

معرفت‌سیاسی

سال هجدهم، شماره اول، پیاپی ۳۵، بهار و تابستان ۱۴۰۵

مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس نامه شماره ۳۱/۵۸۱۷ مورخ ۱۳۹۲/۳/۱۳ شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از شماره ۴ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

مدیر مسئول

محمدجواد نوروزی

سر دبیر

قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

مدیر اجرایی

سیدحسن حسینی امینی

صفحه‌آرا

یوسف آیت‌اللهی

ناظر چاپ

حمید خانی

چاپ

زمزم

سامانه ارسال و پیگیری مقالات:

www.nashriyat.ir

شاپا الکترونیکی: ۸۳۹۱ - ۲۹۸۰

اعضای هیئت تحریریه

قاسم شبان‌نیا رکن‌آبادی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

محمد رحیم عیوضی

استاد دانشگاه بین‌المللی امام خمینی (ره)

منوچهر محمدی

استاد دانشگاه تهران

شمس‌الله مریجی

استاد دانشگاه باقر العلوم (ع)

داود مهدوی‌زادگان

استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

محمد علی میرعلی

استاد جامعه المصطفی العالمیه

محمدجواد نوروزی

استاد مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) - طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

تحریریه ۳۲۱۱۳۴۷۳ - مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۱ - دورنگار ۳۲۹۳۴۴۸۳ (۰۲۵)

صندوق پستی ۴۳۳۳-۳۷۱۸۵

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

فروشگاه اینترنتی

<http://eshop.iki.ac.ir>

اهداف و رویکردهای نشریه معرفت سیاسی

معرفت سیاسی در قالب دوفصلنامه علمی پژوهشی در زمینه مطالعات سیاسی با هدف تبیین سیاست با رویکرد

اسلامی است که حوزه‌های گوناگون زیر را دربر می‌گیرد:

۱. تبیین فلسفه سیاسی اسلامی و بررسی مباحث فلسفه سیاسی غرب با رویکردی انتقادی؛
۲. تلاش در جهت تحلیل مباحث سیاسی در حوزه کلام، اخلاق و تفسیر سیاسی؛
۳. نقد و ارزیابی مباحث مطرح در جامعه‌شناسی سیاسی متعارف و کوشش در جهت تبیین آن از دیدگاه اسلامی؛
۴. تحلیل فقهی مسائل سیاسی با بهره‌گیری از منابع استنباطی، به‌ویژه در مسائل مستحدثه سیاسی و نیز ارائه چارچوب حاکم بر حل مسائل مذکور؛
۵. تحلیل مسائل ایران با تأکید بر تحولات تاریخ معاصر از مشروطه تا تحولات پس از انقلاب اسلامی؛
۶. ارائه چارچوبی برای تحلیل مسائل سیاست خارجی و روابط بین‌الملل براساس دیدگاه اسلام، و نقد و بررسی نظریات دیدگاه‌های رقیب.

ضمن استقبال از دستاورد تفکرات و تأملات دین‌پژوهی، پیشنهادهای و انتقادهای شما را در مسیر کمال و بالندگی نشریه پذیراییم. خواهشمندیم مقالات خود را از طریق تارنمای نشریه: <http://nashriyat.ir/SendArticle> ارسال فرمایید.

اشتراک: قیمت هر شماره مجله، ۹۰۰،۰۰۰ ریال، و اشتراک دو شماره آن در یک سال، ۱۸۰۰،۰۰۰ ریال است. در صورت تمایل، وجه اشتراک را به حساب شبای IR910600520701102933448010 بانک مهر ایران، واریز، و اصل فیش بانکی یا تصویر آن را همراه با برگ اشتراک به دفتر مجله ارسال نمایید.

راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید بر خوردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده و با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را در محیط WORD با پسوند Doc از طریق تارنمای نشریه به <https://nashriyat.ir> ارسال نمایید.
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جداً خودداری شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی / تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه‌شده خودداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشرشده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تالیفی بر این‌گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوا که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله براساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.
۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:
 - الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛
 - ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛
 - ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛
 - د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.
۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه بیانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به‌صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.
۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله براساس شیوه زیر آورده می‌شود:

- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، نام کتاب، ترجمه یا تحقیق، نوبت چاپ (بجز چاپ اول)، محل نشر، ناشر.
- نام خانوادگی، نام نویسنده، سال نشر، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.
- آدرس‌دهی باید بین متنی باشد (نام خانوادگی نویسنده، سال نشر، شماره جلد، شماره صفحه).

ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از شش ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنهاست.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

فهرست مطالب

الگوی حکمرانی مشارکتی در تحول علوم انسانی «مدیریت شبکه‌ای تحول علم» / ۷

✍️ مصطفی جمالی / علیرضا جمالی

بازخوانی انتقادی و بازسازی چهارچوب مفهومی مشارکت سیاسی / ۲۹

✍️ دانیال محب‌الطاهر / محمدجواد نوروزی

بررسی سازوکارهای کنترل و مهار قدرت در نظام سکولار و نظام اسلامی / ۴۵

✍️ علی ابوالفضل / سیدحسن حسینی امینی

تحول پارادایمی در مطالعات امنیت؛ مرجعیت علمی قرآن در مبانی معرفت‌شناختی و بنیان‌های توحیدی / ۶۷

سیدسجاد آل‌سیدغفور

تحلیل تطبیقی واکنش جریان‌های ملی‌گرا و اسلامی ایران به پان‌ترکیسم، از انقلاب مشروطه تا پایان

پهلوی اول / ۸۹

✍️ سیدزکریا محمودی رجا / محمدنیما کامرانی / زهرا مؤمنی

واکاوی زمینه‌های سیاسی تکفیر شیعه در برخی از آثار دیوبندیه / ۱۱۵

✍️ انور بامری / عبدالواحد بامری / مهدی فرمانیان

Participatory Governance Model in the Development of the Humanities: “Network Management of Science Development”*

✉ **Mostafa Jamali**  / Associate Professor, Department of Philosophy, Academy of Islamic Sciences, Qom, Iran mo.jamali313@gmail.com
Alireza Jamali / PhD student, Baqir al-Olum University, Qom, Iran a.r.jamali07@gmail.com
Received: 2025/11/13 - **Accepted:** 2026/02/10

Abstract

Achieving a modern Islamic civilization, as the ultimate horizon of the Islamic Revolution, requires a careful re-engineering of the roadmap, at the center of which is the transformation in the humanities. Despite numerous efforts over the past four decades, experience shows that the maturity of this issue requires more comprehensive solutions. This transformation is only possible through the convergence and tripartite interaction of “the people,” “the middle circles (elites),” and “sovereignty.” Focusing on the key role of governance in creating this synergy, this paper seeks to provide a model for maximum participation. While providing a comprehensive model, the present study introduces and analyzes “network governance” as the main solution for managing this tripartite interaction in the three areas of “conceptualization”, “capacity building”, and “culture building”. This article argues that network management is the only participatory model that can, by organizing and planning all educational, research, and cultural capacities (including seminary, university, and governmental centers), pave the way for the formation of a “civilization-building science institution” and achieving the “scientific revolution” desired in the second step statement.

Keywords: Science evolution, civilization-building science institution, participatory model, conceptualization, capacity building, culture building, network management.

* This paper was presented at the international conference "Islamic Humanities: In Commemoration of Allamah Mohammad Taqi Mesbah Yazdi."

الگوی حکمرانی مشارکتی در تحول علوم انسانی «مدیریت شبکه‌ای تحول علم»*

mo.jamali313@gmail.com

a.r.jamali07@gmail.com

مصطفی جمالی  / دانشیار گروه فلسفه فرهنگستان علوم اسلامی، قم، ایران

علیرضا جمالی / دانشجوی دکتری دانشگاه باقرالعلوم (ع)، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۸/۲۲ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۲۱

چکیده

دستیابی به تمدن نوین اسلامی، به‌عنوان افق نهایی انقلاب اسلامی، نیازمند بازمهندسی دقیق نقشه راه است که در کانون آن، تحول در علوم انسانی قرار دارد. با وجود تلاش‌های متعدد در چهار دهه گذشته، تجارب نشان می‌دهد که بلوغ این مسئله نیازمند راهکارهای جامع‌تری است. این تحول تنها در سایه هم‌گرایی و تعامل سه‌جانبه «مردم»، «حلقه‌های میانی (نخبگان)» و «حاکمیت» امکان‌پذیر است. این مقاله با تمرکز بر نقش کلیدی حکمرانی در ایجاد این هم‌افزایی، به دنبال ارائه الگویی برای مشارکت حداکثری است. پژوهش حاضر ضمن ارائه الگویی جامع، «حکمرانی شبکه‌ای» را به‌عنوان راهکار اصلی برای مدیریت این تعامل سه‌جانبه در سه عرصه «مفهوم‌سازی»، «ظرفیت‌سازی» و «فرهنگ‌سازی» معرفی و تحلیل می‌کند. این مقاله استدلال می‌کند که مدیریت شبکه‌ای تنها الگوی مشارکتی‌ای است که می‌تواند با سازمان‌دهی و برنامه‌ریزی یکپارچه تمامی ظرفیت‌های آموزشی، پژوهشی و فرهنگی (اعم از مراکز حوزوی، دانشگاهی و حاکمیتی)، زمینه را برای شکل‌گیری «نهاد علم تمدن‌ساز» و دستیابی به «انقلاب علمی» مورد نظر در بیانیه گام دوم فراهم آورد.

کلیدواژه‌ها: تحول علم، نهاد علم تمدن‌ساز، الگوی مشارکتی، مفهوم‌سازی، ظرفیت‌سازی، فرهنگ‌سازی، مدیریت شبکه‌ای.

مقدمه

انقلاب اسلامی با آرمان تحقق «تمدن نوین اسلامی» در برهه‌ای از تاریخ ظهور کرد که تمدن غرب با محوریت «لیبرال دموکراسی» داعیه‌دار پایان تاریخ بود. این تمدن رقیب بر پایه مبانی معرفتی خاص خود (اومانیزم، سکولاریسم و ماتریالیسم)، منظومه‌ای هماهنگ از علوم، ساختارها و محصولات را در تمامی شئون حیات بشری بسط داده است. غرب مدرن با شتابی فزاینده، فراتر از مرزهای جغرافیایی خود جهانی‌سازی ارزش‌ها و سبک زندگی مادی را در دستور کار قرار داده است تا هژمونی خود را به‌عنوان تنها الگوی سعادت بشری تثبیت کند. در چنین فضایی، وقوع انقلاب اسلامی، نه یک رویداد صرفاً سیاسی، بلکه نقطه عزمی فروپاشی هیمنه تمدنی غرب و مانعی جدی در برابر یکسان‌سازی فرهنگی جهان محسوب می‌شود. تمرکز همه‌جانبه جبهه استکبار بر منطقه غرب آسیا و تقابل در عرصه‌های گوناگون، نشانگر ظرفیت عظیم انقلاب اسلامی در به‌چالش کشیدن مبانی هستی‌شناختی تمدن مادی است. باین‌حال عبور از این پیچ تاریخی و به‌حاشیه راندن تمدن رقیب، مستلزم درک عمیق الزامات تمدن‌سازی است.

باید توجه داشت که تمدن‌سازی فرایندی تاریخی و تدریجی است؛ یک اندیشه متعالی تنها زمانی به تراز تمدنی می‌رسد که بتواند در بستر تاریخ، «علوم، ساختارها و محصولات» متناسب با مبانی خود را تولید کند. تغییر نظام سیاسی در سال ۱۳۵۷ گام نخست در این مسیر بود که نظام تمایلات و حساسیت‌های اجتماعی را همسو با ارزش‌های اسلامی بازتعریف کرد؛ اما گام دوم و حیاتی‌تر، وقوع «انقلاب علمی» و تولید نرم‌افزارهای اداره جامعه است. بدون تولید علوم انسانی بومی و بازسازی پایه‌های فرهنگی، تحقق تمدن اسلامی در مقیاس جهانی آرمانی دست‌نیافتنی خواهد بود.

ضرورت «انقلاب علمی» و عبور از مرزهای دانش همواره به‌عنوان یک راهبرد کلان از سوی امام راحل علیه السلام و امام شهید علیه السلام مورد تأکید بوده است. مطالباتی نظیر اسلامی‌سازی دانشگاه‌ها، جنبش نرم‌افزاری و تأکیدات اخیر در «بیانیه گام دوم»، همگی بر محوریت علم در هندسه پیشرفت نظام دلالت دارند. در این میان، «علوم انسانی» به‌مثابه مغزافزار مدیریت جامعه، جایگاهی راهبردی دارد؛ چنان‌که می‌توان آن را «تنگه احد» انقلاب اسلامی نامید (خندان، ۱۳۸۸، ص ۴۵). تجربه چهار دهه گذشته نشان می‌دهد که با وجود تلاش‌های ارزشمند مراکز حوزوی و دانشگاهی، مسئله تحول در علوم انسانی همچنان با چالش‌هایی روبه‌روست و فقدان محصولات کارآمد در اداره جامعه و بروز برخی نابسامانی‌ها، گواهی بر عدم تحقق کامل این مهم است.

پژوهش حاضر استدلال می‌کند که حلقه مفقوده در زنجیره تحول علمی، غفلت از «الگوی حکمرانی صحیح» است. دستیابی به قله‌های تمدنی نیازمند بسیج تمامی ظرفیت‌های فکری جهان اسلام و نخبگان کشور در قالب

یک «نهاد علم تمدن‌ساز» است؛ نهادی که بتواند فعالیت‌های پراکنده مراکز آموزشی، پژوهشی و اجرایی را بدون تداخل مأموریت‌ها راهبری کند. بر این اساس، مقاله پیش رو با هدف ارائه الگویی جامع برای مشارکت حداکثری ذی‌نفعان، «مدیریت شبکه‌ای» را به‌عنوان تنها راهکار کارآمد برای سازمان‌دهی ظرفیت‌ها و تحقق انقلاب علمی معرفی و تبیین می‌کند.

۱. تبیین مسئله و ضرورت

تبارشناسی مواجهه جامعه ایران با علوم انسانی مدرن به عصر ورود دستاوردهای تمدن جدید بازمی‌گردد. این فرایند تاریخی که از تأسیس دارالفنون (۱۲۶۸ق) آغاز و با شکل‌گیری دانشگاه تهران (۱۳۱۳ش) تثبیت شد، عمدتاً مسیری یک‌سویه و مبتنی بر «مصرف‌گرایی علمی» بود. در این دوران طولانی، نهادهای آموزشی کشور بیشتر نقش واردکننده و ترویج‌کننده یافته‌های علوم غربی را ایفا می‌کردند و رویکرد انتقادی به مبانی این علوم، غایب بود. نخستین بارقه‌های نقد، پس از پیامدهای ویرانگر جنگ جهانی دوم و آشکار شدن سویه‌های تاریک تمدن تکنولوژیک پدیدار شد (کچوئیان، ۱۳۸۹، ص ۳۵). این انتقادات که یا از خاستگاه سنت دینی (نظیر کشف‌الاسرار امام خمینی ره) یا متأثر از نقدهای درون‌تمدنی غرب (پست‌مدرنیسم و...) بود (زاثری و همکاران، ۱۳۹۵، ص ۱۵)، با تجربه تلخ دخالت‌های استعماری در نهضت ملی شدن نفت، ابعاد اجتماعی گسترده‌تری یافت. با وقوع انقلاب اسلامی، نقد علوم انسانی وارد مرحله‌ای بنیادین شد و از یک واکنش صرف، به‌سمت تأسیس و تحول تغییر جهت داد. اکنون با گذشت چهار دهه از این رخداد عظیم، پرسش کلیدی و دغدغه اصلی متفکران نظام این است که چرا به‌رغم عبور موفق از بحران‌های سخت امنیتی و سیاسی، توفیق مورد انتظار در فرایند «دولت‌سازی اسلامی» حاصل نشده است؟ چرا جامعه به‌جای هم‌افزایی و انسجام حول آرمان‌های مشترک، دچار فرسایش ناشی از شکاف‌های سیاسی و مدیریتی است؟ تقلیل این ناکامی به عواملی نظیر ضعف کارگزاران، فشارهای خارجی یا کم‌کاری‌های فردی، اگرچه بهره‌ای از حقیقت دارد، تبیینی جامع نیست. به‌نظر می‌رسد که در لایه‌ای عمیق‌تر، باید از یک «شکاف معرفتی و روش‌شناختی» سخن گفت که به‌عنوان عاملی زیربنایی، مانع هم‌گرایی در حکمرانی شده است.

واکاوی فضای سیاسی - اجتماعی پس از انقلاب نشان می‌دهد که دو رویکرد کلان (که در قالب جریان‌های چپ و راست یا اصلاح‌طلب و اصول‌گرا صورت‌بندی شده‌اند)، در واقع نمایندگان دو «دستگاه محاسباتی» متفاوت بوده‌اند: یکی با دغدغه «اسلامیت و آرمان‌گرایی» و دیگری با تأکید بر «کارآمدی و انطباق با دانش روز». ریشه این دوگانگی را باید در گسست روش‌شناختی میان دو نهاد اصلی تولید علم در کشور جست‌وجو کرد: نهاد «حوزه» که مبتنی بر روش‌شناسی وحیانی و متنی است و نهاد «دانشگاه» که بر روش‌شناسی تجربی و پوزیتیویستی

تکیه دارد. فقدان یک منطق مشترک و زبان مفاهیم میان این دو، به تولید خروجی‌های متناقض در تحلیل مسائل و ارائه راهکارها منجر شده است. این در حالی است که در نگاه حکمای اسلامی، علم تجربی اگر مبتنی بر مبانی صحیح باشد، گوشه‌ای از علم حقیقی و زیرمجموعه وحی است و تضادی میان آنها وجود ندارد (جوادی آملی، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۶۶). این تعارض معرفتی، در سطح حکمرانی به صورت شکاف‌های مدیریتی و ناکارآمدی در جامعه‌پردازی بروز می‌یابد.

تجربه‌نهادهایی نظیر دانشگاه امام صادق (ع)، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره) و سازمان سمت، هرچند در تربیت نیروی انسانی متعهد و تولید متون ارزشمند بوده، اما عمدتاً با رویکرد آموزشی بوده است تا پژوهشی و جریان‌ساز. رهبر شهید انقلاب اسلامی (ره) در آسیب‌شناسی این روند می‌فرماید: «من با ورود علوم انسانی به حوزه علمیه اصلاً مخالفتی ندارم... حوزه علمیه باید پایه‌های علوم انسانی مبتنی بر تفکر اسلامی و جهان‌بینی اسلام را مستحکم بریزد... و این ممکن نخواهد شد، مگر اینکه با علوم انسانی آشنا باشیم» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۸/۰۲).

بنابراین مسئله اصلی محدود به تولید محتوا نیست؛ بلکه فقدان «الگوی حکمرانی صحیح» در مدیریت تحول علوم انسانی است. پژوهش‌های جزیره‌ای و غیرهدفمند، هرگز به هم‌افزایی منجر نخواهند شد. راهکار برون‌رفت از این وضعیت، گذار از مدیریت‌های متمرکز یا رهاشده به سمت «مدیریت شبکه‌ای» است. تنها در سایه چنین الگویی است که می‌توان سه عرصه کلیدی «فرهنگ‌سازی، ظرفیت‌سازی و مفهوم‌سازی» را به صورت یکپارچه سامان‌دهی کرد و با ایجاد پیوند ارگانیک میان «مردم»، «حلقه‌های میانی (نخبگان)» و «حاکمیت»، زمینه تحقق دولت اسلامی و تمدن‌سازی را فراهم آورد.

۲. مدیریت شبکه‌ای تحول علم، الگوی حکمرانی مشارکتی در تحول علوم انسانی

پس از تبیین ضرورت گذار به الگویی که توانایی بسیج تمامی ظرفیت‌های اجتماعی را در جهت تولید علوم انسانی اسلامی و تحقق «تمدن نوین اسلامی» داشته باشد، در این بخش به طراحی اجمالی الگوی حکمرانی علم پرداخته می‌شود. در این الگو هدف غایی، بهره‌گیری بهینه از تعامل سه رکن «مردم»، «نخبگان» و «حاکمیت» در سه ساحت «فرهنگ‌سازی»، «ظرفیت‌سازی» و «مفهوم‌سازی» است.

«مدیریت شبکه‌ای تحول علم» تنها الگوی کارآمدی است که می‌تواند با هم‌افزایی ظرفیت‌های ملی، در برابر هجمه سنگین استعمار علمی جهان مدرن ایستادگی کند و معادله «جاده یک‌طرفه علم» را به تعاملی دوسویه تغییر دهد. این الگو در نهایت، افق تبدیل ایران به قطب علمی جهان و بستر انتقال معارف ناب اسلام انقلابی را محقق می‌سازد. در ادامه، ابتدا ارکان و مؤلفه‌های این الگو تبیین می‌شود و سپس مبتنی بر آن، اقدامات کلان مدیریتی ترسیم می‌گردد (شایان ذکر است که تفصیل جزئیات این الگو نیازمند مجالی مستقل است).

۲-۱. مؤلفه‌های الگوی مشارکتی

۲-۱-۱. چیستی مدیریت شبکه‌ای

«مدیریت شبکه‌ای» اسلوبی از حکمرانی است که فرایند آن بر سه پایه استوار است:

نخست، شناسایی تمامی مسائل و افعال مرتبط با موضوع؛

دوم، ترسیم دقیق مناسبات و ارتباطات میان این افعال؛

سوم، ایجاد بستر هماهنگی و تکامل از طریق مدیریت غیرمتمرکز.

در زیست‌بوم تحول علوم انسانی، مدیریت شبکه‌ای نگاهی جامع به افعال سه حوزه «فرهنگ‌سازی»، «ظرفیت‌سازی» و «مفهوم‌سازی» دارد و ارتباطی روشمند را چه در درون این حوزه‌ها و چه در نسبت آنها با یکدیگر و محیط بیرونی برقرار می‌سازد. برای نمونه، در حوزه «ظرفیت‌سازی» (آموزش)، این الگو تمامی سطوح آموزشی کشور را به‌صورت یکپارچه رصد کرده، نسبت میان آموزش عمومی (آموزش و پرورش) و آموزش تخصصی (حوزه و دانشگاه) را با روند تکامل علوم انسانی تنظیم می‌کند. همچنین در حوزه «مفهوم‌سازی» (پژوهش)، مدیریت شبکه‌ای به‌دنبال سامان‌دهی «کل تحقیقات جامعه» - و نه بخشی از آن - است. در این شبکه (در مقیاس ملی یا جهانی)، برای پوشش و چینش منطقی پژوهش‌ها، چهار اقدام حیاتی صورت می‌گیرد: جلوگیری از تحقیقات غیرضروری؛ پرهیز از موازی‌کاری؛ اولویت‌بندی مسائل؛ و در نهایت، دیدن تمامی پژوهش‌ها در یک «نظام جامع تحقیقات». بدیهی است که این انتظام‌بخشی بدون اعمال مدیریت بر پژوهش امکان‌پذیر نیست.

نکته حائز اهمیت آن است که در مدیریت شبکه‌ای، از تمرکزگرایی در «تصمیم‌سازی، تصمیم‌گیری و اجرا» پرهیز می‌شود (حسینی الهاشمی، ۱۳۷۶). هدایت جامعه به‌سمت اهداف سه‌گانه (فرهنگ، ظرفیت و مفهوم)، نه از طریق سازوکارهای اداری عزل و نصب، بلکه به‌صورت نرم‌افزاری و از طریق «تنظیم قواعد و پروتکل‌ها» صورت می‌پذیرد. بنابراین در این شبکه، نه با جبر مطلق روبه‌رو هستیم که کنشگران فاقد اختیار باشند و نه با اختیار مطلق، که هیچ قاعده‌ای بر طرح‌های پژوهشی حاکم نباشد؛ بلکه هر طرحی متناسب با جایگاه خود در «طرح جامع تحقیقات» پذیرفته و اولویت‌بندی می‌شود. این سازوکار به تمامی افراد، گروه‌ها و سازمان‌ها اجازه می‌دهد که با حفظ اختیار و بر اساس اقبال و انگیزه خود - و نه الزام بیرونی - در شبکه تولید علم مشارکت کنند.

۲-۱-۲. فرهنگ‌سازی

نخستین و بنیادین‌ترین مؤلفه در الگوی حکمرانی مشارکتی، «فرهنگ‌سازی» است؛ چراکه هویت اصلی نظام اسلامی هویت فرهنگی است و از این‌رو مسئولیت دین‌شناسان و کارشناسان دینی در تغذیه فرهنگی جامعه و اداره آن بسیار خطیر است. هدف اصلی در این ساحت، ارتقای فرهنگ عمومی برای مشارکت همگانی در زیرساخت‌های تمدن اسلامی است که در سه لایه قابل بررسی است:

۱. فرهنگ عمومی: این لایه شامل مجموعه نیازها، باورها و رفتارهایی است که عموم مردم جامعه در زندگی روزمره و ارتباطات اجتماعی با آن مواجه‌اند. مسائلی نظیر نظم، وجدان کاری، انضباط اجتماعی و رعایت حقوق دیگران در این دایره می‌گنجند. در جامعه اسلامی، تکامل علوم انسانی بدون ارتقای فرهنگ عمومی ناممکن است. کانون اصلی شکل‌گیری فرهنگ عمومی، «خانواده» است. اگرچه با رشد فناوری نقش رسانه‌ها پررنگ شده است، اما در جوامع اسلامی، خانواده همچنان بستر اصلی پایه‌گذاری شخصیت و آموزش‌های عمومی در سنین اثرپذیری کودک محسوب می‌شود.

۲. فرهنگ تخصصی (نخبگانی): سطح دوم فرهنگ، فرهنگ تخصصی است که شامل ارتکازات و پذیرش‌های اجتماعی برخاسته از دانش‌های تخصصی می‌باشد. اهمیت این لایه در آن است که «علم، فرهنگ‌ساز است»؛ زیرا علم معیار ارزش‌گذاری و تعیین هنجار و ناهنجار در جامعه می‌شود. برای مثال، یک توصیه پزشکی دربارهٔ تغذیه، پس از پذیرش علمی، تبدیل به فرهنگ رفتاری مردم می‌شود. بنابراین، تخصص‌های موجود در دانشگاه‌ها (اعم از علوم انسانی، مهندسی و پایه) سازندهٔ بخش مهمی از فرهنگ جامعه‌اند. در راستای تمدن‌سازی اسلامی، باید ارتباط عمیقی میان «دین و علم» در این لایه برقرار شود؛ به گونه‌ای که دین در متن تخصص دانشگاه حضور یابد و تنها به تدریس دروس معارف در کنار سایر علوم اکتفا نشود.

۳. فرهنگ حاکمیتی (اداره): سومین لایه، فرهنگ حاکم بر نظام ادارهٔ کشور است. این لایه تضمین می‌کند که تصمیم‌سازی‌ها در سطوح کلان، علمی و همسو با حرکت تمدنی باشد. نحوهٔ تعامل حاکمیت با توسعهٔ علمی و چگونگی پیوند میان سه دستگاه علمی کشور (حوزه، دانشگاه و مراکز پژوهشی حاکمیتی نظیر مرکز پژوهش‌های مجلس) برای گذار به «نهاد علم تمدن‌ساز»، در گرو اصلاح فرهنگ حاکمیتی است.

۳-۱-۲. ظرفیت‌سازی

دومین مؤلفه، ظرفیت‌سازی اجتماعی یا همان «پرورش نیروی انسانی» است. در یک جامعه مطلوب، توسعه تنها به ابعاد فیزیکی محدود نمی‌شود؛ بلکه باید افرادی با هویت خاص و همسو با تکامل جامعه تربیت شوند. این تربیت، نه با روش‌های دستوری، بلکه با زمینه‌سازی غیرمستقیم برای جهت‌دهی به «تمایلات، افکار و رفتار» صورت می‌گیرد. در دنیای مدرن، محور توسعه، «توسعهٔ انسانی» است (روکس برویان، ۱۳۷۰، ص ۲۳)؛ اما نظام سرمایه‌داری با هدف به‌گردش درآوردن چرخ‌های اقتصادی، انسان‌هایی را پرورش می‌دهد که تعلقات دنیوی و میل به تنوع و لذت در آنها اصالت دارد. در مقابل، تمدن اسلامی زمانی محقق می‌شود که تکامل انسانی بر محور «توسعهٔ ایمان» شکل گیرد؛ همان‌گونه که نقطهٔ عزیمت حرکت انبیا علیهم‌السلام نیز تحول در انسان بوده است. در الگوی تحول علوم انسانی، توجه به فرایند آموزش و پرورش نیروی انسانی از سطوح ابتدایی تا عالی (در حوزه، دانشگاه و حاکمیت) جایگاهی محوری دارد.

۴-۱-۲. مفهوم‌سازی

سومین مؤلفه، «مفهوم‌سازی» است که محصول نهایی فرایند فرهنگ‌سازی و ظرفیت‌سازی محسوب می‌شود. این مؤلفه یکی از حیاتی‌ترین الزامات مهندسی تمدن اسلامی است. رسالت نخبگان و مراکز پژوهشی آن است که مبتنی بر مبانی توحیدی انقلاب اسلامی، چهارچوب‌ها و الگوهای نظریِ ناظر به تمدن را تبیین کنند تا جریان دین در تمامی سطوح حیات اجتماعی ساری و جاری شود. قید «اسلامیت» در «تمدن اسلامی» دقیقاً به معنای شکل‌گیری تمامی ابعاد تمدن بر پایهٔ این آموزه‌هاست.

۵-۱-۲. کنشگران شبکه (مردم، نخبگان، حاکمیت)

مردم: مردم مهم‌ترین رکن تأثیرگذار در تحولات اجتماعی و منبع مشروعیت‌بخش نظام‌اند. متأسفانه نقش مردم در تحول علوم انسانی، به‌دلیل ماهیت تخصصی علم مورد غفلت واقع شده است؛ حال آنکه توده‌های مردم بالاترین سهم را در لایه‌های فرهنگ‌سازی و حتی جهت‌دهی به ظرفیت‌ها دارا هستند.

نخبگان: مباحثان اصلی تولید علم و تحول، متفکران حوزوی و دانشگاهی‌اند. مسئولیت تولید علوم انسانی اسلامی مستقیماً متوجه این قشر است؛ اما تحقق آن بدون پیوند با مردم و حاکمیت ممکن نیست. نخبگان باید علاوه بر مفهوم‌سازی، در عرصه‌های فرهنگ‌سازی و ظرفیت‌سازی نیز حضوری فعال داشته باشند.

حاکمیت: نقش حاکمیت عبارت است از سیاست‌گذاری، قانون‌گذاری و مدیریت صحیح منابع. حاکمیت باید با استفاده از نخبگان جوان و خلاق، پیوندی عمیق میان «نهاد علم» و «نظام اداره» برقرار کند و بستر تحول را فراهم آورد.

۲-۲. مدیریت شبکه‌ای، الگوی حکمرانی مشارکتی در تحول علوم انسانی

پس از تبیین مؤلفه‌ها، الگوی جامع حکمرانی در حوزهٔ تحول علوم انسانی با برقراری تقاطع میان «افعال» (ساحت‌ها) و «اقتشار» (کنشگران) به‌صورت ماتریس زیر قابل ترسیم است:

افعال اقتشار	فرهنگ‌سازی	ظرفیت‌سازی	مفهوم‌سازی
مردم	نقش مردم در فرهنگ‌سازی	نقش مردم در ظرفیت‌سازی	نقش مردم در مفهوم‌سازی
نخبگان	نقش نخبگان در فرهنگ‌سازی	نقش نخبگان در ظرفیت‌سازی	نقش نخبگان در مفهوم‌سازی
حاکمیت	نقش حاکمیت در فرهنگ‌سازی	نقش حاکمیت در ظرفیت‌سازی	نقش حاکمیت در مفهوم‌سازی

آنچه در باب این الگو باید بدان توجه کرد، بدین قرار است:

۱. تحقق انقلاب علمی و تحول در علوم انسانی فرایندی تک‌بعدی نیست و جز با مشارکت تمامی اقشار جامعه (مردم، نخبگان و حاکمیت) امکان‌پذیر نخواهد بود.

۲. بسیج تمامی ظرفیت‌های جامعه، با مدل‌های مدیریت متمرکز و سلسله‌مراتبی کلاسیک ناممکن است. راهکار جایگزین، «مدیریت شبکه‌ای» است که با ایجاد پیوند میان تمامی سطوح، بستر مشارکت حداکثری را فراهم می‌آورد.

۳. تحول علمی نباید صرفاً به «تولید مفهوم» (پژوهش) تقلیل یابد؛ بلکه توجه متوازن به «ظرفیت‌سازی» (تربیت نیرو) و «فرهنگ‌سازی» (بسترسازی اجتماعی) شرط لازم برای استمرار و کارآمدی این تحول است. در ادامه این پژوهش، مبتنی بر الگوی یادشده، به تشریح فعالیت‌های کلیدی در هر خانه از جدول پرداخته می‌شود تا نقشه راهی عملیاتی برای حکمرانی علم ترسیم شود.

۳. الگوی حکمرانی مشارکتی در حوزه فرهنگ‌سازی

محوری‌ترین ساحت در الگوی حکمرانی مشارکتی برای تحول علوم انسانی، مقوله «فرهنگ‌سازی» است. این امر خطیر نیازمند هم‌افزایی ارگانیک میان سه ضلع «مردم»، «نخبگان» و «حاکمیت» است. در این میان، عاملی که می‌تواند به مثابه «نخ تسبیح»، تمامی افعال و کنشگران را در یک منظومه واحد سامان‌دهی کند، عنصر «بصیرت همگانی» درباره نقشه راه امت در سه مقیاس «تاریخی»، «تمدنی» و «اجتماعی» است.

۳-۱. فرهنگ‌سازی عام

محور اول حکمرانی مشارکتی، «فرهنگ‌سازی» است. در این حوزه باید توجه داشت که ابتدا به سه محور کلان و اساسی در فرهنگ‌سازی اشاره می‌شود؛ سپس در سه لایه «مردمی»، «نخبگانی» و «حاکمیتی» موارد مهمی در امر فرهنگ‌سازی مورد بررسی قرار می‌گیرد.

۳-۱-۱. بصیرت به نقشه تاریخی نبی اکرم ﷺ در تحقق دولت کریمه

پیشران اصلی در تکامل و پیشرفت یک امت، شکل‌گیری یک باور عمومی و فرهنگ مشترک درباره «جامعه آرمانی» و نقشه راه دستیابی به آن است. به بیان دیگر، تصویر روشنی که یک امت از آینده مطلوب (رؤیا) در ذهن می‌پروراند و بصیرتی که درباره مسیر دارد، ضامن وحدت کلمه و بسیج حداکثری ظرفیت‌هاست.

بر اساس مبانی معرفتی اسلام، حرکت جامعه مؤمنین در بستر تاریخ، حرکتی تصادفی نیست؛ بلکه مبتنی بر هدایت و ولایت تاریخی نبی مکرم اسلام ﷺ و انوار مطهر اهل بیت علیهم‌السلام سامان می‌یابد. تمامی انبیای الهی در پی تأسیس امتی تاریخی بر اساس این نقشه الهی بوده‌اند که غایت آن، تحقق «دولت کریمه» در عصر ظهور

است. البته باید توجه داشت که این صیوروت تاریخی در بستر درگیری مستمر میان دو جبهه «حق و باطل» رخ می‌دهد و تابع سنن الهی حاکم بر تاریخ است (میرباقری، ۱۴۰۱، ص ۲۴۵).

بر این اساس، شناخت مختصات این نبرد تاریخی و به‌ویژه پیچیدگی‌های تقابل جبهه حق با جریان باطل در «عصر تجدد»، امری حیاتی است. در حوزه تحول علمی، درک این درگیری در لایه «سرپرستی عقلانیت بشری» بسیار کلیدی است؛ چراکه در این مقطع از تاریخ، جریان باطل با هیمنه‌ای به‌ظاهر علمی، اما در باطن شبه‌علمی (چهل مدرن)، درصدد تسخیر تمامی شئون حیات انسانی و انحراف آن از مدار ولایت الهی است.

۳-۱-۲. بصیرت به نقشه تمدن نوین اسلامی

دومین مؤلفه فرهنگی در تحول علمی، نهادینه شدن باور به «نقشه تمدن نوین اسلامی» است. مهم‌ترین الزام مهندسی تمدن در لایه بینش‌ها، تبدیل شدن این آرمان به یک «گفتمان غالب» در میان نخبگان و سپس آحاد جامعه است. گفتمان‌سازی به‌معنای جریان یافتن این آرمان در تمامی مویرگ‌های حیات اجتماعی و تبلور آن در سبک زندگی و زیرساخت‌های جامعه است.

همان‌گونه که هوا برای حیات بیولوژیک ضروری است، فضای گفتمانی نیز برای تداوم حیات انقلابی جامعه حیاتی است. رهبر شهید انقلاب علیه‌السلام در تبیین کارکرد گفتمان‌سازی می‌فرماید:

این گفتمان‌سازی برای چیست؟ برای این است که اندیشه دینی، معرفت دینی در مخاطبان، در مردم، رشد پیدا کند. اندیشه دینی که رشد پیدا کرد، وقتی همراه با احساس مسئولیت باشد و تعهد باشد، عمل به‌وجود می‌آورد و همان چیزی می‌شود که پیغمبران دنبال آن بودند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۰۹/۲۲).

بنابراین گذار از پژوهش‌های صرفاً علمی دانشگاهی به‌سمت رویکرد تمدنی در تمامی فعالیت‌های آموزشی و پژوهشی حوزه و دانشگاه، تنها مسیر تحقق انقلاب فرهنگی و علمی است.

۳-۱-۳. شناخت نقشه پیشرفت ایران اسلامی

علاوه بر بصیرت تاریخی و تمدنی، لازم است شناختی نافذ از جایگاه اختصاصی «ایران اسلامی» در هندسه قدرت جهانی و مختصات پیشرفت آن در عصر حاضر، در میان آحاد جامعه شکل گیرد. این خودآگاهی ملی، از یک سو مانع خروج قطار انقلاب از مسیر اصلی می‌شود و از سوی دیگر با تبیین عظمت دستاوردها، بذر «امید و صبر انقلابی» را در دل‌ها بارور می‌سازد. در ساحت علم، ضروری است که تمایز جوهری میان «الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت» که مبانی معرفتی آن برآمده از خاستگاه دینی است (الویری، ۱۳۹۱، ص ۱۴۴)، با الگوهای رایج «توسعه» (در مکاتب سرمایه‌داری و سوسیالیستی)، از یک فهم نخبگانی به یک باور عمومی تبدیل شود؛ زیرا انقلاب علمی تنها در بستر چنین استقلالی معنا می‌یابد.

۳-۲. فرهنگ‌سازی مردمی

پس از تبیین محورهای کلان بصیرت، اکنون به نقش ویژه «مردم» در فرهنگ‌سازی پرداخته می‌شود. در این مجال به دو محور راهبردی اشاره می‌گردد:

۳-۲-۱. توجه به نقش انقلاب علمی و نقش علوم انسانی در تحقق انقلاب

یکی از چالش‌های فرهنگی در مسیر تحول علمی، سطح تحلیل عمومی از مشکلات کشور است. در فرهنگ عمومی، غالباً ریشه آسیب‌های اجتماعی و ناکارآمدی‌ها به «ضعف مدیریتی اشخاص» یا «فساد فردی» تقلیل داده می‌شود و همسو با تبلیغات رسانه‌ای دشمن، سیاه‌نمایی شدت می‌گیرد. این در حالی است که ریشه اصلی بسیاری از این معضلات، نه در افراد، بلکه در «حاکمیت علوم انسانی سکولار» و ساختارهای اجتماعی برآمده از آن است. بی‌توجهی به تبعیض‌های ساختاری و فساد نهادینه‌شده در الگوهای وارداتی، نشان از عدم بلوغ فرهنگی در تحلیل پدیده‌ها دارد. لذا ضروری است که از طریق فرهنگ‌سازی، نقش علوم انسانی در اداره جامعه برای عموم تبیین شود تا مطالبات مردمی از سطح تغییر مدیران، به سطح «تغییر ریل‌گذاری علمی» و مطالبه‌گری برای انقلاب علمی ارتقا یابد.

۳-۲-۲. مبارزه با روحیه غرب‌گرایی

مانع تاریخی دیگر در مسیر پیشرفت و استقلال علمی، بیماری مزمن «غرب‌گرایی» است. تجربه تاریخی ایران نشان می‌دهد که جریان روشنفکری غرب‌گرا همواره سدی در برابر جنبش‌های اصلاحی اصیل بوده است؛ چنان‌که در نهضت مشروطه، انحراف نخبگان و تبعیت کورکورانه بخشی از مردم، به اعدام مرجع بصیر (شیخ فضل‌الله نوری) و انحراف نهضت انجامید. در دوران انقلاب اسلامی نیز این جریان همواره چالشی جدی محسوب شده است. امام خمینی علیه السلام با درایتی عمیق، از این پدیده به‌عنوان «بت‌پرستی مدرن» یاد می‌کنند و هشدار می‌دهند:

راستی کدام انسان عاقلی است که بت‌پرستی جدید و مدرن را در شکل‌ها و افسون‌ها و ترفندهای ویژه خود نشناخته باشد و از سلطه‌ای که بت‌خانه‌هایی چون کاخ سیاه بر ممالک اسلامی و خون و ناموس مسلمین و جهان سوم پیدا کرده‌اند، خبر نداشته باشد (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲۰، ص ۳۱۱).

بنابراین زدودن زنگار غرب‌باوری از اذهان عمومی پیش‌شرط ضروری برای باور به توانمندی داخلی و تحقق مرجعیت علمی است.

۳-۳. فرهنگ‌سازی نخبگانی

سطح دوم فرهنگ‌سازی، لایه «نخبگانی» است. از آنجاکه بار اصلی تحول علمی و تولید مفاهیم بر دوش این قشر سنگینی می‌کند، اصلاح بینش‌ها و فرهنگ حاکم بر جامعه علمی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر دارد. در این مجال به سه رکن اساسی در فرهنگ‌سازی نخبگانی پرداخته می‌شود:

۱-۳-۳. باور به «جهت‌داری علم» و گذار از علم توصیفی به علم تغییر

نخستین و بنیادی‌ترین چالش در حرکت علمی کشور، ایجاد باور عمیق به این حقیقت است که علوم بشری خنثی و مطلق نیستند؛ بلکه اموری تحول‌پذیر و متأثر از مبانی ارزشی و فرهنگی‌اند. این واقعیت در عصر مدرن پیچیده‌تر شده است؛ چراکه تولید علم کاملاً مدیریت‌شده و معطوف به اهداف خاص صورت می‌گیرد. نخبگان عرصه علوم انسانی اسلامی باید به تفاوت جوهری «جامعه‌پردازی» در دنیای امروز با گذشته پی ببرند. خاستگاه این تفاوت بنیادین، دورهٔ رنسانس و تحولات پس از آن در مغرب‌زمین بود که در طی آن تمامی مناسبات انسانی (رابطهٔ انسان با خدا، با خود، با دیگران و با طبیعت) دچار دگرگونی شد و عملاً «عالمی دیگر» شکل گرفت. در این پارادایم جدید، هدف علم از «توصیف جهان» (کشف حقیقت) به «تصرف در جهان» و ارائهٔ «معادلهٔ تغییر» برای دستیابی به رفاه و لذت حداکثری تغییر یافت.

به بیان دیگر، عالم مدرن عالمی است که دغدغهٔ اصلی آن چگونگی اعمال تغییرات برای کنترل موجودات است. راسل با اذعان به اینکه یکی از شاخصه‌های اصلی عصر جدید حاکمیت علم است، می‌نویسد:

تا اینجا [ی‌کتاب] من از علم نظری سخن گفتم که کوششی است برای فهمیدن جهان؛ اما علم عملی که کوششی است برای دگرگون ساختن جهان، از همان ابتدا [ی عصر جدید] حائز اهمیت بوده است و همواره بر اهمیت آن افزوده شده است؛ چنان‌که تقریباً علم نظری را از اذهان بیرون رانده است (راسل، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۶۸۲).

او در ادامه می‌افزاید:

در همین احوال، علم به‌عنوان فن در میدان عمل نوعی جهان‌بینی پدید می‌آورد که با جهان‌بینی فلاسفهٔ نظری تفاوت کامل داشت. فن نوعی احساس قدرت پدید می‌آورد؛ بدین معنا که انسان دیگر بسیار کمتر از دوره‌های گذشته اسیر محیط است (راسل، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۶۸۳).

گزارهٔ مشهور فرانسویس بیکن (دانایی توانایی است)، شاید دقیق‌ترین تعبیر از ماهیت علم مدرن باشد. راسل معتقد است که بیکن به‌عنوان بنیان‌گذار روش استقرایی جدید، پیشاهنگ تنظیم منطقی روش علمی است؛ روشی که در آن، بشر موجودی است که به‌دنبال چگونگی «تصرف در عالم» است. به‌تعبیر راسل: «اساس فلسفهٔ بیکن تماماً عملی بود؛ یعنی کوشش در اینکه بشر به‌وسیلهٔ اکتشافات و اختراعات علمی بر نیروهای طبیعت غالب شود (راسل، ۱۳۷۳، ج ۲، ص ۷۴۹). این رویکرد تنها در بیکن خلاصه نشد؛ بلکه جهت‌گیری کلان تمدن جدید را ترسیم کرد. کاپلستون در این باره می‌نویسد:

در انگلستان، بیکن بر مطالعهٔ تجربی و استقرایی طبیعت، که به‌منظور افزودن قدرت انسان و سیطرهٔ او بر پیرامون جهان مادی او دنبال می‌شد، تأکید می‌کرد... درست است که

نظریه‌های دکارت و لایب‌نیتس در مورد روش صحیحی که می‌باید در این جریان مورد استفاده قرار گیرد، عیناً همان نظریهٔ فرانسیس بیکن نبود، اما این معنی این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که هم دکارت و هم لایب‌نیتس عمیقاً تحت تأثیر گسترش موفقیت‌آمیز علوم جدید بوده‌اند (کاپلستون، ۱۴۰۳، ج ۴، ص ۲۱).

بنابراین در عصر تجدد، جهان‌بینی خاصی شکل گرفت که غایت آن تسلط بر طبیعت از طریق «علم مولد قدرت» بود. دکتر داوری اردکانی در تحلیل این وضعیت می‌نویسد:

از بیکن تا پایان قرن بیستم، کشورهای اروپایی راه پرفراز و نشیبی را طی کردند؛ ولی گویی همواره سخن بیکن بیان جهت‌گیری اندیشه و کوشش آنها بوده است. آنچه مسلم است، از آغاز دورهٔ جدید، غرب همواره علمی را جست‌وجو کرده که قدرت‌زا باشد... در وضع کنونی عالم نیز آنچه سرنوشت ملت‌ها را تعیین می‌کند، میزان برخورداری از علم مولد قدرت است (داوری، ۱۳۸۰، ص ۱۶۷).

با گذشت زمان، مسئله از تصرفات جزئی فراتر رفت و «اندیشهٔ تصرفات هماهنگ» و ارائهٔ «معادلات تغییر هماهنگ» به مسئلهٔ اصلی تبدیل شد؛ زیرا در عالم ارتباطات، تغییر هر پدیده با تغییرات کل سیستم گره خورده است. ظهور نظریهٔ نسبیت، نگاه سیستمی و الگوهای جامع توسعه، همگی نشان‌دهندهٔ تغییر نگرش به عالم و نحوهٔ مدیریت تصرفات در آن است.

نتیجهٔ راهبردی برای تمدن‌سازی اسلامی: در مهندسی تمدن اسلامی، این باور باید در میان نخبگان نهادینه شود که راهی جز دستیابی به «الگوی پیشرفت اسلامی» نیست؛ الگویی که بتواند تمامی عرصه‌های حیات اجتماعی را پوشش دهد و نسبت متغیرهای تأثیرگذار را با یکدیگر و با برآیند کل سیستم مشخص کند. برای دستیابی به این الگوی جامع، نیازمند «شبکه‌ای از علوم هماهنگ» هستیم که خروجی آنها دستیابی به «معادلات تغییر هماهنگ» در مدیریت اجتماعی باشد. در این هندسه، سلسله‌مراتب تولید علم بدین گونه خواهد بود:

۱. فقه تمدنی: استنباط «نظامات تمدنی» از منابع دینی (همان‌گونه که شهید صدر فرمودند)؛

۲. معادلهٔ عام تغییر: استخراج معادلهٔ تغییر جامعهٔ اسلامی مبتنی بر نظامات تمدنی؛

۳. علوم انسانی اسلامی: تولید معادلات تغییر خاص در هر رشته (اقتصاد، سیاست، فرهنگ و...) مبتنی بر

آن معادلهٔ عام؛

۴. الگوی جامع توسعه: طراحی الگوی پیشرفت و برنامهٔ عملیاتی برای مدیران، مبتنی بر شبکهٔ علوم اسلامی.

۲-۳-۳. باور به جامعیت دین اسلام

دومین رکن فرهنگی در لایهٔ نخبگان، باور عمیق به «جامعیت دین اسلام» است. برخلاف ادیان تحریف‌شده، اسلام دارای اصول و معارفی جهان‌شمول است که ظرفیت سرپرستی تمامی جوامع را در

طول تاریخ داراست. پژوهش‌های انجام‌شده در اولویت‌بندی الزامات تحول نیز مؤید همین معناست؛ چنان‌که «التزام به توحید و معاد» و «اتکا به آموزه‌های قرآن و اهل‌بیت؟ عم؟» به‌عنوان حیاتی‌ترین الزامات در مدیریت تحول علوم انسانی شناسایی شده‌اند (گودرزی، ۱۳۹۴، ص ۱۱۲). اسلام دینی حداقلی نیست که تنها به توصیه‌های اخلاقی بسنده کند و در عرصه عمل ماشین امضای محصولات تمدن مادی شود؛ بلکه دینی حداکثری است که از درونی‌ترین لایه‌های ذهنی و تمایلات نفسانی تا عینی‌ترین سطوح حیات اجتماعی را سرپرستی می‌کند. امام خمینی علیه السلام در تبیین این جایگاه می‌فرماید:

حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه عملی تمامی فقه در تمام زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمام معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه، تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع از گهواره تا گور است (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲۱، ص ۹۸).

تفکیک میان شئون زندگی و واگذاری بخشی از آن به عقل سکولار، ناشی از عدم شناخت صحیح دین و مقتضیات دنیای پیچیده امروز است؛ دنیایی که مدیریت آن نیازمند الگویی یکپارچه است. البته باید توجه داشت که برای تحقق عینی احکام، تنها استنباط نظام معارف کافی نیست. در «فقه اجتماعی و حکومتی» باید به دنبال استنباط «معادلات تغییر جامعه» بود. چرا؟ چون دین متکفل رشد و تکامل است و تکامل اجتماعی امری تدریجی است که نیازمند فرمول و معادله حرکت است. از این منظر، فقه را می‌توان «فقه سرپرستی» یا «فقه ولایت» نامید. چگونگی تسری این معادلات به دانش‌های کاربردی، مأموریت اصلی نخبگان است. کلام امام راحم الله فصل الخطاب این رویکرد است: «الإسلام هو الحكومة بشئونها، والأحكام قوانين الإسلام، وهي شأن من شئونها، بل الأحكام مطلوبات بالعرض، وأمور آلیّة لإجرائها وبسط العدالة» (موسوی خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۶۳۳).

۳-۳-۳. فرهنگ کار جمعی و شبکه‌ای

سومین مؤلفه ضروری در فرهنگ نخبگانی، عبور از تحقیقات فردی و استقرار «فرهنگ کار شبکه‌ای» است. در عصر پیچیدگی اطلاعات، تحقق انقلاب علمی و تولید منظومه معرفتی، با تکیه بر پژوهشی ناممکن است. برای ایجاد یکپارچگی در تولید علم، قالب پژوهش نیز باید نظام‌مند باشد. بهترین روش برای هماهنگی تحقیقات، «مدیریت شبکه‌ای» است. هدف این مدیریت، ایجاد تعامل بالنده میان تمامی حوزه‌های معرفتی حول محور مبانی و اهداف تمدن اسلامی است. مدیریت شبکه‌ای این قابلیت را دارد که از تشتت آرا و تحقیقات جزیره‌ای جلوگیری کند و تمامی اندیشمندان را به‌سوی «نظام فکری جامع» رهنمون سازد. در تمدن مادی غرب، اگرچه دانشمندان در ظاهر آزادانه و جداگانه پژوهش می‌کنند، اما واقعیت این است که یک «مدیریت پنهان و شبکه‌ای»، ضرب‌آهنگ تمام تحقیقات (حتی پایان‌نامه‌های دانشجویی) را هماهنگ می‌کند؛ به‌گونه‌ای که

از ظرفیت علمی سراسر جهان برای تکمیل پازل تمدنی خود بهره می‌برند. الگوی مطلوب مدیریت تحقیقات در انقلاب اسلامی، اعمال مدیریت از طریق هماهنگی در سه لایه است: ۱. مدیریت انگیزه‌ها (جهت‌دهی به اراده پژوهشگر)؛ ۲. مدیریت اندیشه‌ها (ارائه مدل و روش تحقیق هماهنگ)؛ ۳. مدیریت رفتارها (سامان‌دهی کارآمدی و خروجی تحقیقات). تنها در این صورت است که تحقیقات در سطوح «بنیادی»، «تخصصی» و «عمومی» هم‌افزا می‌شوند و به تولید قدرت علمی منجر خواهند شد.

۳-۴. فرهنگ‌سازی حاکمیتی

محور سوم در عرصه فرهنگ‌سازی، فرهنگ حاکم بر نحوه حکمرانی است که خود عاملی تعیین‌کننده در تحول علمی کشور به‌شمار می‌آید. در ادامه به دو مؤلفه اساسی در این محور اشاره می‌شود.

۱-۳-۴. فرهنگ استفاده از ظرفیت مراکز علمی در تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری

یکی از آسیب‌های جدی کنونی گسست میان سه کانون علمی «حوزه»، «دانشگاه» و «مراکز تصمیم‌ساز حاکمیتی» (مانند مرکز تحقیقات استراتژیک، مرکز پژوهش‌های مجلس و...) است که فاقد ترابط منطقی و روشمند با یکدیگرند. این در حالی است که در عصر حاضر با توجه به شتاب تولید علم، دستیابی به آرمان تمدنی تنها در سایه شکل‌گیری یکپارچه «نهاده علم» ممکن است. بر این اساس، در فرهنگ حکمرانی باید بهره‌گیری بهینه از تمامی ظرفیت‌های حوزوی، دانشگاهی و نخبگان کشور در فرایندهای «تصمیم‌سازی» و «تصمیم‌گیری» نهادینه شود.

۲-۳-۴. استفاده از متخصصان مناسب با منصب حاکمیتی

مؤلفه مهم دیگر در فرهنگ حاکمیتی، استفاده از متخصصان در مناصب مرتبط است. متأسفانه در دستگاه اجرایی کشور غالباً با این ناهنجاری مواجهیم که افرادی بر کرسی‌های حکمرانی تکیه می‌زنند که فاقد تخصص مرتبط، به‌ویژه در حوزه علوم انسانی و اجتماعی‌اند. استمرار این رویه دارای آفات فراوانی است و اصلاح آن ضروری می‌نماید.

۴. الگوی حکمرانی مشارکتی در حوزه ظرفیت‌سازی

محور دوم حکمرانی مشارکتی، «ظرفیت‌سازی» است. در این محور باید با ایجاد هماهنگی شبکه‌ای میان تمامی سطوح (عمومی، نخبگانی و حاکمیتی)، به پرورش نیروی انسانی کارآمد در راستای انقلاب علمی و تمدن‌سازی همت گماشت.

