barzegar; Sajad Khodaei

ISSN
Print: 2538-5240
Online: 2783-3216

Social Theories of Muslim Thinkers

Voloum 16, Issue 1, March 2026