۱-۴. ظرفیت‌سازی مردمی

در سطح مردمی، توجه به دو چالش اساسی ضروری است: ۱. متأسفانه جامعه ما و بسیاری از کشورهای در معرض تهاجم فرهنگی، به نقش حیاتی علوم انسانی در پیشرفت کشور کم‌توجه‌اند. نشانه بارز این امر، اصرار والدین بر تحصیل فرزندان در رشته‌های تجربی و پزشکی (به دلیل فشارهای اقتصادی و اجتماعی) و غفلت از علوم انسانی است. نتیجه این روند، کمبود محسوس دانشجو و نیروی مستعد در دانشگاه‌های علوم انسانی با رویکرد دینی است.

۲. چالش دیگر، بی‌توجهی به جایگاه حوزه‌های علمیه در تولید علوم انسانی است. هنوز نگرش سنتی به دین در میان مردم غالب است؛ درحالی‌که در هندسه تحول علمی، حوزه‌ها می‌توانند نقشی بنیادین در لایه‌های عمیق معرفتی ایفا کنند و آگاهی‌بخشی به مردم در این زمینه ضروری است (جمالی، ۱۳۹۴، ص ۲۰).

۴-۲. ظرفیت‌سازی نخبگانی

در سطح دوم ظرفیت‌سازی، توجه به رفع آسیب‌های آموزش علوم انسانی در کشور و به‌ویژه در دانشگاه‌ها از اهمیت بسیاری برخوردار است. در این مسئله به دو مؤلفه مهم پرداخته می‌شود.

۴-۲-۱. کاربردی بودن آموزش‌های علوم انسانی متناسب با مسائل انقلاب اسلامی

یکی از آسیب‌های جدی در آموزش علوم انسانی (چه در مدارس و چه در دانشگاه‌ها)، عدم تبیین کاربرد این علوم در حل معضلات کنونی کشور است. این خلأ مانع شناخت نقاط کور علوم موجود و تفکر پیرامون تحول علمی می‌شود. به تعبیر امام راحل علیه السلام، «هجوم دانشجویان پس از طی کردن دوره‌های تحصیلی به آموزش‌های غربی و شرقی... به سوی غرب و احیاناً شرق...، چنان فاجعه‌ای به بار آورد که همه ابعاد جامعه ما را بی‌قیدوشرط وابسته، بلکه تسلیم به ابرقدرت‌ها کرد» (موسوی خمینی، ۱۳۷۰، ج ۲۱، ص ۵۲-۵۴).

۴-۲-۲. تغییر شیوه‌های آموزشی و پژوهش محوری در امر آموزش

تغییر شیوه‌های آموزشی و تأکید بر پژوهش محوری، به‌ویژه در علوم انسانی و اجتماعی، ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. در این حوزه‌ها که ماهیت تحلیلی دارند، باید از «حافظه‌محوری» عبور کرد و آموزش را با تفکر انتقادی و تحلیل عمیق درآمیخت. این رویکرد می‌تواند به تربیت نیروهای منعطف و کارآمد منجر شود.

۴-۳. ظرفیت‌سازی حاکمیتی

دو آفت «ساختارگرایی» و «تجربه‌گرایی»، نظام آموزشی کشور را از مقاطع ابتدایی تا دانشگاهی دچار روزمرگی کرده و مانع نوآوری شده‌اند. اصلاح این وضعیت نیازمند ساختارشنکی و تحول جدی در متون و شیوه‌های پرورشی است. هدف غایی ساختارهای حاکمیتی باید تربیت نسلی از جوانان انقلابی و توانا در حل معضلات اجتماعی باشد که از نظام فکری منسجم برخوردارند. در این راستا، اقدامات کلیدی زیر ضروری است:

۱. تغییر رویکرد از حافظه‌محوری به «هوش‌محوری» در تمامی مقاطع تحصیلی؛

۲. اهتمام ویژه به جذب و پرورش نخبگان در حوزه‌های علوم انسانی؛

۳. تحول جدی در محتوای آموزشی متناسب با حرکت تمدنی انقلاب اسلامی و ارائه نظام فکری

کارآمد به دانش‌پژوهان.

۵. الگوی حکمرانی مشارکتی در حوزه مفهوم‌سازی

آخرین و شاید شناخته‌شده‌ترین محور در ترسیم الگوی حکمرانی، ساحت «مفهوم‌سازی» یا همان تولید علم است. متأسفانه در نگاه رایج به تحول علمی، اغلب تمرکز صرفاً بر همین محور معطوف می‌گردد و نقش فرهنگ‌سازی و ظرفیت‌سازی نادیده انگاشته می‌شود؛ حال آنکه - چنان‌که پیش‌تر تبیین شد - تحول در مفهوم‌سازی بدون پیوند ارگانیک با دو ساحت دیگر، عقیم خواهد ماند. علاوه‌براین، در همین ساحت مفهوم‌سازی نیز غالباً نقش‌ها به نخبگان و حاکمیت محدود می‌شود و جایگاه «مردم» مغفول می‌ماند. این بخش با هدف اصلاح این نگرش، به تبیین الگوی مشارکت سه‌جانبه «مردم»، «نخبگان» و «حاکمیت» در تولید علم و ضرورت مدیریت شبکه‌ای برای هم‌افزایی آنها می‌پردازد.

۵-۱. مفهوم‌سازی مردمی

در بدو امر شاید تصور شود که تولید علم و مفهوم‌سازی، قلمرو انحصاری نخبگان و دانشمندان است و توده مردم صرفاً مصرف‌کننده دستاوردهای علمی‌اند؛ اما با نگاهی عمیق‌تر درمی‌یابیم که مردم از طریق «دانش‌های ضمنی» و «خلاقیت‌های میدانی»، نقشی بنیادین و زیرساختی در تولید دانش ایفا می‌کنند.

۵-۱-۱. دانش ضمنی و پسینی بودن علم

مطالعه دقیق تاریخ علم نشان می‌دهد که علوم انسانی و اجتماعی به‌شدت متأثر از زیست اجتماعی انسان‌ها و وقایع میدانی هستند؛ به تعبیری، علم ماهیتی «پسینی» دارد نه «پیشینی»؛ بدین معنا که ابتدا رخدادهای تجربی و تحولات اجتماعی در متن جامعه واقع می‌شوند؛ سپس اندیشمندان با واکاوی این تجربیات، به صورت‌بندی نظری و تولید گزاره‌های علمی می‌پردازند. این فرایند گذار از تجربه زیسته به دانش مدون، سنگ بنای شکل‌گیری علوم است. برای نمونه، وقوع انقلاب اسلامی در ایران پدیده‌ای اجتماعی بود که نظریه‌پردازان بزرگی همچون میشل فوکو را واداشت تا برخلاف دوقطبی رایج چپ و راست، نظریات جدیدی را توسعه دهند که در آن «معنویت» و «دین» به‌عنوان متغیرهای اصلی تغییر اجتماعی به‌رسمیت شناخته شوند؛ یا پدیده عظیم «پیاده‌روی اربعین» ظرفیت آن را دارد که مبدأ شکل‌گیری نظامات اجتماعی جدید بر پایه روابط انسانی متعالی باشد. این مصادیق نشان می‌دهند که چگونه کنشگری مردم و حوادث اجتماعی سوخت اصلی موتور نظریه‌پردازی را تأمین می‌کنند.

۵-۱-۲. توجه به خلاقیت در پیشرفت علمی

بسیاری از دانش‌های تجربی و فناوری‌ها ریشه در خلاقیت‌های توده مردم و حل مسائل روزمره توسط آنان دارد. نخبگان سپس این ایده‌های خام را بسط می‌دهند و قاعده‌مند می‌کنند. در جهانی که هر روز نو می‌شود و ابزارهای زیست تغییر می‌کند، اگر جامعه‌ای قدرت حل مسئله و کشف راه‌های جدید را نداشته باشد، محکوم به زوال

است. ذهن هوشیار و خلاق آحاد مردم در مواجهه با چالش‌های عینی، منبعی پایان‌ناپذیر برای ایده‌پردازی است و همین ایده‌ها پیشران پیشرفت علمی کشور محسوب می‌شوند.

۵-۲. مفهوم‌سازی نخبگانی

بی‌شک رسالت تخصصی تولید علم و صورت‌بندی مفاهیم بر دوش نخبگان جامعه است. این ضرورت از همان ابتدای انقلاب در قالب «انقلاب فرهنگی» و اسلامی‌سازی دانشگاه‌ها درک شد. رهبر شهید انقلاب علیه‌السلام نیز در پاسخ به مطالبه دانش‌آموختگان حوزه، بر لزوم تبدیل شدن «تولید نظریه و فکر» به یک ارزش عمومی تأکید ورزیدند و فرمودند: «باید تولید نظریه و فکر تبدیل به یک ارزش عمومی در حوزه و دانشگاه شود... باید ایده‌ها در چهارچوب منطق و اخلاق و در جهت رشد اسلامی با یکدیگر رقابت کنند و مضاف دهند تا جهان اسلام عاده هویت و عزت کند» (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۱/۱۱/۱۶).

در باب رسالت نخبگان، از باب اختصار به دو مؤلفه راهبردی اشاره می‌شود:

۵-۲-۱. نظام مفاهیم هماهنگ

حکومت‌ها و جوامع مدرن برای اداره کارآمد خود، نیازمند منظومه‌ای هماهنگ از اطلاعات و علوم در تمامی شئون هستند. هر نظام اجتماعی پیش از تصمیم‌گیری و اجرا نیازمند یک «نظام نرم‌افزاری» و الگوی شناختی است که در عالی‌ترین سطح، تعریفی روشن از مثلث «انسان، جامعه و طبیعت» ارائه دهد. «نظام فکری شامل نظام ارزشی، بینشی و دانشی هر جامعه است که به‌منزله ربط جامعی، روابط دیگر را دربرداشته و نتیجه‌ای که هدف اصلی را تأمین کرده است را دارا می‌باشد» (جمعی از نویسندگان، ۱۳۷۷، ص ۳۲).

تمدن غرب در قرن بیستم توانست با ایجاد یکپارچگی در نظام فکری و عملی خود به موفقیت‌های مادی چشمگیری دست یابد و سودای جهانی‌سازی را در سر به‌پروراند (مرعشی، ۱۳۷۸، ص ۴۶). انقلاب اسلامی نیز برای عبور از این هژمونی باید به «شبکه‌ای از علوم هماهنگ» دست یابد که هسته مرکزی آن را معارف اسلامی تشکیل می‌دهد (اسلامی بودن از درون) و لایه‌های بیرونی آن، دانش‌های کارآمد اداره جامعه‌اند (اسلامی بودن از بیرون) (مطهری، ۱۳۷۰، ص ۱۶)؛ چراکه در این هندسه، نسبت علم با دین، هم در محتوا و هم در غایت تعریف می‌شود.

۵-۲-۲. اتخاذ نظریه پایه در ایجاد تحول هماهنگ در حوزه علوم انسانی

یکی از الزامات حیاتی برای تولید شبکه علوم اسلامی، دستیابی به یک «نظریه پایه» است که توانایی تبیین تمامی نسبت‌ها و روابط پدیده‌ها را داشته باشد. بر اساس اندیشه توحیدی، عالم در حال شدن و تغییر است و انسان مختار می‌تواند این تغییرات را در مدار توحید (ولایت حق) یا در مدار باطل (ولایت طاغوت) راهبری کند.

جریان باطل در عصر تجدد، با پیچیدگی حیرت‌انگیزی توانسته است تمامی عرصه‌های حیات (از اقتصاد تا فرهنگ) را بر مدار مبانی خود هماهنگ کند. در مقابل، جریان حق نیز برای کارآمدی و غلبه بر این کفر پیچیده، باید به دنبال «هماهنگی معادلات تغییر» در تمامی پدیده‌ها باشد. به بیان دیگر، ما نیازمند یک «مدل تصرف شامل» هستیم که بر تمامی مدل‌های جزئی تصرف در عرصه‌های مختلف حیات حاکم باشد. باید هوشیار بود که اگر نظریه ساخت تمدن اسلامی نتواند این هماهنگی را ایجاد کند، عملاً به عنوان یک «زیرسیستم» در دل سیستم کلان تمدن غرب هضم خواهد شد. بنابراین، شرط بقا و برتری تمدن اسلامی، توانایی آن در هماهنگ‌سازی تمامی شئون حیات بر محور دین است.

۳-۵. مفهوم‌سازی حاکمیتی

ضلع سوم، دستگاه حاکمیت است که مصرف‌کننده نهایی مفاهیم کاربردی در قالب «الگوها، ساختارها، سیاست‌گذاری‌ها و قوانین» است. برای تضمین اسلامیت و کارآمدی این مفاهیم، دستگاه حکمرانی باید با ظرافت عمل کند. الف) شکل‌دهی به «نهاد علم» و مدیریت شبکه‌ای تحقیقات: مهم‌ترین رسالت حاکمیت (به‌ویژه نهادهایی مانند شورای عالی انقلاب فرهنگی)، تبدیل شدن به قرارگاه مرکزی برای ایجاد هماهنگی میان سه قطب علمی کشور (حوزه، دانشگاه و مراکز پژوهشی حاکمیتی) است. این امر تنها با «مدیریت شبکه‌ای تحقیقات» محقق می‌شود. کارکرد اصلی این مدیریت، جهت‌دهی به پژوهش‌ها به سمت «کارآمدی» و «حل مسائل واقعی» است. در دنیای امروز، علم بی‌هدف و خنثی وجود ندارد. تمامی تحقیقات بر اساس سفارش‌ها و غایات تمدنی خاص شکل می‌گیرند. تمدن غرب با ابزار «واژه‌سازی» و اشاعه مفاهیم نظام‌مند خود، بر آذهنان نخبگان جهان حکومت می‌کند (مولانا، ۱۳۸۲، ص ۱۲۴) و این مفاهیم را به مثابه امری مطلق و جهان‌شمول جا انداخته است (آشوری، ۱۳۷۶، ص ۳). در مقابل، مدیریت شبکه‌ای در نظام اسلامی باید با سطح‌بندی تحقیقات و تعریف مأموریت‌های مشخص، پژوهشگران را از سرگشتگی در انبوه اطلاعات نجات دهد. این شیوه مدیریت، نه تنها مانع خلاقیت نیست، بلکه با جلوگیری از دوباره‌کاری‌های بیهوده و فراهم کردن بستر «مشارکت تحقیقاتی»، امکان تحقیقات تأسیسی و نوآورانه را فراهم می‌آورد.

ب) تجربه‌نگاری حکمرانی (تولید علم از میدان عمل): یکی دیگر از وظایف حاکمیت در حوزه مفهوم‌سازی، مستندسازی و «تجربه‌نگاری» از الگوهای موفق بومی است. تجربیاتی نظیر اداره جنگ تحمیلی، الگوی جهاد سازندگی، و فعالیت‌های مردمی موفق، مخازن ارزشمندی از دانش بومی هستند. استخراج مدل‌ها و الگوهای نهفته در این تجربیات می‌تواند زیربنای تولید علوم انسانی جدید و ساختارهای نوین اداره کشور قرار گیرد.

نتیجه‌گیری

تحلیل و واکاوی مسیر طی شده در چهار دهه گذشته نشان می‌دهد که دستیابی به «تمدن نوین اسلامی» به‌عنوان افق نهایی انقلاب اسلامی، بدون عبور از گردنه «انقلاب علمی» و تحول بنیادین در علوم انسانی امکان‌پذیر نیست. بااین حال این تحول عظیم با رویکردهای جزیره‌ای، پروژه‌های مقطعی و ساختارهای گسسته فعلی محقق نخواهد شد. پژوهش حاضر با آسیب‌شناسی وضعیت موجود استدلال کرد که حلقه مفقوده در این مسیر، فقدان یک «الگوی حکمرانی صحیح» است. بر این اساس، گذار به «مدیریت شبکه‌ای» و بهره‌گیری از الگوی مشارکت حداکثری، تنها راهکار برون‌رفت از چالش‌های فعلی است.

در مقام جمع‌بندی، الزامات و راهبردهای کلان برای تحقق این الگوی حکمرانی به شرح زیر تبیین می‌شود: اول، تأسیس قرارگاه راهبری علم و فرهنگ (مدیریت شبکه): گذار از وضعیت فعلی به وضعیت مطلوب نیازمند وجود یک مغز متفکر و مرکز فرماندهی هوشمند است. ما نیازمند یک «قرارگاه علمی - فرهنگی مقتدر» هستیم که مأموریت آن، نه تصدیگری و اجرا، بلکه «مدیریت شبکه‌ای» باشد. این قرارگاه باید توانایی آن را داشته باشد که تمامی مؤلفه‌های دخیل در زیست‌بوم علم را رصد کرده، نقاط کور و خلأها را شناسایی کند و با ایجاد اتصال میان اجزای پراکنده سیستم، هماهنگی و هم‌افزایی را در مقیاس ملی رقم بزند.

دوم، شکل‌گیری «نهاد علم تمدن‌ساز» (هم‌گرایی ساختاری): یکی از چالش‌های اصلی، گسست میان جزایر علمی کشور است. حکمرانی صحیح باید به سمت ادغام کارکردی (و نه لزوماً فیزیکی) مراکز تولید دانش حرکت کند تا «نهاد علم تمدن‌ساز» متولد شود. در این نهاد یکپارچه، باید میان حوزه‌های علمیه (به‌عنوان متولیان استنباط مبانی دینی و فقه سرپرستی) از یک سو، دانشگاه‌ها (به‌عنوان متولیان بسط علمی و فنی دانش) از سوی دیگر و مراکز پژوهشی حاکمیتی (به‌عنوان متولیان تدوین الگوهای اداره) از سوی سوم، یک تقسیم کار ملی و هماهنگی حداکثری ایجاد شود. تنها در سایه این هم‌گرایی است که چرخه «تولید نظریه تا الگوی اداره» تکمیل می‌شود. سوم، نگاه منظومه‌ای به تحول (مثلث فرهنگ، ظرفیت و مفهوم): تقلیل دادن تحول علمی به صرف «تولید محتوا» (مفهوم‌سازی) خطایی راهبردی است. این پژوهش نشان داد که تحول علمی پدیده‌ای چندوجهی است و پیشرفت در ساحت «مفهوم‌سازی» (تولید علم)، بدون رشد متوازن و هماهنگ در دو ساحت «فرهنگ‌سازی» (ایجاد گفتمان و باور عمومی) و «ظرفیت‌سازی» (تربیت نیروی انسانی و ساختارها) ابتر خواهد ماند. حکمرانی هوشمند باید منابع و توجه خود را به صورت متوازن میان این سه ضلع توزیع کند؛ چراکه ضعف در هر یک از این اضلاع، کل فرایند تمدن‌سازی را متوقف خواهد کرد.

چهارم، مشارکت حداکثری و اجتماعی‌سازی علم: در نهایت باید بر این نکته تأکید ورزید که تحول علمی

پروژه‌ای نیست که صرفاً در اتاق‌های در بسته و توسط قشر خاصی از نخبگان محقق شود. الگوی مدیریت شبکه‌ای بر لزوم بسیج تمامی ظرفیت‌های ملی تأکید دارد. در این هندسه:

- نخبگان وظیفه تولید نظریه و مفهوم‌سازی تخصصی را بر عهده دارند؛
- حاکمیت وظیفه بسترسازی، ریل‌گذاری و حمایت قانونی را عهده‌دار است؛
- و توده مردم به‌عنوان بستر اصلی تحول، با دانش‌های ضمنی، خلاقیت‌ها و مطالبه‌گری فرهنگی، نقش پیشران را ایفا می‌کنند. بنابراین، اجتماعی‌سازی علم و دخیل کردن مردم در فرایند تحول، رکن رکن دستیابی به علوم انسانی اسلامی و کارآمد است.

منابع

- آشوری، داریوش (۱۳۷۶). ما و مدرنیته. تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- الویری، محسن (۱۳۹۱). چپستی الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت و نقش حوزه‌های علمیه در تدوین آن. مجموعه مقالات نخستین کنفرانس الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت. تهران: پیام عدالت.
- جمالی، مصطفی (۱۳۹۴). استمرار انقلاب با کدام گفتمان؟ قم: انتشارات تمدن نوین اسلامی.
- جمعی از نویسندگان (۱۳۷۷). نظام فکری، درآمدی بر مدیریت توسعه اجتماعی. تهران: سازمان مدیریت صنعتی.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۲). سخنرانی منتشرشده. در: تحول در علوم انسانی. قم: منیر.
- حسینی الهاشمی، سیدمنیرالدین (۱۳۷۶). جزوات پژوهشی شبکه تحقیقات. قم: دفتر فرهنگستان علوم اسلامی.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۹/۰۸/۰۲). بیانات در دیدار جمعی از اساتید و فضلا و طلاب نخبه حوزه علمیه قم. قابل بازیابی از: <https://khl.ink/f/26418>.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۸/۰۹/۲۲). بیانات در جمع روحانیون و طلاب. قابل بازیابی از: <https://khl.ink/f/8513>.
- حسینی خامنه‌ای، سیدعلی (۱۳۸۱/۱۱/۱۶). پاسخ به نامه جمعی از دانش‌آموختگان و پژوهشگران حوزه علمیه در مورد کرسی‌های نظریه‌پردازی. قابل بازیابی از: <https://khl.ink/f/8290>.
- خندان، علی اصغر (۱۳۸۸). درآمدی بر علوم انسانی اسلامی. تهران: دانشگاه امام صادق علیه السلام.
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۰). درباره علم. تهران: هرمس.
- راسل، برتراند (۱۳۷۳). تاریخ فلسفه غرب. ترجمه نجف دریابندی. تهران: کتاب پرواز.
- روکس برویان (۱۳۷۰). جامعه‌شناسی توسعه. ترجمه مصطفی ازکیا. تهران: نشر توسعه.
- زائری، قاسم؛ ذوالفقاری، ابوالفضل و محمدعلی زاده، حاجیه (۱۳۹۵). شناسایی صورت‌بندی گفتمانی واقعه انقلاب فرهنگی در دانشگاه. فصلنامه علمی پژوهشی روش‌شناسی علوم انسانی، ۲۲(۸۶)، ۳۷-۷.
- کاپلستون، فردریک چارلز (۱۴۰۳). تاریخ فلسفه. ترجمه غلامرضا اعوانی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- کچوئیان، حسین (۱۳۸۹). تجدیدناسی و غرب‌شناسی: حقیقت‌های متضاد. تهران: امیرکبیر.
- گودرزی، غلامرضا (۱۳۹۴). اولویت‌بندی الزامات مدیریت تحول علوم انسانی مبتنی بر مدیریت راهبردی اسلامی و ایرانی. فصلنامه تحقیقات بنیادین علوم انسانی، ۱۱(۱)، ۱۱۳-۸.
- مرعشی، سیدجعفر (۱۳۷۸). چالش نو در مفاهیم اجتماعی. تهران: سازمان مدیریت صنعتی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۰). آشنایی با علوم اسلامی: منطق و فلسفه. تهران: صدرا.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۵). کتاب البیع، تهران: مؤسسه نشر و حفظ آثار امام خمینی علیه السلام.
- موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۷۰). صحیفه امام. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، سازمان چاپ و انتشارات، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- مولانا، حمید (۱۳۸۲). ظهور و سقوط مدرن. تهران: کتاب صبح.
- میرباقری، سیدمهدی (۱۴۰۱). حکمت تاریخ. قم: تمدن نوین اسلامی.

 <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0> 10.22034/siyasi.2025.5002483 20.1001.1.20084366.1405.18.1.2.1

A Critical Re-reading and Reconstruction of the Conceptual Framework of Political Participation

 **Daniyal Mohebaltaher** /PhD student in Political Science, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran D.Mohebaltaher@gmail.com

Mohammad Javad Noroozi/Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran norozimj@iki.ac.ir

Received: 2025/08/22 - **Accepted:** 2025/11/04

Abstract

Efforts to explain the concept of “political participation” and determine its examples have faced disadvantages such as neglecting to pay independent attention to “participation” and the spread of normative and methodological approaches to conceptual analysis. Therefore, any rigorous descriptive or normative study of political participation will depend on reconstructing this concept through identifying imposed constraints and recovering lost constraints. The most important and controversial limitations in the definition of political participation (being “action”, “non-professional”, and “voluntary”) actually arise from our understanding of “participation” and are inherent in determining its three elements: “belonging”, “actor”, and “party” of participation. Based on the analysis presented to identify “participation”, and based on the chosen view of the association of the adjective “political” with this concept - without adding another adjective with any motivation - the definition of “political participation” can be obtained: “the conscious participation of individuals in determining the political destiny of society, together with others or with the intention of accompanying them.” It seems that any expansion or narrowing of the concept of political participation - beyond or below what has been presented - is considered a appropriation of the meaning of this social science term and requires clarification by contract and double credit.

Keywords: political participation, participation, participatory action, public affairs, social participation, public participation.

بازخوانی انتقادی و بازسازی چهارچوب مفهومی مشارکت سیاسی

✉ دانیال محب‌الطاهر  / دانشجوی دکتری علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

D.Mohebaltaher@gmail.com

norozimj@iki.ac.ir

محمدجواد نوروزی / استاد گروه علوم سیاسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۳۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۳

چکیده

تلاش‌های انجام‌شده برای تبیین مفهوم «مشارکت سیاسی» و تعیین مصادیق آن، با آسیب‌هایی چون غفلت از پرداخت مستقل به «مشارکت» و نیز سرایت رویکردهای هنجاری و روشی به بررسی مفهومی، مواجهه بوده است. از این‌رو هر گونه مطالعه دقیق توصیفی یا هنجاری در حوزه مشارکت سیاسی، متوقف بر بازسازی این مفهوم از طریق شناسایی قیود تحمیل‌شده و بازیابی قیود از نظرافتاده خواهد بود. مهم‌ترین قیود مورد مناقشه در تعریف مشارکت سیاسی («کنش» بودن، «غیرحرفه‌ای» بودن و «داوطلبانه» بودن)، در حقیقت برآمده از فهم ما از «مشارکت» و نهفته در تعیین سه رکن آن یعنی «متعلق»، «فاعل» و «طرف» مشارکت است. بر پایه تحلیل ارائه‌شده برای شناسایی «مشارکت»، و مبتنی بر تلقی برگزیده از همراهی قید «سیاسی» با این مفهوم - بی‌آنکه قید دیگری با هر انگیزه‌ای به آن افزوده شود - می‌توان تعریف «مشارکت سیاسی» را به‌دست آورد: «سهیم شدن آگاهانه افراد در تعیین سرنوشت سیاسی جامعه، به‌همراهی دیگران یا به‌قصد همراهسازی آنها». به‌نظر می‌رسد هر گونه توسعه یا تضییق در مفهوم مشارکت سیاسی - فراتر یا فروتر از آنچه ارائه شد - تصرف در مفهوم این اصطلاح علوم اجتماعی محسوب می‌شود و نیازمند تصریح به قرارداد و اعتباری مضاعف است.

کلیدواژه‌ها: مشارکت سیاسی، مشارکت، کنش مشارکتی، امر عمومی، مشارکت اجتماعی، مشارکت عمومی.

مقدمه

مشارکت سیاسی (Political Participation) از مفاهیم پرکاربرد و در عین حال مناقشه‌برانگیز در علوم اجتماعی است. در دهه‌های اخیر، پژوهش‌های متعددی در تبیین مفهومی، مطالعهٔ مصداقی و نیز ارزیابی و تجویز در حوزهٔ مشارکت سیاسی صورت گرفته است. باین‌همه، احراز برداشتی مورد توافق و رایج از مفهوم «مشارکت سیاسی» همچنان دشوار است.

گرچه این دشواری در این سطح محدود به مفهوم مشارکت سیاسی نیست، تعیین دقیق دایرهٔ مصادیق بسیاری از مفاهیم علوم اجتماعی، خصوصاً پس از طی مرحلهٔ آمیختگی ادبیات غربی با مطالعات و پژوهش‌های بومی، با چالش‌های مشابهی مواجه شده است. بر اساس آنچه در ادامه تبیین خواهد شد، مفهوم مشارکت سیاسی، نه‌تنها از تعریفی مورد توافق، بلکه اساساً از یک چهارچوب مفهومی یکپارچه نیز برخوردار نیست. تنوع گنج‌کنندهٔ تعاریف، تنوع فزایندهٔ پدیده‌هایی که مشارکت سیاسی قلمداد شده‌اند و مهم‌تر از همه، عدم پشتیبانی این مطالعاتِ پر حجم از بررسی مفهومی در خور، نه‌تنها مطالعهٔ انتقادی و تجویزی، بلکه حتی توصیف و تبیین پدیدهٔ مشارکت سیاسی را به‌غایت دشوار ساخته است.

برای حل این چالش، سؤال اصلی این پژوهش آن است که چه کاستی‌هایی در چهارچوب مفهومی فعلی مشارکت سیاسی نهفته است و چگونه می‌توان با بازسازی این چهارچوب، به فهمی جامع و سازگار با ادبیات نظری مشارکت سیاسی رسید و آن را بنیان مطالعات توصیفی و هنجاری آتی در حوزهٔ مشارکت سیاسی قرار داد؟ چراکه به‌باور نگارنده، هر گونه بحث دقیق دربارهٔ مشارکت سیاسی، صرفاً پس از بازسازی این مفهوم از طریق «شناسایی و حذف قیود تحمیل‌شده» و «بازیابی قیود از نظر افتاده» امکان‌پذیر خواهد بود.

بر همین اساس، فرضیهٔ مقاله آن است که چهارچوب‌های مفهومی رایج، به‌واسطهٔ مفروضات محدودکننده و تعاریف فروگاهیده، توان تبیین همهٔ اشکال مشارکت سیاسی را از دست داده‌اند و بازسازی مفهومی مبتنی بر بازتعریف حدود و قیود مشارکت می‌تواند زمینهٔ فهم منسجم‌تر این پدیده را فراهم سازد.

برای اثبات راستی این ادعا، در این مقاله ابتدا گزارشی از مرزهای مفهوم مشارکت سیاسی در دانش اجتماعی موجود ارائه می‌دهیم؛ سپس آسیب‌هایی را که این بررسی‌ها با آن مواجه بوده‌اند، فهرست می‌کنیم و در پایان، تلاش خواهیم داشت با برشمردن حدود دقیق مفهوم مشارکت سیاسی، چهارچوب مفهومی قابل دفاعی را برای آن ارائه دهیم.

روش پژوهش در این مقاله، تحلیلی - مفهومی (conceptual analysis) است و بر پایهٔ مرور نظام‌مند منابع کلاسیک و معاصر دانش‌واژهٔ مشارکت سیاسی و تحلیل درون‌متنی تعاریف و مفروضات آنها انجام می‌شود. در این چهارچوب، از روش بازسازی مفهومی برای صورت‌بندی الگوی نظری تازه استفاده شده است.

۱. بازخوانی چهارچوب مفهومی مشارکت سیاسی

به‌منظور بازخوانی چهارچوب مفهومی مشارکت سیاسی ابتدا برخی تعاریف ارائه‌شده برای این مفهوم را به‌ترتیب زمان ارائه مرور می‌کنیم:

- آن دسته از فعالیت‌های شهروندان عادی که تأثیرگذاری یا حمایت از حکومت و سیاست را هدف قرار می‌دهند (میلبرث و گوئل، ۱۳۸۶، ص ۱۲)؛

- آن دسته از فعالیت‌های داوطلبانه که اعضای یک جامعه از طریق آن در انتخاب حاکمان و به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم در شکل‌گیری سیاست عمومی سهیم هستند (McClosky, 1968, v.12, p.252)؛

- هر نوع اقدام داوطلبانه، موفق یا ناموفق، سازمان‌یافته یا بی‌سازمان، مقطعی یا مستمر، که برای تأثیرگذاری بر انتخاب سیاست‌های عمومی، اداره امور عمومی یا گزینش رهبران سیاسی در سطوح مختلف حکومتی، محلی یا ملی، روش‌های قانونی یا غیرقانونی را به‌کار گیرد (واینر، ۱۳۸۰، ص ۲۴۷)؛

- آن دسته از اقدامات شهروندان که تا حدی به‌طور مستقیم اثرگذاری در انتخاب یک مقام دولتی یا اقدامات او را هدف قرار می‌دهند (Verba & Nie, 1972, p.2)؛

- کوشش شهروندان غیردولتی برای تأثیرگذاری بر سیاست‌های عمومی (Huntington & Nelson, 1976a, p.136).

- همه فعالیت‌های داوطلبانه شهروندان که به‌دنبال نفوذ مستقیم یا غیرمستقیم بر تصمیمات سیاسی در سطوح مختلف نظام سیاسی هستند (Kaase & Marsh, 1979, p.42).

- شرکت در فرایندهایی که به گزینش رهبران سیاسی می‌انجامد و سیاست عمومی را تعیین می‌کند یا در آن اثر می‌گذارد (آبرکرامی و دیگران، ۱۳۶۷، ص ۲۸۶).

- بخشی از فعالیت‌های شهروندان که هدفش اعمال نفوذ در ساختار دولت، انتخابات مقامات دولتی یا سیاست‌های دولت است... این تعریف بر مشارکت فعالانه‌ای تأکید دارد که سازنده یا هدفمند است. مشارکت سیاسی همچنین می‌تواند شامل مشارکت منفعلانه، همچون حضور در فعالیت‌های تشریفاتی یا حمایت یا توجه به آنچه در دولت یا سیاست رخ می‌دهد، باشد (Conway, 1991, p.13).

- مشارکت در روند تنظیم، تصویب و اجرای سیاست‌های عمومی (Parry et al., 1992, p.16).

- درگیر شدن فرد در سطوح گوناگون فعالیت در نظام سیاسی از عدم درگیری تا داشتن مقام سیاسی (راش، ۱۳۷۷، ص ۱۲۳).

- فعالیت‌های توده‌های مردم در سیاست (Uhlener, 2001, p.11078).

تعاریف یادشده - بهرغم مشابهت‌ها - ویژگی‌های متمایزی را برای مشارکت سیاسی لحاظ کرده‌اند که بر اساس آن، پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش خواهند داشت: آیا هر یک از اقدامات ذیل، مشارکت سیاسی محسوب می‌شود: ۱. صرف علاقه یا توجه به سیاست؛ ۲. پرداخت مالیات، شرکت در دورهٔ سربازی و سایر اقدامات غیرداوطلبانه؛ ۳. داشتن مقام رسمی در حکومت و پرداختن به آن؛ ۴. تلاش برای اثرگذاری در سیاست از طریق شورش و انقلاب؟

از میان پژوهش‌های انجام‌شده برای تعیین مفهوم مشارکت سیاسی، تلاش علمی تتوخریس و ون‌دت گسترده‌ترین و روشمندترین مطالعه ارزیابی می‌شود. این مطالعه در جست‌وجوی پرسش‌هایی است که پاسخ مثبت به آنها «مشارکت سیاسی» بودن یک وضعیت را تضمین کند؛ البته بی‌آنکه مشارکت سیاسی به «همه‌چیز» اطلاق شود. ایشان ضمن بررسی برخی از پراسفاده‌ترین مفهوم‌سازی‌های مشارکت سیاسی، چهار ویژگی را مورد توافق و «شالودهٔ هر گونه درکی از مشارکت سیاسی» ارزیابی کرده‌اند. بر اساس این تلقی، مشارکت سیاسی هرچه باشد، حتماً «کنش غیرحرفه‌ای داوطلبانهٔ سیاسی» است (تتوخریس و ون‌دت، ۱۴۰۱، ص ۷۶-۷۷، ۸۳-۸۴) بسیار قابل توجه است که حتی توافق بر همین چهار قید نیز قابل تضمین نیست. مطالعهٔ مذکور خود معترف است به اینکه پژوهشگرانی شاخص در حوزهٔ مشارکت سیاسی، در مقام تعریف یا در مقام تعیین مصادیق این مفهوم، برخی ویژگی‌های چهارگانهٔ فوق را نقض کرده‌اند؛ بعضی صرف علاقه یا توجه به سیاست را هم - گرچه به کنشی منجر نشود - مصداقی از مشارکت سیاسی دانسته‌اند (Conway, 1991, p.13؛ راش، ۱۳۷۷، ص ۱۲۶). دیگری «داشتن مقام رسمی سیاسی» را نیز با آنکه پرداخت حرفه‌ای به سیاست محسوب می‌شود، از سطوح مشارکت سیاسی دانسته است (راش، ۱۳۷۷، ص ۱۲۳). برخی حتی به کنش‌های تحمیل‌شده و غیرداوطلبانه «که توسط شخص دیگری غیر از بازیگر برای تأثیرگذاری بر تصمیم‌گیری دولتی طراحی شده» اند نیز مشارکت سیاسی اطلاق کرده‌اند (Huntington & Nelson, 1976b, p.7).

قید «سیاسی» نیز به سهم خود ابهاماتی دارد و مفاد آن نیازمند تبیین است. برخی به‌جای ارائهٔ تبیین مفهومی از این قید، به شمارش مصادیقی که در پژوهش «مشارکت سیاسی» فرض شده‌اند (Gibson et al., 2005, p.568) یا نفی آنچه در این مفهوم لحاظ نشده است (Verba & Nie, 1972, p.2-3) بسنده کرده‌اند. پژوهش‌های دارای رویکرد مفهومی نیز تعبیر متشستی دارند که پنج توضیح متفاوت از آنها احصا شده است (تتوخریس و ون‌دت، ۱۴۰۱، ص ۱۰۳-۱۱۷، ۱۲۸-۱۳۱). بر این اساس، مراد از «سیاسی» می‌تواند یکی از تفاسیر ذیل یا تلفیقی از برخی از آنها باشد:

«در حوزهٔ سیاست»: کنش‌هایی که در حوزهٔ سیاست، دولت یا حکومت قرار دارد؛ همچون رأی‌دهی، تماس با مسئولین سیاسی و همکاری با احزاب سیاسی. این حداقلی‌ترین ترسیم از قید «سیاسی» و قدر متیقن از مشارکت سیاسی است.

«با هدف حوزه سیاست»: کنش‌هایی که گرچه در حوزه سیاست، دولت یا حکومت قرار ندارند، ولی این حوزه را هدف قرار داده‌اند؛ همچون امضای تومار، تظاهرات و شرکت در پویش‌های مجازی.

«با هدف حل مشکلات اجتماعی»: کنش‌هایی که نه در حوزه حکومت بوده و نه این حوزه را هدف قرار داده‌اند و صرفاً به دنبال حل مشکلات عمومی و اجتماعی تحقق یافته‌اند؛ فعالیت‌هایی مانند انتشار تصاویر رفتار خشونت‌آمیز پلیس برای مقابله با این خشونت؛ مبارزه با اعتیاد؛ انعکاس صدای محرومان و رسیدگی به آنها. مبنای تلقی چنین کنش‌هایی به عنوان «سیاسی» را می‌توان در این امر جست‌وجو کرد که با مسائل سیاسی و اجتماعی عجین‌اند و کاستی‌های اجتماعی معمولاً به ضعف سیاست‌ها نسبت داده می‌شوند.

«در بستر سیاسی»: کنش‌هایی غیرمنطبق با هر سه توصیف گذشته، ولی تحقق‌یافته در بستر و زمینه‌ای که به روشنی نشانگر «سیاسی» بودن آن است. اظهارنظر درباره یک واقعه سیاسی، تلاش برای اطلاع‌رسانی رویدادهای سیاسی و تشویق دیگران به پرداختن به مسئله‌ای سیاسی، از مصادیق امر «سیاسی» بر اساس این تبیین هستند.

«با انگیزه سیاسی»: کنش‌هایی که حتی بستر سیاسی هم ندارند، ولی از آن برای بیان اهداف و مقاصد سیاسی استفاده شده و به انگیزه سیاسی رخ داده‌اند؛ مانند به کارگیری قدرت مصرف‌کننده در تحریم یا حمایت از کالاها و خدمات با انگیزه سیاسی.

مطالعه فوق با صرف نظر از گزینش میان این تفاسیر، چهارچوبی اجمالی برای مفهوم مشارکت سیاسی ارائه داده است. بدین ترتیب، ترکیب سه ویژگی شالوده‌ای «کنش» بودن، «غیرحرفه‌ای» بودن و «داوطلبانه» بودن، با ویژگی «سیاسی» بودن - بر اساس دست کم یکی از تبیین‌های صورت گرفته از این مفهوم - وضعیتی است که در آن می‌توان پدیده‌ای را متصف به «مشارکت سیاسی» کرد و مصداقی از آن دانست.

۲. آسیب‌شناسی چهارچوب مفهومی مشارکت سیاسی

به نظر می‌رسد که تلاش‌های انجام‌شده برای تعریف مشارکت سیاسی و تعیین مصادیق آن، با برخی از آسیب‌های ذیل مواجه بوده است:

۲-۱. غفلت از پرداخت به اصطلاح «مشارکت»

مطالعات فوق، پرداخت مستقل به اصطلاح «مشارکت» (Participation) ندارند و مستقیماً به تعریف «مشارکت سیاسی» پرداخته‌اند. گویی «مشارکت سیاسی» چیزی غیر از «مشارکت» است. حال آنکه «مشارکت سیاسی»، گرچه از مفاهیم «ماهوی» نیست و مدلول آن در گرو جعل و قرارداد است، از دو واژه دارای مفهوم «اعتباری» دیگر، یعنی «مشارکت» و «سیاسی» ترکیب یافته و در هر یک از آنها مدلول معینی اعتبار شده است. پس «مشارکت سیاسی» هرچه باشد، گونه‌ای از «مشارکت» است.

مهم‌ترین قیود مورد توجه در تعریف مشارکت سیاسی، یعنی «کنش» بودن، «غیرحرفه‌ای» بودن و «داوطلبانه» بودن، نمایانگر فهم ما از «مشارکت» است، نه «مشارکت سیاسی».

به نظر می‌رسد و اثبات خواهد شد که پرداخت مستقل و درخور به اصطلاح «مشارکت»، میزان دخالت این قیود در تعریف مشارکت سیاسی را تعیین خواهد کرد. همچنین با فرض دخالت هر سه قید، با افزودن دیگر قیود از نظر افتاده، از «مشارکت» انگاشتن هر گونه «کنش غیرحرفه‌ای داوطلبانه» پرهیز داده خواهد شد.

۲-۲. سرایت هنجارها به بررسی مفهومی

در تعیین مفهوم مشارکت سیاسی، میان «مشارکت سیاسی» و «مشارکت سیاسی مطلوب» خلط شده است. هرگاه مصداقی منطقی از مفهوم «مشارکت سیاسی» دارای پیامدی مخرب و غیرسازنده نسبت به دموکراسی حاکم و در مسیری غیر از مسیر تقویت آن تلقی شده است، به جای آنکه «مصداقی نامطلوب» از مشارکت سیاسی ارزیابی شده و از «این گونه مشارکت سیاسی» پرهیز داده شود، اساساً «عدم مشارکت سیاسی» دانسته شده است. به تعبیر دیگر، بر اساس پیش‌فرض بسیاری از پژوهش‌های انجام‌شده، قرار بر این است که مشارکت سیاسی سنجه دموکراسی و حکومت مطلوب باشد؛ پس باید به گونه‌ای تعریف شود که الزاماً در چهارچوب دموکراسی و ارزش‌های حاکم بر آن قرار گیرد و به تقویت آن منجر شود (Green, 2010, p.1070-1071؛ تتوخاریس و ون‌دت، ۱۴۰۱، ص ۹۲).

جهت تصحیح این رویه لازم است مصادیق «مشارکت سیاسی»، بدون دخالت دادن هر گونه رویکرد ارزشی منعکس شود. تعیین مصادیق مطلوب و بایسته مشارکت سیاسی - بر اساس هنجارهای حاکم بر فضای فکری پژوهشگر یا حکومت در دست بررسی - و تمیز آن از مصادیق نامطلوب، مطالعه‌ای هنجاری و فراتر از بررسی مفهومی خواهد بود.

۲-۳. سرایت رویکرد روشی به بررسی مفهومی

خلط دیگری که در تعیین مفهوم مشارکت سیاسی رخ داده، خلط میان «مشارکت سیاسی» و «مشارکت سیاسی قابل مشاهده و شمارش» است. پیرو آنکه مشارکت سیاسی الزاماً سنجه دموکراسی دانسته شد، قابل شمارش بودن مصادیق مشارکت سیاسی برای ارزیابی میزان تحقق دموکراسی نیز ضروری تلقی شده است؛ تا جایی که برخی در مقام تعریف مشارکت سیاسی نگران بوده‌اند که مبدا مفهوم مشارکت سیاسی عمومیت و گستره‌ای پیدا کند که مصادیق آن «قابل شناسایی تجربی» نباشند. ایشان عدم دخالت «انگیزه شهروندان» در تعیین مفهوم مشارکت سیاسی را این گونه مستدل کرده‌اند که نمی‌توان با مشاهده تجربی احراز کرد که آیا فرد حضور یافته در تظاهرات، با هدف سیاسی حضور یافته است یا آنکه ناخواسته و به جهت مسدود شدن مسیر، در این تظاهرات گرفتار شده است

(تئوخاریس و وندت، ۱۴۰۱، ص ۸۱-۸۲). پرواضح است که این استدلال قابل پذیرش نیست. ناچار بودن ما از سنجش تجربی تحقق مشارکت سیاسی نباید به تحدید مفهوم مشارکت سیاسی منجر شود. اتخاذ چنین رویکردی، دایره بسیاری از مفاهیم علمی را منوط به توان و امکانات پژوهش‌های تجربی می‌کند.

برای تصحیح این رویه لازم است در بررسی مفهومی «مشارکت سیاسی»، تمامی مصادیق این مفهوم بدون نگرانی از نحوه شمارش آن منعکس شود. حال اگر این گستره، مصادیقی فراتر از موارد «قابل سنجش تجربی» را شامل شده بود، در مقام مطالعه تجربی میزان تحقق «مشارکت سیاسی»، محدودیت روش مطالعه را لحاظ کرده، برای دستیابی به داده‌های تجربی واجد همپوشانی با متغیر غیرتجربی تلاش خواهیم کرد.

۳. بازسازی چهارچوب مفهومی مشارکت سیاسی

در ادامه خواهیم کوشید بدون ابتلا به آسیب‌های سه‌گانه پیش‌گفته، حدود مفهوم مشارکت سیاسی را تعیین کنیم. در این مسیر بر اساس آنچه بر لزوم آن تأکید شد، ابتدا مستقلاً به مفهوم «مشارکت» توجه می‌کنیم و ویژگی‌های قابل لحاظ در آن را برمی‌شماریم؛ سپس به ترکیب اصطلاح «سیاسی» با مفهوم «مشارکت» خواهیم پرداخت تا آنچه مفهوم «مشارکت سیاسی» از آن حکایت می‌کند، تعیین یابد.

۱-۳. مفهوم «مشارکت»

«مشارکت» واژه‌ای عربی به معنای «سهیم شدن با دیگری» است. «شَارَكَهُ فِي الْأَمْرِ» یعنی «با او در آن کار سهم‌گذاری کرد» (بستانی، ۱۳۷۵، ص ۵۱۰، ذیل «شَرک») و «شَارَكَتَ فُلَانًا» یعنی «شریک فلانی شدم» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۴۸، ذیل «شَرک»). گرچه این واژه معنایی بسیار نزدیک به دو واژه «اشتراک» و «تشارک» دارد، ولی چنین به نظر می‌رسد که واژه مشارکت تأکید بیشتری بر رابطه دو طرف شراکت دارد و آن را در لفظ برجسته می‌کند؛ چنان که گفته می‌شود: «اشترک الرجلان وتشارکا وشارکا أَخْذُهُمَا الْآخَرُ» (ابن‌سیده و هنداو، ۱۴۲۱ق، ج ۶، ص ۶۸۳، ذیل «شَرک»؛ ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۱۰، ص ۴۴۸، ذیل «شَرک»).

از میان واژگان فارسی، واژه «انبازی» معادل «مشارکت» دانسته شده است (دهخدا، ۱۳۷۳، ص ۲۰۹۱۷، ذیل «مشارکت»؛ معین، ۱۳۸۶، ص ۱۷۳۱، ذیل «مشارکت»). «انباز» یا «همباز» در لغت به معنای «شریک» و «سهیم» است (Mackenzie, 2014, p.40, s. v. "hambāz"). البته مواجهه با معادل فارسی مذکور بسیار نادر است. در زبان فارسی، واژه عربی «مشارَکَة» [مشارکت] (مطهری، ۱۳۷۲، ج ۲، ص ۲۳۳) و نیز «اشتراک» (جعفری تبریزی، ۱۳۶۹، ص ۹۳) و «شَرکت»، رواج بیشتری دارد.

در واژه‌نامه‌های انگلیسی، دو معنا برای معادل لاتین مشارکت (participation) ذکر شده است (Participating in Merriam-Webster's Dictionary, 2024, s. v. "participate"): «سهم داشتن»

(To have a part or share in something) و «نقش داشتن» (To take part). اگر participate در معنای سهم داشتن به کار رفته باشد، علاوه بر آنکه پاسخ به «سهم داشتن در چه چیزی» درخور است، پاسخ به «سهم داشتن به همراه چه کسی» نیز قابل انتظار خواهد بود. به نظر می‌رسد که «سهم داشتن»، معنای اصلی participate است و «نقش داشتن»، بعدها و در اثر نادیده گرفتن پرسش دوم کاربرد یافته باشد.

در هر حال از بررسی لغوی «مشارکت» و معادل‌های فارسی و انگلیسی آن به دست می‌آید که فردی به عنوان «مشارکت» کننده، در چیزی با دیگران سهیم شده است. حال به این بررسی می‌پردازیم که اصطلاح «مشارکت» به عنوان یک اصطلاح علوم اجتماعی، از سهیم شدن در چه چیزی، توسط چه کسی و به همراه چه کسانی حکایت دارد. طبعاً از تعاریف ارائه شده برای «مشارکت» انتظار می‌رود که این سه رکن را تعیین کرده باشند. چند تعریف را مرور می‌کنیم:

- شرکت فعال و مؤثر اعضای جامعه در فرایند توسعه و بهره‌برداری از ثمرات و منافع آن؛ (United Nations, Department of International Economic and Social Affairs, 1981, p.5)

- فرایند تبدیل پیوندهای یک‌سویه میان مردم به پیوندهای چندسویه برای دستیابی به دگرگونی دلخواه (طوسی، ۱۳۷۰، ص ۴)؛

- درگیری فرد در موقعیتی از زندگی (World Health Organization, 2001, p.221)؛

- به کار گرفتن منابع شخصی برای سهیم شدن در اقدامی جمعی (محسنی و جاراللهی، ۱۳۸۲، ص ۱۲)؛

- تصمیم‌گیری همه درباره آنچه به همه مربوط می‌شود (Scruton, 2007, p.509-510)؛

- دخالت مردم در امور اجتماعی و اداره جامعه (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۱۱۲).

ملاحظه می‌شود که در تعاریف یادشده، متعلق مشارکت، «فرایند توسعه و بهره‌برداری از منافع آن»، «موقعیتی از زندگی»، «اقدامی جمعی»، «آنچه به همه مربوط می‌شود» و «امور اجتماعی و اداره جامعه» دانسته شده است. مشارکت‌کننده (فاعل مشارکت) «اعضای جامعه»، «مردم» و «افراد» در نظر گرفته شده؛ ضمناً به دیگر سهام‌داران (طرف مشارکت) تصریح نشده است.

در ادامه به تعیین سه رکن فوق در مفهوم مشارکت می‌پردازیم:

۳-۱-۱. متعلق مشارکت

شاید انتظار این باشد که بحث متعلق مشارکت را به بحث «سیاست» موکول کرده و ذیل «مشارکت سیاسی» درباره آن بحث کنیم؛ با این توضیح که ما درباره «مشارکت سیاسی» بحث می‌کنیم و مراد ما باید سهیم شدن در «سیاست» باشد؛ اما واقع آن است که سیاست نمی‌تواند متعلق مشارکت مدنظر قرار گیرد؛ چرا که مشارکت

به‌خودی‌خود و بدون قید «سیاسی» از مفاهیم علوم اجتماعی است و از آنجاکه بدون متعلق، مفهوم نمی‌یابد، قطعاً متعلقی در آن لحاظ شده است. این متعلق در نگاه اول امری فراتر از سیاست است که از آن به امور «عمومی» و «اثرگذار در سرنوشت جامعه» تعبیر می‌شود. البته مشارکت در اجتماعی خُرد مثل خانواده نیز قابل بررسی است. ابن‌سینا مشارکت در این سطح را «مشارکت منزلی» می‌نامد (ابن‌سینا، ۱۴۰۰ ق، ص ۳۰) و اصطلاحات «مشارکت صغری»، «مشارکت جزئی» و «مشارکت انسانی خاص» را به‌عنوان معادل آن ذکر می‌کند؛ چنان‌که «مشارکت کبری»، «مشارکت کلی» و «مشارکت انسانی عام» را برای مشارکت در سطح «مدینه» و معادل آنچه در مقام شرح آن هستیم، به‌کار می‌برد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱، ص ۱۴؛ ابن‌سینا، ۱۴۰۵ ق، ص ۷). درهرحال، امور اجتماعی دارای جنبه‌های گوناگون سیاسی، اقتصادی، فرهنگی، نظامی و... است و منحصر در امور سیاسی نیست. فراتر از این، با دقت نظر در مفهوم مشارکت روشن می‌شود که حتی «امور عمومی اثرگذار در سرنوشت جامعه» نیز نمی‌تواند متعلق مشارکت لحاظ شده باشد؛ چراکه اگر چنین باشد، همه افراد جامعه - چه بخواهند و چه نخواهند - مشارکت‌کننده‌اند. سهمیم بودن در امور عمومی به‌صورت مطلق، شامل سهمیم بودن در بهره‌مندی از آثار آن امور نیز می‌شود که همگان را فرامی‌گیرد. پس اگر بخواهیم مشارکت را به‌عنوان کنش - نه یک وضعیت انفعالی - فهم کنیم، ناچاریم فعلی ایجابی را در متعلق آن لحاظ کنیم. بر این اساس به‌نظر می‌رسد که متعلق مشارکت، «پرداختن» به امور عمومی و «تعیین» سرنوشت جامعه است. به‌نظر می‌رسد که اصطلاحات «مشارکت عمومی» و «مشارکت اجتماعی» نیز مفادی فراتر از این فهم از «مشارکت» نداشته باشند (See: Piškur et al., 2014, p.217-218).

۳-۱-۲. فاعل مشارکت

مشارکت‌کنندگان «آحاد جامعه» هستند؛ فارغ از اینکه چه نقشی را به خود گرفته باشند. بر این اساس، دلیلی برای تخصیص مشارکت به کنش‌های «غیرحرفه‌ای» شهروندان نداریم. حتی تعبیر به «شهروندان» نیز در صورتی روا خواهد بود که «شهروند» را حاکی از یکایک اعضای جامعه بدانیم، نه بخشی از آنها و در مقابل «کارگزاران».

ضمناً باید توجه داشت که این افراد درصدد «مشارکت»‌اند، نه مطلق کنش؛ یعنی رفتار ایشان در تعامل با دیگر سهام‌داران، نه با قطع نظر از آنها، صادر شده است. مشارکت‌کننده به رفتاری «جمعی» دست می‌زند که یا پیش‌تر از دیگران صادر شده است و او درصدد همراهی با آنهاست یا آنکه محصول ابتکار خودش است، ولی تلاش دارد دیگران را با خود همراه کند. این وضعیت را می‌توان با این تعبیر در تعریف مشارکت گنجانده که مشارکت «به‌همراهی دیگران یا به‌قصد همراهسازی آنها» انجام می‌شود.

نکته آخر آنکه آحاد جامعه به اراده خود و «آگاهانه» دست به مشارکت می‌زنند، نه الزاماً دواطلبانه. ممکن

است فردی داوطلب مشارکت نباشد، ولی در پی تهییج یا حتی مطالبه و الزام از سوی دیگران، تن به مشارکت دهد. دلیلی بر اخراج چنین کنشی از دایره «مشارکت» نداریم.

۳-۱-۳. طرف مشارکت

سهام‌دار دیگری جز «مردم» در مشارکت لحاظ نمی‌شود؛ چنان‌که هیچ یک از تعاریف نقل شده نیز تصریحی به طرفی دیگر در مشارکت نداشت. عموم مردم «با هم» در تعیین سرنوشت جامعه سهیم می‌شوند. چنین نیست که «مردم» خواهان سهمی باشند از آنچه «دولت» در اختیار گرفته است و بخواهند در اداره این امور سرنوشت‌ساز، شریک و سهیم حاکمان شوند.

این نکته نیز بازتاب مهمی در تعیین مصادیق مشارکت دارد: اول آنکه این اصطلاح، کنش‌های مشارکتی مردم را پیش از تشکیل حکومت نیز شامل می‌شود. روشن است که در این دوره، هنوز حکومتی در کار نیست تا آن را طرف دوم این شراکت بدانیم. دوم آنکه اقدامات مشارکتی خارج از چهارچوب‌ها و ساختارهای تعریف شده توسط حکومت نیز مصداق مشارکت خواهد بود. اگر «حکومت» طرف شراکت بود، اقدام جهت نفی و زوال حکومت، خلاف شراکت و اقدامی غیرمشارکتی ارزیابی می‌شد. سوم آنکه اقدامات مشارکتی شهروندانی که عهده‌دار مسئولیت‌های حاکمیتی شده‌اند، از دایره مشارکت خارج نمی‌شود؛ بلکه از مصادیق پررنگ مشارکت و قوی‌ترین مراتب آن خواهد بود؛ حال آنکه اگر حکومت و کارگزاران حکومتی طرف دیگر «مشارکت» دانسته شوند، نهایتاً می‌توان اصل پذیرش مسئولیت از سوی ایشان به‌عنوان یک «شهروند» را مشارکت ارزیابی کرد و پرداخت ایشان به وظایف حاکمیتی، خارج از «مشارکت» قلمداد خواهد شد.

بر این اساس می‌توان اصطلاح «مشارکت» را در تعریفی دقیق این گونه مرزبندی کرد: «سهیم شدن آگاهانه افراد در تعیین سرنوشت جامعه، به‌همراهی دیگران یا به‌قصد همراه‌سازی آنها».

۳-۲. مفهوم «سیاسی»

پس از روشن شدن مفهوم «مشارکت» و قیود نهفته در همین مفهوم، لازم است به قید «سیاسی» به‌عنوان دومین اصطلاح تشکیل‌دهنده ترکیب مفهومی «مشارکت سیاسی» بپردازیم. اینکه چگونه از مفهوم «مشارکت» به مفهوم «مشارکت سیاسی» منتقل می‌شویم، وابسته به فهم و تفسیری است که از واژه «سیاسی» در این اصطلاح داریم.

بر اساس آنچه گذشت، متعلق مشارکت، «پرداختن به امور عمومی و تعیین سرنوشت جامعه» است. امر «سیاسی» یکی از مصادیق امر عمومی است که پرداخت به آن، سرنوشت سیاسی جامعه را رقم می‌زند. از این رو این تصور که درج قید «سیاسی» پس از «مشارکت»، مشارکت را به حوزه سیاست سرایت می‌دهد، تصور اشتباهی است. «مشارکت» اعم از مشارکت سیاسی است و درج قید «سیاسی» پس از «مشارکت»، مشارکت را به پرداختن به حوزه سیاست تخصیص می‌دهد و پرداخت به دیگر حوزه‌های عمومی نظیر اقتصاد و فرهنگ را خارج می‌سازد.

البته لازم به تذکر است که حوزه‌های گوناگون امر عمومی چندان قابل انفکاک نیستند و تداخل‌ها و همپوشانی‌هایی با هم دارند؛ به‌ویژه آنکه تلقی سیاست به‌معنای «تدبیر» و نفی نگاه حداقلی به این مفهوم، امر سیاسی را به اموری فراتر از کسب، حفظ و تقویت «قدرت» گسترش می‌دهد و این نگاه، نسبت سیاست با دیگر عرصه‌های عمومی را نیز متحول می‌سازد. این اختلاف دیدگاه، درخور بررسی تفصیلی و مستقل است.

در پایان لازم به تصریح است، این تلقی که «سیاسی» قیدی برای «امر عمومی» است، نه «مشارکت»، ما را از تعیین یکی از تفاسیر پنج‌گانهٔ احصاشده برای قید «سیاسی» بی‌نیاز می‌سازد. در تمامی تفاسیر یادشده، واژهٔ «سیاسی» به‌عنوان قید «کنش» مشارکتی تلقی شده بود. اگر مشارکت را سیاسی خواندیم، جای بحث است که منظور کدام یک از گزینه‌های پنج‌گانه است؛ اما اگر مشارکت را سهیم شدن در پرداخت به امر عمومی دانستیم و امر عمومی را به سیاسی تخصیص زدیم، هر گونه سهیم شدن در تعیین سرنوشت سیاسی (با حفظ شرایط آگاهانه و جمعی بودن)، مشارکت سیاسی خواهد بود. تعریف دقیق مشارکت سیاسی و دایرهٔ مصادیق آن بر اساس این فهم از قید «سیاسی» در ادامه خواهد آمد.

نتیجه‌گیری

از تحلیل ارائه‌شده برای مفهوم «مشارکت» و تلقی برگزیده از همراهی قید «سیاسی» با آن مفهوم، بدون افزودن هر گونه قید دیگر با هر انگیزه‌ای، تعریف «مشارکت سیاسی» به‌دست می‌آید. بر این اساس، مشارکت سیاسی عبارت است از: «سهیم شدن آگاهانهٔ افراد در تعیین سرنوشت سیاسی جامعه، به‌همراهی دیگران یا به‌قصد همراهسازی آنها».

در ابتدای بحث دربارهٔ مفهوم مشارکت سیاسی، ضمن مرور تعاریف ارائه‌شده برای این مفهوم، ویژگی‌های برشمرده‌شده در این تعاریف را منجر به اختلاف در تعیین مصادیق مشارکت سیاسی دانستیم. این اختلاف در شمول چهار اقدام ضمن مصادیق مشارکت سیاسی، پررنگ شد. حال نوبت آن رسیده است که ضمن بررسی واژگان مندرج در تعریف منتخب، دایرهٔ مصادیق مشارکت سیاسی و جایگاه چهار اقدام پیش‌گفته در این دایره را مشخص سازیم.

سهیم شدن: مشارکت سیاسی یک «کنش مشارکتی» است که از آن به «سهیم شدن» تعبیر کردیم. پس تا زمانی که اقدامی از سوی فرد رخ نداده باشد، مشارکت سیاسی تحقق نیافته است. لذا مواردی همچون علاقه به سیاست، توجه به سیاست و کسب اطلاعات سیاسی، از آنجاکه یک کنش سیاسی و سهیم شدن در سیاست تلقی نمی‌شوند، مصداق مشارکت سیاسی نخواهند بود. حتی اگر با تعمیم مفهوم مشارکت، اصطلاح «مشارکت روانی» را جعل کنیم و آن را حاکی از نوعی درگیری ذهنی و عاطفی که زمینه‌ساز مشارکت است، بدانیم (غفاری و نیازی، ۱۳۸۶، ص ۱۶)، باز هم نهایتاً مقدمهٔ مشارکت بوده و غیر از مشارکت است.

آگاهانه: مشارکت سیاسی اقدامی آگاهانه است؛ نه ناآگاهانه و نه الزاماً داوطلبانه. از طرفی، حضور ناخواسته در یک تجمع سیاسی، هر قدر هم بر سیاست اثرگذار باشد، نباید مشارکت سیاسی قلمداد شود. از طرف دیگر، ملزم شدن یا تشویق شدن به مشارکت سیاسی، منافی آگاهانه بودن آن نیست. لذا اقداماتی

چون شرکت در خدمت سربازی، پرداخت مالیات و رأی‌دهی اجباری، هرچند غیرداوطلبانه، مشارکت سیاسی قلمداد می‌شوند. در تمامی این موارد، فرد در پرداخت به امر عمومی سیاست سهیم شده است و می‌توانست مقاومت کند و سهیم نشود. گرچه این مقاومت هزینه‌هایی دارد، ولی تمکین و پذیرش هم هزینه‌هایی ایجاد می‌کند که فرد هزینه‌کرد دوم را ترجیح داده است.

افراد: مشارکت سیاسی از سوی افراد جامعه، یعنی تمامی شهروندان، انجام می‌شود. دلیلی بر اختصاص آن به شهروندان غیرحرفه‌ای و عادی وجود ندارد. اقدام شهروندانی که دارای مقام رسمی در حکومت‌اند، هم در اصل پذیرش این مسئولیت و هم در پرداخت به آن، مشارکت سیاسی تلقی می‌شود.

در جهت تعیین سرنوشت سیاسی جامعه: هر اقدامی که پرداخت به امور عمومی سیاسی تلقی شود و در راستای تعیین سرنوشت سیاسی جامعه باشد، مشارکت سیاسی است. دلیلی بر اختصاص این مفهوم به اقدام در چهارچوب‌های رسمی و شناخته‌شده وجود ندارد؛ لذا نه‌فقط شرکت در انتخابات و عضویت در احزاب و اقداماتی از این دست، بلکه تلاش برای اثرگذاری بر سرنوشت سیاسی جامعه از طریق فعالیت در فضای مجازی، عرصه‌های هنر، نشر و... نیز مشارکت سیاسی خواهد بود. همچنین دلیلی بر اختصاص به اقدام قانونی و درون ساختار حکومت وجود ندارد و می‌توان شورش، انقلاب و دیگر رویه‌های غیرقانونی و فراساختاری را نیز مصادیق مشارکت سیاسی دانست؛ گرچه آن را مطلوب ندانیم و تجویز نکنیم.

به‌همراهی دیگران یا به‌قصد همراه‌سازی آنها: مشارکت سیاسی اقدامی جمعی است. این قید، وجه ممیز مشارکت سیاسی از مطلق کنش سیاسی واجد سایر قیود است. اقدام «فردی»، هرچند آگاهانه و اثرگذار در سرنوشت سیاسی باشد، تا زمانی که با لحاظ دیگران و تعامل با آنها انجام نشود، مصداق «مشارکت» سیاسی و «سهیم شدن» نخواهد بود. برای نمونه، فردی که به‌قصد قتل یک مقام سیاسی، مخفیانه، بدون پذیرش مسئولیت و بدون امکان احصای بستر اجتماعی مشخص، به او تیراندازی می‌کند، به مشارکت سیاسی مبادرت نکرده است؛ ولی اگر همین فرد پیش یا پس از اقدام به ترور، اقداماتی را ضمیمه سازد که انگیزه او از این رفتار برای دیگران مشخص شود و امکان همراهی برای ایشان فراهم آید، مبادرت به مشارکت سیاسی - هرچند غیرقانونی و فراساختاری - کرده است. وجهه جمعی بودن را می‌توان در غالب مصادیق مورد توافق مشارکت سیاسی ملاحظه کرد. مستند بسیاری از اقدامات به‌ظاهر فردی، حقی است که آن فرد برای خود به‌عنوان عضوی از «جامعه» قائل است و همین مقدار برای «جمعی» دانستن اقدام او کفایت می‌کند.

بدین ترتیب می‌توان چنین ارزیابی کرد که مصادیق مشارکت سیاسی بر اساس تعریف ارائه‌شده، گسترده‌تر از مصادیق مفهوم فوق بر اساس برخی تعاریف و محدودتر از مصادیق تعیین‌شده توسط برخی دیگر از تعاریف است. به‌نظر می‌رسد که هر گونه توسعه و تضییق در مفهوم مشارکت سیاسی، فراتر یا فروتر از آنچه ارائه شد، تصرف در مفهوم این دانش‌واژه علوم اجتماعی است و نیازمند تصریح به این قرارداد و اعتبار مضاعف است.

منابع

- آبرکرامی، نیکلاس و دیگران (۱۳۶۷). فرهنگ جامعه‌شناسی. ترجمه حسن پویان. تهران: چاپخش.
- ابن‌سیده، علی‌بن‌اسماعیل و هنداولی، عبدالحمید (۱۴۲۱ق). المحکم و المحيط الأعظم. بیروت: دار الکتب العلمیه.
- ابن‌منظور، محمدبن‌مکرم (۱۴۱۴ق). لسان العرب. بیروت: دار الفکر.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۳۷۱). الشفاء: المنطق. قاهره: وزارة المعارف العمومیة.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۴۰۰ق). رسائل الشیخ الرئيس ابن‌سینا. قم: بیدار.
- ابن‌سینا، حسین‌بن‌عبدالله (۱۴۰۵ق). منطق المشرقیین والقصیده المزدوجة فی المنطق. قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
- بستانی، فؤاد افرام (۱۳۷۵). فرهنگ ابجدی الفبایی عربی - فارسی؛ ترجمه کامل المنجد الابجدی. تهران: اسلامی.
- تئوخاریس، یانیس و وندت، جان (۱۴۰۱). مشارکت سیاسی در جهان متحول. ترجمه بهجت عباسی. تهران: جوینده.
- جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۶۹). حکمت اصول سیاسی اسلام. تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). نسبت دین و دنیا: بررسی و نقد نظریه سکولاریسم. قم: اسراء.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۳). لغت‌نامه. تهران: دانشگاه تهران.
- راش، مایکل (۱۳۷۷). جامعه و سیاست: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه منوچهر صبوری. تهران: سمت.
- طوسی، محمدعلی (۱۳۷۰). «مشارکت به چه معنی است». فرایند مدیریت و توسعه، ۵(۲)، ۸۱.
- غفاری، غلامرضا و نیازی، محسن (۱۳۸۶). جامعه‌شناسی مشارکت. تهران: نزدیک.
- محسنی، منوچهر و جلال‌اللهی، عذرا (۱۳۸۲). مشارکت اجتماعی در ایران. تهران: آرون.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). مجموعه آثار استاد شهید مطهری. قم: صدرا.
- معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ فارسی معین. تهران: ادنا.
- میلبرث، لستر و گوئل، میل (۱۳۸۶). مشارکت سیاسی. ترجمه رحیم ابوالحسنی. تهران: میزان.
- واینر، مایرون (۱۳۸۰). مشارکت سیاسی: بحران فرایند سیاسی. ترجمه غلامرضا خواجه‌سروی. در: بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

Conway, Mary Margaret (1991). *Political Participation in the United States*. Washington DC: CQ Press.

Green, Jeffrey (2010). Political Participation. *Encyclopedia of Political Theory*. Los Angeles: SAGE Publications.

Huntington, Samuel & Nelson, Joan (1976a). *No Easy Choice: Political Participation in Developing Countries*. London: Harvard University.

Huntington, Samuel & Nelson, Joan (1976b). *No Easy Choice: Political Participation*

in Developing Countries. Cambridge: Harvard University Press.

Kaase, Max & Marsh, Alan (1979). *Political Action: A Theoretical Perspective*. In: *Political Action: Mass Participation in Five Western Democracies*. Beverly Hills: Sage.

Mackenzie, David (2014). *A Concise Pahlavi Dictionary*. London: Routledge.

McClosky, Herbert (1968). Political Participation. *International Encyclopedia of the Social Sciences*. New York: The Macmillan Company and the Free Press.

Parry, Geraint; Moyser, George & Day, Neil (1992). *Political Participation and Democracy in Britain*. Cambridge: Cambridge University Press.

Participating in Merriam-Webster's Dictionary (2024). *Merriam-Webster's Advanced Learner's English Dictionary*. <https://www.merriam-webster.com/dictionary/participating>.

Piškur, Barbara; Daniëls, Ramon; Jongmans, Marian; Ketelaar, Marjolijn; Smeets, Rob; Norton, Meghan & Beurskens, Anna (2014). Participation and Social Participation: Are They Distinct Concepts. *Clinical Rehabilitation*, 28(3), 211-220.

Scruton, Roger (2007). Participation. *The Palgrave Macmillan Dictionary of Political Thought*. New York: Palgrave Macmillan.

Uhlener, Carole (2001). Participation: Political. *International Encyclopedia of Social & Behavioral Sciences*. Amsterdam: Elsevier Science Ltd.

United Nations, Department of International Economic and Social Affairs (1981). *Popular Participation as a Strategy for Promoting Community-Level Action and National Development*. New York: United Nations.

Verba, Sidney & Nie, Norman (1972). *Participation in America: Political Democracy and Social Equality*. Chicago: University of Chicago Press.

World Health Organization (2001). *International Classification of Functioning, Disability and Health*. Geneva: World Health Organization.

Gibson, Rachel; Lusoli, Wainer & Ward, Stephen (2005). Online Participation in the UK: Testing a 'contextualised' Model of Internet Effects. *The British Journal of Politics and International Relations*, 7(4), 561-583.

A Study of the Mechanisms of Control and Restraint of Power in the Secular and Islamic Systems

✉ **Ali Abolfazlii**  / Assistant Professor, Department of Law, Imam Khomeini Education and Research Institute, Qom, Iran abolfazlii@gmail.com

Seyyed Hasan Hosaini Amini / Graduate of Qom Seminary, Qom, Iran hasan.hosainiamini@gmail.com

Received: 2025/07/12 - **Accepted:** 2025/11/02

Abstract

Power is one of the most important elements of the state and government and the axis of unity of society and people, and the survival of every state and nation depends on it. Therefore, the discussion of power, how to acquire it, and how to control and restrain it is considered one of the most important topics in political and legal thought. Using a descriptive-analytical method, this research seeks to answer the question of what are the mechanisms for controlling and restraining power in the secular and Islamic systems? The findings show that, contrary to the view of some scholars in the secular system, in the Islamic system, power is not considered good and perfect in itself; rather, it has an instrumental nature and its desirability is not inherent, but depends on how it is used and the people who have it at their disposal. However, in the Islamic perspective, power is not inherently evil and is even considered a divine blessing for the realization of the noble goals of Sharia. Accordingly, in the Islamic system, in addition to external supervision, which is common in other societies, there is also a great emphasis on internal control of power. There is also a complete interaction and connection between these two types of supervision, and they are necessary and indispensable to each other. This feature is considered one of the important differences between the Islamic system and the secular system.

Keywords: power, mechanism of control and restraint of power, internal restraint, external restraint, secular system, Islamic system.

بررسی سازوکارهای کنترل و مهار قدرت در نظام سکولار و نظام اسلامی

abolfazli@iki.ac.ir

کلیه علی ابوالفضلید / استادیار گروه حقوق مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره)، قم، ایران

hasan.hosainiamini@gmail.com

سیدحسین حسینی امینی / دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۱ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۱۱

چکیده

قدرت از مهم‌ترین عناصر دولت و حکومت و محور وحدت جامعه و اتحاد مردم است و دوام هر دولت و ملت به آن وابسته است. از این رو، بحث قدرت، شیوه کسب آن و چگونگی کنترل و مهار آن، از مهم‌ترین موضوعات اندیشه سیاسی و حقوقی به‌شمار می‌رود. این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی، در پی پاسخ به این پرسش است که سازوکارهای کنترل و مهار قدرت در نظام سکولار و نظام اسلامی چگونه است؟. یافته‌ها نشان می‌دهد که برخلاف دیدگاه برخی اندیشمندان در نظام سکولار، در نظام اسلامی قدرت به‌خودی‌خود خیر و کمال محسوب نمی‌شود؛ بلکه ماهیتی ابزاری دارد و مطلوبیت آن ذاتی نیست، بلکه به نحوه استفاده از آن و افرادی که در اختیارشان قرار می‌گیرد بستگی دارد. با این حال، در دیدگاه اسلامی قدرت شرّ ذاتی ندارد و حتی نعمتی الهی برای تحقق اهداف عالی شریعت تلقی می‌شود. بر این اساس، در نظام اسلامی علاوه بر نظارت بیرونی که در سایر جوامع نیز رایج است، بر مهار درونی قدرت نیز تأکید فراوان می‌شود. همچنین میان این دو نوع نظارت تعامل و پیوندی کامل وجود دارد و آنها لازم و ملزوم یکدیگرند. این ویژگی از تفاوت‌های مهم میان نظام اسلامی و نظام سکولار به‌شمار می‌آید.

کلیدواژه‌ها: قدرت، ساز و کار کنترل و مهار قدرت، مهار درونی، مهار بیرونی، نظام سکولار، نظام اسلامی.

مقدمه

بحث «قدرت»، شیوه به‌دست گرفتن و نحوه نظارت بر آن از مهم‌ترین مباحث اندیشه سیاسی و حقوقی است که پیرامون آن دیدگاه‌ها و مکاتب فکری متعددی به‌وجود آمده است. کنترل و مهار قدرت یکی از مسائل اساسی و مهمی است که همواره در طول تاریخ جوامع بشری مورد توجه پژوهشگران سیاسی، حقوق‌دانان و مصلحان اجتماعی قرار داشته است (راسل، ۱۳۷۱، ص ۳۳۴-۳۳۵). این موضوع، به‌ویژه از سوی پیامبران و در متون دینی به‌طور خاص بررسی شده و در نظام اسلامی نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است.

با مطالعه در وجود انسان روشن می‌شود که انسان موجودی انتخابگر است و می‌تواند رفتار و اعمال خود را با آزادی و اختیار شکل دهد و نیز زمینه‌ها و استعدادها را مختلفی در اوست. در طبیعت او خیر و شر هر دو وجود دارد و در نهادش تنها میل به شر و بدی نیست؛ چنان‌که برخی معتقدند. از این‌رو خداوند در مورد انسان‌ها می‌فرماید: «فَالْهَمَّهَا فَجُورَهَا وَتَقْوَاهَا» (شمس: ۷)؛ سپس فجور و تقوا (شر و خیر) را به او الهام کرده است. هر دو زمینه (خوبی و بدی) در انسان وجود دارد و او با اختیار خود می‌تواند هم راه خوب و هم راه بد را برگزیند. تاریخ به‌خوبی نشان می‌دهد که همه انسان‌ها سلطه‌جو و قدرت‌طلب و مستبد نبوده‌اند. وجود انبیا و اولیا و رهبران راستین و تربیت‌یافتگان آنان نمونه‌های بارزی برای اثبات این ادعاست.

البته قدرت، مانند هر عامل دیگر، زمینه استبداد و سلطه‌جویی و سوءاستفاده از آن را در انسان فراهم می‌آورد؛ اما سخن در این است که این عامل به‌تنهایی باعث نمی‌شود که انسان لزوماً در دام استبداد و خودرایی بیفتد و منافع خود را بر جمع مقدم دارد. بنابراین، نه انسان بالطبع موجود شرور است تا لزوماً از قدرت خود سوءاستفاده کند و نه همه انسان‌ها این گونه بوده‌اند. از طرفی، دغدغه متفکران اجتماعی و سیاسی تمامی جوامع بشری درباره «چگونگی مهار قدرت» است و همین دغدغه است که بحث درباره مهار قدرت را پر دامنه کرده و دائماً زنده نگاه داشته است. از این‌رو منتسکیو، نظریه‌پرداز برجسته این مفهوم، استدلال می‌کند که قدرت به‌طور طبیعی مستعد فساد است و بنابراین به‌سازوکارهای کنترلی در قالب تفکیک قوا نیاز دارد (منتسکیو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۹۴-۳۹۷ و ۴۳۳).

بر این اساس، این پژوهش با بهره‌گیری از داده‌های کتابخانه‌ای و با شیوه توصیفی - تحلیلی به بحث پرداخته شده است. از آنجاکه قدرت از مهم‌ترین موضوعاتی است که فرد، جامعه، حکومت و دولت در زمینه‌ها و ابعاد مختلف با آن روبه‌روست، وجه تمایز سازوکارهای کنترل و مهار آن در نظام سکولار و نظام اسلامی با توجه به اصول و مبانی‌شان نیازمند تحلیل و بررسی است. این امر ضرورت این پژوهش را روشن می‌سازد. با این هدف، پرسش اصلی پژوهش چنین است: سازوکارهای کنترل و مهار قدرت در نظام سکولار و نظام اسلامی چیست؟ درباره پیشینه این تحقیق باید گفت: بدیهی است که در مورد مبحث قدرت کتب و مقالات فراوان وجود

دارد؛ اما در مورد سازوکار کنترل و مهار آن به مقالات و کتب زیر اشاره می‌شود: ۱. مقاله «مهار قدرت سیاسی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران»، نوشته حسین مهدی‌پور. نویسنده مهار قدرت سیاسی را با نگاه به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران نگاشته است و بیان می‌کند که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران برای مهار قدرت در نظام اسلامی، راهکارهای مختلفی را پیش‌بینی کرده است که می‌توان آنها را در چهار سطح بازشناخت: راهکارهای ساختاری، مهار درونی قدرت، نظارت همگانی و کنترل نهادی. نویسنده فقط با نگاه به قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران مقاله را نگاشته است.

۲. کتاب توزیع و مهار قدرت در نظریه ولایت فقیه، نوشته شریف لک‌زایی. نویسنده با تکیه بر نظریه تفکیک قوا و رابطه جامعه با قدرت و نهادهای حکومتی به مسئله مهار قدرت پرداخته است. به‌واقع هدف اصلی نویسنده در کتاب، توزیع و مهار قدرت در نظریه ولایت فقیه است. به عبارت دیگر، به دنبال پاسخگویی به پرسش درباره ماهیت و جایگاه تفکیک قوا در نظریه ولایت فقیه است و اینکه چه نسبتی میان نظریه ولایت فقیه و نظریه تفکیک قوا وجود دارد.

۳. کتاب پژوهشی در موضوع قدرت (انواع، منابع، پیامدها و کنترل آن)، نوشته محمدحسین اسکندری و اسماعیل دارابکلایی.

۴. فلسفه قدرت، نوشته سیدعباس نبوی. در این دو کتاب اخیر در فصول مختلف به‌صورت مفصل و کلی درباره قدرت مطالبی بیان شده و در خصوص موضوع این تحقیق، به‌مناسبت و به‌صورت پراکنده مطالبی آمده است. با توجه به پیشینه بیان شده می‌توان گفت که در مطالعات و نگارش‌های موجود در ادبیات حقوق درباره موضوع این پژوهش، که با نگاه تطبیقی به مهار قدرت پرداخته باشد، مقاله یا کتاب مستقلی یافت نشد.

۱. تبیین ماهیت قدرت

یکی از مهم‌ترین عناصر دولت، «قدرت» است (راسل، ۱۳۷۱، ص ۲۹ و ۵۸؛ هیندس، ۱۳۸۰، ص ۴۵ و ۱۲۵؛ فاستر، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۱۹). از طرفی، فسادآوری قدرت و کیفیت کنترل آن، ذهن سیاستمداران و حقوق‌دانان را به خود مشغول کرده است (راسل، ۱۳۷۱، ص ۲۹-۳۰؛ ایزدهی، ۱۳۸۹، ص ۱۶-۱۸). مسئله کنترل قدرت به دو دیدگاه اصلی منجر می‌شود: نخست دیدگاهی که قدرت را ذاتاً فاسد (اسپکتور، ۱۳۸۲، ص ۵۱) و غیرقابل کنترل می‌داند؛ دوم دیدگاهی که هرچند فسادپذیری قدرت را می‌پذیرد، اما آن را ذاتی نمی‌داند و معتقد است که با وجود خطر سوءاستفاده، می‌توان با تدابیری از فساد جلوگیری کرد.

در این بحث، دو پرسش اساسی مطرح است: آیا فساد ذاتی قدرت است یا عرضی؟ اگر ذاتی باشد، کنترل آن ناممکن است و هر حاکمی به فساد کشیده می‌شود؛ اما اگر عرضی باشد، فساد به فرد صاحب قدرت بستگی

دارد، نه ماهیت قدرت. در این صورت، می‌توان با گزینش افراد شایسته و ایجاد سازوکارهای نظارتی، قدرت را در مسیر مصالح عمومی هدایت کرد. بنابراین، پاسخ به این پرسش، تعیین‌کننده امکان یا امتناع کنترل قدرت و جلوگیری از فساد آن است (اسکندری و دارابکلایی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۷-۲۶۸). در پاسخ به پرسش نخست، در مورد ذاتی یا عرضی بودن فساد برای قدرت، اختلاف‌نظری میان اندیشمندان به‌وجود آمده است؛ لذا بعضی فساد را ذاتی قدرت می‌دانند و قدرت را کنترل‌ناپذیر و فساد را غیرقابل پیشگیری معرفی می‌کنند. در نتیجه، گروهی از افراد و مکتب‌ها به این اندیشه دامن زده و به این بهانه با هر حکومت و قدرتی به مبارزه و مخالفت برخاسته‌اند (اسکندری و دارابکلایی، ۱۳۹۱، ص ۲۶۷-۲۷۵). البته هر کدام از این افراد و گروه‌ها و مکاتب ادله و مبانی خاص خودشان را دارند. درهرحال، مکاتب و اندیشه‌هایی قدرت را ذاتاً فسادآور و غیرقابل کنترل معرفی می‌کنند که یا هیچ کس قادر به کنترل آن نیست و در دست هر انسانی که باشد، به فساد گرایش خواهد یافت یا اگر هم قابل کنترل باشد، دست‌کم انسان‌های معمولی و غیرمعصوم قادر به مهار و کنترل آن نیستند (اسکندری و دارابکلایی، ۱۳۹۱، ص ۲۷۵).

البته در بین اندیشمندان غربی هم کسانی را می‌توان دارای اندیشه فسادآوری قدرت دانست؛ از جمله لرد آکتن انگلیسی، که در سال ۱۸۸۷م در نامه‌ای به دوست خود می‌نویسد: «...قدرت موجب فساد می‌شود و قدرت مطلق موجب فساد مطلق...» (لوکس، ۱۳۷۰، ص ۳۶۵؛ نویمان، ۱۳۷۳، ص ۴۲؛ نای، ۱۳۹۲، ص ۲۷۵؛ فاستر، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۲۳۸). در زمینه فسادآوری قدرت می‌توان از سخنان طرفدران و معتقدان به این دیدگاه، دو گونه استدلال استنباط کرد: نخست آنکه بعضی از اندیشمندان، از جمله منتسکیو، در این مورد به تجربه تاریخی خود استدلال کرده و اظهار داشته‌اند: تجربه همیشگی نشان می‌دهد هر انسانی که قدرتی به کف آورد، متمایل به فساد است و عملکرد هر صاحب قدرتی، پیوسته با ظلم و فساد همراه بوده (منتسکیو، ۱۳۹۲، ج ۱، ص ۳۹۴-۳۹۵)؛ دوم آنکه فلاسفه سیاسی و حقوق‌دانان اساسی بدین به قدرت و معتقد به فساد آن، مبانی انسان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و تاریخی را در این مورد دستمایه قرار داده و با استناد به نوع شناخت و نگرش در مورد انسان و طبیعت و ذاتیات انسان، جامعه و تاریخ، در زمینه قدرت و حکومت اجتماعی به چنین قضاوتی دست یافته‌اند؛ یعنی در حقیقت، بدینی ایشان در خصوص قدرت و حکومت اجتماعی، نتیجه مسلم و قطعی نگاه آنان به انسان و ساختار وجودی او و نوع شناختی است که از انسان، جامعه و تاریخ ارائه کرده‌اند (ماکیاولی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹؛ باربور، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸). در نقد این دو دلیل می‌توان گفت: اولاً تجربه تاریخی، اگرچه سوءاستفاده قدرتمندان از ضعفا را نشان می‌دهد، ولی این بدان معنا نیست که قدرت و فساد ملازم و غیرقابل تفکیک باشند. قرآن کریم هم‌زمان با ذکر ظالمانی، مانند فرعون (زخرف: ۵۱؛ نازعات: ۲۴؛ قصص: ۴؛ یونس: ۸۳)، از حکومت‌های عادل

پیامبران و صالحان یاد می‌کند (ص: ۳۵؛ سبأ: ۱۳)؛ چراکه ایمان و باورهای ریشه‌دار (مائده: ۳؛ فاطر: ۱۵) می‌توانند تمایل به فساد را خنثی کنند. ثانیاً در مورد استناد نوع دوم، یعنی بینش‌های خاص انسان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و تاریخی، طبیعی است که این گونه بینش‌ها از دقت و اتقان کامل برخوردار نیستند. اسلام، نه دیدگاه خوش‌بینانه بی‌نیازی از حکومت را می‌پذیرد و نه بدبینی مطلق به انسان را؛ بلکه با تأکید بر تربیت، ضرورت حکومت برای کنترل تبهکاران را تصدیق می‌کند (مدنی، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۶۹). پاسخ به پرسش دوم اینکه، قدرت و حکومت در بسیاری از موارد دارای پیامدهای سوء و فسادآور است؛ اما شر و فساد ذاتی آن و غیرقابل تفکیک از آن نیست و قدرت و حکومت بی‌فساد امکان وجودی دارد (اسکندری و دارابکلائی، ۱۳۹۱، ص ۲۸۱)؛ بلکه خود قدرت و حکومت از نیازهای اصیل اجتماعی انسان است و ضرورت آن بر کسی پوشیده نیست (فاستر، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۷۲ و ۲۷۱؛ مصباح یزدی، ۱۳۷۷، ص ۱۸۱-۱۸۸؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۲۲-۲۱؛ راسل، ۱۳۷۱، ص ۲۵۲).

طبیعتاً شکل‌گیری هر یک از این دیدگاه‌ها بر اساس نوع جهان‌بینی و انسان‌شناسی موجود در مکاتب مختلف صورت گرفته و نگاه به قدرت و نظارت بر آن، زائیده این مبانی است. از این‌رو چهار منظر در این زمینه وجود دارد که به‌اختصار فقط نام برده می‌شوند و در مرحله بعدی، ضروری است که توضیحات لازم ارائه شود. این چهار نگاه عبارت‌اند از: ۱. خیر بودن قدرت؛ ۲. نه خیر و نه شر بودن قدرت (کورد، ۱۳۷۶، ص ۸۶؛ اسپکتور، ۱۳۸۲، ص ۱۲۸)؛ ۳. شر محض بودن قدرت (نویمان، ۱۳۷۳، ص ۴۴)؛ ۴. شر لازم بودن قدرت (ایزدهی، ۱۳۸۹، ص ۱۱۸-۱۱۹). پس از این مقدمه باید گفت: بر اساس نظریه‌های نخست و چهارم، بحث مهار قدرت سیاسی و نظارت بر آن قابل پذیرش است. در این دو نظریه، قدرت امری ضروری تلقی می‌شود و در چهارچوب این ضرورت، مسئله نظارت و مهار آن نیز معنا پیدا می‌کند. باین‌حال، در چهارچوب نظریه دوم، هنگامی که قدرت به‌سمت شر تمایل پیدا می‌کند، گریزش از قدرت توصیه می‌شود و نظارت بر قدرت کمتر مورد توجه قرار می‌گیرد. همچنین در نظریه سوم، اساساً ماهیت قدرت سیاسی نفی شده، سرانجام به قدرت‌گریزی یا قدرت‌ستیزی منتهی می‌شود. در چنین دیدگاهی که موضوع قدرت سیاسی از اساس منتفی است، امکان مطرح کردن بحث نظارت و مهار آن نیز وجود نخواهد داشت. بر مبنای نظریه نخست، که نگاهی خیرخواهانه به قدرت دارد، مهار قدرت سیاسی به کنترل‌های درونی گرایش می‌یابد؛ چراکه در این دیدگاه، قدرت ذاتاً عامل شر و فساد محسوب نمی‌شود. به عبارت دیگر، قدرت به‌خودی‌خود، نه خوب است و نه بد (تافلر، ۱۳۷۰ الف، ص ۴۵؛ تافلر، ۱۳۷۰ ب، ج ۲، ص ۷۹۹؛ نای، ۱۳۹۲، ص ۱۷۵). از این منظر، منشأ فساد در ذات قدرت جست‌وجو نمی‌شود؛ بلکه نفس انسان عامل اصلی فساد در نظر گرفته می‌شود. در این دیدگاه، قدرت امانتی الهی است که فساد، نه در ماهیت قدرت، بلکه در عدم تعهد و خیانت صاحبان قدرت ظهور می‌کند (تافلر، ۱۳۷۰ الف، ص ۴۵).

بنابراین، اگر حاکمی از ایفای حق امانت الهی، یعنی قدرت سیاسی، ناتوان باشد یا به آن خیانت کند، فساد را باید در کردار او جست، نه در قدرت به‌عنوان یک پدیده. در این چهارچوب، ذات قدرت عامل فساد نیست؛ اما زمینه‌های فساد در بستر قدرت سیاسی فراهم‌تر است و در صورت عدم مهار درونی، حاکمان ممکن است به سوءاستفاده و فساد گرایش پیدا کنند (ایزدهی، ۱۳۸۹، ص ۱۲۱-۱۲۲). در مقابل، نظریه چهارم قدرت سیاسی را یک شر لازم معرفی می‌کند. بر این اساس، منشأ فساد در ذات خود قدرت نهفته است، نه در فردی که آن را اعمال می‌کند. در این دیدگاه، اینکه چه کسی قدرت را در دست دارد، از اهمیت کمتری برخوردار است. به همین دلیل، ویژگی‌ها و صلاحیت‌های پیشینی فرد حاکم اولویت چندانی ندارد. در نتیجه، برای مهار قدرت باید به سازوکارهای بیرونی اتکا کرد. بدین ترتیب، ذاتی بودن فساد قدرت به دو نظریه اصلی بازمی‌گردد: نخست آنکه فساد، ذاتی قدرت است و ابتلا به فساد، مقتضای ماهیت قدرت است (لوکس، ۱۳۷۰، ص ۳۶۵-۳۶۶)؛ دوم آنکه وجود حکومت و قدرت در جامعه لازم است و نیاز به حکومت و قدرت مقطعی نیست؛ بلکه همیشگی است و اگر فساد هم باشد، عارض بر قدرت و قابل کنترل است.

۲. ضرورت و ادله کنترل و مهار قدرت

از آنجاکه وجود قدرت در دستان قدرتمندان همواره این احتمال را ایجاد می‌کند که صاحبان قدرت ممکن است به اعمال نادرست و غیرمنطقی دست بزنند و خسارت‌های جبران‌ناپذیری به قدرت‌پذیران وارد کنند، مهار قدرت (راسل، ۱۳۷۱، ص ۵۴) به امری ضروری تبدیل می‌شود (جونز، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۶۱). از این‌رو توجه به ضرورت مهار قدرت به این معناست که هیچ قدرت انسانی تنها به‌دلیل وجود و تحقق خارجی خود، حق اعمال قدرت بر دیگران را ندارد.

اعمال قدرت باید همواره دارای پشتوانه‌ای استدلالی و مورد قبول باشد؛ زیرا اعمال قدرتی که تنها به‌نظر خود شخص صاحب قدرت موجه تلقی شود، کرامت و حقوق انسانی و الهی قدرت‌پذیران را به‌خطر می‌اندازد و به قدرت و صاحبان آن اصالت غیرموجه می‌بخشد. در این صورت، اگر قدرت‌ها مهار نشوند و دلائل و ویژگی‌های معینی در تنظیم مناسبت‌ها و جایگاه‌های اثباتی و سلبی قدرت‌ها پذیرفته نشوند، رقابت میان قدرت‌ها به منازعه می‌انجامد و جامعه انسانی، به ورطه نزاع و جنگ دائمی می‌کشانند (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۶-۳۹۷).

اگرچه قدرت الزاماً فسادآور نیست، ولی طبع و غریزه انسان قدرت‌طلب است و هر صاحب قدرتی در معرض فساد قرار دارد و به‌طور قطع زمینه‌ساز بروز فساد و انحراف خواهد بود. بر این اساس، هر کس که قدرتی به‌دست می‌آورد، با توجه به اینکه در معرض فساد و انحراف قرار دارد، می‌بایست مورد نظارت قرار بگیرد. البته معصومین علیهم‌السلام در این خصوص مستثنایند؛ لیکن این گزاره در خصوص غیرمعصومین می‌تواند صادق باشد. تحذیرهایی که در آیات و روایات در خصوص امکان فساد از طریق قدرت وجود دارد، نشان‌دهنده این امر است که این گزاره در

ادبیات دینی نیز مورد تأیید قرار گرفته است. توصیه‌های امیرالمؤمنین (ع) به مالک اشتر و لزوم نظارت بر زیردستان گویای صدق این گزاره است (دشتی، ۱۳۸۰، ص ۵۷۸-۵۷۹). بنابراین، توجه و اهتمام به ضرورت مهار قدرت در نگرش اسلامی، نشان‌دهنده امری بدیهی و غیرقابل انکار به‌شمار می‌رود.

اما ادله ضرورت مهار قدرت عبارت‌اند از:

الف) داوری عقلی: در نگرش عقلانی، داوری عقلی زمانی شکل می‌گیرد که ما به مهم‌ترین مفهوم حیات اجتماعی در زمینه تولید و اعمال قدرت، یعنی عدالت اجتماعی توجه کنیم. بر اساس این نگاه، اهمیت مهار قدرت و رعایت عدالت میان قدرت‌ها آشکار می‌شود و نهایتاً این ضرورت برمی‌خیزد که قدرت‌ها عادلانه باشند یا به عبارت دیگر، تولید و اعمال قدرت‌ها به‌شکلی عادلانه انجام شود. افزون‌براین، تصور ساده‌انگارانه وجود قدرت‌های فراوان و مهارنشده در یک جامعه انسانی، در داوری عقلانی غیرممکن است؛ زیرا تنها نتیجه آن، فروپاشی جامعه مذکور است (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۷). رام و مهار کردن قدرت، از احکام عقلی شمرده می‌شود و حتی بعید نیست که آن را از باب «قضایا قیاساتها معها» بدانیم و عقل انسان تردیدی در لزوم دوری از مفاسد و ممانعت از بروز ستم‌کاری، ظلم و خودکامگی مسبوق به قدرت وحشی، افسارگسیخته و مهارنشده ندارد. این حکم عقلی، به‌گونه مستقلات عقلیه بی‌نیاز از هیچ مقدمه نقلی، قابل تقریر و بیان است (مفتح، ۱۳۹۰، ص ۲۵۸-۲۵۹).

ب) رهنمودهای ادیان الهی: در ادیان الهی و به‌ویژه دین مبین اسلام، بیشترین توصیه‌ها و رهنمودهای اجتماعی به چگونگی مهار قدرت اختصاص یافته است (هود: ۹۳؛ زمر: ۶۷). این توجه و اهتمام نشان می‌دهد که ضرورت مهار قدرت در نگرش اسلامی امری بدیهی و غیرقابل انکار به‌شمار می‌رود (روم: ۳۰؛ اسراء: ۱۶؛ یونس: ۱۳؛ نحل: ۷۸). ادیان الهی به مسئله مهار و کنترل قدرت توجه ویژه‌ای داشته‌اند؛ به‌طور کلی، یکی از اهداف اصلی ادیان الهی و پیامبران آسمانی، مبارزه با استکبار و استبداد و پیشگیری از استضعاف، اسارت و بردگی مردم بوده است؛ به‌ویژه دین اسلام و کتاب آسمانی آن، قرآن، در این زمینه بیشترین حساسیت را نشان داده‌اند. اقامه عدل (حدید: ۲۵؛ نساء: ۱۳۵)، نفی استکبار و استضعاف در جامعه (طلاق: ۶۴) و پیشگیری از فساد و سوءاستفاده از قدرت (آل عمران: ۱۱۸؛ هود: ۱۱۶؛ نحل: ۹۰؛ طه: ۳۱-۳۴)، از مهم‌ترین اهداف اجتماعی دین اسلام به‌شمار می‌آیند که در کنار دیگر ادیان الهی بر آن تأکید شده است (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۸ و ۴۱۶-۴۲۳؛ اسکندری و دارابکلائی، ۱۳۹۱، ص ۳۰۷).

ج) آثار قدرت ره‌اشده: وجود قدرت‌های رها و بی‌حد و مرز، منشأ رقابت، نزاع، درگیری و کشمکش خواهد شد (دارابکلائی، ۱۳۸۸، ص ۱۱۴). برخی با نظر بدبینانه‌ای به انسان نگریسته و ادعا کرده‌اند که قدرت‌طلبی و سلطه‌جویی و سوءاستفاده از قدرت، مقتضای طبع انسان است که قهراً وی را به این سو می‌کشاند (ماکیاولی، ۱۳۷۴، ص ۱۲۹-۱۴۵؛ نبوی، ۱۳۷۹، ص ۳۹۸).

۳. سازوکارهای کنترل و مهار قدرت

در یک تقسیم کلی، کنترل و مهار قدرت را می‌توان به دو دسته تقسیم کرد.

۳-۱. سازوکار مهار درونی

خودمهارگری یک سیستم کنترلی است که با اعمال آن، حالتی در درون فرد ایجاد می‌شود که او را به انجام وظایفش متمایل می‌سازد؛ بدون آنکه عامل خارجی او را تحت نظارت قرار دهد (الوانی، ۱۳۶۷، ص ۱۰۶). به عبارت دیگر، مهار درونی قدرت بدین معناست که فرد قدرتمند با نیروی درونی، باورها و ارزش‌هایی که به آنها پایبند است، بدون سازمان و نهاد خاصی، خودکار نظارت و مهار می‌شود و از قدرت خود بهره‌نا درست نمی‌گیرد (سیدباقری، ۱۳۸۸، ص ۳۰۶). این نوع نظارت در منابع دینی و اسلامی به‌خوبی مشهود است و در مقایسه با نظارت بیرونی، «خودمهارگری» کارآمدترین و مؤثرترین سازوکار برای کنترل عملکرد افراد در چهارچوب زندگی فردی، اجتماعی و نهادهای سیاسی و مدیریتی به‌شمار می‌آید. دلیل این امر آن است که نظارت و کنترلی که از بیرون بر افراد و عملکرد آنها اعمال می‌شود، تنها در صورتی جامع و اثرگذار خواهد بود که این افراد از درون نیز به نظارت بر خود بپردازند (اخوان کاظمی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۷). امام علی (علیه السلام) در تبیین اصل نظارت درونی می‌فرمایند: «إِجْعَلْ مِنْ نَفْسِكَ عَلَى نَفْسِكَ رَقِيْبًا» (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ ق، ص ۱۴۴)؛ یعنی از خودت مراقبی برای خویشتن قرار ده. از این‌رو مقصود از «مهار درونی» این است که بدون قرار دادن قدرتی در مقابل شخص کنترل‌شونده، صرفاً از طریق وجود صفاتی همچون عدالت و تقوا - که به‌عنوان یک بازدارنده و عامل مهارکننده داخلی عمل می‌کنند - قدرت او مهار شده، از گرایش وی به‌سوی استبداد و خودکامگی جلوگیری شود. همچنین اشاره شد که این شیوه کنترل قدرت، در حکومت‌های غیردینی شناخته‌شده نیست و اصولاً زمانی که التزام به دین و مذهب معینی وجود نداشته باشد، کنترل درونی قدرت مفهوم و معنای روشنی نخواهد داشت (ارسطا، ۱۳۸۹، ص ۱۶۱).

۳-۲. سازوکار مهار بیرونی

مهار درونی قدرت، با آنکه بنیاد و شالوده‌ای برای مهار قدرت فراهم می‌کند و بدون آن سخن گفتن از مهار قدرت چیزی جز بهره‌گیری از الفاظ توخالی نیست، اما به‌تنهایی نمی‌تواند تأثیر و کارآمدی کامل و لازم را در ایفای نقش مهار قدرت‌های اجتماعی داشته باشد و همواره به «مهار بیرونی» به‌عنوان عاملی مکمل نیازمند است. دلیل این امر کاملاً روشن است؛ زیرا حتی در وضعیتی که عوامل مهار درونی قدرت اثرگذاری بالایی دارند و به خودمهارگری قدرتمندان منجر می‌شوند، اگرچه امکان اعمال قدرت به‌شکل ظالمانه و فسادآور عمداً کاهش می‌یابد یا از بین می‌رود، اما همچنان امکان خطای قدرتمندان خودمهارگر در تشخیص مصادیق عدل و ظلم، و همچنین در تشخیص پیامدهای صلاح و فساد ناشی از اعمال قدرت، وجود خواهد داشت. به‌طور کلی، هرچه مهار درونی قدرت قوی‌تر و کارآمدتر باشد، از مقدار احتیاج به مهار بیرونی کاسته خواهد شد؛ اما تا زمانی که

مهار درونی به کارآمدی صددردصد نرسد (درجهٔ عصمت)، چشم‌پوشی از مهار بیرونی قدرت پذیرفتنی نیست (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۴۱۹؛ سیدباقری، ۱۳۸۸، ص ۳۰۷).

۴. سازوکارهای مهار قدرت در نظام سکولار

نظام‌های سیاسی سکولار عمدتاً بر استفاده از شیوه‌های بیرونی برای «کنترل قدرت» تمرکز دارند. در این میان، اهرم‌ها و سازوکارهای مهار بیرونی قدرت در نظام‌های سکولار، بسته به نوع ساختار و ویژگی‌های هر نظام، متفاوت هستند (اسپکتور، ۱۳۸۲، ص ۳۱؛ شاکرین، ۱۳۸۲، ص ۱۳۷). این روش مبتنی بر این انگاره است که قدرت را جز با قدرت نمی‌توان تحدید کرد (اسپکتور، ۱۳۸۲، ص ۲۰۸؛ کاتوزیان، ۱۳۹۰، ص ۱۹۱). در واقع، روش رایج کنترل قدرت در نظام‌های سکولار معاصر، مبتنی بر مهار بیرونی است. در این الگو، برای محدود کردن یک قوه یا نهاد قدرت، قوهٔ رقیبی در برابر آن قرار می‌گیرد (اسپکتور، ۱۳۸۲، ص ۳۰). این رویکرد، عمدتاً به سازوکارهای درونی کنترل قدرت بی‌اعتنایی یا حتی آنها را به کلی نفی می‌کند.

۴-۱. مهار درونی قدرت در نظام‌های سکولار

نظام‌های سکولار معمولاً می‌کوشند قدرت را از طریق ابزارهای بیرونی مهار کنند و با توزیع و پراکندگی قدرت (هیندس، ۱۳۸۰، ص ۱۱؛ راسل، ۱۳۷۱، ص ۳۵۶) به این هدف دست یابند. از آنجاکه ایشان دین را امری شخصی و فردی می‌دانند و به جدایی دین از سیاست باور دارند، کنترل درونی برای آنها معنای روشنی ندارد (ایزدهی، ۱۳۸۹، ص ۶۲؛ ارسطو، ۱۳۸۹، ص ۱۵۱). بدین ترتیب، این طریق کنترل و مهار قدرت در نزد حکومت‌های سکولار شناخته‌شده نیست و اصولاً التزام به دین و مذهب نقشی در کنترل قدرت ندارد. در نتیجه در چنین جوامعی، طرح اتکا به سازوکار مهار درونی قدرت، فاقد مقبولیت گسترده است و عموماً با تردید، انکار و استهزا روبه‌رو می‌شود و در مقابل، تمامی توجه برنامه‌ریزان معطوف به اعتماد به نیروی مهار بیرونی قدرت است که هر روز برای افزودن بر کارآمدی آن، الگوی پیچیده‌تر و جدیدتر ابداع می‌کنند. ناگفته نماند که فساد درونی کلیسائیان و مدعیان قلب دین، و تهی شدن باطن انسان غربی از ایمان بی‌شائبه بر اثر معرفت‌شناسی نسبی‌گرای دو قرن اخیر غرب نیز اصولاً باطن و درون قابل اعتمادی برای انسان غربی نگذاشته است تا از انسان غربی بتوان انتظار اعتماد به مهار درونی قدرت داشت (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۴۰۶).

۴-۲. مهار بیرونی قدرت در نظام‌های سکولار

برای مهار بیرونی قدرت عوامل مختلفی ذکر شده است که به برخی از آنان اشاره می‌شود.

۴-۲-۱. قانون

انسان موجودی اجتماعی است که در زندگی جمعی ممکن است با دیگران دچار درگیری، اختلاف و کشمکش

شود. به‌طور طبیعی هر کس در جامعه خواهان سهم بیشتری خواهد بود و این خواسته در همه افراد وجود دارد (فاستر، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۱۷ و ۳۶۵؛ ساکت، ۱۳۸۷، ص ۳۹-۴۲). از این رو یکی از راهکارهای حقوقی مهار قدرت، حاکمیت قانون در جامعه است (جونز، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۲۵۱؛ نای، ۱۳۹۲، ص ۲۶۳؛ راسل، ۱۳۷۱، ص ۴۳؛ جونز، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۶۸۵؛ اسپکتور، ۱۳۸۲، ص ۱۳ و ۳۰).

«قانون» ضوابط و اصول کلی معینی است که از طرف یک منبع دارای قدرت و اعتبار اجتماعی مقرر می‌شود و در آن برای همه کسانی که در قلمرو آن منبع قدرت زندگی می‌کنند، تکلیف، حقوق و مسئولیت‌هایی معین می‌شود که همگان، قوی یا ضعیف، باید به رعایت آن ملزم باشند و به عواقب تخلف از آن گردن نهند (فاستر، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۳۴-۳۳۵). اغلب فساد قدرت هنگامی شدت می‌یابد و افزون می‌شود که افراد خودسرانه هر گونه که می‌خواهند و می‌پندارند، عمل می‌کنند؛ بدون آنکه قانون جامعه را در نظر داشته باشند. حاکمیت قانون جلو اعمال خودخواهانه قدرت را می‌گیرد و برای آن محدودیت ایجاد می‌کند (آلتمن، ۱۳۸۵، ص ۴۷۹؛ فاستر، ۱۴۰۱، ج ۱، ص ۳۳۴؛ جونز، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۶۶۸ و ۷۲۰؛ اسپکتور، ۱۳۸۲، ص ۱۵۲ و ۲۴۱).

قانون مطلوب حرکت جامعه را به‌سوی عدل و آزادی فراهم می‌کند؛ فراگیر و سنجیده است؛ جلو باندبازی‌های سیاسی، رابطه‌ها، رانت‌خواری‌ها، رشوه‌خواری‌ها و... را می‌گیرد و به‌جای ترجیح منافع گروه‌های خاص، در راستای تأمین خیر عمومی، منافع جمعی و مصالح اجتماعی گام برمی‌دارد (فاستر، ۱۳۸۰، ج ۱، ص ۴۹۷). وضع قوانین موجب تقسیم کار و محدودیت کاربرد قدرت توسط قدرتمندان می‌شود و از تمرکز، تولید و اعمال بی‌ضابطه قدرت ممانعت می‌کند (آلتمن، ۱۳۸۵، ص ۶۱ و ۴۷۹-۴۸۰). لذا قدرت باید حصار از قانون و رسم داشته باشد تا رفتار کسانی که این قدرت را به‌کار می‌برند، تحت نظارت و کنترل باشد (راسل، ۱۳۷۱، ص ۱۳۶-۱۳۷).

۲-۴. مسئولیت همگانی (نظارت عمومی و مردمی)

نظارت عمومی و مسئولیت متقابل همگانی نیرومندترین اهرم کنترل قدرت است (آلتمن، ۱۳۸۵، ص ۶۲؛ اسپکتور، ۱۳۸۲، ص ۳۸) که بر عهده عموم مردم نهاده شده است. از این رو این شیوه از نظارت، نقشی کارآمد در سلامت نظام سیاسی ایفا می‌کند و به بهبود عملکرد نظام حکمرانی می‌انجامد (اسپکتور، ۱۳۸۲، ص ۱۵۸). این مسئولیت همگانی دست‌کم ما را به این امر رهنمون می‌شود که جامعه در برابر رفتارها و تصمیم‌های ناشایست حکومت نباید ساکت بنشیند. این پاسخ‌گویی در برابر آنچه در جامعه می‌گذرد، انسان را در مورد همه امور، حساس، دقیق، نکته‌سنج و نقاد می‌سازد و این امر البته قدرت سیاسی را که اولین و تأثیرگذارترین بخش زندگی انسان را دربرمی‌گیرد، بیش از هر امر دیگری شامل می‌شود. این احساس مسئولیت که در رگ‌های جامعه جریان می‌یابد، یکی از بزرگ‌ترین سازوکارهای پیش‌بینی‌شده برای مهار قدرت و جلوگیری از فساد آن است. به همین دلیل،

اصل نظارت عمومی و مسئولیت همگانی به‌گونه‌ای است که همه مردم در قبال یکدیگر، دولت در برابر مردم و مردم در برابر دولت، مسئول‌اند (جونز، ۱۴۰۱، ج ۲، ص ۶۱۲). این اصل به نظام توانایی می‌بخشد تا به‌صورت مستمر سطح آگاهی‌های عمومی، کارایی مدیریتی و قدرت نظارت داخلی را ارتقا دهد. در نتیجه، هیچ قدرتی به فساد کشیده نخواهد شد؛ اندیشه و خواست مردم از مرزهای حق و خیر فراتر نخواهد رفت و راه نفوذی برای منحرفان، قدرت‌طلبان و سودجویان باقی نخواهد ماند.

۳-۲-۴. رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی

از جمله ابزارهای مؤثر برای نظارت و کنترل قدرت در جامعه، رسانه‌ها و به‌ویژه مطبوعات هستند (راسل، ۱۳۷۱، ص ۳۵۶-۳۵۷). این ابزار یکی از مهم‌ترین، کاربردی‌ترین و فراگیرترین سازوکارهای نظارتی به‌شمار می‌رود (کری و ساندرز، ۱۳۸۶، ص ۲۴۲). رسانه‌ها و وسایل ارتباط جمعی دارای کارکردی دوگانه‌اند: از یک‌سو به تولید و تثبیت قدرت توسط صاحبان رسانه کمک می‌کنند و توانایی آنان را در اقناع جامعه برای پذیرش هنجارها و سیاست‌های قدرتمندان افزایش می‌دهند. از سوی دیگر، می‌توانند با شفاف‌سازی و نقد قدرت، مانع از سوءاستفاده و فساد شوند (میشل، ۱۳۶۸، ص ۲۲۵).

رسانه‌ها ازسویی دیگر با کشف و افشای روابط پنهان قدرت و تضعیف جایگاه برخی قدرتمندان، به تعدیل و کاهش نفوذ آنها کمک می‌کنند. بنابراین رسانه‌ها، هم می‌توانند در خلق و تثبیت ساختارهای قدرت نقش داشته و هم در مهار و محدودسازی قدرت‌های نابرابر مؤثر باشند. این ویژگی دوگانه، ضرورت کاربرد مسئولانه، خیرخواهانه و عادلانه وسایل ارتباط جمعی را آشکار می‌سازد. تنها با چنین رویکردی است که می‌توان به کنترل مؤثر قدرت‌های اجتماعی از طریق رسانه‌ها امید داشت. رسانه‌ها به‌عنوان نهادهای اطلاع‌رسان و ناظر، از یک‌سو نقش چشم و گوش بیدار جامعه را دارند و عملکردهای مثبت و منفی جامعه و حکومت را رصد می‌کنند. ازسوی دیگر، همانند آینه‌ای شفاف واقعیت‌ها را در معرض قضاوت افکار عمومی می‌گذارند و ضمن نقد اقدامات نادرست، نقاط قوت را نیز مورد تقدیر قرار می‌دهند. این فرایند به شهروندان امکان می‌دهد تا با بیان آزادانه دیدگاه‌های خود، در ارزیابی، نقد و هدایت جامعه بر اساس ارزش‌های مورد پذیرش مشارکت فعال داشته باشند. مطبوعات به‌دلیل ویژگی‌های خاصی مانند مکتوب بودن، بقای اثر، نظم و ترتیب، سرعت انتشار، مخاطبان فراگیر، و پیامدهای مثبت و گسترده، نقش مهمی در انباشت اطلاعات، اطلاع‌رسانی، توسعه سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، تبادل اندیشه‌ها و در نهایت، نظارت و کنترل قدرت ایفا می‌کنند (نای، ۱۳۹۲، ص ۴۲؛ شیخ‌الاسلامی، ۱۳۸۰، ص ۹). علاوه‌براین، برخورد و انتقاد مستقیم مردم کارایی لازم را برای تأثیرگذاری ندارد؛ زیرا حاکمان ضرورتی در پذیرش سخنان یک فرد - هرچند شخصیتی بزرگ باشد -

احساس نمی‌کنند؛ اما مطبوعات نماینده فکری مردم تلقی می‌شوند و حمایت توده مردم را با خود همراه دارند. بنابراین، حاکمان برای جلوگیری از تقابل با افکار عمومی، به صورت مؤثرتری به انتقادات مطبوعات توجه می‌کنند و درصدد تأمین خواسته‌های مردم برمی‌آیند.

۴-۲-۴. نظارت احزاب سیاسی

جامعه مدنی برای کنترل و نظارت بر قدرت سیاسی و عملکرد آن، تنها به نهادهای رسمی چشم نمی‌دوزد. تجربه نشان داده است که صرف وجود نهادهای پیش‌بینی شده در قوانین کشورها نمی‌تواند ضامن مطمئنی برای نظارت بر اقتدار سیاسی و مانع شدن از تمامیت‌طلبی آنها باشد. این نهاد که برخاسته از گروه‌های مختلف اجتماعی با علایق و سلیق و منافع گوناگون‌اند، می‌توانند افعال و عملکردهای دولت و دیگر گروه‌های ذی نفوذ در اجتماع را زیر نظر بگیرند (اسپکتور، ۱۳۸۲، ص ۳۵) و در پرتو عنصر اطلاع‌رسانی و انتقاد، به شفافیت جو سیاسی - اجتماعی کمک کنند و مانع پنهان کاری و تمامیت‌طلبی و خودکامگی اقتدار سیاسی شوند (Lawson, 1988, 3-17).

نظارت بر قدرت که از کارویژه‌های مهم حزب محسوب می‌شود، باید در قالب نصیحت و خیرخواهی و به دور ماندن حاکمان از فساد شکل بگیرد؛ به این صورت که احزاب می‌توانند در چهارچوب توانایی‌های خود، بر اعمال و رفتار حاکمیت نظارت داشته باشند و با توجه به ظرفیت‌هایشان، آن را در محدوده قانون و شریعت مهار کنند.

۵. سازوکارهای مهار قدرت در نظام اسلامی

اسلام با تأکید بر ترکیب نظارت درونی و بیرونی، کامل‌ترین نظام نظارتی را ارائه می‌دهد. نظارت صرفاً بیرونی به دلیل وابستگی به انسان‌های فاسدپذیر ناکافی است و بدون تقویت وجدان اخلاقی، به نظارت‌های بی‌پایان نیاز دارد. تنها زمانی که نظارت بیرونی با نظارت درونی تکمیل شود، کنترل و نظارت به کمال خود می‌رسد و معیارهای اصیل و اساسی در جامعه حاکم خواهد شد. این رویکرد دوگانه، راهکار اساسی اسلام برای پیشگیری از فساد قدرت است.

۵-۱. مهار درونی قدرت در نظام اسلامی

منظور از مهار درونی، شرایط و صفات اخلاقی و شرعی است که در شخص حاکم و کارگزاران بلندمرتبه و حتی جزء در نظام اسلامی در نظر گرفته می‌شود تا آنان به اعتبار آنها از تعدی به حدود الهی و حقوق افراد جامعه بپرهیزند. بنابراین نسبت کارایی این مهار قدرت بسته به ایمان و وجدان اخلاقی حاکمان خواهد بود. در تبیین این روش می‌توان گفت که در نظام اسلامی، فرایند نظارت درونی با در نظر گرفتن ویژگی‌های خاص برای حاکم طراحی شده است تا او را از ارتکاب فساد بازدارد و جامعه را به سمت وضعیت مطلوب هدایت کند. اکنون به عوامل درونی مهار قدرت در اسلام، که خود واجد جنبه‌های معرفتی و منشی است، پرداخته می‌شود.

۵-۱-۱. عقل

مهار درونی قدرت به‌وسیلهٔ عقل بدین معناست که یکایک افراد را نسبت به جریان تولد، زندگی و مرگ خود حساس می‌سازد؛ توجه آنان را به یافتن راه‌های زندگی بهتر و پذیرفتنی‌تر جلب می‌کند؛ آنان را به اندیشه دربارهٔ مرگ وامی‌دارد و در تعمقی بیشتر، موجب خروج انسان‌ها از وادی نگرش سطحی و عمومی و ورود به عرصهٔ نگرش‌های متأملانه و فیلسوفانه می‌شود؛ انسان‌ها را نسبت به عواقب کاربرد و اعمال قدرت خود بیمناک می‌سازد و منافع و مضار احتمالی کاربرد و اعمال قدرت را به افراد گوشزد می‌کند. این تصویر، رابطهٔ کاربرد قدرت را در مراحل مختلف زندگی (جوانی، میان‌سالی و پیری) به انسان‌ها نشان می‌دهد؛ تناسب میان آرمان‌ها و اهداف افراد با میزان قدرتشان را آشکار می‌سازد و در تعبیری کوتاه و گویا، نقش کاملی در تنظیم مناسبات ظریف زندگی ایفا می‌کند. اگر عقل بشری سمت‌وسوی مهار قدرت را داشته باشد، به مهار قدرت کمک می‌کند و اگر برخلاف آن باشد، به لجام‌گسیختگی قدرت منجر می‌شود. از طرفی، قرآن کریم برای عقلانیت انسان‌ها جایگاهی مهم و ویژه قائل است. از این‌رو تأکیدات قرآنی بر تعقل نشان می‌دهد که در نگرش قرآن، مهار درونی قدرت ریشه در عقلانیت دارد و از جایگاهی ویژه برخوردار است. اگر انسان‌ها قدرت خویش را در پرتو هدایت عقل به‌کار گیرند، سعادت فردی و اجتماعی آنها تضمین خواهد شد (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۴۱۰-۴۱۲).

۵-۱-۲. عدالت

عدالت از جمله مفاهیمی است که در فقه به‌صورت عام و در فقه سیاسی به‌شکل ویژه مورد توجه قرار گرفته است. این مقوله نقشی کلیدی در سلامت جامعه و مصونیت ساختارهای مختلف از فساد ایفا می‌کند؛ تاجایی که نوعاً عدالت را هدف حکومت می‌دانند (اسپکتور، ۱۳۸۲، ص ۲۵۲). تأکید بر ضرورت دارا بودن وصف عدالت برای حاکم، کارگزاران و برخی دیگر را می‌توان در این چهارچوب تحلیل کرد (جعفری، ۱۳۶۹، ص ۲۸۰؛ فلاح‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۱۴۷). شاید بتوان گفت که شرط ضرورت این صفت (عدالت) می‌تواند جایگزین بسیاری از راهکارهای نظارتی‌ای شود که در نظام‌های غربی برای کنترل قدرت طراحی و اجرا می‌شوند (اسپکتور، ۱۳۸۲، ص ۱۱۰؛ ایزدهی، ۱۳۸۹، ص ۶۵).

بدین ترتیب، عدالت یکی از اهداف مهم قدرت در نظام سیاسی اسلام است و وسیله‌ای مناسب برای رسیدن انسان به سعادت و تکامل، که همان نزدیک شدن به خداوند است، به حساب می‌آید. لذا قدرت در فقه سیاسی در خدمت عدالت قرار می‌گیرد (اخلاقی، ۱۳۹۰، ص ۳۰۶). آیات قرآن بر حاکمیت عدالت بر جامعه بسیار تأکید دارد و در آیه‌ای اصولاً هدف و علت بعثت انبیا را اجرای عدالت معرفی می‌کند؛ آنجا که می‌فرماید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنزَلْنَا

الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ...» (حدید: ۲۵)؛ ما رسولان خود را با دلایل روشن فرستادیم و با آنها کتاب (آسمانی) و میزان (شناسایی حق از باطل و قوانین عادلانه) نازل کردیم تا مردم قیام به عدالت کنند و آهن را نازل کردیم که در آن نیروی شدید و منفعی برای مردم است.

بررسی دقیق احکام اسلام، اعم از بخش‌های عبادی، اقتصادی، اجتماعی، نظامی، سیاسی و حقوق بین‌الملل، شاهد گویای آن است که اسلام در همه بخش‌های یادشده، یک سلسله دستورهای عمومی و اجتماعی دارد. این احکام و دستورها برای آن است که نظامی بر اساس عدل استوار گردد و هر گونه سلطه‌گری یا سلطه‌پذیری برطرف شود و افراد انسان به سعادت و کمال شایسته خویش برسند (اسکندری و دارابکالایی، ۱۳۹۱، ص ۳۵۶-۳۵۸). ویژگی عدالت این است که انسان را از درون به وصف و تعادلی می‌رساند که او را از انجام کار نادرست باز می‌دارد. از طرفی در تمامی اندیشه‌های سیاسی اسلام، مبنای زیربنای تمامی اصول، عدالت است (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۱۵۴). در نتیجه می‌توان گفت که عدالت یکی از عوامل مهم مهار درونی قدرت است. اگر این عامل در درون قدرت قدرتمندان نهادینه شود، آنان قدرت را در راستای تکامل و سعادت واقعی انسان سوق خواهند داد و از هر گونه اعمال قدرت ظالمانه خودداری خواهند کرد.

۳-۱-۵. تقوا

پرهیزگاری و تقوا از شرایط مهم حاکم در اسلام است؛ از این رو لازم است که حاکم و کارگزاران حکومتی از تقوا و عبودیت سهم‌وافری داشته باشند (جعفری، ۱۳۶۹، ص ۱۳۴) و در آشکار و نهان تقوای الهی پیشه کنند و گفتار و کردارشان با هم منطبق باشد. بدین ترتیب، حاکم اسلامی با توجه به اختیارات گسترده‌ای که دارد، چنانچه دارای تقوا و شایستگی‌های اخلاقی نباشد، قدرتش او را تباه می‌کند و ممکن است منافع شخصی یا گروهی را بر منافع اسلام و مسلمانان ترجیح دهد.

امانت‌داری و درست‌کاری از راه‌های مهار قدرت‌اند که در هر نظام سیاسی و در هر رده مدیریتی، ضروری‌اند و موجب می‌شوند که افراد جامعه با اطمینان زمام امور جامعه را به زمامداران بسپارند و کسی که در رأس هرم قدرت قرار می‌گیرد، باید بالاترین مراتب تقوا را داشته باشد (جعفری، ۱۳۶۹، ص ۱۳۵). بدین ترتیب، تقوا از اوصاف درونی است و دور ماندن افراد از خلاف و فساد و گناه را به همراه دارد (پورحسین، ۱۳۸۳، ص ۱۵۴). بنابراین، تقوا و عدم دلبستگی حاکم به دنیا علاوه بر آنکه ضمانتی برای عدم سوءاستفاده از قدرت در حکومت است، افراد جامعه را نیز به سوی فضایل سوق می‌دهد و از انحراف و خیانت و ظلم بازمی‌دارد (نوروزی، ۱۳۷۹، ص ۱۹۸).

تقوا به عنوان یک عامل درونی، اعمال و رفتار و نیت‌های انسان را تحت مراقبت شدید قرار می‌دهد و به

انجام دستورات الهی ترغیب می‌کند و او را از آلوده شدن به گناه و معصیت و سرپیچی از اوامر الهی باز می‌دارد. از لحاظ درونی، پیامبر ﷺ و ائمه اهل بیت دارای ملکه عصمت‌اند که با این ویژگی شائبه سوءاستفاده و فساد درباره آنان وجود ندارد.

در عصر غیبت، یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های حاکم اسلامی، ملکه تقواست. ملکه تقوا کنترلی درونی است که مانع از گرایش حاکم به سمت فساد و سوءاستفاده از قدرت می‌شود. حاکم اسلامی به محض آنکه از قدرت سوءاستفاده کند، خود به خود خلع می‌شود و تصرفاتش غاصبانه خواهد بود (نوروزی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱)؛ چنان‌که خداوند متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «إِنَّ تَتَّقُوا اللَّهَ يَجْعَلْ لَكُمْ فُرْقَانًا» (انفال: ۲۹)؛ اگر از (مخالفت فرمان) خدا بپرهیزید، برای شما وسیله‌ای جهت جدا ساختن حق از باطل قرار می‌دهد. یعنی اگر تقوا پیشه کنید، خداوند به شما قدرت تشخیص و روشن‌بینی می‌بخشد. بدین ترتیب، تقوا با ایجاد تذکر و پابندی مستمر به اصول حق‌مدارانه در اعمال قدرت، نقش مهمی در مهار درونی قدرت‌های کوچک و بزرگ ایفا می‌کند و زمینه‌ساز تسلیم در برابر حق، رعایت انصاف و التزام به امانت‌داری در تنظیم و موازنه روابط قدرت‌ها می‌شود (نبوی، ۱۳۷۹، ص ۳۸۷).

۲-۵. مهار بیرونی قدرت در نظام اسلامی

منظور از مهار بیرونی قدرت، وجود عامل مهار قدرت در بیرون و خارج از وجود قدرتمند است (اخلاقی، ۱۳۹۰، ص ۲۶۲). از این رو مهار بیرونی، ابزاری قانونی و شرعی است که به وسیله آن، قدرت رهبران کنترل و مهار می‌شود. این مهار بیرونی باید عینی، مدون و دارای ضمانت اجرای کافی از نظر شرعی و قانونی باشد. شیوه‌های مهار بیرونی قدرت در اسلام نیز متکثر و متنوع است؛ لذا علاوه بر مهار درونی، شارع کنترل‌های بیرونی متعددی را برای استفاده مطلوب از قدرت وضع کرده است که مانع سوءاستفاده حاکم از قدرت می‌شود (نوروزی، ۱۳۷۹، ص ۱۰۱). علاوه بر روش‌های منصوصی که در اسلام مورد تأکید قرار گرفته‌اند، برخی شیوه‌های عقلایی (غیرمنصوص) نیز وجود دارند که در صورت عدم تعارض با ولایت شرعی و بدون ایجاد مانع در انجام وظایف حکومتی حاکم، قابل استفاده‌اند. عوامل مهار بیرونی قدرت در نظام اسلامی عبارت‌اند از:

۱-۲-۵. لزوم مشورت

اسلام زمامداران را به انس و الفت با مردم و شنیدن سخنان ایشا و مشورت با آنان دعوت می‌کند. مشورت یکی از وظایف حاکم اسلامی و کارگزارن حکومتی در نظام اسلامی است. مشورت کردن، اصلی عقلایی و رایج در میان همه دانایان و عقلای عالم است (ثنائی‌فر، ۱۳۹۳، ص ۱۲۷). این امر در عین آنکه بزرگداشت مردم را در پی دارد، مسئولان را با دردهای آنان آشنا می‌کند و بر وسعت دید ایشان می‌افزاید. شکی نیست که مشورت درباره همه مسائل سرنوشت‌ساز جامعه اسلامی حق عموم مسلمانان است؛ حتی که مستند به مهم‌ترین منبع

اسلام، یعنی قرآن کریم است (کعبی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۷۱ و ۳۹۸-۴۰۰). از این رو یکی از عناصری که به فراگیری نقد و پذیرش آن در جامعه یاری می‌دهد و از جلوه‌های مشارکت مردمی در امور حکومت برای مهار قدرت است، مشورت با شهروندان است.

در حکومت دینی، روی گردانی از مردم، استبداد رأی و عدم مشارکت‌دهی مؤمنان در تصمیم‌گیری‌ها امری ناپسند و مذموم است. قرآن کریم به‌صراحت به مشورت با مردم امر کرده و از پیامبر اکرم ﷺ خواسته است با بهره‌گیری از شیوه مشورتی، زمینه مناسبی برای مشارکت عمومی فراهم آورد (واعظی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۹-۱۳۲). از طرفی، سیره ثابت پیامبر اسلام ﷺ و حضرت علی علیه السلام و سایر ائمه معصومین علیهم السلام نیز بر این مدعا دلالت می‌کند که مشورت پیامبر ﷺ با اصحاب در جنگ بدر و جنگ احد از آن جمله است. علاوه بر آیات قرآنی، در روایات به اهمیت و لزوم مشورت اشاره شده است. پیامبر اکرم ﷺ با توجه به برخورداری از عصمت و علم الهی و تأیید وحیانی، واصل به حقیقت و آگاه به مصلحت واقعی امت بود و اگر در مواردی اقدام به مشورت می‌کرد، از باب برپایی سنتی حسنه در میان امت و شفقت و رحمت بر امت و ارتقای سطح رشد و آگاهی آنان بود (واعظی، ۱۳۷۷، ص ۱۲۹-۱۳۲).

در آیه‌ای از قرآن، خداوند سبحان به پیامبر اکرم ﷺ که عقل کل و خاتم پیامبران است، دستور به مشورت می‌دهد و می‌فرماید: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ» (آل عمران: ۱۵۹)؛ و در کارها با آنان مشورت کن. در آیه‌ای دیگر، مردم را در زمینه امور اجتماعی و حکومتی توصیه به مشورت می‌کند و می‌فرماید: «وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ» (شوری: ۳۸)؛ و کارهایشان به‌صورت مشورت در میان آنهاست. بنابراین، مفهوم ولایت فقیه به‌عنوان حاکم اسلامی در عصر غیبت به این معنا نیست که ولی فقیه به‌تنهایی تمام امور جامعه را اداره کند؛ بلکه وی به‌عنوان مرکز و محور امور عمل می‌کند. در این نظام، هر کاری به اهل آن و هر موضوعی به نهاد و سازمان مربوطه - با در نظر گرفتن توانمندی، تخصص و امانت‌داری آنها - واگذار می‌شود. در عین حال، ولی فقیه از طریق نیروهای کارآمد و مورد اعتماد بر عملکرد این نهادها نظارت دقیق دارد تا از هر گونه سهل‌انگاری و کوتاهی در انجام وظایف جلوگیری شود؛ چراکه مسئولیت نهایی حکومت اسلامی بر عهده اوست. همچنین ولی فقیه در تصمیم‌گیری‌های کلان با کارشناسان و خبرگان همان حوزه مشورت می‌کند تا از اتخاذ تصمیمات مغایر با مصالح جامعه جلوگیری شود و ضربه‌ای غیرقابل جبران به پیکره امت اسلامی وارد نشود (کعبی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۷۲).

۲-۲-۵. امر به معروف و نهی از منکر

یکی از آموزه‌های قرآنی که به آن بسیار سفارش شده، امر به معروف و نهی از منکر است که برای مهار قدرت نقش اساسی دارد (سیدباقری، ۱۳۸۸، ص ۳۲۸). لذا از راهکارهای مهم کنترل و مهار قدرت سیاسی، امر به

معروف و نهی از منکر به‌عنوان یک واجب الهی است که در تاریخ اسلام بسیاری از نهضت‌ها، نظیر قیام خونین عاشورا، با این هدف شکل گرفت (فلاح‌زاده، ۱۳۸۱، ص ۱۴۴). این آموزه، رهبران و نخبگان و عموم مسلمانان را مکلف می‌کند که نسبت به حفظ موازین اسلامی در اندیشه و عمل، حساس و جدی باشند و دائماً همدیگر را به ترویج موازین اسلامی توصیه کنند و از نواهی و گناهان بازدارند. در نتیجه، ترغیب و مراقبت عمومی در جامعه اسلامی به‌صورت مسئولیتی همگانی درخواهد آمد و تأثیری وسیع و گسترده بر تولید قدرت اجتماعی خواهد گذاشت (عمید زنجانی، ۱۳۸۹، ج ۱، ص ۷۰۹-۷۱۲؛ اخوان کاظمی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۹-۱۲۰).

در آیات و روایات اسلامی بر لزوم امر به معروف و نهی از منکر بسیار تأکید شده است؛ زیرا این واجب مهم‌ترین و والاترین و اساسی‌ترین واجب اجتماعی است که بنیاد واجبات دیگر و ارزش‌های متعالی اسلام در جامعه است. قرآن مجید یکی از امتیازات امت اسلام را همین مسئله می‌داند و می‌فرماید: «كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ» (آل عمران: ۱۱۰)؛ شما بهترین امتی بودید که به‌سود انسان‌ها آفریده شده‌اند؛ (چرا که) امر به معروف و نهی از منکر می‌کنید و به خدا ایمان دارید. همچنین می‌فرماید: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴)؛ باید از میان شما جمعی دعوت به نیکی و امر به معروف و نهی از منکر کنند؛ و آنها همان رستگاران‌اند. یعنی هر انسانی، هم مسئول کارهای خویش است و هم مسئول کارهای دیگران. این نظارت عمومی برای این است که سرنوشت افراد به هم گره خورده است.

کارکرد این آموزه قرآنی در مهار قدرت، با پذیرش آن در جامعه عملیاتی می‌شود؛ بدین صورت که این وظیفه ویژه فرد خاصی نیست. همه آنان که در جامعه اسلامی زندگی می‌کنند، باید این دستور دینی را رعایت کنند و این دستور دینی می‌تواند به گستردگی در جامعه جریان یابد (سیدباقری، ۱۳۸۸، ص ۳۳۱-۳۳۲).

۳-۲-۵. نصیحت ائمه مسلمین

کلمه «نصیحت» از ریشه «نصح» به‌معنای خیرخواهی و اندرز دادن است (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۱۵-۶۱۶؛ ابن‌اثیر، ۱۳۶۴، ج ۵، ص ۶۲-۶۳). اسلام بر خیرخواهی نسبت به زمامداران جامعه اسلامی تأکید دارد و به‌تبع آن، ارائه راهنمایی‌های شایسته، توصیه‌های بجا و انتقادات سازنده را مورد توجه قرار می‌دهد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۲، ص ۶۱۶). نصیحت، خیرخواهی است؛ یعنی هر گفتار یا عملی که در آن، خیر منصوص منظور شده باشد (عمید زنجانی، ۱۳۸۴، ج ۷، ص ۲۹۹). در واقع، یکی از حقوق و وظایف مردم، نظارت، نصیحت و خیرخواهی آنان برای حاکم است (ثناپی‌فر، ۱۳۹۳، ص ۱۳۹-۱۴۹).

در زبان فارسی از این مفهوم با عنوان «پند و اندرز» یاد می‌شود؛ اما واژه نصیحت دقیقاً به‌معنای پند و

موعظه نیست. این واژه، علاوه بر معنای ظاهری، حامل مفاهیمی چون صفای قلب، صمیمیت، خیرخواهی و دلسوزی نیز هست. بر این اساس، حاکم اسلامی موظف است با نیت خیرخواهانه و از طریق گفتار و کردار، در پی تأمین مصالح و سعادت مردم باشد (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص ۱۹۶). از این رو در روایات متعدد از حضرت رسول اکرم ﷺ درباره نصیحت و خیرخواهی نقل شده است که این رابطه درباره حاکم و افراد جامعه به عنوان حق تلقی می شود و هر دو در برابر آن مسئولیت دارند. طبق این روایات، نصیحت حقی از رهبر و وظیفه امت است و از دیگر سو، نصیحت و خیرخواهی حقی از آن امت و وظیفه رهبر شمرده می شود (مزینانی، ۱۳۸۶، ص ۹۵). ریشه این واژه در استعمالات زبان عرب، از «نصحت العسل» (ابن منظور، ۱۴۱۴ ق، ج ۲، ص ۶۱۵) به معنای تصفیه و خالص سازی عسل گرفته شده است. ارتباط این معنا با کار ناصح (خیرخواه) در این است که او نیز گفتار و رفتار خود را از هر گونه ناخالصی و غش پاک می سازد و هیچ انگیزه ای جز خیرخواهی در ضمیر خود باقی نمی گذارد. در حقیقت، معنای اصیل این مفهوم آن است که هر شهروندی به حکومت عشق بورزد؛ از صمیم قلب خیر آن را طلب کند؛ برای پیشرفت آن بکوشد و از هر اقدامی که کمترین زیان یا آزاری به نظام برساند، اجتناب ورزد. بر اساس نگرش اسلامی، یکی از پایه های مدیریت و سیاست اجتماع، نصیحت و خیرخواهی متقابل حکومت و مردم است (کعبی، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۳۶۷-۳۶۸). نصیحت و خیرخواهی وظیفه ای دوسویه میان مردم و حاکم اسلامی است. همان گونه که حاکم موظف به خیرخواهی برای مردم است، مردم نیز باید در اندیشه و گفتار، خیرخواه حاکم اسلامی باشند (مزینانی، ۱۳۸۶، ص ۹۷-۹۸). بدین ترتیب، ارائه دیدگاه های دلسوزانه و تذکرات خیرخواهانه، اهرم مطمئنی برای کنترل قدرت است.

نتیجه گیری

مسئله مقاله حاضر بررسی سازوکارهای کنترل و مهار قدرت در نظام سکولار و نظام اسلامی بود. از آنچه در مباحث مقاله به دست آمد، به این نتیجه رسیدیم که برخی مکتب ها و متفکران، قدرت و حکومت را ذاتاً شر می دانند؛ اما اکثر اندیشمندان معتقدند که اگرچه قدرت و حکومت در موارد بسیاری پیامدهای سوء و فسادآور دارد، این فساد ذاتی آن نیست و می توان حکومتی عاری از فساد متصور شد.

از دیدگاه اسلام، قدرت و حکومت نه تنها یک نیاز مقطعی، بلکه ضرورتی دائمی در زندگی اجتماعی انسان است. قدرت به عنوان بزرگ ترین نعمت الهی، محرک اصلی تحولات و عامل بقا یا زوال جوامع است و در تقابل با حق قرار می گیرد. اگر قدرت ذاتاً فاسد بود، میل به کسب آن در نهاد انسان ها قرار نمی گرفت. مشکل، نه در خود قدرت، بلکه در سوءاستفاده انسان های تربیت نشده از این موهبت الهی است. قرآن کریم با وعده حکومت جهانی حضرت مهدی عجل الله تعالی فرجه که زمین را از عدل و داد پر می کند، نشان می دهد که قدرت در خدمت اهداف الهی

می‌تواند مظهر خیر و صلاح باشد. از منظر نظام اسلامی، برخلاف نظام سکولار، قدرت ذاتاً فاسد نیست؛ بلکه ابزاری برای پیشگیری از ظلم و هدایت جامعه به‌سوی صلاح است. قدرت تا زمانی که در مسیر صحیح خود حرکت کند، منشأ خیر است؛ اما اگر از این مسیر منحرف شود، به عاملی برای فساد تبدیل می‌شود. بنابراین، ماهیت قدرت ابزاری است و ارزش مثبت یا منفی آن به هدف و نحوه استفاده از آن بستگی دارد. امام علی (علیه السلام) در سخنی ژرف می‌فرماید: «الْقَدْرَةُ تُظْهِرُ مَحْمُودَ الْخِصَالِ وَمَذْمُومَهَا» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص ۳۴۲)؛ قدرت، هم صفات نیکو و هم ویژگی‌های ناپسند را (در انسان) آشکار می‌کند. این بیان نشان می‌دهد که قدرت به‌خودی‌خود نعمتی الهی است؛ اما مانند ابزاری دوگانه عمل می‌کند که نحوه استفاده از آن تعیین‌کننده نتایجش است.

تاریخ نشان داده است که سوءاستفاده‌های قدرتمندان چهره‌ای نادرست از قدرت ترسیم کرده است و برخی را به این باور رسانده که قدرت ذاتاً شر است؛ درحالی‌که مشکل در به‌کارگیری نادرست آن بوده است. در نظام اسلامی، نظارت بر قدرت دارای جایگاه ویژه‌ای است. اسلام با ترکیب هوشمندانه نظارت درونی و نظارت بیرونی، نظامی کارآمدتر از مدل‌های رایج غربی ارائه می‌دهد. ویژگی‌های منحصر به فرد نظارت اسلامی عبارت‌اند از: ۱. تأکید هم‌زمان بر کنترل درونی و بیرونی؛ ۲. تبدیل رابطه خشک حاکم و مردم به رابطه‌ای تربیتی - عاطفی همراه با ضوابط قانونی؛ ۳. هدف‌گذاری برای سعادت دنیوی و اخروی جامعه؛ ۴. دارا بودن ضمانت اجرایی قوی. نکته کلیدی این است که در اسلام برخلاف نظام سکولار، نظارت بیرونی بر پایه نظارت درونی استوار است و این دو مکمل یکدیگرند. اسلام در عین تأکید بر نظارت درونی حاکمان، از پیشرفته‌ترین روش‌های نظارت بیرونی نیز بهره می‌برد و از دانش روز در این زمینه غافل نمی‌ماند.

فساد ذاتی قدرت نیست؛ بلکه قدرت آینه‌ای است که نیکی‌ها و بدی‌های انسان را آشکار می‌کند. این انسان است که با انگیزه‌های خود این ابزار الهی را به‌سوی خیر یا شر هدایت می‌کند. اسلام با ارائه نظام جامع نظارتی و تأکید بر نظارت درونی حاکمان، راهی میانه را پیشنهاد می‌کند که هم از فساد قدرت جلوگیری می‌کند و هم کارآمدی آن را برای اداره جامعه حفظ می‌نماید. قدرت در دست صالحان بزرگ‌ترین نعمت و در دست ناهلان خطرناک‌ترین ابزار است و این دوگانگی، نه از ذات قدرت، بلکه از طبیعت انسان نشئت می‌گیرد.

منابع

- قرآن کریم.
- نهج البلاغه.
- ابن اثیر، مبارکین محمد جزری (۱۳۶۴). *النهاية في غريب الحديث والأثر*. تحقيق: محمود محمد الطناحي. قم: مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- ابن منظور، جمال الدین محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. تحقیق و تصحیح: احمد فارس صاحب الجوائب. بیروت: دار الفکر للطباعة والنشر والتوزيع - دار صادر.
- اخلاقی، غلام سرور (۱۳۹۰). *رابطه قدرت و عدالت در فقه سیاسی*. قم: مرکز بین المللی ترجمه و نشر المصطفی ﷺ.
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۳). *نظارت بیرونی در نظام های سیاسی*. حکومت اسلامی، ۹(۳)، ۱۱۰-۱۳۸.
- ارسطا، محمد جواد (۱۳۸۹). *نگاهی به مبانی تحلیلی نظام جمهوری اسلامی ایران*. قم: بوستان کتاب.
- اسپکتور، سلین (۱۳۸۲). *قدرت و حاکمیت در تاریخ اندیشه غرب*. ترجمه عباس باقری. تهران: نشر نی.
- اسکندری، محمد حسین و دارابکلایی، اسماعیل (۱۳۹۱). *پژوهشی در مورد قدرت: انواع، منابع، پیامدها و کنترل آن*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- الوانی، سیدمهدی (۱۳۶۷). *مدیریت عمومی*. تهران: نشر نی.
- ایزدهی، سیدسجاد (۱۳۸۹). *نظارت بر قدرت در فقه سیاسی*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- آلتمن، آندرو (۱۳۸۵). *درآمدی بر فلسفه حقوق*. ترجمه بهروز جندقی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ﷺ.
- باربور، ایان (۱۳۷۴). *علم و دین*. ترجمه بهاء الدین خرماشاهی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- پورحسین، مهدی (۱۳۸۳). *مهار قدرت سیاسی در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. حکومت اسلامی، ۹(۳)، ۱۴۱-۱۷۴.
- تافلر، الوین (۱۳۷۰الف). *تغییر ماهیت قدرت*. ترجمه شاهرخ بهار و حسن نورائی بیدخت. بی جا: مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- تافلر، الوین (۱۳۷۰ب). *جایجایی در قدرت*. ترجمه شهیندخت خوارزمی. تهران: نشر نو.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*. تحقیق: سیدمهدی رجایی. قم: دار الکتاب الإسلامی.
- تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۳۶۶). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*. تحقیق و تصحیح: مصطفی درایتی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ثنائی فر، محمد (۱۳۹۳). *حکایت حکومت (مبانی ولایت فقیه و حکومت اسلامی)*. تهران: انتشارات بسیج دانشجویی دانشگاه امام صادق ﷺ.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۶۹). *حکمت اصول سیاسی اسلام (ترجمه و تفسیر فرمان مبارک امام علی ﷺ به مالک اشتر)*. تهران: بنیاد نهج البلاغه.
- جونز، ویلیام تامس (۱۳۶۲). *خداوندگان اندیشه سیاسی*. ترجمه علی رامین. تهران: امیر کبیر.
- جونز، ویلیام تامس (۱۴۰۱). *خداوندان اندیشه سیاسی*. ترجمه علی رامین. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- دارابکلایی، اسماعیل (۱۳۸۸). *نگرشی بر فلسفه سیاسی اسلام*. قم: بوستان کتاب.
- دشتی، محمد (۱۳۸۰). *ترجمه نهج البلاغه*. تهران: مؤسسه فرهنگی انتشاراتی زهد.
- راسل، برتراند (۱۳۷۱). *قدرت*. ترجمه نجف دریابندری. تهران: خوارزمی.
- ساکت، محمد حسین (۱۳۸۷). *حقوق شناسی (دییابچی بر دانش حقوق)*. تهران: نشر ثالث.

سیدباقری، سید کاظم (۱۳۸۸). فقه سیاسی شیعه سازوکارهای تحول در دوران معاصر. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی. شاکرین، حمیدرضا (۱۳۸۲). حکومت دینی. قم: پارسایان.

شیخ‌الاسلامی، عباس (۱۳۸۰). جرایم مطبوعاتی (بررسی تطبیقی سیاست جنایی جمهوری اسلامی ایران و انگلستان). مشهد: جهاد دانشگاهی مشهد.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴). فقه سیاسی (مبانی حقوق عمومی در اسلام). تهران: امیرکبیر.

عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۹). دانشنامه فقه سیاسی. تدوین و تنظیم: ابراهیم موسی‌زاده. تهران: دانشگاه تهران.

فاستر، مایکل برسفورد (۱۳۸۰). خداوندان اندیشه سیاسی. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فاستر، مایکل برسفورد (۱۴۰۱). خداوندان اندیشه سیاسی. ترجمه جواد شیخ‌الاسلامی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فلاح‌زاده، علی (۱۳۸۱). کنترل قدرت از دیدگاه امام خمینی علیه السلام. علوم سیاسی، ۵(۱۹)، ۱۴۱-۱۵۰.

کاتوزیان، ناصر (۱۳۹۰). مبانی حقوق عمومی. تهران: میزان.

کری، پیتر و ساندرز، جو (۱۳۸۶). حقوق رسانه. ترجمه حمیدرضا ملک‌محمدی. تهران: بنیاد حقوقی میزان.

کعبی، عباس (۱۳۹۴). تحلیل مبانی نظام جمهوری اسلامی ایران؛ مبتنی بر اصول قانون اساسی (اصول کلی «اصول اول تا هفتم»). تهران: پژوهشکده شورای نگهبان.

کورد، مایکل (۱۳۷۶). قدرت: چگونه آن را به‌دست آوریم و چگونه از آن استفاده کنیم. ترجمه قاسم کبیری. تهران: ققنوس.

لوکس، استیون (۱۳۷۰). قدرت: فرانسوی یا شرّ شیطان. ترجمه فرهنگ رجایی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

ماکیاولی، نیکولو (۱۳۷۴). شهریار. ترجمه داریوش آشوری. تهران: کتاب پرواز.

مدنی، سیدجلال‌الدین (۱۳۷۲). مبانی و کلیات علوم سیاسی. تهران: بی‌نا.

مزینانی، سیدصادق (۱۳۸۶). نصیحت از حقوق متقابل دولت و ملت در حکومت نبوی. حکومت اسلامی، ۱۲(۳)، ۹۴-۱۳۵.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۷). حقوق و سیاست در قرآن. نگارش: محمد شهرابی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۸). نظریه سیاسی اسلام (مشکات). تحقیق و نگارش: کریم سبحانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

مفتح، محمدهادی (۱۳۹۰). نظریه قدرت برگرفته از قرآن و سنت. قم: بوستان کتاب.

منتسکیو، بارون دو (۱۳۹۲). روح‌القوانین. ترجمه و نگارش: علی‌اکبر مهتدی. تهران: امیرکبیر.

میشل، ربرت (۱۳۶۸). احزاب سیاسی. ترجمه حسن پویان. تهران: چاپخش.

نای، جوزف اس (۱۳۹۲). آینده قدرت. ترجمه احمد عزیزی. تهران: نشر نی.

نبوی، سیدعباس (۱۳۷۹). فلسفه قدرت. تهران: سمت.

نوروزی، محمدجواد (۱۳۷۹). فلسفه سیاست. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام.

نویمان، فرانکس (۱۳۷۳). آزادی و قدرت و قانون. ترجمه عزت‌الله فولادوند. تهران: خوارزمی.

واعظی، احمد (۱۳۷۷). جامعه مدنی، جامعه دینی. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

هیندس، باری (۱۳۸۰). گفتارهای قدرت از هابز تا فوکو. ترجمه مصطفی یونسی. تهران: نشر و پژوهش شیرازه.

Paradigm Shift in Security Studies; the Scientific Authority of the Quran in Epistemological Foundations and Monotheistic Foundations

✉ **Seyyed Sajjad Ale-Sayyed Ghafoor**  / a graduate of Qom Seminary, PhD in Political Science and an official researcher in the Quranic Interpretation in Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran

Received: 2025/10/07 - Accepted: 2025/12/27

aleghafoor@isca.ac.ir

Abstract

Influenced by Western paradigms of realism, liberalism, and constructivism, security studies is largely based on secular and anthropocentric epistemological foundations and has neglected revelation as a valid source of knowledge. Using a qualitative research method and thematic interpretive analysis, this article seeks to fundamentally redefine the epistemological and conceptual foundations of security within the framework of the scientific authority of the Quran. The findings show that the Quran, by presenting a monotheistic epistemology based on the unity of existence, the hierarchical plurality of sources of knowledge (sense, reason, nature, and revelation), and the purposefulness of knowledge in establishing justice, can create a paradigm shift in the understanding of security and transform it from technical knowledge to a moral and existential responsibility. Based on a systematic analysis of the verses, the Quranic model of sustainable security has been designed in three layers: "existential-belief", "social-moral", and "physical-military", whose organic and hierarchical connection makes it possible to trace the roots of insecurity in polytheism and oppression and to provide comprehensive solutions for sustainable security. This model can help localize security knowledge and form an independent school of thought in Islamic societies.

Keywords: Scientific authority of the Quran, security studies, monotheistic epistemology, sustainable security.

تحول پارادایمی در مطالعات امنیت؛ مرجعیت علمی قرآن در مبانی معرفت‌شناختی و بنیان‌های توحیدی

سیدسجاد آل‌سیدغفور  / دانش‌آموخته حوزه علمیه قم، دکتری علوم سیاسی و محقق رسمی گروه تفسیر قرآن پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران

aleghafoor@isca.ac.ir

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۵ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۶

چکیده

مطالعات امنیت، متأثر از پارادایم‌های غربی واقع‌گرایی، لیبرالیسم و سازه‌نگاری، عمدتاً بر مبانی معرفت‌شناختی سکولار و انسان‌محور استوار است و از وحی به‌عنوان منبعی معتبر برای شناخت غفلت کرده است. این مقاله با روش تحقیق کیفی و تحلیل تفسیری موضوعی، به‌دنبال بازتعریف بنیادین مبانی معرفت‌شناختی و مفهومی امنیت در چهارچوب مرجعیت علمی قرآن است. یافته‌ها نشان می‌دهند که قرآن با ارائه معرفت‌شناسی توحیدی مبتنی بر وحدت وجود، تعدد سلسله‌مراتبی منابع شناخت (حس، عقل، فطرت و وحی) و هدفمندی معرفت در جهت اقامه قسط، می‌تواند تحولی پارادایمی در فهم امنیت ایجاد کند و آن را از دانشی فنی به مسئولیتی اخلاقی و وجودی تبدیل کند. بر اساس تحلیل نظام‌مند آیات، مدل امنیت پایدار قرآنی در سه لایه «وجودی - اعتقادی»، «اجتماعی - اخلاقی» و «فیزیکی - نظامی» طراحی شده است که پیوند ارگانیک و سلسله‌مراتبی آنها، ریشه‌یابی ناامنی در شرک و ظلم و ارائه راهکارهایی جامع برای امنیت پایدار را ممکن می‌سازد. این مدل می‌تواند به بومی‌سازی دانش امنیت و شکل‌گیری مکتبی مستقل در جوامع اسلامی کمک کند.

کلیدواژه‌ها: مرجعیت علمی قرآن، مطالعات امنیت، معرفت‌شناسی توحیدی، امنیت پایدار.

مقدمه

مطالعات امنیت به‌عنوان شاخه‌ای کلیدی در علوم سیاسی و روابط بین‌الملل همواره زیر سلطهٔ پارادایم‌های غربی مانند واقع‌گرایی، لیبرالیسم و سازه‌نگاری بوده است. این پارادایم‌ها با وجود تنوع روش‌شناختی، در مبانی معرفت‌شناختی سکولار و انسان‌محور مشترک‌اند و عامدانه از وحی به‌عنوان منبعی معتبر برای شناخت غافل مانده‌اند. این غفلت موجب تقلیل مفهومی و روشی امنیت به ابعاد مادی و فیزیکی شده و از تبیین ریشه‌های عمیق ناامنی در سطوح وجودی و اخلاقی ناتوان است.

در فضای فکری اسلامی معاصر تلاش‌هایی برای بازتعریف امنیت بر اساس آموزه‌های قرآنی و توحیدی صورت گرفته است. متفکرانی چون شهید مطهری و علامه طباطبایی امنیت را در گرو ایمان قلبی و عدالت اجتماعی دانسته‌اند. بااین‌حال، این کوشش‌ها عموماً در سطح مباحث نظری متوقف مانده و از ارائهٔ چهارچوب روشمند برای مطالعه و سنجش امنیت بر مبنای معرفت‌شناسی توحیدی بازمانده‌اند. خلأ اصلی، فقدان یک مدل نظری یکپارچه و چندسطحی است که بتواند ارتباط ارگانیک سطوح مختلف امنیت را تبیین کند.

این پژوهش با عبور از نقد صرف پارادایم‌های غربی و با اتکا به مرجعیت علمی قرآن به‌عنوان چهارچوب فرائضی، درصدد ایجاد تحولی پارادایمی در مطالعات امنیت است. مقالهٔ پیش رو با روش تحقیق کیفی و تحلیل تفسیری موضوعی قرآن، سه نوآوری اصلی ارائه می‌دهد: تدوین معرفت‌شناسی توحیدی به‌عنوان مبانی نظری جایگزین؛ طراحی روش‌شناسی نظام‌مند برای استخراج مفاهیم امنیتی از قرآن؛ و در نهایت ارائهٔ «مدل سه‌لایهٔ امنیت پایدار قرآنی». این مدل با تبیین رابطهٔ سلسله‌مراتبی لایه‌های امنیتی، نه‌تنها گامی در راستای بومی‌سازی این دانش، بلکه زمینه‌ساز شکل‌گیری مکتبی مستقل در عرصهٔ مطالعات امنیت محسوب می‌شود.

۱. اهمیت و ضرورت

در دستگاه معرفت‌شناسی جدید، برخی مفاهیم قرن بیستم فقط ربط غیرمستقیمی با مشاهدات دارند و نمی‌توان آنها را بازنمود حقیقی اشیا برشمرد؛ درحالی‌که در گذشته مفاهیم علمی بازنمود حقیقی و المثنای متن واقع طبیعت به‌شمار می‌رفتند (گنجعلی‌خانی و کرد فیروزجایی، ۱۳۹۹، ص ۱۱۸). این پژوهش از چند جهت دارای اهمیت و ضرورت است: نخست با ارائهٔ یک چهارچوب معرفت‌شناختی بومی مبتنی بر مرجعیت علمی قرآن وابستگی نظری به پارادایم‌های غربی را کاهش می‌دهد؛ دوم با طراحی مدل امنیت پایدار قرآنی، راهکارهای کاربردی برای سیاست‌گذاری امنیتی در جوامع اسلامی ارائه می‌کند؛ سوم زمینه را برای بومی‌سازی واقعی دانش امنیت و شکل‌گیری مکتبی مستقل در این عرصه فراهم می‌سازد.

۲. مرور ادبیات

۲-۱. مطالعات امنیت در پارادایم‌های غربی

مطالعات امنیت مدرن بیشتر در چهارچوب سه پارادایم اصلی شکل گرفته است: واقع‌گرایی ساختاری (والتز، ۱۴۰۴)، که امنیت را معادل بقای فیزیکی دولت در سیستم آنارشیک بین‌الملل می‌داند و آن را به بعد نظامی تقلیل می‌دهد؛ مکتب کپنهاگ (بوزان و ویور، ۱۴۰۲)، که با گسترش امنیت به حوزه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی و معرفی مفهوم «امنیت‌سازی»، گفتمان را کانون تحلیل قرار می‌دهد؛ و امنیت‌گرایی بحرانی (Booth, 1991)، که با محوریت «امنیت انسانی» و شعار آزادی از ترس و نیاز، دایرهٔ تهدیدات را به مسائلی چون فقر، بیماری و نقض حقوق بشر گسترش می‌دهد. با این حال این مکاتب به‌رغم تفاوت‌های ظاهری، همگی در مبانی معرفت‌شناختی سکولار و انسان‌محور مشترک‌اند. منابع شناخت در این چهارچوب‌ها منحصر به عقل ابزاری و تجربهٔ حسی است و از ظرفیت وحی و فطرت به‌عنوان منابع هنجاری‌بخش و معناساز غفلت شده است. این تقلیل‌گرایی، این پارادایم‌ها را از تبیین ریشه‌های عمیق ناامنی نظیر بحران هویت، فرسایش معنویت و بی‌عدالتی ساختاری ناتوان کرده است.

۲-۲. مطالعات امنیت در فضای فکری اسلامی

در سنت فکری اسلامی، امنیت نه به‌عنوان مفهومی صرفاً مادی، بلکه به‌مثابهٔ حالتی جامع و غایت‌مند تعریف شده است که در پیوندی ناگسستنی با ایمان، عدالت و تقوا قرار دارد. شهید مطهری با تأکید بر پیوند امنیت با ایمان قلبی و عدالت اجتماعی، استحکام اخلاقی جامعه را زیربنای امنیت ملی می‌داند. علامه طباطبایی نیز در تفسیر آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ...» (انعام: ۸۲)، امنیت حقیقی را ثمرهٔ ایمان خالص و دوری از شرک معرفی می‌کند. در دوران معاصر، پژوهشگرانی چون اخوان کاظمی (۱۳۸۶) و غرایق زندی (۱۳۹۵) کوشیده‌اند امنیت اسلامی را به‌عنوان پارادایمی مستقل مبتنی بر مفاهیمی چون توحید، عدالت و امر به معروف صورت‌بندی کنند. با این حال این تلاش‌ها عموماً از خلأهای روش‌شناختی رنج می‌برند: نبود چهارچوب نظری یکپارچهٔ چندسطحی؛ فقدان روش‌شناسی نظام‌مند برای استخراج و سنجش مفاهیم امنیتی از متون دینی؛ و کمبود تحلیل تطبیقی عمیق با پارادایم‌های غربی. این نقصان‌ها سبب شده‌اند که گفتمان امنیت اسلامی با وجود غنای مفهومی بالا هنوز به الگویی کاربردی و راهبردی برای سیاست‌گذاران تبدیل نشود.

۳. خلأهای موجود در پژوهش‌های پیشین

پژوهش‌های پیشین در زمینهٔ امنیت اسلامی عمدتاً از سه خلأ بنیادین رنج می‌برند: نبود چهارچوب نظری یکپارچه و چندسطحی؛ فقدان روش‌شناسی نظام‌مند برای استخراج و سنجش مفاهیم امنیتی از متون دینی؛ و کمبود

تحلیل تطبیقی عمیق با پارادایم‌های غربی. این مقاله به‌طور مستقیم درصدد پر کردن این خلأهاست و با ارائه «مدل سه‌لایه امنیت پایدار قرآنی» و بنیان‌گذاری یک معرفت‌شناسی توحیدی نظام‌مند، هدف شکل‌دهی به یک مکتب مستقل در مطالعات امنیت را دنبال می‌کند.

۱-۳. مبانی مفهومی امنیت در این پژوهش

این پژوهش از یک چهارچوب مفهومی ترکیبی برای تبیین امنیت بهره می‌گیرد. در این چهارچوب، امنیت به‌لحاظ کارکردی به این صورت تعریف می‌شود: حالتی از آرامش، ثبات و دوری از تهدید، که امکان شکوفایی استعداد‌های فردی و اجتماعی در راستای هدف آفرینش (عبادت و عمارت) را فراهم می‌سازد.

قلمروها و مؤلفه‌های کلیدی (به‌عنوان سطوح تحلیل):

- امنیت وجودی - معنوی: آرامش درونی، اطمینان قلبی، مصونیت از گمراهی و شرک؛
 - امنیت اجتماعی - اخلاقی: برقراری عدالت، نفی فساد، حفظ کرامت انسانی، وفا به عهد و انسجام اجتماعی؛
 - امنیت فیزیکی - نظامی: حفظ جان، مال، عرض و تمامیت ارضی در برابر تهدیدات خارجی و داخلی.
- تمایز با تعاریف غربی: درحالی‌که پارادایم‌های غربی عمدتاً بر بقا (رئالیسم) یا رفاه (لیبرالیسم) متمرکزند، کانون تعریف مورد نظر این پژوهش، سعادت و شکوفایی الهی - انسانی است. همچنین برخلاف نگاه تقلیل‌گرای غربی، این سه قلمرو در مدل حاضر در یک ارتباط ارگانیک و سلسله‌مراتبی قرار دارند.
- هدف از این شفاف‌سازی: تصریح این چهارچوب مفهومی به این معناست که پژوهش پیش رو به استقرای آیات قرآن برای کشف مصادیق، راهکارها و مبانی این امنیت چندبعدی و غایت‌مند خواهد پرداخت.

۴. روش‌شناسی

توجه به آسیب‌های تفاسیر مادی‌گرایانه از قرآن، گوشه‌ای از اهمیت کشف و کاربست مبناهای علمی خاص را موجه می‌سازد (عابدی، ۱۴۰۰، ص ۹). این پژوهش با بهره‌گیری از روش تحقیق کیفی و با اتخاذ رویکرد جهت‌دار الهیاتی به‌دنبال کشف و تبیین مبانی معرفت‌شناختی و الگوی مفهومی امنیت در قرآن کریم است. روش اصلی مورد استفاده، تحلیل محتوای تفسیری با تأکید بر تفسیر موضوعی آیات قرآن است. ویژگی متمایزکننده این روش، جهت‌گیری آن مبتنی بر پذیرش پیشاپیش مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی قرآن است که در آن، وحی نه به‌عنوان یک متن تاریخی صرف، بلکه به‌عنوان منبعی معتبر و برتر برای شناخت واقعیت‌های مادی و معنوی در نظر گرفته می‌شود. این رویکرد از ادعای بی‌طرفی علوم سکولار که خود مبتنی بر پیش‌فرض‌های پوزیتیویستی است، فاصله می‌گیرد و به‌جای آن، شفافیت در بیان مبانی و اصول خود را سرلوحه کار قرار می‌دهد.

۵. جامعه پژوهش و روش گردآوری داده‌ها

داده‌های این پژوهش، آیات قرآنی مرتبط با امنیت و مفاهیم هم‌خانواده آن است. برای گردآوری نظام‌مند، ابتدا کلیدواژه‌های اصلی با استفاده از فهرس موضوعی معتبر و نرم‌افزارهای تخصصی قرآن شناسایی شدند؛ سپس آیات صریح مربوط به امنیت و نیز آیات مفهومی مرتبط، از طریق دو روش جست‌وجوی لفظی و تحلیل محتوای موضوعی استخراج شد. این ترکیب روشی، پوشش جامعی از دیدگاه قرآن ارائه می‌دهد.

۶. مهم‌ترین آیات مورد تحلیل

در میان آیات متعدد شناسایی‌شده، برخی به‌عنوان محور اصلی تحلیل انتخاب شدند؛ از جمله:

۱-۶. بعد وجودی - اعتقادی

- آیه ۸۲ سوره انعام: «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَٰئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (پیوند ایمان خالص و امنیت)؛
- آیه ۲۸ سوره رعد: «الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (امنیت روانی و قلبی).

۲-۶. بعد اجتماعی - اخلاقی

- آیه ۹۰ سوره نحل: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ...» (عدالت و احسان به‌عنوان ارکان امنیت اجتماعی)؛
- آیه ۲۵ سوره حدید: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...» (هدف از ارسال رسل، برپایی قسط به‌عنوان اساس امنیت)؛
- آیه ۳۴ سوره اسراء: «...وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (وفا به عهد و نقش آن در اعتماد و امنیت اجتماعی).

۳-۶. بعد فیزیکی - نظامی

- آیه ۶۰ سوره انفال: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ...» (ضرورت آمادگی نظامی و بازدارندگی)؛
- آیه ۱۹۰ سوره بقره: «وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ...» (مشروعیت دفاع در برابر تجاوز).

۷. روش تحلیل داده‌ها

فرایند تحلیل داده‌ها در پنج مرحله نظام‌یافته انجام پذیرفته است:

۱-۷. مرحله اول: تعریف چهارچوب موضوعی

- در این مرحله، محورهای اصلی تحقیق حول مفهوم امنیت در قرآن با تمرکز بر سه حوزه کلیدی تعریف شد:
- امنیت وجودی و معنوی با محوریت مفاهیمی مانند ایمان، تقوا، ذکرالله و آرامش قلبی؛
 - امنیت اجتماعی و ساختاری با تأکید بر عدالت، امر به معروف و نهی از منکر، وحدت اسلامی و اجرای حدود؛
 - امنیت نظامی و راهبردی با محوریت مفاهیمی مانند اقتدار، آمادگی نظامی، تدبیر و بازدارندگی.

۷-۲. مرحله دوم: گردآوری نظام‌مند آیات

در این مرحله با استفاده از ابزارهای اشاره‌شده، تمامی آیات مرتبط با هر یک از محورهای سه‌گانه شناسایی و در یک بانک اطلاعاتی موضوعی دسته‌بندی شدند. برای هر آیه، اطلاعات زمینه‌ای شامل شأن نزول، سیاق آیات قبل و بعد، و روایات تفسیری مرتبط نیز ثبت شد.

۷-۳. مرحله سوم: تحلیل تفسیری آیات

این مرحله، قلب روش تحقیق حاضر را تشکیل می‌دهد. در اینجا از روش تفسیر موضوعی تطبیقی استفاده شده که شامل مراحل زیر است:

- مطالعه هر آیه در سیاق مستقیم (آیات قبل و بعد) و سیاق عام (سوره)؛
- مراجعه به تفاسیر معتبر معاصر و کلاسیک شامل:
- تفسیر المیزان به عنوان منبع اصلی؛
- تفسیر نمونه به عنوان منبع مکمل؛
- تفسیر المنار به عنوان نماینده جریان اصلاحی؛
- تفسیر الکشاف به عنوان نماینده جریان ادبی - کلامی؛
- تفسیر فی ظلال القرآن به عنوان نماینده جریان اجتماعی - انقلابی؛
- استخراج مفاهیم کلیدی، روابط بین مفاهیم و الگوهای تکرارشونده از میان تفاسیر مختلف؛
- ثبت تشابهات و تفاوت‌های رویکردی بین مفسران مختلف.

۷-۴. مرحله چهارم: استخراج مفاهیم و الگوها

در این مرحله، از میان داده‌های تفسیری، مفاهیم اصلی استخراج و در سه سطح دسته‌بندی شدند:

- مفاهیم بنیادین: ایمان، توحید، عدالت، تقوا؛
- مفاهیم میانی: اطمینان قلبی، عزت اسلامی، امر به معروف، آمادگی نظامی؛
- مفاهیم عملیاتی: تولی و تبری، انفاق فی سبیل الله، جهاد دفاعی، اجرای حدود.

۷-۵. مرحله پنجم: ساخت مدل نظری نهایی

در این مرحله نهایی، با ترکیب نظام‌مند مفاهیم استخراج‌شده، مدل سه‌لایه امنیت پایدار قرآنی طراحی شد:

- لایه اول: امنیت وجودی (مبتنی بر ایمان و توحید) به عنوان پایه و اساس؛
- لایه دوم: امنیت اجتماعی (مبتنی بر عدالت و ارزش‌های اخلاقی) به عنوان بدنه و ساختار؛
- لایه سوم: امنیت نظامی (مبتنی بر اقتدار و آمادگی) به عنوان پوسته و سپر دفاعی.

۸. اعتبار‌سنجی و تضمین کیفیت پژوهش

- برای افزایش اعتبار و قابلیت اتکای یافته‌ها، از راهبردهای متعددی استفاده شده است:
- تثلیث روش‌شناختی: استفاده هم‌زمان از چندین تفسیر با گرایش‌های فکری مختلف؛
 - بازبینی مستمر داده‌ها: مرور مکرر آیات و تفاسیر در طول فرایند تحقیق؛
 - مشاوره با خبرگان: تبادل نظر با متخصصان علوم قرآن و مطالعات امنیتی؛
 - شفاف‌سازی فرایند: مستندسازی دقیق کلیه مراحل تحقیق و استدلال‌ها.

۹. محدودیت‌های روش‌شناختی

این پژوهش با چند محدودیت روش‌شناختی روبه‌روست:

- وابستگی به پیش‌فرض‌های توحیدی، که ممکن است از منظر پارادایم‌های سکولار، جانبدارانه تلقی شود؛
 - ذاتی بودن عنصر تفسیری، که همواره فضایی برای برداشت‌های جایگزین باقی می‌گذارد؛
 - چالش انتقال از مفاهیم نظری به شاخص‌های عملیاتی در حوزه سیاست‌گذاری.
- برای مواجهه با این محدودیت‌ها، در سراسر پژوهش بر شفافیت روش‌شناختی، استدلال‌آوری منطقی و ارجاع دقیق به مستندات تأکید شده است. این روش‌شناسی، اگرچه ریشه در سنت تفسیری اسلامی دارد، اما با معیارهای دقت آکادمیک نیز سازگاری دارد و می‌تواند الگویی برای تحقیقات آتی در حوزه مطالعات اسلامی علوم انسانی ارائه دهد.

۱۰. معرفت‌شناسی توحیدی در پرتو مرجعیت علمی قرآن

مرجعیت علمی قرآن به‌معنای بهره‌گیری از این کتاب آسمانی به‌عنوان چهارچوبی فرانظری، جامع و نظام‌مند است (جمعی از نویسندگان، ۱۴۰۰)، که هم روش‌شناخت و هم چپستی موضوع‌شناخت و هم غایت و هدف معرفت را در یک منظومه به‌هم‌پیوسته تعیین می‌کند. این چهارچوب معرفت‌شناختی که از آن می‌توان به معرفت‌شناسی توحیدی تعبیر کرد، بر سه اصل کلیدی و به‌هم‌پیوسته استوار است.

مقصود از معرفت‌شناسی توحیدی در این پژوهش، چهارچوبی برای نظریه‌پردازی و شناخت است که توحید را به‌عنوان اصل سازمان‌دهنده در پاسخ به سه پرسش کلیدی قرار می‌دهد: منابع مشروع شناخت چیست؟ روش شناخت کدام است؟ و غایت شناخت چیست؟ این چهارچوب، در تقابل با معرفت‌شناسی سکولار، بر سه اصل کلیدی استوار شده است.

۱-۱۰. اصل وابستگی هستی و شناخت به مبدأ واحد

در دیدگاه قرآنی، جهان هستی و انسان، مخلوق و نشانه (آیه) اراده، علم و حکمت خداوند یکتا هستند. هیچ

بخشی از خلقت خالی از این نشانه‌ها نبوده و مستقل از خالق خود نیست. آیه شریفه «سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ» (فصلت: ۵۳) به صراحت جهان بیرون (آفاق) و درون (انفس) را مجموعه‌ای از آیات الهی می‌داند که شناخت حقیقی آنها مستلزم درک وابستگی و ارتباط آنها با خالق یکتاست. این نگرش، فرایند شناخت را از یک فعالیت صرفاً عقلی و منفک از ارزش، به یک کنش مسئولیت‌پذیر و معنوی تبدیل می‌کند که در آن، محقق پیوند خود و موضوع مطالعه را با حقیقت متعالی درک می‌کند.

۱-۱۰. تبیین رویکرد مقاله در مواجهه با شاخص‌های عینی ناامنی

شایان ذکر است که مدل پیشنهادی، وقوع پدیده‌های عینی منبع ناامنی مانند رقابت بر سر منابع، اختلافات ژئوپلیتیک یا درگیری‌های قومی را به‌عنوان واقعیت‌هایی در سطح توصیف نفی نمی‌کند. تمایز و نوآوری این مدل در سطح تجویز و تحلیل علی، عمیق‌تر است. از این منظر، این پدیده‌ها هنگامی به عاملی برای ناامنی مزمّن و ساختاری تبدیل می‌شوند که در بستری از «ظلم»، «تکبر» و نقض «عدالت» شکل گیرند. بنابراین، نقش مبانی هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اسلامی ارائه چهارچوبی ارزشی برای مدیریت، مهار و جهت‌دهی به این پدیده‌های عینی در مسیر «قسط» و «عدل» است، نه نادیده گرفتن وجود عینی آنها. اینجاست که تحلیل یک بحران، از توصیف صرف رقابت قدرت‌ها فراتر می‌رود و به شناسایی ریشه اخلاقی - معنوی ناامنی می‌پردازد. برای نمونه، در تحلیل مسائل پیچیده روابط بین‌الملل، بحران‌های بزرگی مانند جنگ خلیج فارس (۱۳۷۰ش/۱۹۹۱م) یا جنگ اوکراین (۱۴۰۱ش/۲۰۲۲م تا کنون) را نه تنها می‌توان با شاخص‌های مادی مانند رقابت بر سر منابع یا ژئوپلیتیک تحلیل کرد، بلکه از منظر معرفت‌شناسی خدامحور یا توحیدمبنا می‌توان این بحران‌ها را عمدتاً ناشی از نقض قوانین تکوینی و تشریعی الهی (مانند ظلم، تجاوز، تکبر و انکار عدالت) دانست. این دیدگاه، امنیت را از یک وضعیت فنی یا سیاسی صرف، به یک مفهوم وجودی و همه‌جانبه مرتبط با مفاهیم بنیادینی مانند عمارت زمین و اقامه عدالت ارتقا می‌دهد. در این پارادایم، ناامنی هنگامی پدید می‌آید که نظام هستی بر اساس قوانینی که خداوند برای تحقق عدالت و تعادل وضع کرده است، مورد تعدی و تجاوز قرار گیرد.

۲-۱۰. تعدد و سلسله‌مراتب منابع شناخت: گذر از انحصار عقل و حس

برخلاف معرفت‌شناسی سکولار که عقل و حس را یگانه منابع معتبر شناخت می‌داند و در نهایت به عقلانیت ابزاری تقلیل می‌یابد (مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ص ۵۳)، قرآن کریم با معرفی یک نظام سلسله‌مراتبی، چهار منبع را به رسمیت می‌شناسد: حس (ادراک حسی)، عقل (استدلال و تفکر)، فطرت (شناخت‌های فطری و الهی) و وحی (هدایت متنی برتر). آیه شریفه «وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ ظُلُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ» (نحل: ۷۸) به‌وضوح بر بهره‌مندی انسان از سه منبع ادراکی سمع و بصر (ادراک حسی) و افئده (ادراک

عقلی) دلالت دارد؛ درحالی که وحی در آیاتی مانند «هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ» (آل عمران: ۳) به عنوان هدایتگر نهایی و معیار سنجش دیگر منابع معرفی می‌شود. بدین ترتیب، در نظام معرفت‌شناسی قرآنی، وحی نه تنها یکی از منابع شناخت، بلکه منبعی برتر و هنجارگذار است که عقل و حس را در چهارچوب خود جهت‌دهی می‌کند و از انحراف و تقلیل‌گرایی بازمی‌دارد.

این تعدد منابع سلسله‌مراتبی، امکان شناختی عمیق‌تر و جامع‌تر از پدیده‌ها را فراهم می‌کند. در این منظومه معرفتی، وحی و فطرت به عنوان منابع اصیل و هنجاربخش شناخت عمل می‌کنند که چهارچوب و غایت نهایی معرفت را تعیین می‌نمایند. عقل به عنوان ابزار برتر پردازش و استدلال، و حس به عنوان ابزار دریافت داده‌های تجربی، در خدمت فهم و بسط معارفی هستند که منابع بالادستی در اختیار می‌گذارند. این سلسله‌مراتب مانع از تقلیل‌گرایی و انحراف شناختی می‌شود. برای مثال، در تحلیل یک مسئله امنیتی پیچیده مانند «تروریسم»، وحی و فطرت می‌توانند به شناسایی ریشه‌های معنوی و اخلاقی ناامنی (مانند شرک، کفر اخلاقی، کینه‌توزی یا دوری از فطرت عدالت‌خواهانه) بپردازند؛ درحالی که عقل و حس به تحلیل تهدیدات مادی و راهبردهای مقابله (مانند ساختار شبکه‌های تروریستی، تأمین مالی یا اقدامات نظامی) کمک می‌کنند. این نگاه جامع، مانع از تقلیل مسائل امنیتی به ابعاد صرفاً مادی می‌شود.

نکته اساسی اینجاست که رویکردهای سکولار، اگرچه ممکن است باورها و عوامل هویتی را به عنوان متغیرهای مؤثر در ناامنی به رسمیت بشناسند، اما آنها را صرفاً در حد پدیده‌های روانی - اجتماعی تقلیل می‌دهند و فاقد چهارچوبی متافیزیکی و ارزشی برای تمایز نهادن بین حقیقت و بطلان محتوای این باورها و نیز تعیین غایت اخلاقی مطلوب برای مدیریت آنها هستند. این در حالی است که معرفت‌شناسی توحیدمبنا با معیار قرار دادن وحی، هم محتوای باطل (مانند شرک) را به عنوان ریشه علی معرفتی می‌کند و هم عدالت و تقوا را به عنوان غایت اصلاح آن مشخص می‌سازد.

۳-۱۰. هدفمندی و جهت‌داری اخلاقی معرفت: دانش در مسیر اقامه قسط

در دیدگاه قرآنی، دانش و شناخت، هدفی مستقل و خنثی نیست؛ بلکه ابزاری برای تقرب به خدا، عمارت زمین بر پایه عدل و ایجاد جامعه صالح است. تأکید بر این غایت نهایی به معنای نفی اهداف میانی و تخصصی دانش‌ها (مانند درمان در پزشکی یا کشف قوانین در فیزیک) نیست؛ بلکه مقصود، ارائه یک «چهارچوب جهت‌بخش و معنابخش به تمامی عرصه‌های شناخت است. از این منظر، هر دانشی ظرفیت ذاتی دارد تا از حالت یک ابزار صرف برای اهداف مادی محدود فراتر رود و در پرتو نیت و کاربردی الهی - انسانی، به یک وسیله تقرب و فعالیت معنوی تبدیل شود. این نگاه، به علم قداست می‌بخشد؛ اما آن را محدود نمی‌کند؛ بلکه به آن عمق و مسئولیت اخلاقی می‌بخشد.

خداوند در قرآن هدف از ارسال رسل، انزال کتاب و میزان را اقامه قسط معرفی می‌کند: «لَيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). علامه طباطبایی «میزان» را به علم تفسیر می‌کند و غایت آن را برپا داشتن قسط می‌داند: «فالغرض من إرسال الرسل وإنزال الكتاب والمیزان هو إقامة القسط... وهو كل ما يميز به بين الحق والباطل... وهو العلم» (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۹، ص ۲۷۸). بر این اساس، می‌توان استنباط کرد که غایت نهایی دانش حقیقی در منظومه توحیدی، اقامه قسط است. این هدفمندی، نقش محقق را از یک ناظر بی‌طرف، به یک شاهد فعال و متعهد تبدیل می‌کند که مسئولیت اخلاقی در قبال یافته‌های خود و جهت‌دهی آن به‌سوی تحقق عدالت دارد.

آیه «إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ» (فاطر: ۲۸) به‌روشنی نشان می‌دهد که علم حقیقی باید به تقوا و خداترسی منجر شود، نه به غرور و قدرت‌طلبی (مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۸۳). لذا در دیدگاه قرآنی، دانش و شناخت، هدفی مستقل و خنثی نیست؛ بلکه در دل یک منظومه غایتمند هستی معنا می‌یابد. قرآن کریم غایت نهایی آفرینش انسان را عبادت (ذاریات: ۵۶) و هدف از ارسال رسولان و کتب آسمانی را اقامه قسط در میان مردم می‌داند (حدید: ۲۵). دانش، از آنجاکه قدرتمندترین ابزار انسان برای تدبیر فرد و جامعه است، به‌طریق اولی در خدمت این غایت کلی قرار می‌گیرد. این بدان معناست که ارزش نهایی یک دانش، نه در خود آن، که در میزان مشارکت آن در تقرب به خدا که غایت عبادت است و برپایی عدالت که غایت تشریع است، سنجیده می‌شود. این نگاه، دانش را از یک فناوری صرف، به یک مسئولیت اخلاقی ارتقا می‌دهد. شاهد این مدعا در مقیاس کلان، آیات مربوط به غایت‌مندی خلقت و هدایت، و در مقیاس خرد، آیاتی مانند آیه ۲۸ سوره فاطر است که نمادی از این جهت‌داری را در حوزه علم به خدا به‌تصویر می‌کشد.

در مطالعات امنیت، این اصل به‌معنای آن است که تحلیل امنیت باید در راستای تحقق عدالت و دفع ظلم باشد، نه صرفاً حفظ وضع موجود یا کنترل تهدیدات به هر قیمت. استنتاج هدفمندی دانش از این آیات، مبتنی بر یک قیاس منطقی است: اگر غایت آفرینش و هدایت، عبادت و اقامه قسط است (اصل کلان) و اگر دانش، ابزار اصلی انسان برای تدبیر زندگی فردی و اجتماعی در راستای تحقق همین غایت است (اصل میانی)، بنابراین خود دانش نیز نمی‌تواند از این منظومه غایتمند خارج باشد. ارزش نهایی دانش، در میزان سهم آن در تحقق این اهداف متعالی سنجیده می‌شود. این نگاه، به دانش قداست و مسئولیت می‌بخشد، نه آنکه آن را محدود سازد.

۴-۱۰. جمع‌بندی: یک تحول بنیادین در نقش محقق

این معرفت‌شناسی توحیدی، در مقابل رویکردهای مسلط غربی - مانند پوزیتیویسم، که علم را خنثی و فارغ از ارزش می‌پندارد یا پراگماتیسم، که صرفاً بر کاربرد عملی و سودمندی فوری تمرکز دارد - یک تحول بنیادین و پارادایمی ایجاد می‌کند. تحول پارادایمی، عبور از یک علم «توصیفی - فنی» امنیت به یک دانش «هنجاری -

مسئولیت‌مند» امنیت است که در آن، حقیقت‌یابی با تقوا و کاربرد دانش با عدالت گره خورده است. این تحول، جایگاه مطلوب و ایدئال محقق در این پارادایم را از یک ناظر بیرونی و منفک، به یک ذی‌نفع درونی و متعهد تغییر می‌دهد؛ محقق‌ی که دانش او در جهت هماهنگی با اراده الهی و خدمت به بشریت جهت‌گیری شده است. تحقق عینی این التزام مستلزم آن است که این معرفت‌نظری، در وجود محقق به یک باور قلبی و ملکه اخلاقی تبدیل گردد؛ همان‌گونه که علم حقیقی به خدا ظرفیت ایجاد «خشیت» را در علما دارد.

۱۱. مدل امنیت پایدار قرآنی

بر اساس تحلیل نظام‌مند آیات قرآن کریم و با بهره‌گیری از تفسیر موضوعی، مدل امنیت پایدار قرآنی در سه لایه به‌هم‌پیوسته و دارای رابطه‌ای ارگانیک ارائه می‌شود. این مدل برخلاف مدل‌های تقلیل‌گرای غربی، که امنیت را عمدتاً در لایه فیزیکی - نظامی محدود می‌کنند، به امنیت به‌عنوان یک پدیده چندبعدی و سلسله‌مراتبی می‌نگرد که تحقق کامل آن مستلزم تعادل و توازن در تمامی این لایه‌هاست.

مدل‌های غربی، به‌ویژه مکاتب متأخر، مانند کپنهاگ و امنیت‌گرایی بحرانی، به چندبعدی بودن امنیت توجه کرده‌اند؛ اما تمایز بنیادین مدل قرآنی در چندبعدی بودن صرف نیست؛ بلکه در نوع ابعاد، منبع معرفتی این ابعاد و رابطه ارگانیک و سلسله‌مراتبی بین آنهاست.

ویژگی	مدل‌های غربی (مثل مکتب کپنهاگ)	مدل امنیت پایدار قرآنی
ابعاد	سیاسی، اقتصادی، نظامی، اجتماعی، زیست‌محیطی (همگی در سطح مادی - اجتماعی)	۱. وجودی - اعتقادی (ایمان، توحید، آرامش قلبی) ۲. اجتماعی - اخلاقی (عدالت، امانت، وفا به عهد) ۳. فیزیکی - نظامی (قدرت بازدارنده)
منبع معرفت ابعاد	عقل ابزاری و تجربه بشری	وحی به‌عنوان منبع هنجاربخش و تعیین‌کننده غایت، در رأس یک سلسله‌مراتب معرفتی که عقل، حس، فطرت و تجربه را در چهارچوب خود جهت‌دهی و یکپارچه می‌سازد
رابطه بین ابعاد	رابطه افقی و تعاملی (امنیت اجتماعی می‌تواند بر امنیت اقتصادی تأثیر بگذارد و بالعکس)	رابطه عمودی و سلسله‌مراتبی (لایه اعتقادی، پایه لایه اجتماعی - اخلاقی است و این دو، شالوده لایه نظامی را تشکیل می‌دهند)
تحلیل علی نامنی	نامنی می‌تواند ناشی از اختلال در هر یک از این ابعاد باشد	ریشه غایی و حقیقی ناامنی، حتی در بحران‌های به‌ظاهر مادی، همواره به ضعف در لایه‌های بالادستی (وجودی و اخلاقی) برمی‌گردد

۱-۱-۱. لایه ۱: امنیت وجودی - اعتقادی (بنیادین‌ترین سطح)

این لایه اساسی‌ترین و بنیادی‌ترین سطح امنیت است که به رابطه وجودی انسان با خدا و چگونگی تعریف هویت و معنای زندگی مربوط می‌شود. در این لایه، تهدیدات اصلی شامل شرک (واگذاری ولایت به غیرخدا)، کفر (انکار یا پوشاندن حقایق الهی) و گمراهی (انحراف از صراط مستقیم) است. راهکارهای قرآنی تقویت این لایه، شامل ایمان راسخ، توحید ناب، ذکر مستمر، عبادت خالصانه و تزکیه نفس است.

آیه «الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ» (انعام: ۸۲) به‌صراحت امنیت (الأمْن) را نتیجه و پاداش (لَهُمْ) دو شرط می‌داند. مفسران بزرگ مانند علامه طباطبایی در *المیزان* تأکید کرده‌اند که مراد از ظلم در اینجا، بر اساس روایات اهل بیت علیهم‌السلام، «شرک» است که بزرگ‌ترین ظلم محسوب می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۳۲۲). بنابراین، این آیه یک رابطه علی و معلولی برقرار می‌سازد: ایمان خالص و توحیدی ← امنیت حقیقی. این امنیت، تنها به‌معنای نبود تهدید فیزیکی نیست؛ بلکه یک امنیت وجودی است؛ آرامش ناشی از اینکه انسان خود را در پناه قدرتی مطلق می‌یابد و از هر گونه هراس درونی (از آینده، مرگ، حوادث) و هراس بیرونی رها می‌شود. این دقیقاً مصداق امنیت وجودی - اعتقادی در مدل پیشنهادی است.

همچنین آیه «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) آرامش درونی و امنیت روانی را در گرو ذکر و یاد خدا معرفی می‌کند (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۷۸)؛ آرامشی که در عمیق‌ترین لحظات بحرانی نیز استوار می‌ماند.

تبیین رابطه امنیت وجودی و امنیت روانی: در چهارچوب این پژوهش، امنیت روانی (مانند آرامش درونی و رهایی از ترس) به‌عنوان یکی از مهم‌ترین نمدها و نتایج امنیت وجودی در نظر گرفته می‌شود؛ اما تمامیت آن را پوشش نمی‌دهد. امنیت وجودی یک مفهوم بنیادی‌تر است که به معناداری زندگی، جایگاه انسان در هستی و رابطه او با خالق متعال مربوط می‌شود. آیه شریفه «أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ» (رعد: ۲۸) نمونه‌ای از این ارتباط است که در آن یک عامل وجودی (ذکر خدا) منجر به تحقق یک حالت روانی (اطمینان قلوب) می‌شود. بنابراین، امنیت روانی در این مدل، در ذیل مفهوم گسترده‌تر امنیت وجودی - اعتقادی قرار می‌گیرد.

برای نمونه در جامعه مدینه دوران پیامبر اکرم صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم، اگرچه نمی‌توان نقش عوامل مادی، اقتصادی و امنیتی را در جذب برخی افراد و قبایل نادیده گرفت، اما آنچه به این جذب و اتحاد، «هویت»، «ثبات» و «جهت» بخشید و قبایل متفرق عرب و نیز یهودیان و دیگران را حول محور امت واحد گرد آورد، عامل کانونی ایمان و توحید بود. این چهارچوب اعتقادی بود که جامعه را از بحران‌های قبیله‌ای، کینه‌توزی و بی‌هویتی نجات داد و بستری از امنیت وجودی را تقویت کرد که سایر اشکال امنیت بر آن استوار شد.

در نمونه‌ای معاصر، جوامع اسلامی درگیر در تحولات به‌اصطلاح بهار عربی (مانند مصر و تونس) را می‌توان

بررسی کرد. اگرچه این جوامع به برخی آزادی‌های سیاسی موقت دست یافتند، اما به دلایل متعدد و پیچیده‌ای، از جمله تداوم حکومت‌های غیرشفاف، فساد ساختاری، نابرابری اقتصادی، و همچنین ضعف در بازخوانی و التزام عملی به مبانی اصیل ایمان و هویت توحیدی (که بر پایه‌های اخلاقی مانند عدالت، صداقت و وحدت استوار است)، نتوانستند به ثبات و امنیت پایدار دست یابند. این مجموعه عوامل، به بحران‌های عمیق هویتی و معنوی دامن زد که خود به تشدید ناامنی‌های اجتماعی و سیاسی انجامید. در این تحلیل، ضعف در عرصه اعتقادی - اخلاقی، نه به‌عنوان «تنها علت»، بلکه به‌عنوان یک عامل تشدیدکننده و مانع اصلی در تحقق راهکارهای پایدار برای خروج از بحران قلمداد می‌شود.

۲-۱۱. لایه ۲: امنیت اجتماعی - اخلاقی (ساختار ارتباطی جامعه)

این لایه به روابط اجتماعی، اخلاقی و ساختارهای حاکم بر جامعه مربوط می‌شود. تهدیدات اصلی در این لایه شامل فساد (اداری، اقتصادی، اخلاقی)، ظلم و بی‌عدالتی، نقض عهد و پیمان‌شکنی، و نیز تفرقه و اختلاف است. تهدیدات اصلی در این لایه، اموری هستند که قرآن کریم به‌صراحت آنها را ناقض امنیت اجتماعی، اعتماد عمومی و پیمان الهی معرفی می‌کند. مهم‌ترین این تهدیدات با استناد به آیات قرآن عبارت‌اند از:

فساد (اداری، اقتصادی، اخلاقی): قرآن با عبارت صریح «إِنَّ اللَّهَ لَا يُصْلِحُ عَمَلَ الْمُفْسِدِينَ» (یونس: ۸۱) و نیز اشاره به فساد به‌عنوان عامل ناامنی «وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا... وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ» (بقره: ۲۰۵)، آن را یک تهدید بنیادین می‌شمرد.

ظلم و بی‌عدالتی: قرآن علت نابودی بسیاری از جوامع پیشین را ظلم می‌داند: «فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ...» (فاطر: ۴۳) و تأکید می‌کند که «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ» (نحل: ۹۰). عدالت، عکس ظلم و شالوده اصلی امنیت اجتماعی است.

نقض عهد و پیمان‌شکنی: قرآن وفا به عهد را مسئولیتی همگانی می‌داند: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا» (اسراء: ۳۴). پیمان‌شکنی، اعتماد را که سرمایه اصلی جامعه است، از بین می‌برد.

تفرقه و اختلاف: قرآن مؤمنان را از تفرقه نهی کرده: «وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳) و آن را عامل زوال قدرت و امنیت معرفی می‌کند: «وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ» (انفال: ۴۶).

بنابراین این تهدیدات، اگرچه مفاهیم متمایزی هستند، اما در عمل اغلب زنجیره‌وار و مرتبط ظاهر می‌شوند. برای مثال، فساد اداری مصداق ظلم است، که به نقض عهد عمومی حکومت با مردم منجر می‌شود و نهایتاً باعث تفرقه اجتماعی می‌گردد. بنابراین، این فهرست نه یک مجموعه گسسته، که شبکه‌ای به‌هم‌پیوسته از عوامل تهدیدزا را ترسیم می‌کند.

راهکارهای قرآنی برای تحقق امنیت در این لایه شامل امر به معروف و نهی از منکر به‌عنوان سیستم نظارتی درون‌زا، اقامه قسط و عدالت در تمام عرصه‌ها، صداقت و امانت‌داری، و وفا به عهد است. راهکارهای ارائه‌شده در این مدل، به‌صورت گزینشی و سلیقه‌ای انتخاب نشده‌اند؛ بلکه حاصل فرایند نظام‌مند تفسیر موضوعی هستند. این راهکارها، یا مستقیماً از فرامین صریح قرآن (مانند امر به عدالت در آیه ۹۰ سوره نحل) استخراج شده‌اند یا به‌صورت معکوس از تحلیل علل ناامنی که در آیات مختلف به آنها اشاره شده، مانند تفرقه، پیمان‌شکنی و فساد، استنباط گردیده‌اند. بدیهی است که این فهرست، جامع تمامی راهکارهای جزئی قرآن نیست؛ بلکه نمایانگر کلان‌راهبردها و محورهای اصلی است که قرآن برای تأمین امنیت پایدار در لایه اجتماعی پیشنهاد می‌کند.

آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ» (نحل: ۹۰) به‌زیبایی دو رکن اصلی امنیت اجتماعی را تبیین می‌کند. علامه طباطبایی «عدل» را دادن حق هر صاحب حق، و احسان را بخشش و اعطای فراتر از حد تعهد می‌داند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۲، ص ۳۳۲). در این منظومه، عدالت به‌عنوان حداقل ضروری، ساختار عادلانه جامعه را می‌سازد؛ اما احسان با ایجاد شبکه‌ای از روابط مبتنی بر نیکوکاری، گذشت و تعاون، سرمایه اجتماعی و اعتماد عمیق‌تری ایجاد می‌کند که همان پوشش امنیتی نرم و تاب‌آوری اجتماعی در برابر بحران‌هاست. بنابراین، احسان به‌عنوان یک مکمل ضروری و تعالی‌بخش عدالت، رکن دوم امنیت اجتماعی محسوب می‌گردد. در دوران خلافت امام علی علیه السلام، استقرار یک نظام عادلانه توزیع ثروت (بیت‌المال) و اجرای بی‌طرفانه قانون برای همگان، در سطح کلان جامعه موجب تقویت سرمایه اجتماعی و اعتماد عمومی نسبت به حکومت شد. البته این عدالت‌خواهی بدون مماشات، به‌طور هم‌زمان امنیت روانی و مالی جریان‌های قدرت‌طلب و رانت‌خواری را که در رژیم پیشین به امتیازات ناعادلانه عادت کرده بودند، بر هم زد و آنان را به مقابله واداشت. تحلیل این دوره تاریخی به‌خوبی نشان می‌دهد که عدالت، اگرچه بنیاد امنیت عمومی است، می‌تواند در کوتاه‌مدت با مقاومت و ایجاد ناامنی از سوی ذی‌نفعان وضعیت ظالمانه پیشین مواجه گردد. شاهد این مدعا، سخنان خود امام علی علیه السلام در نهج‌البلاغه است که به‌صراحت از همراهی نکردن این جریان‌ها و علل آن (از دست دادن امتیازات) سخن می‌گویند (ر.ک: نهج‌البلاغه، خطبه ۳۲ و نامه ۶۲).

۳-۱۱. لایه ۳: امنیت فیزیکی - نظامی (سپر دفاعی جامعه)

این لایه به مقابله با تهدیدات ملموس و فیزیکی مانند تجاوز نظامی، تروریسم، خرابکاری و اشغال سرزمینی مربوط می‌شود. راهکارهای قرآنی در این لایه بر محور سه اصل کلیدی استوار است که هر یک مستندی صریح در قرآن کریم دارد:

آمادگی همه‌جانبه نظامی: قرآن کریم به‌صراحت فرمان می‌دهد: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ» (انفال: ۶۰). این آیه دستور به آمادگی حداکثری در قالب «قوه» را که مفهوم وسیعی از قدرت و توانمندی نظامی را دربرمی‌گیرد، به‌عنوان یک واجب شرعی و عقلایی برای ارعاب دشمن و ایجاد بازدارندگی بیان می‌کند.

دفاع مشروع در برابر متجاوز: قرآن کریم حق دفاع از خود و جامعه مؤمنان را به‌رسمیت می‌شناسد: «أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأَنَّهُمْ ظُلْمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ * الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ» (حج: ۳۹-۴۰). این آیات به‌وضوح اذن و مشروعیت جنگ و دفاع را برای کسانی که مورد ظلم واقع شده و از خانه و کاشانه خود به‌ناحق بیرون رانده شده‌اند، صادر می‌کند.

انعقاد پیمان‌های دفاعی: قرآن کریم مسلمانان را به هم‌پیمانی و تعاون با یکدیگر و حتی با گروه‌های غیرمسلمان صلح‌طلب فرامی‌خواند: «وَإِنْ اسْتَنْصَرُواكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ» (انفال: ۷۲). این آیه بر ضرورت یاری‌رسانی به برادران دینی در صورت درخواست کمک تأکید دارد. همچنین آیه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا» (انفال: ۶۱) نشان می‌دهد که اصل، گرایش به صلح و همزیستی است و می‌توان با طرفه‌هایی که تمایل به صلح دارند، پیمان بست. در نمونه معاصر، توان دفاعی و بازدارندگی جمهوری اسلامی ایران در برابر تحریم‌های همه‌جانبه و تهدیدات خارجی مانند توسعه برنامه موشکی و پهپادی به‌عنوان یک نمونه معاصر، نقش لایه امنیت فیزیکی - نظامی را در حفظ تمامیت ارضی و حاکمیت ملی در برابر فشارهای خارجی نشان می‌دهد.

۱۲. ارتباط ارگانیک و سلسله‌مراتبی لایه‌ها

نکته کلیدی در این مدل، ارتباط ارگانیک و سلسله‌مراتبی این سه لایه است: لایه امنیت وجودی - اعتقادی پایه و شالوده مدل است؛ لایه امنیت اجتماعی - اخلاقی ستون‌ها و بدنه اصلی ساختار امنیتی را تشکیل می‌دهد و لایه امنیت فیزیکی - نظامی به‌منزله پوسته و سپر دفاعی بیرونی عمل می‌کند.

در این مدل، لایه اجتماعی - اخلاقی به‌عنوان ستون و بدنه اصلی ساختار امنیتی معرفی می‌شود. این جایگاه از یک تحلیل کارکردی نشئت می‌گیرد: این لایه نقش واسط و ترجمه‌کننده را ایفا می‌کند: از یک سو ایمان و توحید (لایه اول) را به ساختارها، قوانین و رفتارهای عینی (مانند عدالت، امانت‌داری و انسجام) تبدیل کرده؛ از سوی دیگر، پشتیبانی، مشروعیت و تاب‌آوری لازم برای عملکرد مؤثر لایه نظامی (لایه سوم) را تأمین می‌کند. یک جامعه با ساختارهای اخلاقی سالم، حتی در صورت بروز ضعف در لایه نظامی، قابلیت بازسازی و مقاومت دارد؛ درحالی‌که یک جامعه فاسد و متفرق، حتی با برخورداری از ارتش مجهز، از درون می‌پوسد و در برابر اولین بحران متلاشی می‌شود. بنابراین، سلامت این لایه، کلید پایداری کل نظام امنیتی است.

نامنی در لایه نظامی اغلب ریشه در نقصان و ضعف در لایه‌های عمیق‌تر وجودی و اجتماعی دارد. برای مثال، سقوط نظامی سریع رژیم صدام حسین در عراق در سال ۱۳۸۲ را نمی‌توان تنها با برتری فناوریانه و نظامی آمریکا توضیح داد. ضعف ایمان جمعی ناشی از حاکمیت یک ایدئولوژی بعثی سکولار، همراه با فساد گسترده داخلی، بی‌عدالتی سیستماتیک و شکاف‌های قومی و مذهبی عمیق (ضعف در لایه‌های ۱ و ۲) موجب شده بود که ارتش عراق فاقد روحیه مقاومت و پشتوانه مردمی لازم باشد و به سرعت متلاشی شود. این مدل نشان می‌دهد که امنیت پایدار تنها زمانی محقق می‌شود که تمامی این لایه‌ها در تعادل و تقویت متقابل یکدیگر باشند.

۱۳. مقایسه تطبیقی مدل امنیت پایدار قرآنی با پارادایم‌های غربی

مدل امنیت پایدار قرآنی در مقایسه با پارادایم‌های مسلط غربی تفاوت‌های بنیادین و معرفت‌شناختی عمیقی را آشکار می‌سازد. این مقایسه، نه تنها تمایزات نظری، بلکه پیامدهای عملی متفاوت در سیاست‌گذاری و تحلیل مسائل امنیتی را نشان می‌دهد.

۱۳-۱. مقایسه با واقع‌گرایی ساختاری (والتز، ۱۴۰۴)

در پارادایم واقع‌گرایی که بر اندیشه‌های کنت والتز استوار است، واحد تحلیل بنیادین، «دولت - ملت» است و امنیت منحصراً به معنای بقای فیزیکی و حاکمیتی دولت در برابر تهدیدات خارجی تعریف می‌شود. این رویکرد با تمرکز تقلیل‌گرایانه بر قدرت نظامی و رقابت در نظام آنارشیک بین‌الملل، به‌طور نظام‌مند از ابعاد معنوی، اخلاقی و هویتی امنیت غفلت می‌ورزد. برای مثال، دکترین بازدارندگی هسته‌ای در دوران جنگ سرد امنیت بین‌المللی را صرفاً به توانایی تخریب متقابل و موازنه وحشت تقلیل داد، بدون آنکه بتواند توجیهی اخلاقی برای این رویکرد ارائه دهد یا به ریشه‌های عمیق‌تر ناامنی، مانند ساختارهای بی‌عدالتی در نظام جهانی یا فقدان مشروعیت اخلاقی در روابط بین قدرت‌ها بپردازد (مطهری، ۱۳۸۰، ص ۶۵).

در مقابل، مدل قرآنی با قرار دادن انسان متعبد (بنده خدا) به‌عنوان واحد تحلیل اصلی، یک چهارچوب کاملاً متمایز ارائه می‌دهد. این بدان معناست که تحلیل پدیده امنیت، نه از منظر یک بازیگر خودمختار سیاسی - اقتصادی (دولت یا فرد سکولار)، بلکه از منظر انسانی آغاز می‌شود که هویت، حقوق و تکالیف خود را در رابطه با خدا تعریف می‌کند. این انتخاب به این دلیل است که از منظر قرآن، تمامی سطوح زندگی انسان از عمیق‌ترین لحظات درونی (امنیت وجودی) تا تعاملات اجتماعی (امنیت اخلاقی) و مواجهه با تهدیدات خارجی (امنیت فیزیکی) ذیل این رابطه بنیادین (عبودیت) معنا می‌یابد. بنابراین تنها با این واحد تحلیل می‌توان امنیت را به‌صورت یک کل به‌هم‌پیوسته و چندساحتی فهمید. این نگاه، در تقابل مستقیم با واحد تحلیل دولت - ملت در واقع‌گرایی و فرد سکولار در لیبرالیسم قرار می‌گیرد، که امنیت را در ساحت‌های جداگانه و غالباً تقلیل‌یافته تعریف می‌کنند.

۱۳-۲. مقایسه با مکتب کپنهاگ (بوزان و ویور، ۱۴۰۲)

مکتب کپنهاگ با گسترش مفهوم امنیت به حوزه‌های پنج‌گانه سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و محیط‌زیستی در کنار بعد نظامی، بدون شک گامی روبه‌جلو در مطالعات امنیتی محسوب می‌شود. با این حال این مکتب نیز به‌طور کامل در چهارچوب سکولار و پوزیتیویستی محبوس می‌ماند و امنیت را عمدتاً به فرایندهای گفت‌وگویی و اجتماعی (مفهوم امنیت‌سازی) محدود می‌کند. برای مثال، در بحران مهاجرت اروپا در سال ۲۰۱۵م، رویکرد امنیت‌سازی باعث شد که پناهجویان و مهاجران به‌عنوان تهدید برای هویت و امنیت اجتماعی اروپا بر ساخته شوند. این گفتمان به‌جای پرداختن به ریشه‌های واقعی مهاجرت، مانند جنگ، فقر ساختاری و استعمار تاریخی، صرفاً به تشدید تنش‌های اجتماعی، تقویت احزاب راست‌گرا و اتخاذ سیاست‌های انعطاف‌ناپذیر منجر شد.

اشکال کار مکتب کپنهاگ در این مثال، دو لایه دارد: یکی تقدم دادن به «برداشت» بر «علت»: این مکتب عمدتاً بر چگونگی تبدیل شدن مهاجرت به یک تهدید در گفتمان سیاسی متمرکز است، نه بر تحلیل ریشه‌های عینی و ساختاری که باعث مهاجرت اجباری می‌شوند. به عبارت دیگر، این رویکرد بیشتر به علائم می‌پردازد تا به بیماری؛ تمرکز آن بر واکنش اروپاست، نه بر علل مهاجرت در کشورهای مبدأ.

دومی، فقدان چهارچوب اخلاقی برای مدیریت پیامدهاست. حتی اگر بپذیریم که مهاجرت گسترده می‌تواند پیامدهای اجتماعی چالش‌برانگیزی داشته باشد، مکتب کپنهاگ هیچ معیار اخلاقی ذاتی برای مدیریت این پیامدها ارائه نمی‌دهد. این گفتمان به همان اندازه که می‌تواند به سیاست‌های انعطاف‌ناپذیر و ضدبشری بینجامد، می‌توانست به سیاست‌های عادلانه برای ادغام مهاجران یا کمک به ثبات‌سازی در کشورهای مبدأ منجر شود؛ اما این مکتب خود را درگیر این بایدها و نبایدهای اخلاقی نمی‌کند.

در مقابل، مدل قرآنی با تشخیص ریشه‌های هویتی و اخلاقی مهاجرت، راه‌حل را در احیای کرامت انسانی و عدالت بین‌المللی جست‌وجو می‌کند. این مدل استدلال می‌کند که مهاجرت‌های اجباری گسترده صرفاً یک مسئله جمعیتی یا اقتصادی نیست؛ بلکه عمدتاً پیامد «شکست اخلاقی» نظام بین‌الملل و «فرسایش هویت توحیدی» در جوامع است. ریشه این پدیده، در ظلم (آل عمران: ۱۱۷) و فساد در زمین (بقره: ۲۰۵) نهفته است؛ فساد که خود محصول حکومت‌های فاسد، استثمار منابع توسط قدرت‌های خارجی، نقض سیستماتیک حقوق بشر و دوری از ارزش‌های الهی است. راه‌حل قرآنی، نه در دیوار کشیدن و پناهنده‌ستیزی، که در یک «بازسازی بنیادین» نهفته است: نخست، احیای کرامت انسانی که قرآن آن را ذاتی هر فرد می‌داند (اسراء: ۷۰) و مستلزم تضمین حقوق اولیه، از جمله امنیت، معیشت و آزادی عقیده برای همه انسان‌هاست؛ دوم، برقراری عدالت بین‌المللی به‌عنوان تجلی امر الهی «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵)، که به‌معنای اصلاح روابط ناعادلانه

اقتصادی و سیاسی، پایان دادن به سیاست‌های استعماری نوین و توزیع عادلانه منابع جهانی است. در این چهارچوب، حل مسئله مهاجرت مستلزم مقابله با علل آن در مبدأ (مانند مبارزه با فساد و استکبار جهانی) و استقرار یک نظم عادلانه‌تر بین‌المللی است، نه صرفاً درمان علائم آن در مقصد. یک نمونه عینی، لزوم توقف فروش سلاح به رژیم‌های سرکوبگر یا لغو تحریم‌های ناعادلانه‌ای است که زندگی مردم عادی را در کشورهای مهاجرخیز ناامن می‌سازد.

۳-۱۳. مقایسه با امنیت‌گرایی بحرانی (Booth, 1991)

جریان امنیت‌گرایی بحرانی به‌رهبری اندیشمندانی مانند کن بوث، با تأکید بر امنیت انسانی و شعار «آزادی از ترس» و «آزادی از نیاز»، نقطه عطفی در توجه به افراد به‌جای دولت‌ها بود. این دیدگاه با تمرکز بر موضوعاتی مانند فقر مفرط، بیماری‌های همه‌گیر، نقض حقوق بشر و تغییرات اقلیمی، بی‌تردید به عرصه‌های اخلاقی نزدیک‌تر شد. با وجود این، این مکتب نیز از منابع متافیزیکی و معنوی شناخت غافل ماند و در نهایت در چهارچوب عقلانیت سکولار و اومانیستی محصور شد. برای مثال، برنامه‌های سازمان ملل متحد برای ارتقای امنیت انسانی، با وجود دستاوردهای قابل توجه در برخی شاخص‌های مادی، نتوانستند به بحران‌های هویتی، معنوی و اخلاقی در جوامع مختلف، به‌ویژه جوامع اسلامی که خواهان تلفیق توسعه با ارزش‌های دینی خود هستند، پاسخی درخور دهند.

اگرچه عوامل مستقیمی مانند کمبود منابع یا مشکلات اجرایی در ناکامی برنامه‌های غربی نقش دارند، اما از منظر مدل قرآنی، ریشه عمیق‌تر این ناکامی‌ها، «غفلت از فطرت الهی و ابعاد معنوی انسان» و «عدم اتکا به چهارچوب ارزشی الهی» است. قرآن کریم به‌صراحت علت اصلی اختلال و ناامنی در زمین را ظلم و دوری از ذکر خدا می‌داند: «وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ» (اعراف: ۹۶). این آیه نشان می‌دهد که فقدان ایمان و تقوا (که در معرفت‌شناسی سکولار جایی ندارد)، مانع نزول برکات الهی می‌شود که شامل امنیت، آرامش و رفاه است و زمینه‌ساز مجازات و ناامنی است. همچنین آیه «وَوَضَّلْنَا عَنْهُمْ مَّا كَانُوا يَقْتِرُونَ» (انعام: ۲۴) به‌وضوح نشان می‌دهد که ساختن نظام‌های بشری بر پایه ادعاها و بنیان‌های دروغین، مانند استقلال کامل عقل بشری از وحی، در نهایت به گمراهی و شکست می‌انجامد. بنابراین، ناتوانی این پارادایم‌ها در پاسخ به بحران‌های هویتی و معنوی، تصادفی نیست؛ بلکه نتیجه مستقیم مبانی معرفت‌شناختی آنهاست که در قرآن به‌عنوان «باطل» شناسایی شده است.

۴-۱۳. تمایزات بنیادین مدل قرآنی

هر یک از آیات قرآن دربرگیرنده مفهوم یا مفاهیمی است که با توجه به شأن نزول آیات و بیان کنایی و تمثیلی قرآن، شناسایی و استخراج این مفاهیم باید توسط افراد خبره و دانشمندان علوم قرآنی انجام شود. تفاسیر قرآن

منابع ارزشمندی‌اند که نظرات خبرگان قرآنی در آنها بیان شده است (بزرگ قمی‌زاده و مینایی، ۱۳۹۸، ص ۱۲۹). در مقابل پارادایم‌های مذکور، مدل امنیت پایدار قرآنی تمایزات اساسی دارد:

واحد تحلیل: در مدل قرآنی، واحد تحلیل مرکزی «انسان متعبد» (بنده خدا) است که در شبکه‌ای از روابط با خدا، خود، جامعه و طبیعت تعریف می‌شود، نه دولت - ملت یا فرد سکولار.

منابع شناخت: این مدل، منابع شناخت را به عقل و تجربه حسی محدود نمی‌کند و وحی، فطرت، عقل و حس را در یک نظام سلسله‌مراتبی به رسمیت می‌شناسد.

هدف نهایی: غایت امنیت در این مدل، تقرب به خدا و اقامه عدالت در زمین است، نه صرفاً بقای فیزیکی، رهایی از ترس یا تأمین رفاه مادی.

تحلیل علّی: درحالی‌که واقع‌گرایی جنگ خلیج فارس را به رقابت بر سر منابع نفتی تقلیل می‌دهد، مدل قرآنی آن را به «نقض عدالت» و «ظلم» در سطح بین‌المللی نسبت می‌دهد و راه‌حل را در استقرار نظام عادلانه بین‌المللی می‌داند.

طرفین درگیری اغلب جنگ خود را «عادلانه» و برای احقاق حق قلمداد می‌کنند؛ اما تمایز بنیادین مدل قرآنی، در ارائه یک «معیار فرابشری و عینی» برای سنجش این ادعاهاست. این معیار، «قسط» است که خداوند آن را به‌عنوان غایت ارسال رسل و انزال کتب معرفی می‌کند: «لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید: ۲۵). از این منظر، رقابت بر سر منابع هنگامی به ظلم و عامل ناامنی تبدیل می‌شود که مستلزم نقض یکی از اصول تکوینی یا تشریعی الهی باشد. برای نمونه، قرآن به‌صراحت تجاوز به سرزمین دیگران را ناروا می‌داند: «وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ» (بقره: ۱۹۰). بنابراین، هر رقابتی که به اشغال زمین‌های مردم بینجامد، مصداق بارز ظلم است.

مدل قرآنی منکر وجود رقابت نیست؛ بلکه آن را در چهارچوب یک نظام اخلاقی عینی تحلیل می‌کند. در تحلیل جنگ خلیج فارس، این مدل می‌پرسد: آیا رقابت بر سر نفت مستلزم تجاوز به حاکمیت کویت (نقض اصل عدم تجاوز) و انحصار منابع توسط یک قدرت (نقض اصل عدالت توزیعی) بود؟ اگر پاسخ مثبت باشد، این رقابت، صرف‌نظر از ادعاهای طرفین، مصداق ظلم و ریشه ناامنی است. این چهارچوب، تحلیل را از دایره نسبی‌گرایی ادعاهای خارج می‌کند و بر مبنای معیاری مستقل و الهی استوار می‌سازد.

این تفاوت‌های ریشه‌ای نشان می‌دهند که مدل امنیت پایدار قرآنی صرفاً یک جایگزین در میان سایر نظریه‌ها نیست؛ بلکه تعالی و فراپویی و تکاملی پارادایمی محسوب می‌شود که ابعاد مادی و معنوی وجود انسان و جامعه را در چهارچوبی یکپارچه و هماهنگ تبیین می‌کند (جعفری تبریزی، ۱۳۷۰، ص ۹۱). این مدل با ارائه تعریفی چندلایه و غایتمند از امنیت، پاسخی جامع به بحران‌های امنیتی معاصر ارائه می‌دهد که پارادایم‌های غربی از تبیین آن عاجز مانده‌اند.

نتیجه‌گیری

مرجعیت علمی قرآن به‌عنوان یک چهارچوب فرائضی، بنیادهای معرفت‌شناختی مطالعات امنیت را دگرگون می‌سازد و آن را از یک علم به‌ظاهر خنثی و فنی به یک مسئولیت اخلاقی و وجودی عمیق تبدیل می‌کند. این مرجعیت، با ارائه معرفت‌شناسی توحیدی که بر وحدت وجود، تعدد منابع شناخت و هدفمندی معرفت استوار است، جایگاه محقق را از یک ناظر بی‌طرف و منفک از موضوع مطالعه به یک عالم متعهد و مسئول در برابر خدا و خلق تغییر می‌دهد. این تحول بنیادین، مفهوم امنیت را از حصار تنگ بقای فیزیکی دولت یا رفاه مادی خارج می‌کند و آن را به گستره هستی‌شناختی سلامت وجودی، استحکام اخلاقی جامعه و تعادل نظام جهانی توسعه می‌بخشد.

مدل امنیت پایدار قرآنی که در این پژوهش ارائه شد، با تأکید بر پیوند ارگانیک و سلسله‌مراتبی لایه‌های سه‌گانه امنیت (وجودی - اعتقادی، اجتماعی - اخلاقی و فیزیکی - نظامی)، به‌وضوح نشان می‌دهد که امنیت حقیقی و پایدار که آرامش، ثبات و شکوفایی را به‌ارمغان می‌آورد، تنها در سایه تقویت هماهنگ و متوازن ایمان (به‌عنوان بنیان)، عدالت (به‌عنوان ساختار) و آمادگی نظامی (به‌عنوان سپر) محقق می‌شود. این مدل توضیح می‌دهد که چرا سرمایه‌گذاری صرف در لایه نظامی، بدون توجه به لایه‌های زیرین، همچون بنایی است بر روی شنزار که با اولین طوفان فرو می‌ریزد.

این پژوهش با تبیین این مبانی و ارائه این مدل، زمینه‌ساز بومی‌سازی ریشه‌ای دانش امنیت و رهایی از وابستگی نظری و پارادایمی به چهارچوب‌های وارداتی غربی است که در بهترین حالت، ناتوان از درک همه‌جانبه بحران‌های امنیتی جوامع اسلامی‌اند و در بدترین حالت، خود به عاملی برای تشدید این بحران‌ها تبدیل شده‌اند. در جهانی که با بحران‌های امنیتی فزاینده و پیچیده‌ای همچون جنگ ویرانگر اوکراین (۱۴۰۱ تا کنون)، فاجعه انسانی یمن (۱۳۹۴ تا کنون) و نیز بحران‌های هویتی و معنوی در جوامع مختلف دست‌به‌گریبان است، بازگشت به منابع الهی و حکمت‌های فرازمانی وحی، نه تنها یک ضرورت معرفت‌شناختی برای جوامع اسلامی، بلکه یک وظیفه عقلانی و فرصتی تاریخی برای ارائه راهکارهای بدیل و جامع‌تر به‌شمار می‌رود.

قرآن کریم با غنای مفهومی بی‌نظیر و عمق معرفت‌شناختی ژرف خود می‌تواند نه تنها برای مسلمانان، که برای همه جویندگان حقیقت، راهی پایدار و انسانی برای دستیابی به امنیتی فراگیر و عادلانه فراهم آورد. این مقاله با همه کاستی‌های احتمالی، گامی اولیه و نظری در این مسیر طولانی و پرمسئولیت است و امید می‌رود که بتواند زمینه‌ساز پژوهش‌های گسترده‌تر، میان‌رشته‌ای و کاربردی در این حوزه باشد و محققان را به کندوکاو بیشتر در اقیانوس بیکران معارف قرآنی برای پاسخ به معضلات پیچیده عصر حاضر ترغیب کند.

منابع

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه.

اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۶). امنیت در نظام سیاسی اسلام. تهران: کانون اندیشه جوان.

بزرگ قمی‌زاده، محمد و مینایی، بهروز (۱۳۹۸). کشف ارتباطات مفهومی آیات قرآن کریم در بستر تفاسیر قرآن با استفاده از

تکنیک‌های داده‌کاوی. قرآن‌شناخت، ۱۲(۲)، ۱۰۷-۱۳۱.

بوزان، باری و ویور، آلی (۱۴۰۲). مناطق و قدرت‌ها: ساختار امنیت بین‌الملل. ترجمه رحمن قهرمان‌پور. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

جعفری تبریزی، محمدتقی (۱۳۷۰). حق کرامت انسانی. مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی دانشگاه تهران، (۲۷)، ۷۷-۹۸. جمعی از نویسندگان (۱۴۰۰). منشور مرجعیت علمی قرآن کریم، قم: پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن کریم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). المیزان فی تفسیر القرآن. قم: دفتر انتشارات اسلامی.

عابدی، محمد (۱۴۰۰). مبانی علم خاص تفسیر سیاسی در محور متن قرآن. معرفت سیاسی، ۱۳(۲)، ۷-۲۴.

غرایق زندی، داوود (۱۳۹۵). امنیت در اسلام: مبانی نظری و تحولات تاریخی. تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

گنجعلی‌خانی احد و کرد فیروزجایی، یارعلی (۱۳۹۹). پیش‌فرض‌ها و مبانی سکولاریستی علوم طبیعی نوین. معرفت فلسفی، ۱۷(۴)، ۱۱۵-۱۳۲.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۱). اخلاق در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۹۶). انسان‌شناسی در قرآن. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.

مطهری، مرتضی (۱۳۸۰). آشنایی با قرآن. تهران: صدرا.

مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه. تهران: دار الکتب الإسلامیه.

والتز، کنت (۱۴۰۴). نظریه سیاست بین‌الملل. ترجمه عباس زمانیان، تهران: نی.

Booth, Ken (1991). Security and Emancipation. *Review of International Studies*, 17(4), 313-326.

A Comparative Analysis of the Reaction of Iranian Nationalist and Islamic Movements to Pan-turkism, from the Constitutional Revolution to the End of the First Pahlavi Dynasty

✉ **Sayyed Zakaria Mahmoudi Raja**  / Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran z.mahmoudiraja@scu.ac.ir
Mohammad Nima Kamrani / B.A. in Political Science Student, Shahid Chamran University, Ahvaz, Iran
kamraninima29101382@gmail.com

Zahra Momeni / B.A. in Political Science, Shahid Chamran University, Ahvaz, Iran

Received: 2025/08/31 - **Accepted:** 2025/11/17

zahramomeni0125@gmail.com

Abstract

In recent decades, the synergy of neo-Ottomanism and Pan-Turkism in Türkiye and the Republic of Azerbaijan, and the exploitation of ethnic agitation in northwestern Iran, have once again activated identity and territorial threats. This research, based on historical sociology and a comparative approach, examines how the two currents of Islamism and nationalism confronted Pan-Turkist movements from the Constitutional Revolution to the end of the first Pahlavi dynasty. The research method is qualitative and the data was collected through documentary studies and social historical analysis. The results show that in the context of political instability, the experience of losing parts of the territory, and the necessity of a centralized state, both currents agreed on preserving territorial integrity and national cohesion; however, important differences in approach and tools are evident. Nationalists relied on the memory of Iranshahr, the consolidation of geographical borders, and history-oriented narratives; while Islamists focused on religious-cultural cohesion, transnational solidarity networks of the nation, and defense mobilization. The research concludes that separatist movements, especially Pan-Turkism, led to the convergence of these two currents in identity and territorial defense; however, the differences in the bases of legitimacy and methods of mobilization led to the formation of different patterns of confrontation, and its effects are still visible in contemporary Iranian politics.

Keywords: Pan-Turkism, nationalism, Islamism, national identity, historical sociology.

تحلیل تطبیقی واکنش جریان‌های ملی‌گرا و اسلامی ایران به پان‌ترکیسم، از انقلاب مشروطه تا پایان پهلوی اول

✉ سیدزکریا محمودی رجا  / استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران
z.mahmoudiraja@scu.ac.ir

محمدنیماکامرانی / دانشجوی کارشناسی علوم سیاسی، دانشگاه شهید چمران، اهواز، ایران
kamraninima29101382@gmail.com

زهرامؤمنی / دانشجوی کارشناسی علوم سیاسی، دانشگاه شهید چمران، اهواز، ایران
zahramomeni0125@gmail.com

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۰۹ - پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۶

چکیده

این پژوهش با تکیه بر جامعه‌شناسی تاریخی و رویکرد تطبیقی، به بررسی نحوه مواجهه دو جریان اسلام‌گرایی و ملی‌گرایی با تحركات پان‌ترکیستی از انقلاب مشروطه تا پایان پهلوی اول می‌پردازد. روش تحقیق، کیفی است و داده‌ها از طریق مطالعات اسنادی و تحلیل تاریخی اجتماعی گردآوری شده‌اند. نتایج نشان می‌دهد که در بستر بی‌ثباتی سیاسی، تجربه از دست رفتن بخش‌هایی از قلمرو و ضرورت دولت متمرکز، هر دو جریان بر حفظ تمامیت ارضی و انسجام ملی اتفاق نظر داشتند؛ با این حال، تفاوت‌های مهمی در رویکرد و ابزار به‌چشم می‌خورد. ملی‌گرایان بر حافظه ایران‌شهر، تثبیت مرزهای جغرافیایی و روایت‌های تاریخ‌مدار تکیه داشتند؛ درحالی‌که اسلام‌گرایان انسجام مذهبی - فرهنگی، شبکه‌های همبستگی فراملی امت و بسیج دفاعی را محور قرار می‌دادند. جمع‌بندی پژوهش بیان می‌کند که تحركات تجزیه‌طلبانه، به‌ویژه پان‌ترکیسم، موجب هم‌گرایی این دو جریان در دفاع هویتی و سرزمینی شد؛ اما اختلاف در مبانی مشروعیت‌بخش و شیوه‌های بسیج سبب شکل‌گیری الگوهای متفاوتی از مواجهه گشت و آثار آن در سیاست ایران معاصر همچنان قابل مشاهده است.

کلیدواژه‌ها: پان‌ترکیسم، ملی‌گرایی، اسلام‌گرایی، هویت ملی، جامعه‌شناسی تاریخی.

بیان مسئله

در سال‌های پایانی قاجار و پس از بازگشت مشروطیت، نه تنها نظم و قانون تثبیت نشد، بلکه بحران در ساخت قدرت و هویت ملی نیز شدت گرفت. نهادهای سیاسی تازه تأسیس توان مهار ناامنی و بی‌ثباتی را نداشتند و دولت مرکزی در برابر بحران‌های مرزی و مداخلات خارجی عملکردی ضعیف نشان داد. در نتیجه، مسئله توانایی دولت در حفظ بقا و ایجاد انسجام ملی به دغدغه اصلی نخبگان تبدیل شد و تجربه شکست‌های سرزمینی این دغدغه را تقویت کرد (افشاری و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۱۳۴-۱۴۰؛ زهیری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۵). در همین چهارچوب، مطبوعات سیاسی، از جمله آینده، تنها بازتاب‌دهنده این نگرانی‌ها نبودند؛ بلکه با تولید گفتمان جدیدی که میان نظم سیاسی و یکپارچگی سرزمینی پیوند برقرار می‌کرد، خود نیز در شکل‌دهی آن نقش داشتند.

در ادامه این روند، پان‌ترکیسم به عنوان محصول ناسیونالیسم ترکی و تحولات پس از فروپاشی عثمانی ظهور کرد و به تدریج با بهره‌گیری از ضعف دولت مرکزی و تنوع زبانی و فرهنگی مناطق مرزی، به تهدیدی جدی برای انسجام سرزمینی ایران تبدیل شد (اتابکی، ۱۳۸۵، ص ۳۲؛ آبراهامیان، ۱۴۰۱، ص ۵۲؛ احمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۴). همین تهدید خارجی سبب شد که دو گفتمان اصلی سیاست ایران واکنش‌های خاص خود را سامان دهند: از یک سو ملی‌گرایی ایرانی با تأکید بر میراث تمدنی و انسجام فرهنگی تلاش کرد تا هویت‌های ایلی و قومی را در قالب ایران واحد بازتعریف کند (Amuzgar, 1991, P.140؛ نظری، ۱۳۸۶، ص ۱۵۰-۱۵۳)؛ از سوی دیگر، اسلام‌گرایی شیعی با تکیه بر پیوندهای مذهبی و تاریخی، چهارچوبی فراملی برای کاهش گسست‌های قومی ارائه داد (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۵؛ زهیری، ۱۳۸۰، ص ۱۰۷).

با وجود این تلاش‌ها، همپوشانی عملی میان دو گفتمان در دوره بحران پایدار نماند. به تدریج و با کاهش فشارهای بیرونی، شکاف‌های هویتی دوباره بروز یافت و سپس در قالب تحولات ژئوپلیتیکی جدید، مانند هم‌گرایی ترکیه و جمهوری آذربایجان و گسترش ایدئولوژی نوعثمانی، احیا شد (آبراهامیان، ۱۴۰۱، ص ۵۴؛ ولی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۴۲؛ احمدی، ۱۳۹۵، ص ۱۵۹). از این رو الگوی تکرارشونده تهدید، واکنش و بازتولید به یکی از ویژگی‌های پایدار تاریخ سیاسی ایران تبدیل گشت و نشان داد که مدیریت این چرخه برای مقابله با بحران‌های هویتی امروز ضروری است. بر این اساس، مسئله اصلی پژوهش، بررسی منطق، ابزار و پیامدهای واکنش ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی ایران به پان‌ترکیسم از آغاز مشروطه تا پایان پهلوی اول است و نیز اینکه بازخوانی تطبیقی این تجربه در چهارچوب جامعه‌شناسی تاریخی چگونه می‌تواند به درک و مدیریت چالش‌های هویت سرزمینی کنونی یاری رساند.

۱. پیشینه تحقیق

در یک قرن اخیر، مسئلهٔ پان‌ترکیسم از سطح گفتمان قوم‌گرایانه به یکی از محورهای اصلی مطالعات هویت ملی، انسجام فرهنگی و امنیت ژئوپلیتیک ایران تبدیل شده است. آثار متأخر در جامعه‌شناسی سیاسی، آن را در پیوند با تحولات ناسیونالیسم قومی و فرایند دولت‌ملت‌سازی در ایران تحلیل کرده‌اند. طالبی و همکاران (۱۴۰۳) و جباری و همکاران (۱۴۰۱) پان‌ترکیسم را تهدیدی ترکیبی قومی، رسانه‌ای و فراملی دانسته و راه‌حل آن را در تقویت ناسیونالیسم مدنی و نظام چندفرهنگی معرفی کرده‌اند. در سطح میان‌مدت، محمدی ایروانلو و همکاران (۱۳۹۸) دو بزنه تاریخی (بحران آذربایجان در سال ۱۳۲۴ و دههٔ نخست انقلاب اسلامی) را عرصهٔ بروز قوم‌گرایی و جدال مشروعیت هویتی میان دولت و دین دانسته و عبدی و همکاران (۱۳۹۹) سازوکار تحریکات قوم‌گرایانه را در سه سطح محرومیت نسبی، نفوذ رسانه‌ای و سامان‌یابی شبکه‌ای توضیح داده‌اند. این تحلیل‌ها با یافته‌های صالحی و نوازی (۱۳۹۹) تکمیل می‌شود که پیوند ساختاری جمهوری‌آذربایجان و عملیات نرم حاشیه‌ای را منشأ تنش‌های قومی ایران معرفی کرده‌اند.

در بُعد ایدئولوژیک و تاریخی، بیات (۱۴۰۳) در پان‌ترکیسم و ایران نخستین مجموعهٔ مستند از آثار نظریه‌پردازان پان‌ترکیست را عرضه کرده و نشان داده است که این جریان از آغاز بر تخطئهٔ هویت ایرانی و جایگزینی روایت «نژاد - زبان» به جای «تمدن - فرهنگ» بنا شده است. مرادعلی‌بیگی (۱۴۰۳) نیز ریشه‌های فکری پان‌ترکیسم را در نژادگرایی اروپایی و تأکید بر خلوص قومی تحلیل کرده‌اند. صدقی و همکاران (۱۴۰۰) «دورهٔ گذار قاجار به پهلوی» را مرحلهٔ دوم نهادینه شدن ناسیونالیسم ایرانی دانسته‌اند که در آن، زبان ترکی و عناصر عثمانی‌تبار به دیگری بیگانه بدل شدند؛ درحالی‌که ولی‌زاده و همکاران (۱۳۹۸) استمرار این سیاست در قالب همگون‌سازی فرهنگی دولتی دوران رضاشاه را موجب گسست‌های دیرپای هویتی معرفی کرده‌اند.

پژوهش‌های نظریهٔ دولت نیز پیوند میان تحولات فکری و نهادسازی سیاسی را واکاوی کرده‌اند. نظری (۱۳۸۶)، قرلسفلی و نوریان دهکردی (۱۳۹۷) و افشاری و همکاران (۱۴۰۱) نشان داده‌اند که انقلاب مشروطه، زایش مفاهیم «دولت مقتدر» و «وحدت ملی» را رقم زد و این مفاهیم در دولت پهلوی اول، به‌صورت نهادهای هویتی و اقتدارگرایانه نهادینه شدند. آثار خارجی همچون اتابکی (۱۳۸۵)، لاندو (۱۳۹۶) و گویوشوف (Goyushov, 2019) نیز جدال ناسیونالیسم ایرانی و عثمانی را بستری برای تکوین پان‌ترکیسم به‌عنوان ابزار رقابت ایدئولوژیک منطقه‌ای می‌دانند. در سطح فلسفی و الهیاتی، پژوهش‌هایی مانند قربانی (۱۳۹۶) و محمدی و همکاران (۱۳۹۹) از چهارچوب فلسفهٔ وحدت و کثرت صدرایی بهره گرفته‌اند تا سازوکاری نظری برای جمع میان تنوع فرهنگی و انسجام سیاسی ارائه دهند.

جمع‌بندی ادبیات نشان می‌دهد که بیشتر پژوهش‌ها، یا مقطعی و واکنشی به تهدید پان‌ترکیسم بوده‌اند یا تنها بر یکی از دو رویکرد ملی‌گرایانه یا اسلام‌گرایانه تمرکز داشته‌اند. در مقابل، این پژوهش با رویکرد جامعه‌شناسی

تاریخی و با بهره‌گیری از مبانی فلسفی وحدت و کثرت‌صدایی، واکنش ایران را در سه سطح هویتی، نهادی و فراملی از مشروطه تا پایان پهلوی اول بازسازی می‌کند. بدین ترتیب نشان داده می‌شود که این دوره زمانی، دوره شکل‌گیری هم‌زمان دو منبع مشروعیت دولت و دین و زمینه‌ساز منازعات هویتی معاصر ایران بوده است.

۲. مفهوم‌شناسی پژوهش

۲-۱. هویت ملی

هویت ملی حاصل تعامل تاریخی عوامل فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است و بر پیوند میان زبان و ادبیات مشترک، حافظه تاریخی، سرزمین یکپارچه، اسطوره‌ها، روایت‌های جمعی و دین استوار می‌شود؛ عناصری که از طریق نهادهایی مانند آموزش، رسانه و آیین‌های اجتماعی در رفتار و ذهن شهروندان نهادینه می‌گردد (عالم و بدیعی، ۱۳۹۹، ص ۱۲؛ گل‌محمدی، ۱۳۸۳؛ محمودی رجا و صالحی‌پور، ۱۴۰۴). این همبستگی گسترده احساس تعلق، آگاهی جمعی و مشارکت را تقویت می‌کند و در مواجهه با تهدیدهای بیرونی نقش چسب اجتماعی و سپر دفاعی مؤثر را بر عهده می‌گیرد (جنکینز، ۱۳۸۱؛ حاجیانی، ۱۳۸۸، ص ۱۳-۱۵). در جوامع چندقومیتی، مدیریت هوشمندانه تنوعات فرهنگی و تقویت عناصر مشترک، شرط حفظ وحدت و جلوگیری از واگرایی است (عالم و بدیعی، ۱۳۹۹، ص ۱۲ و ۱۶). وفاداری به نمادهای ملی، مشارکت در سرنوشت مشترک و کنار گذاشتن مرزبندی‌های فرعی، ضامن پویایی سازوکارهای اجتماعی به‌شمار می‌آید (یوسفی، ۱۳۸۰، ص ۱۸۶). استحکام این انسجام در پیوند با تاریخ، سنت، زبان، تعلق سرزمینی، مشارکت سیاسی و پابندی دینی جلوه می‌کند (عالم و بدیعی، ۱۳۹۹، ص ۱۶). در نهایت، دوام این هم‌گرایی وابسته به تعامل مداوم لایه‌های تاریخی و اجتماعی و نیز اجماع نخبگان و مردم است و هویت ملی همچون سرمایه‌ای بنیادین، پشتوانه امنیت، وحدت و توسعه کشور باقی می‌ماند (خواجeh‌سروی و محمودی رجا، ۱۳۹۸، ص ۳۶؛ محمودی رجا و صالحی‌پور، ۱۴۰۴).

۲-۲. هویت قومی

هویت قومی در جوامع چندقومیتی‌ای چون ایران به‌معنای احساس تعلق عمیق به یک گروه انسانی مبتنی بر مجموعه‌ای از عناصر عینی و ذهنی مانند زبان، تبار، تاریخ و حافظه مشترک، رسوم، سرزمین اجدادی و باورهای مذهبی و فرهنگی است (برتون، ۱۳۸۰، جنکینز، ۱۳۸۱، ص ۳۴-۳۶؛ حاجیانی، ۱۳۸۸، ص ۳۵). این مؤلفه‌ها به‌واسطه کنش نهادهای اجتماعی، فرایندهای تربیتی و تجربه زیسته، به‌طور مستمر بازتولید و بازتعریف می‌شوند و مبنای شکل‌گیری تمایزات، پیوندها و مرزبندی‌های گروهی را فراهم می‌سازند (محمودی رجا و صالحی‌پور، ۱۴۰۴). هویت قومی تنها به‌معنای داشتن ویژگی‌های قومی و زیستی نیست؛ بلکه شبکه‌ای پیچیده از ارزش‌ها، خاطرات جمعی، باورها و نمادهاست که سبب انسجام و همبستگی اعضای یک قوم می‌شود. این هویت با لایه‌های عاطفی (احساس غرور و دلبستگی)، شناختی (آگاهی تاریخی و تعلق به گذشته) و رفتاری (مشارکت در آیین‌ها و تعاملات اجتماعی) تجلی می‌یابد و نقش مهمی در

استمرار یادگیری جمعی و بازتولید فرهنگی دارد (محمودی رجا، ۱۴۰۰). به تعبیر تحلیلگران، هویت قومی پدیده‌ای پویا و سیال است که متأثر از شرایط تاریخی و تحولات ساختاری، دائماً بازسازی می‌شود و علاوه بر نقش هویت‌آفرینی، می‌تواند به واسطه فرایندهای سیاسی و اجتماعی، زمینه تقویت انسجام ملی یا واگرایی و اعتراضات گروهی را فراهم آورد (برتون، ۱۳۸۰). این پدیده را باید عنصر مهمی در معادلات اجتماعی و سیاسی ایران دانست که نحوه ظهور و اثرگذاری آن، به مدیریت نهادهای ملی، سیاست‌های هویتی و عدالت اجتماعی وابسته است.

۲-۳. پان ترکیسم

پان ترکیسم از اواخر قرن نوزدهم و در بستر دگرگونی‌های ژئوپلیتیک امپراتوری‌های عثمانی و روسیه و نیز تحولات مدرن‌سازی و ملی‌گرایی در جهان اسلام پدید آمد (رضا، ۱۳۸۳، ج ۱۳؛ کولایی و نظامی، ۱۳۹۸، ص ۴۶۲-۴۶۳). این جریان با الهام از اندیشه‌های گاسپیرالی، آکچورا و گوک‌آلپ و بر پایه زبان واحد، اسطوره‌های مشترک و روایت‌های تاریخی ترک‌محور شکل گرفت (رسول‌زاده، ۱۳۹۲، ص ۴۹) و هدف آن ایجاد وحدتی فراملی تحت عنوان توران بود. پان ترکیسم از یک پروژه فرهنگی به جنبشی سیاسی تبدیل شد؛ به‌ویژه پس از فروپاشی شوروی، که خلأ قدرت در قفقاز و آسیای مرکزی کارکرد ژئوپلیتیکی آن را در ایران برجسته کرد (کدخدازاده و عزیز، ۱۳۹۹، ص ۱۲۳-۱۲۴).

در این دوره، ترکیه و نهادهای حامی پان ترکیسم با فعالیت‌های فرهنگی، رسانه‌ای و حمایت از نخبگان قومی کوشیدند هویت قومی ترک‌زبانان ایران را تقویت کنند و آن را بر هویت ملی تقدم دهند (ابراهیمی و شاکری خویی، ۱۳۹۳، ص ۷؛ کاظمی، ۱۳۸۵). این روند زمینه بروز مطالبات فراملی و گرایش‌های تجزیه‌طلبانه را تقویت کرد (احمدی، ۱۳۸۸، ص ۱۹). پان ترکیسم با بازنمایی اسطوره‌ای، روایت‌سازی تاریخی و تضادسازی هویتی، شکاف «خودی» و «دیگری» را تشدید می‌کند و با استفاده از رسانه‌ها و شبکه‌های مجازی، بر نارضایتی‌های محلی سوار می‌شود و بستر شکل‌گیری شبکه‌های سیاسی - قومی فعال در مناطق ترک‌زبان را فراهم می‌سازد (طالشی و همکاران، ۱۴۰۳؛ کدخدازاده و عزیز، ۱۳۹۹).

هرچند اکثریت ترک‌زبانان ایران به هویت ملی پایبندند، اما در شرایط بحرانی امکان جذب در گفتمان‌های واگرایانه افزایش می‌یابد. در مجموع، پان ترکیسم با تکیه بر عناصر مشترک فرهنگی می‌کوشد هویتی واحد و فرامرزی بسازد؛ اما بهره‌گیری سیاسی و امنیتی بازیگران منطقه‌ای از این جریان آن را به ابزاری برای اعمال فشار و ایجاد بحران‌های قومی تبدیل می‌کند و تحلیل راهبردی آن را برای حفظ انسجام و امنیت ملی ایران ضروری می‌سازد.

۲-۴. مدل مفهومی

مدل مفهومی پژوهش بر پیوند سه سازه هویت ملی، هویت قومی و پان ترکیسم استوار است. در این چهارچوب، هویت ملی ستون انسجام جمعی است و در جامعه چندقومیتی، هویت قومی می‌تواند هم منبع غنا و هم در اثر

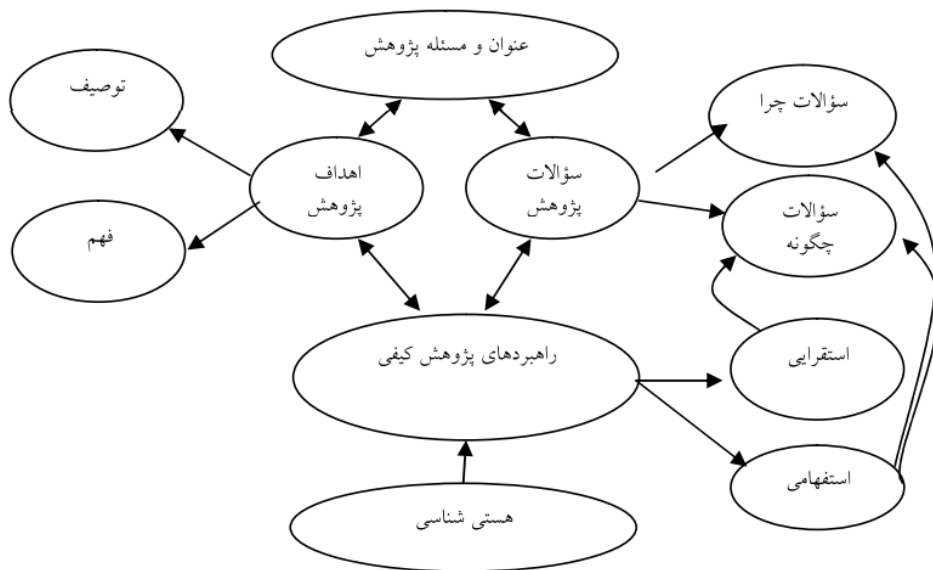
سوءمدیریت یا نفوذ بیرونی زمینه‌ساز واگرایی باشد. پان‌ترکیسم در همین نقطه با تأکید بر عناصر مشترک زبانی و فرهنگی، اولویت هویت قومی ترک‌زبانان را برجسته می‌سازد و شکاف خودی و دیگری را بازتولید می‌کند. بر این اساس، مدل حاضر با رویکرد کیفی و در سه سطح بستر، کنش و پیامد، چرخه‌ای پویا را ترسیم می‌کند که در آن، تهدید پان‌ترکیسم محرک واکنش ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی می‌شود و پیامدهای آن دوباره به ساختارهای هویتی و سیاسی بازمی‌گردد و امکان تکرار چرخه را فراهم می‌کند. این موارد در جدول ۱ آورده شده است. جدول ۱. ارتباط و نسبت سه محور پان‌ترکیسم، ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی در تاریخ معاصر ایران (نگارندگان)

مرحله / لایه تحلیلی	عناصر و مؤلفه‌های کلیدی	پیوند در چرخه کلی
← [۱] بسترهای تاریخی - ساختاری	بحران هویت ملی پس از مشروطه، ضعف اقتدار مرکزی، فشار ژئوپلیتیکی روسیه و عثمانی / ترکیه، نفوذ پان‌ترکیسم و نوع‌ثمنی‌گری از قفقاز و آناتولی	آغاز چرخه: شکل‌گیری شرایط مساعد برای نفوذ ایدئولوژی فراملی و فعال‌سازی واکنش‌های سیاسی اجتماعی
↓		
[۲] ظهور تهدید پان‌ترکیسم	ایدئولوژی وحدت ترک‌زبانان، بهره‌گیری از ناهمگونی قومی - زبانی ایران، اهداف تجزیه‌طلبانه و تغییر ژئوپلیتیک منطقه	نقطه محرک: فعال کردن گفتمان‌های واکنشی
↓		
[۳] واکنش ملی‌گرایی ایرانی	احیای ایرانشهری، زبان فارسی به‌عنوان ستون هویت، ابزار: آموزش، مطبوعات، دولت متمرکز	واکنش فرهنگی سیاسی، همپوشانی مقطعی با اسلام‌گرایی در دفاع از یکپارچگی
↔ برهم کنش افقی	همپوشانی اضطرابی با اسلام‌گرایی	مسیر هم‌زمان در شرایط بحران
[۴] واکنش اسلام‌گرایی شیعی	امت واحده اسلامی، پیوند مذهبی شیعی - سنی، ابزار: شبکه روحانیت، مناسک مذهبی	واکنش هویتی - دینی، همپوشان با ملی‌گرایی در حوزه امنیت سرزمینی
↓		
[۵] پیامدهای کوتاه‌مدت	انسجام نسبی، مهار تهدید پان‌ترکیسم	تثبیت موقت وضعیت؛ اما بدون حل ریشه‌ای شکاف‌ها
↓		
[۶] پیامدهای بلندمدت	بازتولید شکاف هویتی میان دو گفتمان، تداوم آسیب‌پذیری ساختاری	پایان چرخه و بازپیوند به مرحله [۱] بسترها → ایجاد زمینه برای چرخه‌های آینده
↗ بازگشت به مرحله [۱]		بازتولید چرخه تهدید - واکنش - پیامد

هدف در این مدل مفهومی کیفی، ترسیم یک رابطه خطی نیست؛ بلکه نشان دادن سازوکار پویایی است که نحوه شکل‌گیری واکنش‌های ملی‌گرایی ایرانی و اسلام‌گرایی شیعی را در برابر پان‌ترکیسم توضیح می‌دهد. پان‌ترکیسم برخاسته از ناسیونالیسم ترکی و تحولات قفقاز و عثمانی، با اتکا بر ایدئولوژی وحدت ترک‌زبانان، نخبگان مهاجر، شبکه‌های رسانه‌ای و بهره‌گیری از ناهمگونی‌های فرهنگی و زبانی، در پی بازتعریف هویت و گسترش نفوذ ژئوپلیتیکی بود. اثرگذاری این محرک، در بسترهایی همچون بحران هویت در اواخر قاجار، ضعف دولت مرکزی، فشارهای روسیه و عثمانی / ترکیه، نفوذ ایده‌های فراملی و سیاست‌های تمرکزگرای دولت شکل گرفت. در لایه کنش، ملی‌گرایی ایرانی بر میراث ایران‌شهری، تاریخ باستان، زبان فارسی و دولت متمرکز تکیه داشت و اسلام‌گرایی شیعی بر امت واحد، شبکه روحانیت و پیوندهای مذهبی. این دو گفتمان در شرایط بحرانی برای دفاع از تمامیت ارضی هم‌راستا شدند؛ هرچند در تعریف هویت ملی و نقش دین، زبان و مرجعیت‌های فرهنگی اختلاف پایدار داشتند. پیامد این تعامل به‌صورت چرخه‌ای تبیین می‌شود؛ به این معنا که انسجام کوتاه‌مدت در برابر تهدید بیرونی به‌همراه تداوم تنش‌های هویتی در سطح ساختاری به‌طور هم‌زمان پدیدار می‌شود.

۳. روش تحقیق

این پژوهش در رویکرد کیفی تفسیری قرار می‌گیرد؛ رویکردی که بر فهم بافت‌مند پدیده‌ها و معناسازی اجتماعی آنها تأکید دارد و واقعیت را ساخته کنشگران می‌داند. در این چهارچوب، دانش حاصل تعامل پژوهشگر با میدان بوده و روش‌شناسی بر انعطاف‌پذیری و کل‌نگری استوار است (نیازی، ۱۳۹۰). جامعه‌شناسی تاریخی در دل این رویکرد، چهارچوب اصلی تحقیق را فراهم می‌کند؛ زیرا این رهیافت، پدیده‌های سیاسی و اجتماعی را در پیوند با تحولات تاریخی، ساختارهای قدرت و حافظه جمعی تحلیل می‌کند و با رد تحلیل‌های مقطعی، بر فهم شبکه علی و عاملیتی هر پدیده تأکید دارد (محمودی رجا، ۱۴۰۳، ص ۶۶؛ استنفورد، ۱۳۸۷، ص ۱۲۸؛ اسکاچپول، ۱۳۸۸، ص ۳۴-۳۶) و تمرکز آن بر موقعیت بینابینی ساختار و عاملیت است؛ به‌گونه‌ای که هم نقش دولت و نیروهای کلان و هم نقش نخبگان و گروه‌های اجتماعی در بازتعریف یا مقاومت هویتی بررسی می‌شود (جمشیدیها و فصیحی، ۱۳۹۰؛ محمودی رجا، ۱۴۰۳، ص ۶۶-۶۷). به‌کارگیری این رویکرد در مطالعه پان‌ترکیسم، این جریان را فراتر از یک تهدید فرهنگی یا قومی معرفی می‌کند و آن را در چهارچوب بحران مشروعیت، گسست هویتی و فرایند ملت‌سازی ایران قرار می‌دهد. از این‌رو جامعه‌شناسی تاریخی امکان تحلیل لایه‌مند و فرایندی برای شناخت ریشه‌ها و پیامدهای این جریان و فهم واکنش نیروهای ملی‌گرا و اسلام‌گرا را فراهم می‌سازد. مراحل انجام تحقیق کیفی در دو شکل زیر مشخص شده‌اند.



شکل ۱. ساختار انجام پژوهش کیفی (Blaikie, 2009, P.81، به نقل از: صادقی فسائی و ناصری راد، ۱۳۹۰، ص ۸۷-۸۹)

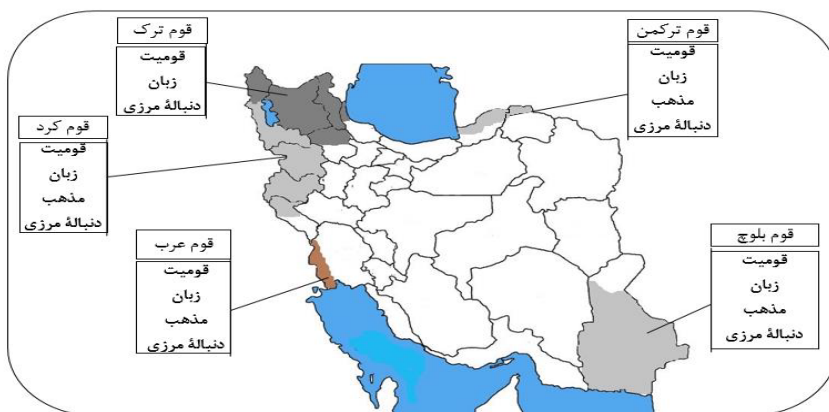
شکل ۱ مسیر درهم‌تنیدهٔ مراحل یک پژوهش کیفی را ترسیم می‌کند؛ مسیری که در این تحقیق نیز به‌طور کامل و با انطباق بر مسئله و عنوان مقاله عملیاتی شده است. این جریان از هستی‌شناسی آغاز می‌شود؛ جایی که پژوهش در چهارچوب رویکرد کیفی - تفسیری و بر مبنای جامعه‌شناسی تاریخی سامان می‌یابد. این بنیان فلسفی بر آن است که واقعیت اجتماعی بر ساختهٔ کنشگران است و تنها از طریق فهم بافتمند، تاریخی و بینادهدنی قابل مطالعه است. جامعه‌شناسی تاریخی به ما امکان می‌دهد تا شکل‌گیری و تحولات پدیده‌ای مانند پان‌ترکیسم را در امتداد روندهای انباشتهٔ تاریخی، ساختارهای قدرت و بازتعریف هویت ملی و دینی ایران واکاوی کنیم.

۴. یافته‌های تحقیق

۴-۱. یافته‌های توصیفی: موقعیت‌شناسی اقوام در ایران

موضوع قومیت و گروه‌های قومی، به‌ویژه در کشورهای چندقومیتی و دارای تنوع زبانی و مذهبی، همواره یکی از کانون‌های بحث در حوزهٔ سیاست و امنیت ملی به‌شمار می‌آید؛ چراکه پویایی‌های قومی به‌طور مستقیم یا غیرمستقیم بر روند توسعه، ثبات و امنیت کشورها تأثیرگذار است (خواجه‌سروی و محمودی رجا، ۱۳۹۸). ایران با سابقهٔ تاریخی دیرینه، تنوع فرهنگی گسترده و جایگاه ژئوپلیتیکی خاص خود، نمونه‌ای شاخص در میان کشورهای منطقه و حتی فراتر از آن محسوب می‌شود؛ کشوری که تکثر قومی، زبانی و مذهبی نه‌تنها مؤلفه‌ای

بنیادین از هویت ملی آن است، بلکه نقش مهمی در شکل‌دهی به سیاست‌گذاری‌های کلان، مدیریت مناسبات اجتماعی و معادلات امنیت ملی داشته است (اکبری و فخاری، ۱۳۹۶، ص ۷۴). بر اساس پژوهش‌های مختلف، ساختار قومی - زبانی جمعیت ایران متشکل از هفت گروه اصلی است که عبارت‌اند از: ترک، کرد، بلوچ، لر، ترکمن، عرب و فارس‌زبان‌ها که در مناطق مختلف شهری حضور دارند. هر یک از این گروه‌ها بسته به موقعیت جغرافیایی، امتداد تاریخی و تعاملات برون‌مرزی، ویژگی‌ها و مطالبات هویتی خاصی دارند (ضرغامی و انصاری‌زاده، ۱۳۹۱، ص ۹۷). سهم کلی اقوام غیرفارس، بنا بر برخی برآوردها، حدود نیمی از جمعیت کشور است. تمرکز جغرافیایی این اقوام بیشتر در نواحی مرزی، باعث حساسیت، به‌طور ویژه در زمینه سیاست‌گذاری هویتی و امنیتی شده است (مقصودی، ۱۳۸۰، ص ۱۶، محمودی رجا، ۱۴۰۰، ص ۴۴). در شکل ۲، نمایی کلی از این اقوام آورده شده است:



شکل ۲. پراکندگی اقوام در حاشیه مرزی کشور (محمودی رجا، ۱۴۰۰)

تنوع قومی ایران ریشه در ساختارهای ایلی، مذهبی و منطقه‌ای دارد و تفاوت‌های گروهی، بیشتر حول شاخص‌های زبانی و مذهبی شکل گرفته‌اند. این تفاوت‌ها تنها در بستر بسیج سیاسی یا بحران‌های هویتی می‌توانند ابعاد امنیتی یا سیاسی به خود بگیرند. در مجموع، فهم ژرف و چندلایه گروه‌های قومی در ایران مستلزم توجه به ابعاد تاریخی، زبانی و مذهبی و تحلیل شبکه مناسبات متنوع و پویا میان آنان است.

۴-۲. یافته‌های تحلیلی

۴-۲-۱. جریان ملی‌گرایی و مواجهه با پان‌ترکیسم: از انقلاب مشروطه تا پایان پهلوی اول

در آغاز قرن بیستم، ظهور ایدئولوژی پان‌ترکیسم با هدف وحدت زبانی و نژادی اقوام ترک، از آناتولی تا آسیای

میانه، یکی از بارزترین تهدیدهای ژئوپلیتیک و فرهنگی برای ایران متزلزل دوران قاجار بود. این جریان از رهگذر حلقه‌های قفقازی، حزب اتحاد و ترقی عثمانی و آثار متفکرانی چون ضیا گوک‌آلپ به ایران نفوذ کرد و در شمال غرب کشور، به‌ویژه آذربایجان، پایگاه فکری یافت (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۵۴؛ پورقلی، ۱۳۸۶، ص ۴؛ رضوی، ۱۳۹۲، ص ۸۷-۸۹). در همان حال، فرسایش اقتدار قاجار و نفوذ روس و عثمانی بستر انتقال این ایده‌ها را فراهم ساخت. بدین‌سان میدان سیاست ایران شاهد تلاقی دو ایدئولوژی متضاد شد: پان‌ترکیسم مبتنی بر نژاد و زبان در برابر ناسیونالیسم ایرانی متکی بر تاریخ و ایران‌زمین. از دل این برخورد، نخستین صورت‌بندی فکری ملی‌گرایی ایرانی پدید آمد که در شش مرحله تاریخی زیر آمده است:

الف) نخستین واکنش‌های مطبوعاتی و نخبگانی در عصر مشروطه (۱۲۸۵-۱۳۰۰ ش)

در فضای مطبوعاتی مشروطه، جرایدی چون *حبل‌المتین*، *میهن* و *نامه وطن* نخستین جبهه تبلیغی ضدپان‌ترکیستی را پدید آوردند. *حبل‌المتین* کلکته در مقاله «وحدت ملیه، حیات قوم است» (۱۳۲۴ ق) بر نقش زبان و فرهنگ مشترک در تداوم ملی تأکید کرد و میهن با انتقاد از رسول‌زاده و مساوات‌چی‌ها، پان‌ترکیسم را مقدمه تجزیه فرهنگی آذربایجان دانست (نظری، ۱۳۸۶، ص ۱۴۳-۱۴۶). معلمان و روشنفکرانی چون علیصادق‌تبریزی در *نامه وطن* خطر «یکسان‌سازی فرهنگی ترک‌گرایان» را هشدار دادند (رضوی، ۱۳۹۲، ص ۹۵). در همین فضا، قیام شیخ‌محمدخیابانی در ۱۲۹۹ ش با شعار «آزادیستان» تبلور ناسیونالیسم عدالت‌خواه بومی بود. او با تکیه بر ایمان و هویت ملی تلاش کرد تا هم‌زمان با مقابله با استبداد داخلی، در برابر نفوذ فرهنگی عثمانی نیز بایستد (کسروی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۸-۱۲۰). این مرحله را می‌توان نخستین مواجهه فکری میان ملی‌گرایی ایرانی و پان‌ترکیسم دانست که هنوز در قالب گفتمان مطبوعات بروز داشت.

ب) تدوین نظریه دولت مقتدر مرکزی و وحدت ملی (۱۳۰۰-۱۳۰۴ ش)

با گسترش نفوذ عثمانی‌ها و تحركات قوم‌گرایانه، ملی‌گرایان نوظهور ضرورت تمرکز سیاسی و احیای اقتدار مرکزی را محور اندیشه خود ساختند. تقی‌زاده در کاوه نوشت: «اتحاد ملت ایران و قدرت قاهر مرکزی شرط بقای ملی است» (تقی‌زاده، ۱۹۱۶ م، ص ۲-۳). ملک‌الشعرا ییهار در تجدد و در مناظرات مجلس بر این امر پافشاری کرد که دولت متمرکز، نه تنها سپر نظامی، بلکه جوهر فرهنگی وحدت ایران است (یهار، ۱۳۸۷، ص ۱۶۷). کاظم‌زاده‌نیز در *فرنگستان* با اشاره به شرایط ترکیه و قفقاز، دولت مقتدر را شرط امکان هر اصلاح فرهنگی دانست (کاظم‌زاده، ۱۹۲۳ م ب، نظری، ۱۳۸۶، ص ۱۴۵). حادثه تیر ۱۳۰۲ ش که در آن روشنی‌بیگ از حزب اتحاد و ترقی عثمانی خواستار جداسازی آذربایجان شد، موجی از نگرانی در مطبوعات ایران برانگیخت و ناسیونالیسم ایرانی را از سطح هشدار فرهنگی به نظریه‌ای سیاسی برای تضمین تمامیت ارضی ارتقا داد (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۲۸۰).

ج) شکل‌گیری هسته‌های فکری برلین و ژنو و تکوین ناسیونالیسم آریایی

پس از شکست مشروطه و در جریان مهاجرت نخبگان ایرانی به اروپا حلقه‌های برلین و ژنو به‌رهبری تقی‌زاده، محمودافشار، حسینکاظم‌زاده، پورداوود، فروهر و رشید یاسمی در فاصله ۱۳۰۰ تا ۱۳۱۰ش ایدئولوژی تازه‌ای موسوم به «ناسیونالیسم‌آریایی» را بنیان گذاشتند (بهنام، ۱۳۹۶، ص ۷۸-۸۱؛ صدقی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۷۸-۸۰). محور این گفتمان، دفاع از یگانگی تاریخی آریائیان در برابر نژادگرایی ترکی و بازگشت به میراث باستانی ایران بود. در مجلات کاوه، ایرانشهر و نامه‌فرنگستان، زبان فارسی ستون خیمه ملت و عامل تمایز تمدنی با ترکان معرفی شد (کاظم‌زاده، ۱۹۲۳م ب، ص ۲۶۲؛ ارانی، ۱۹۲۴م، ص ۲۵۴). در مقابل، زبان ترکی «عارضه‌ای وارداتی» و فاقد پیوند با هویت ایرانی اعلام گردید. این حلقه‌های فکری با الهام از شرق‌شناسان اروپایی، آریایی‌تبار بودن آذربایجان و ماهیت ایرانی ترکان محلی را به‌لحاظ تاریخی اثبات کردند (کاظم‌زاده، ۱۹۲۳م ب، ص ۲۵۹-۲۶۶). بدین‌سان، پاسخ معرفتی ناسیونالیسم ایرانی در سطح فلسفه تاریخ و زبان‌شناسی شکل گرفت و مبانی فکری سیاست رضاشاهی را فراهم کرد.

د) تکوین سیاست فرهنگی وحدت ملی از رهگذر آموزش و رسانه (۱۳۰۴-۱۳۲۰ش)

با انقراض قاجار و آغاز دولت پهلوی، نخبگان ملی‌گرا ایده‌های خود را از مطبوعات به ساختار سیاست رسمی منتقل کردند. انجمن ایرانجوان و مجله آینده به سردبیری محمودافشار، صریح‌ترین برنامه برای «تکمیل وحدت ملی» را طرح کردند: آموزش فارسی به‌عنوان زبان واحد، محو اختلافات محلی در لباس، تغییر نام‌های جغرافیایی ترکی و تمرکز اداری (افشار، ۱۳۷۰، ص ۵-۶؛ افشار، ۱۳۰۶، ص ۵۶۰-۵۶۸). افشار هشدار داد که «در ایران تا وحدت زبانی حاصل نشود، استقلال سیاسی در خطر است»؛ جمله‌ای که شعاری رسمی در ملت‌سازی رضاشاهی شد (عباسی‌ترکی و همکاران، ۱۳۹۹، ص ۱۱۳). در همین راستا، یک‌نواخت‌سازی آموزشی و زبانی از طریق تشکیل فرهنگستان زبان فارسی در سال ۱۳۱۴ تحقق یافت (نیکویخت و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۶۰). این نهاد با پالایش واژگان عربی و ترکی مأموریت سیاسی مقاومت فرهنگی در برابر پان‌ترکیسم را بر عهده داشت. هم‌زمان کمیسیون کتب درسی، زبان‌های محلی را از آموزش حذف کرد و نظام آموزشی متمرکز بر فارسی، ابزار اجتماعی هم‌گرایی ملی شد (دیلمقانی و قاسمی‌ترکی، ۱۳۹۰، ص ۳۴-۳۵).

ه) نوسازی نمادین، مهندسی هویت و بازسازی حافظه ملی

در دوره پهلوی اول، نوسازی نمادین و مهندسی فرهنگی به ابزار اصلی ملت‌سازی و مقابله با پان‌ترکیسم تبدیل شد. وزارت کشور و فرهنگستان ایران با اجرای طرح تغییر نام‌های جغرافیایی، بسیاری از نام‌های ترکی و عربی را با معادل‌های فارسی جایگزین کردند؛ اقدامی که نمونه‌هایی مانند ارومیه و بندر ترکمن آن را نمایان می‌سازد

و هدف آن بازتعریف جغرافیای ملی و کاهش پیوندهای قومی بود (کهنه‌پوشی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۵۳-۵۶). سیاست‌هایی مانند قانون لباس متحدالشکل نیز در همین راستا عمل کرد و نشانه‌های محلی و مذهبی را از عرصه عمومی زدود تا الگوی واحد ایرانی مدرن شکل گیرد (پورمحمدی املشی و همکاران، ۱۳۹۴، ص ۳-۲؛ محمدی و سیداحمدی، ۱۳۹۶، ص ۸۸-۹۲). ادبیات نیز به تقویت این روند کمک کرد و شاعرانی چون عارف قزوینی و فرخی یزدی با بازنمایی هویت ملی و نقد فرهنگی پان‌ترکیسم در سامان‌دهی حافظه جمعی نقش مهمی ایفا کردند (قزوینی، ۱۹۲۳م، ص ۱۰۲-۱۰۳؛ کاتوزیان، ۱۳۷۹، ص ۱۲۳).

در همین دوره، زبان و تاریخ از سطح سیاست فرهنگی به سطح ایدئولوژی ملت‌سازی ارتقا یافتند. اندیشه‌های افشار و تقی‌زاده این چرخش را هدایت کرد؛ افشار پان‌ترکیسم را خطری برای نژاد و تمدن آریایی دانست و راه مقابله را در گسترش تاریخ ملی و تقویت زبان فارسی معرفی کرد (افشار، ۱۳۰۵، ص ۵۷۱؛ صدقی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۸۱-۸۵). در این چهارچوب، پان‌ایرانیسم به‌عنوان دکترین جایگزین مطرح شد که هدف آن احیای روان جمعی ملت ایران بر پایه تاریخ واحد و زبان مشترک بود. سیاست‌هایی چون بزرگداشت هزاره فردوسی، ترویج‌نامه باستان و آموزش ایران پیشااسلامی پاسخی مستقیم به تاریخ‌سازی پان‌ترکی در عثمانی و ترکیه بود (جلال‌پور، ۱۳۹۱، ص ۴۷-۴۸) و زبان فارسی را به مرز فرهنگی ایرانی و تاریخ باستان را به محور حافظه ملی تبدیل کرد (نیکویخت و همکاران، ۱۳۹۰، ص ۱۶۰). این بازسازی هماهنگ حافظه تاریخی، علاوه بر تحکیم وحدت سیاسی، چهارچوبی برای جذب و بازتعریف هویت‌های قومی در هندسه هویت ملی ایران فراهم ساخت. در مجموع باید گفت که تحلیل جامعه‌شناسی تاریخی واکنش جریان‌های ملی‌گرا به پان‌ترکیسم را می‌توان در الگوی «تهدید خارجی - بسیج فکری - نهادینه‌سازی سیاسی» خلاصه کرد. تهدید پان‌ترکیسم از یک گفتمان زبانی به محرک ملت‌سازی دوگانه بدل شد: نخست بازآفرینی میراث باستانی و زبان فارسی به‌عنوان عنصر وحدت؛ دوم تمرکز اداری و فرهنگی برای حذف زمینه‌های نفوذ قوم‌گرایی. از این رهگذر، ناسیونالیسم آریایی، فرهنگستان فارسی و سیاست‌های آموزشی و نمادین رضاشاه، نه صرفاً پروژه مدرن‌سازی، بلکه پاسخی ژرف به بحران هویتی ناشی از پان‌ترکیسم و تجزیه سرزمینی بود.

۲-۴. اسلام‌گرایی و مواجهه با پان‌ترکیسم: از انقلاب مشروطه تا پایان پهلوی اول

در تحلیل تاریخی، مواجهه روحانیت و جریان‌های اسلام‌گرا با پان‌ترکیسم را نمی‌توان نزاعی صرفاً سیاسی میان ایران و جهان ترک‌تبار دانست؛ بلکه باید آن را فرایند رویارویی دو منطق تمدنی تفسیر کرد: جهان‌بینی توحیدی امت‌محور در برابر جهان‌بینی قوم‌محور مدرن. علمای شیعه، برآمده از سنت فکری نجف و کربلا، این ایدئولوژی را نه صرفاً تهدیدی ارضی، بلکه پروژه‌ای برای «قوم‌زدایی از ایمان» می‌دانستند (پورقلی، ۱۳۸۶؛ رضوی، ۱۳۹۲،

ص ۸۵-۸۷). از دید آنان، قوم‌گرایی در هر شکلش، چه در قالب پان‌ترکیسم عثمانی و چه در صورت سکولاریسم آتاتورکی، به‌جای نفی استعمار، راه نفوذ فرهنگی غرب را می‌گشود و با سلب هویت ایمانی، عمق دفاع تمدنی اسلام را فرسوده می‌کرد. از این منظر، مخالفت علما با پان‌ترکیسم، نه واکنش احساسی، بلکه پاسخی معرفتی بود که هم‌زمان بر «صون ایمان» و «صیانت از ایران» تمرکز داشت و زمینه‌تکوین نظریه «ایران‌ایمانی» را فراهم ساخت (رضوی، ۱۳۹۲، ص ۹۰). در ادامه مهم‌ترین واکنش‌های جریان اسلامی در برابر این مسئله تشریح شده است.

الف) اتخاذ راهبرد امت در برابر ملت

در یکی از نخستین برخوردهای فکری با اندیشه پان‌ترکی در قفقاز، علمای نجف و تبریز آن را به‌منزله برتری دادن هویت نژادی بر ایمان دینی تفسیر کردند. مفهوم «امت» در مواجهه با «ملت»، معنایی عقیدتی - دفاعی یافت. در خطابه‌های مشروطه‌خواهان مذهبی، امت اسلامی به‌مثابه اجتماعی از عدالت‌جویان تعریف شد که قومیت در آن فاقد ارزش ذاتی است (بیات، ۱۴۰۳، ص ۵۸-۶۰؛ احمدی، ۱۳۹۵، ص ۳۵۵-۳۵۷). نویسندگان اسلامی مجلاتی چون *العلم و حبل‌المتین* مشهد، هم‌زمان با رشد پان‌ترکیسم نوشتند که «تجزیه ایمان به زبان و خون، بازگشت جاهلیت است» (گرکه، ۱۳۷۷، ص ۴۲۴). این موضع نظری، ریشه در مکتب توحیدی سیدجمال‌الدین‌اسدآبادی داشت که بر وحدت فراقومی مسلمانان در برابر استعمار غربی تأکید می‌کرد (بیات، ۱۴۰۳، ص ۲۳۴). از همین‌رو اسلام‌گرایان «وحدت ترکی» را انحرافی از «وحدت اسلامی» دانستند و آن را مصداق تفرقه استعماری قلمداد کردند. نتیجه، بازتعریف ایمان به‌مثابه مؤلفه بنیادین وحدت اجتماعی بود؛ امر مقدسی که در آن، قومیت تنها ابزار، نه معیار هویت تلقی می‌شد.

ب) استقلال فکری مراجع نجف در برابر اتحاداسلام عثمانی

در جریان جنگ جهانی‌اول، هم‌زمان با پیشروی نیروهای عثمانی به شمال غرب ایران، دولت عثمانی کوشید شعار اتحاداسلام را برای جذب علما به‌کار گیرد؛ اما مراجع نجف، از جمله آیات میرزا محمدتقی شیرازی، محمدکاظم‌خراسانی و میرزای نائینی، با تأکید بر «اسلام مستقل ایرانی» از همراهی با خلافت امتناع کردند (بیات، ۱۳۷۰، ص ۶۵؛ گرکه، ۱۳۷۷، ص ۴۲۵). تلگراف‌های صادرشده از نجف خطاب به علما و مجاهدان تبریز شامل این عبارت بود: «اسلام بی‌استقلال ایران، اسلام بی‌ریشه است» (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۳۵۷). این تفکیک نشان می‌داد که مرجعیت، وحدت امت را نه در تبعیت سیاسی، بلکه در اتحاد ایمانی و عدالت‌محور می‌دید. از آن پس خط تمایز میان اسلام سیاسی عربی - عثمانی و اسلام فقهی - ایرانی تثبیت شد و بعدها در نظریه ولایت فقیه و فقه‌مقاومت تأثیر گذاشت (حائریزیدی، ۱۳۸۱؛ رضوی، ۱۳۹۲، ص ۹۵).

ج) جهاد شرعی در برابر تجاوز عثمانی: از مرز جغرافیایی تا مرز ایمان

رخداد سال ۱۳۳۶ ق/ ۱۹۱۸ م که طی آن، ارتش عثمانی با شعار توراناسلامی وارد تبریز شد، آزمون عینی این

مبنای بود. میرزا صادق مجتهد تبریزی و سید ابوالحسن انگجی با انتشار اعلامیه‌ها و فتاوی متعدد، ورود ترک‌های عثمانی را «عدوان ممنوع علیه دارالاسلام ایران» خواندند (بیات، ۱۳۷۰، ص ۶۵-۶۶؛ احمدی، ۱۳۹۵، ص ۳۵۷). این نخستین بار بود که مجتهدان شیعه «جهاد علیه تجاوزگر مسلمان» را به عنوان مصداق جهاد دفاعی مطرح کردند. فقه جهاد از دشمن غیرمسلمان به دشمن مسلمان قوم‌گرا گسترش یافت؛ تغییری بنیادین که مرز ایمان را از مرز قوم جدا ساخت (رضوی، ۱۳۹۲، ص ۹۱). مساجد به مراکز سازمان‌دهی مردمی بدل شدند و واژه «وطن اسلامی» به معنای حفظ سرزمین استقرار ایمان، نه صرف قلمرو سیاسی، در گفتمان شیعی جا گرفت.

د) شیخ محمد خیابانی و پیوند عدالت با دیانت

شخصیت برجسته‌ای چون شیخ محمد خیابانی نماینده متقدم «اسلام سیاسی عادلانه» در ایران بود. او با تکیه بر پیشینه طلبگی و پیوند با مجتهدان تبریز، نژادگرایی ترکی را نفی کرد و در خطابه‌هایش حکومت حقیقی را «عدالت متکی بر ایمان» دانست (کسروی، ۱۳۷۶، ص ۱۱۸-۱۲۰). قیام او در سال ۱۲۹۹ش در عین دفاع از مشروطه، واکنشی مستقیم به نفوذ ترکیه و فرقه‌گرایی قومی بود. خیابانی با اعلام «آزادیستان»، دین را مبنای وحدت سیاسی و اخلاق عمومی معرفی کرد و در برابر پان‌ترکیسم، ایده «امت عادل ایرانی» را پیش نهاد؛ ایده‌ای که در دهه‌های بعد الهام‌بخش ابوالفضلزنجانی، طالقانی و نخستین هسته‌های عدالت‌خواهی اسلامی شد (احمدی، ۱۳۹۵، ص ۲۳۲؛ رضوی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۲).

ه) واکنش به کمالیسم و روند سکولاریزاسیون نژادی در ترکیه

تحولات پس از سال ۱۹۲۴م با لغو خلافت، تغییر خط عربی و انهدام نهادهای دینی توسط مصطفی‌کمال، زنگ خطری برای روحانیت ایران بود. مجلات *آییناسلام* و *العلم* با تحلیل اقدامات آتاتورک، او را «وارث توران بی‌ایمان» خواندند (نعلبندیان، ۱۳۹۹، ص ۱۳؛ عطایی، ۱۳۷۸، ص ۱۱۲-۱۱۳). خطیبان در منابر قم و مشهد جمهوری ترکیه را نمونه «تمدن مادی بی‌روح» دانستند و هشدار دادند که گسستن دین از سیاست به فروپاشی هویت می‌انجامد (بیات، ۱۴۰۳، ص ۴۴-۴۷). این مواضع پایه‌های فکری نظریه «تمدن اسلامی عدل‌محور» را گذاشت که بعدها در آثار نوگرایان دینی دهه ۱۳۲۰، مانند طالقانی و نخشب، ادامه یافت. بدین ترتیب، تجربه کمالیستی در ترکیه به مثابه عبرت تاریخی، نقش آینه‌ای در هویت‌یابی جریان اسلام‌گرای ایرانی ایفا کرد.

و) نهادینه شدن مقاومت فرهنگی در دوران پهلویاول

با تشدید سیاست همگون‌سازی فرهنگی دولت پس از ۱۳۱۰ و محدود شدن زبان‌ها و آیین‌های محلی، جامعه دینی و حوزه‌های علمیه در برابر دو فشار هم‌زمان پان‌ترکیسم در شمال غرب و سکولاریسم فرهنگی در مرکز قرار گرفتند. آیت‌الله حائری یزدی با سازمان‌دهی شبکه‌ای از وعاظ آذری‌زبان، الگویی از مقاومت فرهنگی بر

پایه امت اسلامی و محبت اهل بیت (علیهم‌السلام) ایجاد کرد که قومیت‌گرایی را تضعیف و هویت دینی را به پشتوانه انسجام ملی تبدیل می‌کرد (حائری یزدی، ۱۳۸۱؛ رضوی، ۱۳۹۲، ص ۹۹-۱۰۲). آیت‌الله بروجردی این رویکرد را به سطح نهادی ارتقا داد و با اقداماتی مانند تحریم انتخابات مجلس پانزدهم در نواحی اشغالی، مرجعیت را به عامل اصلی ثبات اجتماعی و مقابله با تجزیه‌طلبی تبدیل کرد (رضوی، ۱۳۹۲، ص ۱۰۵).

این تجربه تاریخی به شکل‌گیری مفهوم فقه مقاومت انجامید که از حوزه جهاد نظامی فراتر رفت و کارکرد اجتماعی یافت. در ماجرای فرقه دموکرات آذربایجان، مراجع نجف و قم با فتاوی جهاد برضد اشغال شوروی و فرقه پیشه‌وری، مقاومت مردمی را مشروعیت بخشیدند و روحانیانی مانند سیدمحمود زنجانی و آیت‌الله ملکوتی رهبری دینی این حرکت را بر عهده گرفتند. نمادهایی چون پرچم ذوالفقار و شعار «نصر من الله» در زنجان نشان‌دهنده پیوند ایمان و دفاع از وطن بودند؛ پیوندی که رضوی آن را عامل اصلی حفظ تمامیت ارضی آذربایجان می‌داند (رضوی، ۱۳۹۲، ص ۱۱۰).

در مجموع، اسلام‌گرایی ایرانی در نیم‌قرن نخست قرن بیستم با پنج تحول پی‌درپی شکل گرفت: بازتفسیر امت در برابر ملت؛ استقلال مرجعیت؛ گسترش فقه جهاد در برابر تجاوز قوم‌گرایانه؛ پیوند عدالت و ایمان در سیاست؛ و ایجاد شبکه مقاومت فرهنگی و مردمی. این مسیر، نخستین نمونه موفق تلفیق ایمان و وطن و انتقال فقه مبارزه به عرصه اجتماعی بود و در حافظه تاریخی ایران به استقرار مفهوم ایران اسلامی انجامید؛ مفهومی که بقا را بر پایه ایمان تعریف می‌کند و در مقابل پان‌ترکیسم مبتنی بر قومیت قرار می‌گیرد.

۳-۲-۴. تحلیل تطبیقی چرایی و چگونگی مواجهه دو جریان ملی‌گرا و اسلام‌گرا با پان‌ترکیسم

واکاوی تطبیقی واکنش‌های ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی نسبت به پان‌ترکیسم نشان می‌دهد که این دو گفتمان، با وجود هم‌گرایی‌های مقطعی برای مهار تهدید بیرونی، از نظر مبانی، منابع مشروعیت و ظرفیت اجتماعی تفاوت‌های بنیادین دارند. ملی‌گرایی بر تاریخ‌محوری، زبان و نهادهای دولتی تکیه می‌کند تا انسجام فرهنگی و سرزمینی را بازتولید کند؛ درحالی‌که اسلام‌گرایی شیعی از مرجعیت دینی و سرمایه اجتماعی مذهبی برای بازسازی انسجام بر پایه پیوندهای اعتقادی بهره می‌گیرد. در مقابل، پان‌ترکیسم با اتکا بر شبکه‌های فرامرزی، رسانه‌ها و پیوندهای دیاسپورایی مرزهای دولتی را به‌چالش می‌کشد و تمایزات قومی را فعال می‌سازد. حاصل این تعامل سه‌گانه معمولاً چرخه‌ای از تهدید، واکنش موقت و تداوم گسست‌های تازه بوده است؛ زیرا راه‌حل‌های غیردوست‌دار با تنوع، مانند سرکوب فرهنگی یا تأکید یک‌جانبه بر هویت دینی یا ملی، بی‌اعتمادی اجتماعی و ضعف هم‌گرایی را تشدید کرده‌اند. از این منظر، بسیاری از بحران‌های هویتی و سیاسی امروز ریشه در انتخاب‌ها و سازوکارهای این دوره دارد. بنابراین، تحلیل تطبیقی تاریخی - اجتماعی، نه فقط برای بازخوانی گذشته، بلکه برای تدوین الگوی راهبردی مواجهه با بحران‌های هویت و سرزمین در زمان حاضر ضرورت دارد. مهم‌ترین مؤلفه‌های این فرایند در جدول ۲ آمده است.

جدول ۲. محورها و مؤلفه‌های شناخت سه جریان پان‌ترکیسم، ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی در ایران

محور تحلیلی	جریان ملی‌گرا	جریان اسلام‌گرا (شیعی)	جریان پان‌ترکیسم
مبانی هویتی	پیوند زبان فارسی، تاریخ و میراث تمدنی ایران‌زمین؛ عقلانیت تاریخی و سکولار؛ تمرکز بر دولت به‌عنوان منبع انسجام؛ مشروعیت از قرارداد اجتماعی و تجربه تاریخی دولت - ملت	ایمان شیعی، نصوص و سنت مرجعیت به‌عنوان منبع مشروعیت؛ هویت دینی به‌مثابه بنیاد اخلاقی، اجتماعی و سیاسی؛ تأکید بر امت و عدالت الهی به‌جای قوم یا ملت	اشتراک زبانی و اسطوره‌ای در چهارچوب «ترک‌بودگی»؛ قوم‌محوری فراملی با رجوع به روایت‌های تاریخی عثمانی - آلتایی؛ مشروعیت از پیوندهای فرهنگی - تاریخی بیرون‌زا و حمایت ترکیه/جریان ترکانجوان
اندیشه سیاسی	تأکید بر دولت - ملت مدرن، نوسازی متمرکز، قانونمندی و همگون‌سازی فرهنگی دولتی به‌عنوان راه نظم؛ مدرنیزاسیون از بالا و بر مبنای اقتدار بوروکراتیک	پیوند میان سیاست، فقه و اخلاق؛ تمایز و درعین‌حال تعامل با دولت جدید؛ تأکید بر «حاکمیت شریعت» و سامان معنوی جامعه؛ تکوین نظریه «فقه مقاومت» در مواجهه با سلطه بیگانه و گسست فرهنگی	تأکید بر وحدت قومی ترکان فراتر از مرزهای سیاسی؛ ایده ملت بزرگ ترک و سامان‌دهی سیاسی - فرهنگی از نوع فراملی؛ بهره‌گیری از نهادها و پشتیبانی خارجی برای نفوذ در جوامع ترک‌زبان ایران
آرمان / هدف نهایی	تثبیت تمامیت ارضی، ملت‌سازی پایدار و ایجاد شهروندی مشترک مبتنی بر میراث فرهنگی؛ گذار به مدرنیته بومی	تحقق جامعه‌ای که حاکمیت و نظم عمومی بر پایه آموزه‌های شیعی و مرجعیت دینی شکل گیرد؛ حفظ هویت دینی و صیانت از امت در برابر تجزیه و استعمار	تحکیم پیوندهای فراملی ترک‌زبانان و ایجاد نفوذ یا خودمختاری منطقه‌ای؛ گسترش هویت ترک در برابر هم‌گرایی ملی ایران
ابزارها و رسانه‌های تأثیرگذاری	مطبوعات فارسی‌زبان، نهاد آموزشی ملی، موزه‌ها، ادبیات تاریخی و نمادهای رسمی دولت در راستای یکپارچگی فرهنگی	منابر، وعاضا، رسائل و نشریات دینی، شبکه‌های مرجعیت و نهادهای خیریه؛ در دهه ۱۳۲۰ش ابزار صدور فتاوا و بیانیه‌ها برضد نفوذ خارجی	مطبوعات ترک‌زبان، انجمن‌های قومی، رادیوهای برون‌مرزی (استانبول/باکو)، حمایت سیاسی و تبلیغاتی خارجی

۴-۲-۴. اشتراکات دو جریان در مقابله با پدیده پان‌ترکیسم: استعمارستیزی و وطن‌دوستی

در بستر پرآشوب اواخر قاجار و آغاز پهلوی اول، ایران با مجموعه‌ای از بحران‌های سیاسی، اقتصادی و هویتی روبه‌رو بود که نفوذ قدرت‌های استعماری، ضعف دولت مرکزی و گسترش ایدئولوژی‌های برون‌زا، از جمله

پان‌ترکیسم، آن را تشدید می‌کرد. در چنین فضایی، وطن‌دوستی و استعمارستیزی صرفاً دو احساس یا شعار سیاسی نبودند؛ بلکه به دو اصل هویتی و گفتمانی تبدیل شدند که توانستند میان دو جریان ظاهراً متفاوت، یعنی اسلام‌گرایی و وطن‌محور و ناسیونالیسم فرهنگی، نوعی هم‌گرایی ایجاد کنند. اهمیت این هم‌گرایی در آن بود که هر دو جریان، با وجود تفاوت در مبانی فکری، تهدیدهای فرامرزی را خطری برای تمامیت ارضی، زبان فارسی، استقلال سیاسی و انسجام تاریخی ایران می‌دانستند. از این منظر، مقابله با پان‌ترکیسم تنها واکنشی به یک ایدئولوژی قومی نبود؛ بلکه بخشی از مقاومت گسترده‌تر در برابر طرح‌هایی تلقی می‌شد که می‌توانستند وحدت سرزمینی و هویتی ایران را تضعیف کنند.

ادیب‌الممالک فراهانی از نمونه‌های برجسته این پیوند میان دین‌باوری و وطن‌دوستی است. در شعر او، دفاع از وطن با مفاهیم اخلاقی و دینی درهم می‌آمیزد و به سطح یک تکلیف جمعی ارتقا می‌یابد. او با هشدار نسبت به نفاق داخلی و غفلت سیاسی، بر این نکته تأکید می‌کند که ضعف درونی می‌تواند راه را برای نفوذ بیگانه هموار سازد. اشاره او به تجربه سرزمین‌هایی چون قفقاز و هند نیز در همین چهارچوب قابل تحلیل است. این تجربه‌ها برای او نمونه‌هایی تاریخی از پیامدهای غفلت، تفرقه و سلطه بیگانگان‌اند. بنابراین، وطن در نگاه ادیب‌الممالک تنها یک قلمرو جغرافیایی نیست؛ بلکه عرصه‌ای است که دین، استقلال و حیثیت جمعی در آن معنا می‌یابد. از همین رو او جنگ را نه به مثابه خشونت‌طلبی، بلکه تنها در مقام دفاع از دین و وطن مشروع می‌داند و حفظ وطن را در کنار تکالیف دینی قرار می‌دهد. این تلقی نشان می‌دهد که در گفتمان او، وطن‌دوستی به امری قدسی و اخلاقی تبدیل می‌شود و دفاع از سرزمین، بخشی از مسئولیت دینی و اجتماعی انسان مؤمن به‌شمار می‌آید (پازنده میاری و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۱۸۸-۱۹۰).

وحید دستگردی نیز همین منطق را با لحنی صریح‌تر و سیاسی‌تر دنبال می‌کند. در شعر او، استعمارستیزی محور اصلی بازنمایی وضعیت ایران است و سلطه روس و انگلیس به‌عنوان فشار دوگانه خارجی بر پیکر کشور تصویر می‌شود. اهمیت نگاه دستگردی در این است که استعمار را فقط سلطه سیاسی یا نظامی نمی‌بیند؛ بلکه آن را عامل فرسایش غیرت ملی، تضعیف استقلال و سقوط اخلاقی جامعه معرفی می‌کند. به همین دلیل، مفاهیمی چون وطن، دین، غیرت و مسلمانی در شعر او در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند و نوعی منظومه ارزشی مشترک می‌سازند. در این چهارچوب، وطن‌فروشی صرفاً خیانت به خاک یا حکومت نیست؛ بلکه نشانه‌ای از انحطاط معنوی و گسست از ارزش‌های دینی و ملی است. بنابراین، دستگردی از طریق پیوند دادن استعمارستیزی با اخلاق دینی، مخاطب را به این نتیجه می‌رساند که دفاع از وطن وظیفه‌ای هم‌زمان ملی و ایمانی است؛ وظیفه‌ای که در برابر نفوذ بیگانه و جریان‌های تجزیه‌طلبانه معنا و ضرورت بیشتری پیدا می‌کند (پازنده میاری و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۱۹۴-۱۹۶).

ملک‌الشعراى بهار نیز در سطحی نظری‌تر، این پیوند میان وطن، دین و استقلال را در قالب گفتمان ملی‌گرایی سیاسی بازنمایی می‌کند. او منافع استعمارگران را در تضاد بنیادین با حیات ایران می‌داند و هر نوع مصالحه‌ای را که از موضع ضعف بر کشور تحمیل شود، تهدیدی برای موجودیت ملی تلقی می‌کند. در شعر و اندیشه بهار، وطن نه مفهومی انتزاعی، بلکه موجودیتی زنده و آسیب‌پذیر است که برای بقا به آگاهی، غیرت و مشارکت عمومی نیاز دارد. فراخوان او به غیرت اسلامی و جنبش ملی نشان می‌دهد که در گفتمان بهار، دین و ملت در برابر تهدید خارجی، نه در تقابل با یکدیگر، بلکه در نسبت تکمیلی قرار دارند. بدین ترتیب، او نیز مانند ادیب‌الممالک و دستگردی، دفاع از ایران را امری فراتر از سیاست روزمره می‌داند و آن را با مسئولیت تاریخی، شرافت ملی و تعهد دینی پیوند می‌زند (بهار، ۱۳۸۷، ص ۱۶۷، ۲۰۹-۲۰۸، ۴۴۵-۴۴۶؛ پازنده میاری و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۱۹۶). برآیند این نمونه‌ها نشان می‌دهد که در مواجهه با پان‌ترکیسم و دیگر ایدئولوژی‌های فرامرزی، دو جریان اسلام‌گرایی و وطن‌محور و ناسیونالیسم فرهنگی به نقطه اشتراک مهمی رسیدند. این اشتراک نه به معنای یکسانی کامل مبانی فکری آنها، بلکه به معنای همسویی عملی در برابر تهدیدهایی بود که تمامیت ارضی، زبان فارسی، استقلال سیاسی و انسجام تاریخی ایران را نشانه می‌گرفت. اسلام‌گرایان با تکیه بر وظیفه دینی دفاع از سرزمین و ملی‌گرایان با تأکید بر هویت تاریخی و فرهنگی ایران، در نهایت به این نتیجه مشترک رسیدند که نفوذ بیگانه و ایدئولوژی‌های تجزیه‌طلبانه، بنیان‌های حیات جمعی ایرانیان را تهدید می‌کند. از این رو استعمارستیزی و وطن‌دوستی را باید دو محور پیونددهنده این دو جریان دانست؛ محورهایی که در برابر پان‌ترکیسم امکان شکل‌گیری نوعی مقاومت فکری، ادبی و سیاسی مشترک را فراهم ساختند.

۴-۲-۵. افتراق‌های بنیادین دو جریان در مقابله با پدیده پان‌ترکیسم

در دوره مشروطه تا پایان پهلوی اول، رویارویی با پان‌ترکیسم به میدان تمایز دو الگوی مشروعیت و هویت سیاسی تبدیل شد: یکی بر دولت و تاریخ مشترک تکیه داشت و دیگری بر ایمان دینی و پیوندهای اعتقادی. هر دو جریان، پان‌ترکیسم را تهدیدی بر تداوم ایران می‌دیدند؛ اما تفاوت‌های بنیادین آنها در مبانی فکری، شیوه بسیج نیروها و افق تاریخی موجب شد که مسیرهای متفاوتی در برابر این جریان شکل گیرد. ملی‌گرایی تهدید را فرصتی برای تمرکز قدرت، ملت‌سازی و بازتعریف هویت ایرانی بر پایه زبان و میراث تاریخی می‌دانست؛ درحالی‌که اسلام‌گرایی آن را خطر فرهنگی و ایمانی تلقی می‌کرد و با تکیه بر مرجعیت دینی و شبکه‌های اجتماعی مذهبی واکنش نشان می‌داد. همین تفاوت، تقابل با پان‌ترکیسم را به صحنه بروز دو نوع عقلانیت سیاسی تبدیل کرد: یکی عقلانیت دولت‌محور و دیگری عقلانیت ایمان‌محور، که این شکاف نه تنها در سطح نظری، بلکه در سازوکارهای بسیج اجتماعی نیز دیده می‌شد.

از منظر مشروعیت سیاسی، ملی‌گرایان دولت را برآمده از تاریخ و میراث باستانی می‌دانستند و آن را تجسم اراده ملی معرفی می‌کردند (افشار، ۱۳۰۴؛ بهنام، ۱۳۹۶). در مقابل، اسلام‌گرایان مشروعیت را از شریعت و مرجعیت دینی می‌گرفتند و جانشینی قوم به‌جای ایمان را انحرافی خطرناک تلقی می‌کردند (رضوی، ۱۳۹۲؛ بیات، ۱۳۷۰). در حوزه اهداف راهبردی نیز ملی‌گرایان در پی حفظ تمامیت سرزمینی و ملت‌سازی از طریق یکپارچگی فرهنگی بودند و پان‌ترکیسم را عاملی برای تقویت هویت ملی جدید می‌دیدند (تقی‌زاده، ۱۹۱۶م؛ احمدی ۱۳۹۵)؛ اما اسلام‌گرایان حفظ استقلال دینی ایران را اصل می‌دانستند و پان‌ترکیسم را تهدیدی بر ایمان و پیوندهای امت می‌فهمیدند (رضوی، ۱۳۹۲).

در زمینه سازوکارهای بسیج، ملی‌گرایی با استفاده از آموزش رسمی، فرهنگستان، ارتش و دستگاه اداری متمرکز بر بسیج ساختاری تکیه داشت؛ درحالی‌که اسلام‌گرایی بر شبکه مساجد، حوزه‌ها و فتوای جهاد دفاعی برای بسیج محلی متکی بود (بیات، ۱۳۷۰). در برداشت از هویت و دشمن نیز تفاوت آشکاری دیده می‌شد؛ برای ملی‌گرایان، پان‌ترکیسم تهدیدی بر ملت ایرانی بود و هویت در مرزبندی با دیگری قومی شکل می‌گرفت؛ اما اسلام‌گرایان دشمن را نه قوم ترک، بلکه قوم‌گرایی بی‌ایمان می‌دانستند و بر دفاع از امت مؤمن در برابر جاهلیت مدرن تأکید داشتند (گرکه، ۱۳۷۷؛ عطایی، ۱۳۷۸).

این تفاوت‌ها در مشروعیت، اهداف، ابزارهای قدرت و تلقی از هویت موجب شد که مواجهه ایران با پان‌ترکیسم در دوره مورد بحث به دو مسیر متفاوت و گاه متعارض تقسیم شود و همین شکاف، در روندهای تاریخی بعدی نیز اثرگذار باقی بماند.

نتیجه‌گیری

پان‌ترکیسم در تاریخ معاصر ایران به‌منزله یکی از چالش‌های سیاسی، امنیتی و هویتی برون‌زا، آزمونی سرنوشت‌ساز برای سرزمین و ذهن ایرانی بوده است. این جریان که از دل بحران امپراتوری عثمانی، پروژه اجتماعی «ترکانجوان» و سپس اصلاحات کمالیستی برخاست، بر آن بود تا با جایگزینی قومیت به‌جای ایمان، طرحی از قدرت نوین بر محور نژاد و زبان ارائه دهد. گسترش این ایدئولوژی از مسیر قفقاز و آناتولی، ایران را در اوایل قرن بیستم در معرض نوعی فشار نرم ژئوپلیتیکی قرار داد؛ فشاری که نه از درون، بلکه از حاشیه مرزها بر بافت فرهنگی و سیاسی کشور وارد می‌شد و مسئله «هویت ملی» را از یک موضوع فرهنگی به مسئله‌ای امنیتی تبدیل کرد.

در این میان، دوره انقلاب مشروطیت تا پایان پهلوی اول مهم‌ترین بستر تاریخی شکل‌گیری پاسخ‌های فکری و نهادی ایران به این پدیده بود. مشروطه با خودآگاهی تازه‌ای نسبت به مفهوم ملت و قانون آغاز شد؛ اما درهم‌تنیدگی سه گفتمان متقابل اسلام‌گرایی عدالت‌خواه، ملی‌گرایی دولت‌محور و تجدد سیاسی غرب‌گرا نظم

فکری ایران را چندپاره ساخت. از دل همین دوره، دو محور اصلی واکنش به پان‌ترکیسم زاده شد: محور دینی که ریشه در فقه مقاومت و مرجعیت داشت و محور ملی که درصدد ملت‌سازی بر پایه زبان و تاریخ برآمد. در دوران پس از مشروطه و به‌ویژه پهلوی اول، این دو گرایش در قالب دو سازوکار متفاوت «تمرکز قدرت» و «تمرکز ایمان» تداوم یافتند و بنیان‌های هویتی ایران کنونی را شکل دادند.

اسلام‌گرایان با درک پان‌ترکیسم به‌عنوان تهدیدی بر وحدت امت و بی‌طرفی ایمان، ساختار دفاع مذهبی و فقهاتی را بنیان نهادند. حوزه‌های علمیه به شبکه‌های حفظ هویت دینی و پیوند تمدنی اسلامی بدل شدند و ایده «وحدت امت در دل ایران» گفتمان غالب ایشان شد. در مقابل، ملی‌گرایان این تهدید را به محرک احیای ایرانیت تاریخی تبدیل کردند و در قالب پروژه ملت‌سازی فرهنگی، از راه نهادهایی چون نظام آموزش، فرهنگستان زبان فارسی و دولت متمرکز، به بازتعریف ایران مدرن پرداختند. تضاد و تعامل پیاپی این دو رویکرد در همان بازه تاریخی، شالوده تمامی رسوبات فکری و نهادی دوران معاصر ایران را بنا نهاد.

از آن پس، عرصه سیاست ایران به میدان رقابت دو منبع مشروعیت دولت مدرن و شریعت دینی تبدیل شد: یکی در پی حفظ سیادت نژادی و زبانی در برابر نفوذ بیگانه بود و دیگری در پی صیانت از وحدت ایمانی در برابر قومیت‌گرایی. هر دو در دفاع از تمامیت ارضی مشترک بودند؛ اما مسیر و جهان‌بینی‌شان متفاوت بود: ملی‌گرایی از بالا و ابزار قدرت؛ اسلام‌گرایی از پایین و نیروی ایمان. این واگرایی، ضمن حفظ وحدت سرزمینی، مانع از هم‌گرایی معنایی و نهادی شد؛ بدین معنا که مفهوم «ایران» در ذهن سیاسی کشور دو تفسیر متباین یافت و هیچ یک نتوانست دیگری را به‌طور کامل در خود هضم کند.

در افق فراملی، تحولات ناشی از فروپاشی عثمانی، شکل‌گیری ترکیه نو و جمهوری آذربایجان شوروی، ایران را در میانه دو جاذبه متضاد قرارداد: سکولاریسم ناسیونالیستی ترک و کمونیسم قوم‌محور شوروی. واکنش ایران به این فشارها، در قالب تمرکز سیاسی داخلی و مقاومت فرهنگی دینی بروز یافت و هرچند توانست از تجزیه جغرافیایی جلوگیری کند، اما مسئله وحدت معرفتی را حل نکرد.

از دل این تاریخ می‌توان نتیجه گرفت که ثبات و امنیت فرهنگی ایران معاصر در گرو بازسازی رابطه امت و ملت است؛ نسبتی که نه بر حذف یکی به‌سود دیگری، بلکه بر تکمیل متقابل عقلانیت سیاسی و جهان‌بینی توحیدی استوار می‌شود. تنها در چنین بازخوانی توحیدی از هویت ایرانی است که می‌توان تهدیدهای قوم‌محور و فرامرزی را از سطح بحران امنیتی، به سطح ظرفیت تمدنی بدل کرد و از تجربه تاریخی مشروطه تا پهلوی اول، به الگویی پایدار برای زیست توحیدی درون‌ملی دست یافت.

منابع

- آبراهامیان، یرواند (۱۴۰۱). *ایران بین دو انقلاب*. ترجمه احمد گل محمدی و محمدابراهیم فتاحی. تهران: نشر نی.
- ابراهیمی، سجاد؛ شاکری خوبی، احسان (۱۳۹۳). بررسی نقش گفتمان پان‌ترکیسم در امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران. *مطالعات علوم اجتماعی ایران*، ۱۱ (۴۳)، ۲۴-۱.
- اتابکی، تورج (۱۳۸۵). *تجدد آمرانه*. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه. تهران: ققنوس.
- احمدی، حمید (۱۳۸۸). ترکیه، پان‌ترکیسم و آسیای مرکزی. *فصلنامه اوراسیای مرکزی*، ۲ (۵)، ۲۲-۱.
- احمدی، حمید (۱۳۹۵). *قوم و قومیت‌گرایی در ایران*. تهران: نشر نی.
- ارانی، تقی (۱۹۲۴م). آذربایجان یا یک مسئله حیاتی و مماتی ایران. در: *زبان فارسی در آذربایجان*. گردآوری: ایرج افشار. تهران: انتشارات علمی.
- استنفورد، مایکل (۱۳۸۷). *درآمدی بر فلسفه تاریخ (هستی‌شناسی، شناخت‌شناسی، روش‌شناسی)*. ترجمه احمد گل‌محمدی. تهران: نشر نی.
- اسکاچپول، تدا (۱۳۸۸). *بینش و روش در جامعه‌شناسی تاریخی*. ترجمه هاشم آقاچری. تهران: مرکز.
- افشار، ایرج (۱۳۷۰). *نگاهی به آذربایجان شرقی*. تهران: رایزن.
- افشار، محمود. (۱۳۰۶). مسئله ملیت و وحدت ملی ایران. *مجله آینده*، ۲ (۸)، ۵۹-۵۶.
- افشاری، کیانوش؛ عامری گلستانی، حامد و جلال‌پور، شیوا (۱۴۰۱). دولت مقتدر و مسئله وحدت ملی در *مجله آینده*. *فصلنامه تاریخ ایران*، ۱۵ (۱)، ۱۲۳-۱۴۴.
- اکبری، حسین و فخاری، روح‌الله (۱۳۹۶). نقش قومیت در رفتار انتخاباتی اجتماعات چندقومیتی (مورد مطالعه: شهرستان بجنورد). *جامعه‌شناسی کاربردی*، ۲ (۲)، ۷۱-۹۰.
- برتون، رولان (۱۳۸۰). *قوم‌شناسی سیاسی*. ترجمه ناصر فکوهی. تهران: نشر نی.
- بهار، محمدتقی (۱۳۸۷). *دیوان اشعار*. تهران: نگاه.
- بهنام، جمشید (۱۳۹۶). *برلنی‌ها: اندیشمندان ایرانی در برلین (۱۹۱۵-۱۹۲۳)*. تهران: فرزانه روز.
- بیات، کاوه (۱۳۷۰). ناسیونالیسم ترک و ریشه‌های تاریخی آن. *نگاه نو*، ۲ (۴)، ۵۸-۶۵.
- بیات، کاوه (۱۴۰۳). *پان‌ترکیسم و ایران*. تهران: شیرازه.
- پازنده مباری، یعقوب؛ مهدیان، مسعود و مهدوی، ملیحه (۱۴۰۱). بررسی اندیشه‌های سیاسی شعرای عصر مشروطه با تأکید بر اشعار سیاسی ادیب‌الممالک فراهانی، وحید دستگردی و ملک الشعرای بهار. *پژوهشنامه مکتب ادبی*، ۶ (۱۸)، ۱۸۰-۲۱۱.
- پورقلی، محسن (۱۳۸۶). قومیت‌گرایی در آذربایجان؛ ماهیت و عملکرد. *مجله حصون*، ۱۴ (۳۶)، ۱۹۲-۲۱۵.
- پورمحمدی املشی، نصرالله و همکاران (۱۳۹۴). تغییرات فرهنگی در دوره آتاترک و رضاشاه. *فصلنامه تاریخ روابط خارجی*، ۱۶ (۶۴)، ۳-۲.
- تقی‌زاده، حسن (۱۹۱۶م). *نوروز جمشیدی*. *مجله کاوه*، ۱ (۵ و ۶)، ۴-۱.
- جباری، ولی؛ محمدیان، مهرداد و رشیدی آل‌هاشم، محمدرضا (۱۴۰۱). واکاوی نقش نیروهای خارجی بر گرایش‌های قومی در مناطق آذری‌نشین ایران. *فصلنامه مطالعات ملی*، ۲۳ (۱)، ۱۶۹-۱۸۹.

جلال‌پور، شهره (۱۳۹۱). تحلیل تغییر اسامی شهرهای ایران در دوره پهلوی اول و نقش فرهنگستان ایران. *فصلنامه گنجینه اسناد*، ۲۲(۸۸)، ۴۷-۴۸.

جمشیدیه‌ها، غلامرضا و فسیحی، امان‌الله (۱۳۹۰). جامعه‌شناسی تاریخی در اندیشه شهید مطهری. *مجله علوم اجتماعی*، ۸(۱)، ۵۳-۷۷. جنکینز، ریچارد (۱۳۸۱). *هویت اجتماعی*. ترجمه تورج یاراحمدی. تهران: نشر شیرازه.

حاجیانی، ابراهیم (۱۳۸۷). نسبت هویت ملی با هویت قومی در میان اقوام ایران. *مجله جامعه‌شناسی ایران*، ۹(۳)، ۱۴۳-۱۶۴. حاجیانی، ابراهیم (۱۳۸۸). *جامعه‌شناسی هویت ایرانی*. تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک.

حائری یزدی، مهدی (۱۳۸۱). *خاطرات دکتر مهدی حائری یزدی*. به کوشش حبیب لاجوردی. تهران: کتاب نادر. خواجه‌سروی، علامرضا و محمودی رجا، سیدزکریا (۱۳۹۸). بررسی و تحلیل عوامل مؤثر در رأی‌دهی قوم بلوچ به گفتمان اعتدال در انتخابات دوازدهم ریاست‌جمهوری. *فصلنامه جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، ۲۸(۷)، ۳۳-۷۴.

دبلمقانی، فرشید و قاسمی ترکی، محمدعلی (۱۳۹۰). جایگاه هویت ملی در ایران؛ نگاهی به تطور تاریخی، الگوها و سیاست‌های هویت ملی. *فصلنامه سیاست متعالیه*، ۵(۱۹)، ۱۵۵-۱۷۶.

رسول‌زاده، محمدامین (۱۳۹۲). *جمهوری آذربایجان؛ چگونگی شکل‌گیری و وضعیت کنونی آن*. ترجمه تقی سلام‌زاده. تهران: شیرازه. رضا، عنایت‌الله (۱۳۸۳). *دایره‌المعارف بزرگ اسلامی*، مدخل «پان‌ترکیسم». تهران: مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی.

رضوی، سیدعباس (۱۳۹۲). نقش علمای حوزه در مقابله با تجزیه‌طلبی در تاریخ معاصر. *مجله حوزه*، ۳۰(۱۶۹-۱۶۸)، ۸۵-۱۶۰. زهیری، علیرضا (۱۳۸۰). انقلاب اسلامی و هویت ملی. *فصلنامه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم (ع)*، ۲۶(۲)، ۱۰۵-۱۲۴.

صادقی فسائی، سهیلا و ناصری راد، محسن (۱۳۹۰). عناصر بنیادین پژوهش کیفی در علوم اجتماعی؛ هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، روش‌شناسی و روش. *فصلنامه مطالعات اجتماعی ایران*، ۵(۳)، ۷۸-۹۸.

صالحی، منصور و نوازی، بهرام (۱۳۹۹). بررسی نقش جمهوری آذربایجان در ایجاد چالش‌های قومی در آذربایجان ایران. *فصلنامه مطالعات ملی*، ۲(۴)، ۱۰۱-۱۱۸.

صدقی، ناصر؛ سلماسی‌زاده، محمد؛ دین‌پرست، ولی و جعفری، فرهاد (۱۴۰۰). ناسیونالیسم ایرانی و مسئله آذربایجان و زبان ترکی (با تأکید بر مجلات دوره گذار از قاجاریه به پهلوی). *فصلنامه تاریخ اسلام*، ۳۱(۴۹)، ۷۳-۹۱.

ضرغامی، برزین و انصاری‌زاده، سلمان (۱۳۹۱). تحلیل فرصت‌ها و تهدیدهای ژئوپلیتیکی قوم بلوچ از دیدگاه نظریه شکاف‌های سیاسی - اجتماعی. *پژوهش‌های جغرافیای انسانی*، ۴۴(۳)، ۹۵-۱۰۰.

طالبی، کوثر؛ عباس‌زاده مرزبالی، محسن و رادمرد، محمد (۱۴۰۳). ناسیونالیسم قومی و توسعه‌طلبی ارضی در ایدئولوژی پان‌ترکیسم: چالش‌ها و راهکارها برای ایران. *فصلنامه مطالعات ملی*، ۲۵(۱۰۰)، ۲۹-۵۴.

عالم، ریحانه و بدیعی، مرجان (۱۳۹۹). آسیب‌شناسی سیاست فرهنگی جمهوری اسلامی ایران با نگاهی بر جایگاه هویت ملی در سیاست‌گذاری فرهنگی. *فصلنامه دولت‌پژوهی ایران معاصر*، ۶(۴)، ۱۱-۳۹.

عباسی ترکی، حجت؛ کاظمی راشد، منیره؛ امام خوئی، محمدتقی و دری، منیره (۱۳۹۹). بررسی نقش دولت مدرن بر قوم‌گرایی در ایران. *فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام*، ۱۲(۴۴)، ۱۰۷-۱۲۰.

- عبدی، عطاالله؛ ربانی، محمدرضا و خلیلی، رضا (۱۳۹۹). روندشناسی تحولات قومی در منطقه آذربایجان؛ تلاش برای ورود به عرصه سیاسی. *فصلنامه مطالعات ملی*، ۲۱(۱)، ۱۳۷-۱۶۱.
- عطایی، فرهاد (۱۳۷۸). نگرشی جدید در سیاست منطقه‌ای ترکیه. *فصلنامه مطالعات خاورمیانه*، ۶(۳)، ۱۱۲-۱۱۶.
- فراهانی، ادیب‌الممالک (۱۳۴۵). *دیوان کامل ادیب‌الممالک فراهانی*. به کوشش وحید دستگردی. تهران: فروغی.
- قربانی، مهدی (۱۳۹۶). وحدت‌گرایی و کثرت‌گرایی در فلسفه سیاسی متعالیه. *فصلنامه معرفت سیاسی*، ۹(۲)، ۴۸-۲۹.
- قرلسفلی، محمدتقی و نوربان دهکردی، نگین (۱۳۹۷). اندیشه دولت‌گرایی و ضددولت‌گرایی در عصر مشروطه؛ بازخوانی سه اندیشه. *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۱۳(۳)، ۷۳-۱۰۲.
- قزوینی، عارف (۱۹۲۳م). بنام آذربایجان. *ایران‌شهر*، ۲(۲)، ۱۰۲-۱۰۳.
- کاتوزیان، محمدعلی (۱۳۷۹). *اقتصاد سیاسی ایران*. ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی. تهران: مرکز.
- کاظم‌زاده، حسین (۱۹۲۳م الف). آذربایجان (تدقیقات تاریخی). *ایران‌شهر*، ۲(۲)، ۹۵-۱۰۲.
- کاظم‌زاده، حسین (۱۹۲۳م ب). نوروز جمشیدی. *ایران‌شهر*، ۱(۱۰)، ۲۴۹-۲۷۳.
- کاظمی، احمد (۱۳۸۵). پان‌ترکیسم و پان‌آدریسم؛ مبانی، اهداف و نتایج. تهران: مؤسسه فرهنگی مطالعات و تحقیقات بین‌المللی ابرار معاصر تهران.
- کدخدازاده، رضا و عزیزی، حمیدرضا (۱۳۹۹). تأثیر سیاست‌های پان‌ترکیستی در روابط جمهوری آذربایجان با ایران. *فصلنامه سیاست جهانی*، ۹(۲)، ۱۱۷-۱۴۶.
- کسروی، احمد (۱۳۷۶). *قیام شیخ‌محمد خیابانی*. تهران: مرکز.
- کولایی، الهه و نظامی، مریم (۱۳۹۸). پان‌ترکیسم؛ برساختن هویت و شکل‌گیری جمهوری آذربایجان ۱۸۹۰ تا ۱۹۲۰. *مطالعات اوراسیای مرکزی*، ۱۲(۲)، ۴۵۹-۴۷۸.
- کهنه‌پوشی، سیدمصلح؛ مهرآیین، مصطفی؛ کاشانی، مجید؛ نوابخش، مهرداد و قدیمی، بهرام (۱۴۰۰). بررسی گفتمان ملی‌گرایی در جریان نوسازی نظام آموزشی ایران در دوره پهلوی اول. *مجله مطالعات اجتماعی ایران*، ۱۵(۲)، ۵۰-۷۱.
- گرکه، اولریش (۱۳۷۷). *پیش‌به‌سوی شرق ایران در سیاست شرقی آلمان در جنگ جهانی اول*. ترجمه پرویز صدری. تهران: نگاه.
- گل‌محمدی، احمد (۱۳۸۳). جهانی شدن فرهنگ و هویت. تهران: نشر نی.
- لاندو، جیکوب (۱۳۹۶). *پان‌ترکیسم؛ یک قرن در تکاپوی الحاق‌گری*. ترجمه حمید احمدی. تهران: نشر نی.
- محسنی حقیقی، محمدرضا (۱۳۸۹). *پان‌ترکیسم ایران و آذربایجان*. تهران: نشر سمرقند.
- محمدی ایروانلو، علی؛ شاکری خوئی، احسان و ظهیری، صمد (۱۳۹۸). جهانی شدن و مسئله قومیت‌ها در ایران (دوره جمهوری اسلامی ایران). *تحقیقات سیاسی و بین‌المللی*، ۱۱(۲۲)، ۴۰-۳۹.
- محمدی، منظر و سیداحمدی زاویه، سیدسعید (۱۳۹۶). لباس متحدالشکل؛ بازنمایی قدرت و مدرنیته (دوران پهلوی اول). *فصلنامه تاریخ ایران*، ۱۰(۳)، ۸۸-۹۲.
- محمدی، منوچهر؛ رضوانی، محسن و مبلغ، حفیظ‌الله (۱۳۹۹). ساختار سیاسی مردم‌سالاری دینی در جوامع چندفرهنگی. معرفت

سیاسی، ۱۲(۱)، ۸۳-۶۵.

محمودی رجا، سیدزکریا (۱۴۰۰). مطالعه رفتار سیاسی گروه‌های قومی - مذهبی در انتخابات ریاست جمهوری ایران؛ مطالعه موردی: اقوام بلوچ و ترکمن، رساله دکتری علوم سیاسی. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.

محمودی رجا، سیدزکریا (۱۴۰۳). رویکرد مقاومت‌محور در حکمرانی جمهوری اسلامی: بررسی بسترها و دلایل سیاست‌های هسته‌ای دولت‌های نهم و دهم. فصلنامه معرفت، ۱۶(۱)، ۸۲-۶۱.

محمودی رجا، سیدزکریا و صالحی‌پور، محمدرضا (۱۴۰۴). گردشگری و معمای هویت: حکمرانی چندسطحی و تعادل بین تعلقات ملی و قومی در ایران. فصلنامه دولت‌پژوهی ایران معاصر (در انتظار چاپ).

مرادعلی بیگی، عبدالله (۱۳۹۲). پان‌ترکیسم و وحدت ملی ایران، گیلان: انتشارات سمرقند.

مرادعلی بیگی، عبدالله (۱۴۰۳). ترکیه و پان‌ترکیسم ابزار نفوذ امپریالیسم غرب و ناتو و اسرائیل به قفقاز و آسیای مرکزی. نشریه خواندنی، ۲۲(۲۹)، ۴۵-۲۵.

مقصودی، مجتبی (۱۳۸۰). تحولات سیاسی - اجتماعی ایران. تهران: روزنه.

نظری، علی‌اشرف (۱۳۸۶). ناسیونالیسم و هویت ایرانی؛ مطالعه موردی: دوره پهلوی اول. پژوهش حقوق عمومی، ۹(۲۲)، ۱۴۱-۱۷۳.

نعلبندیان، زوان (۱۳۹۹). افسانه پان‌تورانیسم. ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی. تهران: شیرازه.

نیازی، محسن (۱۳۹۰). روش‌های تحقیق تلفیقی، جنبش سوم روش‌شناختی در علوم اجتماعی. فصلنامه مطالعات اجتماعی ایران، ۵(۲)، ۱۸۱-۱۵۸.

نیکوبخت، ناصر و همکاران (۱۳۹۰). علل و عوامل تشدید سره‌گرایی در دوره پهلوی و مهم‌ترین پیامد آن. فصلنامه زبان و ادب فارسی، ۳(۹)، ۱۹۸-۱۶۰.

ولی‌زاده، ابراهیم؛ ابراهیم‌پور، داود و احمدش، رشید (۱۳۹۸). تبارشناسی هویت قومی ترک‌زبانان در دوره رضاشاه. مطالعات جامعه‌شناختی، ۱۲(۴۲)، ۵۶-۴۱.

یوسفی، علی (۱۳۸۰). روابط بین‌قومی و تأثیر آن بر هویت اقوام در ایران. فصلنامه مطالعات ملی، ۲(۴)، ۱۳-۴۲.

Amuzgar, J (1991). *The dynamics of the Iranian revolution*. New York: State University of New York Press.

Blaikie, N (2009). *Designing social research*. Cambridge, UK: Polity Press.

Goyushov, A. (2019). A less-known page of Ahmet Ağaoğlu's biography. *Iran and the Caucasus*, 23(3), 349-356. <https://doi.org/10.1163/1573384X23030008->.

An Analysis of the Political Contexts of the Takfir of Shi'ism in Some Deobandi Works

 **Anvar Bameri** / Graduate in the fourth level of Islamic theology, Qom Seminary, Iran,
anvarbameri320@gmail.com

Abdolvahid Bameri / Assistant Professor, University of Sistan and Baluchestan, Iran
bameri.1399@staff.usb.ac.ir

Mahdi Farmanian / Professor, Department of Islamic Denominations, University of Religions and Islamic
Denominations, Qom, Iran
m.farmanian@chmail.ir

Received: 2025/10/21 - **Accepted:** 2026/01/11

Abstract

The phenomenon of Takfir of Shi'ism in some contemporary Deobandi works is considered one of the important sectarian challenges in the Islamic world. The main issue of this research is to explain why and how the Deobandi discourse transitioned from a cautious approach in excommunicating the people of the Qiblah to issuing takfiri rulings against the Shiites. Using a descriptive-analytical method and relying on the content analysis of original Deobandi sources, including the works of the founders of this school, and the writings and fatwas of later radicals, this research was conducted. The findings have shown that the early Deoband scholars adhered to the principle of "caution in declaring the people of the Qiblah as infidels" and did not consider Shia to be outside of Islam. On the contrary, in recent works, the Takfiri discourse has been strengthened in parallel with contemporary political developments, such as the rise of Shia power in the Safavid era, the political reinterpretation of the fall of the Abbasid Caliphate, and especially the geopolitical consequences of the victory of the Islamic Revolution in Iran. The results of the research have shown that at this stage, "takfir" has acquired a political-identity function and has become a tool for curbing Shiite political influence, weakening the discourse of Islamic unity, and eliminating competitors in the power structure, especially in Pakistan.

Keywords: political takfir, Shia, Deobandi, unity, taqiyya.

واکاوی زمینه‌های سیاسی تکفیر شیعه در برخی از آثار دیوبندیه

anvarbameri320@gmail.com

bameri.1399@staff.usb.ac.ir

m.farmanian@chmail.ir

انور بامری  / دانش‌آموخته سطح چهار کلام اسلامی، حوزه علمیه قم، ایران

عبدالواحد بامری / استادیار دانشگاه سیستان و بلوچستان، ایران

مهدی فرمانیان / استاد گروه مذاهب اسلامی، دانشگاه ادیان و مذاهب اسلامی، قم، ایران

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۹ - پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۲۱

چکیده

پدیده تکفیر شیعه در برخی آثار دیوبندیه معاصر، از جمله چالش‌های مهم فرقه‌ای در جهان اسلام به‌شمار می‌آید. مسئله اصلی این پژوهش تبیین چرایی و چگونگی گذار گفتمان دیوبندیه از رویکرد احتیاط‌آمیز در تکفیر اهل قبله به صدور احکام تکفیری علیه شیعه است. پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با اتکا به تحلیل محتوای منابع اصیل دیوبندیه، شامل آثار بنیان‌گذاران این مکتب، نوشته‌ها و فتاوای متأخران رادیکال، انجام شده است. یافته‌ها نشان داده است که متقدمان دیوبند به اصل «احتیاط در تکفیر اهل قبله» پایبند بودند و شیعه را خارج از اسلام نمی‌دانستند. در مقابل، در آثار متأخر، هم‌زمان با تحولات سیاسی معاصر، نظیر قدرت‌یابی شیعه در عصر صفوی، بازخوانی سیاسی سقوط خلافت عباسی و به‌ویژه پیامدهای ژئوپلیتیک پیروزی انقلاب اسلامی ایران، گفتمان تکفیری تقویت شده است. نتایج پژوهش نشان داده است که در این مرحله، «تکفیر» کارکردی سیاسی - هویتی یافته و به ابزاری برای مهار نفوذ سیاسی شیعه، تضعیف گفتمان وحدت اسلامی و حذف رقیب در ساختار قدرت، به‌ویژه در پاکستان، تبدیل شده است.

کلیدواژه‌ها: تکفیر سیاسی، شیعه، دیوبندیه، وحدت، تقیه.

مقدمه

یکی از ارکان مهم در ساختار معرفتی زیست‌جهان اسلام، اصل برادری ایمانی مسلمانان است که بر پایهٔ اشتراکات کلامی، فقهی و اخلاقی شکل می‌گیرد. آموزه‌های قرآن و سنت معتبر نبوی بر ضرورت پرهیز از تفرقه، پاسداشت حرمت مسلمانان و حفظ یکپارچگی امت تأکید می‌ورزند. بررسی تاریخی سیر تطور تمدن اسلامی نیز مؤید آن است که انسجام درون‌دینی و تمرکز بر اصول مشترک، زمینه‌ساز شکوفایی علمی، اقتدار سیاسی و عزت تمدنی مسلمانان بوده است (کفاش و همکاران، ۱۴۰۳، ص ۱۵).

با وجود این، در بستر تحولات اجتماعی، سیاسی و فرقه‌ای جهان اسلام، گاه جریان‌هایی سر برآورده‌اند که با بهره‌گیری ابزاری از مفهوم «تکفیر»، مسیر انتقاد و مرزبندی حداکثری را در پیش گرفته‌اند. از جملهٔ این جریان‌ها، مکتب فکری دیوبندیه است که در آثار طیفی از نویسندگان آن، شیعهٔ امامیه به‌صراحت یا تلویح مورد حکم به کفر قرار گرفته است. اگرچه این حکم‌ها در ظاهر به استنادات کلامی و نقلی متکی‌اند، اما این آثار نشان می‌دهند که در ورای این مواضع، زمینه‌های سیاسی مؤثری نهفته است. مفهوم «تکفیر» در گفتمان این دسته از دیوبندیه، واجد کارکردی سیاسی شده و از ابزارهای هویتی برای تمایزبخشی و ایجاد مرزهای ایدئولوژیک بهره گرفته است. از این‌رو این پژوهش با روش توصیفی - تحلیلی و با رویکرد کتابخانه‌ای درصدد پاسخ به این پرسش است که زمینه‌های سیاسی تکفیر شیعه در آثار دیوبندیه چیست؟

مسئلهٔ تکفیر شیعه در آثار دیوبندیه، پیش‌تر در برخی پژوهش‌ها مورد توجه قرار گرفته است. آثاری چون مقالهٔ «تکفیر از دیدگاه بزرگان دیوبند»، نوشتهٔ میثم صفری، که در پژوهش‌نامهٔ نقد وهابیت، سراج منیر، سال چهارم، شمارهٔ ۱۴، تابستان ۱۳۹۳ به چاپ رسیده و مقالهٔ «تکفیر اهل قبله در اندیشهٔ علمای دیوبند»، نوشتهٔ محمدطاهر رفیعی، که در همایش جریان‌های افراطی و تکفیری از دیدگاه علمای اسلامی در ۱۳۹۳ منتشر شده است. این پژوهش‌ها معیار تکفیر نزد دیوبندیه را بررسی کرده و به این نتیجه رسیده‌اند که دیوبندی‌ها کسی را کافر می‌دانند که ضروری دین را انکار کند. نویسندهٔ مقالهٔ اخیر به این نکته نیز اشاره می‌کند در برخی موارد، بعضی از پیروان دیوبند ممکن است در تعیین مصداق‌های کفر، از مبانی اصلی این مکتب فاصله گرفته و مسائلی را دخالت داده‌اند که لزوماً از ضروریات دین نیست. نوشتهٔ دیگر، مقالهٔ «مبانی فکری ضدیت طالبانیسم پاکستان با شیعیان»، نوشتهٔ دکتر احمد رشیدی و دکتر صفی‌الله شاه‌قلعه است که در فصلنامهٔ مطالعات سیاسی جهان اسلام در شهریور ۱۳۹۱ به چاپ رسیده است. این پژوهش به بررسی ریشه‌های رشد طالبان در پاکستان و دلایل خصومت این گروه با شیعیان می‌پردازد. نویسندگان این مقاله عوامل اجتماعی، دولت پاکستان، دولت عربستان و جریان وهابیت را از مهم‌ترین عوامل مؤثر در شکل‌گیری تفکر ضدشیعی و تکفیر شیعیان در بین طالبان پاکستان معرفی کرده‌اند.

با این حال، پژوهشی که با اتکا به منابع اصلی و تحلیل محتوا به صورت نظام‌مند و تحلیلی به زمینه‌های سیاسی صدور حکم تکفیر از سوی دیوبندیه بپردازد، هنوز صورت نگرفته است. برخی پژوهش‌ها نشان داده‌اند که جریان‌های افراطی در جهان اسلام غالباً محصول بحران‌های سیاسی و ناکارآمدی دولت‌ها در مدیریت تنوع مذهبی هستند (کلان فریبایی و شیرودی، ۱۳۹۶)؛ از این رو پژوهش پیش رو با تمرکز بر پیوند بین فضا‌های سیاسی - تاریخی و صدور گفتمان تکفیر، تلاشی نو برای پر کردن این خلأ علمی محسوب می‌شود.

نظر به جایگاه بنیادین مفاهیمی چون «تکفیر»، «تکفیر سیاسی»، «شیعه» و «دیوبندیه» در ساختار مفهومی این پژوهش، تبیین این اصطلاحات شرط لازم برای ورود به مباحث این پژوهش است. بر این اساس در گام نخست، مفهوم «تکفیر» و در ادامه، دو مؤلفه «شیعه» و «دیوبندیه» بررسی خواهند شد.

۱. ادبیات مفهومی پژوهش

در این بخش، مفاهیم اولیه‌ای که می‌تواند به شناخت، تحلیل و تبیین بهتر مسئله این پژوهش کمک کند، ارائه خواهد شد.

۱-۱. تکفیر

واژه «تکفیر» مشتق از ریشه «کفر» است. «کفر» به معنای پنهان کردن چیزی است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۷۱۴). این کلمه به معنای فروتنی و تعظیم با دست بر سینه نهادن، تاج‌گذاری، پوشاندن گناهان از سوی خداوند (ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۴۶) و نیز نسبت دادن کفر به شخص یا اندیشه‌ای خاص نیز به کار رفته است (زمخشری، ۱۴۱۹ق، ص ۱۴۰؛ سعدی، ۱۴۱۳ق، ج ۱، ص ۳۲۰؛ ابن منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۵، ص ۱۴۷). در پژوهش پیش رو معنای اخیر مقصود است.

تکفیر در علم کلام به معنای محو گناهان پیشین به وسیله اعمال نیک متأخر یا توبه است که معمولاً به خداوند نسبت داده می‌شود (سمیح، ۱۹۹۸م، ج ۱، ص ۳۵۱). در فقه، این واژه در سه کاربرد اصلی دیده می‌شود: نخست، گذاشتن یک دست بر روی دیگری در نماز، که نزد اهل سنت رایج است (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۶۰۱)؛ دوم، اشاره به کفارهایی برای تخلفات شرعی (جمعی از پژوهشگران، ۱۴۲۶ق، ج ۲، ص ۶۰۱)؛ سوم، که مقصود این پژوهش است، نسبت دادن کفر به فردی از اهل قبله، یعنی متهم کردن مسلمانی به خروج از اسلام است (عبدالمعزم، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۴۸۷).

۱-۲. تکفیر سیاسی

سیاست را می‌توان مجموعه‌ای از اقدامات هدفمند برای اداره جامعه و کسب یا حفظ قدرت دانست (نوروزی و محب‌الطاهر، ۱۳۹۹، ص ۲۴). در این چهارچوب، تکفیر سیاسی به شرایطی اشاره دارد که در آن، تکفیر نه بر اساس معیارهای دینی، بلکه با انگیزه‌های قدرت‌طلبانه صورت می‌گیرد. در چنین مواردی، اتهام کفر برای تضعیف

مشروعیت رقبای سیاسی به کار می‌رود. بازیگران سیاسی با بهره‌گیری از این ابزار می‌کوشند پایگاه اجتماعی مخالفان را تضعیف کنند و پیروان آنان را از پیروی بازدارند (خورمیزی، ۱۳۹۹، ص ۵۵).

۱-۳. شیعه

شیعه در لغت به معنای پیرو (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷۰) و در اصطلاح به دسته‌ای از مسلمانان گفته می‌شود که معتقد به منصوص بودن و افضلیت امام علی علیه السلام و سایر ائمه علیهم السلام در کمالات انسانی هستند (اشعری، ۱۴۰۰ق، ص ۱۷؛ نوبختی، بی‌تا، ص ۱۷). نخستین کاربرد واژه «شیعه» در سیاق توصیف پیروان امام علی علیه السلام، از سوی پیامبر اسلام صلی الله علیه و آله صورت گرفته است. بر اساس روایتی در تفسیر آیه هفتم سوره بینه، پیامبر صلی الله علیه و آله خطاب به علی علیه السلام فرمود: «هم أنت وشيعتك يا علی» (حسکانی، ۱۴۱۱ق، ج ۲، ص ۴۶۳؛ سیوطی، ۱۴۰۴ق، ج ۶، ص ۳۷۹)؛ بدین معنا که تو و پیروانت مصداق تام مؤمنان عامل به صالحات و برترین بندگان خدای متعال هستی.

۱-۴. دیوبندیه

دیوبندیه منسوب به مدرسه «دارالعلوم دیوبند» (ابواسامه، ۱۴۱۵ق، ص ۹) است. این مدرسه با اثرپذیری از افکار شیخ احمد سرهندی و شاه‌ولی‌الله دهلوی، توسط شیخ محمد قاسم نانوتوی (۱۸۷۹م) و با همکاری رشید احمد گنگوهی (۱۹۰۵م) در ۱۵ محرم ۱۲۸۳ق در منطقه دیوبند، در جریان مبارزه‌های ضداستعماری مردم شبه‌قاره هند با سلطه انگلیس (دارالافتاء دارالعلوم دیوبند، فتاوی ۶۹۵)، در نیمه دوم قرن نوزدهم به وجود آمد (تهانوی، بی‌تا، ص ۱۵۰؛ محمد طیب، بی‌تا، ص ۱۴). در بیان قاری طیب، از چهره‌های شاخص دیوبندیه، دیوبندی کسی است که اندیشه‌های خود را از بزرگان این مکتب، از جمله «شیخ احمد سرهندی»، «شاه‌ولی دهلوی»، «محمد قاسم نانوتوی»، «رشید احمد گنگوهی» و «محمد یعقوب نانوتوی» گرفته باشد. فارغ از اینکه این فرد در کدام مدرسه دیوبندی تحصیل کرده باشد یا در چه حوزه‌ای فعالیت کند، اگر به این اندیشه‌ها پایبند باشد، دیوبندی محسوب می‌شود (محمد طیب، ۱۴۳۰ق، ص ۶۹-۷۳).

مکتب دیوبندیه، به‌رغم اشتراکات بنیادین، حاوی تنوع قابل توجهی در دیدگاه‌ها و رویکردهای فکری در میان عالمان خود است. طیف نخست، جریان بنیان‌گذار و سنت‌گرای دیوبند است که شخصیت‌هایی چون محمد قاسم نانوتوی، رشید احمد گنگوهی و محمود حسن دیوبندی در رأس آن قرار دارند. دغدغه اصلی این طیف، صیانت از سنت اسلامی در برابر بدعت‌ها و تهدیدات استعمار بود و بر بازتولید فقه حنفی و علوم حدیث تمرکز داشتند (ابواسامه، ۱۴۱۵ق، ص ۲۱). طیف دوم، جریان‌های میانه‌رو و وحدت‌گرا را دربرمی‌گیرد که در عین پایبندی به اصول دیوبندی، به لزوم وحدت اسلامی و تمرکز بر مشترکات تأکید دارند. بارزترین نمود این رویکرد، در «جمعیت علمای هند» و پس از آن، «جمعیت علمای اسلام» در شاخه فضل‌الرحمن متبلور است که به گفت‌وگو

با شیعیان اهتمام داشته و بر اشتراکات دینی نیز تکیه دارند (احمد ندیم، بی‌تا، ص ۱۱۳). طیف سوم، جریان‌های رادیکال و تکفیری را شامل می‌شود که با نگرشی خصمانه به شیعه می‌نگرند (سرفرازخان، بی‌تا، ص ۲۳). این دسته شیعه را رقیب سیاسی خود دانسته و از همین‌رو به شیعه نسبت کفر داده‌اند. اغلب منابع و ادله‌ای که در این پژوهش مورد نقد قرار می‌گیرند - از جمله آثار محمد منظور نعمانی (بی‌تا)، عبدالشکور فاروقی لکهنوی (۱۹۸۵م، ص ۲۲۴)، ضیاء الرحمن فاروقی (بی‌تا، ص ۱۸۶)، سرفرازخان صفدر و فتاوی منتشرشده در سایت دارالافتاء دارالعلوم دیوبند (دارالافتاء دارالعلوم دیوبند، فتاوی ۱۵۷۵/۱۵) - از همین طیف هستند.

۲. پرهیز از تکفیر در آثار کلاسیک دیوبندیه

برای درک صحیح چرخش سیاسی در فتاوی تکفیری، ابتدا باید موضع اصولی و کلامی مکتب دیوبند را شناخت. دیوبندیه که از نظر کلامی ماتریدی و از نظر فقهی حنفی‌مذهب هستند (رفیعی، ۱۴۰۰، ص ۲۶۱)، در مبانی اولیه خود بر اصل «احتیاط در تکفیر» تأکید ویژه‌ای دارند (کشمیری، ۱۴۲۴ق، ص ۱۹). بنیان‌گذاران و بزرگان این مکتب، همسو با سنت فقهی حنفی، تکفیر اهل قبله را جایز نمی‌دانند، مگر آنکه انکار ضروریات دین به‌صورت قطعی ثابت شود. ابن‌نجیم از فقه‌های حنفی آورده است: «ثَبَّتَ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيِّ مِنْ عَدَمِ تَكْفِيرِ أَهْلِ الْقِبْلَةِ» (ابن‌نجیم، ۱۴۱۸ق، ج ۱، ص ۳۷۱)؛ عدم تکفیر اهل قبله، از ابوحنیفه و شافعی نقل و ثابت شده است. خلیل احمد سهارنپوری، از استوانه‌های علمی دیوبند، در کتاب *المهتد علی المقتد*، که به‌عنوان عقیده‌نامه رسمی دیوبندیه شناخته می‌شود، تصریح می‌کند: «ما هیچ یک از اهل قبله را تکفیر نمی‌کنیم؛ مادامی که ضروریات دین را انکار نکرده باشند» (سهارنپوری، ۱۳۴۶ق، ص ۵۸). او تأکید می‌کند که حتی اگر فردی بدعت‌گذار باشد، تا زمانی که بدعت او به حد کفر نرسد و توجیهی برای آن وجود داشته باشد، حکم به کفر او داده نمی‌شود.

رشید احمد گنگوهی، دیگر بنیان‌گذار دارالعلوم دیوبند نیز در فتاوی خود بر این نکته تأکید کرده است که شیعیان مادامی که شهادتین را بر زبان جاری می‌کنند و منکر ضروریات قطعی دین نیستند، مسلمان محسوب می‌شوند؛ از همین باب، وی ازدواج مرد سنی با زن شیعه را جایز می‌داند (گنگوهی، بی‌تا، ص ۱۹۸). همچنین در فتاوی دارالعلوم دیوبند آمده است که صرف داشتن عقایدی چون تفضیل علی علیه السلام بر سایر خلفا موجب کفر نمی‌شود و این مسائل در زمره اختلافات کلامی درون دینی است (دارالافتاء دارالعلوم دیوبند، فتاوی ۶۷۵). حسین احمد مدنی، از رهبران سیاسی و معنوی دیوبند و رهبر جمعیت علمای هند نیز با اتخاذ رویکردی وحدت‌گرایانه، بر لزوم همزیستی مسالمت‌آمیز تأکید داشت و اختلافات را مانع از اخوت اسلامی نمی‌دانست؛ از این‌رو به نقد آثار محمدبن عبدالوهاب پرداخته است (مدنی، ۲۰۰۴م، ص ۴۲-۶۶). بنابراین بر اساس متون کلاسیک و اصلی دیوبند، تکفیر شیعه جایگاه محکمی ندارد. پژوهش‌های انجام‌شده در حوزه اندیشه سیاسی اسلام نیز مؤید آن است که

جریان‌های اصیل اهل سنت همواره میان نقد علمی و تکفیر عملی تفاوت قائل بوده‌اند و تکفیر را خط قرمز تعاملات مذهبی می‌دانستند (آقاصالحی و همکاران، ۱۴۰۰، ص ۲۰۸-۲۱۶). با این حال پرسش اینجاست که چرا در آثار متأخرین و برخی گروه‌های منشعب از دیوبند، مانند سپاه صحابه، این اصل زیر پا گذاشته شده است؟ پاسخ را باید در «زمینه‌های سیاسی» جست‌وجو کرد که در ادامه بررسی می‌شود.

۳. زمینه‌های سیاسی تکفیر

در این بخش به بررسی عوامل سیاسی تکفیر شیعه در آثار دیوبندیه پرداخته می‌شود.

۳-۱. قدرت‌یابی شیعه با ظهور صفویه

ظهور دولت صفویه در ایران و رسمیت یافتن مذهب تشیع امامی، نقطه عطفی در تاریخ تحولات سیاسی - مذهبی منطقه بود که بازتاب آن در گفتمان متأخر دیوبندیه با شدت و خصومت خاصی همراه شده است. در قرائت سیاسی برخی از نویسندگان دیوبندی، تأسیس حکومت صفوی صرفاً یک تحول سیاسی نبوده، بلکه انحرافی اساسی از سنت اسلامی انگاشته شده که هویت اهل سنت را تهدید کرده است. برای نمونه، ضیاء الرحمن فاروقی، از رهبران سپاه صحابه، با ادبیاتی صریح می‌نویسد: «بهم شیعه کو کل بهی کافر که‌تے تھے، آج بهی کافر که‌تے ہیں.» (فاروقی، بی تا الف، ص ۲)؛ ما شیعه را دیروز کافر می‌دانستیم و امروز هم کافر می‌دانیم. وی شکل‌گیری تشیع صفوی را «کاری‌ترین زخم» (فاروقی، بی تا الف، ص ۲) بر پیکره اهل سنت می‌خواند و آن را از حیث عمق فاجعه، حتی فراتر از سقوط بغداد به دست ابن‌علقمی ارزیابی می‌کند. در این چهارچوب، تغییر مذهب رسمی ایران به مثابه خروجی سازمان‌یافته از اسلام و مصداقی از کفر سیاسی پنداشته شده است.

ادبیات دیوبندیه در واکاوی دولت صفوی، آن را منبعی برای بدعت‌گذاری، ترویج شعائر مغایر با سنت سنی و بازتعریف شعائر دینی معرفی می‌کند (دارالعلوم دیوبند، مقاله ۱۹۲۲). اتهاماتی چون سب صحابه، قتل عام اهل سنت و تغییر شعائر دینی، دستمایه‌ای برای تکفیر سیاسی شیعیان شده است (میانوالوی، بی تا، ص ۴). در این روایت، شاه اسماعیل به عنوان نماد خشونت مذهبی و نادرشاه افشار به مثابه ادامه‌دهنده این سیاست در چهارچوب لعن اجباری خلفا تصویر شده‌اند (میانوالوی، بی تا، ص ۴). در مقدمه برخی آثار همچون نوشته‌های میانوالوی، «تشیع» مذهبی باطنی و ساختگی معرفی می‌شود که ریشه در افسانه عبدالله بن سبا دارد و با ابزار تقيه، به گسترش نفوذ خود ادامه داده است (میانوالوی، بی تا، ص ۶). این در حالی است که اولاً برداشت این طیف از حکومت صفویه صحیح نیست و ثانیاً چنین عواملی نمی‌تواند سبب تکفیر شود (ر.ک: جلالی و همکاران، ۱۳۹۸، ص ۳۹؛ Kohlberg, 1998, p.1:3۹؛ جعفریان، ۱۳۷۹، ص ۳۸، به نقل از براون، ص ۸۱-۸۲).

از دیگر نمودهای برجسته سیاسی‌سازی اختلاف مذهبی، مواجهات صفویه با دولت ازبک بود. صدور فتوای

تکفیر شیعیان از سوی علمای ماوراءالنهر برای مشروع‌سازی تهاجم عبدالله‌خان ازبک به خراسان و در برابر، پاسخ مستدل علمای شیعه مشهد به رهبری مولانا محمد رستم‌داری نشان می‌دهد که بستر این نزاع‌ها بیش از آنکه ریشه در تضادهای الهیاتی داشته باشد، متکی بر رقابت‌های قدرت‌محور بوده است. شاملو در *قصص الخاقانی* گزارش می‌دهد که در تهاجم عبدالله‌خان ازبک به خراسان و کشاکش او با صفویه بر سر سیادت سیاسی و ارضی خراسان، عبدالله‌خان از علما مجوز خواست و جمعی از علمای ماوراءالنهر با صدور فتوایی شدیدالحن، ضمن «کافر» و «رافضی» خواندن شیعیان مشهد، ریختن خون آنان را مباح شمردند (شاملو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۵). در بخشی از این فتوا که با ادبیاتی ستیزه‌جویانه نگاشته شده، آمده است که شیعه اثناعشری زمانی که به مذمت سلف، سب خلفا و اهل سنت بپردازد و روش اهل سنت را نپذیرد و امنیت آنها را سلب کند، «بغاة» و «مشرک» شمرده می‌شود و «قتل آنها واجب و لازم است» و هر کس در جنگ با آنان کشته شود، شهید خواهد بود؛ همچنین مال و عیال ایشان بر غازیان (لشکر ازبک) حلال است. این فتوا که خراسان را دارالحرب معرفی می‌کرد، مجوزی شرعی برای قتل عام و غارت اموال مردم مشهد توسط سپاهیان ازبک شد (جعفریان، ۱۳۷۹، ص ۳۸، به نقل از براون، ص ۸۱-۸۲). در پاسخ به این فتوا، محمد رستم‌داری از علمای مشهد نامه‌ای مستدل و عقلانی با بهره‌گیری از منابع اهل سنت و آیات قرآن نگاشت و با استناد به منابع اهل سنت (سرهندی، بی‌تا، ص ۱۴۰)، بر اسلام و ایمان شیعیان استدلال کرد؛ اما رویکرد سیاسی و تکفیری علمای ماوراءالنهر مانع از پذیرش این استدلال‌ها شد (شاملو، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۱۴۰-۱۴۵). شیخ احمد سرهندی نیز در مقدمه رساله رد روافض تصریح می‌کند که پس از ملاحظه نامه‌ای منسوب به شیعیان در پاسخ به تکفیر صادرشده از سوی برخی علمای ماوراءالنهر و با توجه به رواج و ترویج استدلال‌های آن نامه، از جمله اتهام تکفیر صحابه در میان طلاب و در مجالس وابسته به سلاطین، خود را از سر «حمیت اسلامی» و به تعبیر وی، «رگ و ریشه فاروقی» ملزم دیده است که به نقد بپردازد که رساله رد روافض را نگاشت (سرهندی، بی‌تا، ص ۱).

۳-۲. اتهام خیانت سیاسی در سقوط بغداد

یکی از علل زمینه‌ساز تکفیر در آثار دیوبندیه، مشارکت ادعایی خواجه‌نصیرالدین طوسی و ابن‌علقمی در سقوط خلافت عباسی به دست هلاکوخان مغول است (سرفرازخان، بی‌تا، ص ۲۲؛ مفتیان لشکر جهنگوی، ۲۰۰۸، ص ۱۱؛ میانوالوی، بی‌تا، ص ۱۴). نویسنده کتاب *شیعه واجب القتل کیون* آورده است: «دشمنی ابن‌علقمی و طوسی و امثال آنها و توطئه‌هایشان علیه مسلمانان، اکنون بر همگان آشکار شده است» (میانوالوی، بی‌تا، ص ۱۱) در این قرائت، خواجه‌نصیرالدین طوسی، نه یک دانشمند، بلکه مشاور هلاکوخان و عامل سقوط نماد خلافت اسلامی بغداد معرفی می‌شود تا از این طریق، شیعه به عنوان دشمن اسلام تصویرسازی شود (میانوالوی، بی‌تا،

ص ۴-۷). تمرکز نویسندگان رادیکال دیوبندی بر این واقعه تاریخی، تلاشی برای اثبات «کفر سیاسی» شیعه از طریق انتساب خیانت به امت اسلامی است. این در حالی است که منابع معتبر تاریخی اهل سنت روایتی متفاوت دارند. ابن فوطی حنبلی و ابوالفداء در شرح وقایع بغداد اشاره‌ای به نقش توطئه‌آمیز خواجه ندارند (ابن فوطی، ۲۰۰۳م، ص ۱۵۷؛ ابوالفداء، بی‌تا، ج ۳، ص ۱۹۳). ابن خلدون نیز از خواجه به نیکی یاد کرده است (ابن خلدون، ۱۴۰۸ق، ج ۳، ص ۶۶۲)؛ بنابراین چنین رویکردی نشان می‌دهد که چگونه قرائت‌های گزینشی از تاریخ دستمایه‌ای برای خشونت و افراط‌گرایی در جهان اسلام شده است.

محمد بن علی بن طباطبا علل سقوط خلافت عباسی را در عوامل داخلی و خارجی، از جمله ضعف ساختاری حکومت عباسی و قدرت‌گیری مغولان جست‌وجو می‌کند و هیچ اشاره‌ای به نقش خواجه در این میان ندارد (ابن طقطقی، ص ۲۳۶). ابن کثیر نیز در توصیف محاصره بغداد به جزئیات خشونت و هرج و مرج ناشی از حمله می‌پردازد، بدون آنکه نامی از خواجه ببرد (ابن کثیر، ۱۴۰۷ق، ج ۱۳، ص ۲۰۰). شواهد تاریخی گویای آن است که بالاترین مقام سیاسی و مذهبی اهل سنت در آن زمان، یعنی خلیفه عباسی، خود در این امر پیش‌قدم بوده است. رسول جعفریان با استناد به منابع متقدم تاریخی نشان می‌دهد که خلیفه الناصر لدین الله برای تضعیف رقیب قدرتمند خود، سلطان محمد خوارزمشاه، نامه‌هایی به چنگیزخان مغول نوشت و او را برای حمله به قلمرو خوارزمشاهیان (ایران) تحریک و تطمیع کرد (جعفریان، ۱۳۸۸، ص ۶۶۶). ابن اثیر، مورخ بزرگ اهل سنت، نیز به این ماجرا اشاره کرده و آن را فاجعه‌ای خوانده است که خلیفه برای حفظ قدرت خود، پای بیگانگان را به سرزمین‌های اسلامی باز کرد (ابن اثیر، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ص ۴۴۰).

افزون‌براین، شخصیت‌هایی از اهل سنت در دربار هلاکو حضور داشتند و با او مشورت می‌کردند که تعداد و نفوذ آنان بیش از علمای شیعه بود. بنابراین، اشکال به شخصیت‌های اهل سنت وارد است (رشیدالدین، بی‌تا، ج ۲، ص ۷۰۷).

۳-۳. نفوذ شیعه در ساختار مغولان

در تحلیل‌های شماری از نویسندگان دیوبندی، حضور و نفوذ شیعیان در دستگاه‌های حکومتی مغولان هند، به‌ویژه در دوره‌های اکبرشاه و اورنگ‌زیب، به‌منزله شاهدی دیگر بر انحراف مذهبی تشیع تلقی شده است (دارالعلوم دیوبند، مقاله ۱۹۲۲).

بر مبنای این تلقی، گسترش قدرت اجتماعی و تأسیس حکومت‌های محلی شیعه‌مذهب در قرن هجدهم، مصداقی از تهدید نظم سنتی اهل سنت دانسته می‌شود. همچنین اتهامات کلیشه‌ای چون «تقیه برای پنهان‌سازی عقاید کفرآمیز» نیز افزوده شده است و ارجاعاتی به آثاری چون *ازالة الخفاء* و *تحفه اثناعشریه* برای تقویت این ادعاها صورت می‌گیرد که این امر زمینه‌ای برای تکفیر شیعه شده است (میانوالوی، بی‌تا، ص ۱۴).

بررسی تاریخی نشان می‌دهد که سیاست مذهبی مغولان هند، به‌ویژه در عصر اکبرشاه، مبتنی بر تساهل

و تسامح دینی بوده است و فرصت‌های متعادلی برای فعالیت پیروان مذاهب گوناگون فراهم آمده بود (اطهر رضوی، بی‌تا، ج ۱، ص ۶۱۰). حضور چهره‌های شیعی در ساختار حکومت، امری مسبوق‌به‌سابقه بود و در کنار علمای اهل سنت صورت می‌گرفت و بیانگر سیاست باز مذهبی است، نه نفوذ انحراف‌آلود. حتی در دورهٔ اورنگ‌زیب که سخت‌گیری‌هایی بر ضد تشیع وجود داشت، حذف مطلق شیعیان از قدرت روی نداد و شیعیان در لایه‌هایی از دستگاه دیوانی و اداری همچنان فعال بودند (عزیز احمد، بی‌تا، ص ۶۷).

۳-۴. انقلاب اسلامی ایران

انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷، با هدف عدالت‌خواهی، استقلال‌طلبی و ظلم‌ستیزی پدید آمد. سیاست خارجی ایران، بر صدور انقلاب، مبارزه با آمریکا و صهیونیسم و تلاش برای اصلاح ساختارهای بین‌المللی متمرکز است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۸، ص ۱۵۸). این انقلاب با ارائهٔ الگویی از حکومت دینی مبتنی بر فقه شیعه، توازن قوا در جهان اسلام را تغییر داد (شجاعی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۲۶) و موجب شد که جریان‌های سنتی و رادیکال در شبه‌قارهٔ آن را یک تهدید هویتی قلمداد کنند. این احساس خطر، به‌ویژه در محیط‌های هم‌جوار، با رشد محسوس و کشگری فعال‌تر شیعیان همراه بود که در قالب‌های زیر نمود یافت:

۳-۴-۱. رشد شیعه

انقلاب اسلامی ایران با اتکا بر قدرت نرم و بنیان‌های معرفتی برخاسته از اندیشهٔ دینی، نقش مهمی در برجسته‌سازی گفتمان دینی در عرصهٔ بین‌المللی ایفا کرد و به‌طور معناداری به تقویت و گسترش اندیشهٔ شیعی انجامید (شجاعی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۲۸). این تحول، به‌ویژه در دورهٔ پس از انقلاب، از سوی برخی جریان‌های وابسته به دیوبندیه به‌عنوان امری تهدیدآمیز تلقی شد و به شکل‌گیری زمینه‌های تکفیر علیه تشیع و به‌طور خاص انقلاب اسلامی ایران انجامید (مفتیان لشکر جهنگوی، ۲۰۰۸م، ص ۱۶۴؛ هزاروی، بی‌تا، ص ۳؛ زنگویی روزنی و همکاران، ۱۳۹۷، ص ۱۳۹).

بررسی آثار و متون تولیدشده در این گفتمان، از جمله کتاب‌هایی چون *تاریخی دستاویز، خمینی‌ازم* *اور اسلام، ایران، افکار و عزائم، خمینی اور شیعیت کیا هی؟ و خمینی اور اثنا عشریه* نشان می‌دهند که محور اصلی نگرانی‌ها صرفاً اختلافات کلامی یا فقهی نیست؛ بلکه بیش از آن، هراس از نفوذ سیاسی و الگوسازی انقلاب اسلامی ایران و احتمال بازتولید آن در بافت اجتماعی - سیاسی پاکستان را منعکس می‌کند (هزاروی، بی‌تا، ص ۲۳). در همین چهارچوب، نویسندگان وابسته به این جریان، حمایت جمهوری اسلامی ایران از گروه‌های مقاومت در منطقه و تلاش‌های آن در راستای تقریب مذاهب اسلامی را نه به‌عنوان سیاستی هنجاری، بلکه به‌عنوان پوششی برای آنچه «توسعه‌طلبی شیعی» می‌خوانند، تفسیر

کرده‌اند (نذیر احمد، ۱۹۹۷م، ص ۳۹؛ مفتیان لشکر جهنگوی، ۲۰۰۸م، ص ۱۱۹).

چنین قرائت امنیتی - سیاسی از تحولات منطقه‌ای، بستری مساعد برای احیای گفتمان تکفیر فراهم آورده است (قاسمی، بی‌تا، ص ۳۶). پژوهش‌ها نشان می‌دهند که بنیادگرایی در سیاست خارجی برخی جریان‌های مذهبی - سیاسی، غالباً واکنشی به جابه‌جایی‌های ساختاری قدرت و احساس تهدید بر هویت مذهبی و جایگاه اجتماعی آنان است (جوان‌پور هروی و محقق، ۱۳۹۹، ص ۱۸۰). بر این اساس، تکفیر امام خمینی علیه السلام و انقلاب اسلامی ایران در این گفتمان، واجد کارکردی بازدارنده در برابر نفوذ سیاسی و ایدئولوژیک جمهوری اسلامی ایران در منطقه تلقی می‌شود.

در مقابل، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران با تأکید بر اصول اعتقادی و انسانی فرامذهبی، از رویکردهای صرفاً مذهب‌محور برخی بازیگران منطقه‌ای متمایز است (الگار، ۱۳۷۵، ص ۳۲۲). در این چهارچوب، حمایت از مستضعفان و مظلومان به عنوان یک اصل هنجاری، فراتر از مرزبندی‌های مذهبی تعریف شده است (شجاعی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۲۹). این رویکرد که در اندیشه سیاسی امام خمینی علیه السلام (موسوی خمینی، ۱۳۸۹، ص ۴۷۶) و تداوم آن در بیانات و سیاست‌گذاری‌های آیت‌الله خامنه‌ای ریشه دارد (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۶۸، ج ۷، ص ۱۹-۷)، زمینه‌ساز ایفای نقش حمایتی جمهوری اسلامی ایران در تحولات مناطق مختلف، از جمله در جوامع عمدتاً اهل سنت، شده است.

از این منظر، نگرانی‌های مطرح‌شده درباره گسترش تشیع را باید بیش از آنکه ناشی از مباحث کلامی و اجتهادی دانست، در چهارچوب ملاحظات ژئوایدئولوژیک و رقابت‌های سیاسی - هویتی تحلیل کرد. توسل به تکفیر در این زمینه، نه تنها فاقد پشتوانه معتبر اجتهادی است، بلکه در عمل به تضعیف وحدت اسلامی و تقویت پروژه‌های تفرقه‌افکنانه در جهان اسلام می‌انجامد.

۲-۴-۳. تقیه و وحدت

از منظر برخی دیوبندیه، یکی از مبانی فکری در تکفیر امام خمینی علیه السلام و انقلاب اسلامی ایران، برداشت خاص ایشان از مفهوم «تقیه» در تقابل با وحدت اسلامی است (مفتیان لشکر جهنگوی، ۲۰۰۸م، ص ۱۲۴). در متنی منسوب به یکی از نویسندگان دیوبندی تصریح شده است که پس از پیروزی انقلاب اسلامی، به‌منظور رفع سوءتفاهم‌های ناشی از مقبولیت امام خمینی علیه السلام نزد برخی از اهل سنت، لازم دانسته شد که مذهب شیعه به‌ویژه برای عوام بازشناسانده شود. در این متن، شیعه به عنوان گروهی خارج از اسلام معرفی و کفر آن «مسلم نزد علمای امت» دانسته شده است (فاروقی لکهنوی، بی‌تا، ص ۷۶).

بر اساس این دیدگاه، شعار وحدت اسلامی از سوی امام خمینی علیه السلام و جمهوری اسلامی تاکتیکی برای

پیشبرد منافع سیاسی دانسته شده است که به دلیل باور شیعیان به تقیه، فاقد صداقت تلقی می‌شود (قاسمی، بی‌تا، ص ۳۶). دیوبندیه در آثار متعددی از این دوگانگی میان «تقیه و وحدت» به عنوان سندی بر «نفاق» شیعه استفاده کرده‌اند و معتقدند که انقلاب اسلامی با کنار گذاشتن تقیه، ماهیت واقعی تشیع را آشکار کرده است (نذیر احمد، ۱۹۹۷م، ص ۴۵).

این وضعیت نشان می‌دهد که اتهام «نفاق» از طریق دستاویز قرار دادن مفهوم «تقیه»، نه یک نقد کلامی به فقه شیعه، بلکه ابزاری سیاسی برای بی‌اعتبار ساختن گفتمان وحدت انقلاب اسلامی است. هدف، ایجاد شکاف هویتی در میان اهل سنت و جلوگیری از ائتلاف سیاسی آنان با جمهوری اسلامی است. در این گفتمان، «تقیه» به یک برچسب سیاسی تبدیل می‌شود تا هر گونه ابتکار وحدت‌گرایانه ایران را «غیرصادقانه» و در نتیجه «خطرناک» جلوه دهد و تکفیر را توجیه کند.

۳-۴-۳. ادعای تبعیض نظام

ادعای تبعیض ساختاری یکی دیگر از مؤلفه‌های تأثیرگذار در تقویت گفتمان تکفیری در میان طیف‌های رادیکال دیوبندیه و تلقی آنان از رفتار تبعیض‌آمیز جمهوری اسلامی ایران نسبت به اهل سنت است (مفتیان لشکر جهنگوی، ۲۰۰۸م، ص ۳۶؛ فاروقی، بی‌تا الف، ص ۱۲). به زعم این طیف، نظام ایران که مبتنی بر آموزه‌های شیعی است، در سطح داخلی، اهل سنت را از حقوق شهروندی محروم کرده و در مقابل، در عرصه بین‌المللی سیاست حمایت‌گرایانه از شیعیان را در پیش گرفته است (نذیر احمد، ۱۹۹۷م، ص ۱۹). در متون جریان‌های افراطی همچون سپاه صحابه، با استناد به برخی اصول قانون اساسی (مانند شرط مذهب برای ریاست‌جمهوری)، ادعا شده است که «هیچ فردی از اهل سنت نمی‌تواند به مناصب کلیدی در ایران دست یابد» (قاسمی، بی‌تا، ص ۳۱). آنان این شرایط را مصداق تبعیض و تلاش آگاهانه‌ای جهت «شیعه‌سازی مناطق سنی‌نشین» می‌پندارند (فاروقی، بی‌تا الف، ص ۱۲). این رویکرد نشان می‌دهد که مسئله حقوق اقلیت‌ها در گفتمان این جریان، یک دغدغه حقوق بشری نیست؛ بلکه ابزاری برای مشروعیت‌زدایی از نظام جمهوری اسلامی و توجیه خشونت‌های فرقه‌ای در پاکستان است. چنان‌که برخی پژوهشگران معتقدند، طرح ادعای مظلومیت اهل سنت ایران کارکردی هویتی برای بسیج بدنه اجتماعی جریان‌های سلفی در منطقه دارد (خورمیزی، ۱۳۹۹، ص ۵۵).

با وجود شواهد مستند حقوقی و داده‌های آماری معتبر دال بر سیاست‌های جمهوری اسلامی ایران در راستای صیانت از حقوق شهروندی اهل سنت (قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصل ۱۲؛ برای شرح بیشتر، ر.ک: هاشمی، ۱۴۰۴، ج ۱، ص ۳۵۰) و ارائه خدمات زیربنایی در مناطق آنان (قاسمی، ۱۳۸۲، ص ۸۶۵؛ زندی و همکاران، ۱۴۰۱، ص ۸)، گفتمان تبعیض ساختاری و ستم مذهبی که از سوی جریان‌های افراطی دیوبندی بازتولید می‌شود،

با شدت بیشتری استمرار یافته است. این امر حاکی از آن است که مسئلهٔ تکفیر و اتهام تبعیض، از سطح یک ادعای قابل سنجش با معیارهای حقوقی و تجربی فراتر رفته و به یک پیش‌فرض ایدئولوژیک و سازوکار هویت‌سازی سیاسی تبدیل شده است. در این چهارچوب، انحصار رسانه‌ای و فیلترینگ شناختی حاکم بر فضاها، فکری تحت کنترل این جریان‌ها، از طریق سانسور هدفمند مستندات رسمی و برجسته‌سازی گزینشی برخی رخدادهای محلی، به شکل‌گیری نوعی بی‌اعتمادی ساختاری به داده‌های عینی انجامیده است؛ به گونه‌ای که هر گونه آمار یا عملکرد مثبت به‌عنوان «پروپاگانداى حکومت شیعی» بازنمایی و رد می‌شود.

هم‌زمان، بازتولید مستمر روایت «مظلومیت اهل سنت» و «تبعیض ایران» واجد کارکردی بنیادین در بقای سیاسی و انسجام گفتمانی این گروه‌هاست؛ زیرا از یک سو ظرفیت بسیج اجتماعی و پیوند با حامیان مالی و سیاسی خارجی همسو با پروژه‌های تضعیف جمهوری اسلامی ایران را تقویت کرده، از سوی دیگر به‌عنوان چهارچوبی ایدئولوژیک برای مشروعیت‌بخشی به خشونت‌های فرقه‌ای بر ضد شیعیان در پاکستان عمل می‌کند. بدین ترتیب، مستقل از صحت یا سقم این ادعاها، استمرار اتهام تبعیض، به ضرورتی سیاسی - هویتی برای این جریان‌ها تبدیل شده است تا از طریق آن، مرز گفتمانی خود را با بدنهٔ معتدل دیوبندیه و دولت‌ها حفظ و بازتولید کنند.

۳-۵. حذف شیعیان پاکستان از حکومت

یکی از ابعاد محوری در تحلیل گفتمان تکفیر شیعه در میان طیف‌های رادیکال دیوبندیه، پیوند وثیق آن با رقابت‌های ساختاری قدرت در نظام سیاسی و حکومتی پاکستان است. ظهور احزاب سیاسی شیعه‌محور همچون «تحریک جعفریۀ پاکستان» چالشی جدی برای هژمونی سنتی دیوبندیه در سپهر مذهبی و قدرت سیاسی تلقی شده است (هاشمی، بی‌تا، ص ۱۶).

مطالعات تاریخی و مشاهدات میدانی نشان می‌دهند که سیاست‌های حذف و طرد شیعیان در جمهوری اسلامی پاکستان، نه تنها بر اختلافات فقهی مبتنی بوده، بلکه با تدابیر و ساختارهای تبعیض‌آمیز نیز همراه بوده است؛ از جمله می‌توان به حذف نام شیعیان از کمیته‌های زکات، ممانعت از پخش برنامه‌های مذهبی آنان در رسانه‌های ملی، تحدید نشر آثار فکری و اعتقادی شیعه و قطع کمک‌های دولتی به نهادهای مذهبی آنان اشاره کرد. این اقدامات غالباً تحت پوشش دلایلی چون امتناع شیعیان از پرداخت زکات به دولت، مشروع جلوه داده شده‌اند. با این حال، حضور سیاسی و اجتماعی شیعیان، به‌ویژه در مناطقی مانند جهنگ و مشارکت آنان در انتخابات ۱۹۸۸م، نشان از پویایی این جامعه در برابر سیاست‌های انزوا دارد (نذیر احمد، ۱۹۹۷م، ص ۴).

آموزه‌های قرآنی، با محوریت اصل شهادتین، هر گونه تکفیر مسلمانان موحد و معتقد به رسالت پیامبر اسلام ﷺ را مردود می‌دانند. آیاتی مانند «وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتُ مُؤْمِنًا» (نساء: ۹۴)

هشدار می‌دهند که در مواجهه با مسلمانان، باید اصل بر ایمان گذاشته شود و اصل بر برائت و طرد نباشد. سیره فقها و متفکران بزرگ اهل سنت، همچون امام ابوحنیفه و غزالی، نشان می‌دهد که احتیاط در تکفیر و التزام به اصول اجتهادی، همواره مانعی در برابر داوری‌های شتابزده و فرقه‌ای بوده است؛ امری که در گفتمان تکفیری معاصر به کلی نادیده گرفته می‌شود.

حذف ساختاری شیعیان از نظام حکومتی، با اصول عدالت، مشارکت مدنی و همزیستی اجتماعی ناسازگار است و به جای تقویت سرمایه اجتماعی، زمینه‌ساز شکاف‌های مزمن فرقه‌ای و تضعیف توان ملی در حل چالش‌های راهبردی خواهد شد. معیار اصلی برای استخدام در مناصب دولتی باید شایستگی، تخصص و تعهد به منافع ملی باشد، نه باورهای مذهبی. تکفیر نیز باید بر اساس اصول دقیق شرعی و با پرهیز از تعمیم‌های بی‌اساس صورت گیرد.

بهره‌گیری از تکفیر برای حذف رقبا، مشروعیت دینی ندارد و دارای پیامدهای خطرناک سیاسی - اجتماعی است؛ از جمله افزایش خشونت‌های مذهبی، سلب اعتماد متقابل، و فراهم‌سازی بستر مداخله خارجی در امور داخلی کشورهای اسلامی.

بدیل این وضعیت، بازاندیشی در گفتمان حاکم، تقویت سازوکارهای حقوقی و مدنی برای مشارکت برابر پیروان همه مذاهب اسلامی، و تأکید بر ارزش‌های مشترک ایمانی است. اگر این مسیر تقویت نشود، استمرار گفتمان تکفیر نه تنها موجب واگرایی درون‌دینی، بلکه مانعی جدی در مسیر امت‌سازی خواهد بود. در نهایت، بازخوانی نقادانه گفتمان تکفیر در چهارچوب تحولات سیاسی پاکستان روشن می‌سازد که این گفتمان، بیش از آنکه برخاسته از دغدغه‌های دینی باشد، محصول ناهم‌ترازی‌های قدرت، منازعات هویتی و رقابت‌های سیاسی میان نخبگان مذهبی است.

نتایج پژوهش

واکاوی سیر تحول اندیشه تکفیر در چهارچوب مکتب دیوبندیه نشان می‌دهد که این مفهوم در آثار متأخران این جریان، به تدریج از جایگاه سنتی خود در حوزه مباحث کلامی - فقهی فاصله گرفته و به یک برساخته چندلایه با ماهیت سیاسی، هویتی و امنیتی تبدیل شده است. یافته‌های پژوهش حاکی از آن است که مبانی اصولی و روش‌شناختی عالمان متقدم دیوبند، بر احتیاط در تکفیر اهل قبله و پرهیز از تعمیم اتهام کفر استوار بوده است؛ باین‌حال، متغیرهای سیاسی و ساختاری، از جمله رقابت‌های ژئوپلیتیک دوره صفوی و به‌ویژه دگرگونی موازنه قدرت در جهان اسلام پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، زمینه‌ساز شکل‌گیری چرخش گفتمانی در میان طیف‌های رادیکال این مکتب شده است.

در این چهارچوب، تکفیر کارکردی فراتر از یک داوری اعتقادی یافته و به ابزاری راهبردی برای مهار نفوذ

گفتمان انقلاب اسلامی ایران، تثبیت انسجام درون‌گروهی از طریق غیریت‌سازی با تشیع، و مشروعیت‌بخشی به خشونت‌های فرقه‌ای در بستر اجتماعی - سیاسی پاکستان تبدیل شده است.

بر اساس نتایج به‌دست‌آمده، برای مدیریت این چالش و تقویت هم‌گرایی اسلامی، راهبردهای زیر پیشنهاد می‌شود: سیاست دیپلماسی فرهنگی جمهوری اسلامی ایران باید میان بدنه سنتی و نسبتاً معتدل دیوبندیه و جریان‌های سیاسی - تکفیری تمایز قائل شود. تعامل هدفمند با طیف نخست بر پایه مشترکات فقهی، هویتی و سیاسی نظیر استکبارستیزی و مسئله فلسطین می‌تواند به انزوای تدریجی جریان‌های رادیکال و کاهش مشروعیت اجتماعی آنان بینجامد.

با توجه به اینکه بخش قابل توجهی از گفتمان تکفیر ریشه در سوءبرداشت‌های تاریخی و قرائت‌های سیاسی‌شده از تاریخ تشیع و انقلاب اسلامی دارد، تشکیل کارگروه‌های مشترک علمی میان نخبگان حوزوی شیعه و علمای دیوبندی، با هدف بازخوانی انتقادی تاریخ، تنقیح اختلافات و رفع اتهامات سیاسی، ضرورتی راهبردی تلقی می‌شود.

با عنایت به محدودیت‌ها و بن‌بست‌های مناظرات صرفاً کلامی، تمرکز بر ارتباط‌گیری با دیوبندیه اصیل، گفت‌وگوهای علمی منصفانه و تبیین محور، ارائه عقلانی معارف شیعی و برجسته‌سازی منافع مشترک جهان اسلام در برابر تهدیدات نوین، مؤثرترین راهبرد برای خنثی‌سازی پروژه تکفیر سیاسی به‌شمار می‌آید. در این راستا، تبیین دستاوردهای تمدنی انقلاب اسلامی ایران - که فراتر از مرزبندی‌های مذهبی در خدمت عزت، استقلال و پیشرفت امت اسلامی بوده است - می‌تواند دال مرکزی گفتمان تکفیری را تضعیف و کارآمدی آن را به‌طور معناداری کاهش دهد.

منابع

- آقاصالحی، علی؛ مؤمنی، خسرو؛ جعفری، مجتبی و صابریان، علیرضا (۱۴۰۰). تبیین و نقد مبانی فقهی اندیشه تکفیر و نقد آن. *مجله مطالعات فقه و حقوق اسلامی*، ۳(۲۴)، ۱۹۹-۲۲۰.
- ابن اثیر، عزالدین (۱۳۸۵). *الکامل فی التاريخ*. بیروت: دار صادر.
- ابن خلدون، عبدالرحمن بن محمد (۱۴۰۸ق). *تاریخ ابن خلدون*. بیروت: دار الفکر.
- ابن طقطقی، محمد بن علی (بی تا). *الفخری فی الآداب السلطانية والدول الاسلامیة*. بیروت: دار القلم العربی.
- ابن فوطی، عبدالرزاق (۲۰۰۳م). *الحوادث الجامعة و التجارب فی المائتة السابعة*. بیروت: دار الکتب العلمیة.
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر (۱۴۰۷ق). *البداية و النهایة*. بیروت: دار الفکر.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. بیروت: دار صادر.
- ابن نجیم، زین الدین بن ابراهیم (۱۴۱۸ق). *البحر الرائق شرح کنز الدقائق*. بی جا: دار الکتب الإسلامی.
- ابواسامه، طالب الرحمن (۱۴۱۵ق). *الدیوبندیة، تعریفها و عقائدها*. پاکستان: دار الکتب والسنة.
- ابوالفداء، اسماعیل بن علی (بی تا). *المختصر فی أخبار البشر*. قاهره: دار المعارف.
- احمد ندیم، خورشید (بی تا). *اسلام اور پاکستان*. پاکستان: اداره علم و تحقیق.
- اشعری، علی بن اسماعیل (۱۴۰۰ق). *مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین*. آلمان: فرانس شتاينر.
- اطهر رضوی، سیدعباس (بی تا). *شیعه در هند*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- الگار، حامد (۱۳۷۵). *نیروهای مذهبی در ایران قرن بیستم*. ترجمه عباس مخبر. تهران: طرح نو.
- تهانوی، محمد اسعد (بی تا). *مولانا محمد قاسم نانوتوی کی علمی و تحقیقی کا مطالعہ*. کراچی: شعبه القرآن والسنة.
- جعفریان، رسول (۱۳۷۹). *صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست*. قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۸). *تاریخ تشیع در ایران از آغاز تا طلوع دوره صفوی*. تهران: نشر علم.
- جلالی، بی بی عفت؛ اسدیگی، اردشیر و شریعت پناهی، سیدماهیار (۱۳۹۸). بررسی روش های تساهل و تسامح مذهبی میان عضدالدوله دیلمی و شیخ بهایی با موضوعیت اهل سنت. *مجله فقه و تاریخ تمدن*، ۱۶(۴)، ۳۴-۴۴.
- جمعی از پژوهشگران (۱۴۲۶ق). *فرهنگ فقه مطابق مذهب اهل بیت علیهم السلام*. قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.
- جوان پور هروی، عزیز و محقق، حمید (۱۳۹۹). عوامل مؤثر بر پیدایش و گرایش به بنیادگرایی. *مطالعات بنیادین*، ۲(۳)، ۱۶۹-۱۹۸.
- حسکانی، عیبدالله بن احمد (۱۴۱۱ق). *شواهد التنزیل لقواعد التفضیل*. تهران: وزارت ارشاد اسلامی.
- حسینی خامنه ای، سیدعلی (۱۳۶۸). *مکتوبات*. بی جا: بی نا.
- خورمیزی، محمدرضا (۱۳۹۹). گونه شناسی جریان تکفیر در جهان اسلام بر اساس خاستگاه سیاسی. *فصلنامه علمی پژوهش های جهان اسلام*، ۱۰(۱)، ۷۷-۴۹.

دارالافتاء دارالعلوم دیوبند، فتوای ۱۵۷۵۱۵. بازیابی از: <https://darulifta-deoband.com/home/ur/false-sects/>

دارالعلوم دیوبند، مقاله ۱۹۲۲. بازیابی از: https://darululoom_deoband.com/urduarticles/archives/1922

دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال (۱۳۸۸). گفتمان عدالت در سیاست جمهوری اسلامی ایران. معرفت سیاسی، ۱(۱)، ۱۵۷-۱۹۳.

راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق). مفردات ألفاظ القرآن. بیروت: دار القلم.

رشیدالدین فضل‌الله (بی‌تا). جامع التواریخ. تهران: مرکز پژوهشی میراث مکتوب.

رفیعی، محمدطاهر (۱۴۰۰). جریان‌شناسی دیوبندیه در شبه‌قاره هند. فصلنامه زبان و فرهنگ ملل، ۴(۲)، ۲۵۷-۲۸۲.

زمخسری، جارالله محمود (۱۴۱۹ق). أساس البلاغه. بیروت: دار الکتب العلمیه.

زندى، امیر؛ زندى، محمدرحیم؛ احمدیان، مهدى و رحیمی، حسین (۱۴۰۱). سناریوهای آینده تأثیر اقلیت‌های مذهبی در ارتقای

امنیت ملی (مطالعه موردی اهل سنت). فصلنامه مطالعات بنیادین و کاربردی جهان اسلام، ۴(۱۴)، ۱-۲۵.

زنگویی زوزنی، علی؛ حاتمی کن کبود، احمد و صادقی فدکی، سیدجعفر (۱۳۹۷). واگرایی و هم‌گرایی وهابیت و دیوبندیه در

مباحث اعتقادی. پژوهش‌نامه مذاهب اسلامی، ۵(۹)، ۱۳۳-۱۵۸.

سرفرازخان، صفدر (بی‌تا). ارشاد الشیعه. کراچی: مکتبه الصدفیه.

سرهندی، شیخ احمد (بی‌تا). رساله رد الروافض. بی‌جا: بی‌نا.

سعدی، ابوحبیب (۱۴۱۳ق). القاموس الفقہی. بیروت: دار المجتبی.

سمیح، دغیم (۱۹۹۸م). الموسوعه مصطلحات علم الکلام الاسلامی. بیروت: مکتبه ناشرون.

سپهانپوری، خلیل احمد (۱۳۴۶ق). عقائد علماء أهل السنة الديوبندیة (المهتد على المقتد). تحقیق: السید طالب الرحمن. بیروت:

جامعه الإمام محمدبن سعود الاسلامیه.

سیوطی، جلال‌الدین عبدالرحمن (۱۴۰۴ق). الدر المنثور فی تفسیر المأثور. قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

شاملو، ولی‌قلی بن داودقلی (۱۳۷۱). قصص الخاقانی. تصحیح: سیدحسن سادات‌ناصری. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی

شجاعی، هادی؛ محمدی، منوچهر و نوروزی، محمدجواد (۱۳۹۳). تأثیر انقلاب اسلامی ایران در برجسته شدن موضوع قدرت

نرم در روابط بین‌الملل. معرفت سیاسی، ۲۳(۲۰۰)، ۳۶-۲۵.

عبدالمنعم، محمود عبدالرحمن (۱۴۱۹ق). معجم المصطلحات و الألفاظ الفقہیه. قاهره: دار الفضیله.

عزیز احمد (بی‌تا). تاریخ تفکر اسلامی در هند. ترجمه نقی لطفی و محمدجعفر یاحقی. تهران: کیهان.

فاروقی لکهنوی، محمد عبدالشکور (۱۹۸۵م). شیعه اور قرآن (تنبیہ الحائرین). دهلی: شیروانی آفیسٹ.

فاروقی لکهنوی، محمد عبدالشکور (بی‌تا). بطلان مذهب شیعه. با مقدمه ضیاء الرحمن فاروقی. کراچی: اشاعت المعارف.

فاروقی، ضیاء الرحمن (بی‌تا الف). سپاه صحابه افسران حکومت کی نام. پاکستان: سپاه صحابه.

فاروقی، ضیاء الرحمن (بی‌تا ب). تاریخی دستاویز. پاکستان: شعبه اشاعت و نشر سپاه صحابه.

قاسمی، حبیب الرحمن (بی‌تا). خمینیت عصر حاضر کا عظیم فتنه. کراچی: بیت التوحید.

قاسمی، محمدعلی (۱۳۸۲). اقلیت‌ها در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران. مطالعات راهبردی، ۶(۴)، ۸۵۳-۸۷۵.

کفاش، محمد؛ باباحسینی، رامین و ارجینی، حسین (۱۴۰۳). نگرش توحیدی در سیاست خارجی از دیدگاه مقام معظم رهبری. معرفت‌سیاسی، ۱۶(۱)، ۲۶-۷.

کلان فربابی، محمدرضا و شیروودی، مرتضی (۱۳۹۶). گفتمان سیاسی شیعه؛ جهانی شدن و بازتولید سلفی‌گری معاصر. شیعه‌شناسی، ۱۵(۵۸)، ۳۶-۷.

کشمیری، محمد انور شاه (۱۴۲۴ق). *إكفار الملحدين فی ضروریات الدین*. بی‌جا: مجلس علمی. گنگوهی، رشید احمد (بی‌تا). *فتاویٰ رشیدیہ*. کراچی: دار الاشاعہ.

محمد طیب (۱۴۳۰ق). *علماء دیوبند عقیدہ و منہجاً*. دیوبند: جامعہ الاسلامیہ دار العلوم.

محمد طیب (بی‌تا). *تاریخ دار العلوم دیوبند*. کراچی: دار الاشاعت.

مدنی، حسین احمد (۲۰۰۴م). *شہاب الثاقب علی المسترق الکاذب*. لاهور: دار الکتاب.

مفتیان لشکر جہنگوی (۲۰۰۸م). *شیعہ واجب القتل کیوں*. پاکستان: ادارہ انتقام حق.

موسوی خمینی، سیدروح‌الله (۱۳۸۹). *حکومت اسلامی و ولایت فقیہ در اندیشہ امام خمینی*. تهران: مؤسسہ تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیہ السلام.

میان‌والوی، مهر محمد (بی‌تا). *تاریخ شیعہ اور مسلمانوں پر مظالم (سیف اسلام)*. بی‌جا: مکتبہ عثمانیہ.

نذیر احمد (۱۹۹۷م). *ایران افکار اور عزائم*. بی‌جا: بی‌نا.

نعمانی، محمد منظور (بی‌تا). *ایرانی انقلاب، خمینی اور شیعیت*. با مقدمہ سیدابوالحسن ندوی. بی‌جا: بی‌نا.

نوبختی، حسن بن موسی (بی‌تا). *فرق الشیعہ*. ترجمہ محمدجواد مشکور. تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

نوروزی، محمدجواد و محب‌الطاهر، دانیال (۱۳۹۹). زمینه‌های مشارکت سیاسی در اسلام. *مجله معرفت*، ۲۹(۱۲)، ۳۴-۲۳.

هاشمی، محمدطاهر علی (۱۴۰۴). *سراغ‌رسان باپ کا سراغ‌رسان بیٹا (مولانا حق نواز جہنگوی)*. بی‌جا: بی‌نا.

ہزاروی، ابوالحسنین (بی‌تا). *حقیقی دستاویز فی تأیید تاریخی دستاویز وفی رد تحقیقی دستاویز*. پاکستان: تحقیقات اسلامی.

Kohlberg, E. (1998). *Bahā'-al-Dīn 'Āmelī. Encyclopaedia Iranica*. New York: Encyclopaedia Iranica.

Table of Contents

Participatory Governance Model in the Development of the Humanities: “Network Management of Science Development” / 7

 *Mostafa Jamali / Alireza Jamali*

A Critical Re-reading and Reconstruction of the Conceptual Framework of Political Participation / 29

 *Daniyal Mohebaltaher / Mohammad Javad Noroozi*

A Study of the Mechanisms of Control and Restraint of Power in the Secular and Islamic Systems / 45

 *Ali Abolfazlii / Seyyed Hasan Hosaini Amini*

Paradigm Shift in Security Studies; the Scientific Authority of the Quran in Epistemological Foundations and Monotheistic Foundations / 67

Seyyed Sajjad Ale-Sayyed Ghafoor

A Comparative Analysis of the Reaction of Iranian Nationalist and Islamic Movements to Pan-turkism, from the Constitutional Revolution to the End of the First Pahlavi Dynasty / 89

 *Sayyed Zakaria Mahmoudi Raja / Mohammad Nima Kamrani / Zahra Momeni*

An Analysis of the Political Contexts of the Takfir of Shi'ism in Some Deobandi Works / 115

 *Anvar Bameri / Abdolvahid Bameri / Mahdi Farmanian*

In the Name of Allah

Ma'rifat-e Sīāsī

Vol.18, No.1

An Academic Semiannual on Political Inquiry

Spring & Summer 2026

Proprietor: *Imam Khomeini Education and Research Institute*

Director: *Mohammad Javad Nowruzi*

Editor in Chief: *Qasim Shabannia*

Editorial Board:

▣ **Qasim Shabannia:** *Professor JKI.*

▣ **Mohammad Rahim Eivazi:** *Professor Imam Khomeini International University.*

▣ **Manuchehr Mohammadi:** *Professor .Theran University.*

▣ **Shams-u-Allah Mariji:** *Professor .Bager-Al-Olum University.*

▣ **Davud Mahdavidadegan:** *Professor .Institute of humanities and cultural Studies.*

▣ **Mohammad Ali Mir Ali:** *Professor .Jame'a al-Mustafa al-Alamiyah.*

▣ **Mohammad Javad Nowruzi:** *Professor JKI.*

Address:

IKI, Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd, Qum, Iran

PO Box: 37185-186

Tel: +98 253-211-3473

Fax: +98 253-293-4483

politicsmag@qabas.net

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir
