بسم الله الرحمن الرحيم

فصلنامه علمی- پژوهشی در حوزه مطالعات سیاسی اسلامی

سال بیست و هشتم، شماره سوم، پیاپی ۱۱۱، پاییز ۱۴۰۴

صاحب امتیاز:

دانشگاه باقرالعلوم(ع)

(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

مدیر مسئول: شمس‌الله مریجی

سردبیر: احمد واعظی

دبیر تحریریه: محمود فلاح

ـ براساس مصوبه شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۰/۱۱/۲۵ حائز رتبه علمی- پژوهشی گردید.

ـ فصلنامه علمی- پژوهشی علوم سیاسی در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)، ابسکو (ebsco)، DOAJ، نورمگز، مگ ایران، سیویلیکا و ... نمایه شده است.

ـ به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نشانی: قم، پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، دانشگاه باقرالعلوم(ع)، دفتر فصلنامه.

صندوق پستی: ۳۶۸۸-۳۷۱۸۵

تلفن: ۰۲۵-۳۲۱۳۶۶۳۵

سامانه نشریه: http://psq.bou.ac.ir

پست الکترونیک: psq@bou.ac.ir

قیمت: ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال

اعضای هیئت تحریریه

سید سجاد ایزدهی (استاد، گروه علم سیاست، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
حمید پارسانیا (دانشیار، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
محمدباقر خرمشاد (استاد، گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی تهران)
نجف لک‌زایی (استاد، گروه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
شمس‌اللّه مریجی (استاد، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
منصور میراحمدی (استاد، گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی تهران)
احمد واعظی (استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
سید حسین فلاح‌زاده (دانشیار، دانشکده تاریخ و مطالعات سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
محمد ستوده آرانی (دانشیار، گروه مطالعات منطقه‌ای، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
مسعود معینی‌پور (دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
سید مهدی امامی جمعه (استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل‌بیت(ع) اصفهان)
محمدتقی قزلسفلی (استاد، گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران)
سید کاظم سیدباقری (استاد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تهران)
محمدعلی فتح‌اللهی (دانشیار، پژوهشکده مطالعات سیاسی و روابط بین‌الملل، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران)
عنایت‌اله یزدانی (استاد، دانشگاه اصفهان)

اعضای هیأت تحریریه بین‌المللی

سید عبدالقیوم سجادی (استاد، دانشگاه خاتم‌النبیین افغانستان)
حیدر زایر عبوسی محسن العامری (دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه کوفه، عراق)
فوزي علي حسين العلوي (استاد، گروه فلسفه، دانشگاه زیتونه، تونس)

داوران

احمد اولیایی، غلامرضا بهروزی‌لک، سید محمدعلی حسینی‌زاده، سید کاظم سید باقری، محمود شفیعی، محسن طباطبائی‌فر، غلامرضا ضابط پورکاری، سید محمدتقی قزلسفلی، عباس عمادی، محمد ستوده.

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

فصلنامه علمی- پژوهشی *علوم سیاسی*، وابسته به دانشگاه باقرالعلوم(ع) است که مخاطبان خود را از میان محققان، پژوهشگران و فرهیختگان حوزه و دانشگاه می‌جوید. این نشریه پذیرای مقاله‌های پژوهشی در قلمرو اندیشه سیاسی، فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، روابط بین‌الملل همراه با رویکرد اسلامی است. کلیه مقاله‌ها توسط هیأت تحریریه و داوران نشریه ارزیابی می‌گردد و در صورت نداشتن مشکل عمده (شکلی و محتوایی) نتیجه‌های ارزیابی به اطلاع نویسنده می‌رسد تا نسخه جدید مقاله را بعد از انجام اصلاحات آماده و ارسال نماید. نسخه جدید دوباره توسط داوران نشریه ارزیابی و در صورت انجام اصلاحات به چاپ خواهد رسید.

۱. مقاله باید دستاورد پژوهش علمی نگارنده و برخوردار از مختصات روش‌شناختی، و سامان‌یافته در ارائه موضوع مورد تحقیق بوده و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.

۲. پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیأت تحریریه فصلنامه است که بعد از داوری و تأیید همکاران علمی نشریه، صلاحیت چاپ آن، اعلام خواهد شد. بدیهی است که فصلنامه هیچ‌گونه تعهدی در قبال پذیریش و یا ردّ مقاله برعهده نخواهد داشت و کلیه مسئولیت‌های ناشی از صحت علمی و یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در مقاله بر عهده نویسنده و یا نویسندگان آن خواهد بود.

۳. مقاله حداقل در ۱۵ صفحه و حداکثر در ۲۵ صفحه تایپ شده (محیط Word) از طریق وبگاه اختصاصی فصلنامه علمی- پژوهشی *علوم سیاسی* به نشانی: http://psq.bou.ac.ir ارسال گردد.

۴. مقاله ارسالی باید دارای ساختار مقالات علمی- پژوهشی و با رعایت شرایط ذیل باشد:

۴-۱. مقاله ارسالی باید دارای عنوان، چکیده، (حداکثر ده سطر با ۱۵۰ کلمه)، کلید واژگان (سه الی پنج کلیدواژه)، مقدمه، چارچوب نظری، متن، نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.

۴-۲. مقاله باید برخوردار از عنوان دقیق علمی متناسب با محتوا، رسا و مختصر باشد.

۴-۳. خلاقیت و نوآوری در خصوص موضوع.

۴-۴. ارتباط منطقی، انسجام و هماهنگی مطالب.

۴-۵. مقدمه مقاله محل طرح موضوع مقاله، اهمیت و ابعاد موضوع مسأله مورد پژوهش و بیان منظور نویسنده از طرح و انتشار آن است.

۴-۶. جمع‌بندی یا نتیجه‌گیری در پایان مقاله، بایستی نتایج حاصل از تحقیق و آزمون فرضیه که بیانگر بحث و نتیجه‌گیری باشد ارائه گردد.

۴-۷. استفاده از منابع معتبر و اصلی.

۴-۸. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی به شرح (نام‌خانوادگی، سال انتشار، جلد، شماره صفحه) باشد:

۴-۹. در انتها فهرست منابع بصورت کامل طبق نمونه ذیل آورده شود:

کتاب: نام‌خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، عنوان کتاب، (محقق/ مترجم/ ویراستار)، شماره جلد، نام مترجم (محل انتشار: نام ناشر).

مقاله: نام‌خانوادگی و نام، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام مجله، (دوره، شماره، سال انتشار).

منابع اینترنتی: نام نویسنده، عنوان متن، نام سایت یا صفحه اینترنتی.

نکته ۱: عنوان کتاب و نام مجله به صورت ایتالیک و Bold شود.

نکته ۲: تمامی ارجاعات بایستی در پایان مقاله در صفحه‌ای جداگانه آورده شود.

۵. مشخصات کامل نویسنده، شامل نام و نام‌خانوادگی، سابقه علمی، درجه علمی، تخصص سمت کنونی، شناسه پژوهشگری ارکید، نشانی پستی و الکترونیکی (در صورت وابستگی علمی: ایمیل سازمانی) و شماره تماس را در برگه جداگانه ذکر فرمایید.

یادآوری

۱. مقالات دریافتی مسترد نمی‌شوند.

۲. مجله در ویرایش مطالب آزاد است.

۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات نشانگر نظر نویسندگان مقاله است.

۴. نقل مطالب مجله، با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مقالات

۷ | ماهیّت و واقعیتِ جهان اسلام «امت اسلامی» یا «مِلَل مسلمان»؟
حبیب‌اله بابایی

۲۹ | خوانش جایگاه مردم در حکمت متعالیه: تحلیلی بر مبنای اسفار اربعه عقلیه
شریف لک‌زایی

۴۹ | رمانتیسم ادبی به‌مثابهٔ بستر معرفت‌شناختی اسلام‌گرایی سیاسی در اندیشهٔ سید قطب
محمدرضا صالحی وثیق، سید مهدی ساداتی‌نژاد

۷۷ | بررسی و نقد کتاب «عدالت، زن، جنسیت»
مهدی شجریان

۱۰۱ | تحلیل گفتمانی اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح در جمهوری اسلامی (۱۳۸۸-۱۴۰۴)
محمدجواد عادلیان، محمدعلی رنجبر

۱۲۷ | بازشناسی تأثیر سلاح‌های هسته‌ای بر بازدارندگی با تأکید بر آیه ۶۰ سورهٔ انفال
سید روح‌الله موسوی، مرتضی ابراهیمی، محمد بندانی

۱۴۵ | واکاوی «مشروعیت دوگانهٔ» فقهی- حقوقی بین‌المللی سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد
محمد حکیم، محمدباقر پناهی، محمدعلی عالمی

۱۷۳ | ارزیابی مناسبات کشورهای عرب حوزهٔ خلیج فارس با اسرائیل برسیاست‌های منطقه‌ای ایران (پیش و پس از ۷ اکتبر ۲۰۲۳)
محمدصادق فرهادی، نفیسه واعظ شهرستانی، سید محمدعلی شریعتی

Baqir al-Olum University

Political Science

ISSN Online: 2645-5773

The Essence and Reality of the Muslim World: Islamic Ummah or Muslim Nations?

Habibollah Babaei

Associate Professor, Research Institute of Islamic Civilization and Social Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. H.babaei@isca.ac.ir

Abstract

The primary objective of this article is to examine and critique the reductionist approach of Cemil Aydin in his book *The Idea of the Muslim World*—an approach that considers the formation of the concept of "Muslim World" merely as a modern political phenomenon, attributing it to imperialist and Pan-Islamist discourses of the nineteenth century. The present article argues that Aydin's analysis, despite its historical and post-colonial significance, due to its excessive focus on the political and modern dimensions of Islamic identity, neglects understanding the historical, cultural, and spiritual continuity of ties among Muslim societies. The author endeavors to conceptually distinguish between two levels—the "civilizational and spiritual truth of the Ummah" and the "political and institutional reality of the Muslim World"—separating the existential truth of the Ummah from the political construct of states, and emphasizing its enduring and historical existence. According to Cemil Aydin's argument, no comprehensive political unity existed in the Muslim World prior to the nineteenth century, and therefore the concept of "Ummah" or "Muslim World" is a product of political reactions during the era of Western imperialism. In contrast to this view, the present article is grounded in a civilizational-ontological foundation that conceives of the Islamic Ummah not as a political union, but as a "spiritual and cultural community" within a historical context; a community whose truth is defined through spiritual bonds (faith in God and the Prophet), shared rituals (particularly Hajj), the language of revelation (Arabic), and transnational scholarly and intellectual networks of scholars. Thus, the "Muslim World" is not an artificial phenomenon, but a living and historical reality that has coalesced around the Quran, the Sunnah, and the culture derived from them. Thus, the central question of this article is whether the concept of the "Muslim World" is merely a political product of the modern era and a reaction to colonialism, or whether it originates from an ancient civilizational and cultural truth that has persisted from the beginning of Islam to the present. From this question, several sub-questions arise: What is the distinction between "Ummah as a spiritual truth" and "Muslim World as a political

Cite this article: Babaei, H. (2025). The Essence and Reality of the Muslim World: Islamic Ummah or Muslim Nations?. *Political science*, 28(3), p. 7-28. https://doi.org/10.22081/psq.2025.72356.3026

Received: 2025-05-14
Revised: 2025-07-01
Accepted: 2025-07-29
Published online: 2025-10-02

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2025/authors retain the copyright and full publishing rights

crystallization"? Then, given this truth and historical continuity, why is the contemporary Islamic Ummah ineffective in political and civilizational action, and what are the structural, psychological, and civilizational factors behind this rupture in the Muslim World? The research method in this article will be critical-comparative analysis. Subsequently, by employing the method of "Textual-Discursive Analysis," a reading of Aydin's book *The Idea of the Muslim World* will be presented. Then, using "Comparative Conceptual Analysis," Aydin's views will be compared with the opinions of Muslim thinkers and civilizational Islamologists such as Marshall Hodgson, Hussein Nasr, Abdolhossein Zarrinkoub, and Lovat Bomer. Finally, through the approach of "Dual-Level Analysis," we establish a distinction between two levels of analysis—culture-faith on one hand and politics-structure on the other—to explain the relationship between religious culture and institutional reality. The first conclusion of the article is that Aydin's approach suffers from historical reductionism, as it ignores the distinction between the "political Muslim World" and the "spiritual-cultural Ummah." He denies the social solidarity of pre-modern Muslims due to the absence of political unity, whereas fundamental spiritual, jurisprudential, linguistic (Arabic), and Sufi bonds had created a powerful network of shared identity among Muslims. Another finding is that in the medieval centuries of Islam, contrary to Aydin's assumption, civilizational-worldview elements—such as centers of learning (Baghdad, Nishapur, Cordoba), ritual practices (Hajj), and cultural and commercial exchanges between East and West—had created powerful "transnational" structures that are today referred to as "Islamic Civilization." Moreover, Aydin's analysis, with its "top-down" historiography and focus on political elites, overlooks the collective awareness of ordinary Muslim people, whereas the lived experience of the Ummah in the bazaar, mosque, and Sufi lodge has played a central role in the continuity of Islamic identity. The fourth point concerns Aydin's mode of thinking, which has secularized his method, reducing religion to a political instrument, and disregarding the internal forces of faith and revelation as identity-generating elements. The next conclusion is that ethnic, linguistic, and cultural diversity in Islamic societies, contrary to Aydin's perception, is not a sign of rupture but an expression of plurality within civilizational unity. The final finding is that the contemporary Muslim World, though politically pluralistic and fragmented, still possesses civilizational and spiritual unity that persists in the Quran, the Sunnah, and the historical memory of Muslims.

Nevertheless, this article identifies two fundamental contemporary obstacles to the actualization of the Islamic Ummah:

1) Structural-Importation Obstacle: The Westphalian nation-state system imposed on the Muslim World following the collapse of the Ottoman Caliphate has severely weakened the identity structure of the "Ummah," replacing the "interest of the Ummah" with the logic of "national interests." This system has fragmented the natural forms of connection among Muslims and confined Muslim World politics within the framework of rival states;

2) Psychological-Civilizational Obstacle: Two internal states of "weakness" and "fear"—fear of one's own incapacity and fear of the enemy's grandeur—have paralyzed the historical will of theummah. As articulated by the Martyr Leader of the Islamic Revolution of Iran, Western civilization rules more through its "grandeur" than through wealth and

weapons. Until this fear of self and of the enemy is removed, the Islamic Ummah will not achieve civilizational reconstruction.

The final conclusion is that Aydin's theory is based on a conceptual misunderstanding between cultural identity and political institution. The Muslim World has never been merely a modern construct, but has, based on the internal logic of faith and culture, sustained a "living cultural totality" from the early centuries of Islam to the present; therefore, the non-realization of political unity in the Muslim World does not indicate its absence, and thus the current ineffectiveness of the Ummah in confronting crises such as Palestine stems from the structural conflict between the logic of the nation-state and the logic of the Ummah, not from an absence of identity. The solution lies not in "constructing" a new identity, but in the "existential retrieval" of the Ummah through returning to the Quran, redefining the relationship between state and Ummah, and removing the two great fears (fear of self and fear of the enemy).

Keywords: Muslim World, Islamic Ummah, Islamic Civilization, Constructed Identity, Fear, Cemil Aydin.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

ماهیّت و واقعیتِ جهان اسلام «امت اسلامی» یا «مِلَل مسلمان»؟

حبیب‌اله بابایی

دانشیار، پژوهشکدهٔ مطالعات تمدنی و اجتماعی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. H.babaei@isca.ac.ir

چکیده

هدف اصلی این مقاله، واکاوی و نقد رویکرد تقلیل‌گرایانهٔ جمیل آیدین در کتاب ایدهٔ جهان اسلام است؛ رویکردی که شکل‌گیری مفهوم «جهان اسلام» را صرفاً یک پدیدهٔ سیاسیِ مدرن می‌داند و آن را حاصل گفتمان‌های امپریالیستی و پان‌اسلامیستی سدهٔ نوزدهم می‌شمارد. مقاله حاضر استدلال می‌کند که تحلیل آیدین، به‌رغم اهمیت تاریخی و پسااستعماری‌اش، به دلیل تمرکز بیش‌ازحد بر ابعاد سیاسی و مدرنِ هویت اسلامی، از درک تداوم تاریخی، فرهنگی و ایمانی پیوندهای میان جوامع مسلمان غفلت می‌ورزد. نویسنده تلاش دارد تا با تفکیک مفهومی میان دو سطح «حقیقت تمدنی و ایمانی امت» و «واقعیت سیاسی و نهادیِ جهان اسلام»، حقیقت وجودی امت را از برساخت سیاسی دولت‌ها جدا کند و بر وجودی پایدار و تاریخی برای آن تأکید نماید. بنا به استدلال جمیل آیدین، هیچ وحدت فراگیر سیاسی پیش از سدهٔ نوزدهم میان جهان اسلام وجود نداشته است و ازهمین‌رو مفهوم «Ummah» یا «Muslim World» محصول واکنش‌های سیاسی در عصر امپریالیسم غربی است. در برابر این دیدگاه، مقالهٔ حاضر بر یک مبنای هستی‌شناختی ـ تمدنی استوار است که امت اسلامی را نه به مثابهٔ یک اتحاد سیاسی، بلکه به عنوان یک «اجتماع ایمانی و فرهنگی» در بستر تاریخ تلقّی می‌کند؛ اجتماعی که حقیقت آن در پیوندهای ایمانی (ایمان به خدا و رسول)، مناسک مشترک (به‌ویژه حج)، زبان وحی (عربی) و شبکه‌های علمی و فکری عالمان فراملی تعریف می‌شود؛ بدین ترتیب «جهان اسلام» نه یک پدیدهٔ تصنعی، بلکه یک واقعیت زنده و تاریخی است که حول محور قرآن، سنت و فرهنگ برآمده از آن دو قوام یافته است. بدین‌سان پرسش اصلی این مقاله آن است که آیا مفهوم «جهان اسلام» صرفاً محصول سیاسیِ دوران مدرن و واکنش به استعمار است یا اینکه در یک حقیقت تمدنی و فرهنگی دیرینه ریشه دارد که از آغاز اسلام تا امروز استمرار داشته است؟ از این پرسش، چند پرسش فرعی نیز به وجود می‌آید: تمایز میان «امت به مثابه حقیقت ایمانی» و «جهان اسلام به مثابه تبلور سیاسی» چیست؟ آن‌گاه با وجود این حقیقت و پیوستگی تاریخی، امت اسلامی امروز در کنش سیاسی و تمدنی ناکارامد است و عوامل ساختاری، روانی و تمدّنی این گسست در دنیای اسلام چیست؟ روش تحقیق در این مقاله تحلیل انتقادی- تطبیقی خواهد بود. در ادامه نخست با بهره‌گیری از روش «تحلیل متنی- گفتمانی» (Textual–Discursive Analysis) خوانشی از کتاب The Idea of the Muslim World ارائه می‌شود؛ سپس با روش «تحلیل مفهومی مقایسه‌ای» (Comparative Conceptual Analysis)، دیدگاه آیدین با آرای متفکران مسلمان و اسلام‌شناسان تمدنی مانند مارشال هاجسن، حسین نصر، عبدالحسین زرین‌کوب و لوفان بومر سنجیده

استناد به این مقاله: بابایی، حبیب‌اله (۱۴۰۴). ماهیّت و واقعیتِ جهان اسلام «امت اسلامی» یا «مِلَل مسلمان»؟. *علوم سیاسی*، ۲۸(۳)، ص۷-۲۸.
https://doi.org/10.22081/psq.2025.72356.3026

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۴ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۴/۱۰ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۵/۰۷ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

۱۴۰۴©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند.

نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

می‌شود و درنهایت با رویکرد «تحلیل سطحی- دووجهی» (Dual-Level Analysis)، میان دو سطح تحلیل ـ فرهنگ- ایمان از یک سو و سیاست- ساختار از سوی دیگر ـ تمایز می‌نهیم تا نسبت میان فرهنگ دینی و واقعیت نهادی تبیین گردد. نتیجهٔ نخستین مقاله آن است که رویکرد آیدین دچار تقلیل‌گرایی تاریخی است؛ زیرا فرق میان «جهان اسلام سیاسی» و «امت ایمانی ـ فرهنگی» را نادیده می‌گیرد. وی همبستگی اجتماعی مسلمانان پیشامدرن را به سبب فقدان وحدت سیاسی انکار می‌کند، درحالی‌که پیوندهای بنیادین ایمانی، فقهی، زبانی (زبان عربی) و عرفانی، شبکه‌ای نیرومند از هویت مشترک میان مسلمانان پدید آورده بود. نتیجه دیگر اینکه در سده‌های میانه اسلامی، بر خلاف فرض آیدین، عناصر جهان‌زیست تمدنی ـ همچون مراکز علم (بغداد، نیشابور، قرطبه)، مناسک عبادی (حج) و مبادلات فرهنگی و تجاری میان شرق و غرب اسلام، ساختارهای «فراملی» قدرتمندی را ایجاد کرده است که امروزه از آن به «تمدن اسلامی» تعبیر می‌شود. دیگر اینکه تحلیل آیدین با تاریخ‌نگاری «از بالا به پایین» و تمرکز بر نخبگان سیاسی، آگاهی جمعی مردم مسلمان را از نظر دور نگاه می‌دارد؛ درحالی‌که تجربهٔ زیسته امت در بازار، مسجد و خانقاه نقش اصلی در تداوم هویت اسلامی داشته است. نکته چهارم در مورد شیوهٔ فکری آیدین است که روش او را سکولار کرده، دین را به ابزار سیاسی فروکاهیده و به نیروهای درونی ایمان و وحی به عنوان عناصر مولّد هویت بی‌توجه مانده است. نتیجهٔ بعدی اینکه تنوع قومی، زبانی و فرهنگی در جوامع اسلامی، برخلاف تصور آیدین، نه نشانهٔ گسست، بلکه نمود تعدد در وحدت تمدنی است. آخرین یافته اینکه جهان اسلام کنونی اگرچه از نظر سیاسی متکثر و متفرّق است، از منظر فرهنگی و ایمانی همچنان واجد وحدت تمدنی است که در قرآن، سنت و حافظهٔ تاریخی مسلمانان استمرار دارد.

با وجود این، در این مقاله دو مانع بنیادین معاصر در برابر فعلیت‌یابی امت اسلامی آشکار شده است:

۱. مانع ساختاری ـ وارداتی: نظام دولت ـ ملت وستفالیایی که پس از فروپاشی خلافت عثمانی بر جهان اسلام تحمیل شد، ساختار هویت «امت» را به‌شدت تضعیف کرده، منطق «منافع ملی» را جایگزین «مصلحت امت» ساخته است. این نظام، شکل‌های طبیعی پیوند میان مسلمانان را تکه‌تکه و سیاست جهان اسلام را در قالب دولت‌های رقیب محصور کرده است؛

۲. مانع روان‌شناختی ـ تمدنی: دو حالت درونی از «وَهن» و «ترس» ـ ترس از ناتوانی خود و ترس از هیبت دشمن ـ ارادهٔ تاریخی امت را فلج کرده است. به تعبیر رهبر شهید انقلاب اسلامی ایران، تمدن غرب بیش از آنکه با ثروت و سلاح حکومت کند، با «هیبتِ» خود فرمان می‌راند. تا زمانی که این ترس از خویش و از دشمن رفع نشود، امت اسلامی به بازسازی تمدنی خود دست نخواهد یافت.

نتیجهٔ نهایی اینکه، نظریهٔ آیدین مبتنی بر نوعی سوءفهم مفهومی میان هویت فرهنگی و نهاد سیاسی است. جهان اسلام هرگز صرفاً برساخته‌ای مدرن نبوده، بلکه بر اساس منطق درونی ایمان و فرهنگ، از سده‌های اولیه اسلامی تاکنون یک «کلیت فرهنگی زنده» را تداوم بخشیده است؛ بنابراین تحقق‌نیافتن وحدت سیاسی جهان اسلام بر نبود آن دلالتی ندارد و بدین‌سان ناکارآمدی کنونی امت در مواجهه با بحران‌هایی چون فلسطین ناشی از تعارض ساختاری میان منطق دولت- ملت و منطق امت است، نه از فقدان هویت. راه‌حل نیز نه در «ساختن» هویت جدید، بلکه در «بازیابی وجودی» امت از طریق بازگشت به قرآن، بازتعریف نسبت دولت و امت و رفع دو ترس بزرگ (ترس از خویشتن و ترس از دشمن) نهفته است.

کلیدواژه‌ها: جهان اسلام، امت اسلام، تمدن اسلامی، هویت برساخته، ترس، جمیل آیدین.

۱. مقدمه

جمیل آیدین[1] در کتاب ایدهٔ جهان اسلام: تاریخچه فکری جهانی[2] به چگونگی شکل‌گیری ایدهٔ «جهان اسلام» پرداخته است. از نظر آیدین مفهوم جهان اسلام در سدهٔ نوزدهم شکل گرفت و توسط دولت‌ها، رهبران مذهبی و نخبگان سیاسی مسلمان و غیرمسلمان توسعه یافت و در دهه ۱۸۷۰ به طور فراگیر رواج پیدا کرد. به باور ایشان، این تفکر که مسلمانان تا پیش از تجزیه توسط ایدئولوژی‌های ملی‌گرایانه و استعمار اروپا متّحد بوده‌اند، نادرست است. اساساً پیش از این مسلمانان از یک وحدت سیاسی برخوردار نبودند و مفهوم جهان اسلام، تعبیر جدیدی است که با ورود جهانی‌سازی امپریالیستی و نظم جدید جهانی به وجود آمد؛ بدین‌ترتیب آیدین نقدی بر شجره‌نامه ایدهٔ جهان اسلام ارائه می‌دهد و می‌کوشد نشان دهد که از اواخر سدهٔ نوزدهم پان‌اسلامیست‌ها و اسلام‌هراسان از فرضیهٔ وحدت مسلمانان برای پیشبرد برنامه‌های سیاسی خود بهره برده‌اند؛ از این منظر نژادی‌سازی مسلمانان به عنوان یک گروه همگن و خلق «دنیای اسلام» به عنوان یک کلّ یک‌دست در این بازه آغاز شد که همراه با آن، استعمارگری غرب در بخش‌های عمده‌ای از منطقه‌ای که امروز به نام خاورمیانه می‌شناسیم و دیگر نقاط آسیا شروع شد. از نظر آیدین وقتی قدرت‌های اروپایی با استفاده از نیروهای نظامی و اقتصادی توانستند به خاورمیانه و شرق آسیا نفوذ کنند، ایدهٔ جهان اسلام که نوعی نمایش قدرت در برابر نظام امپریالیستی بود، بیشتر رخ نمود (Aydin, 2017, p. 40). اوایل سدهٔ نوزدهم، نظم جهانی بر پایهٔ یک نظام‌وارهٔ امپراتوری بنا شده بود که در آن گروه‌های مختلف قومی و مذهبی تحت حمایت حاکمی زندگی می‌کردند که ممکن بود زبان، میراث یا باورهای مشترکی نداشته باشند. به گفته آیدین، تفسیرهای پان‌اسلامی تا حدی به گفتمان‌های شرق‌شناسانه در سطح مفهومی پاسخ دادند؛ با این حال درعمل آنها نتوانستند همبستگی میان مسلمانان را ایجاد کنند؛ بیشتر به این دلیل که گروه‌های مختلف مسلمانان در پایان سدهٔ نوزدهم به دولت‌های مختلفی وفادار بودند. از سوی دیگر برای حاکمانی مانند سلطان عثمانی، عبدالحمید دوم، پان‌اسلامیسم بیشتر به عنوان ابزاری سیاسی تلقّی می‌شد که از آن برای کسب امتیازاتی از قدرت‌های اروپایی در دوران افول استفاده می‌کرد. بدین‌سان شواهدی مبنی بر وجود یک هوشیاری پان‌مسلمانی علیه یک نهاد یکپارچهٔ مسیحیِ غربی در دورهٔ پیش از دورهٔ استعمارگری وجود ندارد. مسافرانی همچون ابن‌بطوطهٔ اهل شمال آفریقا در سدهٔ چهاردهم و اِولیا چلبیِ عثمانی در سدهٔ هفدهم که دربارهٔ تنوع فرهنگی و زبانی سرزمین‌های مسلمان‌نشین نوشته بودند هم، درباره تصوّری از یک «مفهوم انتزاعی و جهانی‌شده از یک تمدن مسلمان» چیزی ننوشته‌اند! بدین‌ترتیب تعلق مذهبی هیچ نقش تعیین‌کننده‌ای به عنوان یک عامل اتحادبخش و انسجام‌بخش در گذشته بازی نمی‌کرده است. در نگاه

1. Cemil Aydin
2. The Idea of the Muslim World, A Global Intellectual History

آیدین، پیدایش کلمهٔ «جهان اسلام» به مثابه یک هویت مشخص از یک سو برآمده از تصویرسازی اسلام‌هراسان اروپایی و از سوی دیگر برخاسته از تصویر پان‌اسلامیسم از اسلام به مثابه یک هویت جمعی بزرگ بوده است؛ به دیگر بیان «جهان اسلام» به مثابه امری برساخته پاسخی بود به حس تهدید از ناحیه اسلام‌هراسان از یک سو و پان اسلامیست‌ها از سوی دیگر. این گونه از برساختگی جهان اسلام در مفاهیم دیگری همچون «تمدن اسلامی»،[۱] «دین جهانی»، «تاریخ مسلمانان»، «تقابل اسلام و غرب» و «ضد استعمارگرایی» نیز خود را نشان داده است (Aydin, 2017, p. 24).

آیدین با این توضیح اساساً در پی نفی کلان روایت‌ها از جوامع اسلامی و کشورهای اسلامی می‌رود و در این میان به رد و انکار ایدهٔ تمدن اسلامی در تاریخ گذشته و اکنون می‌پردازد؛ بنابراین آیدین می‌خواهد روایت درگیری ابدی میان جهان اسلام و غرب را پایان دهد و چنین روایتی را نادرست معرفی کند؛ بدین منظور نویسندهٔ کتاب با ذکر شواهد تاریخی از دوران امپراتوری عثمانی و اینکه در آن دوران هر کشوری در پی منافع ملی خود بوده است و نه منافع امت اسلام یا جهان اسلام، می‌کوشد مدعای خود را در نفی چیزی به نام جهان اسلام به اثبات برساند. آن‌گاه که قدرت‌های امپریالیستی اروپا به سوی اوراسیا گسترش یافتند، حاکمان مسلمان در ایران، افغانستان، آسیای مرکزی و هند به جای همبستگی پان‌اسلامی به رقابت‌های داخلی پرداختند. جالب آنکه حتی با نزدیک‌شدن اروپایی‌ها به مرزهای کشورهای اسلامی، حاکمان مسلمان خطری مشترک از سوی غرب برای دنیای اسلام تصور نکردند و بیشتر در پیِ منافع جدای خود بودند. از این نظر، مسلمانان بوسنی تمایل بیشتری به ایجاد پیوندهای فرهنگی و تجاری با مسیحیان شرق اروپا داشتند تا با مسلمانان جنوب شرق آسیا؛ همچنین مسلمانان چین و شمال آفریقا بیشتر به همسایگان و امپراتوری‌های منطقه‌ای خود متصل بودند تا به یکدیگر. در مدیترانه، جنوب شرق اروپا، قفقاز، آسیای جنوبی و آسیای جنوب شرقی، مسلمانان همواره در کنار غیرمسلمانان زیسته و از سیاست، فرهنگ، اقتصاد و زندگی روزمرهٔ محلی بهره‌مند می‌شدند. البته جمیل می‌گوید: شباهت‌هایی میان مسلمانان از آفریقا تا شرق آسیا قابل مشاهده است؛ ولی از نظر او تنوع و تفاوت‌ها هم به همان اندازه مهم، آشکار و شاید غالب هستند؛ بدین‌سان دانش و اعمال دینی مشترک هرگز موجب اتحاد و همبستگی سیاسی در سطح جهانی نبوده است. درنهایت نویسنده به نقش سازمان‌های بین‌المللی و جنبش‌های سیاسی مسلمانان در این دوره اشاره می‌کند و توضیح می‌دهد که چگونه ایدهٔ جهان اسلام در این دوره دوباره به یک مسئله مهم تبدیل شد. او اشاره می‌کند که در فاصله زمانی ۱۹۴۵ تا ۱۹۸۸ میلادی، حوادث

---

۱. از نظر آیدین ایجاد جهان اسلام نتیجهٔ وابستگی مسلمانان به امپراتوری و ابزاری برای انتقاد از نژادپرستی اروپایی بود. پان‌اسلامیسم به شرق‌شناسی و داروینیسم اجتماعی پاسخ داد و تأکید کرد که مسلمانان نیز متمدن هستند و شایستهٔ رفتار محترمانه‌ای می‌باشند.

خونینی در جوامع مسلمان به وقوع پیوست که یکی از آنها آتش‌سوزی در مسجد الأقصی در سال ۱۹۶۹ بود. در واکنش به این وقایع، ملک فیصل بن عبدالعزیز بن سعود از عربستان سعودی خواستار برگزاری نشستی با حضور رهبران کشورهای مسلمان شد. فیصل خود را به عنوان نسخه‌ای نوین از سلطان عبدالحمید دوم در سدهٔ بیستم معرفی کرد که هدفش احیای همبستگی جهانی مسلمانان بود (Aydin, 2017, p. 3).

آیدین در این کتاب به طور ضمنی دیدگاه‌های نظریه‌پردازان تمدن‌گرا دربارهٔ پدیدهٔ برخورد تمدن‌ها، مانند ساموئل هانتینگتون (هانتینگتون، ۲۰۰۷)، ژیل کپل (کپل، ۲۰۰۴) و برنارد لوئیس (لوئیس، ۲۰۰۲) را که اسلام را برای تمدن غرب تهدید می‌دانند، رد می‌کند. درواقع استدلال اصلی این کتاب با آرای پذیرش‌گرانی مانند جان ال. اسپوزیتو (اسپوزیتو، ۱۹۹۹) هم‌راستاست که روایت اسلام به عنوان یک تهدید جهانی را یک افسانهٔ غربی می‌دانند. ظهور اسلام نباید به عنوان تهدید تلقّی شود؛ بلکه باید چونان بیانی اصیل از مسلمانان که به تمدن جهانی کمک می‌کند، در نظر گرفته شود (راوف، ۲۰۰۹). آنها خواهان رابطه‌ای از نوع تسلط و زیرمجموعه‌بودن نیستند؛ همان طور که غرب تاکنون عمل کرده است. آرزوی آنها تنها برابری با غرب در تمامی جنبه‌های زندگی است. آیدین و مشکل تقلیل‌گرایی: بی‌تردید کتاب ایده جهان اسلام: تاریخ فکری جهانی نوشتهٔ جمیل آیدین یکی از آثار مهم در حوزهٔ تاریخ‌نگاری اندیشه و مطالعات پسااستعماری است. آیدین می‌کوشد نشان دهد که چگونه پیش از عصر امپریالیسم، امپراتوری‌های مسلمان همچون عثمانی، صفوی و گورکانی، بیش از آنکه دغدغهٔ «اتحاد اسلامی» داشته باشند، درگیر رقابت‌ها و منافع ژئوپلیتیک خود بودند. این کتاب در چندین نکته قابل تأمل و چه‌بسا نقدپذیر است:

الف) نادیده‌گرفتن یا کم‌اهمیت جلوه‌دادن پیوندهای پیشامدرن: یکی از اساسی‌ترین نقدها به رویکرد آیدین، تأکید تقریباً مطلق او بر «گسست مدرن» و نادیده‌گرفتن پیوندهای عمیق و واقعی جهان اسلام در دوران پیشامدرن است. منتقدان آیدین معتقدند که اگرچه پیش‌تر یک «ژئوپلیتیک پان‌اسلامی» به معنای مدرن آن وجود نداشت، او در این میان، اهمیت شبکه‌های فراملی علما، تجار، صوفیان و زائران حج را که قرن‌ها هویت و آگاهی مشترک اسلامی را تغذیه می‌کردند، دست‌کم می‌گیرد. شاهرخ مسکوب جدید[1] در نقد خود بر این کتاب، استدلال می‌کند که آیدین در تلاش برای برجسته‌سازی مدرن‌بودن «ایدهٔ جهان اسلام»، پیوندهای فرهنگی، فکری و معنوی ریشه‌دار را که از طریق زبان مشترک (عربی)، متون مقدس واحد (قرآن و حدیث)، نظام‌های حقوقی (فقه) و مناسک مشترک (حج) شکل گرفته بود، به حاشیه می‌راند؛ به عبارت دیگر آیدین «سیاست» را بر «فرهنگ» و «ایمان» ترجیح می‌دهد و فراموش می‌کند که «امت» به مثابهٔ یک اجتماع ایمانی (community of faith) قرن‌ها پیش از برساخته‌شدن به عنوان یک

1. Shahrokh Mescob-Jadid

پروژهٔ سیاسی، وجود داشته است (Mescob-Jadid, 2018).

ب) تمرکز بیش از حدّ بر نخبگان و تاریخ‌نگاری از بالا به پایین: روایت آیدین یک تاریخ فکری «از بالا به پایین»[1] است. تمرکز او بیشتر بر روی سلاطین، روشنفکران، دیپلمات‌ها و روزنامه‌نگاران (مانند عبدالحمید دوم، سید جمال‌الدین اسدآبادی و رشید رضا) است. درحالی‌که این رویکرد برای یک تاریخ «فکری» قابل درک است، همواره این اشکال را دارد که تصورات و آگاهی توده‌های مسلمان را نادیده می‌گیرد. منتقدان می‌پرسند: آیا «امت» و احساس تعلق به یک اجتماع بزرگ‌تر اسلامی، تنها در ذهن نخبگان وجود داشت؟ آیا یک مسلمان عادی در سدهٔ هفدهم در سمرقند یا تیمبوکتو (در کشور مالی)، خود را بخشی از یک کلیت بزرگ‌تر اسلامی که از اندلس تا چین گسترده بود، نمی‌دید؟ جیمز مک‌دوگال،[2] مورخ برجستهٔ شمال آفریقا، اشاره می‌کند که تاریخ‌نگاری آیدین، پویایی‌های اجتماعی و فرهنگی در سطح توده‌ها و نقش احساسات دینی عامه در شکل‌دهی به هویت جمعی را کمتر مورد توجه قرار می‌دهد. به باور او، ایده‌ها تنها در سالن‌های نخبگان ساخته نمی‌شوند، بلکه در مساجد، بازارها و در خلال تعاملات روزمره نیز بازتولید می‌گردند (McDougall, 2017).

تحلیل ناکافی از نقش قرآن و سنت به عنوان منابع هویت‌بخش: شاید مهم‌ترین نقد از منظر اندیشهٔ اسلامی، تحلیل به‌نسبت سکولار آیدین از انگیزه‌های پان‌اسلامیسم باشد. او این جنبش را بیشتر پاسخی «ابزاری» و «واکنشی» به امپریالیسم غرب تفسیر می‌کند. در این چارچوب، دین و مفاهیم اسلامی به ابزاری برای بسیج سیاسی تقلیل می‌یابند. درحالی‌که این جنبه از واقعیت انکارناپذیر است، اما آیدین از درک نیروی درونی و پویایی مستقل منابع دینی (قرآن و سنت) در تولید هویت و انسجام غفلت می‌کند. قرآن کریم با مفاهیمی همچون «امت واحده» (انبیاء، ۹۲)، «اخوت» میان مؤمنان (حجرات، ۱۰) و مرزبندی میان «دارالاسلام» و «دارالکفر»، بذرهای یک آگاهی تمدنی و هویتی فراملی را در همان سده‌های اولیه کاشته بود. آیدین این مفاهیم را بیشتر در بستر استفاده‌های سیاسی مدرن آنها تحلیل می‌کند و کمتر به این می‌پردازد که این ایده‌ها چگونه در طول تاریخ، فارغ از پروژه‌های سیاسی، در وجدان جمعی مسلمانان زیسته‌اند. عمرو عثمان[3] در نقد خود اشاره می‌کند که آیدین گرچه به متفکران اسلامی می‌پردازد، چارچوب تحلیلی او بیشتر متأثر از نظریه‌های روابط بین‌الملل و تاریخ جهانی سکولار است و به اندازهٔ کافی به الهیات و جهان‌بینی درونی اسلام به عنوان یک نیروی محرکهٔ مستقل بها نمی‌دهد (Osman, 2018). افزون‌بر این ادعای آیدین مبنی بر اینکه نبود وحدت سیاسی مسلمانان پیش از سدهٔ نوزدهم، بیشتر بر تاریخ‌نگاری خطی و یک‌بعدی تکیه دارد. تاریخ اسلام، به‌ویژه در دوران‌های

1. top-down
2. James McDougall
3. Amr Osman

اولیه، شامل دوره‌های مختلفی از اتحاد و افتراق بوده است که نمونه‌های چنین وحدت و هویت سیاسی ـ اداری و قانونی مشترک را می‌توان در دورهٔ‌های خلافت راشدین و دوران امویان و عباسیان مشاهده کرد (Osman, 2018). البته وجود این هویت‌های سیاسی و اجتماعی مشترک بدین معنا نیست که تراکم این هویت در همه دوره‌های تاریخی یکسان بوده است. طبیعی است که فشردگی و انباشتِ هویتی در هر ملتی متناسب با دیگری‌ها و رقیبان خود بیشتر می‌شود و کاملاً طبیعی است که با رشد غرب و ورود ناپلئون به مصر و طرح پرسش از «عقب‌ماندگی مسلمانان» و نیز با توسعهٔ فعالیت‌های استعماری غرب در کشورهای اسلامی، نخبگان دنیای اسلام و سیاستمداران و نیز رهبران مسلمانی همچون جمال‌الدین اسدآبادی یا محمد عبده و دیگران طرح هویت اسلامی را بیش از پیش دنبال بکنند. در این میان اشکال یا ابهامی که آیدین را آزار می‌دهد و او نمی‌تواند به‌خوبی آن را فهم و یا حل کند، مسئله تنوع قومی، فرهنگی، مذهبی و دینی در جوامع اسلامی است. وجود تنوع در این جوامع را می‌توان به مثابه عاملی برای گسست و بی‌هویتی قلمداد کرد؛ کاری که آیدین انجام داده است و می‌توان هم آن را عاملی برای یک انباشت و تراکم هویتی در نظر گرفت؛ کاری که راقم این سطور در کتاب تنوع و تمدن در اندیشهٔ اسلامی بدان پرداخته است. اشکال کار آیدین آن است که به لحاظ نظری نمی‌تواند مسئله «وحدت و کثرت» در تاریخ جهان اسلام را به‌درستی فهم کند و نقطه‌های اشتراکی و هویت‌ساز و غنابخشی را در آن آشکار بسازد (هویت ایجابی)، ناچار به سمت کشف هویت سلبی و هویتی در پرتو رد و انکار نظام سلطه و نظام استعماری غرب می‌رود. جهان اسلام و جهان غرب: آنچه که دنیای غرب را موسوم به «جهان غرب» کرده است نه تنوع و اختلافی است که میان انگلیسی‌ها و آلمانی‌ها و فرانسوی‌ها و ایتالیایی‌ها وجود دارد، بلکه به تعبیر لوفان بومر در کتاب جریان‌های بزرگ در تاریخ اندیشهٔ غربی، یک «کلیت فرهنگی بسیار گسترده» است که همه اینها را به یک واحد مطالعهٔ تاریخی و برخوردار از یک هویت مشخص تبدیل می‌کند. از این نظر، «هیچ‌کس از روی تعقل وجود شیوه‌های ملی تفکر و رفتار و یا آن نوع از گروه‌های ذی‌نفعی را که مارکس طبقه می‌نامید، انکار نمی‌کند؛ به همین سان هیچ‌کس نیز منکر آن نیست که بورژوازی و پرولتاریا، انگلیسی‌ها، آلمانی‌ها، فرانسوی‌ها و ایتالیایی‌ها در اجتماع فرهنگی وسیع‌تری که به طور سنتی «غرب» نامیده شده، مشارکت دارند ... غرب بدین معنا از تمدن‌های هندو، چینی، اسلامی و روسی متمایز می‌شود» (لوفان بومر، ۱۳۸۲، ص.۳۱)؛ بدین ترتیب البته می‌توان تحلیل جمیل آیدین در باب هویت سلبی جهان اسلام را دربارهٔ «جهان غرب» و هویت‌های سلبی آن در برابر جهان شرق (مانند بیزانس یا همان روم شرقی)، هویت سلبی آن در برابر جهان اسلام در جنگ‌های صلیبی، و آن‌گاه هویت سلبی آن در برابر قدرت‌های نوظهور و جهان‌های هویتی رقیب در دوران جدید نیز اجرا کرد. اما این همه زمینه برای هویت سلبی غرب هرگز موجب نگشت که جمیل آیدین چنان هویتی را هویتی برساخته تلقّی کند و کلان‌روایت غرب را انکار نماید. اساساً تمدن‌ها و جهان‌های معنایی، در یک فرایندی «قلمرو

اعتبار/ قلمرو پرستیژ تمدنی» پیدا می‌کنند. این قلمرو اعتبار گاه ممکن است مانند آمریکا در دو سده رخ بدهد و گاهی ممکن است در یک هزاره پیدا بشود؛ مانند آنچه که برای اقوام امپراتوری روم و سپس تشکیل کشورهای اروپایی در سدهٔ دهم میلادی پدید آمد؛ گاهی نیز ممکن است این هویت در یک فرایند هزار و پانصد ساله تحقق پیدا بکند؛ مانند آنچه که برای تمدن اسلامی یا جهان اسلام خلق شد.

۲. ایدهٔ «جهان فرهنگی و تمدنی اسلام»

بر خلاف اندیشهٔ جمیل آیدین، اندیشه‌های دیگری وجود دارد که تکوّن جهان اسلام را تمدنی می‌داند؛ نه سیاسی، ملی و فرهنگی و نه دولتی. از این منظر، رشتهٔ پیوند در جهان اسلام را باید در عقلانیت مشترک در جهان اسلام پی گرفت؛ نه در دولت مشترک. از این منظر، شکل‌گیری دولت تنها یک مقدمه یا یک مرحله درشکل گیری تمدن به شمار می‌آید. چه‌بسا دولتی نه مقدم بر یک تمدن، بلکه مبتنی بر یک تمدن شکل گرفته باشد. تمدن‌ها می‌توانند به شکل‌گیری دولت‌های تمدنی و دولت‌هایی با هویت مشترک اسلامی بینجامند که شاید بتوان نمونه‌های آن را در دولت‌های اسلامی گذشته در تاریخ اسلام مشاهده کرد. بدین‌سان هرچند همواره تمدن‌ها برخوردار از دولت‌ها هستند و دولت‌ها نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری یک تمدن و فرایند روبه‌رشد یک تمدن می‌توانند داشته باشند، رابطه میان دولت و تمدن، رابطهٔ یک‌سویه نبوده است، بلکه رابطه‌ای دیالکتیک بوده است. همان طور که دولت‌ها زمینه‌های شکل‌گیری یک تمدن را فراهم کرده‌اند، تمدن‌ها نیز خود زمینه‌های بسیار مساعدی برای صورت‌بندی دولت‌های تمدنی بوده است.[۱] به باور مارشال هاجسن، مسلمانان پیش از دوران مدرن به هویتی واحد در سطح یک

۱. در این باره تأکید برخی از اندیشمندان بر موضوع دولت و نقش دولت‌های اسلامی در صورت‌بندی هویت تمدنی و تشکیل امت اسلام قابل توجه است. نمونه آن را می‌توان در بیانات و تأکیدات آیت الله خامنه‌ای در ترسیم مراحل پنج‌گانهٔ شکل‌گیری تمدن اسلامی مشاهده کرد. ایشان به سهم دولت (یا همان دولت تمدنی) در شکل‌گیری تمدن اسلامی تأکید کرده و این مراحل را در وقوع انقلاب اسلامی، تشکیل نظام اسلامی، تشکیل دولت اسلامی (شامل همه کارگزاران نظام اسلامی و نه فقط قوهٔ مجریه)، تشکیل جامعه اسلامی و سپس تشکیل تمدن اسلامی ضروری دانسته است (بهمنی، ۱۳۹۳، صص.۱۹۸-۲۳۷)؛ ولی این بیان بدان معنا نیست که این مراحل تمدن‌سازی، مراحلی مکانیکی و خطی بوده باشد، بلکه ایشان به‌خوبی توجه دارند که اولاً نظام، دولت و جامعه پیش از تشکیل تمدن، باید سویه و صبغهٔ تمدنی داشته باشند؛ ثانیاً صورت‌بندی تمدنی هریک از این مراحل آغازین، باید بر زمینه‌ها و بستر تمدنی استوار شده باشد. بدون زمینه‌های تمدنی نظام تمدنی، دولت تمدنی و جامعه تمدنی، تمدنی شکل نمی‌گیرد و بدون نظام تمدنی، دولت تمدنی و جامعه تمدنی هم، تمدنی شکل نخواهد گرفت. مُنی ابوالفضل، از متفکران زن مسلمان در مصر نیز در باب نقش دولت در شکل‌گیری امت اسلامی بدین ضرورت پرداخته است. ایشان به اصل دولت و سهم آن در صورت‌بندی امت وسط (الأمة القطب) تأکید می‌کند. از این نظر، هرچند مدار امت در اسلام، عقیده است و نه دولت، با تأسیس دولت، مقومات بنیادی عمران و آبادانیِ امت شکل می‌گیرد و صیانت از امت نیز با دولت میسور می‌گردد؛ بدین‌سان از نظر منی ابوالفضل، دولت نه خاستگاه امت و نه بدیل آن، بلکه مکمل و متمم امت تلقی می‌شود (ابوالفضل، ۲۰۰۵ م، ص.۲۴).

تمدن رسیده بودند و چنین روندی نوعی از سبک زندگی مشترک را ساخته بود که هاجسن برای آن از واژهٔ (Islamicate) استفاده می‌کند (Hodgson, vol. 2, p. 334). هاجسن در آغاز کتاب اعجاز اسلام[1] بدین نکته پرداخته است که تا وقتی مسلمانان در یک چارچوب اخلاقی به فعالیت گروهی پرداخته‌اند، این کنش‌های گروهی از آنان کالبدی ساخته است و آنان با اشتراک در ایمان به خدا و رسول خدا و با به‌رسمیت‌شناختن همدیگر، از اسلامِ فردی به سوی اسلامِ جمعی حرکت کرده‌اند و درنهایت به یک امت اسلامی تبدیل شده‌اند. از منظر هاجسن، ایمانِ اجتماعی تنها برآمده از تعالی فردی و خصوصیِ شخص مومن نیست، بلکه این ایمان، تکالیف اجتماعی و عمومی را نیز متأثر و مقدس می‌کند؛ بدین‌سان تدیّن و تعبّد آثار گسترده‌ای را به لحاظ اجتماعی و گروهی بر جای می‌گذارد: «فراروی دین از مسجد به زندگی شخصی و اجتماعی و گسترش آن از مناسک دینی به مراسمات فرهنگی موجب سرایت دین از قلمرو خصوصی به قلمرو عمومی می‌شود و باعث حضور دین در همهٔ ابعاد فردی و اجتماعی، اخلاقی و عقیدتی و سیاسی و اقتصادی می‌گردد؛ بدین‌سان ما به‌تدریج از قلمرو اسلامِ به مثابه یک دین خارج شده و به اسلامِ به مثابه یک فرهنگ، یک تمدن، یک قدرت و سیاست و بلکه یک جهان وارد می‌شویم که در آن همهٔ امور به نام اسلام و با استناد به اسلام انجام می‌گیرد». نکتهٔ مهمی که هاجسن در اعجاز اسلام پی می‌گیرد تکثر سنت‌ها و فرهنگ مسلمانان و نسبت آن با دین یگانهٔ اسلامی است. از این منظر، اسلام به لحاظ تعدد سنت‌های دینیِ افرادی که بدان ایمان آورده‌اند، دینی یگانه است. اسلام از میان عرب‌ها شروع شد، ولی خیلی زود بین‌المللی شد و در جاهای مختلف ریشه دواند. در دنیای اسلام یک نظام مرکزی جهانی غیراز دورهٔ اول اسلامی وجود نداشته است؛ با این حال امروزه وقتی مسلمانان را در جاهای مختلف می‌بینیم، آنها از یک انسجام اسلامی در مقیاس جهانی برخوردارند؛ آنها نه‌تنها مناسک جمعی مانند حج را با هم انجام می‌دهند، بلکه به‌کلی از یک میراث مشترک هم برخوردارند (Hodgson, Vol. 1, pp. 72-78). همهٔ مسلمانان «قرآن» را به مثابه یک متن و منبع وحیانی مشترک می‌پذیرند. همین موجب می‌شود آنها زبان مشترک و حتی چالش‌های مشترکی پیدا کنند. در نظم اجتماعیِ مسلمانان، پیام‌های قرآنی هر شرایطی را تقدس می‌بخشید. قرآن به عنوان منبع زندگی در امور نظامی، خانوادگی، سیاسی و اجتماعی مقرراتی را وضع کرد (Ibid, p. 183). تکرار مستمر خودِ آیات قرآنی و تلاوت قرآن در میان مسلمانان نیز یکی از مهم‌ترین عناصر معرفتی، معنوی و حتی هنری در میان مسلمانان بوده و همواره کارکردهای کلان اجتماعی داشته است. «در میان همهٔ هنرهای اسلام تلاوت آهنگین قرآن مجید از همه مهم‌تر و مرکزی‌تر است. این هنر عالی‌ترین هنر مقدس اسلام است. هنر تلاوت آهنگین قرآن مجید به‌طبع در بسیار موارد با هنر کتابت کلام خداوند و نیز با

1. The Venture of Islam

حفظ‌کردن قصصی که در بسیاری از سوره‌های این کتاب مقدس آمده است، همراه می‌شده است» (نصر، ۱۳۸۹، ص.۱۵۷).

افزون بر قرآن و نیز سنت، مؤلفه‌های اعتقادی مشترکی در میان مسلمانان وجود داشته است. آنها در دو عنصر ایمان بر خدای یگانه و باور به روز قیامت اتفاق نظر داشته‌اند. از سوی دیگر محتوای اجتماعی خود اسلام موجبات پیوستگی در میان مسلمانان را ایجاد کرده بود. اسلام فراتر از امور فردی محتوا داشت و به‌مراتب بیشتر از مسیحیت در پی ارائه الگوی اجتماعی برمبنای دین بود و ازاین‌رو نه‌فقط بر عبادت عمومی، بلکه بر تمامی زندگی و قانون مدنی سایه انداخت (بابایی، ۱۳۹۳). افزون بر نقاط ایجابی، وجود محدودیت‌ها و نبایدها نیز عملاً در سنت اسلامی موجب نوعی از مشابهت، مشارکت، و پیوستگی بوده است (Hodgson, Vol. 1, p. 86-87). وجود محدودیت‌های مشترک در اسلام، شبیه نبایدهای عمومی[1] است که مرادخای کاپلان در تحلیل تمدن یهودی بدان اشاره می‌کند و آن را برای امت یهود هویت‌بخش معرفی می‌کند. از نظر کاپلان، وجود نبایدهای اجتماعی به عقاید دینی، معیارهای اخلاقی و آرمان‌های ملی شکل و هویت می‌بخشد و از این طریق هماهنگی و پیوستگی در تمدن به وجود می‌آید (Kaplan, 1994, pp. 199-200). حسین نصر نیز دربارهٔ هویت واحد و پیوستهٔ جهان اسلام و تمدن اسلامی، تحلیلی شبیه مارشال هاجسن دارد. او منطقه‌های شش‌گانهٔ فرهنگ اسلامی در منطقهٔ عربی، منطقهٔ ایران، منطقهٔ آفریقای سیاه، منطقهٔ ترک‌زبان، منطقهٔ شبه‌قارهٔ هند و جهان مالایایی در جنوب شرق آسیا را نمایشگاهی می‌داند که در آن مجموعه‌ای شگفت‌انگیز از قومیت‌ها، زبان‌ها، انواع هنر و موسیقی و آداب گوناگون زندگی بشر را می‌توان مشاهده کرد. «اسلام از جنگل‌های بورنئو گرفته تا کوه‌های هندوکُش و تا بیابان‌های موریتانی، پیروانی دارد که در میان آنها، سفیدپوست، سیاه‌پوست، زردپوست و درواقع تمام دیگر نژادهای میانه به چشم می‌خورد. در میان مسلمانان همه‌گونه نژاد از مو مشکی، مو بور، چشم‌قهوه‌ای و چشم‌آبی وجود دارد. اما در دل این تنوع چشمگیر، وحدتی حاکم است که از اسلام سرچشمه می‌گیرد و جلوه‌های آن را می‌توان در قرائت قرآن به زبان عربی از شرق گرفته تا غرب، در اقامهٔ نمازهای یومیه در جهت مکّه، در الگو قراردادن پیامبر، در پیروی از شریعت، در رایحهٔ معنوی طوایف صوفیه، در نقش و نگارها و هماهنگی‌های جامع موجود در هنر اسلامی و نیز در بسیاری عوامل دیگر به چشم دید» (نصر، ۱۳۸۳، ص.۱۳۰). از نظر نصر، وحدت موجود در جهان اسلام، هیچ‌گاه به معنای متحدالشکل‌بودن نبوده است و همواره در آن تنوع فراوانی وجود داشته است. از این نظر اسلام توانسته است همهٔ جماعات انسانی را به خود جلب کند و در عین ارج‌گذاری به اختلافات فرهنگی، تمدن عالم‌گیری را خلق کند که اصل و مرکز آن توحید است و می‌تواند یکپارچگی در تمدن اسلامی را به ارمغان بیاورد

1. Folk-Sanction

(همان).[۱] عبدالحسین زرین کوب نیز در بیان ویژگی‌های فرهنگ اسلامی و تأکید بر قانون مشترک اسلام به رغم وجود معارضات سیاسی میان فرمان‌روایان مختلف در اعصار گذشته، می‌گوید: «اسلام که یک امپراتوری عظیم جهانی بود با سماحت و تساهلی که از مختصات اساسی آن به شمار می‌آمد، مواریث و آداب بی‌زیان اقوام مختلف را تحمل کرد، همه را به هم درآمیخت و از آن چیز تازه‌ای ساخت. فرهنگ تازه‌ای که حدود و ثغور نمی‌شناخت و تنگ‌نظری‌هایی که دنیای بورژوازی و سرمایه‌داری را به ملت‌ها، به مرزها، و نژادها تقسیم کرد، در آن مجهول بود. مسلمان از هر نژاد که بود ـ عرب یا ترک، سندی یا آفریقایی، در هر جایی از قلمرو اسلام قدم می‌نهاد، خود را در وطن خویش و دیار خویش می‌یافت. یک شیخ ترمذی یا بلخی در قونیه و دمشق مورد تکریم و احترام عامه می‌شد و یک سیاح اندلسی در دیار هند عنوان قاضی می‌یافت. همه جا در مسجد، در مدرسه، درخانقاه، در بیمارستان از هر قوم مسلمان نشانی بود و یادگاری، اما بین مسلمانان نه اختلاف جنسیت مطرح بود، نه اختلاف تابعیت. همه جا یک دین بود و یک فرهنگ؛ فرهنگ اسلامی که فی‌المثل زبانش عربی بود، فکرش ایرانی، خیالش هندی بود و بازویش ترکی، اما دل و جانش اسلامی بود و انسانی. پرتو آن در سراسر قلمرو اسلام وجود داشت: مدینه، دمشق، بغداد، ری، نیشابور، قاهره، غرناطه، قونیه، قسطنطنیه، کابل، لاهور و دهلی (زرین‌کوب، ۱۳۸۸، صص.۲۹-۳۱).

از نظر جوزف شاخت[۲] به‌رغم نفوذ قوانین بیگانه (حقوق تلمود یهودی، حقوق ساسانی و حقوق روم شرقی) در حقوق اسلامی، اسلام توانست تغییراتی را موجب شود؛ برای مثال در احکام ارث، رسوم عرب جاهلی را تغییر داد و یا اینکه رباخواری را برای همیشه مذموم ساخت (همان، صص.۱۰۹-۱۱۹). این سطح از تغییرات منحصر به عرصهٔ حقوق و فقه نبود، بلکه در ادبیات نیز به وجود آمد. به رغم وجود تنوعات و تناقضات در ادبیات اسلامی، روح دینی در این ادبیات رنگارنگ بسیار مشهود بوده است. با سیطرهٔ ادبیات اسلامی و زبان‌های اسلامی، بسیاری از زبان‌های دیگر مانند زبان نبطی، قبطی، لاتین، یونانی، سریانی، ارمنی و پهلوی رو به ضعف نهاد و به‌تدریج از میان رفت. در ادبیات اسلامی، فقط زبان عربی غالب نبوده است، بلکه ادبیات فارسی نیز در حوزه‌های ادبی تمدن اسلامی پررنگ بوده است. در شعر حماسی هرچند روح ایرانی در زبان فارسی موج می‌زند و هیچ التقاط عربی درآن یافت نمی‌شود و

---

۱. گفتنی است هرچند حسین نصر نیز در کتاب قلب اسلام تعابیری دارد که نشانِ تفکیک امت از تمدن است، برخی دیگر از تعبیرهای ایشان از نزدیک‌بودن مفهوم امت به مفهوم تمدن خبر می‌دهد. نصر آنجا که به مقولهٔ «امت و جامعه» در اسلام می‌پردازد، بدین نکته تصریح می‌کند که «در هر حال برای اسلام، امت بیش از هر چیز دیگری به اجتماعی انسانی اشاره دارد که وابستگی‌های مذهبی آنها را کنار هم قرار داده است و وابستگی اجتماعی، قضایی، سیاسی، اقتصادی و اخلاقی را نیز به دنبال دارد».

2. Joseph Schacht

هرچند شاعرانی مانند فردوسی و نظامی از فصیح‌ترین و مهم‌ترین شاعران ملی و ایرانی بوده‌اند و شاید از اسلام کمتر چیزی را اخذ کرده باشند، ولی در نظر برخی از مستشرقان، آثار نفوذ تمدن اسلامی از بیان آنها محسوس است؛ در این باره هرچند برخی شاهنامه را مخالف اسلام و گاه منتسب به زرتشت می‌خوانند، از لابلای این کتاب می‌توان فهمید که فردوسی خود را یک ایرانی مسلمان و دارای فرهنگ و سنن اجتماعی ایران مسلمان می‌داند (همان، ص.۱۵۴). شبیه چنین تحولی در هنرهای اسلامی نیز صادق است. هنرهای اسلامی به‌رغم تنوع و تکثری که داشتند، در یکدیگر اثرگذار بودند و درمجموع هنر واحداسلامی را پدید آورده است. مسجدها در دنیای اسلام و هنرهای به کار رفته در آن و نیز خط عربی و خوشنویسی قرآن که پس از مسجد، مقدس‌ترین وسیلهٔ وحدت عالم اسلام بود، هم به لحاظ ماهوی وحدت داشته است و هم خود عامل وحدت در میان تنوعات فرهنگی جهان اسلام بوده است (همان، صص.۱۷۰-۱۷۱). تیتوس بورکهارت نیز در توصیف هنر اسلامی می‌نویسد: «هیچ‌کس نمی‌تواند وحدت هنر اسلامی را منکر شود؛ چه در زمان و چه در مکان؛ زیرا وجود این وحدت بسی آشکار و بدیهی است؛ چه انسان به مشاهدهٔ مسجد قرطبه بپردازد و چه در مدرسهٔ بزرگ سمرقند تأمل کند. چه مزار عارفی را در مغرب ببیند و چه در ترکستان و چین. گویی یک نور و فقط یک نور در تمام این آثار متجلی است» (بورکهارت، ۱۳۷۲، ص.۶۵). از این منظر، عناصر مشترک در هنر اسلامی، نه‌تنها ناشی از جهان‌بینی مشترک مسلمانان و یا نشئت‌یافته از قواعد و ضوابط شریعت اسلامی در آفرینش‌های هنری، بلکه ناشی از تجربه‌های تاریخی مشترک و تعاملات فرهنگی میان سرزمین‌های اسلامی است. از این منظر، نه‌فقط بسترهای دینی مشترک و حدود و ثغور شرعی در اسلام و یا حتی مسیحیت در صورت‌بندی هنر دینی اثرگذار بوده است، بلکه تعامل فرهنگی مشترک و تاریخ مشترک سرزمین‌های اسلامی نیز در شکل‌بندی هنر اسلامی اثرگذار بوده است. «هنر ایران و بغداد را نمی‌توان در دوران امویان از یکدیگر جدا کرد. هنر سوریه، عراق و ترکیه را نمی‌توان از هنر عثمانی مجزا نمود و هنر صفویان را بی‌تأثیر از هنر هرات نمی‌توان شناخت» (مریدی و همکاران، ۱۳۹۲، ص.۸۱). از آنچه گفته شد، بر می‌آید که آنچه امت اسلامی را به هم پیوند داده، صرفاً یک ایمان قلبی و فردی نیست، بلکه ایمانی مشترک و البته امتدادیافته در عرصه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی و برخی از سطوح سیاسی است. ایمان مشترک که برخاسته از متن مشترک مثل قرآن بین امت اسلام بوده است،[1] موجب گردید مسلمانان در جمعیت خود، برخوردار از یک

۱. نقش کلیدی قرآن کریم به عنوان متنی که در جهات مختلف و نقاط متعدد جهان اسلام منتشر بوده، نه فقط در میان مفسران، بلکه فقیهان، عارفان، فیلسوفان و متکلمان، نه‌فقط علما، بلکه سیاستمداران و مصلحان اجتماعی، و هنرمندان و ادبا و شعرا و معماران، و نه‌تنها نخبگان، بلکه عموم مردم، همواره به عنوان منبع معرفتی، فرهنگی، و سیاسی حضور و نفوذ داشته است و آیات و گزاره‌های آن به اصول و قواعد مختلف زندگی در سیاست، در علم، و در فرهنگ تبدیل شده است. قرآن نه یک کتاب علمی صرف، بلکه جوابی بود به نیازهای عصر.

تاریخ مشترک، محبت مشترک، خصومت مشترک (در برابر نظام سلطه)، چالش‌های مشترک، ظرفیت‌های مشترک و درنهایت هویت مشترک باشند. این نه یک پدیدهٔ جدید، بلکه یک حقیقت دیرین دارد و همان حقایق گذشته، مسیر مواجهه با غرب (غرب به مثابه خصم تمدنی مسلمانان) و نیز مواجهه با تمدن‌های دیگر را معلوم می‌کند. تمدن غرب در مواجهه با دیگربودهای تمدنی‌اش، نه‌تنها نقطهٔ تفاوت تمدنی برای تمدن اسلامی به شمار می‌آید، بلکه آنجا که نقش استعماری پیدا می‌کند، به مثابه خصم تمدنی نقش ایفا کرده، از تفاوتِ تمدنی به خصم تمدنی تغییر جا می‌دهد. خصم تمدنی غرب نه‌تنها در دورهٔ مدرن، بلکه از دوره‌های پیشین باستان همواره یکی از دیگربودهای خصمانه‌اش را تمدن شرق قرار داده بود و از همان‌رو جنگ‌های تاریخی بزرگی را علیه سرزمین فارس آغاز کرده بود که نمونه آن را در لشکرکشی‌های اسکندر مقدونی می‌توان مشاهده کرد. این رویهٔ ستیز با مشرق زمین و بعدها با اسلام و تمدن اسلامی، در دورهٔ جنگ‌های صلیبی، به نام مسیحیت ادامه یافت و آن‌گاه نمونهٔ همه‌جانبهٔ این سلطه‌جویی خصمانه در دوره‌های بعد در زمانهٔ استعمار ظهور یافت و به نام مدرنیته و مدرنیزاسیون تَرَک‌های بسیاری را در میان امت اسلام موجب گردید؛[1] بدین‌سان خصم تمدنی غرب امروز، امتداد منطقی خصم تمدنی غرب دیروز بوده است و این دشمنی نه‌تنها در دوران اسلام، بلکه در دوران پیش از اسلام هم میان تمدن رومی و تمدن ایران و قبل‌تر از آن بین یونانیان و ایرانیان وجود داشته است.

ـ چالش‌های یگانگی امت اسلامی در دوران مدرن

به‌رغم خبط و خلط‌های مفهومی جمیل آیدین در مورد ماهیت «برساختهٔ» جهان اسلام، باید اذعان کرد که تحلیل او هرچند با مبانی نادرست، به یک معضل واقعی و انکارناپذیر در دنیای معاصر اسلام اشاره می‌کند. جهان اسلام امروز در فرایند تعریف هویت خود در مواجهه با جهان جدید، دچار زخم‌های عمیق و گسست‌های جدّی شده است؛ اما بر خلاف دیدگاه آیدین، این زخم‌های ناسور نه معلول «برساخته‌بودن» هویت اسلامی یا ماهیت «سلبی» و واکنشی آن، بلکه محصول دو عامل هم‌زمان و ویرانگر دیگر بوده است:

۱) تحمیل قالب‌های مدرن غربی بر پیکرهٔ جوامع اسلامی: مهم‌ترین و ساختاری‌ترین این قالب‌ها، نظام دولت-ملت[2] وستفالیایی است. این الگو که برآمده از تاریخ اختصاصی اروپا بود، پس از جنگ جهانی اول و فروپاشی امپراتوری عثمانی، بر جهان اسلام تحمیل شد و مرزهای مصنوعی را جایگزین پیوندهای طبیعی فرهنگی، دینی و تاریخی کرد. همان طور که برتراند بدیع،[3] نظریه‌پرداز برجسته روابط بین‌الملل،

---

۱. لابی و اسرائیل از اوایل دههٔ ۱۹۹۰ تلاشی سخت و البته موفقیت‌آمیز در جهت متقاعدکردن دولت آمریکا برای درپیش گرفتن سیاست رویارویی نسبت به ایران آغاز کردند (جان میرشایمر، لابی یهود و رئالیسم تهاجمی، ص.۲۱۵).

2. Nation-State System

3. Bertrand Badie

در کتاب The Imported State استدلال می‌کند، دولت–ملت وارداتی در جوامع غیرغربی نه‌تنها نتوانست مشروعیت و کارآمدی لازم را کسب کند، بلکه با ایجاد منطق «منفعت ملی»،[1] مفهوم متعالی «منفعت امت» را به حاشیه راند. این ساختار، جوامع اسلامی را به واحدهایی رقیب و گاه متخاصم تبدیل کرد و وفاداری‌های ملی را بر اخوت اسلامی مقدم شمرد. نتیجه خلق دنیایی پاره‌پاره بود که در آن، همکاری برای حل مسائل مشترک، جای خود را به رقابت بر سر منابع محدود داد و مانع از شکل‌گیری یک کنش جمعی معنادار در سطح جهانی شد (Badie, 1995).

۲) تعمیق و فعال‌سازی گسل‌های داخلی: این عامل که به موازات عامل اول عمل می‌کند، اوج‌گیری و عمق‌یابی بی‌سابقهٔ اختلافات مذهبی و قومی در درون جهان اسلام است. درحالی‌که این تفاوت‌ها همواره وجود داشته است، در دوران مدرن و پس از ورود مدرنیته به دنیای اسلام، به شکل خطرناکی سیاسی و ابزاری شد. اکنون پاسخ این پرسش کلیدی را که چرا جهان اسلام در دوران اخیر، عمیق‌ترین اختلافات تاریخی خود را فعال کرده و گسل‌های هویتی خفته را بیدار نموده است، در رویکردها و تفسیرهای مختلفی می‌توان یافت. یکی از ریشه‌های اصلی این گسل‌های هویتی، چنانکه اولیویه روآ[2] در آثار خود (مانند: Globalized Islam) اشاره دارد، «قبیله‌ای‌شدن»[3] دین و سیاست در غیاب یک پروژهٔ تمدنی مشترک و فراگیر مسلمانان است. در نبود یک گفتمان وحدت‌بخش که بتواند کثرت‌ها را ذیل یک چتر مشترک تعریف کند، هویت‌های خُرد (قومی، مذهبی، فرقه‌ای) برجسته شدند و به سنگر اصلی نزاع‌های سیاسی تبدیل گشتند. این امر، محصول «فقدان گفتگوی سازنده» در جهان اسلام و غلبهٔ منطق حذف بر منطق تفاهم است. در چنین فضایی، اختلافات جزئی بر اشتراکات بسیار سایه می‌اندازد و انرژی درونی امت اسلام به جای صرف‌شدن برای تعالی و پیشرفت، صرف خنثی‌سازی یکدیگر می‌شود (Roy, 2004).

ترکیب این دو عامل– یعنی تکه‌تکه‌شدن ساختاری از بیرون و فعال‌شدن گسل‌ها از درون– هویت جهان اسلام را نه فقط در مسائل کلان سیاسی، بلکه در بدیهی‌ترین امور انسانی و اخلاقی نیز با تهدید مواجه کرده است. این وضعیت، همان گسست عمیقی است که واکنش‌های احساسی یا انفعالی در برابر بحران‌های مشترک (مانند مسئله فلسطین یا اسلام‌هراسی) را جایگزین اقدام راهبردی، مؤثر و هماهنگ کرده، امت اسلام را از تحقّق ظرفیت‌های عظیم تمدنی خود بازداشته است.[4]

---

1. National Interest
2. Olivier Roy
3. Tribalization

٤. این قسمت از تحلیل مسئله نزاع در جهان اسلام و ریشه‌های درونی و بیرونی آن با استفاده از Gemini 2.5 pro تهیه و ارائه شده است.

۳. روان‌شناسی سیاسی امت کنونی اسلام

پرسش اصلی و البته بسیار آزاردهنده در این بحث، هویت پیوستهٔ جهان اسلام این است که اگر دنیای اسلام چنین درهم‌تنیدگی دینی و اسلامی دارد، چگونه در انسانی‌ترین مسئلهٔ تمدنی همچون مسئلهٔ فلسطین، مسئله‌ای که اتفاقاً متعلق به همان جهان اسلام است، وامانده و نتوانسته در جهانی‌بودن خودش آن را علاج و حل و فصل کند؟ آیا مسئله اصلی در این ناکارآمدی بزرگ در جهان اسلام، عقب‌افتادگی و توسعه‌نیافتگی دنیای اسلام است یا ریشهٔ آن در فاصله بین ملت‌ها و دولت‌های اسلامی است، یا اینکه خاستگاه این رنج و درد در وابستگی اقتصادی و سیاسی دولت‌های اسلامی به غرب و آمریکاست؟ یا اینکه آبشخور آن را باید در اختلاف میان دولت‌های اسلامی در جهان اسلام یا اختلاف‌های طایفه‌ای، فرقه‌ای و مذهبی در میان ابنای اسلامی و جوامع اسلامی جستجو کرد؛ اختلافاتی که موجب شده است وحدت و اشتراک در دنیای اسلام نتواند یکپارچگی و قدرت خود را در حل مسئله‌های مشترک حفظ کند و کارکرد سیاسی خود را آشکارا نشان بدهد؟ بی‌شک این سطح از ناکارآمدی جهان اسلام در بدیهی‌ترین و انسانی‌ترین مسئله جهانی، همچون مسئلهٔ فلسطین نشان از این ندارد که اساساً چنین جهانی وجود ندارد و واقعیت دنیای اسلام از اساس امری موهوم است، بلکه این ناکارآمدی بیانگر ضعف‌ها و زخم‌های ناسوری است که بر پیکرهٔ جهان اسلام وارد گشته، آن را در علاج دردهای خود عاجز ساخته است. شبیه این دردها و زخم‌های عمیق را می‌توان در جهان‌های دیگر و تمدن‌های دیگر همچون تمدن غرب نیز مشاهده کرد. تمدن‌بودن تمدن‌ها نه در نداشتن چنین زخم‌های عمیق، بلکه در خودآگاهی آنها به این دردها و واکنش‌های مستمر و مقاومت‌ها و ایستادگی‌های طولانی و اثرگذار برای حل چنین معضلاتی است. اگر چنین خودآگاهی در میان نخبگان و تودگان و نیز در میان جنبش‌های اجتماعی و سیاسی وجود نداشت و اگر اراده‌ای در میان عالمان مسلمان و اندیشمندان اسلامی برای رهایی از این سلطه استعماری نبود، و اگر انسجام و اتحاد در اصل ارزش‌ها و شعارهای استعمارستیز از شرق آسیا تا غرب آسیا وجود نداشت، این نبودها و نداشتن‌ها را می‌شد نشانه‌ای بر نبود جهان اسلام و فقدان هویت واحدهٔ ملت مسلمان قلمداد کرد. نکته‌ای که در مورد واقعیت جهان اسلام از یک سو و نبود قدرت و اراده در جهان اسلام برای حل مسائل مشترک باید در نظر گرفت، مسئلهٔ فراگیر «ترس» به مثابه یک شاخص «ضدّ تمدنی» در سطح جوامع اسلامی و در میان دولت‌های اسلامی است. دنیای اسلام امروزه از دو جهت در ترس و اضطراب به سر می‌برد و همین ترس و نگرانی سبب ناتوانی مسلمانان در حل معضلات خود می‌شود: نخستین ترس، ترس از خود و داشته‌های خود است. اینکه آیا واقعاً دنیای اسلام توش و توانی برای حرکت تمدنی دارد یا نه؟ اینکه آیا دنیای اسلام می‌تواند آورده‌ای برای تمدن معاصر و تمدّن جهانی امروز داشته باشد یا نه؟ در پاسخ به این تردید در خود، نه‌تنها توده‌ها، بلکه بسیاری از نخبگان سیاسی و نخبگان علمی دچار نوعی از خودباختگی و خودتحقیری هستند و همین خودباختگی و

دست‌پاچگی موجب شده است که بسیاری از داشته‌های علمی و معرفتی، داشته‌های فرهنگی و اجتماعی، داشته‌های اقتصادی و داشته‌های تاریخی را نادیده بگیرند و به کارکرد آن تردیدی عمیق پیدا کنند؛ تردیدی که آنها را از خود هم ترسانیده است. ترس دوم، ترس از جهان غرب و تمدن مغرب زمین است. این ترس، نه ترسی واقعی، بلکه ترسی موهوم و برساخته است؛ به بیان دیگر عملیات «استضعاف» و «استخفاف» (به تعبیر قرآنی) از ناحیهٔ دنیای استکبار، درواقع چیزی جز ضعف‌پنداری و القا (یا تلقّین) ضعف به دنیای اسلام نیست و ضعف واقعی مسلمانان زمانی رخ می‌دهد که در برابر القای ضعف، خودِ مسلمانان تمکین کنند و اراده کنند که این القای ضعف را بپذیرند. نقطهٔ انعقاد ناتوانی مسلمانان و جهان اسلام دقیقاً در همین نقطهٔ پذیرش ضعیف‌پنداری و سَبُک‌خواهی از ناحیه مستکبران غیرمسلمان است. در همین راستا آیت‌الله خامنه‌ای دربارهٔ استفاده دشمنان از راهبرد تهدید و ترس برای ملت‌های دیگر می‌فرماید: «خصوصیت ابرقدرت این است که به مردم دنیا تفهیم بکند که هیچ‌کس در مقابل او تاب ایستادگی و مقاومت ندارد. ... ابرقدرت‌ها بیش از آنچه که با پول و سلاحشان زندگی بکنند و قدرت نشان بدهند و حکومت بکنند، با هیبتشان زندگی می‌کنند و فرمان می‌رانند و حکومت می‌کنند» (مقام معظم رهبری، ۱۳۶۸/۱۱/۱۹)؛ ازهمین‌رو رهبر شهید انقلاب در فهرست کارکردهای مهم انقلاب اسلامی، به موضوع «انهدام ترس» می‌پردازد و می‌گوید: «در کشور کاری کرده بودند که ترس از قدرت آمریکا بر همهٔ دل‌ها حاکم بود. عرض کردیم که در این دهه‌های آخر از آمریکا، قبلش هم ترس از انگلیس، هر حادثه‌ای در کشور اتّفاق می‌افتاد، می‌گفتند کار انگلیس‌هاست؛ یعنی انگلیس‌ها را قدرت مطلق می‌دانستند. این ترس، مخصوص مردم نبود؛ خود سردمداران رژیم هم می‌ترسیدند از آمریکا. انقلاب اسلامی آمد و این سنگر ترس را منهدم کرد» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۵/۰۱/۰۱).

٤. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با نقد استدلال محوری جمیل آیدین که «ایدهٔ جهان اسلام» را به مثابه یک برساختهٔ سیاسی مدرن صورت‌بندی می‌کند، نشان داد که تحلیل وی از تمایز میان دو سطح مجزا غفلت می‌کند: سطح پروژه‌های سیاسی نخبگان و سطح واقعیت‌های جامعه‌شناختی و فرهنگی- معرفتی. آیدین با تمرکز بر تاریخ دیپلماتیک و رقابت‌های ژئوپلیتیک میان امپراتوری‌ها، به‌درستی نشان می‌دهد که یک «ژئوپلیتیک پان‌اسلامی» یکپارچه در دوران پیشامدرن وجود نداشته است. با این حال، تعمیم این یافته و استنتاج فقدان یک «جهان اسلام» به مثابه یک کلیت معنادار، حاصل یک تقلیل‌گرایی مفهومی است. در این مقاله استدلال شد که «جهان اسلام» را نه به عنوان یک واحد سیاسی منسجم،[1] بلکه باید به مثابه یک

1. Political entity

«اجتماع ایمانی»[1] و یک «جهان فرهنگی»[2] فهمید که قوام آن بر اشتراکات عمیق‌تری استوار است: یک چارچوب متافیزیکی و حقوقی مشترک برآمده از قرآن و سنت، شبکه‌های فراملی عالمان و تاجران که به انتقال دانش و سرمایهٔ فرهنگی می‌پرداختند و مناسک وحدت‌بخشی چون حج که همواره بازتولیدکنندهٔ یک آگاهی فرامحلی بوده‌اند. این زیرساخت‌های هویتی، واقعیتی جامعه‌شناختی را شکل داده‌اند که وجود آن مستقل از پروژه‌های سیاسی دولت‌ها بوده و در وجدان جمعی زیسته است. از این منظر، ناکارآمدی کنونی نهادهای رسمی جهان اسلام در مواجهه با بحران‌هایی همچون مسئله فلسطین، نه دلیلی بر فقدان هویت مشترک، بلکه نمایانگر عدم انطباق[3] ساختار سیاسی مدرن (دولت-ملت) با منطق فرهنگی پیشامدرن (امت) است. دولت-ملت به عنوان یک ساختار وارداتی مبتنی بر منطق وستفالیایی، ذاتاً در بازنمایی و نمایندگی آرمان‌های یک اجتماع ایمانی فراملی دچار تعارض ساختاری است؛ بنابراین به جای انکار وجود جهان اسلام، باید به تحلیل دینامیک‌های تعامل میان این دو سطح پرداخت. پدیده‌هایی مانند «محور مقاومت» را می‌توان به عنوان تجلیات معاصر این منطق تحلیل کرد؛ جایی که کنشگران غیردولتی یا شبه‌دولتی، با عبور از مرزهای رسمی، پیوندهای اندام‌وار جدیدی را بر اساس یک وجدان مشترک تاریخی و تهدید متصور مشترک شکل می‌دهند. این پدیده نشان می‌دهد که «واقعیت» جهان اسلام در لایه‌های زیرین ساختارهای رسمی سیاسی، همچنان به عنوان یک منبع بسیج اجتماعی و یک چارچوب هویتی پویا، قابلیت کنشگری دارد. مطالعهٔ آیندهٔ جهان اسلام، بیش از آنکه نیازمند تمرکز بر دیپلماسی رسمی دولت‌ها باشد، مستلزم تحلیل جامعه‌شناختی این انرژی‌های اجتماعی و فرهنگی متراکم و نحوهٔ تبلور آنها در ساختارهای سیاسی نوین و بدیل است.

1. Community of faith
2. Civilizational sphere
3. Mismatch

منـابع

ابوالفضل، م. (۲۰۰۵م). *الأمة القطب نحو تأصیل منهاجی لمفهوم الامه فی الاسلام*. قاهره: مکتبة الشروع الدولیه.

بابایی، ح. (۱۳۹۳). پیوستگی در تمدن اسلامی. *نقد و نظر*، شماره ۷۴.

بهمنی، م.ر. (۱۳۹۳). تمدن نوین اسلامی در اندیشهٔ آیت‌الله خامنه‌ای. *نقد و نظر*، شماره ۷۴.

بورکهارت، ت. (۱۳۷۲). *ارزش‌های جاویدان در هنر اسلامی*. در: مبانی معنوی هنـر، س.ح. نصـر (مترجم). تهـران: سورهٔ مهر.

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۶۸/۱۱/۱۹). بیانات در دیدار جمعی از فرماندهان و کارکنان نیروی هوایی ارتش جمهوری اسلامی ایران در روز نیروی هوایی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2265

زرین‌کوب، ع. (۱۳۸۸). *کارنامهٔ اسلام*. تهران: انتشارات امیر کبیر.

لوفان بومر، ف. (۱۳۸۲). *جریان‌هـای بـزرگ در تـاریخ اندیشهٔ غربـی*. ح. بشـیریه (مترجم). تهـران: انتشـارات مرکـز بازشناسی اسلام و ایران.

مرشایمر، جان جی. (۱۳۹۱). *آثار و پیامدهای صهیونیسـم و اسـتکبار بین‌المللـی*. ترجمـهٔ محسـن محمـودی. تهـران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).

مریدی، م.ر.؛ تقی‌زادگان، م.؛ عبداللهی، ه. (۱۳۹۲). تحلیل گفتمان‌های هنر در ژئوپولیتیـک جهـان اسـلام. *مطالعـات ملی*، ۱۴(۲).

نصر، ح. (۱۳۸۳). *قلب اسلام*. م. شهرآئینی (مترجم). تهران: انتشارات حقیقت و مرکز بین‌المللی گفتگوی تمدن‌ها.

نصر، ح. (۱۳۸۹). *جوان مسلمان و دنیای متجدد*. م. اسعدی (مترجم). تهران: انتشارات طرح نو.

References

Abul al-Fadl, M. (2005). *Al-Ummah al-Qutb: Towards a Methodological Foundation for the Concept of Ummah in Islam*. Cairo: Maktabat al-Shuruq al-Dawliyyah. [In Arabic]

Babaei, H. (2014). Continuity in Islamic civilization. *Naqd va Nazar*, no. 74. [In Persian]

Burckhardt, T. (1994). The eternal values in Islamic art. In S. H. Nasr (Trans.), *Spiritual foundations of art*. Tehran: Sooreh Mehr. [In Persian]

Lovat Bomer, F. (2003). *Major currents in the history of Western thought* (H. Bashiriyeh, Trans.). Tehran: Markaz-e Bazshenasi-ye Islam va Iran. [In Persian]

Bahmani, M. R. (2014). The new Islamic civilization in the thought of Ayatollah Khamenei. *Naqd va Nazar*, np. 74. [In Persian]

Zarrinkoub, A. (2009). *The history of Islam*. Tehran: Amir Kabir Publishing. [In Persian]

Moridi, M. R., Taghizadegan, M., & Abdollahi, H. (2013). Analysis of art discourses in the geopolitics of the Islamic world. *National Studies*, 14(2). [In Persian]

Mearsheimer, J. J. (2012). *The tragedy of great power politics* (M. Mahmoudi, Trans.). Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian]

Nasr, S. H. (2010). *The Muslim student and the modern world* (M. Asadi, Trans.). Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]

Nasr, S. H. (2004). *The heart of Islam* (M. Shah-Amini, Trans.). Tehran: Haqiqat Publishing & International Center for Dialogue of Civilizations. [In Persian]

Khamenei, S. A. (1989, February 8). *Speech at a meeting with commanders and personnel of the Air Force of the Islamic Republic of Iran on Air Force Day.* URL= https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2265 [In Persian]

Kaplan, M. (1994). *Judaism as a civilization, Toward a Reconstruction of American-Jewish Life.* Jewish Publication Society of America.

Hodgson, M. G. S. (1974). *The Venture of Islam, Conscience and History in a World Civilization, The Classical Age of Islam.* Chicago and London: The University of Chicago Press, Vol. 1, 2, 3.

Cemil A. (2019). *The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History.* Harvard University Press.

Mescob-Jadid, S. (2018). Review of the book The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History. by C. Aydin. *Bustan: The Middle East Book Review*, 9(1), pp. 125–129. https://doi.org/10.1163/18785328-00901010.

McDougall, J. (2017). Review of the book The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History, by C. Aydin. *The American Historical Review*, 122(5), p. 1572–1574. https://doi.org/10.1093/ahr/122.5.1572.

Osman, A. (2018). Review of the book The Idea of the Muslim World: A Global Intellectual History. by C. Aydin. *International Journal of Middle East Studies*, 50(4), pp. 794–796. https://doi.org/10.1017/S002074381800089X.

Badie, B. (1995). *The imported state: The westernization of the political order*. C. Volk (Trans.). Stanford University Press, pp. 31-55, 209-219.

Roy, O. (2004). *Globalized Islam: The search for a new ummah*. Columbia University Press.

Political Science
Baqir al-Olum University
ISSN Online: 2645-5773

A Reading of People's Place in Transcendent Philosophy: An Analysis Based on the Four Intellectual Journeys

Sharif Lakzaei

Associate Professor, Department of Political Philosophy, Political Science and Thought Research Center, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. sharif@isca.ac.ir

Abstract

The present article aims to examine people's place in Mullā Ṣadrā's philosophical system. An examination of this issue, particularly in terms of Transcendent Philosophy and Mullā Ṣadrā's major work *al-Asfār al-Arbaʿa*, is of major importance in Islamic political philosophy. The central question of this research highlights people's fundamental role in Transcendent political philosophy and how it relates to the human development within the four intellectual journeys. The main assumption of the present study is that people have a central role not only as subjects of governance but also as active political components of the process of individual and social existential development or perfection. Employing the analytical-exegetical method and analyzing and dissecting the texts written by philosophers within the tradition of Transcendent Philosophy, this research examines the keyp concepts of people's place and its relationship to *al-Asfār al-Arbaʿa* (the four journeys). In this analysis, we seek to indicate the deeper sense of "people" and its close tie to the Transcendent Philosophy. A closer scrutiny of the views of Mullā Ṣadrā and other philosophers within the tradition of Transcendent Philosophy helps us to present a theoretical framework to understand the mutual relationship and the system of Islamic governance. This research, by drawing upon the original texts of the philosophers of Transcendent Philosophy, analyzes the position of the people from three distinct yet interrelated perspectives: the ontological (creation as divine manifestations), the sociological (Naas as an organic and responsible totality), and the political (*jumhūr* as the foundation of the political system's legitimacy). The findings demonstrate that the analysis of *al-Asfār al-Arbaʿa* (The Four Journeys) — serving as the roadmap for this evolution — confirms that the spiritual traveler's path begins from creation (*khalq*), and through the acquisition of knowledge and spiritual elevation, returns toward creation. This existential cycle emphasizes social responsibility, political participation, and service to the people as the ultimate end of practical wisdom. At the ontological level, the people are regarded as the manifestations of the Divine Names and the phenomena of existential grace, such that any

Cite this article: Lakzaei, Sh. (2025). A Reading of People's Place in Transcendent Philosophy: An Analysis Based on the Four Intellectual Journeys. *Political science*, 28(3), p. 29-48. https://doi.org/10.22081/psq.2026.72878.3047

Received: 2025-05-03
Revised: 2025-06-29
Accepted: 2025-07-25
Published online: 2025-10-02

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2025/authors retain the copyright and full publishing rights

oppression against them constitutes a violation of the Divine purpose. In the sociological dimension, *Naas* (the people) is interpreted as an organic totality possessing a collective identity, whose well-being depends upon justice and harmony among its constituent parts. In the political domain, the theory of legitimacy in Transcendent Philosophy is a synthesis of Divine legitimacy and popular acceptance, whereby the *jumhūr* (the public)—as a collection of rational, active, and responsible individuals—is considered the foundation of the political system's legitimacy. One of the significant conclusions of this article is that governmental legitimacy in this intellectual system is contingent upon the conscious accompaniment and consent of the people (Divine-popular legitimacy) and the realization of justice as the manifestation of Divine equity. This perspective elevates the concept of politics from the mere management of power to an existential dimension, presenting an innovative model of religious democracy in which the people are the principal actors and agents of social evolution. This model can serve as a suitable theoretical foundation for governance in contemporary Islamic societies. The analysis of the people's position in Mullā Ṣadrā's Transcendent Philosophy demonstrates that this philosophical system, moving beyond an individualistic perspective, interprets society as an organic and collective existential totality. In this paradigm, any political endeavor that results in neglect of the people's central position is not merely incomplete but fundamentally devoid of meaning and legitimacy. This theoretical framework, drawing upon its ontological foundations, offers a fundamental response to contemporary challenges — from environmental destruction to class divisions — for it emphasizes the shared responsibility of humans in light of existential unity. In the philosophical system of Transcendent Philosophy, the people are considered at three distinct yet interconnected analytical levels, as outlined above. This analytical triad outlines a model of governance that believes in the Divine will while also respecting the free choice of the people. The analysis of *al-Asfār al-Arbaʿa* further demonstrates that the evolutionary path of the human being in this intellectual system is a cyclical journey that begins from the people and ultimately returns to the people once more. This framework presents a comprehensive model for the reform of the individual and society, in which the first journey is the crossing of material appearances; the second journey is the comprehension of the existential unity of society; the third journey is the return for the realization of social justice; and the fourth journey is service to the people as the ultimate end of practical wisdom and politics from the perspective of Transcendent Philosophy. In sum, Transcendent Philosophy, by elevating politics from the level of power-seeking to an existential dimension, presents an innovative model in which service to the people is considered tantamount to Divine worship. This perspective can serve as a suitable theoretical foundation for governance in contemporary Islamic societies. With such an outlook, religious democracy in this view is not an imitation of Western models, but rather an outcome of the authentic foundations of Islamic political philosophy that believes in the Divine will while also respecting the free choice of the people.

Keywords: Transcendent Philosophy, *al-Asfār al-Arbaʿa*, People, Creation (*Khalq*), The People (*Nās*), The Public (*Jumhūr*), Religious Democracy.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

خوانش جایگاه مردم در حکمت متعالیه: تحلیلی بر مبنای اسفار اربعه عقلیه

شریف لک‌زایی

دانشیار، گروه فلسفهٔ سیاسی، پژوهشکده علوم و اندیشه سیاسی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. sharif@isca.ac.ir

چکیده

مقاله حاضر با هدف بررسی جایگاه مردم در نظام فلسفی ملاصدرا نوشته شده است. بررسی این موضوع به‌ویژه در چارچوب حکمت متعالیه و با محوریت *اسفار اربعه* ملاصدرا، موقعیت مهمی در فلسفهٔ سیاسی اسلامی دارد. پرسش محوری این تحقیق بر نقش بنیادین مردم در فلسفهٔ سیاسی متعالیه و رابطه آن با سیر تکاملی انسان در سفرهای چهارگانه تأکید دارد. فرض اصلی این مطالعه آن است که مردم نه‌تنها به عنوان موضوع حکمرانی، بلکه به عنوان عنصر سیاسی و فعال فرایند تکامل وجودی فرد و جامعه نقشی محوری دارند. این پژوهش با استفاده از روش تحلیلی- تفسیری و با تجزیه و تحلیل متون حکمای حکمت متعالیه به بررسی مفاهیم کلیدی جایگاه مردم و ارتباط آن با *اسفار اربعه* خواهد پرداخت. در این تحلیل خواهیم کوشید معنای عمیق‌تر و ارتباط تنگاتنگ مردم با حکمت متعالیه را نشان دهیم. با بررسی دقیق آرای ملاصدرا و دیگر حکیمان حکمت متعالیه، می‌کوشیم یک چارچوب نظری برای فهم رابطهٔ متقابل و نظام حکمرانی اسلامی ارائه دهیم. این پژوهش با استناد به متون اصلی حکمای حکمت متعالیه، جایگاه مردم را از سه منظر هستی‌شناختی (خلق به مثابه مظاهر الهی)، جامعه‌شناختی (ناس به مثابه کلیتی انداموار و مسئول) و سیاسی (جمهور به مثابه پایه مشروعیت نظام) تحلیل می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد تحلیل *اسفار اربعه* به عنوان نقشهٔ راه این تکامل، مؤید آن است که سیر سالک از خلق آغاز شده و با کسب معرفت و تعالی، به سوی خلق باز می‌گردد. این چرخهٔ وجودی، بر مسئولیت‌پذیری اجتماعی، مشارکت سیاسی و خدمت به مردم به عنوان غایت نهایی حکمت عملی تأکید می‌ورزد. در سطح هستی‌شناختی، مردم جلوه‌های اسمای الهی و مظاهر فیض وجود تلقّی می‌شوند که هرگونه ظلم به آنان، نقض غرض الهی است. در بُعد جامعه‌شناختی، «ناس» به عنوان کلیتی انداموار و دارای هویت جمعی تفسیر می‌شود که سلامت آن به عدالت و هماهنگی میان اجزا وابسته است. در عرصهٔ سیاسی، نظریهٔ مشروعیت در حکمت متعالیه ترکیبی از مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی است و جمهور به عنوان مجموعه‌ای از افراد عاقل و فعال و مسئول، پایه‌های مشروعیت‌بخش نظام سیاسی تلقّی می‌شوند. یکی از نتایج مهم مقاله آن است که مشروعیت حکومت در این نظام فکری، به همراهی و رضایت آگاهانهٔ مردم (مشروعیت الهی-مردمی) و تحقق عدالت به عنوان تجلی عدل الهی مشروط است. این نگاه، مفهوم سیاست را از سطح مدیریت قدرت به عرصه‌ای وجودشناختی ارتقا داده، الگویی بدیع از مردم‌سالاری دینی ارائه می‌دهد که در آن مردم، بازیگران اصلی و فاعلان تکامل اجتماعی هستند. این الگو می‌تواند

استناد به این مقاله: لک‌زایی، شریف (۱۴۰۴). خوانش جایگاه مردم در حکمت متعالیه: تحلیلی بر مبنای اسفار اربعه عقلیه. *علوم سیاسی*، ۲۸(۳)، ص۲۹-۴۸.
https://doi.org/10.22081/psq.2026.72878.3047

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۳ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۴/۰۸ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۵/۰۳ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

۱۴۰۴©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند. **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

https://psq.bou.ac.ir/

مبنای نظری مناسبی برای حکمرانی در جوامع اسلامی معاصر باشد. تحلیل جایگاه مردم در حکمت متعالیه ملاصدرا نشان می‌دهد که این نظام فلسفی با گذر از نگاه فردگرایانه، جامعه را به مثابهٔ یک کلیت اندام‌وار و وجودی جمعی تفسیر می‌کند. در این پارادایم، هرگونه تلاش سیاسی که غفلت از جایگاه محوری مردم را در پی داشته باشد، نه‌تنها ناتمام که اساساً فاقد معنا و مشروعیت است. این چارچوب نظری با تکیه بر مبانی وجودشناختی خود، پاسخی بنیادین به چالش‌های عصر حاضر از تخریب محیط زیست تا شکاف‌های طبقاتی ارائه می‌دهد؛ زیرا بر مسئولیت مشترک انسان‌ها در پرتو وحدت وجودی تأکید دارد. در دستگاه فلسفی حکمت متعالیه، به مردم در سه سطح تحلیلی متمایز، اما مرتبط توجه می‌شود که در بالا بدان اشاره شد. این سه‌گانهٔ تحلیلی، الگویی از حکمرانی را ترسیم می‌کند که هم به ارادهٔ الهی باور دارد و هم به انتخاب آزاد مردم احترام می‌گذارد. تحلیل *اسفار اربعه* نیز نشان می‌دهد که سیر تکاملی انسان در این نظام فکری، حرکتی دورانی است که نخست از مردم آغاز می‌شود و در انتها نیز بار دیگر به مردم باز می‌گردد. این چارچوب، الگویی جامع برای اصلاح فرد و جامعه ارائه می‌دهد که در آن سفر اول، عبور از ظواهر مادی، سفر دوم، درک وحدت وجودی جامعه، سفر سوم، بازگشت برای تحقق عدالت اجتماعی و سفر چهارم، خدمت به مردم به عنوان غایت نهایی حکمت عملی و سیاست از منظر حکمت متعالیه است. درمجموع حکمت متعالیه با ارتقای سیاست از سطح قدرت‌طلبی به عرصه‌ای وجودشناختی، الگویی بدیع ارائه می‌دهد که در آن خدمت به مردم، عین عبودیت الهی شمرده می‌شود. این دیدگاه می‌تواند مبنای نظری مناسبی برای حکمرانی در جوامع اسلامی معاصر باشد. با چنین نگرشی، مردم‌سالاری دینی در این دیدگاه، نه تقلیدی از الگوهای غربی که برآمده از مبانی اصیل فلسفهٔ سیاسی اسلامی است که هم به ارادهٔ الهی باور دارد و هم به انتخاب آزاد مردم احترام می‌گذارد.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، اسفار اربعه، مردم، خلق، ناس، جمهور، مردم‌سالاری دینی.

۱. مقدمه

پرسش از جایگاه خلق و مردم در حکمت متعالیه پرسشی بسیار مهم است و پاسخی که بدان داده می‌شود نیز اهمیت زیادی دارد. آنچه ممکن است در ادبیات رایج به نظر برسد، مغفول‌ماندن این مسئله در مباحث فلسفهٔ سیاسی اسلامی، به‌ویژه حکمت متعالیه است؛ با این حال ایدهٔ نگارنده که برای نخستین‌بار طرح می‌شود این است که مردم در دل حکمت متعالیه، به‌ویژه *اسفار اربعه عقلیه* جای گرفته‌اند و از آن جدایی‌ناپذیرند. بدون مردم سفرهای چهارگانه‌ای شکل نمی‌گیرد و اساساً این پرسش جای طرح دارد که در غیاب مردم چرا باید این سفرها انجام شود و مبدأ و مقصد این سفرها چیست و کجاست؟ بنابراین، بر مبنای ایدهٔ طرح‌شده، سفرهای چهارگانه در حکمت متعالیه و فلسفهٔ سیاسی مبتنی بر آن از مردم آغاز می‌شود و در پایان نیز به مردم و در میان مردم ختم می‌شود. چنین پرسشی، نه‌تنها به ماهیت حکمت متعالیه مرتبط است، بلکه به بنیان‌های انسان‌شناختی و جامعه‌شناختی این نظام فکری- فلسفی نیز باز می‌گردد. در نگاه نخست، چه‌بسا به نظر برسد که مباحث فلسفی در این دستگاه بیشتر متوجه سیر وجودشناختی فرد است، اما با تأمل در ساختار *اسفار اربعه* و مفاهیمی مانند «حرکت جوهری» و «اصالت وجود»، نقش محوری مردم در فرایند تکامل فردی و جمعی آشکار می‌شود. به نظر می‌رسد همهٔ ساختار اسفار عقلی چهارگانه برای این موضوع طراحی شده است که سازندگی در فرد و جامعه انجام شود؛ ازاین‌رو رابطهٔ خلق با خالق، نه صرفاً رابطه‌ای تکوینی، بلکه حرکتی وجودی و به سوی کمال است و مردم به مثابه خلق، همواره در حال صیرورت و تعالی‌اند. در نظام هستی‌شناختی حکمت متعالیه، خلق و مردم به عنوان بخشی از آفرینش الهی تفسیر می‌شود که در سلسله‌مراتب وجود، جایگاه ویژه‌ای دارد. خلق به نوعی جلوهٔ اسماء و صفات الهی مانند رحمانیت، عدل و حکمت است که وجودش بر اساس فیض الهی تحقق یافته است. از این منظر، مردم نه صرفاً موجوداتی مادی، بلکه موجوداتی الهی- عرفانی‌اند که غایت وجودیشان رسیدن به مقام «خلیفةاللهی» است؛ ازاین‌رو در کارکرد سیاسی خلق هم گفته می‌شود که نظام سیاسی باید زمینه‌ساز شکوفایی این حرکت وجودی و زمینه‌ساز تعالی وجودی خلق باشد. حاکمیت مشروع، حاکمیتی است که خلق را از «حیات نباتی- حیوانی» به «حیات عقلانی- الهی» ارتقا دهد و به مقام خلیفةاللهی نزدیک کند؛ نه اینکه آنان را در سطح نیازهای مادی محبوس سازد؛ بنابراین ظلم به خلق، ظلم به نظام هستی و نقض غرض الهی از آفرینش تلقّی می‌شود؛ زیرا خلق، آیینهٔ تجلی حق است. مقاله حاضر با روش تحلیلی- تفسیری به بررسی جایگاه مردم در حکمت متعالیه بر مبنای کتاب سترگ *اسفار اربعه* می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد در نظام فکری ملاصدرا، مردم صرفاً تابع حکومت نیستند، بلکه نقش محوری در فرایند تکامل فردی و اجتماعی ایفا می‌کنند. تحلیل اسفار اربعه مؤید این نکته است که سیر تکاملی انسان از مبدئیت خلق آغاز شده و به مقصدیت خلق باز می‌گردد که بر مسئولیت‌پذیری و مشارکت اجتماعی تأکید دارد؛ ازاین‌رو کارآمدی حکومت در این نظام فکری به

عنوان مشروعیت ثانویه، به رضایت و همراهی مردم بـا اهـداف اخلاقـی-اجتمـاعی نظـام سیاسـی منـوط است. غایت نهایی این فرایند، تربیت جامعه‌ای است که به تحقق کرامت انسانی و عدالت اجتمـاعی قـادر باشد. این نوشته از سه منظر هستی‌شناختی، جامعه‌شناختی و سیاسی به تحلیل موضـوع پرداختـه، بـه ایـن نتیجه رسیده است که حکمت متعالیه با ارتقـای مفهـوم سیاسـت بـه سـاحت وجودشـناختی، الگـویی از مردم‌سالاری دینی ارائه می‌دهد که در آن مردم به عنوان فاعلان فعال تکامل اجتماعی نقش‌آفرینی می‌کننـد. این مطالعه با استناد به متون فلسفی حکمای حکمت متعالیه، نشـان می‌دهـد کـه فلسـفهٔ سیاسـی متعالیـه ضمن حفظ مبانی سنتی فلسفه اسلامی، خوانشی نوین از نسبت مردم و حکومت ارائه می‌دهد.

۲. پیشینهٔ پژوهش

در بررسی پیشینهٔ این نوشته درباره جایگاه مردم در حکمت متعالیه، باید اذعان کرد که این موضـوع تـاکنون کمتر مورد توجه محققان قرار گرفته است؛ با این حال برخی آثار شایان توجه در این حوزه منتشـر شـده‌اند. کتاب *حکمت سیاسی متعالیه* اثر شریف لک‌زایی به عنوان یکی از نخسـتین آثـار نظام‌منـد در ایـن حـوزه، مبانی فلسفهٔ سیاسی ملاصدرا را بررسی کرده، در بخشی به تبیین جایگاه مـردم در جامعـه پرداختـه اسـت (لک‌زایی، ۱۳۹۹، ص.۱۷۷-۱۸۴). مقالهٔ «تبیین دیدگاه فلسفهٔ سیاسی صدرایی در باب جایگـاه مـردم در حکومت» نیز به طور خاص به موضوع پژوهش حاضر پرداختـه اسـت (عصـارنیا و حسـینی شـاهرودی، ۱۴۰۱، ص.۵۳-۷۱). نوشتهٔ دیگر در راستای مقالهٔ حاضر نوشته‌ای است با عنوان «مردم پیشـینی و دولـت پسینی در حکمت متعالیه و عرفان» که در فصـلنامه *سیاسـت متعالیـه* منتشـر شـده اسـت (دلیـر، ۱۴۰۳، ص.۶۹-۸۶).

دربارهٔ محتوای مباحثی که تاکنون منتشر شده و نیز خلأهای پژوهشی موضوع حاضر باید به موارد زیـر اشاره شود: بررسی‌نشدن نظام‌مند جایگاه مردم در سیر *اسفار اربعه*؛ نپرداختن به نسبت میان تکامـل فـردی و نقش اجتماعی مردم؛ کمبود مطالعات تطبیقی میان دیدگاه ملاصـدرا و دیگـر فیلسـوفان مسـلمان؛ نبـود ارتباط‌سنجی میان مبانی هستی‌شناختی و پیامدهای سیاسی نقش مردم. نوشتهٔ حاضر با تمرکـز بـر تحلیـل سه‌بعدی (هستی‌شناختی، جامعه‌شناختی و سیاسی) جایگاه مـردم و ارتبـاط آن بـا اسـفار اربعـه، درصـدد پرکردن بخشی از این خلأهای پژوهشی است؛ همچنین با بررسی تطبیقی متون فلسفی حکمای حکمـت متعالیه، خوانشی نوین از مردم‌سالاری دینی در حکمت متعالیه ارائه می‌دهد؛ ازاین‌رو نـوآوری ایـن نوشـته در برقراری یک پیوند نظام‌مند میان اسفار اربعه و جایگاه مردم است. این رویکرد که کمتـر بـه آن پرداختـه شده است، به حکمت متعالیه عمق سیاسی و اجتماعی می‌بخشد. اینکه سیر تکاملی سالک به یک فراینـد اجتماعی تبدیل شود که از خلق آغاز و به خلق بازمی‌گردد، یک ایـدهٔ خلاقانـه اسـت. ایـن کـار، حکمـت متعالیه را از یک فلسفهٔ صرفاً فردی و عرفانی به یک نظریهٔ پویا برای اصلاح جامعه تبدیل می‌کنـد؛ بنـابراین

مقاله از یک سو با تأکید بر پیوند نظام‌مند اسفار اربعه و جایگاه مردم، ادعای نوآوری دارد و از سوی دیگر تأکید می‌کند ملاصدرا در برخی از آثارش مانند *اسرار الآیات* و *کسر اصنام الجاهلیه* مردم را به عنوان موضوعی فعال در سلوک وجودی مطرح کرده است. این رویکرد که مردم را همزمان مبدأ و مقصد سفرهای چهارگانه می‌داند، در آثار پیشین کمتر به صورت نظام‌مند تحلیل شده است؛ همچنین تلقّی سه‌بعدی (هستی‌شناختی، جامعه‌شناختی و سیاسی) از مردم، خود یک چارچوب تحلیلی نو به شمار می‌رود.

۳. مردم در گسترهٔ هستی‌شناختی

در ادبیات فلسفه اسلامی با عنوان «خلق» و گاهی نیز با عنوان «ناس» از مردم یاد شده است. ناس در ادبیات قرآنی جایگاه مهمی دارد. هم خلق و هم ناس ناظر به عموم مردم است؛ اعم از آنان که ایمان دارند یا خیر و مسلمان و موحّد و متدیّن هستند یا غیرموحّد و غیرمتدیّن. خلق به تعبیری ناظر به عموم مردم و ناس است. در اندیشهٔ حکمای حکمت متعالیه با الهام از قرآن، «ناس» فراتر از مسلمانان یا موحدان و مؤمنان است و تمام انسان‌ها مشمول ربوبیت الهی هستند. در تفسیر آیهٔ «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره، ۸۳)، تعامل با تمامی انسان‌ها حتی غیرمؤمنان و غیرموحدان به مثابه بخشی از سیر تکاملی نفس انسان معرفی می‌شود. این نگاه، پایه‌های گفتگوی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها را در فلسفهٔ سیاسی متعالیه تقویت می‌کند. چنین تعبیری در آرای آیت‌الله جوادی آملی، به عنوان یکی از مدرسان شارحان مهم حکمت متعالیه در دورهٔ معاصر نیز قابل مشاهده است. ایشان در یکی از درس‌های اخلاق خود بر این موضوع تأکید کرده است: «هنگامی که خدا در قرآن می‌گوید: «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»؛ یعنی با مردم سخن خوب بگویید، برخورد خوب داشته باشید؛ چه مسلمان و چه کافر باشد».[۱] در پرتو تفسیر حکمای حکمت متعالیه از آیهٔ

۱. ایشان در ادامه می‌گوید: «هر حقیقتی که در قرآن وجود دارد، عترت نیز دارای آن حقایق است. قرآن ما را در سه محور به معارف الهی دعوت کرده است که به سه بخش محلی، منطقه‌ای و بین‌المللی تقسیم می‌شود. در بخش محلی، یعنی ما مسلمانان چگونه با یکدیگر رابطه برقرار کنیم؛ در منطقه‌ای، یعنی ما موحدان اعم از مسلمانان، مسیحیان و یهودی‌ها که خدا و پیامبر را قبول دارند، چگونه با هم زندگی کنیم. در بخشی هم بین‌المللی است، باید ببینیم که چگونه باید با جهان بشریت زندگی کنیم. آنها که موحد هستند یا غیرموحد، دین دارند یا دین ندارند. در هر سه بخش، قرآن کریم برنامه دارد. ادعیه نورانی امام سجاد(ع) نیز این سه بخش را به ما تعلیم می‌دهد. آنچه که مربوط به جهان بشریت است، به انسان بر می‌گردد؛ خواه مسلمان یا غیرمسلمان باشد، قرآن کریم درباره آن دستوری دارد. خدا در قرآن فرمود: «قولوا للناس حُسناً»؛ با مردم به نیکی زندگی کنید. این قول در مقابل فعل نیست. این قول مطلق روش و منش است. اگر در تعبیرات ادبی سخن از خوردن است، این خوردن کنایه از مطلق تصرف است. اگر خدا در قرآن فرمود مال مردم را نخورید: «لا تاکلوا اموال الناس بالباطل»؛ یعنی برخورد نکنید، نه نخورید؛ لذا در ادبیات فارسی هم اگر کسی زمین یا خانه کسی را غصب کرد، می‌گویند مال مردم را خورد؛ یعنی برخورد کرد. وقتی خدا می‌گوید مال مردم را نخورید، یعنی برخورد حرام نکنید. هنگامی که خدا در قرآن می‌گوید: «قولوا للناس حسناً»، یعنی با مردم سخن خوب بگویید؛ یعنی برخورد خوب داشته باشید؛ چه مسلمان و چه کافر. روش ما مسلمان‌ها نسبت به جامعهٔ بشری باید طوری باشد که بشریت بپذیرد، عقل بپذیرد. این مطلب

فوق، روابط میان‌فردی در جامعهٔ مطلوب نه صرفاً تعاملی مبتنی بر مصلحت‌اندیشی، بلکه جلوه‌ای از «تجلّی وحدت وجود» در ساحت اجتماعی است. این حکما با استناد به اصل حرکت جوهری، کرامت انسان را نه یک مفهوم ایستا، بلکه فرایندی پویا می‌دانند که در گرو تحقق مسئولیت‌های فردی و جمعی است. از این منظر، جامعهٔ آرمانی جامعه‌ای است که کرامت ذاتی انسان به عنوان خلیفةالله با مسئولیت‌پذیری اجتماعی بر مبنای آیهٔ «وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى» در هم می‌آمیزد؛ همچنین فضیلت‌های اخلاقی مانند عدالت، احسان و تواضع، نه به عنوان مفاهیمی انتزاعی، بلکه به مثابه مظاهر اسمای الهی در روابط انسانی تجلّی می‌یابند؛ بر این اساس جامعهٔ فاضله تنها در سایه سفر چهارم *اسفار اربعه* و بازگشت سالک به خلق برای اصلاح جامعه محقق می‌شود. این سفر مستلزم آن است که فضیلت در سطح فردی (تزکیه نفس) و جمعی (قوانین عادلانه) نهادینه شود؛ بنابراین آموزه‌های قرآنی مانند «قُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا» (بقره، ۸۳) به عنوان زیرساخت مناسبات اجتماعی، جایگزین روابط مبتنی بر غرور و تکبر می‌گردد. در این رویکرد، حکمت متعالیه، سیاست را از حیطهٔ قدرت‌طلبی صرف به عرصه‌ای وجودشناختی ارتقا می‌دهد؛ جایی که خدمت به خلق، همانا عبودیت الهی است؛ ازاین‌رو اگر این تلقّی درست باشد که مردم آیینه‌های تجلی حق‌اند، درنتیجه بی‌اعتنایی به کرامت آنان، شکست در سلوک حکیمانه است. در تحلیل هستی‌شناختی باید جایگاه مردم به بنیادی‌ترین آموزهٔ صدرایی دربارهٔ غایت آفرینش نیز توجه کرد. صدرالمتألهین مبحث جانشینی خداوند را با این مسئله آغاز می‌کند که «خدای بزرگ برای کارسازی امور، جانشینی بر صورت خویش معین فرمود و همهٔ نام‌ها و صفات خود را به او خلعت داد و سامان امور را به او بیاموخت و بر مسند جانشینی خود جایگزین نمود و حکم همه را به او واگذار کرد» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ص.۱۱۳). درواقع بخش عمدهٔ این جانشینی همراه با آموختن نام‌ها و صفات خداوند است و اینکه شخص جانشین بتواند حکم دهد. خداوند سامان امور را نیز به او آموخته است تا بتواند به ادارهٔ امور بپردازد. این ادارهٔ امور بر اساس عنصر اختیار خواهد بود و نباید پنداشت که بر اساس جبر در این مسیر گام می‌نهد. نقطه مهم البته همانا تأکید بر اسما و صفات الهی است که چنین جانشینی باید متصف به آنها شود. این نکته در مبحث تعریف حکمت عملی در آغاز مجموعه *اسفار اربعه* هم آمده است که فرد در آن باید متخلق به اخلاق الله شود؛ بنابراین جانشینی وجه و نسبتی با مفهوم حکمت می‌یابد و در این مسیر باید مورد تأمل قرار گیرد. افزون بر این ملاصدرا تصریح می‌کند که اساساً «مقصود از وجود عالم، به‌وجودآمدن انسان است که جانشین خداوند در این جهان است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ص.۱۱۳). به اضافه اینکه «مقصود از وجود ارکان عناصر، پیدایش گیاه و

نورانی را در سخنان نورانی امام سجاد(ع) می‌بینیم که وجود مبارك ایشان به خدا عرض کرد که خدایا آن توفیق را به من بده که به بشر خدمت کنم، نه‌تنها مسلمانان» (جوادی آملی، ۱۳۹۰؛ ۱۴۰۳، ص.۱۹۸-۲۰۰).

مقصود از وجود گیاه، پیدایش جانور و مقصود از وجود جانور، پیدایش انسان و مقصود از وجود انسان، پیدایش ارواح و مقصود از وجود ارواح ناطقه، پیدایش جانشین خدا بر روی زمین است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۴، ص.۱۱۳)؛ بنابراین همه عالم به نوعی برای جانشین خداوند، یعنی انسان خلقت یافته است و شخص جانشین خداوند در صدر این خلقت قرار گرفته و به تعبیری گل سر سبد هستی است. این نگاه هستی‌شناختی، عمق جایگاه مردم را به عنوان «خلیفه‌الله» و غایت آفرینش آشکار می‌سازد. مردم نه موجوداتی تصادفی یا حاشیه‌ای، بلکه مقصد نهایی فیض وجود و مظهر تام اسما و صفات الهی هستند. از این منظر، هر فرد انسانی به مثابهٔ خلیفه، واجد کرامتی ذاتی است و جامعهٔ انسانی، عرصهٔ تحقق این خلافت جمعی است. این مبنا، هرگونه ظلم یا تحقیر مردم را نه‌تنها خطایی اخلاقی، بلکه نقض غرض الهی و خروج از نظام حکیمانه آفرینش تفسیر می‌کند. حکمت متعالیه با نگاهی فراتر از ساحت مادی، مردم را در جایگاهی قرار می‌دهد که خدمت به آنان، عین عبادت و حرکت در مسیر تحقق ارادهٔ الهی در عالم است.

٤. مفهوم‌شناسی خلق

اگر بخواهم دربارهٔ مفهوم مردم (ناس) بیشتر به واکاوی بپردازم باید اشاره کنم که به طور کلی ناس در اینجا به مثابه جامعهٔ انسانی مسئول و واجد یک هویت جمعی است. واژه ناس در قرآن و فلسفهٔ اسلامی معمولاً به مردم در معنای عام جامعهٔ انسانی اشاره دارد. در فلسفهٔ متعالیه، مردم (ناس) نه مجموعه‌ای از افراد جداگانه، بلکه هویتی جمعی است که به مسئولیت‌های مشترک اشاره دارد. در این حکمت، مردم (ناس) مجموعه‌ای اندام‌وار است که افراد آن، همانند اعضای یک پیکر، در سرنوشت یکدیگر مشارکت و همکاری دارند. این هویت جمعی، بر اساس نظریهٔ وحدت در کثرت و کثرت در وحدت نیز می‌تواند تفسیر شود. درواقع افراد با حفظ تفاوت‌ها، در مسیر غایت واحد (قرب الهی) مشارکت دارند و با یکدیگر همسو می‌شوند؛ ازاین‌رو به وظایف ناس در نظام سیاسی باید توجه شود که در آن مردم (ناس) مسئولیت دارند با پیروی از عقل جمعی و هدایت شرعی، یک نظام عادلانه را شکل دهند. باید در نظر داشت که این وظایف، بر شناخت و انتخاب آگاهانه مبتنی است، نه تحمیل و اجبار (بهشتی، ۱۴۰۳، ص.۹۱-۱۳۲). مراد از مفهوم جمهور نیز عامهٔ مردم است که با توجه به اینکه در متون فلسفهٔ سیاسی از زمان افلاطون طرح شده است، وجه فلسفهٔ سیاسی آن پررنگ‌تر است و به مثابه پایهٔ مشروعیت و مقبولیت برای حکومت مطرح می‌شود. از منظر حکمت متعالیه، جمهور (عموم مردم) نه به معنای تودهٔ بی‌اراده، بلکه به مثابه مجموعه‌ای از افراد عاقل و فعال و مسئول تعریف می‌شود که توانایی تشخیص حق از باطل و درست از نادرست را دارند. مشروعیت حکومت در این فلسفه، هرچند در الهیات ریشه دارد، بدون رضایت جمهور و به تعبیری بدون اقبال عمومی تحقق نمی‌یابد. این ایده در نظریهٔ مشروعیت الهی-مردمی امام

خمینی(ره) نیز تجلی یافته است که در آن حکومت، از یک سو حق خداست و از سویی حق مردم تلقّی می‌شود؛ ازاین‌رو است که امام خمینی(ره) تصریح می‌کند که «میزان رأی ملت است» (خمینی، ۱۳۷۱، ج.۸، ص.۱۷۲). نقش جمهور در حکومت این است که جمهور باید با مشارکت فعال در امور سیاسی مانند حضور در انتخابات، نقد و ارزیابی حاکمان و نظارت بر اجرای عدالت، نظام سیاسی را در مسیر تحقق اهداف و آرمان‌های الهی نگه دارد. در عین حال جمهور نباید اسیر هوا و هوس‌های نفسانی مانند طمع‌ورزی و قدرت‌طلبی و سلطه‌جویی شود؛ زیرا این امر، غایت حکمت متعالیه را که تعالی مادی و معنوی و سعادت دنیوی و اخروی انسان است، نقض می‌کند؛ بر این اساس شاید بتوان پیوندی میان سه مفهوم خلق، ناس و جمهور طرح کرد. این سه مفهوم در حکمت سیاسی متعالیه، سطوح مختلفی از رابطهٔ انسان با خدا، جامعه و حکومت را نشان می‌دهند: خلق، رابطهٔ وجودی با خدا (هستی شناسی) را ترسیم می‌کند و مردم به عنوان «مظاهر جمال الهی» و «آینه‌های حق» به شمار می‌روند (سجادی، ۱۳۷۹، صص.۳۳۵، ۲۶۱-۲۶۲). ناس، مسئولیت اخلاقی-اجتماعی (جامعه‌شناسی) را می‌پرورانند و مردم به عنوان کلیتی اندام‌وار که سلامت جامعه در گرو عدالت است، در نظر گرفته می‌شوند. جمهور، مشارکت سیاسی (سیاست و حکومت) را بنیان گذاری می‌کند و درنتیجه مردم به عنوان پایهٔ مشروعیت حکومت با استناد به نظریهٔ مشروعیت الهی-مردمی در اندیشهٔ امام خمینی مورد توجه قرار می‌گیرند. نظام سیاسی مطلوب در حکمت متعالیه، نظامی است که این هر سه سطح را به همدگر پیوند بزند: خلق را به سوی کمال هدایت کند (غایت‌شناسی)؛ ناس و مردم را به عدالت و همبستگی و انسجام اجتماعی سوق دهد (فضیلت و اخلاق جمعی)؛ و جمهور را در تصمیم‌گیری‌ها و فعالیت‌های سیاسی مشارکت دهد (مشروعیت مردمی). موارد پیش‌گفته، به‌ویژه با توجه به تأکید ملاصدرا بر خدمت به خلق به عنوان غایت حکمت عملی، بسیار معنادار می‌شود. جمهوری اسلامی که با ابتنای بر اندیشهٔ اسلامی و به لحاظ فلسفی بر مبنای آموزه‌های حکمت متعالیه طرح شده است، به معنای حکومت مردمی و در چارچوب حکمت الهی است. بر اساس این نگاه، اگرچه مفهوم جمهوری به شکل مدرن آن در آثار کلاسیک حکمت متعالیه وجود ندارد، برخی اندیشمندان معاصر مانند امام خمینی(ره) و استاد مطهری (مطهری، ۱۳۸۹، ص.۲۲۹-۲۸۹) با تکیه بر اصول این فلسفه، جمهوری اسلامی را به مثابه نظامی تعریف می‌کنند که واجد دو رکن است: یکی مردم (خلق / ناس) به عنوان پایهٔ مشروعیت و مشارکت‌کننده در حکومت؛ و دومی قوانین الهی به عنوان چارچوب غاییِ تنظیم‌کنندهٔ مناسبات جامعه. در این نظام، جمهوریت (حکومت مردمی) با اسلامیت (حکمت الهی) کاملاً در هم می‌آمیزد؛ یعنی خواست مردم باید در مسیر تحقق اهداف شریعت قرار گیرد. درنتیجه جمهوری‌های مبتنی بر فلسفه‌های مادی‌گرا (مانند لیبرال دموکراسی) به دلیل غفلت از بُعد متعالی انسان ناقص تلقّی می‌شوند. در مقابل، جمهوری مبتنی بر حکمت متعالیه که از آن به عنوان جمهوری متعالیه یاد شده (لک‌زایی، ۱۳۹۰)، غایت خود را سعادت

دنیوی و اخروی و تعالی مادی و معنوی مردم می‌داند.[۱] از مجموع بحث‌های انجام‌شده می‌توان به پیوندی میان خلق، ناس و جمهوری رسید. خلق به مثابه یکی از مظاهر الهی، ناس به مثابه جامعه مسئول و جمهوری به مثابه نظام الهی- مردمی، در حکمت متعالیه به هم مرتبط‌اند. نظام سیاسی اسلامی در قالب جمهوری اسلامی باید با هدایت فقیهانِ عادل، خلق را به سوی کمال وجودی سوق دهد. ناس (مردم) نه ابزار حکومت، بلکه هدف حکومت‌اند، اما این هدف در چارچوب حق و عدالت تعریف می‌شود، نه خواستِ صرفاً دنیوی؛ در این میان برخی چالش‌ها و پرسش‌ها نیز وجود دارد؛ از جمله چالش و پرسش مشروعیت دوگانهٔ الهی- مردمی در عصر حاضر و اینکه چگونه می‌توان میان خواست جمهور (مردم) و احکام الهی (شریعت) هماهنگی ایجاد کرد؟ آیا رأی مردم می‌تواند قوانین الهی را نقض یا تعدیل کند؟ آیا جمهور حق دارند قوانین الهی را به چالش بکشند؟ مرز نقد سازنده و انحراف از شریعت کجاست؟ به تعبیری آیا مشارکت سیاسی مردم (جمهور) به پذیرش قوانین الهی محدود است یا حق تشکیک و نقد نیز دارند؟ جایگاه اقلیت‌ها و غیرمسلمانان در نظامی که بر وحدت حقیقت استوار است، چیست؟ آیا حکمت متعالیه می‌تواند تکثرگرایی مدرن را بپذیرد و با آن سازگار شود؟ با این حال باید اشاره کرد که هرچند ملاصدرا به طور مستقیم به نهادهای مدرن نپرداخته، اصول کلی حکمت متعالیه مانند عدالت، مسئولیت‌پذیری اجتماعی و مشارکت مردمی می‌تواند با نهادهای مدرن تلفیق شود. این نگاه بر اساس دیدگاه شارحان و مدرسان معاصر حکمت متعالیه نیز قابل تحلیل است؛ از جمله اینکه تأکید شده است که «حکمت، گاه اقتضای معاشرت با مردم دارد و گاه دوری از آن» (خامنه‌ای، ۱۳۷۹، ص.۳۲۱) که نشان می‌دهد نظام سیاسی مورد نظر صدرا انعطاف‌پذیر و متناسب با شرایط است؛ همچنین تجربهٔ جمهوری اسلامی به عنوان «آزمایشگاه عملی» این نظریهٔ قابل طرح است که نشان می‌دهد امکان تطبیق وجود دارد.

۵. خلق به‌مثابه نقطه آغاز و پایان اسفار اربعه

ملاصدرا در کتاب گران‌سنگ «الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة»، سفرهای چهارگانه عقلی را به گونه‌ای ترسیم می‌کند که خلق (مردم) هم مبدأ و هم مقصد این سلوک است. در این حکمت، اسفار

۱. ملاصدرا بحث سعادت دنیوی و اخروی را در مجموعه مباحث تفسیر قرآن خود آورده که یکی از نوآوری‌های مهم اوست: «والسعادة قسمان: دنیویة و اخرویة. والدنیویة قسمان: بدنیة کالصحة والسلامة و وفور القوة والشهامة. وَخارجیة کترتب اسباب المعاش و حصول مایحتاج الیه من المال والاخرویة ایضاً قسمان: علمیة کالمعارف والحقائق وَعملیة کالطاعات. والاولی جنة المقرّبین والثانیة جنة اصحاب الیمین وَکما انّ الحسن والجمال من عوارض القسم الاول من الدنیویة، فالفضائل والاخلاق الجمیلة من عوارض القسم الاول من الاخرویة وَیتعدد اقسام الشقاوة بازائها» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۱، ص.۲۶۸-۲۶۹).

اربعه عقلیه (چهار سفر عقلانی) به عنوان چارچوبی برای سیر تکاملی نفس از مادیت به سوی تجرد و اتحاد با حقیقت الهی مطرح می‌شود. این سفرها نه‌تنها سلوک فردی، بلکه بنیانی برای صورت‌بندی مفاهیم اجتماعی و سیاسی مانند خلق، ناس، جمهور و مردم است. بر اساس این چهار سفر می‌توان رابطهٔ سالک با این مفاهیم را به شرح زیر تحلیل کرد:

۱) سفر اول؛ از خلق به سوی حق (سفر از آفرینش به خالق): در این مرحله، خلق به مثابه نقطهٔ آغاز است و سالک در این مرحله، از مشاهدهٔ ظاهریِ خلق (مردم و جهان مادی) آغاز می‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج.۱، ص.۱۳). خلق به عنوان آینه‌ای از اسما و صفات الهی شناخته می‌شود، اما هنوز در حجابِ کثرت و مادیت است. مردم در این سطح، به عنوان موجوداتی مادی و محصور در نیازهای دنیوی دیده می‌شوند. رابطهٔ سالک با خلق، بر شناختِ نقصان‌ها و محدودیت‌های وجودیِ آنها مبتنی است؛ ازاین‌رو هدف اصلی سفر اول در مرحلهٔ نخست عبور از سطح ظاهریِ خلق و درک وحدتِ پنهان در پس کثرت است. این مرحله، زمینه‌ساز گذر از «حکمت مشّایی» (فلسفهٔ مادی) به «حکمت اشراقی» (فلسفهٔ نورانی) است. این سفر با گسست از تعلقات مادی و توجه به حقیقت وجود آغاز می‌شود، اما این گسست نه به معنای انزوا، بلکه در بستر تعامل با جامعه صورت می‌گیرد. ملاصدرا تأکید می‌کند که حتی در این مرحله، سالک باید «ناس» را به مثابه جلوه‌هایی از وجود الهی ببیند. با این وجود می‌توان گفت این مرحله به نوعی ترک مردم به شمار می‌رود. به تعبیر یکی از محققان (خامنه‌ای، ۱۳۷۹، ص.۳۰۳) از آنجا که به حکم فطرت و همچنین طبع که ملاصدرا نیز بر آن صحه گذاشته است، زیستن با مردم امری طبیعی و به تعبیری ضروری است،[1] اما همانند خوراك که در روزهای رمضان می‌توان از آن امساك کرد، معاشرت با مردم را نیز در دورانی از زندگی باید به دست امساك سپرد؛ ازاین‌رو از رفتن به سوی مردم خودداری می‌کند و در این زمینه می‌نویسد: «فامسکت عنانی عن الاشتغال بالناس وَمخالطتهم» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج.۱، ص.۷). این کشیدن لگام طبع جمع‌گرا و روی‌نمودن به انزوا نخستین گام سلوکی صدرالمتألهین در این مقطع خاص بوده است. درواقع گام نخست این سفر، به تعبیر خامنه‌ای، ترک آمیزش با مردم است؛ درحالی‌که این مرحله مرحلهٔ توقف انسان نیست و خود ملاصدرا نیز در رساله *الشواهد الربوبیه*، نظریه‌ای را مطرح کرده است که در فلسفهٔ اسلامی نیز بدان توجه شده است و آن اینکه انسان، ذاتاً خودکفا نیست[2] که بر اساس آن انسان نمی‌تواند به‌تنهایی در این جهان مادی زیست نماید. با این نگاه که گام اول سلوک ترک اشتغال از سوی مردم و نوعی انزوا به شمار آمده است، اما باید اشاره کرد که این ترک، یک ترک فیزیکی و دائمی نیست، بلکه یک گسست معرفتی از نگاه مادی‌گرایانه به

۱. ملاصدرا در رساله *الشواهد الربوبیه* تعبیر «غیر مکتفی الذات» را می‌آورد که درنتیجه انسان به‌تنهایی نمی‌تواند زیست نماید.
۲. «ان الانسان غیر مکتف بذاته فی الوجود و البقاء» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۲، ص.۴۲۲).

خلق است تا سالک بتواند در سفرهای بعدی با نگاهی متعالی به همان خلق بازگردد. درواقع این ترک، مقدمهٔ یک بازگشت عمیق‌تر به جامعه و در حضور مردم است.

۲) سفر دوم؛ در حق با حق (سفر در حقیقت): ناس به مثابه هویت جمعی است. در این سفر، سالک به درکی فرامادی از «ناس» (جامعهٔ انسانی) می‌رسد. ناس نه مجموعه‌ای از افراد جداگانه، بلکه تجلیِ «نفس کلی» یا «روح جمعی» است که در پرتو عقل فعال (الهی) معنا می‌یابد. رابطهٔ سالک با ناس، از سطح فردیت فراتر رفته و به درکِ وحدت غایی جامعهٔ انسانی در مسیر قرب الهی منجر می‌شود (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج.۱، ص.۱۳). هدف سفر دوم، اتحاد با حقیقت الهی و درکِ جایگاه خلق به عنوان مظهرِ اسماءالله است. در این مرحله، ناس به مثابه پیکرهای واحد تفسیر می‌شود که سلامت آن به عدالت و هماهنگی میان اجزا وابسته است. به تعبیر سید محمد خامنه‌ای در این مرحله نتیجهٔ رفتار سالکانه، همانا آرامشی است که به حکم سنت الهی و قواعد طبیعی ترك اشتغال به مردم نهاده شده است. خود ملاصدرا در این‌باره می‌گوید: «سهلت علیّ معاداة الدوران و معاندة أبناء الزمان و خلصت عن انکارهم و اقرارهم وَتساوی عندی اعزازهم وَإضطرارهم ...»؛ یعنی دوران و زمان، دست از دشمنی با وی بر می‌دارد و دشنام و دعای مردم برایش یکسان می‌شود و ابری از آرامش بر وی سایه می‌افکند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج.۱، ص.۷؛ خامنه‌ای، ۱۳۷۹، ص.۳۰۴).

۳) سفر سوم؛ از حق به خلق (بازگشت به آفرینش با حکمت الهی): این مرحله، سومین مرحله از سفرهای چهارگانه است که سالک باید به انجام‌دادن آن مبادرت ورزد (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج.۱، ص.۱۳). جمهور به مثابه پایهٔ مشروعیت حکومت است. سالک با کسب معرفت الهی، به خلق باز می‌گردد، اما این بار با نگاهی متعالی. جمهور (عموم مردم) در این مرحله، نه توده‌ای بی‌اراده، بلکه جمعیتی مسئول و عاقل شناخته می‌شوند که مشروعیت حکومتِ عادلانه به رضایت آنها وابسته است. نظریهٔ ولایت فقیه در این چارچوب تفسیر می‌شود: فقیه عادل، به عنوان نمایندهٔ عقل کل، باید خواست جمهور را با احکام الهی همسو کند. هدف سفر سوم، اجرای عدالت در جامعه (ناس) بر اساس حکمت الهی است. سالک در این مرحله، نقشِ خلیفةالله را ایفا می‌کند و می‌کوشد خلق را از ظلمت مادیت به سوی نورانیت رهنمون شود.

۴) سفر چهارم؛ در خلق با حق (حیات متعالی در میان مردم): در این مرحله مردم به مثابه همراهان راه در نظر گرفته می‌شوند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج.۱، ص.۱۳). سالک در این مرحله، در میان مردم زندگی می‌کند، اما وجودش آمیخته با حق است. او نه از مردم جدا می‌شود، نه در مادیت غرق می‌گردد. رابطهٔ او با مردم، بر ارتقای متقابل مبتنی است: سالک مردم را به تعالی فرا می‌خواند و مردم نیز با پذیرشِ حق، زمینه‌ساز تکامل جامعه می‌شوند. هدف سفر چهارم، تحقق مدینهٔ فاضله‌ای است که در آن، خلق (مردم)، ناس (جامعه) و جمهور (حکومت)، همگی در مسیر قرب الهی هماهنگ‌اند. این جامعه،

تجسمِ عدل الهی در زمین است؛ ازاین‌رو سفر چهارم نقطهٔ اوج این سفر است که در آن بازگشت به جامعه برای خدمت و اصلاح اتفاق می‌افتد. این بازگشت، تجلّی حرکت جوهری است که در آن، تکامل فردی بدون تأثیرگذاری بر جامعه ناقص می‌ماند. به تعبیر ملاصدرا، «فلسفهٔ استکمال نفس انسان است» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۸، ج.۱، ص.۲۰)، اما این استکمال تنها در تعامل با خلق محقق می‌شود. به گفتهٔ سید حسین نصر، حرکت امام خمینی(ره) و حضور ایشان در عرصهٔ سیاست در اواخر حیات ایشان درواقع سیر طبیعی اسفار اربعه عقلیه است که از خلق آغاز می‌شود و به خلق هم بازمی‌گردد.[۱] آیت‌الله جوادی آملی نیز در همین زمینه در کتاب *بنیان مرصوص* امام خمینی(ره) را قهرمان اسفار اربعه می‌داند که به‌خوبی توانسته این سیر چهارگانه را طی نماید (جوادی آملی، ۱۳۷۵، ص.۷۶)؛ بنابراین در حکمت متعالیه، صورت‌بندی مردم (خلق، ناس، جمهور) در چارچوب اسفار اربعه نشان می‌دهد که:

۱- خلق نقطهٔ آغازینِ سلوک است، اما در سفر چهارم به مردمِ متعالی تبدیل می‌شود که با حق زندگی می‌کنند.

۲- ناس (جامعه) در سفر دوم، به مثابه هویتی واحد شناخته می‌شود که عدالت در آن، تجلّیِ عدل الهی است.

۳- جمهور (حکومت مردمی) در سفر سوم، مشروعیت خود را از ترکیبِ خرد جمعی و هدایت الهی می‌گیرد.

این چهار سفر، نه‌تنها سیر فردی سالک، بلکه الگویی برای اصلاح جامعه بر اساس حکمت، عدالت و وحدت وجود ارائه می‌دهد.

٦. تجلیات الهی، مشارکت‌گران اختیاری و غایت خدمت

بر اساس اصل وحدت تشکیکی وجود، انسان‌ها به عنوان مراتب متنوعی از حقیقت واحد، در عین کثرت، وحدتی وجودی دارند. ملاصدرا در رساله *الشواهد الربوبیه* مردم را صرفاً مجموعه‌ای از افراد نمی‌داند، بلکه آنان را تجلیات گوناگون وجود الهی می‌خواند. این نگرش، عرصهٔ سیاست را از مدیریت

۱. «برای بسیاری از افراد جالب است و حتی ممکن است شگفت‌آور باشد که می‌بینند آیت الله خمینی(ره) که در اوایل عمرش نه فقط به عرفان نظری، بلکه به عرفان عملی که بر ریاضت و عزلت و ترک دنیا تأکید می‌کند، بسیار علاقه‌مند بود، در اواخر عمرش کاملاً وارد صحنهٔ سیاست شده است. کلید این معما را بیش از هر چیز باید در همان مراحل سلوک معنوی و سفر آدمی از خلق به سوی حق و رجعت وی از حق به سوی خلق که ملاصدرا در آغاز *اسفار اربعه* به آن پرداخته است، جستجو کرد. این اسفار هم شامل مرحله سفر از «خلق» به «حق» است و هم شامل مرحله بازگشت به «خلق» به همراه «حق»؛ ثانیاً کلید این معما را باید در تفسیر آیت الله خمینی از مراحل این سفر و چگونگی تطبیق آن در مورد خودش و رسالتش در زندگی جستجو کرد» (نصر، ۱۳۸۴، ص.۸).

امور مادی فراتر می‌برد و آن را به سطحی متعالی که همانا خدمت به مظاهر الهی است ارتقا می‌دهد؛ با وجود این هدف نهایی از حکمت وجود عشق در زیبارویان و محبت به آنان، بیداری مردم از خواب غفلت و توجه‌دادن آنها به عالم جمال و کمال است. زیبارویان مظهر جمال الهی‌اند و زیبایی‌های ظاهری، حکایتگر و نماد زیبایی‌های معنوی هستند. انسان‌ها با توجه به این مظاهر زیبا، به زیبایی‌های معنوی مشتاق می‌شوند و این عشق، پلی میان جمال مطلق و جهان مادی تاریک است: «إنَّ اللّهَ جَمِیلٌ وَیُحِبُّ الجَمال». ملاصدرا می‌گوید: تعلّق خاطر به محبوبه‌های ظاهری، انسان را از پراکندگی خواسته‌ها به سوی خواسته‌ای واحد رهنمون می‌کند:

«هست آیین دوبینی ز هوس/ قبلهٔ عشق یکی آمد و بس»

همین وحدت‌طلبی و جمع‌شدن همّت‌ها در یک هدف و خلاصه‌شدن افکار در یک فکر، خود مرحله‌ای از سیر از کثرت به وحدت مجازی است و این سیر، مبدأ حرکت از وحدت مجازی به وحدت حقیقی و از عشق مجازی به عشق حقیقی (عشق اکبر) می‌باشد که مقصد عارفان کامل است. عشق مردم عادی در برابر عشق حقیقی عارفان، همچون حال کودکان در محبت‌هایشان نسبت به مردان بالغ است. کودکانی که به اسباب‌بازی‌های خود عشق می‌ورزند و از عالم بزرگسالان بی‌خبرند، اما روزی بالغ خواهند شد و حالت کودکی خود را به استهزا خواهند گرفت. عشاق عشق‌های مجازی نیز اگر در عشق خود صادق باشند، سرانجام مسیرشان به عشق حقیقی، اتحاد با حق و فنا در آن ختم می‌شود؛ عشق به وصال محبوب ازلی که روح عارف را سرشار از لذت و سرور می‌کند. بهشت عارفان، همان وصول به محبوب است و لذتی که در این مرحله برای آنان حاصل می‌شود، به مراتب بالاتر از لذت حاصل از حور و قصور بهشتی است (سجادی، ۱۳۷۹، ص.۳۳۵). به باور ملاصدرا بیشتر مردم به دلیل غرق‌شدن در لذت‌های حسی، از لذت‌های عقلی و سعادت و شقاوت واقعی غافل‌اند. نفوس انسان‌ها تنها زمانی به سعادت واقعی و لذت‌های حقیقی می‌رسند که خود را از قید تعلقات مادی رها کنند، زنگار کدورات را از نفس بزدایند و مجرد شوند تا لذت‌های واقعی عقلی را درک کنند. در این صورت است که در می‌یابند لذت‌های حسی جز رنج چیزی در پی ندارد. در این دنیا که مزرعهٔ آخرت است، انسان‌ها باید آیینهٔ دل خود را از زنگار طبیعت و آلودگی‌ها پاک و مصفا سازند؛ بر این اساس هر عمل زشتی که انسان‌ها در این دنیا انجام دهند، ستم‌ها و بیدادگری‌ها، نفوس آنان را کدر و ظلمانی می‌کند. وابستگی شدید به امور دنیوی و مادی، نفوس را تا حد نفوس بهائم تنزل می‌دهد، بلکه فروتر می‌برد و آنان جهنم خود را خود می‌سازند و صاحب نفوس شقی می‌شوند و از درک لذت‌های واقعی محروم می‌گردند. وظیفهٔ انسان‌هاست که نفوس خود را از همهٔ تعلقات ظلمانی مربوط به دنیای مادی برهانند و با رفتار نیک و اعمال پسندیدهٔ عبادی و غیره، نفوس خویش را صاف کنند و به مراتب علم و عمل زینت بخشند تا به درک سعادات و لذت‌های عقلی نایل آیند (سجادی، ۱۳۷۹، ص.۲۶۱-۲۶۲). انسان در این نظام فکری،

به‌واسطه برخورداری از عقل و اختیار، موجودی ممتاز است که حرکتش به سوی کمال، جبری نیست. این اختیار، هم در سلوک فردی و هم در مسئولیت اجتماعی او نقش دارد. برخلاف مردم‌سالاری مطلق که صرفاً بر خواست اکثریت تکیه می‌زند، مردم‌سالاری دینی در اندیشهٔ صدرایی، حاکم و مردم را در سفر چهارم، یعنی سفر در خلق با حق با حفظ هویت اجتماعی ـ شریک می‌داند. این دیدگاه با تفسیر آیت‌الله جوادی‌آملی از روایت «الناسُ أعمدة الخیمة» همسو است که مردم را ستون‌های استوار نظام سیاسی و حکومت می‌خواند؛ همان‌گونه که خیمه بدون ستون فرو می‌ریزد. این تعبیر به عنوان پایه‌ای برای تبیین مردم‌سالاری دینی مورد استناد قرار گرفته است. مشارکت سیاسی در این چارچوب، بر اساس نظریهٔ حرکت جوهری ارادی، ضرورتی وجودی دارد. از آنجا که جوهر انسان در سیر تحولات فردی و اجتماعی شکل می‌گیرد، هیچ‌کس نمی‌تواند نسبت به ساختن خود و جامعه بی‌تفاوت باشد. این مشارکت، بر ارزش‌های اجماع‌پذیری مانند عدالت مبتنی است و هدف آن تحقق خیر مشترک در گسترهٔ فردی و جمعی است. تجربهٔ انقلاب اسلامی نیز نشان داد که همراهی مردم با رهبری، زمانی پایدار می‌ماند که بر اختیار و شناخت استوار باشد، نه تقلید کورکورانه. در حکمت متعالیه نیز پذیرش مردم و نقش آنان در عرصه‌های مختلف اجتماعی شرط ضروری تحقق حکومت متعالی است. حکمت عملی در نظام صدرایی بدون خدمت به خلق ناقص است. ملاصدرا حکمت را به دو بخش نظری و عملی تقسیم می‌کند و بر این باور است که تأثیرگذاری در عرصهٔ اجتماعی، غایت نهایی سیر فلسفی است. در سیاست متعالیه که در تقابل با سیاست مُتدانیه (مبتنی بر مصلحت‌اندیشی‌های صرفاً مادی) قرار می‌گیرد، مردم نه ابزار که غایت حکمت‌ورزی هستند. به‌گفته او در اسفار اربعه، سالک پیش از اصلاح جامعه، باید خود را از آلودگی‌های جهل و خودخواهی پاک کند. این خودسازی، مقدمه‌ای برای اثرگذاری در جامعه است و نشان می‌دهد که حکمت واقعی، بدون خدمت به خلق، ناتمام می‌ماند؛ ازاین‌رو با توجه به تقسیم‌بندی حکمت به نظری و عملی توسط ملاصدرا، او تأکید دارد که حکمت عملی بر اساس سفر چهارم، بدون حضور در جامعه و خدمت به خلق ناتمام است؛ بنابراین حکمت عملی در نظام فلسفی صدرایی بدون توجه به خدمت‌رسانی به مردم ناقص است؛ زیرا غایت سیر فلسفی، تأثیرگذاری در عرصهٔ اجتماعی است. ملاصدرا در رسالهٔ کسر *اصنام الجاهلیه* روایتی را از یکی از بزرگان آورده است که در آن، انسان به انجام‌دادن پنج چیز و پرهیز از پنج چیز دیگر سفارش شده است. پنج چیزی که توصیه کرده، از این قرار است: «دستورت می‌دهم که آزار مردمان را تحمل کنی و از آزاردادن به آنان دور باشی و سبب راحتی برادرانت را فراهم آوری و گوش باشی نه زبان و در معاشرت با مردم طرف آنان را بگیری» (صدرالمتألهین، ۱۳۷۱، ص.۱۵۷). آنچه در این فقره آمده این است که آدمی باید در جهت خدمت به مردم گام بردارد و این گام به‌ویژه در سفر چهارم با دعوت و جهتی الهی همراه می‌شود. در مجموع، نگاه ملاصدرا به مردم سه‌بعدی است: آنان هم جلوه‌های الهی‌اند، هم مشارکت‌جویانِ مختار در ساختن جامعه و هم غایت

نهاییِ خدمتِ حکیمانه. این سه‌گانه، نه‌تنها مبانی مردمسالاری دینی را تقویت می‌کند، بلکه سیاست را به عرصه‌ای وجودشناختی و اخلاقی ارتقا می‌بخشد.

۷. نتیجه‌گیری

تحلیل جایگاه مردم در حکمت متعالیهٔ ملاصدرا نشان می‌دهد که این نظام فلسفی با عبور از نگاه فردگرایانه، جامعه را به مثابهٔ یک کلیت اندام‌وار و وجودی جمعی تفسیر می‌کند. در این پارادایم، هرگونه تلاش سیاسی که غفلت از جایگاه محوری مردم را در پی داشته باشد، نه‌تنها ناتمام که اساساً فاقد معنا و مشروعیت است. این چارچوب نظری با تکیه بر مبانی وجودشناختی خود، پاسخی بنیادین به چالش‌های عصر حاضر از تخریب محیط زیست تا شکاف‌های طبقاتی ارائه می‌دهد؛ زیرا بر مسئولیت مشترک انسان‌ها در پرتو وحدت وجودی تأکید دارد. در دستگاه فلسفی حکمت متعالیه، مردم در سه سطح تحلیلی متمایز، ولی مرتبط مورد توجه قرار می‌گیرند: در سطح هستی‌شناختی، مردم در حکمت متعالیه نه موجوداتی صرفاً مادی، بلکه جلوه‌های اسمای الهی و مظاهر فیض وجود تلقّی می‌شوند. این نگرش، بنیانی متافیزیکی برای کرامت ذاتی انسان فراهم می‌آورد و هرگونه ظلم به مردم را نقض غرض الهی از آفرینش می‌داند. در بُعد جامعه‌شناختی، با الهام از قرآن کریم، «ناس» به عنوان کلیتی اندام‌وار و دارای هویت جمعی تفسیر می‌شود که سلامت آن به عدالت و هماهنگی میان اجزا وابسته است. این دیدگاه، مبنای نظری محکمی برای مسئولیت‌پذیری اجتماعی و همبستگی جمعی و کنشگران مسئولی که موظف به برپایی عدالت و وحدت اجتماعی هستند ارائه می‌دهد؛ ازاین‌رو در عرصهٔ سیاسی، نظریهٔ مشروعیت در حکمت متعالیه ترکیبی از مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی است. جمهور (عموم مردم) نه توده‌ای بی‌اراده، بلکه مجموعه‌ای از افراد عاقل و فعال و مسئول شناخته می‌شوند که مشارکت آنان در امور سیاسی شرط ضروری تحقق حکومت عادلانه است و به عنوان پایه‌های مشروعیت‌بخش نظام سیاسی تلقّی می‌شوند. این سه‌گانهٔ تحلیلی، الگویی از حکمرانی را ترسیم می‌کند که هم به ارادهٔ الهی باور دارد و هم به انتخاب آزاد مردم احترام می‌گذارد. تحلیل اسفار اربعه نیز نشان می‌دهد که سیر تکاملی انسان در این نظام فکری، حرکتی دورانی است که نخست از مردم آغاز شده و در انتها نیز بار دیگر به مردم باز می‌گردد. این چارچوب، الگویی جامع برای اصلاح فرد و جامعه ارائه می‌دهد که در آن سفر اول، عبور از ظواهر مادی، سفر دوم، درک وحدت وجودی جامعه، سفر سوم، بازگشت برای تحقق عدالت اجتماعی و سفر چهارم، خدمت به مردم به عنوان غایت نهایی حکمت عملی و سیاست از منظر حکمت متعالیه است. درمجموع حکمت متعالیه با ارتقای سیاست از سطح قدرت‌طلبی به عرصه‌ای وجودشناختی، الگویی بدیع ارائه می‌دهد که در آن خدمت به مردم، عین عبودیت الهی شمرده می‌شود. این دیدگاه می‌تواند مبنای نظری مناسبی برای حکمرانی در جوامع اسلامی معاصر باشد. با چنین نگرشی، مردم‌سالاری دینی در این

دیدگاه، نه تقلیدی از الگوهای غربی که برآمده از مبانی اصیل فلسفهٔ سیاسی اسلامی است که هم بـه ارادهٔ الهی باور دارد و هم به انتخاب آزاد مردم احترام می‌گذارد. اما پرسش اساسی اینجاست که چگونه می‌تـوان این الگوی نظری را در جهانی با تکثر فرهنگی و پیچیدگی‌های اجتماعی عصر حاضر به‌کار بست؟ در ایـن زمینه، تجربهٔ جمهوری اسلامی ایران بـا همـه دسـتاوردها و کاسـتی‌هایش بـه عنـوان آزمایشـگاهی بـرای سنجش کارآمدی این نظریهٔ قابـل مطالعـه اسـت. قـانون اساسـی جمهـوری اسـلامی بـا ترکیـب عناصـر مردم‌سالارانه و مبانی دینی، تلاشی عملی برای تحقق این الگو محسوب می‌شـود کـه البتـه نیازمنـد نقـد و ارزیابی مستمر است. این ارزیابی باید بتواند میان ایـدئال‌های فلسـفی و واقعیت‌هـای اجتمـاعی پیونـدی عقلانی برقرار کند. درواقع تجربهٔ جمهوری اسلامی ایران به عنوان عرصهٔ آزمون عملی این الگـو، ظرفیـت بالایی برای تحلیل چالش‌های کنونی خود بر اساس حکمت متعالیه دارد؛ برای نمونه مسئلهٔ مقبولیت نظـام سیاسی و مشارکت مـردم را می‌تـوان در چـارچوب سـفر سـوم اسـفار تحلیـل کـرد کـه در آن مشـروعیت الهی حکومت، نیازمند همراهی و رضایت آگاهانهٔ جمهور است. بـه طـور مشـخص، چالش‌هـایی ماننـد فاصله‌گیری بخش‌هایی از جامعه از نظام یا کاهش مشارکت‌های سیاسی، نشانِ ضـعف در تحقـق مرحلـهٔ بازگشت به خلق با حکمت الهی است؛ به این معنا که نظام سیاسی اگر نتوانـد عـدالت را بـه مثابـهٔ تجلـیِ عدل الهی محقق سازد و خلق را بـه سـوی کمـال وجـودی رهنمـون شـود، در جـذب قلـوب و همراهـی داوطلبانهٔ مردم که شرط تحقق حکومـت الهـی – مردمـی اسـت، نـاتوان خواهـد مانـد. از ایـن منظـر، راه برون‌رفت از بحران‌های کنـونی، نـه در نادیـده‌گرفتن خواسـت مـردم، کـه در تلفیـق آن بـا احکـام الهـی و عقلانیت جمعی در پرتو رهبری فقیه عادل، به مثابهٔ نماد سالک بازگشته به خلق است.

منـابـع

قرآن کریم.

بهشتی، س.م. (۱۴۰۳). *انسان از منظر قرآن: انسان‌شناسی شهید آیت‌الله سید محمد بهشتی*. گردآورنده: م.م. رفیعی. قم: نشر معارف.

جوادی آملی، ع. (۱۳۷۵). *بنیان مرصوص امام خمینی در بیان و بنان آیت‌الله جوادی آملی*. قم: اسراء.

جوادی آملی، ع. (۱۳۹۰). برخورد خوب با مردم، مسلمان و کافر نمی‌شناسد. *خبرگزاری ایسنا*.

جوادی آملی، ع. (۱۴۰۳). *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه: گفتارهایی از آیت‌الله جوادی آملی*. به اهتمام ش. لک‌زایی. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

خامنه‌ای، س.م. (۱۳۷۹). *ملاصدرا: زندگی، شخصیت و مکتب صدرالمتألهین*. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

خمینی، س.ر.ا. (۱۳۷۱). *صحیفهٔ امام*. (ج۸). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دلیر، ب. (۱۴۰۳). مردم پیشینی و دولت پسینی در حکمت متعالیه و عرفان. *سیاست متعالیه*، ۱۲(۴۸)، ص۸۶-۶۹.

سجادی، س.ج. (۱۳۷۹). *فرهنگ اصطلاحات فلسفی ملاصدرا*. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

صدرالدین شیرازی، م. (۱۳۶۱). *التفسیر القرآن الکریم*. قم: بیدار.

صدرالدین شیرازی، م. (۱۳۶۴). *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*. ترجمه و تعلیق س.ح. طبیبیان. تهران: امیرکبیر.

صدرالدین شیرازی، م. (۱۳۶۸)، *الحکمة المتعالیة فی اسفار العقلیة الاربعة*. (چاپ دوم؛ ج۱). قم: مکتبة المصطفوی.

صدرالدین شیرازی، م. (۱۳۷۱). *عرفان و عارف‌نمایان (ترجمه کتاب کسر اصنام الجاهلیه)*. ترجمه م. بیدار. تهران: الزهراء.

صدرالدین شیرازی، م. (۱۳۸۲). *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*. مقدمه، تصحیح و تعلیق از س.ج. آشتیانی. قم: بوستان کتاب.

صدرالدین شیرازی، م. (۱۳۸۴)، *الشواهد الربوبیة فی المناهج السلوکیه*. (چاپ چهارم). جواد مصلح (مترجم و مفسر). تهران: سروش.

عصارنیا، ر.؛ حسینی شاهرودی، م. (۱۴۰۱). تبیین دیدگاه فلسفهٔ سیاسی صدرایی در باب جایگاه مردم در حکومت. *حکمت اسلامی*، ۹(۳۳)، ص۵۳-۷۱.

لک‌زایی، ش. (۱۳۹۰). جمهوری متعالیه: تأملی در نسبت حکمت متعالیه و انقلاب اسلامی. *سورهٔ اندیشه*، شماره ۵۶-۵۷.

لک‌زایی، ش. (۱۳۹۹). *حکمت سیاسی متعالیه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مطهری، م. (۱۳۸۹). *آینده انقلاب اسلامی*. (چاپ سی و نهم). تهران: صدرا.

نصر، س.ح. (۱۳۸۴). عرفان نظری و تصوف علمی و اهمیت آنها در دوران کنونی. ترجمه ا. رحمتی. *اطلاعات حکمت و معرفت*، شماره ۱، ص۳-۱۲.

References

The Holy Quran.

Assarnia, R. & Hosseini Shahroudi, M. (2022). An account of the Sadraean political philosophical perspective regarding people's place in governance. *Islamic wisdom*, 9(33), pp. 53–71. [In Persian]

Beheshti, S. M. (2024). *Human from the perspective of the Quran: Ayatollah Sayyed Mohammad Beheshti's view of human nature.* M. M. Rafiei (Ed.). Qom: Maaref Publications. [In Persian]

Dalir, B. (2024). Prior people and posterior government in Transcendent Philosophy and mysticism. *Transcendent Politics*, 12(48), pp. 69–86. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (1996). *Imam Khomeini's solid foundation in the statements and writings of Ayatollah Javadi Amoli*. Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2011). Good treatment of the people is regardless of their being Muslims or unbelievers. *ISNA*. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2024). *Transcendent politics from the perspective of Transcendent Philosophy: statements from Ayatollah Javadi Amoli*. Sh. Lakzaei (Ed.). Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]

Khamenei, S. M. (2000). *Mullā Ṣadrā: life, character, and school of thought*. Tehran: Sadra Islamic Philosophy Foundation. [In Persian]

Khomeini, S. R. (1992). *Ṣaḥīfa-yi Imām*. (Vol. 8). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

Lakzaei, Sh. (2011). Transcendent republic: a reflection on the relationship between Transcendent Philosophy and Islamic Revolution. *Soore-ye Andisheh*, p. 56–57. [In Persian]

Lakzaei, Sh. (2020). *Transcendent political philosophy*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]

Motahari, M. (2010). *The future of Islamic Revolution*. Tehran: Sadra. [In Persian]

Nasr, S. H. (2005). Theoretical mysticism and practical Sufism and their significance in the present era. E. Rahmati (trans.). *Iṭṭilaʿāt-i ḥikmat va maʿrifat*, 1, pp. 3–12. [In Persian]

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, M. (1982). *Tafsīr al-Qurʾān al-Karīm*. Qom: Bidar. [In Arabic]

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, M. (1985). *Al-Maẓāhir al-ilāhiyya fī asrār al-ʿulūm al-kamāliyya*. S. H. Tabibian (trans.). Tehran: Amirkabir. [In Persian]

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, M. (1989). *Al-Ḥikmat al-mutaʿāliya fī al-asfār al-ʿaqliyyat al-arbaʿa*. (2nd ed., vol. 1). Qom: Maktabat al-Mustafawi. [In Arabic]

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, M. (1992). *Mystics and pseudo-mystics* (a translation of the book *Kasr aṣnām al-jāhiliyya*). M. Bidar (trans.). Tehran: al-Zahra. [In Persian]

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, M. (2003). *Al-Shawāhid al-rubūbiyya fī al-manāhij al-sulūkiyya*. S. J. Ashtiani (ed.). Qom: Bustan-i Kitab. [In Arabic]

Ṣadr al-Dīn al-Shīrāzī, M. (2005). *Al-Shawāhid al-rubūbiyya fī al-manāhij al-sulūkiyya*. (4th ed.). J. Mosleh (trans.). Tehran: Soroush. [In Persian]

Sajjadi, S. J. (2000). *Dictionary of Mullā Ṣadrā's philosophical terminology*. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance. [In Persian]

Baqir al-Olum University

Political Science

ISSN Online: 2645-5773

Literary Romanticism as the Epistemological Foundation of Political Islamism in Sayyid Qutb's Thought

Mohammadreza Salehi Vasigh[1], Seyed Mahdi SadatiNejad[2]

[1] PhD., Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran
(Corresponding author). Mo.rezasalehi@ut.ac.ir

[2] Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran. msadatinejad@ut.ac.ir

Abstract

This study challenges the dominant "biographical rupture" paradigm in scholarship on Sayyid Qutb (1906-1966), which conventionally divides his intellectual trajectory into two discontinuous phases: a secular literary period and an Islamist ideological period. Contra this prevailing interpretation, the research advances the "epistemological continuity" hypothesis, arguing that Qutb's political Islamism represents not a categorical break from his literary past, but rather a profound reconfiguration of his romantic literary ethos within an Islamic ideological framework. Drawing on Isaiah Berlin's theory of political romanticism, the study demonstrates that three core principles of romantic ethics—the primacy of emotion over reason, the quest for absolute perfection, and the critique of materialist modernity—were systematically reproduced throughout Qutb's intellectual evolution from his literary period through his jihadist ideology. The analytical framework rests on two key theoretical constructs. First, the concept of "existential problem" (al-mas'ala al-wujūdiyya) refers to the constellation of fundamental questions and preoccupations concerning existence that constitute the stable core of an individual's thought. For Qutb, this existential problem centered on the limitations of the material world and the search for transcendent spiritual meaning through non-rational domains. Second, "social circles" (ḥalaqāt mu'āsharatiyya) denotes the social-cultural spaces—cafés, literary journals, salons—that provide the material conditions for intellectual formation and transformation. The study argues that while external factors such as Qutb's American experience (1948-1950) and prison torture (1954-1966) served as catalysts, his radicalization was fundamentally the product of an internal evolutionary process rooted in the epistemological structure established during his romantic literary phase .The research employs a multi-layered methodological approach combining intellectual biography, textual analysis, and theoretical application. The primary sources comprise Qutb's complete

Cite this article: Salehi Vasigh, M.R. & SadatiNejad, S.M. (2025). Literary Romanticism as the Epistemological Foundation of Political Islamism in Sayyid Qutb's Thought. *Political science*, 28(3), p. 49-76.
https://doi.org/10.22081/psq.2026.73163.3059

Received: 2025-05-16
Revised: 2025-07-03
Accepted: 2025-07-31
Published online: 2025-10-02

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2025/authors retain the copyright and full publishing rights

corpus across all periods: early literary works including Ṭifl min al-Qarya (A Child from the Village) and Kutub wa-Shakhṣiyyāt (Books and Personalities) from the 1930s; transitional works such as al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān (Artistic Imagery in the Qur'an, 1945); mid-period texts including al-'Adāla al-Ijtimā'iyya fī al-Islām (Social Justice in Islam, 1949) and Ma'rakat al-Islām wa-al-Ra'smāliyya (The Battle between Islam and Capitalism, 1951); and his radical prison writings, particularly Fī Ẓilāl al-Qur'ān (In the Shade of the Qur'an) and Ma'ālim fī al-Ṭarīq (Milestones, 1964) .The analytical method involves systematic chronological examination of conceptual evolution, tracing how specific romantic principles manifest across different intellectual phases. Particular attention is devoted to textual markers of epistemological continuity—recurring metaphors, persistent conceptual frameworks, and stable cognitive structures—that transcend apparent thematic shifts. The study critically engages with existing scholarship, particularly Giedrė Šabasevičiūtė's intellectual biography (2021), James Toth's work on radicalization (2013), and William Shepard's analysis of jāhiliyya doctrine (2003), while identifying their limitations in recognizing structural continuity .Berlin's theory of political romanticism provides the interpretive lens, specifically his identification of romanticism as a philosophical-political ethics rather than merely a literary movement. Berlin's three core romantic principles—privileging emotion over reason, seeking absolute perfection, and rejecting materialist modernity—are operationalized as analytical categories for tracking conceptual persistence across Qutb's writings. This theoretical framework enables the study to demonstrate how romantic cognitive structures can be "translated" into political-theological idioms without fundamental alteration of their underlying logic.

- Phase One: Pure Literary Romanticism (1930-1939)

Analysis of Qutb's early literary criticism reveals the formation of a distinctly romantic epistemology. In Ṭifl min al-Qarya, Qutb presents childhood in dialectical tension between traditional and modern elements, employing nostalgia not as mere sentimentality but as identity construction against Western cultural invasion and urban rootlessness. His literary criticism consistently privileges imagination as an instrument of cognition superior to rational analysis, characterizing modern rationality as "cold and soulless." This represents Berlin's first principle: emotion's primacy over reason. Qutb's association with the Dīwān School and the Apollo Group embedded him in Egypt's romantic literary revival, where the search for "indigenous modernity" rooted in Egyptian-Arab culture provided the immediate intellectual context .Significantly, the study establishes that Qutb's "existential problem" crystallized during this period around the limitations of material existence and the quest for spiritual transcendence through non-rational domains. This core preoccupation would remain constant even as the means of pursuing it transformed from poetry to Qur'anic interpretation to revolutionary ideology.

- Phase Two: Islam through Literary Eye (1940-1948)

The critical finding here is that Qutb's turn to Islam represented not rupture but continuation through new means. In al-Taṣwīr al-Fannī fī al-Qur'ān, Qutb develops a theory of Qur'anic inimitability (i'jāz) based not on linguistic or logical criteria but on "harmony between Qur'anic language and the human emotional apparatus." This reproduces his romantic principle of emotion's primacy, now transposed into religious exegesis. Qutb explicitly rejected his mentors' commitment to rationality as the foundation of Egyptian

cultural modernity, instead positing that the emotional realm provides the linkage between humans and the divine .His concept of "artistic imagery" (taṣwīr fannī) as the Qur'an's defining characteristic represents the systematic application of romantic aesthetics to scriptural interpretation. Qutb argues that Qur'an comprehension requires recovering the original "aesthetic experience" that early Arab audiences underwent, stripping away accumulated layers of lexical, grammatical, jurisprudential, and historical commentary to access the text's emotional-artistic dimensions. This methodology, which privileges "intuitive understanding" and "emotional experience" over rational analysis, directly continues his romantic literary criticism in religious form.

- Phase Three: Civilizational Thought (1948-1954)

Qutb's American sojourn (1948-1950) intensified rather than initiated his critique of materialist modernity. His letters to al-Risāla magazine portrayed American society as dominated by materialism, extreme individualism, and spiritual bankruptcy precisely the critique of modern civilization already present in his 1930s romanticism, now systematized and radicalized. The assassination of Ḥasan al-Bannā (February 1949) during Qutb's American stay, combined with his encounter with British orientalist Heyworth-Dunne, crystallized his anti-colonial and anti-Western theoretical framework .Al-'Adāla al-Ijtimā'iyya fī al-Islām (1949) marks Qutb's transition from civilization critic to Islamic civilizational theorist, presenting Islam as manhaj li-al-ḥayāt (a comprehensive life system). Crucially, the study identifies explicit takfīrī elements in this pre-imprisonment text: Qutb declares "we see no trace of this Islamic religion" and "Islam does not exist and requires re-establishment," citing Qur'an 5:44 to argue that societies ruling by non-divine law are in a state of disbelief regardless of nominal Muslim identity. This establishes that Qutb's radical ideas preceded external traumatic catalysts by at least five years, supporting the "internal evolution" thesis.

- Phase Four: Prison Radicalization (1954-1966)

The twelve-year imprisonment period witnessed not transformation but culmination. Ma'ālim fī al-Ṭarīq systematizes earlier ideas into revolutionary praxis. The doctrine of universal jāhiliyya (al-'ālam kulluhu fī jāhiliyya the entire world exists in ignorance) divides reality into absolute binaries: dār al-Islām (which does not yet exist) versus dār al-jāhiliyya (encompassing all contemporary societies). The principle al-ḥukm bi-ghayr mā anzala Allāh (ruling by other than God's revelation) becomes the sole criterion distinguishing Islam from unbelief, mandating armed struggle (jihād) against all existing governments .The study's critical insight is that Ma'ālim reproduces romantic principles in jihadist form: the quest for absolute perfection now appears as the "complete Islamic society"; critique of materialist modernity becomes total rejection of contemporary civilization; primacy of emotion manifests as "revolutionary faith" and "love of martyrdom." Qutb explicitly states that societal transformation requires "passionate revolutionaries" acting on deep faith rather than rational calculation a direct continuation of romantic epistemology.

The Neglected Factor: Internal Evolution

Drawing on Ḥilmī al-Nimnim's Sayyid Quṭb: Sīrat al-Taḥawwulāt (2014), the study establishes that Qutb's takfīrī thought emerged not from Nasserist torture but from gradual intellectual development beginning in the early 1940s. Textual analysis reveals the

progression: Al-'Adāla al-Ijtimā'iyya (1949) contains explicit takfīr of contemporary Muslim societies; Ma'rakat al-Islām wa-al-Ra'smāliyya (1951) employs violent rhetoric against opponents; Al-Salām al-'Ālamī wa-al-Islām (1951) explicitly mandates jihād against rulers not implementing sharī'a, passages so extreme that the Muslim Brotherhood deleted two pages from subsequent editions .This chronological progression demonstrates that Qutb's motivations were internal and self-generating, rooted in his epistemological structure, with external factors serving merely as catalysts that intensified pre-existing tendencies rather than creating them. His childhood exposure to Sufi texts and superstitious practices cultivated critical disposition toward official Islam; his literary training developed holistic social vision and powerful expressive capacity both evident in his treatment of Qur'an as comprehensive political-social system rather than purely religious text .This research fundamentally reconceptualizes Qutb's intellectual trajectory by demonstrating that his political Islamism constitutes "politicized romanticism" rather than biographical rupture. The three romantic principles identified by Berlin emotion's primacy, absolute perfection-seeking, and materialist modernity's critique persisted throughout Qutb's evolution, reproduced in successively more radical forms: from aesthetic experience to Qur'anic exegesis to civilizational theory to jihadist ideology. His "existential problem" transcending material limitations through non-rational domains remained constant while the realization instrument transformed from poetry to Islamic society-building to armed struggle .The study's fundamental discovery concerns the decisive role of "internal intellectual evolution" in Qutb's radicalization. Contrary to conventional explanations attributing his extremism to external trauma (American experience, prison torture), textual evidence establishes that core radical concepts (jāhiliyya, divine sovereignty, societal takfīr) appeared in his writings years before these experiences. This proves his radicalism was not reactive but represented the gradual realization of a stable epistemological structure rooted in literary romanticism. External factors functioned as catalysts accelerating pre-existing trajectories rather than initiating new directions .This reconceptualization carries profound implications for Islamic studies: contemporary radicalism cannot be explained solely through political-social factors but requires excavation of philosophical-literary foundations. Qutb's legacy must be understood not as a collection of reactions to external circumstances but as the progressive actualization of a consistent epistemological architecture that began in literary romanticism and culminated in jihadist ideology. The "epistemological continuity" framework provides a novel approach for understanding the complexities of Qutb's thought and critically reassessing Islamist movements' intellectual history, eschewing generalization for textual specificity that reveals the deepest layers of his intellectual transformation. This methodology demonstrates how cognitive structures formed in one domain (aesthetic romanticism) can be systematically transposed into radically different domains (political theology) while maintaining fundamental logical architecture a pattern with broader applicability for understanding ideological radicalization processes.

Keywords: epistemological continuity, existential problematic, Romantic literary ethos, modern *jāhiliyya*, critique of rationalism.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

رمانتیسم ادبی به‌مثابهٔ بستر معرفت‌شناختی اسلام‌گرایی سیاسی در اندیشهٔ سید قطب

محمدرضا صالحی وثیق[۱]، سید مهدی ساداتی‌نژاد[۲]

[۱] دکتری، اندیشهٔ سیاسی، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران **(نویسندهٔ مسئول)**. Mo.rezasalehi@ut.ac.ir
[۲] استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. msadatinejad@ut.ac.ir

چکیده

مطالعات رایج دربارهٔ سید قطب مسیر فکری او را به دو دورهٔ متمایز «ادیب سکولار» و «ایدئولوگ اسلام‌گرا» تقسیم می‌کنند و میان آنها گسستی عمیق فرض می‌نهند. این پژوهش با چالش‌اندازی به پارادایم «گسست بیوگرافی»، در نظر دارد پیوستگی معرفت‌شناختی در تحول فکری سید قطب را از رمانتیسم ادبی (۱۹۳۰-۱۹۳۹) تا اسلام‌گرایی انقلابی (۱۹۵٤-۱۹٦٦) اثبات کند. چارچوب نظری پژوهش بر نظریهٔ «رمانتیسم سیاسی» آیزیا برلین استوار است که سه اصل محوری را شناسایی می‌کند: اولویت عاطفه بر عقل، جستجوی کمال مطلق و نقد مادی‌گرایی مدرن. روش پژوهش، تحلیل مفهومی-تاریخی با ابزار مقایسهٔ درون‌متنی آثار کلیدی قطب در دورهٔ‌های مختلف است که شامل طفلٌ من القریة و کتبٌ و شخصیات (دهه ۱۹۳۰)، التصویر الفنی فی القرآن (۱۹٤٥)، العدالة الإجتماعیة فی الإسلام (۱۹٤۹)، فی ظلال القرآن و معالم فی الطریق (۱۹٦٤) می‌شود. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که مسئله وجودی قطب، جستجوی تعالی معنوی فراتر از محدودیت‌های مادی است که در تمام مراحل ثابت مانده، اما ابزار تحقق آن تحوّل یافته است. اصل اول (اولویت عاطفه) از نقد عقلانیت مدرن در دورهٔ ادبی به نظریهٔ اعجاز قرآن مبتنی بر «هماهنگی با دستگاه عاطفی انسان» در التصویر الفنی (۱۹٤٥) بازتولید شد. اصل دوم (کمال مطلق) از «کمال هنری» در شعر به «جامعه اسلامی ناب» در عدالت اجتماعی (۱۹٤۹) و «دارالاسلام» در معالم (۱۹٦٤) منتقل گردید. اصل سوم (نقد مادی‌گرایی) از ستایش اصالت روستایی به تمدن‌ستیزی رادیکال پس از تجربهٔ آمریکا (۱۹٤۸-۱۹٥۰) تبدیل شد. کشف بنیادین پژوهش این است که مفاهیم رادیکال (حاکمیت الهی، جاهلیت مدرن و تکفیر) در عدالت اجتماعی (۱۹٤۹)، یعنی پنج سال پیش از بازداشت قطب، به‌وضوح حضور دارند. این زمان‌بندی اثبات می‌کند که رادیکالیسم او نه‌تنها محصول عوامل بیرونی (زندان یا آمریکا)، بلکه نتیجهٔ تکامل درونی ساختار معرفت‌شناختی ریشه‌دار در رمانتیسم است. پیامد این یافته برای مطالعات اسلام‌گرایی این است که رادیکالیسم معاصر را نمی‌توان صرفاً با عوامل سیاسی-اجتماعی تبیین کرد؛ بلکه باید ریشه‌های فلسفی-ادبی آن را نیز بررسی کرد.

کلیدواژه‌ها: پیوستگی معرفت‌شناختی، مسئله وجودی، اخلاق ادبی رمانتیک، جاهلیت مدرن، نقد عقل‌گرایی، رمانتیسم ادبی، سید قطب، اسلام‌گرایی سیاسی.

استناد به این مقاله: صالحی وثیق، محمدرضا؛ ساداتی‌نژاد، سید مهدی (۱۴۰۴). رمانتیسم ادبی به‌مثابهٔ بستر معرفت‌شناختی اسلام‌گرایی سیاسی در اندیشهٔ سید قطب. *علوم سیاسی*، ۲۸(۳)، ص۴۹-۷۶. https://doi.org/10.22081/psq.2026.73163.3059

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۶ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۴/۱۲ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۵/۰۹ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

۱۴۰۴©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند.
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

۱. مقدمه

سید قطب (۱۹۶۶-۱۹۰۶) یکی از برجسته‌ترین چهره‌های سدهٔ بیستم در جهان عرب است که هم به عنوان ادیب و منتقد ادبی در دهه‌های ۱۹۳۰ و ۱۹۴۰ میلادی و هم به مثابهٔ متفکر اسلام‌گرا و منظّر جنبش‌های اسلامی معاصر در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی، جایگاه مهمی دارد. آثار ادبی او در حوزهٔ نقد ادبی و بررسی زیبایی‌شناختی قرآن، همان‌اندازه که نوشته‌های سیاسی-دینی‌اش، مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته، مهم است؛ با این حال رابطهٔ میان این دو بُعد از حیات فکری او، محل اختلاف جدی در ادبیات پژوهشی است. مهم‌ترین پژوهش‌هایی که به تحلیل مسیر فکری قطب پرداخته‌اند، غالباً بر پارادایم «گسست بیوگرافی» تأکید دارند و میان دورهٔ ادبی و دورهٔ اسلام‌گرایی او شکافی عمیق و پیوندناپذیر فرض می‌نهند. ویلیام شپرد (۲۰۰۳) در مطالعهٔ مرجع خود «عقیدهٔ جاهلیت سید قطب»، این تحول را «تبدیل» در چهل‌سالگی توصیف می‌کند که طی آن قطب از یک منتقد ادبی سکولار به یک انقلابی اسلامی بدل شده است. کالورت[1] (۲۰۱۰) در کتاب سید قطب و خاستگاه‌های اسلام‌گرایی رادیکال نیز بر این گسست تأکید می‌ورزد و دورهٔ ادبی را «پیش‌تاریخی» نامربوط به اندیشهٔ جهادی او می‌داند که صرفاً اطلاعات بیوگرافی فراهم می‌آورد. نتلر[2] (۱۹۹۴) در تحلیل خود از تفسیر فی ظلال القرآن، مرحله ادبی را «مقدمه‌ای سکولار» معرفی می‌کند که با دورهٔ اسلام‌گرایی پیوند معرفتی ندارد؛ همچنین برمن[3] (۲۰۰۳) در کتاب ترور و لیبرالیسم این گسست را تشدید می‌کند و سید قطب را «روشنفکری دوچهره» می‌نامد که گذشته خود را به طور کامل نفی کرده است. این رویکرد گسست‌محور، اگرچه در توضیح تحولات بیرونی و بیوگرافی کارامد به نظر می‌رسد، نمی‌تواند منطق درونی و پیچیدگی‌های اندیشهٔ قطب را تبیین کند و به حاشیه‌راندن آثار اولیه او که بستر معرفت‌شناختی شکل‌گیری اسلام‌گرایی‌اش محسوب می‌شوند، منجر می‌شود. در مقابل این دیدگاه گسست‌محور، پژوهش حاضر پرسش اساسی دیگری را مطرح می‌کند: آیا تحول سید قطب واقعاً یک انقطاع کامل بوده است یا اینکه می‌توان الگوی منسجمی از تداوم معرفت‌شناختی را در کل مسیر فکری او شناسایی کرد؟ این پرسش نه‌تنها از منظر تاریخ‌نگاری فکری اهمیت دارد، بلکه برای فهم چگونگی شکل‌گیری اسلام‌گرایی رادیکال معاصر نیز حیاتی است. اگر بتوان نشان داد که رادیکالیسم قطب نه محصول شکست‌های سیاسی یا فشارهای زندان، بلکه نتیجهٔ منطقی تکامل درونی ساختاری معرفتی است که از دهه ۱۹۳۰ شکل گرفته است، درک ما از ریشه‌های فکری جنبش‌های افراطی دگرگون خواهد شد. برای پاسخ به این پرسش، این مطالعه از روش تحلیل مفهومی-تاریخی با ابزار مقایسهٔ درون‌متنی بهره می‌برد.

1. Calvert
2. Nettler
3. Berman

این روش بر خلاف رویکردهای بیوگرافی صرف، متمرکز بر ردیابی تحول مفاهیم کلیدی، در بازه زمانی گسترده است؛ به این ترتیب آثار ادبی دهه ۱۹۳۰ همچون طفلٌ من القریة که تاکنون تنها به مثابهٔ خاطرات شخصی خوانده می‌شد، در کنار آثار تفسیری همچون التصویر الفنی فی القرآن (۱۹۴۵) و متون سیاسی مانند العدالة الاجتماعیة فی الإسلام (۱۹۴۹) و معالم فی الطریق (۱۹۶۴) قرار می‌گیرند تا شبکه مفهومی مشترک آنها آشکار شود. چارچوب نظری این پژوهش بر نظریهٔ «رمانتیسم سیاسی»[1] آیزیا برلین (۱۹۹۹) استوار است. برلین در کتاب ریشه‌های رمانتیسم استدلال می‌کند که رمانتیسم نه صرفاً یک جنبش ادبی، بلکه اخلاقیتی فلسفی-سیاسی است که ساختارهای بنیادین تفکر مدرن را به چالش می‌کشد. او سه اصل محوری را شناسایی می‌کند:

۱. اولویت عاطفه و شهود بر استدلال منطقی؛

۲. جستجوی کمال مطلق که جهان را به دو قطب «واقعیت فاسد» و «آرمان دست‌نیافتنی» تقسیم می‌کند؛

۳. نقد مدرنیتهٔ مادی‌گرا که پیشرفت فناورانه را فاقد معنویت می‌داند.

کاربست این چارچوب بر اندیشهٔ سید قطب امکان می‌دهد تا بپرسیم آیا همین اصول در تمام مراحل تفکر او قابل ردیابی است؟ برای پاسخ، دو مفهوم تحلیلی کلیدی به کار گرفته می‌شود: نخست، «مسئله وجودی» به مثابهٔ محور ثابت کنجکاوی فکری فرد که دربارهٔ پرسش‌های بنیادین هستی سازمان می‌یابد. فرض این است که قطب از آغاز با یک مسئله وجودی روبرو بوده است. چگونه می‌توان در جهانی مادی و محدود، به تعالی معنوی دست یافت؟ این پرسش در دورهٔ ادبی از طریق هنر و تخیل پیگیری می‌شد، اما بعدها در قالب اسلام‌گرایی انقلابی بازتعریف شد؛ دوم «حلقه‌های معاشرتی» که به فضاهای اجتماعی-فرهنگی همچون محافل ادبی قاهره در دهه ۱۹۳۰ (کافه‌های ریش و قهوة المطبعة)، مجلات تأثیرگذار (الرسالة، الاهرام) و سپس اخوان‌المسلمین اشاره دارد. این حلقه‌ها نه صرفاً بستر انتشار اندیشه، بلکه زمینهٔ عینی تحول و بازتولید مفاهیم بوده‌اند. با این رویکرد، هدف نهایی پژوهش اثبات این فرضیه است که اسلام‌گرایی سید قطب نه گسست، بلکه ترجمهٔ سیاسی اخلاق رمانتیک اوست.

۲. پیشینه پژوهش

برای تأکید بر تمایز پژوهش حاضر، لازم است رویکردهای غالب در مطالعات اخیر دربارهٔ سید قطب ارزیابی شوند. این ارزیابی نشان می‌دهد که غالب مطالعات، اگرچه به برخی تداوم‌های موضوعی اذعان دارند، در تبیین رادیکالیسم نهایی، هنوز بر گسست عملی یا تأثیر عوامل خارجی تمرکز می‌کنند.

1. The Roots of Romanticism

جدول ۱- شکاف‌های پژوهشی و جایگاه مطالعه حاضر در میان مطالعات پیشین

محقق (نویسنده/ اثر)	تاریخ انتشار	نظریهٔ اصلی دربارهٔ تحوّل اندیشه	موضع در قبال گسست/ پیوستگی	تحلیل انتقادی
شابسویچیوت[1] (زندگی‌نامه فکری سید قطب)	۲۰۲۱	تمرکز بر اضطراب متافیزیکی و جستجوی مداوم امر متعالی در آثار قطب	پیوستگی مضمونی- بیوگرافیک	این پژوهش‌ها پیوستگی را تأیید می‌کنند، اما بر تداوم مضمون (جستجوی امر متعالی) تأکید دارند، نه تداوم سازوکارشناختی (رمانتیسم برلین) به عنوان علت ساختاری.
تات[2] (زندگی و میراث یک روشنفکر رادیکال اسلامی)	۲۰۱۳	رادیکالیزاسیون تدریجی؛ اما تجربه آمریکا و زندان، رادیکالیسم بالقوه را به واقعیت تبدیل و اعتقادات را تشدید کرد.	تداوم مضمونی، گسست رفتاری	این تحلیل‌ها عامل بیرونی (زندان) را محرک نهایی و عامل تبدیل رادیکالیسم بالقوه به عمل انقلابی می‌داند که نشانِ یک گسست عملی در مسیر فکری اوست.
شپرد[3] (۲۰۰۳) و متون مرجع (IEP) (عقیدهٔ جاهلیت سید قطب)	مستمر	قطب را به عنوان کسی که در چهل‌سالگی پس از یک دورهٔ سکولار، به چهره‌ای اسلام‌گرا «تبدیل» شد، معرفی می‌کند.	گسست بیوگرافی و ایدئولوژیک	این دیدگاه اصلی، دورهٔ ادبی را یک فاز سکولار می‌بیند و گذار او را یک تغییر ایدئولوژیک اساسی تلقّی می‌کند که پیوستگی ماهوی را نفی می‌کند.
مطالعات مبتنی بر زندان‌محوری	پس از ۲۰۱۵	تأکید بر محیط زندان به عنوان کاتالیزوری که ایده‌های رادیکال قطب را (از طریق نگارش معالم) به یک دستور کار انقلابی تبدیل کرد.	گسست محیطی- کاتالیزوری	این تحلیل‌ها بر این فرض استوارند که اگر تجربه زندان نبود، سطح رادیکالیسم قطب (به‌ویژه خشونت‌گرایی ضمنی) به این حد نمی‌رسید.
مطالعات ایرانی متمرکز بر اسلام سیاسی، زاهدی‌نیا و همکاران (۱۴۰۰)؛ تقوی (۱۴۰۳)	مستمر	پرداختن به رابطهٔ دین و دولت یا اسلام و سیاست در اندیشهٔ قطب	گسست اندیشه‌ای	این مطالعات دورهٔ رمانتیک و نقد ادبی قطب را در نظر نمی‌گیرند

بررسی‌ها نشان می‌دهد که مطالعات موجود با وجود اذعان به برخی تداوم‌های موضوعی، سه خلأ اساسی دارند:

۱) نبود چارچوب نظری منسجم برای تبیین سازوکارشناختی تحول: محققانی همچون شابسویچیوت (۲۰۲۱) و تات (۲۰۱۳) به تداوم مضمونی (جستجوی امر متعالی) اشاره می‌کنند، اما علت ساختاری این پیوستگی را تبیین نمی‌کنند و به توصیف بیوگرافی بسنده می‌کنند.

۲) غفلت از دورهٔ رمانتیسم ادبی به مثابهٔ بستر معرفت‌شناختی: مطالعات ایرانی و عربی بیشتر بر آثار اسلام‌گرایانه (پس از ۱۹۴۸) متمرکزند و دهه ۱۹۳۰ را نادیده می‌گیرند؛ درحالی‌که این دوره کلید فهم

1. Giedrė Šabasevičiūtė
2. Toth
3. Shepard

معماری فکری سید قطب است.

۳) تقلیل‌گرایی علّی در تبیین رادیکالیسم: رویکردهای زندان‌محور یا تجربه‌محور (آمریکا) رادیکالیسم را معلول عوامل بیرونی می‌دانند، بدون توجه به زمان‌بندی دقیق ظهور مفاهیم در متون.

پژوهش حاضر با سه نوآوری این خلأها را پر می‌کند: اول، کاربست نظریهٔ رمانتیسم سیاسی آیزیا برلین به عنوان چارچوب تبیینی که سازوکارشناختی (اولویت عاطفه، کمال مطلق، ضدمادی‌گرایی) را قابل ردیابی می‌سازد؛ دوم، تحلیل نظام‌مند آثار ادبی دههٔ ۱۹۳۰ و نشان‌دادن تداوم آنها در آثار متأخر از طریق مقایسهٔ درون‌متنی؛ سوم، اثبات مستند تکامل درونی با ارائه شواهد زمان‌مندی مفاهیم رادیکال (حاکمیت الهی، جاهلیت، تکفیر) در عدالت اجتماعی (۱۹۴۹)، یعنی پیش از هرگونه فشار بیرونی؛ بدین‌سان پژوهش حاضر نه‌تنها تداوم را توصیف، بلکه سازوکار معرفت‌شناختی آن را با دقت تاریخی-مفهومی تبیین می‌کند.

۳. مبنای نظری

آیزیا برلین در کتاب ریشه‌های رمانتیسم (۱۹۹۹) نظریه‌ای بنیادین مطرح می‌کند که رمانتیسم را از مرزهای ادبیات و هنر به قلمرو فلسفهٔ سیاسی و اخلاق می‌کشاند. او رمانتیسم را «بنیادی‌ترین انقلاب فکری غرب» می‌نامد که نه‌تنها آگاهی جمعی را دگرگون کرد، بلکه عمق تمام تحولات فکری و اجتماعی دو سدهٔ اخیر را تحت تأثیر قرار داد و به عنوان محرک اصلی تغییرات مدرن عمل کرد (برلین، ۱۳۸۵، ص.۲۰). برلین سه اصل محوری این اخلاق را شناسایی می‌کند: (۱) اولویت عاطفه بر عقل که در آن شهود و تخیّل بر استدلال منطقی برتری می‌یابد؛ (۲) جستجوی کمال مطلق که جهان را به دو قطب «واقعیت فاسد» و «آرمان دست‌نیافتنی» تقسیم می‌کند؛ (۳) نقد مدرنیتهٔ مادی‌گرا که پیشرفت مادی را فاقد معنویت می‌داند. برلین به ایدهٔ رمانتیک‌ها دربارهٔ «قابلیت تبدیل هر چیز به هر چیز» اشاره می‌کند که در تقابل با «قواعد و ساختار چیزها»ی مدرنیته بود. این رویکرد بیانگر نقد آنها بر جهان‌بینی مادی‌گرایانه‌ای است که تلاش می‌کرد واقعیت را در چارچوب‌های سخت‌گیرانهٔ علمی و مادی محدود کند (برلین، ۱۳۸۵، ص.۱۸۶). برلین تأکید می‌کند این اخلاق ذاتاً انقلابی است: رمانتیسم با ردّ عقلانیت ابزاری و نسبی‌گرایی، به جای مصالحه، کنش رادیکال را برای تحقق آرمان‌ها مشروع می‌شمارد. کاربست این نظریهٔ در پژوهش حاضر، تحوّل اندیشه سید قطب را نه به مثابهٔ گسست، بلکه بازتولید پیوستهٔ اخلاق رمانتیک در قالب اسلام‌گرایی سیاسی تبیین می‌کند. در دورهٔ رمانتیسم ادبی (۱۹۳۹-۱۹۳۰)، سید قطب در آثاری همچون طفلٌ من القریة و کتب و شخصیات، تخیّل را ابزار شناخت حقیقت می‌داند و عقلانیت مدرن را «سرد و بی‌روح» می‌نماید. این اولویت عاطفه بر عقل، در دوران اسلام‌گرایی او (۱۹۶۶-۱۹۴۸) در تفسیر قرآن (التصویر الفنی فی القرآن) بازتولید می‌شود: اعجاز قرآن

نه در منطق که در هماهنگی با «دستگاه عاطفی انسان» است. ایمان را تجربه‌ای شهودی می‌داند کـه فراتـر از استدلال‌های فقهی قرار دارد. این تداوم، همان اصل برلینیِ تقدّم عاطفه بر عقـل را در هـر دو دوره تأییـد می‌کند. اصل دوم برلین، یعنی جستجوی کمال مطلق، در اندیشـهٔ قطـب از هنـر بـه جامعه‌سـازی منتقـل می‌شود. در دورهٔ رمانتیسم، او «کمال» را در تجربهٔ زیبایی‌شناختی جسـتجو می‌کنـد؛ امـا در اسـلام‌گرایی این کمال به «جامعهٔ اسلامی ناب» تبدیل می‌شود. در العدالة الاجتماعیة فـی الإسـلام (۱۹۴۹) اسـلام را «پـارادایم کامـل» می‌دانـد کـه همـه ابعـاد زنـدگی را در بـر می‌گیـرد و در معـالم فـی الطریـق (۱۹۶۴) «دارالاسلام» را آرمانی دست‌نیافتنی ترسیم می‌کند که تحقـق آن نیازمنـد جهـاد اسـت. ایـن دقیقـاً همـان «آرمان‌گرایی افراطی» است که برلین از آن بـه مثابـهٔ ویژگـی ذاتـی رمانتیسـم یـاد می‌کنـد. سـرانجام نقـد مادی‌گرایی در اندیشهٔ قطب از ادبیات تا جهـاد گسـترش می‌یابـد. در دورهٔ رمانتیسـم، او مدرنیتـهٔ غربـی را «بی‌روح» می‌خواند و در نقد شهرنشینی مصر، اصالت روستایی را ستایش می‌کند. پس از تجربـهٔ آمریکـا (۱۹۵۰-۱۹۴۸)، این نقـد بـه «تمدّن‌سـتیزی رادیکـال» تبـدیل می‌شـود: در نبـرد اسـلام و سـرمایه‌داری (۱۹۵۰)، سرمایه‌داری و کمونیسم را دو روی یک سکه مادی‌گرا می‌دانـد و در فـی ظـلال القـرآن جهـاد را «نبرد علیه مادی‌گرایی» تعریف می‌کند. این همان مخالفت ذاتی رمانتیسم با مدرنیته است که برلین بـر آن تأکید دارد. این چارچوب نظری نشان می‌دهد اسلام‌گرایی قطب نه گسسـتی از گذشـته، بلکـه «رمانتیسـم سیاسی‌شده» است: اخلاق رمانتیک او (اولویت عاطفـه، جسـتجوی کمـال، نقـد مـادی‌گرایی) در قالـب ایدئولوژی جهادی بازتولید شده است. این تحلیل، فرضیهٔ «پیوستگی معرفت‌شناختی» را به طور نظام‌منـد توجیه می‌کند و رادیکالیسم سید قطب را نه محصول عوامل بیرونـی، بلکـه نتیجـهٔ تکامـل درونـی اخـلاق رمانتیک او می‌داند.

٤. رمانتیسم ادبی خالص (۱۹۳۹-۱۹۳۰)

دهه‌های ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ میلادی در مصر، دوران شکل‌گیری هویت فرهنگی مدرن محسوب می‌شـود کـه در آن تقابل میان سنت و مدرنیت به نحو بارزی نمایان گردید. این دوره که پـس از انقـلاب ۱۹۱۹ و اعـلام استقلال نسبی مصر در ۱۹۲۲ رقم خورد، شاهد ظهور موجی از خودآگـاهی ملـی و فرهنگـی بـود کـه در حوزهٔ ادبیات به شکل جستجوی هویت اصیل مصری-عربی جلوه‌گر شد. محیط فکری این دوران، تحـت تأثیر دوگانهٔ «تجدد و اصالت» شکل گرفته بود؛ از یک سـو نخبگـان مصـری بـا آثـار و مکتب‌هـای ادبـی اروپایی آشنا می‌شدند و از سوی دیگر در پی احیای میراث عربی-اسلامی خود بودنـد. بافـت اجتمـاعی-اقتصادی مصر نیز در ایـن تحـولات فرهنگـی نقـش کلیـدی ایفـا کـرد. شهرنشـینی روزافـزون، گسـترش تحصیلات عالی و ظهور طبقهٔ متوسط تحصیل‌کرده، زمینه‌ای مساعد برای شـکوفایی فعالیت‌هـای ادبـی و فرهنگی فراهم آورده بود. در این میان، قاهره به عنوان مرکـز فرهنگـی جهـان عربـی، میزبـان محافـل ادبـی

متعددی بود که در کافه‌ها، مجلات و انجمن‌های ادبی جریان داشت. این «حلقه‌های معاشرتی» همان بسترهایی بودند که اندیشه‌های نوین ادبی در آنجا شکل می‌گرفت و تحول می‌یافت. نهضت ادبی مصر در این دوران، واکنشی مستقیم به سلطهٔ مکتب کلاسیک بود که بر تقلید از اشعار عباسی و پایبندی به قالب‌های سنتی تأکید داشت. در مقابل، جریان رمانتیک که از اروپا وارد شده بود، بر اصالت تجربهٔ فردی، اولویت عاطفه بر عقل، و آزادی بیان تأکید می‌ورزید. این تحول، در قالب دو جنبش اصلی متبلور شد: نخست، مکتب «جماعة الدیوان» که عبدالرحمن شکری، ابراهیم مازنی و عباس العقاد آن را رهبری می‌کردند و به‌شدّت مخالف شعر کلاسیک بود و به نوآوری و رمانتیسم در شعر فرامی‌خواند (المولی، ۱۳۹۹، ص.۱۹). این گروه، استادان مکتب نئوکلاسیک را به چالش کشیدند. العقاد رهبری حملات علیه احمد شوقی، چهرهٔ برجسته این جنبش را بر عهده داشت (Mostofa, 2022, p. 320). دوم، گروه «آپولو» که احمد زکی ابوشادی در سال ۱۹۳۲ تأسیس کرد و با انتشار مجله‌ای به همین نام، به احیای رمانتیسم ادبی و نوآوری در قالب و محتوا پرداخت. این تحولات ادبی در بستر وسیع‌تری از تعامل با فرهنگ غربی صورت می‌پذیرفت. ترجمه آثار رمانتیک اروپایی، آشنایی با شاعرانی همچون بایرون، شلی و لامارتین و مطالعهٔ نظریه‌های زیبایی‌شناختی جدید، افق‌های تازه‌ای را پیش روی ادیبان مصری گشود؛ در عین حال این تأثیرپذیری صرفاً تقلیدی نبود، بلکه در قالب جستجوی «مدرنیته بومی» ریشه‌دار در فرهنگ مصری-عربی، تجلی می‌یافت. قاهره دههٔ ۱۹۳۰ فضایی پویا و چندصدایی را برای تبادل اندیشه‌های ادبی فراهم آورده بود. کافه‌هایی چون «ریش» و «قهوة المطبعة» به محل تجمع نویسندگان، شاعران و منتقدان تبدیل شده بودند. مجلاتی مانند الاسبوع، الاهرام، الثقافة، المقتطف، الرسالة و الهلال، بستر انتشار آثار جدید و بحث‌های نظری محسوب می‌شدند. در این محیط، سید قطب جوان وارد عرصه ادبی شد و به‌سرعت به یکی از چهره‌های شناخته‌شده تبدیل گردید (المولی، ۱۳۹۹، ص.۲۱). قطب در این دوران تحت تأثیر مستقیم مکتب «جماعة الدیوان» قرار گرفت، به‌ویژه با عباس العقاد روابط نزدیکی برقرار کرد. دو اثر کلیدی این دوره، یعنی طفل من القریة و کتب و شخصیات، آشکارا عناصر رمانتیک تفکر قطب را آشکار می‌سازند. قرضاوی تصریح می‌کند که سید قطب «شاعری لطیف، حساس و سرشار از عاطفه بود که منتقدان او را در گرایش رمانتیک در شعر دسته‌بندی می‌کردند» (قرضاوی، ۲۰۲۴). محمد مندور او را جزو گروه آپولو با گرایش‌های رمانتیک شناخته‌شده محسوب می‌کرد. طفل من القریة به مثابه نمونهٔ بارز این گرایش رمانتیک قابل بررسی است. کودکی سید قطب که در این کتاب به تصویر کشیده شده، «بیانگر تکوین هویت چندبُعدی است که در تقابل عناصر سنتی و مدرن شکل گرفته است. تربیت روستایی بر اساس ارزش‌هایی چون عزت، بزرگی، بخشندگی و جوانمردی همراه با حفظ قرآن در سن ده سالگی، زیرساخت شخصیتی او را تشکیل داد که «احساس ظریف و قلبی خواهان بحث و گفتگو» را در او پرورش داد. اما این کتاب فراتر از خاطره‌نگاری صرف است؛ «درواقع بستری برای تبیین مفاهیم عمیق‌تر

هویت، مدرنیته، سنت و دگرگونی اجتماعی ارائه می‌کند». مقدمه کتاب با تأکید بر تصاویری از زندگی روستایی و اشاره به تصاویر ازمیان‌رفته که جای خود را به تصاویر جدید داده‌اند، «نشانِ رویکرد دیالکتیکی قطب به مفهوم تغییر اجتماعی است» (قطب، ۲۰۲۱، ص.۳). در این معنا، نوستالژی او «عملکردی هویت‌ساز دارد؛ زیرا از دل گذشتهٔ روستایی، نوعی خودِ اصیل را استخراج می‌کند که در مقابل تهاجم فرهنگی غرب و بی‌ریشگی شهری ایستادگی می‌کند». هرچند سید قطب در دههٔ ۱۹۳۰ و پیش از ورود به مرحلهٔ اندیشه‌ورزی اسلامی، بیشتر تحت تأثیر فضای رمانتیسم ادبی و در قالب نقد ادبی قلم می‌زد، اما نسبت‌دادن «دعوت صریح به عریانی» به او، از منظر پژوهشی محل تردید جدی است. برخی گزارش‌های ثانوی به دو مقالهٔ منسوب به قطب اشاره کرده‌اند: نخست در روزنامهٔ الإنذار (سپتامبر ۱۹۳۴) و دیگری در الأهرام (ژوئیه ۱۹۳۸) با عنوان «سواحل مرده» (عبدالعزیز، ۲۰۲۴). با این حال بررسی دقیق محمد سید برکه نشان می‌دهد که در آرشیو الإنذار اثری از مقالهٔ ادعایی یافت نشده و تا امروز نیز متن اصلی یا تصویر مستند از شمارهٔ الأهرام مورد اشاره منتشر نشده است. به نظر می‌رسد ریشهٔ این اتهام‌ها را باید در بستر منازعات فکری آن دوران جستجو کرد؛ به‌ویژه زمانی که سید قطب در نزاع مشهور میان مصطفی صادق رافعی و عباس محمود عقاد جانب عقاد را گرفت و درنتیجه هدف حملات اسلام‌گرایان قرار گرفت که او را به همسویی با جریان سکولار متهم می‌کردند (المولی، ۱۳۹۹، ص.۲۸). از این منظر، درحالی‌که آثار ادبی و نقادانهٔ سید قطب در آن مقطع، بازتابی از گرایش‌های رمانتیک و نوگرای زمانه است، انتساب «عریانی‌نویسی» به او بدون سند قطعی از متن اصلی، بیشتر محصول فضای منازعه و تخریب ایدئولوژیک است تا گزارشی مستند از کارنامهٔ ادبی وی. در این دوران، بذر «مسئله وجودی» قطب که محور ثابت تمام مراحل زندگی‌اش محسوب می‌شود، شکل گرفت. این مسئله که حول «محدودیت‌های جهان مادی و جستجوی راه‌های دستیابی به تعالی معنوی از طریق قلمرو غیرعقلانی» متمرکز بود، در این مرحله از طریق هنر و ادبیات پیگیری می‌شد. قطب معتقد بود که هستی دارای دو سطح است: «جهان مادی قابل‌درک با عقل» و «قلمرو معنوی قابل‌دسترسی از طریق تخیل». این تمایز که در اندیشهٔ رمانتیک ریشه دارد، پایه کل تفکر بعدی او را تشکیل خواهد داد؛ بنابراین دورهٔ ۱۹۳۹-۱۹۳۰میلادی، نه‌تنها مرحلهٔ «رمانتیسم ادبی خالص» قطب به شمار می‌رود، بلکه دوران تکوین ساختار بنیادین تفکر او نیز هست که در مراحل بعدی تنها ابزارهای بیان آن تغییر خواهد کرد، نه ماهیت آن. این درک، کلید فهم پیوستگی معرفت‌شناختی در مسیر فکری سید قطب محسوب می‌شود.

۵. اسلام با نگاه ادبی: تلفیق رمانتیسم و دین (۱۹۴۸-۱۹۴۰م.)

دهه ۱۹۴۰میلادی نقطه عطفی در مسیر فکری سید قطب بود؛ نه به دلیل تغییر بنیادین در «مسئله وجودی» او، بلکه به سبب یافتن ابزاری نوین برای پیگیری همان جستجوی تعالی معنوی که از دوران

رمانتیسم ادبی‌اش آغاز شده بود. در این مرحله، قطب کشف می‌کند کـه قـرآن نـه‌تنها منبعـی دینـی، بلکـه اثری هنری با ظرفیت‌های زیبایی‌شناختی بی‌نظیر است که می‌تواند همان نیازهای عـاطفی و معنـوی را کـه پیش از این از طریق ادبیات پیگیری می‌کرد، برآورده سازد. مهم‌ترین گسست فکری قطب با استادان خـود، جداشدن از باور آنها به عقلانیت به عنوان اساس مدرنیتهٔ فرهنگـی مصـر بـود. ایـن جـدایی کـه در ظـاهر تغییری بنیادین به نظر می‌رسد، درحقیقت تکمیل منطقی مسیری اسـت کـه از دوران رمانتیـک آغـاز شـده بود. سید قطب که پیش‌تر عاطفه را بر عقل مقدم می‌داشت، اکنون ایـن اولویـت را در قالـب نظریـهٔ دینـی بازتعریف می‌کند و معتقد می‌شود که این قلمرو عاطفی است که پیوند بین انسان و خدا را فـراهم می‌کنـد، نه عقل. این تحوّل در بافت گسترده‌تری از تغییـرات اجتمـاعی مصـر اواخـر دهـه ۱۹۳۰ رخ می‌دهـد. بـا تأسیس وزارت امور اجتماعی، «توجه او بـه مسـائل اجتمـاعی جلـب شـد» و بـه دلیـل مقـالاتش کـه بـه ریشه‌یابی مشکلات اجتماعی و ارائه راه‌حل‌های منطقی می‌پرداخت، به یکی از برجسـته‌ترین نویسـندگان مجله الشئون الاجتماعیه تبدیل شد. این مشارکت اجتماعی، زمینه‌ای عملی برای تلفیق دغدغـه‌های ادبـی او با مسائل واقعی جامعه فراهم آورد. اثر محوری این دوره، التصویر الفنی فی القرآن، نشانِ تحـوّلی اسـت که از رمانتیسم ادبی صرف به رمانتیسم دینی منجر شد. قطب در این اثر، قرآن را «به عنوان یک منبـع اولیـه و یک کل واحد بررسی کرد»، اما رویکرد او کاملاً متفاوت از مفسـران سـنتی بـود. او بـه جـای تمرکـز بـر احکام فقهی یا مباحث کلامی، «زیبایی‌های ادبی و بلاغی قرآن را بررسی می‌کنـد» و آن را بـه مثابـه اثـری هنری که دارای ساختار زیبایی‌شناختی منحصربه‌فردی است، تحلیـل می‌نمایـد. سـیدقطب طبیعـت را بـه عنوان «نشانه‌های حسی» برای درک حقایق متعالی به کار می‌گیرد که نشانِ تداوم اصل رمانتیک «تخیل بـه منزله ابزار معرفت» است. این شیوهٔ تفسـیری کـه بـر «همـاهنگی زیبایی‌شناسـی بـا محتـوا» تأکیـد دارد، بازتولید همان اولویت عاطفه بر عقل محسوب می‌شود که از دوران ادبی‌اش در قالـب دینـی بازپیکربنـدی شده است. او صحنه‌ها و نمونه‌های متعددی از زیبایی‌هـای خلقـت رهنمـون می‌سـازد؛ از جملـه زیبـایی ستارگان در آسمان، زیبایی شب‌ها، ساعت‌ها، چشم‌اندازهای گوناگون، زیبایی خیال‌انگیز مـاه کـه گـاه بـه خویش می‌بالد، کامل می‌شود و می‌درخشد و گاه کم‌فـروغ و گـاه باریـک و ضـعیف اسـت و رو بـه افـول می‌رود (قطب، ۱۳۸۷، ص.۳۶۳۳). مفهوم کلیدی این رویکرد، «تصویرگری هنری» است کـه قطـب آن را به عنوان ویژگی بارز سبک قرآنی معرفی می‌کند. این مفهوم بر «پیونـد زیبایی‌شناسـی بـا محتـوا» تأکیـد دارد و نشان می‌دهد که چگونه قرآن از طریق تصـاویر هنـری و اسـتعاره‌های زنـده، مفـاهیم انتزاعـی را در قالبی ملموس و تأثیرگذار ارائه می‌دهد. به باور قطب این تصویرگری «با صـدا و موسـیقی مـتن نیـز مـرتبط است»، به‌گونه‌ای که ابعاد مختلف حسّی متن با یکدیگر هماهنگ می‌شوند تا اثری جـامع و فراگیـر ایجـاد کنند. این رویکرد زیبایی‌شناختی، درواقع بازتابی از همان نگرش رمانتیک قطب به هنر است کـه اکنـون در قالب تحلیل متن دینی بازتولید شده است. همان طـور کـه در دوران ادبـی‌اش بـر «تخیـل بـه منزلـه ابـزار

شناخت حقیقت» تأکید داشت، اکنون نیز قرآن را ابزاری برای دستیابی به حقایق متعالی از طریق تجربه زیبایی‌شناختی می‌داند. قطب در مقدمهٔ «صحنه‌های قیامت در قرآن» رویکرد جدیدی در قرآن‌پژوهی ارائه می‌دهد که بر «بازیابی تجربه زیبایی‌شناختی اولیه» متن قرآن تأکید دارد. او با هدف بازسازی همان تأثیر عاطفی که قرآن بر مخاطبان عرب اولیه داشت، خطاب خود را از لایه‌های انباشتهٔ تفسیرهای لغوی، نحوی، فقهی و تاریخی زدوده و بر «ابعاد ادبی و هنری» متن متمرکز می‌شود (قطب، ۱۳۸۹، ص.۱۵). این رویکرد که بر «درک شهودی» و «تجربه عاطفی» متن قرآن تأکید دارد، بازتولید همان اصل رمانتیک «اولویت عاطفه بر عقل» است که در دوران ادبی‌اش پیگیری می‌کرد. قطب با ردّ تفسیرهای عقل‌محور سنتی، «تصویرگری هنری» را به عنوان کلید اصلی فهم قرآن معرفی می‌کند که نشانگر تحول اخلاق رمانتیک او از قلمرو ادبیات سکولار به تفسیر دینی است.

یکی از نوآوری‌های نظری مهم قطب در این دوره، تبیین اعجاز قرآن بر مبنای «هماهنگی بین زبان قرآن و دستگاه عاطفی انسان» است. بر خلاف تفسیرهای سنتی که اعجاز قرآن را در ابعاد لغوی، بلاغی یا علمی می‌جستند، قطب آن را در توانایی قرآن برای برقراری ارتباط مستقیم با احساسات و عواطف انسان می‌یابد. او معتقد است راز اعجاز قرآن در هماهنگی بین زبان قرآن و دستگاه عاطفی انسان نهفته است. این نظریهٔ که در اندیشهٔ رمانتیک ریشهٔ مستقیم دارد، نشان می‌دهد که چگونه قطب مفاهیم ادبی خود را در قالب نظریه‌پردازی دینی بازسازی کرده است. همان اولویت عاطفه بر عقل که در دوران رمانتیک پیگیری می‌کرد، اکنون در قالب نظریهٔ اعجاز قرآن مطرح می‌شود. این تداوم نظری، شاهدی روشن بر «پیوستگی معرفت‌شناختی» در اندیشهٔ قطب است. قطب از مفهوم «ناخودآگاه» در روان‌کاوی به عنوان «نسخه‌ای از مفهوم وجدان خود استفاده کرد تا وجود قلمرو غیب را به صورت علمی ثابت کند». این تلاش برای تلفیق مفاهیم مدرن روان‌شناس با معارف دینی، نشانِ کوشش او برای ایجاد پلی میان دو قلمرو به‌ظاهر متضاد است. در این دوره، قطب به‌تدریج به سوی تدوین آنچه بعدها «شناخت‌شناسی اسلامی» نامید، حرکت می‌کند. هدف این مفهوم که در کتاب روش ادبیات (۱۹۵۴) تکمیل می‌شود، «پایه‌ریزی یک ادبیات مشخصاً اسلامی» بود. قطب برای ادبیات اسلامی دو شرط اساسی تعیین کرد: اول، «باید بازتابی صادقانه از تعاملات عاطفی هنرمند با اسلام باشد که آن را به عنوان تنها شناخت‌شناسی خود پذیرفته است»؛ دوم، «باید یک هنر هدایتگر باشد و هدف آن بهبود شرایط مادی و معنوی جامعهٔ انسانی باشد». این دو شرط، درواقع تلفیقی از نگرش رمانتیک و دغدغه‌های اجتماعی قطب محسوب می‌شود. شرط اول که بر «تعاملات عاطفی» تأکید دارد، بازتابی از همان اولویت عاطفه بر عقل است که از دوران رمانتیک پیگیری می‌کرد. شرط دوم نیز نشانگر تحوّلی است که هنر از «هنر برای هنر» به «هنر برای جامعه» یافته است، اما بدون ازدست‌دادن ماهیت زیبایی‌شناختی خود. قطب معتقد بود که «هنر و دین به دلیل سرچشمه‌گرفتن از یک قلمرو مشترک در شناخت انسانی، یعنی عاطفه به

یکدیگر وابسته هستند». این وحدت معرفت‌شناختی میان هنر و دین، مبنای نظری تمام کارهـای بعـدی او را تشکیل داد. این دوره در مسیر فکری سید قطب، نه نشانِ گسست کامل، بلکـه نمایـانگر تکامـل طبیعـی همان ساختار اندیشه‌ای اسـت کـه در دوران رمانتیـک شـکل گرفتـه بـود. «مسـئله وجـودی» او همچنـان محدودیت‌های جهان مادی و جستجوی تعالی معنوی است، امـا ابـزار دسـتیابی بـه ایـن هـدف از هنـر و ادبیات سکولار به تأمل زیبایی‌شناختی در قرآن تغییریافته اسـت. ایـن تحـول، پیش‌درآمـدی بـرای مرحلـه بعدی است که در آن قطب اسلام را نه‌تنها به عنوان منبع الهام هنری، بلکه به مثابهٔ «مـنهج للحیـاة»؛ یعنـی نظام جامع زندگی می‌دید.

٦. اندیشهٔ تمدنی: از نقد غرب تا اسلام به‌مثابه منهج الحیاة

سفر سید قطب به ایالات متحده آمریکا در اوت ۱۹۴۸ نقطه عطفـی در تطـوّر درونـی سـاختار معرفتـی او بود؛ تجربه‌ای که از سطح رویدادی شخصی فراتر رفت و بـه برخـوردی تمـدنی میـان دو نظـام معرفتـی- غرب مادی و اسلام معنوی- تبدیل شد. این مأموریت علمی کـه بـا حمایـت وزارت معـارف مصـر بـرای بررسی نظام آموزشی آمریکا صورت گرفت، در بستر ژئوپلیتیک خاصی رقم خـورد: پایـان جنـگ جهـانی دوم، شکل‌گیری نظم نوین جهانی به رهبری ایالات متحده و تأسیس دولـت اسـرائیل در مـه ۱۹۴۸. سـید قطب طی دو سال اقامت در شهرهای نیویورک، واشنگتن و کلرادو (۱۹۴۸-۱۹۵۰) با تمـدنی روبـرو شـد که از نظر علمی و صنعتی در اوج بود، اما در نگاه او از حیث معنوی در حضـیض قـرار داشـت. او خـود را «قهرمانی در قلعهٔ دشمن» می‌دانست که مأموریتش کشف ضعف‌های بنیادین تمـدن مـادی غـرب اسـت (Murr, 2004, p. 7). در نامه‌هایی که برای مجله الرسالة ارسال کرد، جامعهٔ آمریکـایی را بـه عنـوان نمونـه کامل جاهلیت مدرن توصیف نمـود: جامعـه‌ای گرفتـار فردگرایـی افراطـی، لـذت‌گرایی و فقـدان اخـلاق معنوی (الخالدی، ۱۴۰۳، ص.۱۸۹). تجربه آمریکا، هم‌زمان با ترور حسن‌البنا در فوریـه ۱۹۴۹ و دیـدار با شرق‌شناس انگلیسی، هیوارث دان، در ذهن قطب به درکی تمدن‌شناختی از بحران جهان اسـلام منتهـی شد. مجموعهٔ این رویدادها زمینه‌ای فراهم کرد تا قطب از مرحلهٔ نقد ادبی و اخلاقی، بـه تـدوین نظریـه‌ای جامع ضداستعماری و ضدّ غربی گذر کند. آنچه در این گذار مهم اسـت، تـداوم همـان بن‌مایـه رمانتیـکِ دوگانهٔ «ماده در برابر روح» است که اکنون در قالـب تقابـل تمـدن غربـی و جهـان‌بینی اسـلامی بازتولیـد می‌شود. قطب در مقالات پس از بازگشت خود، غرب را تمدنی توصیف کـرد کـه «روح خـود را از دسـت داده و به پیشرفت مادی بسنده کرده است» (الخالـدی، ۱۴۰۳، ص.۱۸۶). ایـن دیـدگاه در نبـرد اسـلام و سرمایه‌داری (۱۹۵۰) به صورت نظام‌مندتر مطرح می‌شود؛ جایی که او جهان را به دو قطب متقابل تقسـیم می‌کند: تمدن مادی غرب در برابر معنویت اسلامی. به باور او، تمدن غـرب بـا وجـود شـکوه فناورانـه، در قلمرو ارزش‌ها دچار فروپاشی اخلاقی است و ایـن امـر نتیجـهٔ جـدایی دیـن از حیـات اجتمـاعی اسـت

(قطب، ۱۳۶۰، ص.۱۹). نقد تمدنی قطب صرفاً موضعی اخلاقی یا سیاسی نبود، بلکه امتداد همان دغدغهٔ معرفت‌شناختی دیرین او بود: جستجوی پیوندی میان جهان مادی و قلمرو معنوی. بدین معنا مواجهه او با غرب بیش از آنکه واکنشی فرهنگی باشد، واکنشی‌شناختی به بحران معنا در مدرنیته بود. در همین بستر، او نخستین اثر مهم خود عدالت اجتماعی در اسلام (۱۹۴۹) را نوشت؛ کتابی که گذار از نقد تمدن غرب به تبیین بدیل تمدنی اسلامی را نمایندگی می‌کند. در این اثر، اسلام نه یک مذهب شخصی، بلکه «منهج للحیاة» ـ نظام جامع فکری و عملی برای ساماندهی زندگی انسانی ـ معرفی می‌شود. قطب استدلال می‌کند که اسلام به مثابهٔ پارادایمی فکری، وحدت میان عقیده و عمل را برقرار می‌کند و تمامی عرصه‌های حیات ـ از عبادات فردی تا نظام سیاسی و اقتصادی ـ را ذیل اصل توحید سازمان می‌دهد (قطب، ۱۳۷۹، ص.۴۱). در این معنا، توحید نه صرفاً آموزه‌ای الهیاتی، بلکه مبنای معرفت‌شناسی تمدنی است که کثرت تجربه‌های انسانی را در وحدت غایی معنا ادغام می‌کند. ساختار نظری عدالت اجتماعی در اسلام انعکاسی از تفکر رمانتیک قطب است. او با تداوم همان اولویت «عاطفه بر عقل»، عدالت اسلامی را نه نتیجهٔ محاسبه اقتصادی یا منطق حقوقی، بلکه محصول «احساس اخلاقی» و «فطرت معنوی» می‌داند؛ بدین ترتیب عدالت از سطح قانون به سطح تجربهٔ درونی ارتقا می‌یابد. این تلقّی که بر بنیاد پیوند میان عقل عملی و وجدان اخلاقی استوار است، نشان می‌دهد که قطب حتی در حوزهٔ اجتماعی نیز تفسیر رمانتیک از حقیقت را حفظ کرده است. عدالت اجتماعی در اسلام از این منظر صرفاً رساله‌ای سیاسی نیست، بلکه نخستین تلاشی است برای صورت‌بندی «شناخت‌شناسی اسلامی» به منزلهٔ بدیلی برای معرفت مدرن غربی. این کتاب به‌سرعت در فضای فکری خاورمیانه و جهان اسلام نفوذ یافت.

در بافت جنگ سرد که ایدئولوژی‌های کمونیستی و سرمایه‌داری در رقابت بودند، قطب با طرح «راه سوم اسلامی» پاسخی مستقل و بومی ارائه کرد؛ پاسخی که نه در دوگانهٔ شرق و غرب می‌گنجید و نه با نظام‌های مادی‌گرایانه سازگار بود (قطب، ۱۳۷۹، ص.۴۱). این کتاب برای انقلابیون ایران و دیگر جنبش‌های اسلامی، به متنی مرجع بدل شد؛ زیرا در آن اسلام به عنوان نظامی جامع برای عدالت اجتماعی و رهایی از سلطهٔ استعماری معرفی شده بود. توفیق جهانی این اثر ناشی از توانایی قطب در ترجمهٔ دغدغه رمانتیک خویش به زبانی ایدئولوژیک و قابل‌فهم برای جنبش‌های معاصر بود. او از رهگذر نقد تمدن غرب، توانست حسّ بحران معنویت را به زمینه‌ای برای بازسازی خودآگاهی اسلامی تبدیل کند. با وقوع انقلاب ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲میلادی به رهبری افسران آزاد، سید قطب فرصت یافت تا ایده‌های تمدنی خود را در بستر سیاسی بیازماید. او که تا آن زمان بیشتر در نقش نظریه‌پرداز ظاهر می‌شد، به حامی صریح انقلاب بدل شد و در مطبوعات رسمی، به‌ویژه الإخوان المسلمون، مقالاتی در ستایش آن نگاشت. شهرت او به «میرابوی انقلاب مصر» ناشی از همین نقش فکری و تبلیغی بود. قطب در این

مرحلـه، انقـلاب را گـامی تـاریخی بـرای تحقـق جامعـه‌ای بـر پـای مـنهج للحیـاة می‌دانسـت. وی در سلسله‌مقالاتی با عنوان به سوی جامعه اسلامی، کوشید میان ثبات اصول شریعت و تنوع اشکال اجتمـاعی رابطه‌ای نظری برقرار کند؛ بـه ایـن معنـا کـه شـریعت چـارچوب تغییرناپـذیر ارزش‌هاسـت؛ درحالی‌کـه نظام‌های اجتماعی می‌توانند با مقتضیات زمان دگرگون شـوند (Hamdeh, 2021, p. 169–174). ایـن نگـاه پویا به شریعت، نشانِ کوشش قطب برای انتقال از نظریهٔ انتقادی به برنامه عملـی اصـلاح تمـدنی بـود؛ بـا این حال فاصله میان آرمان دینی او و واقع‌گرایی سیاسی ناصرگرایان به‌زودی آشکار شد. ناصر و یارانش کـه بیشتر تحت تأثیر ناسیونالیسم عربی و سوسیالیسم بودند، به سکولاریزه‌کردن سیاسـت و حـذف تـدریجی نفوذ دینی تمایل داشتند. این گسست در ۱۹۵۴، با ممنوعیت اخوان‌المسلمین و بازداشت قطـب بـه نقطـه انفجار رسید. از منظر تحلیل معرفت‌شناختی، این واقعه نـه صـرفاً شکسـت سیاسـی، بلکـه مرحلـه‌ای از بازگشت درونی قطب به مبانی پیشین خود بود. او بار دیگـر در برابـر تجربـهٔ شکسـت بیرونـی، بـه منطـق درونی رمانتیسم معرفتی خویش پناه برد: نفی جهان مادی در برابـر ایـدهٔ تعـالی مطلـق. بررسـی ایـن دوره نشان می‌دهد که اندیشهٔ تمدنی قطب ادامهٔ منطقی همان ساختار فکری‌ای اسـت کـه در دهـه‌های پیشـین پایه‌گذاری شده بود. جستجوی «کمال مطلق» که در شعر و نقد ادبی او به‌صـورت آرمـان زیبایی‌شـناختی بروز کرده بود، اکنون در قالب طرح «تمدن کامل اسلامی» بازتعریف شد. تأکید بر «تخیّل بـه منزلـه ابـزار شناخت» در تحلیل ادبی، در این مرحله به «الهام و وحی» به عنوان سرچشـمه معرفـت در نظـام اسـلامی تبدیل گردید؛ به بیان دیگر قطب همان الگوی رمانتیکِ تکیه بر شـهود و الهـام را در قالـب معرفت‌شناسـی دینی بازسازی کرد؛ ازاین‌رو مرحله اندیشهٔ تمدنی او نه گسستی تـاریخی، بلکـه تحقـق مرحلـه‌ای تـازه از همان پیوستگی معرفت‌شناختی است که کل مسیر حیات فکری‌اش را تبیین می‌کند. به طور کلـی سـفر بـه آمریکا، نگارش عدالت اجتماعی در اسلام و تجربهٔ تعامل کوتاه با انقـلاب مصـر، سـه لحظـهٔ متـوالی در مسیر تکوین ایدهٔ «اسلام به مثابهٔ منهج للحیاة» هستند. هـر سـه تجربـه بـر یـک سـاختار ثابـت معرفتـی استوارند: دوگانگی میان ماده و معنا، ایمان به برتری شهود بر عقـل و بـاور بـه وحـدت نهـایی حقیقـت در چارچوب توحید. این ثبات در ساختار فکری، همان «پیوستگی معرفت‌شناختی» اسـت کـه تبیـین تحـول قطب از ادیب رمانتیک به ایدئولوگ اسلام‌گرا را ممکن می‌سازد؛ به همین دلیل اندیشـه تمـدنی او بایـد نـه واکنش مقطعی به غرب، بلکه گامی در روند خودبسنده تکامل درونـی تفکـرش تلقّـی شـود؛ رونـدی کـه درنهایت بذرهای ایدئولوژی جهادی متأخر او را نیز در دل خود پروراند.

۷. دورهٔ زندان و افراطی‌گری

تحولات فکری سید قطب در دههٔ ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰، به‌ویژه در دوران زندان، مرحلهٔ نهایی در تکامل درونـی ساختار معرفتی او را رقم زد. این مرحله از حیث تکوین مفهـومی، نـه گسسـت از گذشـته، بلکـه صـورت

رادیکال‌تر همان مبانی معرفت‌شناختی بود که از دوران رمانتیک در ذهن او تثبیت شده بود. تضاد ایدئولوژیک میان قطب و رژیم انقلابی مصر پس از انقلاب ۲۳ ژوئیه ۱۹۵۲، نخستین آزمون تاریخی این تداوم بود. سید قطب که انقلاب را مقدمهٔ تحقق منهج للحیاة اسلامی می‌پنداشت، در برابر واقع‌گرایی سیاسی جمال عبدالناصر و ناسیونالیسم عربی سکولار او، احساس خیانت به آرمان دینی یافت. شکست این امیدها، او را به سازمانی کشاند که هنوز بر تداوم ایدهٔ اسلامی تأکید داشت: اخوان‌المسلمین. پیوستن قطب به اخوان در ۱۹۵۳، نه تصمیمی صرفاً سیاسی، بلکه گذار از تأمل نظری به عمل سازمانی بود. در بستر بحران هویتی اخوان پس از ترور حسن البنا در ۱۹۴۹، ورود قطب با جایگاه فکری و فرهنگی مستقل، برای بازتعریف ایدئولوژیک جنبش اهمیتی تعیین‌کننده داشت. حادثهٔ منشیه در ۲۶ اکتبر ۱۹۵۴ که طی آن یکی از اعضای اخوان به جان عبدالناصر سوءقصد کرد، نقطهٔ عطفی در حیات قطب بود (Menaldo, 2014, p. 69). این واقعه بهانه‌ای برای سرکوب گستردهٔ اخوان‌المسلمین فراهم آورد و قطب به‌رغم نداشتن نقش مستقیم، به‌سبب نفوذ فکری‌اش در میان نسل جوان اخوان، بازداشت و به زندان طره منتقل شد. شرایط خشن این زندان ـ شامل شکنجهٔ جسمی، تحقیر و فشار روانی ـ ذهنیتی را در او شکل داد که نظام حاکم را نه صرفاً منحرف، بلکه ذاتاً طاغوتی و اصلاح‌ناپذیر می‌دید. تجربهٔ زیسته خشونت دولتی، آخرین نشانه‌های امید به اصلاح تدریجی را از میان برد و او را به یقین رساند که تنها راه رهایی، انقلاب تام دینی است. این گذار از اسلام‌گرایی اصلاح‌طلب به اسلام‌گرایی انقلابی، هم در سطح روانی و هم در سطح گفتمانی، بازتاب مستقیم همان ساختار دوگانهٔ معرفتی بود که در مرکز اندیشه او قرار داشت: عقل ابزاری در برابر شهود عاطفی. در دهه‌های ۱۹۵۰ و اوایل ۱۹۶۰، زمینهٔ سیاسی خاورمیانه با اوج ناسیونالیسم عربی و سوسیالیسم دولتی مشخص می‌شد. سیاست‌های ناصر در ملی‌سازی کانال سوئز (۱۹۵۶)، تشکیل جمهوری متحد عربی (۱۹۵۸) و تأکید بر هویت سکولار، در نگاه سید قطب نشانهٔ حذف کامل اسلام از سپهر عمومی بود. در چنین بستر تاریخی‌ای، تقابل میان «ایمان» و «قدرت» برای او به تعارضی هستی‌شناختی بدل شد. از دید او، نظم موجود نه اصلاح‌پذیر، بلکه تجسم «جاهلیت مدرن» بود؛ مفهومی که بعدها در آثار زندان صورت‌بندی نهایی یافت. پارادوکس بنیادین زندگی قطب در این است که خلاق‌ترین و پرثمرترین دورهٔ فکری او هم‌زمان با سخت‌ترین دوران زیستی‌اش بود. او در زندان توانست چارچوب فکری خود را به شکل منسجمی بازآفرینی کند. در همین سال‌ها، نگارش تفسیر جامع فی ظلال القرآن به پایان رسید و آثار نظری مهمی چون معالم فی الطریق، خصائص التصور الإسلامی و الإسلام و مشاکل الحضارة نگاشته شد. این تولید علمی در محیط زندان، نشانگر دگرگونی نقش خودادراک‌شدهٔ قطب بود: از ادیب و مفسر، به ایدئولوگ و مصلح کلان‌نگر. فی ظلال القرآن در این مرحله از سطح تفسیر سنتی فراتر رفت و قرآن را به مثابهٔ «مانیفست انقلابی» برای بازسازی جامعه اسلامی بازخوانی کرد. تداوم عناصر رمانتیک در این اثر آشکار است: همان «تخیل خلاق» که در تحلیل

ادبی ابزار شناخت به شمار می‌رفت، در قالب «تصویرگری قرآنی» و دریافت شهودی معنا بازتولید شد. از این منظر، ظلال را می‌توان نقطهٔ تبلور «زیبایی‌شناسی معرفت دینی» در اندیشهٔ قطب دانست. در میان آثار زندان، معالم فی الطریق (۱۹۶۴) برجسته‌ترین صورت ایدئولوژیک این اندیشه است. قطب در این اثر مفاهیم پیشین خود را از قالب تفسیری به قالب برنامهٔ عمل اجتماعی منتقل کرد. این کتاب که بعدها از سوی برخی جریان‌های جهادی به عنوان «ناسخ آثار پیشین» او تلقّی شد، نظام فکری بسته‌ای ارائه می‌دهد که در آن دوگانگی اسلام و جاهلیت مطلق می‌شود. او با استناد به گزارهٔ «العالم کله فی جاهلیه» اعلام می‌کند که تمام جوامع معاصر، حتی آنهایی که خود را مسلمان می‌نامند، در وضعیت جاهلیت به سر می‌برند (سید قطب، ۱۳۹۳، ص.۴). مبنای نظری این حکم، اصل قرآنی «الحکم بغیر ما أنزل الله» است که قطب آن را معیار قطعی تمایز ایمان و کفر می‌داند؛ بر این اساس هر حکومتی که شریعت الهی را مبنا قرار ندهد، طاغوت است و مقابله با آن واجب. در این چارچوب، مفاهیم «هجرت» و «جهاد» معناهای تازه‌ای می‌یابند: هجرت به معنای کناره‌گیری وجودی و روانی از جامعهٔ جاهلی و جهاد به معنای تلاش سازمان‌یافته برای برپایی جامعهٔ الهی (قطب، ۱۳۹۳، ص.۴۶). ساختار مفهومی این نظریه، بیانگر گسترش منطقی همان گرایش مطلق‌گرایانه‌ای است که از آغاز در جهان‌بینی رمانتیک او وجود داشت. از حیث تبارشناسی مفاهیم، معالم فی الطریق استمرار سه اصل کلیدی رمانتیسم در قالب ایدئولوژی اسلامی است: جستجوی کمال مطلق، نقد مادی‌گرایی مدرن و اولویت عاطفه بر عقل.

جستجوی کمال مطلق که در آثار ادبی دههٔ ۱۹۳۰ به صورت آرزوی تعالی زیبایی‌شناختی بروز یافته بود، اکنون در طرح آرمان «جامعهٔ اسلامی کامل» بازتاب می‌یابد. «نقد مدرنیت مادی‌گرا» که پیش‌تر از تجربهٔ آمریکا در ذهن او شکل گرفت، در زندان به نفی کامل تمدن معاصر تبدیل شد و سرانجام «اولویت عاطفه بر عقل» در قالب «ایمان انقلابی» و «عشق به شهادت» تجسّد می‌یابد. قطب در معالم به‌صراحت تصریح می‌کند که تحول اجتماعی تنها به دست «انقلابیونی عاشق» ممکن است، نه از طریق محاسبات عقلانی سرد. این بازتولید رمانتیسم در بطن ایدئولوژی جهادی، نشانِ پیوستگی عمیق میان زیباشناسی و سیاست در ذهن قطب است. تأثیر نظریه‌های معالم فی الطریق از محدودهٔ مصر فراتر رفت و به مرجع فکری جریان‌های افراطی دهه‌های بعدی بدل شد. نخستین گروهی که به طور مستقیم از آن الهام گرفت، «جماعة التکفیر والهجرة» به رهبری شکری مصطفی بود که در دههٔ ۱۹۷۰ تأسیس شد و نظریهٔ قطب را به افراطی‌ترین صورت خود تفسیر کرد. در دهه‌های بعد، ایده‌های قطب در گفتمان گروه‌هایی همچون الجهاد المصری، الجماعة الإسلامیة و القاعده بازتولید شد و در ادبیات داعش به صورت ایدئولوژی جهادی جهانی تداوم یافت. هر یک از این جریان‌ها بخشی از نظام فکری قطب را برجسته کردند، اما آنچه مشترک باقی ماند، همان ساختار دوگانهٔ مطلق‌گرایانه‌ای بود که بر تمایز هستی‌شناختی ایمان و جاهلیت بنا شده است. اعدام سید قطب در ۲۹ اوت ۱۹۶۶، در پی محاکمه‌ای صوری و اتهاماتی مبهم،

پایان زیست او، ولی آغاز «زندگی نمادین» او در جهان اسلام‌گرایی رادیکال بود. مرگ او آخرین مرحلـه در فرایند تبدیل شاعر رمانتیک به «شهید ایدئولوژی» محسـوب می‌شـود. از منظـر معرفت‌شناسـی تـاریخی، تجربهٔ زندان را می‌توان نقطهٔ هم‌گرایی نهایی سه ساحت اندیشه او دانست: حساسیت رمانتیـک نسـبت بـه تعالی، زبان زیبایی‌شناختی در تفسیر قرآن و ایـدئولوژی سیاسـی جهـادی. در ایـن دوره، مسـئله وجـودی دیرین او، یعنی جستجوی راهی برای تحقق تعالی معنوی در جهانی مادی پاسخی انقلابـی می‌یابـد: نفـی کامل نظم موجود و تأسیس جامعهٔ ایمانی از طریق جهاد؛ بدین‌سان دورهٔ زندان و افراطی‌گری نـه گسسـت از گذشته، بلکه تحقق منطقی «پیوستگی معرفت‌شناختی» در اندیشهٔ سید قطـب اسـت. سـاختار بنیـادین معرفت او ثابت ماند: همان برتری شهود بر عقل، همان گرایش کل‌نگر و همـان مطلـق‌گرایی ارزشـی؛ امـا ابزار تحقق آن از شعر به تفسیر، از تفسیر به نظریه‌پردازی تمدنی و از نظریهٔ بـه ایـدئولوژی جهـادی تحـول یافت. مطالعهٔ این سیر، نشان می‌دهد که تجربهٔ زندان تنها تسـریع‌کنندهٔ فراینـد درونـی بـود کـه از آغـاز در ذهن او شکل گرفته بود؛ فرایندی که درنهایت او را از «ادیب رمانتیک» به «معمار جهاد ایدئولوژیک» بـدل ساخت.

۸. از تخیل شاعرانه تا جهاد ایدئولوژیک: تکامل درونی ساختار معرفت‌شناختی سید قطب

تحلیل معرفت‌شناختی اندیشهٔ سید قطب نشان می‌دهد که رادیکالیسـم متـأخر او، نـه محصـولی بیرونـی، بلکه نتیجهٔ فرایند تدریجی و خـودزا در تحـول سـاختار فکـری‌اش اسـت. ایـن سـاختار کـه از بنیان‌هـای رمانتیک در دوران نخستین حیات فکری او نشـئت می‌گیـرد، در سـیر تحـول از نقـد ادبـی تـا ایـدئولوژی سیاسی، تداوم و انسجام درونی خود را حفظ کرده است. یکی از محورهای اصلی این تداوم، نسـبت میـان عقل و عاطفه در نظام‌شناختی قطب است. او با وجود بی‌اعتمادی عمیق به عقـل بـه عنـوان منبـع مسـتقل معرفت، کوشید از روش‌های تحلیلی مدرن در فهم قرآن بهره گیرد. این امر کـه در نگـاه نخسـت متنـاقض می‌نمایـد، درواقـع بازتـابی از دوگانـهٔ معرفت‌شـناختی «جهـان مـادی ـ قلمـرو معنـوی» اسـت کـه در حساسیت‌های رمانتیک ریشه دارد. قطب میان دو سطح از شناخت تمایز قائـل می‌شـود: سـطح تجربـی و تحلیلی که ابزار آن روش‌های علمی و زبانی است و سطح شهودی و عاطفی که بـه ادراک معنـا و حقیقـت منتهی می‌شود؛ ازاین‌رو به‌رغم طرد عقل‌گرایی، استفادهٔ او از روش‌های علمی در چارچوب حفظ اولویـت وجدان و شهود قرار می‌گیرد، نه در تقابل با آن. نظریهٔ «تصویرگری هنـری» در کتـاب التصـویر الفنـی فـی القرآن مهم‌ترین نمود این پیوستگی است. قطب در این نظریه، وحـدت سـاختاری میـان زیبایی‌شناسـی و معنا را اساس اعجاز قرآن می‌داند و تأکید می‌کند که هماهنگی میان تصـویر، موسـیقی لفظـی و محتـوای معنایی، تجربه‌ای چندبعدی از متن ایجاد می‌کند. از منظر معرفت‌شناسی، ایـن رویکـرد، انتقـال مسـتقیم همان کل‌نگری رمانتیک از ادبیات به تفسیر است؛ زیرا همان‌گونه که در نقد ادبی خـود بـر وحـدت فـرم و

محتوا تأکید می‌کرد، در اینجا نیز بر هم‌نشینی «تصویر»، «آهنگ» و «معنا» اصرار دارد؛ بدین‌سان مفهوم اعجاز در اندیشهٔ او از سطح استدلال منطقی فراتر رفته و به ساحت «تأثیر عاطفی» منتقل می‌شود. به باور قطب «راز اعجاز قرآن در هماهنگی بین زبان قرآن و دستگاه عاطفی انسان نهفته است» (قطب، ۱۹۹۵، ص.۱۷)؛ این گزاره بیان معرفت‌شناختی همان اصل «برتری عاطفه بر عقل» است که از رمانتیسم ادبی او آغاز شد و در تفسیر دینی تثبیت گردید. در مرحلهٔ بعد قطب به تلفیق مفاهیم روان‌شناختی مدرن با مبانی سنتی اسلامی پرداخت. او از مفهوم ناخودآگاه در روان‌کاوی به عنوان صورت علمیِ مفهوم «وجدان» بهره گرفت تا وجود قلمرو غیب را از منظر علمی توجیه کند. این تطبیق، بر خلاف برداشت سطحی از تلاش برای مشروعیت‌بخشی مدرن، تلاشی برای ایجاد چارچوب معرفتی منسجم است که میان تجربهٔ علمی و ایمان دینی پیوند برقرار کند. در این دستگاه، «ناخودآگاه» صرفاً وام‌گیری اصطلاحی نیست، بلکه نقش واسطه‌ای میان علم و شهود دارد؛ یعنی همان سازوکار معرفتی‌ای که از آغاز در ذهنیت رمانتیک قطب حضور داشت. در آثار متأخر، او اسلام را نظامی دوبُعدی می‌فهمد: بعد عاطفی که ایمان و هنجارهای اخلاقی را تنظیم می‌کند و بعد عقلانی که سامان اجتماعی و مدیریتی را تضمین می‌نماید. این تقسیم‌بندی که در پی عضویت او در اخوان‌المسلمین و مناظرات فکری دههٔ ۱۹۵۰ پدیدار شد، نشانِ کوشش او برای حل تنش میان تعالی معنوی و ضرورت‌های عینی زندگی است. از این حیث، دوگانگی عقل و عاطفه نه تضاد، بلکه نظام‌مندی مکمل در چارچوب «شناخت‌شناسی اسلامی» تلقّی می‌شود. بر خلاف برداشت‌های تقلیل‌گرایانه‌ای که رادیکالیسم قطب را معلول تجربهٔ آمریکا یا شکنجه‌های زندان می‌دانند، بررسی تاریخی آثار او مؤید آن است که بن‌مایه‌های فکری این رادیکالیسم در دههٔ ۱۹۴۰ و پیش از آن شکل گرفته‌اند. حلمی النمنم در سید قطب: سیرة التحولات با تحلیل سیر زمانی نوشته‌های قطب نشان می‌دهد که مؤلفه‌های فکری رادیکال، مانند حاکمیت الهی و نفی جامعهٔ جاهلی، پیش از هر فشار بیرونی در آثار او قابل ردیابی است (النمنم، ۲۰۱۴)؛ بر این اساس تجربه‌های سیاسی و زندان تنها نقش تشدیدکننده داشته‌اند، نه منشأ اصلی تحول. چنین خوانشی مفهوم «پیوستگی معرفت‌شناختی» را که بنیان این پژوهش است، به صورت تجربی تأیید می‌کند و نشان می‌دهد رادیکالیسم قطب استمرار همان ذهنیت زیبایی‌شناختی است که در قالب ایدئولوژی دینی بازتولید شد. برای توضیح ریشه‌های این تکامل درونی، باید به زمینه‌های اجتماعی و تربیتی نخستین او بازگشت. تربیت در خانواده‌ای با گرایش‌های صوفیانه و آشنایی زودهنگام با متونی چون سیرة البدوی و دلائل الخیرات، ذهن او را نسبت به خرافه و انحراف در دین حساس ساخت. این حساسیت بعدها در نقد اسلام رسمی و تأکید بر بازگشت به اسلام ناب نمود یافت. این شواهد نشان می‌دهد که عناصر زبانی و ادبی در شکل‌گیری زبان ایدئولوژیک متأخر قطب نقش سازنده داشتند. تحلیل محتوایی آثار دههٔ ۱۹۴۰ و ۱۹۵۰ نشان می‌دهد که مفاهیم بنیادین رادیکالیسم قطب پیش از تحولات سیاسی دههٔ ۱۹۶۰ تثبیت شده‌اند. در عدالت اجتماعی در اسلام

(۱۹۴۹) او به‌صراحت می‌نویسد: «هیچ اثری از این دین اسلام نمی‌بینیم و اینکه اسلامی وجود ندارد و نیازمند تأسیس دوباره است» (قطب، ۱۳۷۹، ص.۲۵۹) و با استناد به آیهٔ ۴۴ سوره مائده، حکومت بر پایهٔ احکام الهی را معیار ایمان می‌داند؛ بر این مبنا جوامع اسلامی معاصر را در وضعیت کفر می‌شمرد. این موضع که سال‌ها پیش از رویارویی با ناصر مطرح شد، نشان می‌دهد ساختار تکفیری او در تحول معرفتی پیشین ریشه داشته است. قطب از این مرحله، مسیر مفهومی روشنی را طی کرد: از نقد جامعهٔ دینی موجود، به نفی هویت ملی و درنهایت به توجیه جهاد علیه حاکمان غیرشرعی. در الاسلام والرأسمالیة العالمیة (۱۹۵۰) او سرمایه‌داری و ملی‌گرایی را به عنوان مظاهر جاهلیت جدید طرد کرد و در السلام العالمی والاسلام (۱۹۵۱) به وجوب جهاد علیه حاکمان غیراسلامی حکم داد. حذف دو صفحه از چاپ‌های بعدی این اثر توسط اخوان‌المسلمین به‌سبب شدت تکفیر، خود شاهدی بر افراطی‌بودن رویکرد او حتی در میان هم‌فکرانش است. این تدرّجِ زمانی بر خودبسندگی فرایند فکری قطب دلالت دارد و از استقلال ایدئولوژیک او نسبت به شرایط بیرونی حکایت می‌کند. با وجود گرایش رادیکال، قطب در عین حال کوشید نظامی معرفتی با عناصر سازنده و ایجابی نیز طراحی کند. او در عدالت اجتماعی در اسلام افزون بر نقد وضع موجود، تلاش کرد قواعدی اصولی برای ادارهٔ جامعهٔ اسلامی تدوین نماید. اشارهٔ او به قواعد فقهی همچون «مصالح مرسله و سدّ الذرائع» نمونه‌ای از کوشش برای تبیین نظام حقوقی اسلامی در قالبی کارکردی است (التحریر، ۲۰۱۸). این وجه ایجابی نشان می‌دهد که پروژهٔ فکری او ترکیبی از میل به تخریب ساختارهای موجود و بازسازی بنیان‌های جدید بود؛ بدین‌ترتیب انگیزهٔ قطب را باید در چارچوبی دووجهی دید: تخریب به منظور بازسازی. جمع‌بندی اینکه تحول اندیشهٔ سید قطب حاصل فرایند درونیِ پیوسته‌ای است که از رمانتیسم ادبی آغاز شد و در ایدئولوژی جهادی تبلور یافت. تحلیل متون و شواهد تاریخی نشان می‌دهد که تجربه‌های بیرونی، اعم از آمریکا یا زندان، نقش تقویتی داشتند، نه مولّد؛ بنابراین فهم میراث فکری او مستلزم تمرکز بر سازوکارهای معرفتی‌ای است که در تمام مراحل زندگی‌اش حضور داشته‌اند: برتری عاطفه بر عقل، کل‌نگری زیبایی‌شناختی، و گرایش به مطلق‌گرایی ارزشی. این عناصر، هنگامی که در زمینهٔ سیاسی دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ قرار گرفتند، ساختار معرفت‌شناختی را که از تخیل شاعرانه آغاز شده بود، به جهاد ایدئولوژیک بدل ساختند. چنین خوانشی با تأکید بر پیوستگی درونی و تداوم ذهنی، امکان بازفهمی از رادیکالیسم قطب را در سطح معرفت‌شناختی فراهم می‌سازد و از تکرار تبیین‌های تقلیل‌گرایانه می‌پرهیزد.

۹. نتیجه‌گیری

پژوهش با به‌کارگیری روش تحلیل مفهومی-تاریخی و مقایسهٔ درون‌متنی آثار سید قطب از دهه ۱۹۳۰ تا ۱۹۶۶، فرضیهٔ «پیوستگی معرفت‌شناختی» را در برابر پارادایم رایج «گسست بیوگرافی» دنبال کرد. بر

اساس نظریهٔ رمانتیسم سیاسی آیزیا برلین، نشان داده شد که اسلام‌گرایی انقلابی سید قطب نه انقطاعی از گذشتهٔ ادبی، بلکه بازپیکربندی سیاسی همان اخلاق رمانتیک است که از دهه ۱۹۳۰ در ذهن او شکل گرفته بود. دستاوردهای اصلی این مطالعه عبارتند از:

۱) اثبات تداوم ساختار معرفت‌شناختی در سه سطح: تحلیل نشان داد که سه اصل محوری رمانتیسم برلین (اولویت عاطفه بر عقل، جستجوی کمال مطلق و نقد مادّی‌گرایی) در تمام مراحل تفکر قطب به طور نظام‌مند بازتولید شده‌اند. اصل اول از «تخیل به مثابهٔ ابزار شناخت» در نقد ادبی دهه ۱۹۳۰ به نظریهٔ «هماهنگی عاطفی قرآن» در التصویر الفنی (۱۹۴۵) تحوّل یافت. اصل دوم از «کمال هنری» در شعر به «جامعه اسلامی ناب» در عدالت اجتماعی (۱۹۴۹) و «دارالاسلام» در معالم (۱۹۶۴) منتقل شد. اصل سوم از «ستایش اصالت روستایی» در طفلٌ من القریة به «تمدن‌ستیزی رادیکال» در معرکة الإسلام (۱۹۵۰) و مفهوم جهاد در فی ظلال گسترش یافت.

۲) شناسایی زمان‌بندی دقیق ظهور مفاهیم رادیکال: بر اساس مطالعهٔ حلمی النمنم (۲۰۱۴) و تحلیل دقیق متون مشخص شد که مفاهیم بنیادین رادیکالیسم (حاکمیت الهی، جاهلیت مدرن و تکفیر جامعه) در عدالت اجتماعی در اسلام (۱۹۴۹)، یعنی پنج سال پیش از انقلاب ۱۹۵۲ و هشت سال قبل از زندان، به‌وضوح حضور دارند. این زمان‌بندی، تبیین‌های تقلیل‌گرایانه‌ای را که رادیکالیسم را معلول تجربهٔ آمریکا یا شکنجه زندان می‌دانند، نقض می‌کند و تکامل درونی اندیشه را به عنوان علت اصلی تأیید می‌نماید. این تحلیل، درک ما از میراث قطب را دگرگون می‌کند: او نه «شاعری تبدیل‌شده به تروریست»، بلکه متفکری با «معماری معرفت‌شناختی» یکپارچه است که اخلاق ادبی رمانتیک را به «الهیات سیاسی» ترجمه کرد.

۳) کشف نقش دورهٔ رمانتیسم ادبی به مثابهٔ بستر معرفت‌شناختی: پژوهش نشان داد که دورهٔ ۱۹۳۰-۱۹۳۹ که تاکنون در مطالعات اسلام‌گرایی نادیده گرفته شده، کلید فهم معماری فکری قطب است. آثاری همچون طفلٌ من القریة و کتب و شخصیات نه صرفاً خاطرات شخصی، بلکه سندهای مفهومی هستند که ساختار بنیادین تفکر او را آشکار می‌سازند.

۴) دلالت‌های نظری برای مطالعات اسلام سیاسی: این خوانش رمانتیک از اسلام‌گرایی، سه پیامد نظری حیاتی دارد: نخست، رادیکالیسم اسلامی را نمی‌توان صرفاً با عوامل سیاسی-اجتماعی (استبداد، فقر، استعمار) تبیین کرد؛ بلکه باید ریشه‌های معرفت‌شناختی و ساختارهای ذهنی آن را نیز کاوش نمود؛ دوم، این یافته نشان می‌دهد که گفتمان اسلام‌گرایی انقلابی ممکن است در الگوهای فکری پیشامدرن ریشه نداشته باشد، بلکه خود محصول تعامل پیچیده با مدرنیتهٔ غربی است. رمانتیسم به عنوان نقد مدرنیته، در قالب اسلامی بازتولید شده است؛ سوم، برای مقابله با افراط‌گرایی، نه‌تنها باید شرایط سیاسی-اقتصادی را اصلاح کرد، بلکه باید به نقد ساختارهای معرفتی مطلق‌گرایانه پرداخت که کنش رادیکال را

مشروع می‌سازند. این پژوهش نشان می‌دهد که اسلام‌گرایی رادیکال معاصر نه صرفاً بازگشت به سنت، بلکه پدیده‌ای مدرن است که از درون مدرنیته و در نقد آن شکل گرفته است. درنهایت این مطالعه نشان می‌دهد که «پیوستگی معرفت‌شناختی» چارچوبی نوین برای فهم پیچیدگی‌های اندیشهٔ قطب و بازخوانی انتقادی تاریخ جریان‌های اسلام‌گرا ارائه می‌دهد؛ چارچوبی که از کلی‌گویی پرهیز کرده و با تکیه بر جزئیات متنی، ژرف‌ترین لایه‌های تحول فکری او را آشکار می‌سازد.

منـابـع

برلین، آ. (۱۳۸۵). *ریشه‌های رمانتیسم*. ویراسته ه. هاردی؛ ترجمه ع. کوثری. تهران: نشر ماهی.

التحریر. (۲۰۱۸). حرکات الإسلام السیاسی: سید قطب ونفی صفة الإسلام عن المجتمعات المسلمة (۳-۳). *صحیفة التحریر*. قابل دسترس در:

تقوی، م.ن. (۱۴۰۳). اسلام سیاسی؛ از گفتمان تکفیر تا گفتمان تکثیر (با درنگی بر آرای سید قطب و امام خمینی). *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۱۹(۲)، ص۴۷-۷۶.

الخالدی، ص.ع. (۱۴۰۳). *سید قطب از ولادت تا شهادت*. ترجمهٔ ج. بهرامی‌نیا. تهران: نشر احسان.

زاهدی‌نیا، ن.؛ اقارب‌پرست، م.ر.؛ ملانکه، س.ح. (۱۴۰۰). تطبیق رابطهٔ دین و دولت از منظر امام‌خمینی و سیدقطب. *مطالعات اندیشهٔ معاصر مسلمین*، ۷(۱۴)، ص۹۶-۶۹.

عبدالعزیز. ا. (۲۰۲۴). سید قطب من الدعوة إلى "العرى" على الشواطئ إلى تكفير المجتمع!!. *الهيئة الوطنية للإعلام- مجلة الإذاعة والتلفزيون*. بازیابی شده از:

https://www.maspero.eg/radio-and-tv-magazine-culture/2024/07/12/791566

القرضاوی، ی. (۲۰۲۴، ۲۹ اوت). سید قطب ... المفکر الإسلامی شهید الدعوة والتربیة والثقافة والفکر. *وب‌سایت رسمی دکتر یوسف القرضاوی*. قابل دسترس در: https://www.al-qaradawi.net

قطب، س. (۱۳۶۰). *مقابله اسلام با سرمایه‌داری و تفسیر آیات ربا*. مترجم: س.م. رادمنش. تهران: نشر بنیاد علوم انسانی.

قطب، س. (۱۳۷۹). *عدالت اجتماعی در اسلام، مباحثی در زمینه‌های جامعه، اقتصاد، سیاست و حکومت*. ترجمه س.ه. خسروشاهی و م.ع. گرامی. تهران: نشر کلبه شروق.

قطب، س. (۱۳۸۷). *فی ظلال القرآن*. مترجم: م. خرم‌دل. (چاپ دوم). تهران: انتشارات احسان.

قطب، س. (۱۳۸۹). *صحنه‌های قیامت در قرآن*. مترجم ز. ویسی. سنندج: نشر آراس.

قطب، س. (۱۳۹۳). *نشانه‌های راه*. ترجمه م. محمودی. تهران: مرکز نشر اندیشهٔ اسلامی.

قطب، س. (۱۹۹۵). *التصویر الفنی فی القرآن*. بیروت: دار الشروق.

قطب، س. (۲۰۲۱). *طفلٌ من القریة*. ألمانیا: منشورات الجمل.

المولی، س. (۱۳۹۹). *الاخوان و سید قطب*. ترجمه ح. میرزایی‌نیا و م. ظهیری. تهران: دانش‌نگار.

النمنم، ح. (۲۰۱۴). *سید قطب: سیرة التحولات*. القاهرة: دار الکرمة.

References

Abdel Aziz, A. (2024). Sayyid Qutb from Calling for Modesty on Beaches to Declaring the Entire Society as Unbelievers!! *National Media Authority – Radio and Television Magazine*. Retrieved from: https://www.maspero.eg/radio-and-tv-magazine-culture/2024/07/12/791566. [In Arabic]

Al-Khalidi, S. A. (2024). *Sayyid Qutb: From birth to martyrdom* (J. Bahrami-Nia, Trans.). Tehran: Ehsan Publishing. [In Persian]

Al-Mawla, S. (2020). *The Brotherhood and Sayyid Qutb* (H. Mirzaei-Nia & M. Zahiri, Trans.).

Tehran: Danesh-Negar. [In Persian]

Al-Namnam, H. (2014). *Sayyid Qutb: A biography of transformations*. Cairo: Dar al-Karma. [In Arabic]

Al-Qardawi, Y. (2024, August 29). *Sayyid Qutb: Islamic thinker, martyr of calling, pedagogy, culture, and thought*. Official Website of Dr. Yusuf al-Qardawi. Retrieved fromL https://www.al-qaradawi.net. [In Arabic]

Al-Tahrir. (2018). Dynamics of political Islam: Sayyid Qutb and the negation of the attribute of Islam from Islamic communities (3-3). *Al-Tahrir Newspaper*. Accessible at: https://www.alttahrer.com/archives/12. [In Arabic]

Berlin, I. (2006). *The roots of romanticism* (H. Hardy, Ed.; A. Kowsari, Trans.). Tehran: Mahi Publishing. [In Persian]

Berman, P. (2003). *Terror and Liberalism.* New York: W. W. Norton & Company.

Calvert, J. (2010). *Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism*. New York: Columbia University Press.

Hamdeh, E. (2021). *Salafism and Traditionalism: Religious Authority in Modern Islam.* Cambridge: Cambridge University Press.

Menaldo, M. A. (2014). Sayyid Qutb's political and religious thought: the transformation of jahiliyyah and the implications for Egyptian democracy. *Leadership and the Humanities*, 2(1), pp. 64–80.

Mostofa, S. (2022). Role of Abbas Mahmud al-Aqqad in Diwan Movement. *International Journal of Creative Research Thoughts (IJCRT)*, 10(4), pp. 6319-6325.

Murr, V. (2004). *The Power of Ideas: Sayyid Qutb and Islamism.* Rockford College Summer Research Project.

Nettler, R.L. (1994). A modern Islamic confession of faith and conception of religion: Sayyid Qutb's introduction to the Tafsir, Fi Zilal Al-qur'an. *British Journal of Middle Eastern Studies,* 21(1), pp. 102-114.

Qutb, S. (1981). *Islam's confrontation with capitalism and the interpretation of riba verses* (S. M. Radmanesh, Trans.). Tehran: Humanities Foundation Publishing. [In Persian]

Qutb, S. (1995). *Artistic imagery in the Quran*. Beirut: Dar al-Shuruq. [In Arabic]

Qutb, S. (2000). *Social justice in Islam: Discussions on society, economics, politics, and governance* (S. H. Khosroshahi & M. A. Gerami, Trans.). Tehran: Kolbeh-ye Shorugh Publishing. [In Persian]

Qutb, S. (2008). *In the shade of the Quran* (2nd ed., M. Khorram-Del, Trans.). Tehran: Ehsan Publishing. [In Persian]

Qutb, S. (2010). *Scenes of resurrection in the Quran* (Z. Veysi, Trans.). Sanandaj: Aras Publishing. [In Persian]

Qutb, S. (2014). *Signposts* (M. Mahmoudi, Trans.). Tehran: Islamic Thought Publishing Center. [In Persian]

Qutb, S. (2021). *A child from the village*. Germany: Al-Jamal Publications. [In Arabic]

Šabasevičiūtė, G. (2021). *Sayyid Qutb: An intellectual biography*. Syracuse University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctv264f9b6.

Shepard, W.E. (2003). Sayyid Qutb's doctrine of jahiliyya. *International Journal of Middle East Studies*, 35(3), pp. 521-545.

Taghavi, M. N. (2024). Political Islam: From the discourse of takfir to the discourse of pluralism (With reflection on the views of Sayyid Qutb and Imam Khomeini). *Journal of Political Sciences*, 19(2), 47-76. [In Persian]

Toth, J. (2013). *Sayyid Qutb: The life and legacy of a radical Islamic intellectual*. Oxford University Press.

Zahedi-Nia, N., Aghareb-Parast, M. R., & Malaekeh, S. H. (2021). Comparing the relationship between religion and state from the perspective of Imam Khomeini and Sayyid Qutb. *Contemporary Muslim Thought Studies*, 7(14), p. 69-96. [In Persian]

Baqir al-Olum University

Political Science

ISSN Online: 2645-5773

Review and Critique of the Book *Justice, Women, Gender*

Mehdi Shajarian

Assistant Professor, Islamic Sciences and Culture Research Center, Qom, Iran. m.shajarian@isca.ac.ir

Abstract

The primary objective of this article is to provide an analytical review and critique of the book *Justice, Women, Gender* authored by Fariba Alavand. The issue of gender justice constitutes one of the most complex and significant topics in the field of women's studies, possessing an inseparable connection with the distribution of power, opportunities, and social rights. The author of the book has endeavored to present a theoretical and practical framework based on Islamic teachings for achieving justice between the two sexes by critiquing Western feminist and liberal approaches. However, the present article has been written with the aim of clarifying conceptual and theoretical boundaries within the domain of gender justice studies to demonstrate that, despite the author's valuable efforts and use of primary sources, the book's approach suffers from theoretical distortions, conceptual reductionism, and methodological inconsistencies. The critic attempts to illuminate the theoretical weaknesses and gaps in this work by meticulously examining the book's claims regarding the definition of justice, the semantics of the term "gender," its criteria, as well as the relationship between religious rulings (*ahkam*) and justice, thereby drawing a clearer horizon for explaining the justice of Islamic rulings related to women. The article employs an "analytical-critical" method. To evaluate the book's claims, the author has utilized a document review approach and content analysis of texts. In this regard, the formal structure and logical organization of the book's topics were first assessed. Subsequently, the critic conducted a comparative study by directly referring to authoritative Shi'a jurisprudential and hadith texts and other library sources (to trace the general and specific meanings of justice and to examine whether justice serves as the criterion in religious rulings), as well as international and English-language documents (to evaluate the author's claims regarding the universal application of the term "gender justice"). In this process, the critic decomposed the book's arguments into premises and conclusions, employing logical principles and the rules of *Usul al-Fiqh* (Principles of Jurisprudence) to assess the validity of these propositions, thereby demonstrating whether the author's inferences possess the necessary scholarly support. The results of this critical examination reveal six fundamental challenges in the book. First, formal defects and stylistic weight that impede understanding

Cite this article: Shajarian, M. (2025). Review and Critique of the Book *Justice, Women, Gender*. *Political science*, 28(3), p. 77-100. https://doi.org/10.22081/psq.2026.73154.3057

Received: 2025-04-14
Revised: 2025-06-08
Accepted: 2025-06-29
Published online: 2025-10-02

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2025/authors retain the copyright and full publishing rights

of the logical coherence of the discussions. Second, the reduction of the definition of justice to the specific meaning of "granting rights" and neglect of the general meaning of "placing things in their proper place," which has caused the author to experience confusion and contradiction in analyzing justice as a macro-policy tool (*sais am*). Third, the book's resolute opposition to the term "gender justice" and its proposal of "justice between women and men" as an alternative. The article demonstrates that the book's claim regarding global consensus on the feminist meaning of this term is invalid due to opposition from international documents and other sources that emphasize only gender equality; moreover, changing the wording does not resolve the paradigmatic confrontation. Fourth, the book introduces "gender" as the criterion for feminist justice, whereas gender is the subject of their discussion, and the criterion in their views is merely "absolute equality"; moreover, gender, due to its evolutionary nature, fundamentally lacks the capacity to serve as a criterion—a point which feminists themselves do not explicitly acknowledge. Fifth, severing the connection between individual religious rulings and the concept of justice: the author of the book maintains that since the word "justice" is not explicitly used in the hadiths related to women's issues, justice is therefore not the criterion for each of these rulings. The article proves that the governing spirit of the hadiths is the realization of justice in its general sense, even if the word "justice" is not employed in them. Sixth and most importantly, the book's reliance on a "doctrinal submission" (*gharayeh ta'abbodi*) approach in dealing with women's jurisprudential issues; whereas it appears that one cannot, in the face of differential rulings for women and men, rely solely on submission and equating jurisprudential verdicts with divine revelation, for this approach deprives society of the possibility of perceiving justice and blocks the path of critical thinking. Despite its concern for defending the domain of Islamic rulings, the book *Justice, Women, Gender* has failed to present a comprehensive theory in the field of gender justice due to its reliance on narrow definitions of justice, incomplete analyses of international concepts, and resort to Ash'ari-style approaches in justifying rulings. Denying commonly used terminology and resorting to submission in matters directly related to women's social rights and status will not address the challenges facing contemporary humanity. The article emphasizes that religious texts and explicit scriptures are indicators of revelation, but revelation itself is not directly accessible to us; therefore, the fundamental strategy for resolving existing conflicts in the field of women's issues is not to erase the problem and call for unconditional obedience, but rather requires updating the methods of jurisprudential knowledge, recognizing the authority of independent reason in understanding the criteria of rulings, and engaging in methodical and *ijtihad*-based reflection on religious sources in order to enable the true spirit of Islamic justice to be implemented within the framework of women's legal rights.

Keywords: Gender justice, gender equality, gender, women's issues.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

بررسی و نقد کتاب «عدالت، زن، جنسیت»

مهدی شجریان

استادیار، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. m.shajarian@isca.ac.ir

چکیده

هدف اصلی مقاله پیش‌رو، بررسی و نقد تحلیلی کتاب عدالت، زن، جنسیت نوشته فریبا علاسوند است. مسئله عدالت جنسیتی یکی از بغرنج‌ترین و مهم‌ترین مباحث در حوزهٔ مطالعات زنان به شمار می‌رود که پیوندی ناگسستنی با توزیع قدرت، فرصت‌ها و حقوق اجتماعی دارد. نویسنده کتاب تلاش کرده است تا با نقد رویکردهای فمینیستی و لیبرال غربی، چارچوبی نظری و عملی مبتنی بر آموزه‌های اسلامی برای تحقق عدالت میان دو جنس ارائه دهد. با این حال، مقاله حاضر با هدف شفاف‌سازی مرزهای مفهومی و نظری در دایرهٔ مطالعات عدالت جنسیتی نگاشته شده است تا نشان دهد رویکرد کتاب، به‌رغم زحمات ارزشمند و استفاده از منابع دست اول، دچار کژتابی‌های نظری، تقلیل‌گرایی مفهومی و تناقضات روش‌شناختی است. ناقد می‌کوشد با واکاوی دقیق مدعیات کتاب در باب تعریف عدالت، معناشناسی واژهٔ جنسیت، معیارشماری آن و همچنین نسبت میان احکام شرعی و عدالت، نقاط ضعف و خلأهای تئوریک این اثر را نمایان سازد و از این رهگذر، افق روشن‌تری برای تبیین عادلانه‌بودن احکام اسلامی مرتبط با زنان ترسیم نماید. روش مقاله، روش «تحلیلی ـ انتقادی» است. نویسنده مقاله برای ارزیابی مدعیات کتاب، از رویکرد بررسی اسنادی و تحلیل محتوای متون بهره برده است. در این راستا، نخست ساختار صوری و منطق دسته‌بندی مباحث کتاب ارزیابی شده است. سپس منتقد با مراجعهٔ مستقیم به متون معتبر روایی و فقهی شیعه و دیگر اسناد کتابخانه‌ای (برای ریشه‌یابی معنای عام و خاص عدالت و بررسی ملاک‌بودن عدالت در احکام شرعی) و همچنین اسناد و منابع بین‌المللی و انگلیسی‌زبان (برای ارزیابی ادعاهای نویسندهٔ کتاب در خصوص کاربرد جهانی واژه عدالت جنسیتی)، دست به یک مطالعه تطبیقی زده است. منتقد در این فرایند استدلال‌های کتاب را به گزاره‌های مقدماتی و نتیجه‌گیری‌ها تجزیه کرده و با استفاده از اصول منطقی و قواعد علم اصول فقه، صحت و سقم این گزاره‌ها را در بوته نقد قرار داده است تا نشان دهد آیا استنتاجات نویسندهٔ کتاب از پشتوانه علمی لازم برخوردار است یا خیر. نتایج این بررسی انتقادی بیانگر وجود شش چالش اساسی در کتاب است. نخست، اشکالات صوری و ثقل قلم که مانع از درک پیوستگی منطقی مباحث شده است. دوم، تقلیل تعریف عدالت به معنای خاصِ «اعطای حق» و بی‌توجهی به معنای عامِ «وضع الشیء فی موضعه» که باعث شده نویسنده در تحلیل قابلیت عدالت به عنوان یک سیاست‌گذار کلان (سائس عام) دچار اضطراب و تناقض شود. سوم، مخالفت سرسختانه کتاب با اصطلاح «عدالت جنسیتی» و پیشنهاد جایگزین «عدالت میان زنان و مردان» است. مقاله نشان می‌دهد که ادعای کتاب مبنی بر توافق جهانی بر سر معنای فمینیستی این واژه، به

استناد به این مقاله: شجریان، مهدی (۱۴۰۴). بررسی و نقد کتاب «عدالت، زن، جنسیت». *علوم سیاسی*، ۲۸(۳)، ص۷۷-۱۰۰.
https://doi.org/10.22081/psq.2026.73154.3057

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۳/۱۸ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۴/۰۸ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

۱۴۰۴©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند.
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

https://psq.bou.ac.ir/

دلیل مخالفت با اسناد بین‌المللی و دیگر منابعی که تنها بر برابری جنسیتی تأکید دارند، باطل است و نیز تغییر صورت کلمات، مشکل تقابل پارادایمی را حل نمی‌کند. چهارم، کتاب «جنسیت» را به عنوان معیار عدالت فمینیستی معرفی می‌کند؛ درحالی‌که جنسیت موضوع بحث آنان است و معیار در آن دیدگاه‌ها، صرفاً «برابری مطلق» است و اساساً جنسیت به دلیل تطوری که دارد، قابلیت معیارشماری ندارد؛ چنانچه خود فمینیست‌ها نیز تصریحی به این مسئله ندارند. پنجم، قطع ارتباط میان تک‌تک احکام شرعی و مفهوم عدالت: نویسنده کتاب معتقد است چون در روایات مربوط به مسائل زنان به‌صراحت از واژه «عدالت» استفاده نشده، پس عدالت ملاک تک‌تک این احکام نیست. مقاله اثبات می‌کند که روح حاکم بر روایات، همان تحقق عدالت به معنای عام است؛ هرچند واژه عدالت در آنها به کار نرفته باشد. ششم و مهم‌تر از همه، تکیه کتاب به «گرایش تعبدی» در مواجهه با مسائل فقهی زنان است؛ درحالی‌که به نظر می‌رسد نمی‌توان در برابر احکام متمایز زنان و مردان صرفاً به تعبد و همسان‌پنداریِ فتاوای فقهی با وحی الهی بسنده کرد؛ زیرا این رویکرد، امکان ادراک عدالت را برای جامعه سلب کرده و مسیر تفکر انتقادی را مسدود می‌کند. کتاب عدالت، زن، جنسیت به‌رغم دغدغهٔ دفاع از حریم احکام اسلامی، به دلیل اتکا به تعاریف مضیق از عدالت، تحلیل‌های ناقص از مفاهیم بین‌المللی و روی‌آوردن به رویکردهای اشعری‌مسلکانه در توجیه احکام، در ارائه یک نظریهٔ جامع در حوزهٔ عدالت جنسیتی ناکام مانده است. نفی اصطلاحات رایج و پناه‌بردن به تعبد در مسائلی که به طور مستقیم با حقوق و جایگاه اجتماعی زنان در ارتباط است، راهگشای چالش‌های انسان معاصر نخواهد بود. مقاله تأکید می‌کند که متون دینی و نصوص صریح، کاشف از وحی هستند، اما خود وحی به صورت مستقیم در دسترس ما نیست؛ ازاین‌رو راهبرد بنیادین برای حل تعارض‌های موجود در حوزهٔ مسائل زنان، پاک‌کردن صورت مسئله و دعوت به اطاعت بی‌چون‌وچرا نیست؛ بلکه نیازمند روزامدسازی روش‌های دانش فقه، به‌رسمیت‌شناختن حجیت عقل مستقل در درک ملاک احکام و بازاندیشی روشمند و اجتهادی در منابع دینی است تا بتوان روح حقیقی عدالت اسلامی را در کالبد قوانین حقوقی زنان جاری ساخت.

کلیدواژه‌ها: عدالت جنسیتی، برابری جنسیتی، جنسیت، مسائل زنان.

۱. مقدمه

عدالت جنسیتی یکی از موضوعات بسیار مهم و پیچیده در حوزهٔ مطالعات زنان است. مطالعات این حوزه ارتباطی مستقیم با امر سیاسی دارد؛ زیرا بررسی می‌کند که چگونه قوانین، سیاست‌ها و هنجارهای اجتماعی، دسترسی عادلانه به قدرت، فرصت‌ها و حقوق را برای دو جنس انسانی محدود یا تسهیل می‌کنند. کتاب عدالت، زن، جنسیت نوشته فریبا علاسوند، به تحلیل انتقادی مفهوم «عدالت جنسیتی» می‌پردازد. وی این مفهوم را برآمده از کارزار نظری و عملی فمینیسم در بستر اندیشهٔ لیبرالیسم می‌داند که به عنوان یک راهبرد سیاسی برای اولویت‌بخشی به پیشرفت زنان به کار گرفته شده است. این اثر با روش تحلیلی و بررسی اسناد متنی و با کاوش در نظریه‌های غربی عدالت و مقایسه آن با مبانی و مستندات اسلامی، تلاش می‌کند تا ضمن نقد رویکرد رایج، چارچوبی نظری و عملی بر اساس آموزه‌های اسلامی برای تحقق «عدالت میان دو جنس» ارائه دهد. نویسنده کتاب عدالت، زن، جنسیت از پژوهشگران بنام عرصهٔ مطالعات زنان و عدالت جنسیتی است که سال‌های متمادی به تحقیق در این حوزه پرداخته است. پیش از انتشار این کتاب، مقالات متعددی از او در این خصوص منتشر شده است و این کتاب حاصل فرایند پژوهشی چندساله‌ای است که وی در خصوص موضوع عدالت جنسیتی در دستور کار داشته و در آن به بررسی‌های مفهومی و نظری عدالت در راستای نظریه‌پردازی اسلامی پرداخته است. مقاله پیش‌رو با روش تحلیلی- انتقادی، به بررسی و نقد مهم‌ترین مدعیات این کتاب خواهد پرداخت که موضع متفاوتی از راقم این سطور را در مطالعات عدالت جنسیتی نمایان می‌کند. علاسوند تلاش خوبی در این اثر داشته است. منابع استفاده‌شده، مفصل و بیشتر دست‌اول هستند. در بسیاری از مطالب، آوردهٔ دانشی نویسنده به‌عیان دیده می‌شود؛ یعنی به صرف نقل قول از دیگران بسنده نکرده، بلکه با رویکرد تحلیلی- انتقادی آرای خود را تشریح کرده است؛ مثلاً در مقایسهٔ دیدگاه فمینیست‌ها با آرای سترگ عدالت، در گفتار دوم و سوم از فصل اول، تحلیل خوبی ارائه شده است. چنانچه در بخش «زنان در گفتمان عدالت و برابری صدر اسلام»، نمونه‌های تاریخی خوبی از حضور اجتماعی زنان، مسئله بیعت، هجرت، بهره‌مندی از غنائم جنگی، مشارکت در جهاد و مانند آن آورده است که تصویر خوبی از موقعیت زنان در عصر صدور را نشان می‌دهد (علاسوند، ۱۴۰۳، ص.۱۵۰-۱۵۴)؛ اما این مقاله در صدد برشماری نقاط قوت اثر نیست؛ بلکه در ضمن شش عنوان آتی، پس از شرح برخی اشکالات صوری به نحوهٔ نوشتار کتاب، موضع انتقادی خود را در قبال برخی دیدگاه‌های خاص نویسنده تشریح خواهد کرد.

۲. اشکالات صوری

برخی عناوین انتخاب‌شده برای مباحث، محل تأمل هستند؛ برای مثال نویسنده عنوان گفتار پنجم از فصل دوم را «عرصه‌های عدالت در متون» قرار داده است (همان، ص.۱۵۸). وی در ذیل این گفتار از سه

عرصهٔ قضایی، آموزشی و عدالت در خانواده یاد می‌کند (همان، ص.۱۵۸-۱۶۸). اینکه چرا به همین سه عرصه اکتفا شده، روشن نیست و درواقع استقرای بسیار ناقصی در اینجا شکل‌گرفته است. درضمن گفتار ششم به «حکمرانی و گسترهٔ عدالت در متون» (همان، ص.۱۶۸) می‌پردازد و شواهدی که ذیل آن مطرح می‌شود، در حوزهٔ عدالت سیاسی و اقتصادی گزینش شده است و معلوم نیست چرا در اینجا این گفتار به عنوان عرصه‌های بعدی عدالت در متون ذیل همان گفتار پیشین درج نشده است. دسته‌بندی‌نکردن یا دسته‌بندی محدود مباحث در سبک نوشتاری نویسنده، موجب ثقل قلم شده است و خواننده منطق پیوستگی برخی مطالب یا تمایزات میان آنها را به‌سختی درک می‌کند؛ مثلاً در ضمن تبیین آسیب‌های تحقق عدالت بین زنان و مردان، تعبیر «آسیب چهارم» به کار رفته است (همان، ص.۲۲۵)، اما آسیب‌های قبلی تفکیک نشده‌اند و حتی مطالعهٔ چندباره متن نیز به وضوح متن کمک نمی‌کند.

موارد زیادی در کتاب وجود دارد که ثقل قلم در آن عیان است. گاهی نقل قول‌های متعددی در پی هم آمده‌اند؛ بدون اینکه تفاوت آنها برجسته گردد (همان، ص.۱۶۷). گاهی دیدگاه‌های مختلف در خصوص یک مسئله تبیین شده، ولی با عنوانی مستقل از هم تفکیک نشده‌اند (همان، ص.۱۴۱-۱۴۸). گاهی ارتباط میان یک بند با بندهای قبلی روشن نیست (همان، ص.۶۴). گاهی برقراری ارتباط میان مطالب بیان‌شده ذیل یک عنوان، با خود آن عنوان مشکل است (همان، ص.۱۸۰-۱۸۱). گاهی سلسله‌مطالبی ذیل یک عنوان مطرح شده است که از یکدیگر جدا هستند، اما تفکیک نشده‌اند (همان، ص.۱۹۶-۲۰۱) و در موارد متعددی بندها طولانی هستند؛ در عین اینکه مطالب مستقلی در آنها وجود دارد (همان، صص.۹۸، ۱۰۱، ۱۶۷ و ...).

۳. تعریف عدالت

به اعتقاد نویسنده عدالت یک مفهوم ارتکازی عقلایی با دیرینه‌ای کهن است که در متون دینی بدون حقیقت شرعی به کار رفته است. این معنا عبارت است از «اعطای حق برابر به برابرها و حق نابرابر به نابرابرها» (همان، ص.۱۸۲-۱۸۳). عدالت عنصری سخت و انعطاف‌ناپذیر است؛ زیرا «احقاق حق طبق مرّ قانون و موازین قضایی» (همان، ص.۱۰۹) است و به همین دلیل با مفهوم انصاف تفاوت دارد که در آن «سختگیری و شدت کمتری وجود دارد» (همان، ص.۱۰۹). وی بر همین اساس احسان، بخشش، صدقه و مانند آن را فراتر از عدالت می‌شمارد (علاسوند، ۱۴۰۳، ص.۱۱۵) و بر همین اساس عدالت را مساوی و مساوق با حسن نمی‌شمارد (همان، ص.۱۱۶). نویسنده میان خوب‌بودن قوانین یک کشور و عادلانه‌بودن آنها ملازمه نمی‌بیند و ملاک آنها را نه عدالت، بلکه کارکردهای دیگری مثل نظم و سودآوری می‌داند (همان، ص.۱۱۹).

در خصوص برداشت نویسنده از مفهوم عدالت، نکات انتقادی به شرح ذیل به نظر می‌رسد:

۳-۱. ابهام در چیستی حق

حق قید مهمی در تعریف انتخاب‌شده نویسنده برای عدالت است؛ با این همه نویسنده در کتاب به بحث مهم چیستی حق و ملاک درک و تصدیق آن نپرداخته است. در باب تفسیر حق و فلسفهٔ حق دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد (نبویان، ۱۳۸۸) و بدون ارائه نگاهی مختار در این حوزه، معنای عدالت دستخوش ابهام خواهد شد.[۱] طرفه آنکه خود نویسنده بحث نظری دربارهٔ حق را مقدمه اجرای عدالت می‌داند و تأکید می‌کند: «در تئوری‌های عدالت نیز ابتدا حقوق صف‌بندی و رتبه‌بندی می‌شوند» (علاسوند، ۱۴۰۳، ص.۱۷۶).

۳-۲. بی‌توجهی به عدل بالمعنی الأعم

عدالت در لغت که کاشف از ارتکاز عقلایی نیز هست، افزون بر معنای خاص «اعطای حق به ذی‌حق» (ابن منظور، بی‌تا، ج. ۹، ص.۳۳۲؛ عسکری، ۱۴۰۰، ص.۲۲۶) در معنای عام «وضع الشیء فی موضعه» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج. ۱۴، ص.۲۷۶؛ راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص.۵۳۷) نیز به کار رفته است. معنای اول صرفاً در روابطی که حقی قابل تصویر باشد مطرح می‌گردد؛ اما معنای دوم در مواردی که حتی حقی در میان نیست، کاربرد دارد. نویسنده تصریح می‌کند که تعریف دوم از «شایع‌ترین» تعاریف عدالت است، اما آن را تعریف عدالت به کارکرد عدالت تلقّی می‌کند که به نظم قانونی اشاره دارد (علاسوند، ۱۴۰۳، ص.۱۲۴). در جای دیگر نیز پس از تعریف خاص عدالت، این تعریف را از لوازم آن تعریف خاص محسوب می‌کند (همان، ص.۱۸۲-۱۸۳). اما به نظر می‌رسد معنای دوم خود عدالت است، نه لازمه و کارکرد آن. لازم‌دانستن معنای دوم خلاف اصل و نیازمند دلیل است؛ زیرا استعمال شایع عدالت در این معنا جای تردید ندارد؛ در این صورت باید همه کاربردهای یادشده را مجاز شمرد و این خلاف اصل است. حق این است که واژهٔ عدالت به حسب کاربرد ارتکازی و لغوی آن در همین معنای دوم ظهور دارد که اعطای حق را نیز در دل خود دارد.

۳-۳. اضطراب در سائس عام بودن عدالت

آیا عدالت سائس عام هست و می‌تواند به عنوان یک ضابطه کلی امور مختلف را تدبیر کند؟ امام علی(ع) عدالت را با همین عبارت توصیف می‌کند (شریف‌الرضی، ۱۳۷۲، ص.۵۵۳). برخی عبارت‌های نویسنده ظهور در پاسخ مثبت به این پرسش دارد و برخی دیگر ظاهر در پاسخ منفی است. وی عدل را در روایات باعث اصلاح و حافظ مردم، موجب استحکام نظام سیاسی و عامل توسعهٔ کشور تلقّی می‌کند (علاسوند، ۱۴۰۳، ص.۱۲۳). وی با نقل برخی روایت‌ها نشان می‌دهد که نرم‌خویی و مدارا با حیوانات

۱. نگارنده در اثر دیگری به این مهم پرداخته است (شجریان، ۱۳۹۹ب).

مضامینی از عدالت هستند (همان، ص۱۱۱). در جای دیگر پس از طرح معنای عام عدالت می‌نویسند: «این تعریف عدالت را به کارکردش شناشانده است؛ به این معنا که از مهم‌ترین منافع اجرای عدالت، نظم قانونی و برنامه‌ای است که با آن، هر کس یا هر چیزی در مکانت و منزلت اصلی خودش قرار می‌گیرد و به تعبیر امام، عدالت «سائس عام» است» و بر همین اساس از ایجاد «ساختارهای عادلانه» سخن می‌گوید (همان، ص.۱۲۴). اما برخی دیگر از اظهارات نویسنده نشان می‌دهد عدالت چنین قابلیتی ندارد. او احسان، انصاف و صدقه را اموری بیرون از عدالت و ترمیم‌کنندهٔ جنبهٔ سخت عدالت بر می‌شمارد. او ارجاع عدالت به توازن و تعادل را بر نمی‌تابد و بر این باور است که این امر «باعث انتزاعی‌شدن مبحث عدالت در حوزهٔ اندیشه اسلامی» است (همان، ص.۱۳۵). او مسئله حمایت‌گری از زنان در صدر اسلام در اموری کانند لزوم پوشاک و خوراک متعارف را مطرح می‌کند و درنهایت بر این باور است که این حمایت‌ها نه مصداق خود عدالت، بلکه مکملی برای جنبه‌های سخت عدالت بوده‌اند (علاسوند، ۱۴۰۳، ص.۱۵۷). گویا اضطراب فوق در بی‌توجهی به معنای عام عدالت ریشه دارد. عدالت به معنای خاص خود سائس عام نیست و تنها در مواردی که حقی در میان باشد، موضوع پیدا می‌کند. اما عدالت به معنای عام، به لحاظ موضوع گسترده است؛ یعنی با چشم‌پوشی از روابطی که حقی در آنها وجود دارد، حتی فرایندها، ساختارها و مناسبات اجتماعی را نیز در بر می‌گیرد. لحاظ این معنای عام بر خلاف دیدگاه نویسنده انتزاعی صرف و مانع از برنامه‌ریزی عملی برای عدالت نیست؛ زیرا خود معنای مختار ایشان نیز به دلیل اشتمال بر مفهوم پیچیدهٔ حق، سویهٔ قوی انتزاعی دارد. درضمن عملیاتی‌کردن عدالت به‌واسطهٔ تعیین معیارها و شاخص‌های معین آن محقق خواهد شد و اخذ معنای خاص یا عام برای آن در حیطه مفهوم‌شناسی، مشکل را حل نمی‌کند. اساساً عدالت در معنای مدرن خود نیز با مفهوم فرایندها، ساختارها و نهادها ارتباط عمیقی دارد (واعظی، ۱۴۰۱، ص.۶۴)؛ این در حالی است که طبق معنای مختار نویسنده، این ارتباط مبهم است.

٤. اصطلاح عدالت جنسیتی

از منظر نویسنده دو تلقّی کلان در مورد مفهوم عدالت جنسیتی وجود دارد: در یک تلقّی، عدالت جنسیتی راهبردی بر محور «Gender» و برای رسیدن به برابری مردان و زنان، ازمیان‌بردن کلیشه‌های جنسیتی و برابری میان انواع جنسیت‌هاست. ... در تلقّی دیگر، عدالت جنسیتی زیرمجموعهٔ نظریهٔ کلی عدالت است که مبانی و آثار خود را دارد؛ ازجمله اینکه مبدأ تعیین مصادیق عدالت، خداوند و مراد از جنسیت در آن مرد و زن است (علاسوند، ۱۴۰۳، ص.۲۰). نویسنده تلقّی نخست را در نهادهای بین‌المللی مورد اتفاق‌نظر شمرده، آن را مفهوم‌سازی تحمیلی از بالا به پایین می‌داند (همان، ص.۲۹). او بارها این تلقّی را یک راهبرد سیاسی به معنای «برابری در نتایج» با تأکید بر مسئلهٔ «تبعیض مثبت» تفسیر می‌کند (همان،

صص.۳۸، ۵۰، ۷۴، ۷۹). در بررسی کاربرد این اصطلاح در آثار فارسی‌زبان، بر این نکته تأکید می‌کند که نویسندگان اصلاح‌طلب از این واژه همان تلقّی نخست را اراده می‌کنند که «با مبدأ آن در اسناد بین‌المللی کاملاً سازگاری دارد» (همان، ص.۲۹) و در مقابل نویسندگان اصولگرا تلقّی دوم را اراده می‌کنند (همان، ص.۳۱). به هر روی تمایز این دو تلقّی را چنانچه در برخی آثار تبیین کرده‌ام (شجریان، ۱۳۹۹ الف)، می‌توان از دو جهت کلان تبیین کرد: اولاً عدالت در تلقّی نخست به برابری تحویل می‌رود، اما در تلقّی دوم عدالت اعم از برابری و نابرابری است؛ ثانیاً در تلقّی نخست «جندر» موضوع عدالت است، اما در تلقّی دوم زن و مرد موضوع عدالت شمرده می‌شوند. «جندر» اصطلاحی فمینیستی است و در سیر تطور معنایی خود سیلان گسترده‌ای را تجربه کرده است؛ به‌گونه‌ای که نخست در تقابل با زن و مرد، به عنوان یک مفهوم اجتماعی به برساخت‌های غیراصیل فرهنگی و امور زنانه و مردانه اشاره داشته است (Burr, 2002, p. 11; Acker, 1992, p. 565). اما در تلقّی متأخر حتی دوگانهٔ زن و مرد را نیز به سطح برساخت‌ها تنزل داد و از جنسیت‌های مختلف که با ملاک هویت جنسیتی[1] و انتخاب شخصی[2] افراد رسمیت پیدا می‌کنند و هیچ مبنای طبیعی و بیولوژیک برای آنها ضرورت ندارد، سخن به میان آورد (Groot, 2024, p. 2). نویسنده به‌شدّت مخالف کاربرد عدالت جنسیتی برای تلقّی دوم است و بر این باور است که برداشت نخست «یک فهم جهانی» است و کاربرد این اصطلاح در معنای دوم به «ایجاد مفاهمه» در سطح بین‌المللی ضرر خواهد زد؛ چنانچه «امکان سوءاستفاده» در این سطح را فراهم خواهد کرد (علاسوند، ۱۴۰۳، ص.۸۶). او بر این باور است که در یک اقدام مبتکرانه و «دور از خلط مفهومی» باید از اصطلاحی دیگر استفاده کرد (همان، ص.۸۶) و برای این منظور اصطلاح «عدالت میان مردان و زنان» (همان، ص.۲۲۰) را پیشنهاد می‌دهد که به این معناست: «ایجاد برابری میان آنها در عرصه‌های برابر و کمک به حفظ تفاوت‌هایی که نظم انسانی را در خانواده و اجتماع نگه می‌دارد» (همان، ص.۲۱۱). او نخستین راهبرد برای رسیدن به وضع مطلوب را حذف این اصطلاح از تمام اسناد بالادستی می‌داند (همان، ص.۲۲۷). تحلیل مطالب نویسنده نشان می‌دهد که می‌توان مطالب او دربارهٔ اصطلاح عدالت جنسیتی را در دو سطح صورت‌بندی کرد: مقدمات ادعاشده و دلیل؛ بر این اساس انتقادهای خود را در دو بخش تبیین خواهیم کرد:

٤-١. انتقاد از مقدمات ادعا شده

اولاً نویسنده مدعی است که تلقّی نخست یک «اتفاق‌نظر بین‌المللی» است و حاصل یک «فهم جهانی» است که فمینیست‌ها آن را تثبیت کرده‌اند. با چشم‌پوشی از تفسیرپذیری خود واژهٔ فمینیسم که بر اساس

1. Gender identity
2. Personal choice

برخی برداشت‌ها، مثل اینکه فمینیسم ایدئولوژی آزادی زنان از بی‌عدالتی است (هام و گمبل، ۱۳۸۲، ص.۱۶۳)، نمی‌توان آن را در جریان موافق تلقّی نخست خلاصه کرد. پیداست که در اینجا مقصود این نیست که همگان در تلقّی نخست متفق‌القول هستند؛ زیرا خود نویسنده به این نکته که بسیاری از نویسندگان ایرانی، تلقّی دوم را مطرح می‌کنند تفطن دارد؛ ضمن اینکه بطلان ادعایی به این کلانی در جهانی که مباحث نظری در آن معرکه آراست، واضح است. به‌ظاهر مقصود نویسنده اتفاق‌نظر در سطح اسناد بین‌المللی است. اما همین ادعا نیز محل تأمل است؛ زیرا:

۱) خود تعبیر اسناد بین‌المللی تعبیری گسترده است که هیچ استقرایی نسبت به تمام مصادیق آن در این اثر صورت نپذیرفته است و نویسنده تنها به بررسی برخی از آنها پرداخته است. بررسی‌های این‌جانب نشان می‌دهد که در برخی اسناد بین‌المللی و ملی، اساساً واژهٔ عدالت جنسیتی حتی یک‌مرتبه نیز به کار نرفته است و پیوسته از تعبیر برابری جنسیتی[1] برای القای تلقّی اول استفاده‌شده است. سند حقوق افراد ال. جی. بی. تی. کیو. در اتحادیه اروپا که سازمان تحقیقات پارلمانی اروپا تنظیم کرده است، به‌هیچ‌وجه از واژهٔ عدالت جنسیتی استفاده نکرده است (Groot, 2024). آژانس حقوق بنیادین اتحادیه اروپا نیز در کتاب مستقلی پیرامون حقوق اقلیت‌های جنسی بحث کرده است اما در تمام کتاب هرگز از تعبیر عدالت جنسیتی استفاده نشده است.[2] برخی دیگر از منابع نیز که به حقوق اقلیت‌های جنسی پرداخته‌اند، بارها از تعبیر برابری جنسیتی استفاده کرده‌اند و هرگز تعبیر عدالت جنسیتی را به کار نبرده‌اند (Kumar Das, 2004).

۲) در بسیاری از این اسناد و منابع، موضوع عدالت جنسیتی، دوگانهٔ زن و مرد است؛ یعنی در تفسیر عدالت جنسیتی، تنها به حقوق میان زنان و مردان اشاره شده است و انواع جنسیت‌ها در ذیل این اصطلاح مطرح نشده‌اند (United Nations Population Fund, 2005; Alhaji Ali & Buratai, n.d., p. 57; Gender Justice, 2019; SARL, 2019, p. 4; MacArthur, 2022, p. 1). طرفه آنکه خود نویسنده نیز در جایی از کتاب تصریح می‌کند که برخی تعاریف سدهٔ بیستم بر دوگانهٔ زن و مرد تأکید دارند (علاسوند، ۱۴۰۳: ۵۶-۵۷)؛ بنابراین هرچند در برخی از اسناد این موضوع گسترده است و بر اقلیت‌های جنسی تصریح می‌شود (Haque, Hossain & Das, 2021; Fausto-Sterling, 2000, p. 48)، این اسناد بین تلقّی اول و دوم در رفت‌وآمد هستند و نمی‌توان همه آنها را در تلقّی نخست منحصر دانست. ثانیاً، نویسنده بارها ادعا می‌کند که عدالت جنسیتی یک راهبرد سیاسی است که به دنبال برابری در نتایج و تبعیض مثبت است. در این تحلیل عدالت جنسیتی به سطح راهبردی برابری در نتایج و تبعیض مثبت تقلیل داده شده است. اما بررسی این‌جانب نشان می‌دهد که عدالت جنسیتی در منابع انگلیسی سطح راهبردی پیچیده‌تری دارد؛

1. Gender equality
2. European Union Agency for Fundamental Rights, 2024

به‌گونه‌ای که راهبرد رسیدن به آن در مسئله «برابری در نتایج» و «تبعیض مثبت» منحصر نیست؛ بلکه برای تحقّق برابری دست‌کم به راهبردهای دیگری مانند «حاکمیت قانون» (SARL, 2019, p. 6; Gender Justice, 2019) ، «اصلاحات ساختاری» (MacArthur, 2022, p. 1; Abdullah Noor, 2024, p. 290)، «اصلاحات فرهنگی» (Dobranja, Jahaj, & Loshaj, 2024, p. 2)، «مقابله با موقعیت فرعی زنان در اجتماع» (Haque & et al., 2021, p. 58; Clavero & Galligan, 2021, pp. 1118-1119)، «مقابله با خشونت علیه زنان» (Johns, 2020, p. 4; Meiliana & Mayrudin, 2024, p. 163)، «مخالفت با تقسیم‌کار سنتی در محیط خانواده» (Haque & et al., 2021, p. 58; Ohagwu Esq, 2015, p. 68)، و «توزیع برابر خیرات اجتماعی» (Meiliana & Mayrudin, 2024, p. 154; Gordon, 2019, p. 20) نیز پرداخته شده است. ثالثاً، یکی دیگر از مقدمات ادعاشدهٔ نویسنده این است که تلقّی نخست در ایران بین اصلاح‌طلبان رواج دارد و تلقّی دوم بین اصول‌گرایان. این ادعا بدین معناست که اصلاح‌طلبان به همه لوازم تلقّی اول ازجمله به‌رسمیت‌شناختن انواع اقلیت‌های جنسیتی و مخالفت با مسلمات فقهی و شرعی نیز ملتزم هستند و چنین قضاوتی دور از انصاف می‌نماید.

٤-۲. انتقاد از دلیل

چنانچه گذشت از برخی عبارت‌های نویسنده بر می‌آید که وی برای کاربرد «عدالت جنسیتی» دو تالی فاسد آورده است: عدم امکان مفاهمه و امکان سوءاستفاده در سطح بین‌الملل. به نظر می‌رسد تالی فاسد اول به مغالطهٔ اشتراک لفظی اشاره دارد؛ یعنی ما تلقّی دوم را اراده می‌کنیم، اما در سطح بین‌الملل تلقّی اول فهم می‌شود و تالی فاسد دوم به فرض مفاهمه اشاره دارد و اینکه طرف مقابل درک کند که ما تلقّی دیگری داریم و درعین‌حال آن را مطابق با تلقّی خودش تفسیر کند. در خصوص این استدلال نیز نکاتی انتقادی به ذهن می‌رسد:

اولاً، در جواب حلی به اشکال باید گفت ایجاد مفاهمهٔ صحیح و رفع بستر سوءاستفاده، تنها با استفاده از تک‌واژه‌ها، در جایی که دو پارادایم مختلف قصد گفتگو دارند میسر نخواهد شد. حتی در فرضی که معادل دیگری برای این کلیدواژه مطرح کنیم، باز هم طرف مقابل ممکن است درک صحیح از معنای دقیق مقصود ما که در یک پارادایم پیچیده جاگذاری شده است پیدا نکند و سهل‌انگارانه آن را در ذیل پارادایم خود تفسیر کند. چنانچه ممکن است به‌رغم فهم اینکه ما به پارادایم دیگر تعلق داریم، آن را مبتنی بر پارادایم خود تفسیر نماید. آنچه تا حد قابل‌توجهی این دو تالی را رفع می‌کند، تغییر صرف واژگان نیست؛ بلکه ارائه پیوست تفصیلی در کنار آنها است تا بتواند تفاوت تلقّی مختار از تلقّی طرف مقابل را به‌وضوح نشان دهد. این رویکرد در واژگانی پیش از این نیز رواج داشته است؛ واژگانی مانند دموکراسی، حقوق بشر، جمهوری و مانند آن که خاستگاهی غربی دارند؛ ولی ما موضع خود را نه صرفاً با تبدیل واژگان، بلکه با توضیحی در پیوست آنها تشریح می‌کنیم.

ثانیاً، در جواب نقضی به اشکال باید گفت معادل پیشنهادی ایشان نیز می‌تواند بستر همین دو تالی فاسد را ایجاد کند. «عدالت بین زنان و مردان»، مفهومی واضح در سطح بین‌الملل نیست؛ بلکه تفسیر واژهٔ عدالت و نیز تفسیر واژه زن و مرد، در ضمن تقابل پارادایمی دیگری جای دارد. بر عدالت‌پژوهان پوشیده نیست که مباحث نظری عدالت از تعریف مفهومی آن تا تعیین معیار و شاخص‌های سنجش آن، معرکهٔ آراست و دامنه این اختلافات نه در سطح بین‌الملل، بلکه در سطح درون‌دینی و مذهبی نیز دامنه‌ای بسیار گسترده است. درضمن تفسیر از زن و مرد نیز با دیدگاه‌های مختلف روبروست. زن و مرد در انگارهٔ بسیاری از فمینیست‌ها یک تمایز صرفاً بیولوژیک است و در آن توجّهی به نفس به عنوان بعدی اصیل در انسان وجود ندارد؛ اما در نگاه اسلامی، زن و مرد بسی فراتر از تمایزهای طبیعی تفسیر می‌شود (شجریان، ۱۴۰۱ الف).

ثالثاً، برفرض که از اشکال حلی و نقضی فوق چشم‌پوشی کنیم، به نظر می‌رسد آنچه مانع مفاهمه و موجب سوءتفاهم است، نه واژهٔ فارسی «عدالت جنسیتی»، بلکه واژه انگلیسی «Gender Justice» است. حتی اگر معادل دیگری در فارسی رواج یابد، اما در ترجمه و در مقام مفاهمه با طرفداران تلقّی نخست به معادل انگلیسی مزبور ترجمه شود، تالی فاسدهای مورد‌ادعا مطرح خواهند شد. توضیح مطلب اینکه اساساً عدالت جنسیتی معادل فارسی قطعی Gender Justice نیست. جنسیت در لغت فارسی صرفاً به معنای جندر مطرح نشده است و لغت‌دانان برای آن دست‌کم دو معنای دیگر (زن و مرد و مجانست) نیز مطرح کرده‌اند (اخیانی و انوری، ۱۳۸۱، ج. ۳، ص۲۱۹۹؛ دهخدا، ۱۳۳۸، ج. ۱۶، ص۱۲۳). در عرف رایج کنونی نیز جنسیت بدون شک در مواردی فراوان به معنای «زن و مرد» به کار می‌رود. طرفه آنکه خود نویسنده نیز در کتاب جنسیت را در این معنا به کار برده است و مثلاً فصل دوم کتاب با عنوان «عدالت در متون اسلامی با رویکرد جنسیتی» صورت‌بندی شده است (علاسوند، ۱۴۰۳، ص.۹۲). خود نویسنده در جایی تصریح می‌کند: «واژهٔ فارسی «جنسیت» تمام تحولات مفهومی و تبار معنایی کلمه «Gender» را باز نمی‌نمایاند و معنای آن در سنت فکری داخلی، ایستا و صرفاً به معنای دو جنس با تفاوت‌های روشن و ثابت است» (همان، ص.۳۳)؛ با این وجود چگونه می‌توان با حذف اصطلاح «عدالت جنسیتی» از اسناد بالادستی داخلی، به مفاهمه با مخاطبان بین‌المللی امید یافت، درحالی‌که ممکن است در ترجمهٔ هر معادلی که در فارسی قرار دهیم، از Gender Justice استفاده شود؛ بنابراین بر فرض چشم‌پوشی از اشکالات پیشین ایشان، باید توصیه به‌دقت در ترجمهٔ انگلیسی «عدالت جنسیتی» را در نظر قرار می‌داد؛ نه اعلام ممنوعیت از کاربست این واژهٔ فارسی.

۵. معیار شماری جنسیت

نویسنده در بخشی از کتاب به بحث مهم معیار عدالت در نظریه‌های عدالت اجتماعی و عدالت جنسیتی

می‌پردازد. او بر این باور است که عدالت‌پژوهان در دیدگاه‌هایی مختلف اموری همچون «انصاف»،[1] «شایستگی»[2] و «نیاز»[3] را به عنوان معیارهایی برای عدالت مطرح کرده‌اند (علاسوند، ۱۴۰۳، صص.۳۹-۵۲). به اعتقاد وی اکثر فمینیست‌ها در عدالت جنسیتی، جنسیت[4] را به عنوان معیار عدالت بر می‌شمارند (همان، ص.۵۳).

در خصوص معیارشماری جندر نیز نکاتی انتقادی به نظر می‌رسد:

۵-۱. عدم انطباق جندر با تعریف معیار عدالت

نویسنده تبیینی از واژهٔ معیار ارائه نمی‌دهد، ولی این تعبیر یا اصطلاح در میان عدالت‌پژوهان پرکاربرد است. معیار یک ضابطهٔ کلان برای تحقق عدالت است که جامعهٔ عادلانه را از جامعهٔ غیرعادلانه باز می‌نماید (واعظی، ۱۴۰۳، ص.۹۵؛ سیدباقری، ۱۴۰۱، ص.۸۷) و نشان می‌دهد که نظام مناسبات در کل جامعه یا عرصه‌ای از عرصه‌های آن چگونه باید باشد (واعظی، ۱۴۰۳، ص.۲۲۷). این تعریف بر معیارهایی مانند انصاف، شایستگی و نیاز قابل تطبیق است، اما به نظر می‌رسد جندر را نمی‌توان معیاری در عرض آنها شمرد؛ زیرا جنسیت به دلیل سیلان مفهومی خود توصیفی مبهم است و ضابطه‌ای عملی به دست نمی‌دهد. جنسیت امری سیال، تفسیرپذیر و مشمول تطورهای معنایی است و چنین چیزی نمی‌تواند معیار ضابطهٔ عدالت شمرده شود.

۵-۲. جنسیت موضوع عدالت جنسیتی، نه معیار آن

عدالت جنسیتی مانند عدالت سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و مانند آن به عنوان برش‌هایی از کلان عدالت اجتماعی فهم می‌شود. در هر یک از این عدالت‌های مضاف، از اقتضائات عدالت در بستر مضاف‌الیه بحث می‌شود و در هیچ یک از آنها خود مضاف‌الیه معیار شمرده نشده است. سیاست، اقتصاد، فرهنگ و جنسیت هر یک موضوعاتی هستند که عدالت در حوزهٔ آنها مطالعه می‌شود و تنها حیطه بحث از عدالت را تعیین می‌کنند، بدون اینکه هیچ‌یک ضابطه‌ای برای این حیطه باشند.

۵-۳. برابری معیار تلقّی نخست از عدالت جنسیتی

برخلاف دیدگاه نویسنده به نظر می‌رسد عدالت جنسیتی در تلقّی نخست آن معیاری غیراز برابری[5] ندارد. در این خصوص عبارت‌های نویسنده اضطراب دارد؛ زیرا در برخی موارد به معیاربودگی برابری با تعریف

1. Equity
2. Desert
3. Need
4. Gender
5. Equality

فوق نزدیک می‌شود؛ چنانچه می‌نویسد: «فمینیسم از برابری به عنوان تنها ملاک تحقق عدالت کوتاه نمی‌آید» (علاسوند، ۱۴۰۳، ص.۷۹) و «در این تلقّی حقوقی، تنها ارزش برابری است و هیچ ارزش یا هنجار دیگری در کنار آن حایز اهمیت نیست» (همان، ص.۸۵). اما در نقطهٔ مقابل در جایی دیگر به‌صراحت معیاربودگی برابری را نفی می‌کند و تأکید دارد که برابری و نابرابری دو ضلع محتوایی تمام نظریه‌های عدالت اجتماعی هستند (همان، ص.۳۹). به نظر می‌رسد هرچند در نظریه‌های کلان عدالت اجتماعی برابری تنها معیار نیست، بسیاری از نظریه‌های عدالت اجتماعی آن را یکی از معیارهای خود محسوب کرده‌اند (واعظی، ۱۴۰۳، ص.۲۲۷). در تلقّی نخست از عدالت جنسیتی، برابری معیار است؛ زیرا در این تلقّی به نفع برابری مطلق، تمام تمایزهای بیولوژیک جنسی و تمایزهای اجتماعی جنسیتی محو شده‌اند تا بهانه‌ای برای طرح نابرابری باقی نماند.

٦. نسبت عدالت با احکام شرعی

نویسنده مدعی است نمی‌توان تک‌تک احکام شرعی را به عدالت بازگرداند و ملاک همه آنها را عدالت شمرد. بررسی عبارت‌های او نشان می‌دهد که برای اثبات این مدعا به دو دلیل استناد شده است:

دلیل اول بر «عدم تصریح به عدالت در روایت‌های مبین ملاک احکام شرعی» تمرکز دارد. در باب ملاکات احکام هرچند بارها از ائمه: سؤال شده است، آنها «هیچ‌گاه نفرموده‌اند احکام همه به یک ملاک تشریع شده‌اند» (علاسوند، ۱۴۰۳، ص.۱۳۱). وی برای اثبات این مدعا روایات زیادی را نقل می‌کند و ملاک بیان‌شده در آنها را شرح می‌دهد؛ ملاک‌هایی که در آن به «عدالت» تصریح نشده است (همان، ص.۱۳۸).

دلیل دوم بر تالی فاسد «التزام به عدالت شرعی» تکیه دارد. نویسنده مدعی است ارجاع تک‌تک احکام شرعی به عدالت، موجب شده است تا فقیهان همواره در مورد احکام فقهی مورد سؤال قرار گیرند. «امروزه از مهم‌ترین چالش‌های دورهٔ مدرن با رویکرد اسلامی، حقوق زنان است. این امر سبب شده برخی اندیشمندان معنای شرعی برای عدالت قایل شوند تا در این خوانش، احکام اسلامی عادلانه شمرده شوند» (همان، ص.۱۳۲-۱۳۳). او این امر را موجب نزدیک‌شدن به مبنای اشعری می‌شمارد (همان، ص.۱۴۴).

نقد موارد یاد شده را می‌توان چنین بیان کرد:

٦-١. لزوم بررسی نصوص ملاک بودن عدالت

این ادعای نویسنده که در هیچ نصی عدالت ملاک تمامی احکام شرعی شمرده نشده، موضوعی اثبات‌نشده است. اثبات این ادعا، اولاً بر ردّ استظهار فقیهانی متوقف است که از برخی نصوص چنین استفاده‌ای کرده‌اند؛ برای مثال از آیات «إِنَّ اللَّهَ يأْمُرُ بِالْعَدْلِ» (نحل، ۹۰)، «قُلْ أمرَ ربی بِالْقسط» (اعراف،

۲۹)، «ما رَبُّک بِظَلَّامٍ لِلْعَبید» (فصلت، ۴۶) و مانند آن، استفاده شده است که نه‌تنها نظام تکوین الهی، بلکه نظام تشریع نیز بر اساس عدالت پی‌ریزی شده است (صانعی، ۱۳۹۰، ص.۹۱-۹۹). مطهری در حاشیه برخی از این نصوص، عدالت را «روح قانون» می‌داند و از جمود بر ظواهر انتقاد می‌کند: «فقهای ما توجه ندارند که اصل «ان الله یأمر بالعدل و الاحسان» به منزله روح و مشخِّص سایر مقررات حقوقی اسلامی است» (مطهری، ۱۳۹۰، ج.۳، ص.۲۷۱)؛ بر همین اساس امام خمینی(ره) نیز مجموعه احکام فقهی را مطلوب بالعرض برای اجرای عدالت می‌شمارد: «الإسلام هو الحکومة بشؤونها والأحکام قوانین الإسلام وهی شأن من شؤونها بل الأحکام مطلوبات بالعرض وأُمور آلیة لإجرائها وَبسط العدالة» (خمینی، ۱۳۸۲، ج.۲، ص.۶۳۳). ثانیاً، لازم بود برخی روایات که می‌توانند چنین ظهوری داشته باشند نیز بررسی می‌شد؛ برای مثال تعبیرهایی مانند «الْعَدْلُ أَسَاسٌ بِهِ قِوَامُ الْعَالَم» (مجلسی، ۱۴۰۳، ج. ۷۵، ص.۸۳)، «الْعَدْلُ مِلَاکٌ» (آمدی، بی‌تا، ص.۹۹) و «الْعَدْلُ حَیاةُ الْأَحْکام» (آمدی، بی‌تا، ص.۹۹) نیازمند بررسی هستند. درضمن گذشت که در روایت امام علی(ع) عدل «سائس عام» است و این تعبیر نیز برای طرح ادعای کلی فوق نیازمند بررسی است.

۶-۲. تمرکز بر واژهٔ عدالت و بی‌توجهی به روح معنایی آن

جانمایهٔ استدلال اول نویسنده این است که روایات مبین ملاک برخی احکام، به «عدالت» تصریح ندارند. به اعتقاد نویسنده بررسی روایات در باب ارث، لزوم مهریه بر مرد، تعدد زوجات، طلاق و مانند آن نشان می‌دهد که «عدالت به عنوان ملاک در تبیین امامان از این احکام، نقشی ندارد» (علاسوند، ۱۴۰۳، ص.۱۴۱). مایهٔ بسی شگفتی است که نویسنده به دنبال کلمه «عدالت» در این روایات است. اینکه روح حاکم بر ملاک‌های تبیین‌شده تحقق عدالت است، کفایت می‌کند و نیازی به تصریح واژهٔ عدالت نیست؛ برای مثال روایاتی که نصف‌بودن ارث زن را با بهرهٔ مالی بیشتر او از نفقه و تکالیف مالی مرد ارتباط می‌دهند، در مقام توجیه اعطای نابرابر به افراد نابرابر هستند و این عین تبیین عدالت است. وی مدعی است در روایات مفصل فضل بن شاذان به رابطهٔ میان احکام و عدالت «اشاره» نشده است (همان، ص.۱۳۸). این در حالی است که بررسی بسیاری از فقرات همین روایت نشان می‌دهد که روح عدالت بر تبیین‌های امام حاکم است؛ مثلاً دربارهٔ فلسفه وجوب دفن میت آمده است: «لِئَلَّا یظْهَرَ النَّاسُ عَلَی فَسَادِ جَسَدِهِ وَ قُبْحِ مَنْظَرِهِ وَ تَغَیرِ رِیحِهِ وَ لَا یتَأَذَّی بِهِ الْأَحْیاء» (ابن‌بابویه، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص.۱۱۴). به نظر می‌رسد این تعبیر به‌وضوح به حق میت و حق احیا اشاره دارد و می‌توان آن را در چارچوب مفهوم خاص عدالت قرار داد. نکته دیگر اینکه اظهارات نویسنده در این مقام نیز نوعی اضطراب دارد؛ زیرا هرچند در استدلال‌های بند فوق عدم تصریح به واژهٔ عدالت را کافی در طرح مدعا دانسته است، اما در چند جای کتاب، اشاره محتوایی به عدالت بدون تصریح به کلمه آن را در فهم عدالت کافی شمرده است. در ذیل

روایتی می‌خوانیم: «می‌توان آن را در راستای تحقق عدالت فهم کرد؛ اگرچه تصریح به عدالت در آن وجود ندارد» (علاسوند، ۱۴۰۳، ص.۱۴۱). وی در جای دیگری می‌نویسد: گاهی بحث از برابری یا عدالت میان مردان و زنان به‌صراحت در متون نیامده است؛ اما از تعبیر دیگری می‌توان به ملاک عدالت میان دو جنس رسید؛ برای نمونه زمانی که پیامبر به خانهٔ دخترش رفت و دید که آن بزرگوار و همسرش امام علی هر دو مشغول کار هستند، برای شروع کمک به آن دو پرسید کدام‌یک از شما خسته‌تر هستید؟ این متن به‌وضوح عدالت را معیار قرار داده است (همان، ص.۱۵۲). معلوم نیست چگونه در این روایت به‌رغم عدم تصریح به واژه عدالت، عدالت معیار است، اما در روایات مربوط به مسائل زنان، ضابطهٔ عدالت تطبیق نمی‌شود.

٦-٣. لزوم توجه به معنای عام عدالت

به نظر می‌رسد یکی از دلایلی که موجب شده نویسنده تحلیل غالب روایات از ملاک احکام شرعی را غیرمرتبط با عدالت تصور کند، انحصار معنای عدالت به معنای خاص آن است. گفتیم که عدالت در معنای عام خود در مواردی که حقی نیز وجود نداشته باشد، تصویرپذیر است. البته ملاک‌های بیان‌شده در برخی از این روایات ـ مثل مسئله ارث یا دفن میت ـ حتی منطبق بر معنای خاص عدالت نیز هستند، اما تطبیق آنها بر معنای عام عدالت بسی روشن‌تر است؛ زیرا تمام این روایات در صدد بیان یک مصلحت یا مفسده‌ای در ورای حکم شرعی هستند و این نشان می‌دهد که احکام شرعی مزبور، مصداق «وضعُ الشیء فی موضعه» هستند. تبعیت احکام از مصالح و مفاسد آن روی سکه وضعُ الشیء فی موضعه است و تنها با همین منطق است که می‌توان عدالت را سائس عام شمرد و نصوص مشیر به ملاک‌بودن عدالت برای همه احکام شرعی را فهم کرد.

٦-٤. لزوم توضیح دایرهٔ ملاک بودن عدالت در احکام شرعی

نویسنده هرچند عدالت را ملاک تک‌تک احکام شرعی نمی‌شمارد، ملاک‌بودن عدالت در احکام سیاسی و اجتماعی اسلام را می‌پذیرد. به باور او «جوهر و اساس حاکمیت اجرای عدالت است» (همان، ص.۱۶۸)؛ در همین راستا روایت‌هایی نقل می‌کند که دیهٔ شخصی که بر اساس خطای قاضی دچار نقص عضو شده است، بر عهده بیت‌المال است. او می‌گوید: «در این روایات و احکام، تعبیر عدالت به کار نرفته است؛ اما در فهم و ارتکاز همه این موارد از مصادیق اجرای عدالت قلمداد می‌شوند» (همان، ص.۱۷۲). در عین حال او در جای دیگر تصریح می‌کند: «شواهدی متعددی در این پژوهش اقامه شده که در ادلهٔ پشتیبان احکام فقهی، به جز در موارد خاص که از منطق اجتماعی پیروی می‌کند ... هیچ‌گاه ملاک احکام به عدالت ارجاع نشده است» (همان، ص.۱۸۳).

در تحلیل این اظهارات، برخی نکات انتقادی وجود دارد:

اولاً نویسنده مقصود دقیق خود از «حاکمیت» و نیز موارد تابع «منطق اجتماعی» را روشن نکرده است؛ ثانیاً در احکام اجتماعی به معنای ارتکازی آن، صرفاً معنای خاص عدالت قابل تطبیق نیست، بلکه در خیلی از آنها که سویهٔ فرایندی و ساختاری دارند، باید سراغ معنای عام رفت؛ ثالثاً لازم بود نویسنده که دغدغهٔ عدالت و زن دارد، تکلیف مسائل فقهی زنان و تمایزات حقوقی آنان با مردان را به‌وضوح نمایان کند که آیا این موارد داخل در امور حاکمیتی و تابع منطق اجتماعی هستند یا نه؟ به‌طبع آیا ملاک در آنها عدالت هست یا نه؟ کلیت تعبیرهای نویسنده با چشم‌پوشی از ابهام مفهومی آنها نشان می‌دهد که این موارد داخل در امور حاکمیتی هستند؛ اما او مدعی است که بررسی روایات امامان در احکام شرعی مختلف در مورد زنان مثل ارث، دیه، تعدد زوجات و مانند آن، «اثبات می‌کند عدالت به عنوان ملاک در تبیین امامان از این احکام، نقشی ندارد» (همان، ص.۱۴۱).

٦-٥. التزام به عدالت شرعی بر مبنای خود نویسنده

گفتیم که در استدلال دوم، نویسنده بر این باور است که اگر عدالت را ملاک همهٔ احکام بر شماریم، لازم است درنهایت به عدالت شرعی روی آورده و به رویکرد اشعری نزدیک شویم. به نظر می‌رسد میان ملاک‌شمردن عدالت و نزدیک‌شدن به رویکرد اشعری ملازمه نیست. حلقهٔ واسط میان این دو حجت دانستن یا ندانستن عقل مستقل است. اگر عقل مستقل با نظر به مصالح و مفاسد احکام شرعی، حق دخالت در آنها داشته باشد، به رویکرد اشعری نزدیک نخواهیم شد؛ وگرنه نزدیکی قطعی است، حتی اگر ملاک احکام را غیراز عدالت بدانیم. افزون بر این به نظر می‌رسد عین همین اشکال در دایرهٔ احکام مربوط به زنان و خانواده، بر دیدگاه خود نویسنده نیز وارد است؛ زیرا چنانچه گذشت در دایرهٔ این احکام، تکلیف مشخص نشد و معلوم نشد که ملاک این احکام عدالت است یا نه؟ به صورت کلی به نظر می‌رسد نویسنده به صورت غالبی در مواجهه با مسائل فقهی زنان، گرایش تعبّدی دارد. به دلیل اهمیت این اشکال، آن را با تفصیل بیشتر در بخش بعدی تبیین خواهیم کرد.

۷. گرایش تعبّدی در حل مسائل زنان

پیش‌تر در برخی آثار به گونه‌شناسی انواع مواجهه با مسائل زنان در مطالعات فقهی پرداخته‌ام. یکی از این مواجهه‌ها گونهٔ «ثبات تعبدی» است که بر این باور است که احکام و تکالیف متمایز میان زنان و مردان ثابت هستند و باید در قبال آنها به دستورات شارع متعبد شد و به فلسفهٔ آنها نپرداخت (شجریان، ۱۴۰۱ج). نویسنده در برخی آثار پیشین خود چارهٔ کار در احکام فقهی زنان را تکیه بر مبانی خداشناسی و تعبد می‌داند. به اعتقاد او در سیرهٔ اهل‌بیت گاهی در کنار برخی از احکام هیچ توجیهی (علت یا حکمت) ذکر نشده است. «با تقویت اعتقاد به خدای علیم و حکیم، باید تعبد را ایجاد کرد و با تکیه بر سیره‌ای که خبر مورد اعتماد در هر واقعه‌ای را تصدیق می‌کند، روح خود را با پرسش‌های کم‌فایده آزار نخواهیم

داد» (علاسوند، ۱۳۸۷، ص.۲۰-۲۱). برخی از اظهارات نویسنده در این کتاب نیز نشانِ رویکرد تعبدی به حل مسائل زنان است. نویسنده در بخشی از کتاب به نقد نسبی‌گرایی در تفسیر ارزش‌های اخلاقی می‌پردازد و بر این باور است که نه رجوع به عاملان بی‌طرف برای تعیین ارزش‌های اخلاقی و نه تکیه بر مکتب‌های نسبی‌گرای پسامدرن، هیچ‌یک مسئله ارجاع به عدالت را حل نمی‌کند؛ بلکه در پاره‌ای از موارد آن را دشوار و حتی ناممکن خواهند ساخت (همان، ص.۶۰-۶۴). وی درنهایت راه‌حل را «ارجاع به قرآن و روایات معتبر» دانسته، بر این باور است که اصول عدالت را باید از «متون متقن دینی» استفاده کرد (همان، ص.۶۴). نویسنده قوانین مطابق با «نص صریح قرآن و روایات متواتر» را «همان وحی» می‌شمارد و ارزیابی با معیار عدالت را منحصر به موارد «سکوت وحی» می‌داند (همان، صص.۱۸۶، ۱۹۱، ۱۹۳).

در خصوص این گرایش نیز نکات انتقادی زیر به ذهن می‌رسد:

۷-۱. ناتوانی رویکرد تعبّدی از تأمین ادراک عدالت جنسیتی

برای نویسنده تأمین ادراک عدالت جنسیتی مهم است. او ادراک‌سنجی مستمر دربارهٔ نابرابری‌ها را گامی مؤثر و عمل‌گرایانه برای تحقق عدالت می‌داند (همان، ص.۲۱۸)؛ اما معلوم نیست رویکرد تعبّدی چه نسبتی با این ادراک‌سنجی‌ها دارد. وقتی باید زنان و مردان را به احکام و تکالیف متمایزی که در فقه برای آنها بیان‌شده است متعبد ساخت، چگونه می‌توان سهمی برای ادراک آنها برای تحقق عدالت قائل شد.

۷-۲. لزوم تفکیک میان نص و وحی

نص هرچند صریح و از نظر دلالی احتمال خلاف در آن منتفی باشد، صرفاً کاشف از وحی است، نه خود آن. وحی مرتبه‌ای مختص به معصومین: است و از دسترس مستقیم ما بیرون است. نصوصی که در دست ماست، صرفاً سنت حاکیه هستند نه سنت محکیه. صراحت نص نیز تعبیری کش‌دار به نظر می‌رسد؛ چه‌بسا نصوصی که عده‌ای آن را صریح شمرده‌اند و دیگران برداشت‌های روشمند دیگری از آن داشته‌اند. افزون بر این ممکن است به‌رغم قطعی‌بودن دلالت، اعتبار یک نص از ناحیه صدور یا جهت مخدوش شود؛ برای مثال ممکن است قرائنی اطمینان‌بخش پیدا شود مبنی بر اینکه نصی صریح، مانند نصوص حرمت شطرنج، در سطح قضایای خارجیه بوده است، نه حقیقیه؛ یا اینکه نصی صریح مانند بلوغ دختران، در نه‌سالگی از شأنی غیراز شأن تشریع (مثلاً شأن تفریع) صادر شده است (ضیایی‌فر، ۱۳۹۳، ج. ۱، ص.۳۹۲-۳۹۴)؛ بنابراین صرف صراحت یک نص آن را هرچند مجازاً همان وحی نخواهد کرد. به نظر می‌رسد راهبرد اصلی در مواجهه با مسائل زنان، نه دعوت به تعبد در احکام شرعی مربوط به آنان، بلکه روزامدسازی روش‌های دانش فقه به‌ویژه در باب حجیت عقل مستقل و بازاندیشی روشمند در منابع دینی است (شجریان، ۱۴۰۱ب).

۸. نتیجه‌گیری

در این نوشتار، با چشم‌پوشی از اشکالات صوری به نحوهٔ نگارش کتاب عدالت، زن، جنسیت، مباحث نظری نویسنده در پنج بخش بررسی و نقد شد:

۱) تعریف عدالت: نویسنده عدالت را «اعطای حق برابر به برابرها و حق نابرابر به نابرابرها» شمرد و «وضعُ الشیء فی موضعه» را لازمه آن دانست؛ اما اولاً نویسندهٔ محترم تعریف دقیقی از حق ارائه نکرده است؛ ثانیاً وضعُ الشیء خود عدالت است، نه لازمه آن؛ ثالثاً در خصوص «سائس عام»بودن عدالت دیدگاه روشنی ندارد.

۲) اصطلاح عدالت جنسیتی: نویسنده تلقّی «برابری در نتایج در حق همهٔ جنسیت‌ها» را یک تلقّی جهانی شمرده و بر این باور است که به‌کارگیری این اصطلاح در سطح بین‌الملل موجب عدم مفاهمه و سوءتفاهم می‌شود و باید از جایگزین «عدالت بین زنان و مردان» استفاده کرد؛ اما اولاً تلقّی جهانی مدّ نظر حتی در سطح اسناد بین‌المللی ثابت نشده است؛ ثانیاً راه‌حل تبیین تقابل پارادایمی در برداشت از عدالت جنسیتی است و تغییر واژگان به‌تنهایی ثمری ندارد؛ ثالثاً جایگزین پیشنهادی نیز به در ضمن تقابل پارادایمی به عدم مفاهمه و سوءتفاهم منجر خواهد شد.

۳) معیارشماری جنسیت: نویسنده معتقد است در دیدگاه‌های رایج عدالت اجتماعی، اموری مانند انصاف، شایستگی و نیاز معیار عدالت بوده‌اند و فمینیست‌ها جنسیت را به عنوان معیار مطرح کرده‌اند. اما اولاً نسبت‌دادن این ادعا به فمینیسم با توجه به گسترهٔ مفهومی جریان فمینیستی دقیق به نظر نمی‌رسد؛ ثانیاً معیار عدالت ضابطه‌ای کلان است که جامعهٔ عادلانه را از غیرآن تفکیک می‌کند و جنسیت با توجه به سیلانی که دارد، شایستگی معیارشماری ندارد؛ ثالثاً به نظر می‌رسد در نگاه رایج فمینیستی، برابری معیار محسوب شده است، نه جنسیت که موضوع عدالت جنسیتی است.

۴) نسبت عدالت با احکام شرعی: نویسنده عدالت را ملاک تک‌تک احکام شرعی نمی‌شمارد؛ به این دلیل که اولاً در تبیین روایات ملاک احکام، به عدالت تصریح نشده است و ثانیاً این امر به عدالت شرعی و مبنای اشعری نزدیک خواهد شد. از نظر او عدالت تنها در امور سیاسی و اجتماعی ملاک است. اما اولاً تصریح‌نکردن به واژهٔ عدالت در این روایت‌ها با تطبیق ملاک‌های بیان‌شده با روح معنایی عدالت منافاتی ندارد؛ به‌ویژه اگر عدالت را به معنای عام آن به شمار آوریم؛ ثانیاً ظهور برخی نصوص در ملاک‌بودن عدالت برای تمامی احکام شرعی ادعاشده است که نویسنده به بررسی و ردّ آنها نپرداخته است؛ ثالثاً اینکه عدالت در امور سیاسی و اجتماعی ملاک احکام است، به ابهام برگزار شده است؛ رابعاً تکلیف مسائل زنان مشخص نشده است که آیا با ملاک عدالت قابل ارزیابی هستند یا نه؟

۵) گرایش تعبّدی در حل مسائل زنان: نویسنده زنان را در مواجهه با مسائل فقهی به تعبد دعوت می‌کند و در این راستا نص قرآن و روایت‌های متواتر را همان وحی تلقّی می‌کند که نمی‌توان از آن عبور

کرد. اما اولاً گرایش تعبّدی از تأمین ادراک عدالت جنسیتی ناتوان است؛ ثانیاً یکسان‌انگاری نص و وحی صحیح نیست و حتی نص صریح نیز می‌تواند در یک فرایند روشمند اجتهادی در جهت یا صدور مورد بازاندیشی قرار گیرد؛ ثالثاً راهبرد اصلی در مواجهه با مسائل زنان، نه دعوت به تعبد در احکام شرعی مربوط به آنان، بلکه روزامدسازی روش‌های دانش فقه به‌ویژه در باب حجیت عقل مستقل و بازاندیشی روشمند در منابع دینی است.

منابع

شریف الرضی، م. (۱۳۷۲). *نهج‌البلاغة*. تهران: بنیاد نهج‌البلاغه.

ابن منظور، م. (بی‌تا). *لسان العرب*. (ج۹). بیروت: دار الفکر.

ابن‌بابویه، م. (۱۳۷۸). *عیون أخبار الرضا(ع)*. م. لاجوردی. (ج۲). تهران: جهان.

اخیانی، ج.؛ انوری، ح. (۱۳۸۱). *فرهنگ بزرگ سخن*. (ج۳). تهران: سخن.

ازهری، م. (۱۴۲۱). *تهذیب اللغة*. ع. حامد. (ج۱۴). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

آمدی، ع. (بی‌تا). *تصنیف غررالحکم*. قم: مکتب الإعلام الإسلامی.

خمینی، ر.ا. (۱۳۸۲). *کتاب البیع*. (ج۲). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دهخدا، ع.ا. (۱۳۳۸). *لغت‌نامه*. (ج۱۶). تهران: چاپ سیروس.

راغب اصفهانی، ح. (۱۴۱۲). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت: دار الشامیة.

سید باقری، س.ک. (۱۴۰۱). معیارهای عدالت سیاسی در اندیشهٔ آیت‌الله سبحانی. *کلام اسلامی*، ۱۲۱(۳۱)، صص۸۱-۱۰۱.

شجریان، م. (۱۳۹۹ الف). بررسی رویکردهای رایج در مفهوم عدالت جنسیتی. *مطالعات اسلامی زنان و خانواده*، ۱۲(۷)، صص۳۱-۵۲.

شجریان، م. (۱۳۹۹ب). راه‌حلی برای چالش مفهوم‌شناسی عدالت. *حکمت اسلامی*، ۲۶(۷)، صص۹۳-۱۱۶.

شجریان، م. (۱۴۰۱الف). درآمدی بر مبانی انسان‌شناسی عدالت جنسیتی از منظر حکمت صدرایی، با تأکید بر نقد مبانی فمینیستی. *معرفت فلسفی*، ۷۵(۱۹)، صص۵۷-۷۴.

شجریان، م. (۱۴۰۱ب). عدالت جنسیتی و رویکرد فقهی مطلوب در عرصه حکمرانی. *فقه حکومتی*، ۱۳(۰)، صص۱۰۱-۱۲۹.

شجریان، م. (۱۴۰۱ج). عدالت جنسیتی و گفتمان عدم تغییر در احکام فقهی زنان. *مطالعات راهبردی زنان*، ۹۸(۲۵)، صص۱۱۱-۱۳۱.

صانعی، ی. (۱۳۹۰). *قاعدهٔ عدالت و نفی ظلم*. قم: فقه الثقلین.

ضیایی‌فر، س. (۱۳۹۳). *فلسفه علم فقه*. (ج۱). قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.

عسکری، ح. (۱۴۰۰). *الفروق فی اللغة*. بیروت: دار الآفاق الجدیدة.

علاسوند، ف. (۱۳۸۷). فقه زنان (نگاهی گذرا به مبانی و تفاوت‌ها). *خردنامه همشهری*، ۲۶(۱)، صص۴۷-۵۱.

علاسوند، ف. (۱۴۰۳). *عدالت، زن، جنسیت*. قم: پژوهشکده زن و خانواده.

مجلسی، م.ب. (۱۴۰۳). *بحار الانوار*. (ج۷۵). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

مطهری، م. (۱۳۹۰). *یادداشت‌های استاد مطهری*. (ج۳). تهران: صدرا.

نبویان، م. (۱۳۸۸). *حق و چهار پرسش بنیادین*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

هام، م؛ گمبل، س. (۱۳۸۲). *فرهنگ نظریه‌های فمینیستی*. ن. احمدی‌خراسانی. تهران: توسعه.

واعظی، ا. (۱۴۰۱). بازاندیشی عدالت اجتماعی؛ چیستی، چرایی، قلمرو. قم: بوستان کتاب قم.

واعظی، ا. (۱۴۰۳). *عدالت اجتماعی و فکر اسلامی معاصر*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

References

Abdullah Noor, L. (2024). Gender Justice in Saudi Arabia: A Sociotechnical Institution's Approach to Addressing Domestic Violence Against Women and Men. *Al Manhaj: Jurnal Hukum Dan Pranata Sosial Islam*, 6(2), p. 279-294.

Acker, J. (1992). From Sex Roles to Gendered Institutions. *Contemporary Sociology*, 21(5).

Akhyani, J. & Anvari, H. (2002). *Farhang-i buzurg-i sukhan* [Sokhan Persian-Persian dictrionary) (Vol. 3). Tehran: Sokhan. [In Persian]

Alasvand, F. (2008). Women's jurisprudence (A brief look at foundations and differences) . *Kheradnameh-ye Hamshahri*, 26(1), pp. 47–51. [In Persian]

Alavand, F. (2024). *Adalat, zan, jensiat* [Justice, women, gender]. Qom: Women and Family Research Center. [In Persian]

Alhaji Ali, M. & Buratai, H. (n.d.). Women and gender equality: justice or civilization? *Journal of Liberty and International Affairs*, 5(3), p. 55-68.

Āmidī, A. (n.d.). *Tasnif gharar al-hikam*. Qom: Islamic Propagation Office. [In Arabic]

Askari, H. (2019). *Al-Furūq fi al-lugha*. Beirut: Dar al-Afaq al-Jadida. [In Arabic]

Azharī, M. (2000). *Tahdhīb al-lugha* (Vol. 14). A. Hamid (Ed.). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Burr, V. (2002). *Gender and Social Psychology*. New York: Routledge.

Clavero, S. & Galligan, Y. (2021). Delivering gender justice in academia through gender equality plans? Normative and practical challenges. *Gender, Work & Organization*, (28), p. 1115-1132.

Dehkhoda, A. A. (1959). *Lughat-nāma* (Vol. 16). Tehran: Cyrus Press. [In Persian]

Dobranja, D., Jahaj, R. & Loshaj, J. (2024). *Gender Analysis: A Multifaceted Overview of Gender Justice in Kosova*. Kosova: Friedrich-Ebert-Stiftung Kosova.

European Union Agency for Fundamental Rights. (2024). *LGBTIQ equality at a crossroads – Progress and challenges*. Vienna: Luxembourg: Publications Office of the European Union.

Fausto-Sterling, Anne. (2000). *Of Gender and Genitals, Sexing the body*. New York: Basic Books.

Gender Justice. (2019).
URL= https://rolhr.undp.org/content/ruleoflaw/en/2019/Focus/Gender-justice.html

Gordon, E. (2019). *Justice and Gender*. Switzerland: Geneva Centre for Security Sector Governance.

Groot, D. (2024). *The rights of LGBTI people in the European Union*. EPRS | European Parliamentary ResearchService.

Ham, M. & Gamble, S. (2003). *Dictionary of feminist theories*. N. Ahmadi-Khorasani (Trans.). Tehran: Tose'eh. [In Persian]

Haque, A., Hossain, A. & Das, Y. (2021). understanding gender justice with respect to different emancipatory models and principles of gender justice: a contextual study. *International*

Journal of Multidisciplinary Educational Research, 10(12), p. 58-61.

Ibn Bābawayh, M. (1999). *ʿUyūn akhbār al-Riḍā* (Vol. 2). M. Lajvardi (Ed.). Tehran: Jahan. [In Arabic]

Ibn Manẓūr, M. (n.d.). *Lisān al-ʿArab* (Vol. 9). Beirut: Dar al-Fikr. [In Arabic]

Johns, D. (2020). *Gender justice toolkit.*

Khomeini, R. (2003). *Kitāb al-bayʿ* (Vol. 2). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]

Kumar Das, P. (2004). LGBTQ Rights and Gender Equality: A Legal Analysis. *International Journal of Judicial Science Research Studies*, 1(1), p. 1-4.

MacArthur, J. (2022). Gender-transformative approaches in international development: A brief history and five uniting principles. *Women's Studies International Forum*, no. 95, p. 1-11.

Majlisī, M. B. (1982). *Biḥār al-anwār* (Vol. 75). Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi. [In Arabic]

Meiliana, T. & Mayrudin, Y.M. (2024). Dynamics of gender justice in the state's negation of victims of sexual violence. *Gender Equality: International Journal of Child and Gender Studies*, 10(2), p. 153-167.

Motahhari, M. (2011). *Notes of Professor Motahhari* (Vol. 3). Tehran: Sadra. [In Persian]

Nabavian, M. (2009). *Right and four fundamental questions*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

Ohagwu Esq, A.R. (2015). *Martha nussbaum's capabilities approach as a foundation for women's rights and gender justice.* Nigeria: University of Ibadan.

Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. (1991). *Mufarradāt alfāẓ al-Qurʾān* .Beirut: Dar al-Shamiyya. [In Arabic]

Sanei, Y. (2011). *The rule of justice and negation of oppression*. Qom: Fiqh al-Thaghlayn. [In Persian]

SARL, F. (2019). *Gender Justice & Equality before the law*. New York: United Nations Development Programme.

Sayyid Bagheri, S. K. (2022). Political justice criteria in the thought of Ayatollah Sobhani. *Islamic Theology* 121(31), pp. 81–101. [In Persian]

Shajarian, M. (2020a). Review of common approaches to the concept of gender justice. *Islamic Studies of Women and Family* 12(7), pp. 31–52. [In Persian]

Shajarian, M. (2020b). A solution for the challenge of conceptualizing justice. *Islamic Wisdom*, 26(7), pp. 93–116. [In Persian]

Shajarian, M. (2022a). An introduction to the anthropological foundations of gender justice from the perspective of Sadraean philosophy, with emphasis on critique of feminist foundations. *Philosophical Knowledge*, 75(19), pp. 57–74. [In Persian]

Shajarian, M. (2022b). Gender justice and the desired jurisprudential approach in governance. *Jurisprudence of Government*, 13, pp. 101–129. [In Persian]

Shajarian, M. (2022c). Gender justice and the discourse of immutability in women's jurisprudential rulings. *Strategic Women's Studies*, 98(25), pp. 111–131. [In Persian]

Sharīf al-Raḍī, M. (1993). *Nahj al-balagha*. Tehran: Nahj al-Balagha Foundation. [In Arabic]

United Nations Population Fund. (2005). *Frequently asked questions about gender equality*. URL= https://www.unfpa.org/resources/frequently-asked-questions-about-gender-equality

Vaezi, A. (2022). *Rethinking social justice: What, why, scope*. Qom: Bustan-e Ketab-e Qom. [In Persian]

Vaezi, A. (2024). *Social justice and contemporary Islamic thought*. Qom: Islamic Sciences and Culture Research Center. [In Persian]

Ziaeifar, S. (2014). *Falsafa-yi ʿilm al-fiqh* [Philosophy of jurisprudence] (Vol. 1). Qom: Research Institute of Hawza and University. [In Persian]

Baqir al-Olum University

Political Science

ISSN Online: 2645-5773

A Discursive Analysis of the Priority of Maximum Participation over Election of the Most Qualified Candidate in the Islamic Republic (2009–2025)

Mohammad Javad Adelian[1], Mohammad Ali Ranjbar[2]

[1] PhD., Political Jurisprudence, Higher Institute for Jurisprudence and Islamic Sciences; MA., Baqir al-Olum University, Qom, Iran **(Corresponding author).** javadadelian1371@gmail.com

[2] Assistant Professor, Department of Political Science, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. ranjbar@bou.ac.ir

Abstract

The aim of this research is to examine the priority of maximum participation over the election of the most qualified candidate in the elections of the Islamic Republic of Iran, based on an official source, namely the statements of the late Leader of the Revolution, Ayatollah Khamenei¹. Accordingly, first, the correctness of this priority in his statements was assessed, and after proving the validity of this claim as attributable to him, the reasons and logic behind this perspective were explored. As a result of this research, the rationality of this claim was proven, and policymaking in accordance with such a discourse requires promotion and attention. In humanities research, relying on a single method challenges the assessment of error margins and the justification of a claim's validity, whereas combining quantitative and qualitative methods is highly effective in proving the validity of a theory and minimizing biases and other criticized factors affecting a claim. In this regard, this research, by appending quantitative and qualitative methods, seeks to maximize the validity of the claim regarding the discursive priority of maximum participation over the election of the most qualified candidate in Ayatollah Khamenei's thought. For this purpose, first, relying on a quantitative method and evaluating his statements between the years 2009 and 2025—which have been eventful years—the temporariness of this priority in his theory has been refuted, and it has been demonstrated that his consistent discourse is the precedence of maximum participation over the election of the most qualified candidate. In the next stage, the reasons for this priority and the logic behind it are discussed, explored using a qualitative method within the theoretical framework of Beetham's theory of legitimacy and in light of the idea of religious democracy. According to Beetham's theory of legitimacy, the legitimacy of a political system is not merely based on its efficiency and legality; rather, the main pillar of legitimacy is the people, whose conscious and continuous participation

Cite this article: Adelian, M.J. & Ranjbar, M.A. (2025). A Discursive Analysis of the Priority of Maximum Participation over Election of the Most Qualified Candidate in the Islamic Republic (2009–2025). *Political science*, 28(3), p. 101-126. https://doi.org/10.22081/psq.2026.73182.3061

Received: 2025-05-01
Revised: 2025-06-27
Accepted: 2025-07-23
Published online: 2025-10-02

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2025/authors retain the copyright and full publishing rights

and informed approval of a political system's policies must also be considered in the legitimacy of the political system. The manifestation of this conscious presence and popular approval is in the political participation of the people and their presence in elections. Furthermore, this participation and the election of the most qualified candidate are understood in light of the theory of religious democracy, which both recognizes the people's right to political participation and to elect the most qualified candidate, and, based on religious injunctions, imposes a duty and obligation upon them towards the Islamic system to participate in elections. In this respect, the nature of political participation in the Islamic Republic differs from that in other political systems.

Based on the above mixed method, the following results were obtained:

1) The correctness of the claim regarding the priority of maximum participation over the election of the most qualified candidate in Ayatollah Khamenei's thought.

2) The non-temporariness of the priority of maximum participation over the election of the most qualified candidate in Ayatollah Khamenei's thought.

3) Maximum participation is a necessary condition for the legitimacy of a political system, whereas the election of the most qualified candidate is a condition for perfection.

4) The basis for the priority of maximum participation over the election of the most qualified candidate in his thought arises from: - The precedence of security concerns over economic and political efficiency. - The precedence of religious and national duty over rational duty. - The precedence of a demonstrative and symbolic strategy of national power over better performance and greater efficiency.

The priority of maximum participation over the election of the most qualified candidate is not merely a symbolic or temporary matter; rather, it relies on a logical discourse and a precise strategy that is particularly useful in situations of threat and when the enemy focuses on proving the illegitimacy of the political system. Accordingly, the election of the most qualified candidate is neither rejected nor refuted in his thought; rather, in his logic of governance, the survival and security of the system — which is secured through maximum participation — takes precedence over the quality of administration, which is the product of electing the most qualified candidate. Hence, the precedence of participation over the election of the most qualified is not a simple value judgment but a strategic decision at the level of macro-policymaking and threat management. Of course, the priority of participation over the election of the most qualified does not imply a contradiction between the two; rather, it indicates a dialectical relationship: maximum participation, by creating "soft efficiency" — including national cohesion, reduced security costs, and increased social capital — provides the necessary groundwork for achieving managerial efficiency (which is the product of electing the most qualified candidate). In threatening conditions, without widespread participation, even the most qualified managers will lack the necessary legitimacy and authority to implement efficient programs. Consequently, the discourse of maximum participation is not merely a political recommendation but has become, within the depth of the discursive thoughts of the Islamic Revolution, a security-legitimacy necessity, a religious-national duty, and a powerful symbolic strategy in confrontation with enemies.

Keywords: Participation, Election of the Most Qualified Candidate, Political Thought, Maximum Participation, Legitimacy, Efficiency, Khamenei.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

تحلیل گفتمانی اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح در جمهوری اسلامی (۱۳۸۸-۱۴۰۴)

محمدجواد عادلیان[۱]، محمدعلی رنجبر[۲]

[۱] دکتری، گروه فقه سیاسی، مؤسسه عالی فقه و علوم اسلامی؛ کارشناسی ارشد، دانشگاه باقرالعلوم(ع)، قم، ایران **(نویسنده مسئول)**.
javadadelian1371@gmail.com
[۲] استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم(ع)، قم، ایران. ranjbar@bou.ac.ir

چکیده

هدف از این پژوهش بررسی اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح در انتخابات جمهوری اسلامی ایران است که با تکیه بر منبع رسمی، یعنی بیانات رهبر شهید انقلاب آیت‌الله خامنه‌ای صورت گرفته است؛ بر این اساس نخست به ارزیابی درستی این اولویت در بیانات ایشان پرداخته شد و با اثبات صحت این ادعا در انتساب به ایشان، به چرایی و منطق پشت سر این بینش پرداخته شد. درنتیجهٔ این پژوهش عقلانی‌بودن این ادعا ثابت شد و سیاست‌گذاری مطابق چنین گفتمانی به ترویج و توجه نیاز دارد. در پژوهش‌های علوم انسانی تکیه بر یک روش ضریب خطا در ارزیابی و موجه‌بودن اعتبار یک ادعا را با چالش مواجه می‌سازد و حال آنکه ترکیب روش کمی و کیفی در اثبات اعتبار یک نظریهٔ و به‌حداقل‌رساندن جهت گیری‌ها و سایر عوامل مورد انتقاد به یک ادعا بسیار مؤثر است. در همین راستا، این پژوهش با ضمیمه‌سازی روش کمّی و کیفی در تلاش برای اعتبار هرچه بیشتر ادعای اولویت گفتمانی مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح در اندیشهٔ آیت‌الله خامنه‌ای است و برای این منظور نخست با تکیه بر روش کمّی و ارزیابی بیانات ایشان در بین سال‌های ۱۳۸۸ تا ۱٤۰٤ که سال‌های پر فراز و نشیبی بوده است، مقطعی‌بودن این اولویت در نظریهٔ ایشان را ابطال کرده و توانسته اثبات کند که گفتمان ثابت ایشان، تقدم مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح است. در مرحله بعد به بحث از چرایی این اولویت و منطق پشت پردهٔ این اولویت پرداخته شده است که با تکیه بر روش کیفی و در چارچوب نظری نظریهٔ مشروعیت بیتام و در پرتو اندیشهٔ مردم‌سالاری دینی کاوش شده است. بر اساس نظریهٔ مشروعیت بیتام، مشروعیت یک نظام سیاسی تنها به کارآمدی و قانون مندی آن نیست؛ بلکه رکن اصلی مشروعیت مردم هستند که درنتیجهٔ مشارکت آگاهانه و مستمر شهروندان و تأیید آگاهانهٔ سیاست‌های یک نظام سیاسی نیز باید در مشروعیت نظام سیاسی مورد توجه قرار گیرد که تبلور این حضور آگاهانه و تأیید مردمی در مشارکت سیاسی مردم و حضور در انتخابات است. همچنین این مشارکت و انتخاب شخص اصلح در پرتو نظریهٔ مردم‌سالاری دینی است که هم حق مردم را مشارکت سیاسی و انتخاب اصلح می‌داند و هم بر اساس دستورات دینی، وظیفه و تکلیفی بر عهده ایشان نسبت به نظام اسلامی وجود دارد که در انتخابات مشارکت داشته باشند و از این جهت جنس مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی با

استناد به این مقاله: عادلیان، محمدجواد؛ رنجبر، محمدعلی (۱۴۰۴). تحلیل گفتمانی اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح در جمهوری اسلامی (۱۳۸۸-۱۴۰۴). *علوم سیاسی*، ۲۸(۳)، ص۱۰۱-۱۲۶. https://doi.org/10.22081/psq.2026.73182.3061

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۱ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۴/۰۶ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۵/۰۱ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

۱۴۰۴©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند.

نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

جنس مشارکت سیاسی در دیگر نظام‌های سیاسی متفاوت می‌گردد.

با تکیه بر روش ترکیبی فوق، نتایج زیر به دست آمد:

ـ صحت ادعای اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح در اندیشهٔ آیت‌الله خامنه‌ای.

ـ مقطعی‌نبودن اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح در اندیشهٔ آیت‌الله خامنه‌ای.

ـ شرط لازم بودن مشارکت حداکثری برای مشروعیت یک نظام سیاسی در مقابل شرط کمال‌بودن انتخاب اصلح.

ـ وجه اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح در اندیشهٔ ایشان ناشی از:

ـ تقدم امر امنیتی بر کارآمدی اقتصادی و سیاسی.

ـ تقدم تکلیف شرعی و ملی بر تکلیف عقلی.

ـ تقدم راهبرد نمایشی و نمادین اقتدار ملی بر عملکرد بهتر و کارآمدی بیشتر.

اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح تنها یک امر نمادین و مقطعی نیست، بلکه تکیه بر گفتمانی منطقی و راهبردی دقیق دارد که به‌ویژه در شرایط تهدید و تمرکز دشمن بر اثبات عدم مشروعیت نظام سیاسی، راهگشاست؛ بر این اساس انتخاب اصلح در اندیشهٔ ایشان مورد نقض و رد قرار نگرفته، بلکه در منطق حکمرانی ایشان، بقا و امنیت نظام که از مسیر مشارکت حداکثری تأمین می‌شود، بر کیفیت اداره که محصول انتخاب اصلح است، تقدم دارد؛ ازاین‌رو تقدّم مشارکت بر انتخاب اصلح نه یک داوری ارزشی ساده، بلکه یک تصمیم راهبردی در سطح سیاست‌گذاری کلان و مدیریت تهدیدهاست. البته اولویت مشارکت بر انتخاب اصلح به معنای تقابل این دو نیست، بلکه نشانه‌ای از یک رابطه دیالکتیک است: مشارکت حداکثری با ایجاد «کارآمدی نرم» شامل انسجام ملی، کاهش هزینه‌های امنیتی و افزایش سرمایهٔ اجتماعی، بستر لازم را برای تحقق کارآمدی مدیریتی (که محصول انتخاب اصلح است) فراهم می‌سازد. در شرایط تهدید، بدون مشارکت گسترده، حتی مدیران اصلح نیز فاقد مشروعیت و اقتدار لازم برای اجرای برنامه‌های کارامد خواهند بود. درنتیجه گفتمان مشارکت حداکثری صرفاً یک توصیهٔ سیاسی نبوده، بلکه در عمق اندیشه‌های گفتمانی انقلاب اسلامی، به یک ضرورت امنیتی- مشروعیتی، یک تکلیف دینی-ملی و یک راهبرد نمادین قدرتمند در تقابل با دشمنان تبدیل شده است.

کلیدواژه‌ها: مشارکت، انتخاب اصلح، اندیشهٔ سیاسی، مشارکت حداکثری، مشروعیت، کارآمدی و خامنه‌ای.

۱. مقدمه

یکی از چالش‌های هر نظام مردم‌سالار، مسئله مشارکت سیاسی مردم و تلاش هر نظام مردم‌سالار برای جلب مشارکت سیاسی مردم است. در جمهوری اسلامی، مشارکت سیاسی و انتخاب افراد اصلح هر دو از اصول بنیادین نظام به شمار می‌روند. اما در شرایطی که دو مؤلفه در تقابل ظاهری قرار گیرند؛ مثلاً زمانی که دغدغهٔ کیفیتِ انتخاب، مشارکت گسترده را تضعیف کند، پرسش کلیدی این است که گفتمان رسمی نظام، کدام را به عنوان اولویت حیاتیِ نظام سیاسی بر می‌گزیند؟ نظر آیت‌الله خامنه‌ای به عنوان رهبر انقلاب اسلامی ایران دارای اهمیت بسزایی در این میان است؛ زیرا از طرفی سیاست رسمی جمهوری اسلامی را تبیین می‌نماید و از طرفی مسیر فعالیت قشری در جامعه را که به دنبال تبعیت از ایشان هستند، مشخص می‌سازد. پرسش محوری این پژوهش نه‌تنها توصیف نسبت میان مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح و تقدم یکی بر دیگری، بلکه واکاوی منطق گفتمانی و دلایل راهبردی آن است. برای نیل به این هدف، از روش تحقیق ترکیبی (کیفی-کمّی) و چارچوب نظریهٔ مشروعیت دیوید بیتام و در بستر تحلیلی ایده مردم‌سالاری دینی بهره گرفته شده است. ادبیات موجود بیشتر به بررسی جداگانهٔ مشارکت یا انتخاب اصلح پرداخته‌اند (سعیدی، ۱۳۹۲؛ قوامی، ۱۳۹۹) و شکاف موجود در تحلیل نسبت راهبردی و اولویت گفتمانی این دو مؤلفه، خلأیی است که این پژوهش در پی پرکردن آن است. پرسش اصلی این پژوهش آن است که در شرایطی که تأکید حداکثری بر کیفیت انتخاب (سخت‌گیری در شاخص‌های اصلح) ممکن است به کاهش کمّیت مشارکت بینجامد، گفتمان حاکم کدام‌یک را به عنوان اولویت حیاتی نظام سیاسی معرفی می‌کند و این اولویت از چه منطقی پیروی می‌کند. چه‌بسا در نگاه نخست چنین تصور شود که دعوت به مشارکت حداکثری، ناظر به وظیفهٔ رهبری و تبیین شاخص‌های انتخاب اصلح، ناظر به وظیفهٔ نخبگان و شهروندان آگاه است و ازاین‌رو این دو مقوله در سطوح متفاوتی قرار دارند و امکان اولویت‌بندی میان آنها وجود ندارد؛ با این حال این پژوهش نشان می‌دهد که رهبر انقلاب در مقام سیاست‌گذار کلان و مهندس نظم انتخاباتی، حتی در تبیین وظایف نخبگان نیز یک سلسله‌مراتب ارزش‌گذاری راهبردی را اعمال می‌کنند. برای رسیدن به این منظور بیانات ایشان در بین سال‌های ۱۳۸۸ تا نیمه اول ۱۴۰۴ به صورت کمی و کیفی بررسی شد. علت انتخاب این بازهٔ زمانی تنوع چالش‌های پیش روی جمهوری اسلامی در ۱۶ سال اخیر بوده است. برخی از این چالش‌ها عبارتند از: دورهٔ ریاست جمهوری دولت دهم که اصول‌گرا بوده و افزون بر مشکل فتنه سال ۸۸، در عرصه بین‌الملل بی‌اعتنا به غرب و در جهت تقویت رابطه با کشورهای عضو جنبش غیرمتعهد بود. دورهٔ ریاست جمهوری دولت یازدهم و دوازدهم که اعتدال‌گرا بوده و اعتراضات سال ۱۳۹۶ در این دوره صورت گرفت. در عرصهٔ بین‌الملل، توافق برجام را تصویب کرد و در جهت تنش‌زدایی با غرب بود و حال آنکه غرب به توافق خود پایبند نبود. دورهٔ ریاست‌جمهوری سیزدهم که اصول‌گرا بوده و اغتشاشات سال

۱۴۰۱ در این دوره صورت گرفت. در عرصهٔ بین‌الملل نیز حرکت دولت در جهت توازن ارتباط غرب و شرق بوده و درصدد محقق‌ساختن ضامن اجرایی برجام بوده، ولی در عین حال تقویت با کشورهای همسایه و شرقی را ایجاد کرد. دوره ریاست‌جمهوری چهاردهم که اصلاح‌طلب بوده و به دنبال وفاق اجتماعی و حل مشکل با غرب است. این رویکردهای مختلف دولت‌ها در ارتباط داخلی و بین‌الملل و تنوع چالش‌ها، سبب پایایی و مانایی تحقیق حاضر می‌گردد و شبهه عدم قابلیت تعمیم بازهٔ زمانی تحقیق به پیش از آن را پاسخ می‌دهد. از طرفی بیشترین حجم سخنرانی ایشان نسبت به انتخابات نیز ناظر به همین دوره بوده و اتفاقات متعدد و انتخابات‌های فراوان به ایجاد زمینهٔ مناسبی در تبیین دیدگاه ایشان نسبت به انتخابات منجر شده است. گفتنی است در این پژوهش، مفهوم «اولویت» نه به معنای نفی یا بی‌اعتبارسازی انتخاب اصلح، بلکه به معنای تقدم تخصیص منابع گفتمانی (تأکید، تکرار، مشروعیت‌بخشی و فراخوان عمومی) در شرایط تزاحم و تهدید است. از منظر تحلیل گفتمان، اولویت ناظر به این پرسش است که در لحظه‌های حساس، کدام مؤلفه به عنوان مسئله حیات‌بخش نظام سیاسی صورت‌بندی و برجسته می‌شود، حتی اگر مؤلفه دیگر همچنان معتبر و مطلوب باقی بماند.

۲. پیشینه تحقیق

نسبت به اهمیت مشارکت گسترده و اهمیت انتخاب اصلح مقالات و کتاب‌های متعددی نوشته شده که در تحقیق حاضر قابل استفاده هستند و در جدول زیر به دال مرکزی این نوشته‌ها و تمایز آنها با نوشته حاضر اشاره می‌گردد.

	عنوان منبع	مشخصات نویسنده	دال مرکزی نوشته	تمایز با نوشته حاضر
۱	کتاب مشروع‌سازی قدرت	بیتام[1] (۱۹۹۱)	اهمیت مشارکت در انتخابات و راه‌های افزایش مشروعیت قدرت	نپرداختن به بحث انتخاب اصلح و بحث اولویت یکی بر دیگری
۲	مقاله «ظهور اقتدارگرایی رقابتی»	لویتسکی[2] و وای[3] (۲۰۰۲)	اشاره به نقش مشارکت حداکثری در اعتبار منتخبین	نپرداختن به بحث انتخاب اصلح و بحث اولویت یکی بر دیگری
۳	مقاله «نمایندگی کنگره: پاسخگویی از منظر رأی‌دهنده»	آنسولابهیر[4] و کوریواکی[5] (۲۰۲۲)	اشاره به اهمیت انتخابات و لزوم پاسخگویی به رأی‌دهندگان	نپرداختن به بحث انتخاب اصلح و بحث اولویت یکی بر دیگری

1. Beetam
2. Levitsky
3. Way
4. Ansolabehere
5. Kuriwaki

	عنوان منبع	مشخصات نویسنده	دال مرکزی نوشته	تمایز با نوشته حاضر
۴	کتاب مردم‌سالاری دینی از منظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای	سعیدی (۱۳۹۲)	تبیین دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای نسبت به اهمیت مشارکت مردم در جمهوری اسلامی	نپرداختن به بحث اولویت مشارکت حداکثری و انتخاب اصلح
۵	مقاله «جایگاه خدا و مردم در نظام مردم‌سالاری دینی بر پایهٔ اصول قانون اساسی»	محمودپناهی و همکاران (۱۴۰۲)	اشاره به نقش مردم در انتخابات و مشروعیت این امر	نپرداختن به بحث اولویت مشارکت حداکثری و انتخاب اصلح
۶	نگاهی نو به نظریهٔ مردم‌سالاری دینی امام خامنه‌ای	مرادیان (۱۳۹۹)	بیان دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای نسبت به اهمیت مشارکت مردم در جمهوری اسلامی	نپرداختن به بحث اولویت مشارکت حداکثری و انتخاب اصلح
۷	قاعدهٔ فقهی گزینش اصلح	قوامی (۱۳۹۹)	اشاره به لزوم انتخاب اصلح در مناصب سیاسی	نپرداختن به بحث اهمیت مشارکت و بیان اولویت یکی بر دیگری
۸	بررسی فقهی انتخاب اصلح و صالح مقبول	امامی میبدی و همکاران (۱۳۹۳)	اشاره به اولویت انتخاب اصلح و صالح مقبول	نپرداختن به اولویت مشارکت و اصلح در اندیشهٔ رهبر معظم
۹	آثار و نتایج انتخاب اصلح از نظرگاه امامین انقلاب	خرسند (۱۳۹۸)	اشاره به اهمیت انتخاب اصلح و پیامدهای ان	نپرداختن به اولویت مشارکت و انتخاب اصلح

با توجه به نوشته‌های متناسب با مقاله حاضر، روشن می‌شود که نوآوری این مطالعه در دو سطح است: (۱) تحلیل طولی و ترکیبی (کمّی-کیفی) از بیانات رهبر در یک بازه به‌نسبت بلند (۱۳۸۸-۱۴۰۴) که تأکید یا تقدم گفتمان مشارکت بر انتخاب اصلح را ثبت و تبیین می‌کند؛ (۲) ارائه تحلیل چرایی تقدّم گفتمانی مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح. ازاین‌رو حذف یا کنارگذاشتن این مقاله به معنای ازدست‌رفتن شواهد منسجم و تحلیل‌شده‌ای خواهد بود که نشان می‌دهد چگونه گفتمان رهبری می‌تواند جهت‌گیری‌های کلان انتخاباتی و ساختارهای مشروعیت را شکل دهد.

۳. روش تحقیق

این پژوهش با اتخاذ یک طرح ترکیبی، در پیِ تبیینی عمیق‌تر از پدیدهٔ مورد مطالعه است. در بخش کمّی، از تحلیل محتوای قیاسی استفاده شد تا وسعت و تکرارپذیری اولویت‌گذاری سنجیده شود. در بخش کیفی، با به‌کارگیری کدگذاری باز و متمرکز، به کشف لایه‌های معنایی و منطق نهفته در پشت این اولویت‌گذاری پرداخته شد. انتخاب این روش دووجهی از سوی محقق، ناشی از این باور بود که سؤال پژوهش، هم نیاز به سنجش آماری دارد و هم نیازمند واکاوی تفسیری است. در بخش کمّی، پس از مطالعه ادبیات موضوع، یک چارچوب اولیه متشکل از هشت مقوله (مانند مشارکت حداکثری و امنیت، مشارکت حداکثری و مشروعیت، انتخاب اصلح و کارآمدی و...) طراحی گردید. واحد تحلیل، «جمله» تعیین شد و کلیه جمله‌های نود و هفت سخنرانی منتخب، بر مبنای این چارچوب، کدگذاری شدند. برای سنجش پایایی، از یک کدگذار مستقل استفاده شد و ضریب توافق کاپای کوهن مقدار ۰/۹۲ محاسبه

گردید که نشانِ پایایی بسیار مطلوب روش است. در بخش کیفی، بـرای تعمیـق تحلیـل و کشـف مفـاهیم جدید، از کدگذاری باز (استقرایی) بهره گرفته شد که منجر به استخراج ۲۰۸ کد فرعی گردیـد. در مرحلـه بعد، با استفاده از کدگذاری متمرکز، روابط بین کدها بررسی و مقـولات اصـلی اسـتخراج شـد. درنهایـت برای غنای تحلیلی، یافته‌ها در چارچوب نظریهٔ مشروعیت بیتام و در بستر تحلیلی ایدهٔ مردم‌سـالاری دینـی مورد تفسیر قرار گرفتند. گفتنی است با توجه به انتخاب بازهٔ زمـانی طـولانی (از ۱۳۸۸ تـا ۱۴۰۴) و تنـوع انتخابات‌های مورد بررسی، هدف این پژوهش، استخراج و تبیین گفتمـان ثابـت و زیربنـایی مقـام معظـم رهبری است و نه صرفاً تحلیل موضع‌گیری‌های مقطعی و موقعیتی.

٤. چارچوب نظری

این پژوهش در چارچوب نظریهٔ مشروعیت سیاسـی شـکل گرفتـه اسـت؛ رویکـردی کـه در اندیشـه‌های ماکس وبر ریشه دارد و دیوید بیتام در دوران معاصر آن را بازتعریف و گسترش داده اسـت. بـر اسـاس ایـن چارچوب، مشروعیت یک نظام سیاسی تنها به قانون‌مندی یا اثربخشـی آن وابسـته نیسـت، بلکـه مسـتلزم تأییدِ آگاهانه و عمومی شهروندان است که در اعمال سیاسیِ نمادین- به‌ویژه انتخابـات- تجسـم می‌یابـد. وبر سه نوع مشروعیت را معرفی می‌کند: سنتی، کاریزماتیک و قانونی-عقلانـی (عـالم، ۱۳۹۱، ص۱۰۷). با این حال، بیتام این تفکیـک را گسـترش می‌دهـد و مشـروعیت را سـه‌گانهٔ همـاهنگی بـا اصـول حـاکم، توجیـه منطقـی سـاختارهای قـدرت و تأییـد اجتمـاعی از سـوی افـراد تحـت حکومـت تعریـف می‌کنـد (Beetham, 1991, p. 15-27). در این چارچوب، مشارکت گسترده به‌ویژه در نظام‌هایی کـه در بحران‌هـای خارجی یا داخلی قرار دارند، به عنوان شکلی از تأیید اجتماعی عمل می‌کند که بـا وجـود محـدودیت‌های عملکردی (مانند کاهش اثربخشی دولت)، مشروعیت را بازتولید می‌نماید. این دیدگاه توضیح می‌دهد کـه چرا در گفتمان رهبری جمهوری اسلامی، مشارکت مردم در انتخابات بارها به عنوان پشتوانهٔ نظام و ابـزاری برای مقابله با تهدیدهای خارجی معرفی می‌شود. در چنین گفتمانی، انتخاب اصلح که بـه لحـاظ مـاهوی به‌گزینش‌های عملکردی و کارآمدی‌محور منتهـی می‌شـود، در برابـر مشـارکت همگـانی کـه مشـروعیت ساختاری نظام را تثبیت می‌کند، در سلسله‌مراتب اولویت‌ها جایگاهی ثانویه می‌یابد. ایـن اولویت‌گـذاری با رویکرد اثربخشی به عنوان منبع مشروعیت که در اندیشهٔ سیمور لیپسـت (لیپسـت، ۱۳۷۳) ریشـه دارد، در تقابل قرار می‌گیرد. درحالی‌که طرفداران این دیدگاه معتقدند مشروعیت از طریـق تـأمین رفـاه، ثبـات و کارآمدی کسب می‌شود، منتقدان - از جمله بیتام - هشدار می‌دهند که چنین مشـروعیتی ناپایـدار اسـت؛ زیرا در لحظه‌ای که عملکرد کاسته شود (مثلاً به دلیل تورم یا بحران اقتصادی)، نظـام به‌سـرعت بـا بحـران مشروعیت مواجه خواهد شد. در مقابل، مشروعیت مشارکتی، حتی اگـر در کوتاه‌مـدت هزینـه کارآمـدی داشته باشـد، از پایـداری نسـبی برخـوردار اسـت؛ زیـرا در تأییـد اصـولی مـردم ریشـه دارد، نـه در نتـایج

کوتاه‌مدت عملکردی؛ بنابراین این پژوهش بر این فرضیه استوار است که در اندیشهٔ آیت‌اللـه خامنـه‌ای، در گفتمان رهبری، مشارکت حداکثری، نه‌تنها نمادِ رکن سوم است، بلکه بازتولیدکنندهٔ دو رکن دیگر بـه شـمار می‌آید. تأیید اجتماعیِ حاصل از حضور گسترده:

ـ ساختار قدرت را در برابر توطئه‌های خارجی تقویت می‌کند (تجدید توجیه منطقی)؛

ـ وفاداری جمعی به هنجارهای اسلامی-انقلابی را احیا می‌نماید (تقویت انطباق با هنجارها).

در این ساختار، رکن سوم (رضایت)، شرط لازمِ بقای دو رکن دیگر است و بدون آن، هرچنـد سـاختار قدرت از نظر فقهی بر شریعت مبتنی باشد، در شرایط بحـران، مسـتعد فروپاشـی مشـروعیت اسـت. ایـن نگاه، تحلیل رهبری را از حوزهٔ انتخاب اصلح (که مبتنی بر قضـاوت‌های عقلانـی- عملکـردی اسـت) بـه حوزه تأیید مشروعیت (که مبتنی بر وفـاداری سیاسـی و همبسـتگی جمعـی اسـت) منتقـل می‌کنـد. البتـه مشارکت حداکثری را باید به عنوان یکی از عناصر غالبی کاشف از رضایت عمومی تلقّی نمـود و در مـوارد نادری این کاشفیت مورد خدشه می‌باشد که با توجه به مؤلفه‌های معتبر دیگر از جمله آزادی قـانونی مـردم در مشارکت و...، این کاشفیت در انتخابات ایران مسجل است.

۵. تبیین کمّی اولویت گفتمان مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح

در بازه زمانی سال ۱۳۸۸ تا نیمه اول ۱۴۰۴، تمـامی سـخنرانی‌های رهبـر شـهید انقـلاب اسـلامی ایـران بررسی شد و درنهایت مشخص شد که ایشان در ۹۷ سخنرانی بـه بحـث از انتخابـات و حواشـی مربـوط بدان پرداخته‌اند که برخی مختص به انتخابات و برخی دیگر دارای اشاره‌ای مختصر به جوانب مختلـف آن بوده است. کشور ایران در این مدت، به برگزاری دوازده انتخابات اقدام کرده است. بـه همـین منظـور بـرای بررسی گفتمان بیانات ایشان نسبت به مسئله محل بحـث، لازم اسـت کـه متکـی بـر تقسـیم ذیـل در هـر انتخابات بیانات ایشان را دسته‌بندی کرد و از این طریق، اولویت مشارکت حداکثری بـر انتخـاب اصـلح را استخراج نمود. در یک تقسیم‌بندی، بیانات ایشان در قالب، پیشا انتخاباتی (از هشت ماه تا یک هفتـه قبـل از انتخابات) و نزدیک به روز رأی‌گیری و پسا انتخاباتی فوری و پسا انتخاباتی تحلیلی (بیش از یک مـاه تـا کمتر از یک سال پس از رأی‌گیری) و بازخوانی انتخاباتی (بیش از یک سال پس از رأی‌گیری تا چند سـال) بررسی می‌گردد تا روشن شود که نظر ایشان در فرایند مربوط به انتخابات بیشـتر بـا کـدامیک از دو عنصـر مهم در انتخابات بوده و این اولویت در تمامی مراحل است و یا اینکه در مرحله‌ای بـه تناسـب شـرایط، در دیدگاه ایشان اولویت تغییر می‌یابد؛ بر این اساس نسبت به هریک از انتخابات‌های نه‌گانـه انجـام شـده در طی این سال‌ها، نمودار بیانات ایشان بررسی و تحلیل می‌گردد.

۵-۱. بیانات نسبت به انتخابات سال ۱۳۸۸ (ریاست‌جمهوری دهم)

با چشم‌پوشی از بیانات ایشان در سال ۱۳۸۷ که خارج از محدودهٔ نوشته حاضـر اسـت، انتخابـات ۱۳۸۸

یکی از ماندگارترین انتخابات‌های جمهوری اسلامی لقب گرفته است. این انتخابات که در تاریخ ۱۳۸۸/۳/۲۲ برگزار شد، دارای بالاترین مشارکت در میان انتخابات‌های متداول جمهوری است و با نصاب مشارکت ۸۵ واجدین شرایط، انتخاباتی بسیار مهم در جمهوری اسلامی تلقّی می‌شود. ایشان در مرحله پیشا انتخابات، در موارد مختلفی از سخنرانی‌های خود دست‌کم در ۱۶ جمله به مباحث مرتبط با اهمیت مشارکت پرداخته‌اند و حال آنکه نسبت به اهمیت اصلح حداکثر ۳ جمله اشاره داشته‌اند. اما نکته مهم این است که ایشان در این بازهٔ زمانی، ۲ جمله در تصریح به اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح کرده‌اند که در یکی از این موارد فرموده‌اند: «بنده همواره در درجهٔ اول در انتخابات سعیم بر این است که به مردم عرض کنم حضور شما در این انتخابات مهم است» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۱/۱) و در دیگری بیان داشته‌اند: «به نظر من مسئلهٔ اول، مسئلهٔ حضور شماست» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۲/۲۲). اما در مرحله نزدیک به روز رأی‌گیری تنها یک سخنرانی در روز رأی‌گیری داشته‌اند که طبق مرسوم سخنرانی‌های ایشان، تأکید بر مشارکت را محور بیانات خود قرار دادند. اما در مرحله پسا انتخابات فوری به دلیل شرایط ناآرامی‌های پیش‌آمده در ایران، ایشان روشنگری‌های متعددی در جهت تقابل با کمرنگ‌کردن سرمایهٔ اجتماعی هشتاد و پنج درصدی نظام اسلامی در انتخابات اخیر داشته‌اند و به همین جهت در سخنرانی‌های مختلفی، چه در بازهٔ زمانی بی‌درنگ پس از انتخابات و چه در بازهٔ زمانی پس از آن، به اهمیت مشارکت مردم در انتخابات پرداخته‌اند. در سال‌های پس از آن نیزدر موارد متعددی با متوجه‌ساختن مخاطبان به عظمت این حضور با شکوه، به بازخوانی این انتخابات پرداخته‌اند.

۵-۲. بیانات دربارهٔ انتخابات سال ۱۳۹۰ (مجلس شورای اسلامی نهم)

با گذر از انتخابات سال ۱۳۸۸ و درگیری‌هایی که در کشور صورت گرفت، انتخابات مجلس شورای اسلامی نهم که در تاریخ ۱۲ اسفند ۱۳۹۰ و مرحله دوم آن در ۱۵ اردیبهشت ۱۳۹۱ برگزار شد، دارای اهمیت فزاینده‌ای بود که در این انتخابات نیز مشارکت بالای ۶۳ درصد مایهٔ افتخاری برای نظام اسلامی شد. رهبر شهید انقلاب در بازهٔ پیشا انتخاباتی در ۷ جمله به اهمیت مشارکت در انتخابات اشاره داشته‌اند و حال آنکه تنها در یک جمله به اهمیت اصلح اشاره داشته‌اند. در مرحلهٔ نزدیک به روز رأی‌گیری در ۴ جمله به اهمیت مشارکت اشاره داشته‌اند و به بحث اصلح نیز اشاره‌ای نداشته‌اند. در این مرحله بوده است که ایشان در یک جمله «هرچه حضور مردم بیشتر باشد، پشتوانهٔ مجلس شورای اسلامی قوی‌تر باشد، مجلس محکم‌تری، تواناتری، شجاع‌تری تشکیل خواهد شد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۲/۱۸) به بحث از اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح پرداخته‌اند. باید توجه شود که دلالت بیانات ایشان بر اولویت مشارکت حداکثری از این باب است که در آستانهٔ انتخابات، به جای بیان فواید ناظر به انتخاب اصلح، این آثار را به مشارکت بالا در انتخابات منوط کرده‌اند. در مرحلهٔ پسا انتخابات فوری نیز یک سخنرانی داشته‌اند و به بازخوانی این انتخابات پرداخته‌اند و در سه جمله به اهمیت مشارکت پرداخته‌اند.

۵-۳. بیانات دربارهٔ انتخابات سال ۱۳۹۲ (ریاست جمهوری یازدهم و شورای چهارم)

مشارکت ۷۲ درصدی این انتخابات نشان از مشارکت سیاسی مطلوب مردم و وقوف ایشان به اهمیت انتخابات در این بازهٔ زمانی بوده است. در مرحلهٔ پیشا انتخابات، در ده جمله به اهمیت مشارکت حداکثری اشاره داشته‌اند و در دو جمله به انتخاب اصلح و در سه جمله به اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح تصریح کرده‌اند. این موارد عبارت‌اند از: «نکتهٔ اول این است که در درجهٔ اول، گسترش مشارکت و حضور گستردهٔ مردم در انتخابات اهمیت دارد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۱/۱). «هدف ملت ایران چگونه تأمین خواهد شد؟ با دو عامل، این هدف تأمین می‌شود: یک عامل این است که انتخابات، انتخابات گرم و پرشوری باشد؛ افراد زیاد شرکت کنند ... دوم اینکه این انتخابات منتهی شود به انتخاب یک انسان شایستهٔ وارستهٔ با عزم مؤمن انقلابی با همت جهادی» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۲/۲۵). «اصل مطلب در مسئلهٔ انتخابات، ایجاد حماسهٔ سیاسی است؛ حضور حماسی مردم در پای صندوق‌هاست ... در درجهٔ دوم هم، رأی به کسی است که یا شما، یا آن برادر و خواهر دیگر یا بندهٔ حقیر تشخیص داده‌ایم» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۳/۱۴). اما در مرحله نزدیک به رأی‌گیری ایشان یک سخنرانی در روز رأی‌گیری داشته‌اند که یک جمله هم به اهمیت مشارکت و هم به انتخاب فرد اصلح تأکید داشته‌اند. در مرحله پسا انتخابات فوری در یک جمله به اهمیت مشارکت و مباهات به مشارکت مناسب ۷۲ درصدی در این انتخابات پرداخته‌اند. در مرحله بازخوانی انتخابات نیز در دو سخنرانی، بر اهمیت مشارکت مناسب ۷۲ درصدی در انتخابات تأکید کردند.

۵-٤. بیانات دربارهٔ انتخابات سال ۱۳۹٤ (مجلس دهم و خبرگان پنجم)

در این بازه زمانی که نظام سیاسی دو انتخابات را در یک نوبت برگزار کرد، در ۱۳۹۴/۱۲/۷ هر دو انتخابات برگزار شد. با چشم‌پوشی از دو سخنرانی ایشان در سال ۹۳ که به اهمیت مطلق انتخابات در کشور ناظر بوده و به خصوص این انتخابات اشاره‌ای نداشته‌اند، ایشان بحث از خصوص این انتخابات را حدود ۶ ماه قبل (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۶/۱۸) و در دیدار با اقشار مختلف مردم آغاز می‌کنند. در این میان، ایشان در ۱۱ جمله به اهمیت مشارکت تأکید می‌ورزند و یک جمله نیز به اهمیت اصلح اشاره می‌کنند و در دو جمله نیز به اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح تأکید می‌ورزند که عبارتند از: «اصرار می ورزیم بر اینکه مردم همه شرکت کنند در انتخابات ... همه باید شرکت کنند؛ شرکت در انتخابات آبروی نظام جمهوری اسلامی است، آبروی اسلام است، آبروی ملّت ایران است، آبروی کشور است. این مسئلهٔ اوّل است. مسئلهٔ دوّم درست انتخاب‌کردن است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۱۹). «بنابراین اصل انتخابات و شرکت در انتخابات به عنوان یک اصل، یک مسئله است، مسئلهٔ انتخاب اصلح یا صالح هم یک مسئله است که این هم باید مورد توجّه قرار بگیرد. این حرف اوّل من و مهم‌ترین حرف من در همهٔ دوره‌های انتخابات بوده است، الان هم هست: شرکت همگانی و با نشاط مردم» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۳۰).

۵-۵. بیانات دربارهٔ انتخابات سال ۱۳۹٦ (ریاست‌جمهوری دوازدهم و شورای پنجم)

انتخابات ریاست جمهوری دوازدهم در تاریخ ۲۹ اردیبهشت ۱۳۹۶ به همراه انتخابات شورای پنجم برگزار شد. محور اصلی بیانات رهبر معظم در سال ۹۵ با اشاره به رابطه با آمریکا و بیان بایدها و نبایدها و تجربه ارتباط با آمریکاست و ترجیح داده‌اند که بحث انتخابات را از ابتدای سال ۹۶ شروع کنند که درنهایت ایشان به صورت فشرده و در سخنرانی‌های متراکمی، بحث‌های خویش نسبت به انتخابات را مطرح ساختند. در مرحله پیشا انتخابات، در ۷ جمله به اهمیت مشارکت در انتخابات و زمینه‌سازی برای مشارکت گسترده بیاناتی داشته‌اند و حال آنکه در این انتخابات حتی یک بار هم اشاره‌ای به اهمیت انتخاب اصلح نداشته‌اند. در این مرحله ایشان در یک جمله هم به اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح اشاره داشته‌اند: «آنچه من عرض می‌کنم و در درجهٔ اوّل برای این حقیر مهم است، شرکت عمومی در انتخابات است ... این اوّلین خواسته و مهم‌ترین خواستهٔ ماست» (خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۱/۱). در مرحله نزدیک به روز رأی‌گیری، در دو جمله به بحث اهمیت مشارکت پرداخته‌اند و در مرحله پسا انتخابا فوری نیز در دو جمله به اهمیت مشارکت اشاره کرده‌اند.

۵-٦. بیانات دربارهٔ انتخابات سال ۱۳۹۸ (مجلس یازدهم)

این انتخابات در ۱۳۹۸/۱۲/۲، درست پس از اعتراضات و درگیری‌های مربوط به آبان ۱۳۹۸ برگزار شد و مشارکت ۴۲/۵ درصدی تا این دوره، میزان مشارکت به نسبت پایینی در انتخابات‌های مجلس شورای اسلامی محسوب می‌شد که نشان از تأثیر فضای نارضایتی بر بخشی از جامعه بوده است. رهبر شهید انقلاب در مرحله پیشا انتخابات دو سخنرانی داشته‌اند و در هفت جمله به اهمیت مشارکت اشاره کرده‌اند و در یکی از آنها به‌تفصیل به بیان مؤلفه‌های اصلح و اهمیت انتخاب اصلح مطالبی را فرموده‌اند. اما در مرحله نزدیک به روز رأی‌گیری در دو سخنرانی که یکی از آنها مربوط به روز رأی‌گیری است، در چهار جمله به اهمیت مشارکت اشاره داشته‌اند و در همان سخنرانی دوباره به بیان مؤلفه‌های اصلح و اهمیت آن پرداخته‌اند، اما نسبت به اولویت مشارکت بر اصلح تصریحی نداشته‌اند و در این میان، تنها در یک جمله به دو رکن مهم در قوت مجلس اشاره داشته‌اند که رکن اول، یعنی مشارکت گستردهٔ مردم را مطرح فرموده‌اند: «هرچه حضور مردم در پای صندوق‌ها بیشتر باشد، مجلس قوی‌تر است. آن مجلسی که با آرای اکثریّت قاطع مردم به وجود آمده، مجلس قوی و معتبری خواهد بود» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۱/۲۹).

۵-۷. بیانات دربارهٔ انتخابات سال ۱٤۰۰ (ریاست جمهوری سیزدهم و شورای ششم)

سیزدهمین انتخابات ریاست جمهوری و ششمین انتخابات شوراها، در روز ۲۸ خرداد ۱۴۰۰ در اوج فراگیری ویروس کرونا در ایران و جهان و بدون هرگونه تأخیری و اخلالی برگزار شد. در این انتخابات که به سبب همه‌گیری ویروس کرونا طبیعی بود مشارکت کاهش قابل توجهی داشته باشد، انتخابات با

مشارکت تقریباً ۴۹ درصدی، آمار مناسبی برای انتخابات ریاست جمهوری بود و همان طور که رهبر انقلاب مطرح کردند (خامنه‌ای، ۱۴۰۰/۴/۷)، دست‌کم حدود ۱۰درصد کاهش مشارکت به دلیل این بیماری فراگیر بود و درنتیجه مشارکت ۶۰ درصدی در این انتخابات در شرایط عادی، می‌تواند مشارکت مناسبی باشد. ایشان در مرحله پیشا انتخابات، در ده جمله به اهمیت مشارکت اشاره داشته‌اند و در چهار جمله نیز به مؤلفه‌های اصلح و اهمیت انتخاب اصلح پرداخته‌اند و در این مرحله در دو جمله به اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح اشاره کرده‌اند: «امروز همین یک جمله را خواستم عرض بکنم. می‌خواهم بگویم علاج دردهای مزمن کشور در پُرشوربودن انتخابات و حضور عمومی مردم و بعد، انتخاب اصلح» (خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۱۱/۲۹). «بنابراین در درجهٔ اوّل، مشارکتِ بالاست، بعد انتخاب مطلوب و انتخاب خوب است تا دولتی تشکیل بشود که دارای کفایت باشد» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰/۲/۲۱). اما در مرحله نزدیک به روز رأی‌گیری نیز دو سخنرانی داشته‌اند که در آن در هفت جمله به اهمیت مشارکت تأکید کرده‌اند که یکی از این موارد در سخنرانی روز رأی‌گیری صورت گرفته است. نکته جالب اشاره‌نکردن به اهمیت اصلح در این بازهٔ زمانی و در مقابل تأکید بر اولویت مشارکت بر اصلح بوده است: «کار بزرگ مردم در روز جمعه اوّلاً اصل مشارکت، ثانیاً نوع مشارکت و نوع انتخاب خواهد بود که امیدواریم خدای متعال همهٔ دل‌های ما را، دل‌های ملّت ایران را هدایت کند تا بتوانیم به بهترین وجهی در این عرصه ظاهر بشویم» (خامنه‌ای، ۱۴۰۰/۳/۲۶).

۵-۸. بیانات دربارهٔ انتخابات سال ۱۴۰۲ (مجلس دوازدهم و خبرگان ششم)

این انتخابات که در ۱۴۰۲/۱۲/۱۱ برگزار شد، از جهاتی دارای اهمیت فوق العاده ای شد. از یک جهت، این انتخابات، اولین انتخابات پس از آشوب‌های سال ۱۴۰۱ بود و از جهت دیگر مشارکت در انتخابات ریاست جمهوری سیزدهم به ۵۰ درصد نرسید، ولی باید توجه داشت که شرایط کشور درگیر ویروس کرونا بود و شرایط عادی در کشور جریان نداشت. اما بالاخره زنگ خطر مشارکت در این انتخابات نیز به صدا در آمد و زمینه‌ای برای هجمه معاندین به نظام اسلامی ایجاد کرد؛ اما مشارکت ۴۰/۸ به گونه‌ای بود که رهبر معظم بر خلاف دیگر انتخابات‌های پیشین، تشکری از مردم بابت این مشارکت و مباهاتی به این مشارکت نکردند. به طور کلی ایشان پنج سخنرانی در مرحله پیشا انتخابات داشته‌اند که در این بازه در ده جمله به اهمیت مشارکت و در یک جمله هم به بحث از اهمیت اصلح پرداخته‌اند و در این بازهٔ زمانی، در دو جمله به اولویت مشارکت اشاره داشته‌اند: «بنده چهار خصوصیّت را در اوّل امسال راجع به این انتخابات به ملّت ایران عرض کردم: اوّلاً مشارکت قوی، ثانیاً رقابت واقعی، ثالثاً سلامت به معنای حقیقی کلمه و رابعاً امنیّت انتخابات؛ این چهار خصوصیّت باید انجام بگیرد» (خامنه‌ای، ۱۴۰۲/۱۰/۲).

نکته: تقدم مشارکت و عدم ذکر اصلح در این میان، نشان از اولویت دارد. در مطلب دوّم ایشان فرمود: «مردم باید دنبال انتخاب اصلح باشند. البتّه در درجهٔ اوّل حضور مردم است، در درجهٔ بعد

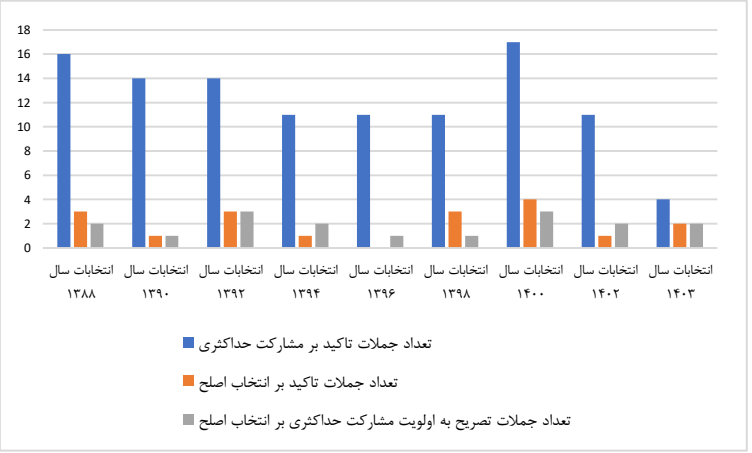
انتخاب اصلح است (خامنه‌ای، ۱۴۰۲/۱۱/۲۹)؛ اما ایشان در مرحله منتهی به رأی‌گیری نیز در یک جمله به بیان اهمیت مشارکت اشاره کرده‌اند.

۵-۹. بیانات دربارهٔ انتخابات سال ۱۴۰۳ (ریاست‌جمهوری چهاردهم)

با شهادت رئیس جمهور سیزدهم در ۱۴۰۳/۲/۳۰ و در زمان کمتر از ۴۰ روز، کشور دوباره شرایط انتخاباتی به خود گرفت و در تاریخ ۱۴۰۳/۴/۸ انتخابات ریاست جمهوری چهاردهم برگزار گردید. این انتخابات به دور دوم کشیده شد و مشارکت حدود ۴۰ درصد دور اول به مشارکت حدود ۵۰ درصد رسید که نشان از شرایط نامناسب مشارکت سیاسی مردم در انتخابات دارد؛ همان طور که رهبر انقلاب نیز بدان اشاره داشتند (خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۴/۱۳). رهبر انقلاب در این فرصت محدود دور اول انتخابات، در دو سخنرانی پیشا انتخاباتی دو جمله به اهمیت مشارکت و یک جمله به اهمیت انتخاب اصلح و یک جمله به اولویت مشارکت بر انتخاب اصلح داشتند: «خب انتخابات خیلی مهم است و در درجهٔ اوّل هم مشارکت مهم است ... هرچه می‌توانید تلاش کنید که مشارکت افزایش پیدا کند. بعد هم نگاه کنید ببینید چه کسی به ملاک‌های انقلاب نزدیک‌تر است و توانایی کار در جهت ملاک‌های انقلاب را دارد (خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۳/۲۶). ایشان دو سخنرانی منتهی به روز رأی‌گیری داشتند که در این سخنرانی‌ها، همان طور که دو جمله به مشارکت حداکثری تأکید داشتند، در یک جمله هم به انتخاب اصلح اشاره داشتند و در این فرصت کوتاه نیز در یک جمله به اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح پرداخته‌اند: «سرافرازی به دو مطلب است: در درجهٔ اوّل، مشارکت حدّاکثری، در درجهٔ بعد، انتخاب اصلح؛ هر دوی اینها مهم است. مشارکت بالا که ما روی آن خیلی اصرار می‌کنیم، به خاطر این است که مهم‌ترین اثر مشارکت بالا، سرافرازی جمهوری اسلامی است» (خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۴/۵).

٦. نتیجه‌گیری کمّی

بررسی کمی بیانات رهبر شهید انقلاب در نه دوره انتخابات مهم از سال ۱۳۸۸ تا ۱۴۰۳، الگویی پایدار و معنادار را آشکار می‌سازد: گفتمان مشارکت حداکثری به طور قاطعانه و مستمر بر گفتمان انتخاب اصلح اولویت داشته است. این اولویت تنها به یک مقطع خاص یا یک نوع انتخابات مانند ریاست جمهوری یا مجلس محدود نبوده، بلکه در تمامی ادوار و در مراحل مختلف پیشا انتخاباتی، حین رأی‌گیری و پسا انتخاباتی، آشکارا قابل مشاهده است. شاخص‌های کمّی از قبیل تعداد جمله‌های اختصاص‌یافته به هر گفتمان، به‌ویژه موارد صریحی که مشارکت را مسئله اول، حرف اول یا درجه اول خوانده‌اند، گواه این مدعاست. این یافته کمّی، فرضیهٔ اولیه مقاله مبتنی بر اولویت مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح را تقویت می‌کند.



نمودار ۱ - خلاصه آماری مربوط به تبیین کمّی گفتمان مقام معظم رهبری

٦-١. تبیین کیفی اولویت گفتمان مشارکت حداکثری بر انتخاب اصلح

یافته‌های کمّی نشان می‌دهد که مشارکت حداکثری در گفتمان رهبری بر انتخاب اصلح تقدم دارد؛ اما تبیین این تقدم صرفاً با ارجاع به توصیه‌های اخلاقی یا مدیریتی کافی نیست. تحلیل کیفی نشان می‌دهد که رهبر انقلاب، پارادایم انتخابات را از یک کنش صرفاً نخبگانی برای گزینش بهترین مدیر، به یک کنش امنیتی- حیاتی برای تولید قدرت ملی و بازتولید مشروعیت ارتقا داده‌اند. در این پارادایم، «تعداد آرا» فی‌نفسه موضوعیت می‌یابد و انتخابات پیش از آنکه سازوکار بهینه‌سازی مدیریت باشد، به ابزار تثبیت بقا و امنیت نظام سیاسی تبدیل می‌شود. در پژوهش حاضر، به منظور دستیابی به درکی عمیق‌تر و زمینه‌مند از داده‌های کیفی، فرایند تحلیل چندوجهی به کار گرفته شد. نخست افزون بر کدگذاری قیاسی که ساختارِ مفهومی اولیه و روابط سطحی میان داده‌ها را آشکار می‌ساخت، کدگذاری باز نیز اجرا شد تا مؤلفه‌ها و تم‌های نهفته بهتر تفکیک و استخراج شوند؛ این مرحله به پدیدآمدنِ ۲۰۸ کد فرعی منجر گردید که هر یک گوشه‌ای از تجربه‌ها و معانی مشارکت‌کنندگان را بازتاب می‌داد. چنین تلاشی امکان داد تا از سطح توصیفی فراتر رفته، تنوع و پیچیدگی داده‌ها با دقت بیشتری ثبت شود. پس از آن، با تکیه بر کدگذاری متمرکز، تمرکز تحلیل به سمت شناسایی روابط ساختاری میان این کدهای فرعی و ترکیبِ آنها در قالبِ مقولاتِ اصلی سوق داده شد. نتیجه این مرحله طراحی یک مدل مفهومی بود که نظام‌مندِی یافته‌ها و مسیرهای ارتباطی میان مقولات را نمایان ساخت. درنهایت برای ارتقای غنای تفسیر و پیونددادن نتایج به بستر نظری، یافته‌های کیفی در چارچوب نظریهٔ مردم‌سالاری دینی بررسی شدند. این رویکرد تبیینی امکان داد تا معانیِ کشف‌شده نه‌تنها به صورت توصیفی، بلکه در نسبت با مباحث نظری مرتبط تحلیل شوند و پیامدهای نظری ـ کاربردی مطالعه روشن گردد. در فرایند تحلیل کیفی، هفت کد متمرکز به دست

آمد که ذیل سه مقوله اصلی دسته‌بندی می‌گردد و ضمن توضیح هر یک از مقوله‌های اصلی به بیان کدهای متمرکز اشاره‌کننده به هریک از آنها پرداخته می‌شود.

٦-١-١. مقولهٔ اولویت امنیتی- مشروعیتی بر اولویت کارآمدی- کارشناسی

این مقوله اصلی، هستهٔ مرکزی تقابل را شکل می‌دهد. گفتمان مسلط، مشارکت حداکثری را که ضامن امنیت فوری و مشروعیت بنیادین نظام است، بر انتخاب اصلح که نماد کارآمدی بلندمدت و حکمرانی کارشناسی است، اولویت می‌دهد. دلیل این اولویت آن است که تهدیدهای خارجی و بحران مشروعیت، وجود نظام را به طور مستقیم نشانه می‌روند؛ درحالی‌که ضعف کارآمدی، خطری تدریجی‌تر محسوب می‌شود. از بین هفت کد متمرکز، چهار کد، ذیل این مقوله قرار می‌گیرند که عبارتند از:

کد متمرکز؛ اولویت راهبردی و صریح مشارکت حداکثری: رهبر انقلاب در موارد متعددی و با ادبیات مختلفی از جمله درجه اول، مسئلهٔ اول در انتخابات، اصل مطلب در انتخابات، اصل انتخابات، حرف اول و مهم‌ترین حرف، اولین خواسته یا مهم‌ترین خواسته، این اولویت را مطرح فرموده‌اند؛ برای نمونه ایشان در یک سخنرانی فرموده‌اند: «به نظر من مسئلهٔ اول در انتخابات، مسئلهٔ انتخاب این شخص یا آن شخص نیست؛ مسئلهٔ اول، مسئلهٔ حضور شماست» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۲/۲۲).

کد متمرکز؛ مشارکت به‌مثابه ابزار مشروعیت‌سازی نظام در مقابل انتخاب اصلح به مثابه مؤلفه داخلی: بحث مشروعیت با اصل حاکمیت مردم وارد مباحث سیاسی شد و از سدهٔ هجدهم به این سو دولت‌ها به این شرط شناسایی می‌شدند که استوارنامه آنها به تأیید مردم رسیده باشد و به‌اصطلاح مشروعیت را به رضایت مردم که نمود آن مشارکت سیاسی است، مرتبط ساختند (نقیب‌زاده، ۱۳۹۶، ص.۱۶۹). بر اساس بیانات رهبر شهید انقلاب، گفتمان مشارکت، به طور مستقیم به مشروعیت نظام گره خورده است. مشارکت ضعیف برابر با بحران مشروعیت است. این امر به مشارکت حداکثری اولویتی حیاتی و وجودی می‌بخشد که از گفتمان انتخاب اصلح فراتر می‌رود. ایشان در سخنرانی‌های متعددی مشارکت گسترده را به مشروعیت گره زده‌اند؛ از جمله می‌فرماید: «به نظر من مسئلهٔ اول در انتخابات، مسئلهٔ انتخاب این شخص یا آن شخص نیست؛ مسئلهٔ اول، مسئلهٔ حضور شماست. حضور شماست که نظام را تحکیم می‌کند، پایه‌های نظام را مستحکم می‌کند، آبروی ملت ایران را زیاد می‌کند» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۲/۲۲). اما در مقابل نسبت به انتخاب اصلح چنین ارتباطی را برقرار نکرده‌اند و تنها به بیان مؤلفه‌هایی برای انتخاب اصلح بسنده کرده‌اند.

کد متمرکز؛ مشارکت به مثابه بنیان مقاومت در برابر دشمن؛ در مقابل انتخاب اصلح به مثابه عامل ارتقای کارآمدی داخلی: هر دو گفتمان به مقابله با دشمن می‌پردازند، اما از دو منظر: مشارکت، یک ضربهٔ راهبردی و امنیتی مستقیم به دشمن است؛ درحالی‌که انتخاب اصلح، از طریق کارآمدی داخلی و با جلب رضایت عمومی به رضایت مردمی و در طول آن تقویت بنیان مقاوت منجر می‌گردد؛ اما مشارکت

حداکثری دارای اثر بیشتر و فوری‌تر است. ایشان در موارد متعددی، نقشهٔ دشمن را در کاهش مشارکت بیان کرده‌اند و تقویت مشارکت را ابطال‌کنندهٔ نقشه دشمن بیان کرده‌اند؛ برای نمونه بیان کرده‌اند: «همهٔ تلاششان این است که کاری کنند که مردم در این انتخابات شرکت نکنند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۰/۱۹).

کد متمرکز؛ هشدار دربارهٔ پیامدهای مشارکت ضعیف در مقابل سکوت نسبی دربارهٔ انتخاب غیراصلح: ایشان بارها و با شدت، بر پیامدهای فاجعه‌بار مشارکت کم تأکید کرده‌اند. در مقابل، بر پیامدهای انتخاب‌نکردن فرد اصلح تأکید مشابهی دیده نمی‌شود. این عدم تقارن، نشانه اولویت قاطع مشارکت است. اهمیت مشارکت در نظر ایشان به گونه‌ای است که حتی موفقیت و کارآمدی اصلح را در گرو مشارکت گسترده بیان می‌دارند: «اگر مشارکت ضعیف باشد، مجلس ضعیف خواهد شد و مجلس ضعیف توانایی کامل برای رفع مشکلات نخواهد داشت. اگر می‌خواهیم مشکلات برطرف بشود، باید مشارکت را بالا ببریم؛ این وظیفهٔ همه است. هرکه می‌خواهد مشکلات کشور برطرف بشود، راهش این است. این، مسئلهٔ مشارکت» (خامنه‌ای، ۱۴۰۲/۱۰/۲). از پیامدهای مشارکت ضعیف در سخنرانی‌های ایشان، می‌توان به نبود امنیت (خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۱۲/۹)، تزلزل مشروعیت (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۳/۲۹) و زبانِ دراز و ملامت دشمن (خامنه‌ای، ۱۴۰۳/۴/۵) را اشاره کرد. این رویکرد نه به معنای نفی انتخاب اصلح، بلکه نشانهٔ تقدم مشروعیت کمّی بر مشروعیت کیفی در شرایط تهدید است؛ بنابراین این عدم ایجاد وابستگی میان مشارکت حداکثری و مشروعیت نظام جمهوری اسلامی، به وضوح نشان می‌دهد که از منظر گفتمانی، تحقّق مشارکت حداکثری، اولویتی مطلق بر انتخاب اصلح دارد.

٦-١-٢. مقوله تکلیف شرعی- ملی در برابر تکلیف عقلی

این مقوله به تفاوت در سطح مخاطب دو گفتمان می‌پردازد. مشارکت حداکثری به عنوان یک تکلیف عقلی و شرعی و ملی معرفی می‌شود که تمامی آحاد ملت را خطاب قرار می‌دهد. در مقابل، انتخاب اصلح بیشتر به عنوان تکلیفی عقلی برای گزینش بهترین گزینه مطرح می‌شود. این تفاوت، اولویت عملی و تبلیغاتی گسترده‌تری را برای گفتمان مشارکت ایجاد می‌کند.

کد متمرکز؛ مشارکت به مثابه تکلیف شرعی و ملی؛ در مقابل انتخاب اصلح به مثابه تکلیف عقلی: این تقابل یک تقابل کلیدی است که مشارکت را به عنوان تکلیف عمومی عقلی و شرعی و ملی بر دوش همه مردم بیان داشته‌اند و این در حالی است که انتخاب اصلح بیشتر یک تکلیف عقلی است. این امر اولویت گفتمانی مشارکت را به عنوان یک پایهٔ دینی و ملی نیز نشان می‌دهد: «به نظر بنده، با ملاحظهٔ همهٔ جوانب، امروز حضور در انتخابات و شرکت در رأی‌دادن یک حکم شرعی است؛ صرفاً یک وظیفهٔ ملّی و انقلابی نیست؛ وظیفهٔ شرعی است؛ در عین حال یک جشن ملّی هم هست، در عین حال یک حقّ مدنی هم هست» (خامنه‌ای، ۱۳۹۸/۱۱/۲۹)؛ بنابراین تکلیف و وظیفهٔ شرعی و ملی و عقلی‌دانستن مشارکت حداکثری، به‌وضوح برتری‌اش را نسبت به انتخاب اصلح که تنها وظیفه‌ای عقلی است، اثبات می‌نماید.

٦-۱-۳. مقوله راهبرد نمایشی- نمادین در برابر راهبرد عملکردی

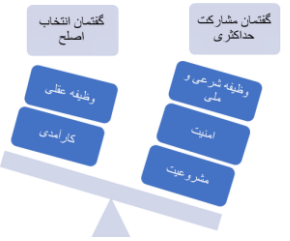
این مقوله به تفاوت در کارکرد دو گفتمان اشاره دارد. گفتمان مشارکت حداکثری، یک راهبرد نمایشی و نمادین است که هدف آن نمایش قدرت، وحدت و هیبت نظام به مخاطبان داخلی و خارجی است؛ درحالی که گفتمان انتخاب اصلح، یک راهبرد عملکردی است که هدف آن بهبود اداره کشور است. در شرایط تقابل گفتمانی، نمایش قدرت اغلب برای پاسخ فوری به تهدیدها، بر بهبود عملکرد اولویت پیدا می‌کند.

کد متمرکز؛ مشارکت به مثابه نمایش وحدت برای بازدارندگی روانی؛ در مقابل انتخاب اصلح به مثابه ابزار مدیریت عملکردی: مشارکت فعال سیاسی نه‌تنها ضامن بقای دموکراسی است؛ بلکه سد محکمی در برابر تهدیدهای داخلی و خارجی به شمار می‌رود (باربر، ۲۰۰۳، ص.۲۷). نمایش حضوری عظیم و نمادین مردم، این پیام را برای دشمن می‌فرستد که این نظام از پشتیبانی گسترده برخوردار است و درنتیجه متزلزل می‌گردد؛ حال آنکه انتخاب اصلح فاقد بار نمادین و نمایشی است و بیشتر ناظر به بهبود شاخص‌های عملکردی و رفع مشکلات اجرایی است. به باور ایشان: «حضور مردم در انتخابات می‌تواند کشور را پیش ببرد، از شرّ دشمن محفوظ و مصون نگه دارد؛ دشمن را در توطئه‌های خودش دچار تزلزل و تردید بکند؛ دشمن را وادار به عقب‌نشینی کند. انتخابات پرشور، مشت محکمی به دهان دشمن است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۲۶).

کد متمرکز؛ برجسته‌سازی کیفیات عاطفی- نمادین مشارکت: رهبر شهید انقلاب گفتمان مشارکت را با کیفیات عاطفی و نمادین بسیار قدرتمندی مانند مباهات و حماسه می‌آمیزد که آن را به یک رویداد هویت‌ساز جمعی تبدیل می‌کند. این بعد در گفتمان انتخاب اصلح به این شدت وجود ندارد. ایشان در موارد متعددی به میزان بالای مشارکت مباهات کرده و در یک سخنرانی می‌فرماید: «توصیهٔ من به مردم عزیزمان این است که اوّلاً همان طور که قبلاً عرض کردیم، همه شرکت کنند در انتخابات؛ همه، هر کسی که ایران را دوست دارد، هر کسی که جمهوری اسلامی را دوست دارد، هر کسی که شکوه و عزّت و عظمت ملّی را دوست دارد، در این انتخابات شرکت کند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۲/۷) که همه اینها در راستای برجسته‌سازی کیفیات عاطفی مشارکت است؛ بنابراین گره‌زدن امور احساسی و عاطفی به مشارکت حداکثری و فقدان چنین تحریک احساسی نسبت به انتخاب اصلح، به‌وضوح اولویت مشارکت حداکثری در اندیشهٔ ایشان بر انتخاب اصلح را دلالت می‌کند.

تحلیل کیفی داده‌ها در قالب سه مقوله اصلی اولویت امنیتی- مشروعیتی، تکلیف شرعی- ملی و راهبرد نمایشی- نمادین نشان می‌دهد که اولویت کمّی داده شده به گفتمان مشارکت حداکثری، در لایه‌های عمیق‌تر گفتمانی ریشه دارد. در این چارچوب، مشارکت به مثابه یک ضرورت راهبردی برای بقاء و مشروعیت‌زایی نظام، همواره جایگاه برتری نسبت به گفتمان انتخاب اصلح که ناظر بر کارآمدی و بهبود داخلی است، پیدا می‌کند. این یافتهٔ کیفی، تبیین‌گر محکمی برای نتیجه به‌دست آمده از تحلیل کمّی

است. در تفسیر نهایی نویسنده، انتخاب اصلح در این گفتمان، بـه عـاملی تخصصـی و بلندمـدت تقلیـل می‌یابد که تحقق آن به تأمین اولیه مشروعیت از طریق مشارکت منوط است؛ بر این اساس می‌توان نمـودار زیر را برای گفتمان اندیشه‌ای ایشان بیان کرد.



۷. نتیجه‌گیری

این پژوهش با به‌کارگیری چارچوب بیتام، به ارائه تبیینی نظری از اولویت گفتمانی مشـارکت حـداکثری در بیانات رهبر شهید انقلاب اسلامی، آیت‌الله خامنه‌ای موفق شد. یافته‌ها نشـان می‌دهـد کـه ایـن اولویـت، یک انتخاب تصادفی یـا صـرفاً تبلیغـاتی نیسـت، بلکـه یـک راهبـرد حساب‌شـده بـرای مـدیریت بحـران مشروعیت در شرایط تهدید است. نتایج این پژوهش نشان نمی‌دهد که رهبـر انقـلاب، انتخـاب اصـلح را نفی یا کم‌اهمیت کرده‌اند، بلکه بیانگر آن است که در منطق حکمرانی ایشان، بقا و امنیت نظام که از مسـیر مشارکت حداکثری تأمین می‌شود، بر کیفیت اداره که محصول انتخاب اصلح اسـت، تقـدّم دارد؛ ازایـن‌رو تقدّم مشارکت بر انتخاب اصـلح نـه یـک داوری ارزشـی سـاده، بلکـه یـک تصـمیم راهبـردی در سـطح سیاست‌گذاری کلان و مدیریت تهدیدات است. یافته‌های کمّی تحقیق که شامل بررسی بیانـات ایشـان در نُه دوره انتخابات طی سال‌های ۱۳۸۸ تا ۱۴۰۴ بود، نشان داد که تأکید بر مشـارکت حـداکثری بـه مراتـب بیشتر از انتخاب اصلح بوده و در بسیاری از مقاطع، این اولویت‌گذاری به‌صراحت بیان گردیده است. ایـن حجم بالای تأکید و تصریحات متعدد، فراتر از یک توصـیهٔ مقطعـی یـا مـوقعیتی، یـک الگـوی گفتمـانی متمرکز را آشکار می‌سازد. تحلیل کیفی این پژوهش، با عبور از سطح آمـار و ارقـام، بـه تبیـین چرایـی ایـن اولویت‌گذاری در سه مقوله کلیدی دست یافت:

۱) اولویت امنیت و مشروعیت بر کارآمدی: در جمهوری اسلامی ایران، به دلیـل تهدیـدهای مسـتمر خارجی و نیاز به حفظ انسجام داخلی، مشارکت حـداکثری نـه‌تنها یـک کـنش سیاسـی، بلکـه یـک سـپر راهبردی برای مقابله با تهاجمات بیرونی و تضمین‌کنندهٔ مشروعیت پایـه‌ای نظـام تلقّـی می‌شـود. در ایـن نگاه، بقا و امنیت نظام بر بهبود کارآمدی داخلی که نتیجهٔ انتخاب اصلح است، تقـدم می‌یابـد. در شـرایط حساس و بحرانی، تزریق سرمایهٔ اجتماعی از طریق مشارکت گسترده، بیش از هر عامـل دیگـری، ضـامن ثبات و استمرار نظام سیاسی محسوب می‌شود.

۲) تکلیف شرعی-ملی در برابر تکلیف عقلی: در گفتمان رهبری، مشارکت حـداکثری بـه منزلـهٔ یـک

فریضه دینی–ملی برای آحاد جامعه تعریف می‌شود. این رویکرد، دایرهٔ شمول مشارکت را بسیار گسترده‌تر از صرف انتخاب بهترین گزینه می‌داند و آن را به وظیفه‌ای همگانی برای حفظ نظام و صیانت از دستاوردهای انقلاب بدل می‌سازد. در مقابل، انتخاب اصلح، هرچند مهم و مطلوب، اما بیشتر در قلمرو یک تکلیف عقلی و نخبگانی برای بهبود کیفیت حکمرانی قرار می‌گیرد. این تفاوت در سطح و نوع تکلیف، برتری گفتمانی مشارکت را در منظومه فکری رهبری نشان می‌دهد.

۳) راهبرد نمایشی– نمادین در برابر راهبرد عملکردی: مشارکت حداکثری در شرایط ایران، کارکردی فراتر از صرف انتخاب نمایندگان دارد و به یک نمایش سیاسی و نمادین قدرت تبدیل می‌شود. این حضور گستردهٔ مردمی، به مثابه سیلی بر چهره دشمن عمل کرده، هیبت و اقتدار ملی را به نمایش می‌گذارد و نقشه‌های بدخواهان را خنثی می‌سازد و آنها را در اجرای نقشه‌هایشان متزلزل می‌سازد. این کارکرد نمایشی و روانی در کوتاه‌مدت، به دلیل ضرورت‌های تقابل با دشمن و حفظ روحیه عمومی، بر کارکرد عملکردی «انتخاب اصلح» که معطوف به بهبود داخلی و بلندمدت است، غلبه می‌یابد.

در دیدگاه رهبری، مشارکت گسترده نه به مثابهٔ ابزاری برای گزینش فردِ کارامدتر، بلکه به عنوان نمادی از تجدید پیمان مشروعیت‌بخشی بین نظام و مردم تلقّی می‌شود. این دیدگاه با چارچوب نظریِ مشروعیت سیاسی دیوید بیتام (۱۹۹۱) هم‌خوانی دارد که در آن، تأیید اجتماعی از سوی شهروندان – حتی اگر در قالب عملی مانند مشارکت حداکثری نمادین باشد– منبعی برای تثبیت مشروعیت در شرایط بحران محسوب می‌شود. در مقابل، هرچند انتخاب اصلح از دیدگاه اخلاقی یا مدیریتی ارزشمند است، در سلسله‌مراتب مشروعیت، جایگاهی ثانویه دارد؛ زیرا بر پایهٔ کارآمدی پسین استوار است، نه تأیید اولیه مشارکتی. باید توجه داشت که اولویت مشارکت بر انتخاب اصلح به معنای تقابل این دو نیست، بلکه نشان از یک رابطهٔ دیالکتیک است: مشارکت حداکثری با ایجاد «کارآمدی نرم» شامل انسجام ملی، کاهش هزینه‌های امنیتی و افزایش سرمایهٔ اجتماعی، بستر لازم را برای تحقق کارآمدی مدیریتی (که محصول انتخاب اصلح است) فراهم می‌سازد. در شرایط تهدید، بدون مشارکت گسترده، حتی مدیران اصلح نیز فاقد مشروعیت و اقتدار لازم برای اجرای برنامه‌های کارامد خواهند بود؛ درنتیجه گفتمان مشارکت حداکثری صرفاً یک توصیهٔ سیاسی نبوده، بلکه در عمق اندیشه‌های گفتمانی انقلاب اسلامی، به یک ضرورت امنیتی–مشروعیتی، یک تکلیف دینی–ملی و یک راهبرد نمادین قدرتمند در تقابل با دشمنان تبدیل شده است. این سه مقوله تبیین‌گر این حقیقت هستند که چرا در شرایط خاص جمهوری اسلامی ایران، امنیت و مشروعیت که از طریق مشارکت حداکثری تأمین می‌شود، بر کارآمدی که محصول انتخاب اصلح است، اولویت می‌یابد. فهم صحیح از جایگاه انتخابات در جمهوری اسلامی، مستلزم درک این اولویت‌گذاری گفتمانی عمیق و بنیادین است و هرگونه تحلیل یا سیاست‌گذاری بدون توجه به این منطق زیربنایی، در تبیین پویایی‌های سیاسی ایران با چالش مواجه خواهد شد.

منـابـع

قرآن کریم.

امامی میبدی، ا.؛ میرمحمدی، س.م. (۱۳۹۳). بررسی فقهی انتخاب اصلح و صالح مقبـول. *معرفـت سیاسـی*، ۱(۶)، ص۸۲-۶۱.

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۸/۱/۱). *بیانات در دیدار زائران و مجاوران بارگاه حضرت علی‌بن‌موسی الرضا*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=6082

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۲/۱/۱). *بیانات در دیدار زائران و مجاوران بارگاه حضرت علی‌بن‌موسی الرضا*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22233

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۶/۱/۱). *بیانات در دیدار زائران و مجاوران بارگاه حضرت علی‌بن‌موسی الرضا*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22233

خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۳/۴/۱۳). *بیانات در مراسم سی و پنجمین سالگرد ارتحال حضرت امام خمینـی*. قابـل دسـترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=56612

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۰/۱۱/۱۴). *خطبه‌های نماز جمعه تهران*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=18923

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۲/۳/۱۴). بیانات در مراسم بیست و چهارمین سالگرد امام خمینی. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22788

خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۰/۳/۱۴). *سخنرانی تلویزیونی به مناسبت سی‌ودومین سالگرد رحلت امام خمینی*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47991

خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۲/۱/۱۵). *بیانات در دیدار مسئولا ن نظام*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=52389

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۸/۶/۱۶). *بیانات در دیدار اعضای هیئت دولت*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8019

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۰/۱۲/۱۸). *بیانات در دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=19232

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۴/۶/۱۸). *بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30716

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۰/۱۰/۱۹). *بیانات در دیدار مردم قم*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=18496

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۴/۱۰/۱۹). *بیانات در دیدار مردم قم*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=18496

خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۲/۱۰/۲). *بیانات در دیدار مردم کرمان و خوزستان*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=54696

خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۰/۲/۲۱). *بیانات در ارتباط تصویری با نمایندگان تشکل‌های دانشجویی*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47834

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۸/۲/۲۲). *بیانات در جمع مردم استان کردستان در میدان آزادی سنندج*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=6642

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۲/۲/۲۵). *بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22566

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۰/۱۱/۲۶). *بیانات در دیدار مردم آذربایجان*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=19059

خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۰/۳/۲۶). *سخنرانی تلویزیونی در آستانه برگزاری انتخابات*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=48061

خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۳/۳/۲۶). *بیانات در دیدار جمعی از مدال‌آوران المپیادهای علمی*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=56701

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۸/۱۱/۲۹). *بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=44955

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۹/۱۱/۲۹). *بیانات در ارتباط تصویری با مردم آذربایجان شرقی*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47366

خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۲/۱۱/۲۹). *بیانات در دیدار مردم آذربایجان شرقی*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=55279

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۸/۳/۲۹). *خطبه‌های نماز جمعه تهران*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=7190

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۴/۱۰/۳۰). *بیانات در دیدار دست‌اندرکاران برگزاری انتخابات*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=32040

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۸/۱۲/۴). *بیانات در ابتدای جلسه درس خارج فقه و تشکر از حضور ملت ایران در انتخابات*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=45002

خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۳/۴/۵). *بیانات در دیدار مردمی در آستانه انتخابات ریاست‌جمهوری چهاردهم در سالروز عید غدیر*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=56789

خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۰/۳/۶). *بیانات در ارتباط تصویری با نمایندگان مجلس شورای اسلامی*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47927

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۴/۱۲/۷). *بیانات در گفتگو با خبرنگار صداوسیما پس از شرکت در انتخابات*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=32439

خامنه‌ای، س.ع. (۱۴۰۰/۴/۷). *بیانات در دیدار رئیس و مسئولان قوه قضائیه*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=48211

خرسند، م.ص. (۱۳۹۸). آثار و نتایج انتخاب اصلح از نظرگاه امامین انقلاب. *پیام*، شماره ۱۳۵، ص۱۱۴-۸۲.

سعیدی، م. (۱۳۹۲). *مردم‌سالاری دینی از منظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

عالم، عبدالرحمن. (۱۳۹۱). *بنیادهای علم سیاست*. تهران: نشر نی.

قوامی، ص.(۱۳۹۹). قاعدهٔ فقهی گزینش اصلح. *فقه دولت اسلامی*، شماره ۲، ص۵۳-۳۱.

لیپست، م. (۱۳۷۳). *جامعه‌شناسی سیاسی. مترجم م.ح. فرجاد*. تهران: انتشارات توس.

محمود پناهی، م.ر. (۱۴۰۲). جایگاه خدا و مردم در نظام مردم‌سالاری دینی بر پایه اصول قانون اساسی. *جامعه‌شناسی سیاسی انقلاب اسلامی*، ۳(۴)، ص۱۶۸-۱۴۹.

مرادیان، ب. (۱۳۹۹). نظریهٔ مردم‌سالاری دینی اندیشه‌های سیاسی امام خامنه‌ای. *پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام*، ۳(۱۰)، ص۲۲۳-۱۹۷.

نقیب‌زاده، ا. (۱۳۹۶). *درآمدی بر جامعه‌شناسی سیاسی*. تهران: سمت.

References

The Holy Quran.

Alem, A. (2012). *Foundations of political science*. Tehran: Ney Publishing. [In Persian]

Ansolabehere, S., & Kuriwaki, S. (2022). Congressional representation: Accountability from the constituent's perspective. *American Journal of Political Science*, 66(1), p. 123-139.

Barber, B. (2003). *Strong democracy*. USA: The Regents of the University of California.

Beetham, D. (1991). *The legitimation of power*. USA: Macmillan Education LTD.

Emami Meybodi, A., & Mir Mohammadi, S. M. (2014). A jurisprudential study of electing the most qualified versus the acceptable qualified candidate. *Political Knowledge*, 1(6), p. 61-82. [In Persian]

Ghavami, S. (2020). The jurisprudential rule of selecting the most qualified. *Islamic State Jurisprudence*, (2), p. 31-53. [In Persian]

Khamenei, S. A. (2009, June 19). *Friday prayer sermons in Tehran*. URL= https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=7190 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2009, March 21). *Remarks at the meeting with pilgrims and residents of the shrine of Imam Ali ibn Musa al-Ridha.* Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=6082 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2009, May 12). *Remarks to the people of Kurdistan province in Azadi Square, Sanandaj*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=6642 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2009, September 7). *Remarks at the meeting with members of the cabinet*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8019 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2012, February 15). *Remarks at the meeting with the people of Azerbaijan*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=19059 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2012, February 3). *Friday prayer sermons in Tehran*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=18923 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2012, January 9). *Remarks at the meeting with the people of Qom*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=18496 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2012, March 8). *Remarks at the meeting with members of the Assembly of Experts*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=19232 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2013, June 4). *Remarks at the ceremony commemorating the 24th anniversary of Imam Khomeini's passing*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22788 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2013, March 21). *Remarks at the meeting with pilgrims and residents of the shrine of Imam Ali ibn Musa al-Ridha.* Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22233 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2013, May 15). *Remarks at the meeting with various segments of the people.* Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22566 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2015, September 9). *Remarks at the meeting with various segments of the people.* Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=30716 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2016, February 26). *Remarks in an interview with IRIB reporter after participating in the elections*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=32439 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2016, January 20). *Remarks at the meeting with those involved in organizing elections*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=32040 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2016, January 9). *Remarks at the meeting with the people of Qom*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=18496 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2017, March 21). *Remarks at the meeting with pilgrims and residents of the shrine of Imam Ali ibn Musa al-Ridha.* Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22233 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2020, February 18). *Remarks at the meeting with the people of East Azerbaijan province.* Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=44955 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2020, February 23). *Remarks at the beginning of the advanced jurisprudence session and thanking the Iranian nation for participating in the elections*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=45002 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2021, February 17). *Remarks during a video connection with the people of East Azerbaijan province.* Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47366 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2021, June 16). *Televised speech on the eve of the elections.* Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=48061 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2021, June 28). *Remarks at the meeting with the head and officials of the Judiciary*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=48211 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2021, June 4). *Televised speech on the occasion of the 32nd anniversary of Imam Khomeini's passing*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47991 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2021, May 11). *Remarks during a video connection with representatives of student organizations.* Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47834 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2021, May 27). *Remarks during a video connection with representatives of the Islamic Consultative Assembly (Majlis).* Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47927 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2023, April 5). *Remarks at the meeting with government officials.* Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=52389 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2023, December 23). *Remarks at the meeting with the people of Kerman and Khuzestan.* Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=54696 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2024, February 18). *Remarks at the meeting with the people of East Azerbaijan province.* Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=55279 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2024, July 4). *Remarks at the ceremony commemorating the 35th anniversary of Imam Khomeini's passing*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=56612 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2024, June 16). *Remarks at the meeting with a group of scientific Olympiad medalists*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=56701 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2024, June 25). *Remarks at a public meeting on the eve of the 14th presidential election on the anniversary of Eid al-Ghadir*. Retrieved from: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=56789 [In Persian]

Khorsand, M. S. (2019). The effects and outcomes of electing the most qualified candidate from the perspective of the two Leaders of the Revolution. *Payam*, (135), p. 82-114. [In Persian]

Levitsky, S., & Way, L. (2002). The rise of competitive authoritarianism. *Journal of Democracy*, 13(2), p. 52-65.

Lipset, S. M. (1994). *Political sociology* (M. H. Farjad, Trans.). Tehran: Tous Publications. [In Persian]

Mahmoud Panahi, M. R. (2023). The place of God and the people in the system of religious democracy based on the principles of the Constitution. *Political Sociology of the Islamic Revolution*, 3(4), p. 149-168. [In Persian]

Moradian, B. (2020). The theory of religious democracy in the political thoughts of Leader Khamenei. *Political Research in the Islamic World*, 3(10), p. 197-223. [In Persian]

Naghibzadeh, A. (2017). *An introduction to political sociology*. Tehran: SAMT Publications. [In Persian]

Saeedi, M. (2013). *Religious democracy from the perspective of Grand Ayatollah Khamenei*. Tehran: Center for Islamic Revolution Documents. [In Persian]

Political Science
Baqir al-Olum University
ISSN Online: 2645-5773

Reexamining the Impact of nuclear weapons on Deterrence with an Emphasis on Verse 60 of Surah Al-Anfal

Seyed Rouhollah Mousavi[1], Morteza Ebrahimi[2], Mohammad Bandani[3]

[1] Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Principles, Imam Ḥusayn Officer University, Tehran, Iran **(Corresponding author).** srmoosavi1360@chmail.ir

[2] PhD., Candidate, Department of Jurisprudence and Legal Foundations, SR.C., Islamic Azad University, Tehran, Iran. morteza.ebrhm67@gmail.com

[3] PhD., Candidate, Department of Quran and Psychology, Al-Muṣṭafā International University, Qom, Iran. ebrahimhadi944@gmail.com

Abstract

In the present century, nuclear weapons have become one of the most pivotal factors influencing global security, strategic, and political equations. From the very beginning of their production, these weapons were not merely considered military tools; rather, due to their unprecedented destructive power and extensive geopolitical consequences, they have been able to affect the structure of many theories and models of international relations. The United States' use of two nuclear bombs against Japan during World War II was a fateful moment in world military history, which not only hastened the end of the war but also demonstrated for the first time that nuclear weapons could become a decisive instrument in international politics. Subsequently, the discourse surrounding the production, accumulation, transfer, and even the threat of using these weapons expanded, and during the Cold War, a pervasive competition took shape between the two power blocs. In this era, nuclear weapons became not just a military tool, but a symbol of superiority, deterrence, national power, and even the political identity of nations. Concurrently with the expansion of this competition, debates emerged in some Muslim societies about whether religious concepts could serve as a foundation for acquiring various types of defensive power. One of the most significant verses cited is Verse 60 of Surah Al-Anfal, which calls upon Muslims to prepare whatever force they can to instill fear (*irhāb*) into the hearts of enemies. Some experts have interpreted this general concept of power (*quwwah*) as encompassing any type of deterrent capability and have sought to examine the relationship between it and modern weapons, including nuclear arms. This research has been formed precisely with the same objective: to clarify whether, according to the provisions of this

Cite this article: Mousavi, S.R., Ebrahimi, M. & Bandani, M. (2025). Reexamining the Impact of nuclear weapons on Deterrence with an Emphasis on Verse 60 of Surah Al-Anfal. *Political science*, 28(3), p. 127-144. https://doi.org/10.22081/psq.2026.71882.2999

Received: 2025-04-12
Revised: 2025-06-06
Accepted: 2025-06-27
Published online: 2025-10-02

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2025/authors retain the copyright and full publishing rights

noble verse and considering its defensive aims, the production of nuclear weapons can be considered a religious obligation (*wājib*) or not, and whether the scope of the verse includes such tools. The research method is descriptive-analytical, and its data have been extracted from authoritative library sources, including exegeses of the Holy Quran, jurisprudential works, security analyses, strategic studies, and research related to deterrence theory. In the first step, the history of the emergence of nuclear weapons, their development process, and their role in shaping defense doctrines were examined to clarify what impact the specific characteristics of these weapons have had on security calculations. Subsequently, the concept of deterrence in military thought, from classical perspectives to modern theories, was analyzed, and its relationship with arms races and the reciprocal reactions of powers was investigated. In the next stage, Verse 60 of Surah Al-Anfal was systematically and methodically examined from lexical, exegetical, and jurisprudential perspectives, and the opinions of contemporary jurists regarding the scope of the obligation of defensive preparedness were analyzed. This examination included studying the extent to which the concept of "quwwah" (power/force) encompasses various types of defensive tools, the criteria for obligation (*wujūb*), the role of certainty (*qaṭʿ*) versus uncertainty in the realization of a ruling, and how to assess public interest (*maṣlaḥah*) in emergent issues. The research method has been based on conceptual analysis, uṣūlī inference, evaluation of transmitted (*naqlī*) and rational (*ʿaqlī*) proofs, and assessing the relationship between religious rulings and security requirements. Thus, efforts have been made to ensure that interpretations are grounded in the principles of jurisprudence, not merely speculative or political conjecture. The research results indicate that although Verse 60 of Surah Al-Anfal recommends that Muslims acquire power and defensive preparedness, this recommendation is not absolute and unconditional. The main objective of the verse is to create genuine deterrence against the enemy — deterrence that is based on certainty or at least rational assurance (*iṭmiʾnān ʿaqlāʾī*). In studies conducted on deterrence theories in international relations, it became clear that, contrary to popular belief, the possession of nuclear weapons has not always reduced the likelihood of war or strengthened deterrence; because an increase in one side's power typically leads to an increase in the other side's power as well, resulting in an arms race, tension, and instability. Therefore, deterrence arising from nuclear weapons is not only non-certain but also, in many cases, relative, fragile, and dependent on reciprocal reactions. This very uncertainty prevents the generalization of the ruling of "obligation" to such a matter. From the perspective of *uṣūl al-fiqh*, it has also become clear that "obligation" requires definitive proof, and conjecture (*ẓann*), speculation, and probability are insufficient to establish it. If there is a probability of deterrence but certainty is not achieved, a binding ruling cannot be issued based on the verse. The research shows that one can claim that producing nuclear weapons is obligatory only if it is conclusively proven that this production directly and without alternative prevents enemy aggression. However, since nuclear weapons invariably create reciprocal reactions and competition, such certainty is difficult and sometimes impossible in practice. Therefore, based on jurisprudential and security analyses, the probability of deterrence cannot serve as the basis for inferring a ruling of obligation. The present research has shown that the position of nuclear weapons in the international system is complex, multidimensional, and affected by the reciprocal reactions of powers. Although these

weapons possess destructive power and geostrategic influence, the deterrence theory based on them faces serious limitations and cannot always guarantee sustainable security. On the other hand, the exegetical examination of Verse 60 of Surah Al-Anfal indicates that although the concept of "quwwah" in the verse is general and broad, this breadth does not mean the obligation to produce every type of military tool. The main condition for obligation is the realization of certain deterrence and effective defense. Accordingly, in situations where the deterrent effect of nuclear weapons is merely probable and not certain, relying on the verse to prove the obligation of their production is not possible. For this reason, the religious understanding of the concept of preparedness and power must be based on certain criteria, the real interests (*maṣāliḥ*) of society, and precise security analyses. This research can serve as a step toward clarifying the relationship between religion, security, and emerging developments, and contribute to the development of theoretical literature in the field of defense policy and contemporary jurisprudence.

Keywords: NuclearWeapons, Deterrence, Atomic Competition, Surah Al-Anfal, Irhāb (Instilling Fear/Terror).

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

بازشناسی تأثیر سلاح‌های هسته‌ای بر بازدارندگی با تأکید بر آیه ٦٠ سورهٔ انفال

سید روح‌الله موسوی[۱]، مرتضی ابراهیمی[۲]، محمد بندانی[۳]

[۱] استادیار، گروه فقه و اصول، دانشگاه افسری امام حسین(ع)، تهران، ایران **(نویسندهٔ مسئول)**. srmoosavi1360@chmail.ir
[۲] دانشجوی دکتری، گروه فقه و مبانی حقوق، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران. morteza.ebrhm67@gmail.com
[۳] دانشجوی دکتری، گروه قرآن و روان‌شناسی، جامعة المصطفی، قم، ایران. ebrahimhadi944@gmail.com

چکیده

در قرن حاضر، سلاح‌های هسته‌ای به یکی از محوری‌ترین عوامل اثرگذار بر معادلات امنیتی، راهبردی و سیاسی جهان تبدیل شده‌اند. این سلاح‌ها از همان آغاز تولید، تنها یک ابزار نظامی محسوب نمی‌شدند، بلکه به دلیل قدرت تخریبی بی‌سابقه و پیامدهای ژئوپلیتیک گسترده، توانستند بر ساختار بسیاری از نظریه‌ها و الگوهای روابط بین‌الملل تأثیر بگذارند. استفادهٔ ایالات متحده از دو بمب هسته‌ای در جریان جنگ جهانی دوم علیه ژاپن، لحظه‌ای سرنوشت‌ساز در تاریخ نظامی جهان بود که نه‌تنها پایان جنگ را تسریع کرد، بلکه برای نخستین‌بار نشان داد که سلاح هسته‌ای می‌تواند به ابزار تعیین‌کننده‌ای در سیاست بین‌الملل تبدیل شود. پس از آن، گفتمان مربوط به تولید، انباشت، انتقال و حتی تهدید به استفاده از این سلاح‌ها گسترش یافت و در دوران جنگ سرد، رقابتی فراگیر میان دو بلوک قدرت شکل گرفت. در این دوران، سلاح هسته‌ای نه‌فقط وسیله‌ای نظامی، بلکه نماد برتری، بازدارندگی، قدرت ملی و حتی هویت سیاسی کشورها شد. همزمان با گسترش این رقابت، در برخی جوامع اسلامی بحث‌هایی مطرح شد درباره اینکه آیا مفاهیم دینی می‌توانند پشتوانه‌ای برای کسب انواع قدرت دفاعی باشند یا نه. یکی از مهم‌ترین آیات مورد استناد، آیه ۶۰ سورهٔ انفال است که مسلمانان را به فراهم‌سازی قدرت برای ایجاد رعب در دل دشمنان دعوت می‌کند. برخی صاحب‌نظران این مفهوم عام از قدرت را شامل هر نوع توان بازدارنده دانسته‌اند و کوشیده‌اند نسبت میان آن و سلاح‌های مدرن، از جمله سلاح هسته‌ای را بررسی کنند. این پژوهش نیز دقیقاً با همین هدف شکل گرفته است که روشن سازد آیا طبق مفاد این آیه شریفه و با توجه به اهداف دفاعی آن، می‌توان گفت تولید سلاح هسته‌ای واجب شرعی محسوب می‌شود یا خیر و آیا دایرهٔ شمول آیه، چنین ابزارهایی را در بر می‌گیرد یا نه؟ روش پژوهش، توصیفی- تحلیلی است و داده‌های آن از منابع معتبر کتابخانه‌ای، از جمله تفاسیر قرآن کریم، آثار فقهی، تحلیل‌های امنیتی، مطالعات راهبردی و پژوهش‌های مربوط به نظریهٔ بازدارندگی استخراج شده است. در گام نخست، تاریخچه ظهور سلاح‌های هسته‌ای، روند توسعهٔ آنها و نقششان در شکل‌گیری دکترین‌های دفاعی بررسی شد تا روشن شود ویژگی‌های خاص این سلاح‌ها چه تأثیری بر

استناد به این مقاله: موسوی، سید روح‌الله؛ ابراهیمی، مرتضی؛ بندانی، محمد (۱۴۰۴). بازشناسی تأثیر سلاح‌های هسته‌ای بر بازدارندگی با تأکید بر آیه ۶۰ سورهٔ انفال. *علوم سیاسی*، ۲۸(۳)، ص۱۲۷-۱۴۴. https://doi.org/10.22081/psq.2026.71882.2999

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۲۳ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۳/۱۶ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۴/۰۶ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

۱۴۰۴©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند.

نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

محاسبات امنیتی داشته است. سپس مفهوم بازدارندگی در اندیشه نظامی، از منظر کلاسیک تا نظریه‌های جدید، تحلیل شد و رابطهٔ آن با رقابت تسلیحاتی و واکنش‌های متقابل قدرت‌ها بررسی گردید. در مرحله بعد، به صورت منظم و روش‌مند آیه ۶۰ سورهٔ انفال از منظر لغوی، تفسیری و فقهی بررسی شد و آرای فقیهان معاصر درباره دامنهٔ وجوب آمادگی دفاعی تحلیل گردید. این بررسی شامل مطالعه میزان شمول مفهوم «قوّه» بر انواع ابزارهای دفاعی، معیارهای وجوب، نقش قطعیت یا عدم قطعیت در تحقق حکم و نحوهٔ سنجش مصلحت در موضوعات نوپدید است. روش پژوهش بر پایهٔ تحلیل مفهومی، استنباط اصولی، ارزیابی ادله نقلی و عقلی و سنجش نسبت میان احکام شرعی و مقتضیات امنیتی بوده است؛ بدین ترتیب تلاش شده است برداشت‌ها بر اساس مبانی اصول فقه و نه صرف برداشت حدسی یا سیاسی انجام شود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که گرچه آیه ۶۰ سورهٔ انفال مسلمانان را به کسب قدرت و آمادگی دفاعی توصیه می‌کند، اما این توصیه مطلق و بدون قید نیست. هدف اصلی آیه، ایجاد بازدارندگی واقعی در برابر دشمن است؛ بازدارندگی‌ای که بر اساس قطعیت یا دست‌کم اطمینان عقلایی باشد. در مطالعات صورت‌گرفته بر نظریه‌های بازدارندگی در روابط بین‌الملل، مشخص شد که بر خلاف تصور رایج، وجود سلاح هسته‌ای همیشه باعث کاهش احتمال جنگ یا تقویت بازدارندگی نشده است؛ زیرا افزایش قدرت یک طرف، معمولاً موجب افزایش قدرت طرف مقابل نیز شده و نتیجهٔ آن، شکل‌گیری رقابت تسلیحاتی، تنش و بی‌ثباتی بوده است؛ بنابراین بازدارندگی ناشی از سلاح هسته‌ای نه‌تنها قطعی نیست؛ بلکه در بسیاری موارد نسبی، شکننده و وابسته به واکنش‌های متقابل است. همین عدم قطعیت، مانع از تعمیم حکم «وجوب» به چنین موضوعی می‌شود. از منظر اصول فقه نیز روشن شد که «وجوب» نیازمند دلیل قطعی است و ظنّ، گمان و احتمال برای اثبات آن کافی نیست. اگر احتمال بازدارندگی وجود داشته باشد، اما قطعیت حاصل نشود، نمی‌توان بر اساس آیه، حکمی الزام‌آور صادر کرد. پژوهش نشان می‌دهد که تنها در صورتی می‌توان ادعا کرد تولید سلاح هسته‌ای واجب است که به طور قطعی ثابت شود این تولید به طور مستقیم و بدون جایگزین، مانع تهاجم دشمن می‌شود. اما ازآنجاکه سلاح هسته‌ای همواره واکنش متقابل و رقابت ایجاد می‌کند، چنین قطعیتی درعمل دشوار و گاه ناممکن است؛ بنابراین بر اساس تحلیل‌های فقهی و امنیتی، احتمال بازدارندگی نمی‌تواند مبنای استنباط حکم وجوب باشد. پژوهش حاضر نشان داد که جایگاه سلاح‌های هسته‌ای در نظام بین‌الملل پیچیده، چندبعدی و متأثر از واکنش‌های متقابل قدرت‌هاست. این سلاح‌ها اگرچه قدرت تخریب و اثرگذاری ژئواستراتژیک دارند، نظریهٔ بازدارندگی مبتنی بر آنها با محدودیت‌های جدی روبروست و نمی‌تواند همیشه تضمین‌کننده امنیت پایدار باشد. از سوی دیگر، بررسی تفسیر آیه ۶۰ سورهٔ انفال بیانگر آن است که گرچه مفهوم «قوّه» در آیه، عام و گسترده است، این گستردگی به معنای وجوب تولید هر نوع ابزار نظامی نیست. شرط اصلی وجوب، تحقق بازدارندگی قطعی و دفاع مؤثر است. بر این اساس در شرایطی که اثر بازدارندهٔ سلاح هسته‌ای تنها محتمل باشد و نه قطعی، استناد به آیه برای اثبات وجوب تولید آن امکان‌پذیر نیست؛ به همین دلیل برداشت دینی از مفهوم آمادگی و قدرت باید بر پایهٔ معیارهای قطعی، مصالح واقعی جامعه و تحلیل‌های دقیق امنیتی انجام شود. این پژوهش می‌تواند گامی در جهت روشن‌ترشدن رابطهٔ میان دین، امنیت و تحولات نوپدید باشد و به توسعهٔ ادبیات نظری در زمینهٔ سیاست دفاعی و فقه معاصر کمک رساند.

کلیدواژه‌ها: سلاح‌های هسته‌ای، بازدارندگی، رقابت اتمی، سورهٔ انفال و ارهاب.

۱. مقدمه

بی‌شک گسترش دفاعی در هر کشور لازمهٔ زیست سالم و به دور از دغدغه‌هایی است که می‌تواند امنیت روانی و مادی جامعه را با خطر روبرو سازد. انسان‌ها از همان آغاز بر اهمیت آمادگی نظامی خود و جامعه واقف بوده‌اند و حکومت‌ها خواه برای حفظ قدرت یا برای تأمین نیاز طبیعی جوامع تحت سلطه، به ایجاد بسترها و آمادگی نظامی در سطوح مختلف اقدام می‌کرده‌اند. در قرن حاضر و پس از اختراع بمب اتم، ساخت انواع موشک‌های قاره‌پیما، هواپیماهای پیشرفته، زیردریایی‌ها و انواع دیگر تجهیزات نظامی رونق گرفت؛ ولی در این دوره دو دیدگاه کلی دفاعی و تهاجمی وجود داشت. سیاست‌های دفاعی بر مبنای راهبرد بازدارندگی استوار بود؛ به این مفهوم که باید آنچنان به سلاح‌های نابودکننده و پیشرفته مجهز شد که رقیب از فکر حمله بازماند. دو ابرقدرت جهان آن روز به‌تدریج به این نکته واقف شدند که وقوع جنگ هسته‌ای بین آن دو معادل نابودی تمدن بشری است و هرگونه درگیری هسته‌ای که رخ دهد، برنده‌ای نخواهد داشت؛ بنابراین هر کدام از آنها جداگانه و در عین حال با اکراه به این نتیجه رسیدند که مصلحت هر دوی آنها بیش از همه در اجتناب از وقوع جنگ هسته‌ای است (هندل، ۱۳۸۹، ص.۷۳۷)؛ به بیان دیگر دکترین نظامی سال‌های ابتدایی پس از جنگ دوم که مستلزم تولید سلاح هسته‌ای با هدف بازدارندگی و ایجاد ترس در دشمن بود، بعدها به دلیل دستیابی طرف مقابل به سلاح هسته‌ای و خطرهای گستردهٔ آن، کارکرد خود را از دست داد. بی‌گمان عقل و نقل بر لزوم دفاع از خویش و آمادگی نظامی دلالت دارد. خداوند متعال نیز در قرآن کریم بر لزوم ایجاد آمادگی رزمی و نظامی مسلمانان تأکید کرده است: «وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا اسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدْوَّ اللّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لاَ تَعْلَمُونَهُمُ اللّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنفِقُواْ مِن شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنتُمْ لاَتُظْلَمُونَ» (انفال، ۶۰). افزون‌بر اینکه این آیه هدف از ایجاد آمادگی نیرو را ارهاب و ترساندن دشمن دانسته است، ارهاب در وقاع همان بازدارندگی است که در دکترین‌های نظامی فعلی کاربرد دارد. از طرفی به‌ظاهر این وجوب آمادگی شامل سلاح‌های هسته‌ای هم می‌شود. بنابراین باید به این پرسش پاسخ داده شود که اگر سلاح هسته‌ای بازدارندگی خود را از دست داده باشد و یا احتمال ایجاد بازدارندگی به وسیله آن اندک باشد، می‌توان با استناد به آیه، لزوم تولید آن را استنباط کرد؟

۲. پیشینه پژوهش

در این زمینه برخی کتاب‌ها مانند فتوای هسته‌ای: بررسی فقهی و حقوقی فتوای آیت‌الله‌العظمی خامنه‌ای در خصوص حرمت تولید و استفاده از سلاح‌های هسته‌ای به قلم محمدحسین پورامینی در سال ۱۴۰۳ نوشته شده است؛ همچنین مقالهٔ «بررسی منازعهٔ هند و پاکستان بر اساس نظریهٔ بازدارندگی هسته‌ای والتز» به قلم الهام رسولی ثانی در نشریهٔ سیاست و روابط بین‌الملل منتشر شده است که به اثبات

بازدارندگی سلاح هسته‌ای میان دو کشور هند و پاکستان پرداخته است. مقاله‌ای دیگر با عنوان «سامانهٔ دفاع ضد موشکی آمریکا و بازدارندگی هسته‌ای» به همت علی‌اصغر کاظمی و محمد حسین‌زاده در نشریهٔ تحقیقات سیاسی بین‌المللی منتشر شده و نویسندگان نتیجه گرفته‌اند که سامانه‌های ضد موشکی در دورهٔ جنگ سرد در راستای تثبیت موازنه و موجد ثبات بودند؛ اما در دورهٔ پس از جنگ سرد دفاع به مثابه تهاجم و در راستای ایجاد تفوق نظامی- هسته‌ای است. مقاله‌ای دیگر با عنوان «بازخوانی مبانی فقهی حرمت و ممنوعیت تولید و استفاده از سلاح‌های هسته‌ای» به قلم حمیدرضا حنان و سیدیوسف علوی است که در نشریه مطالعات فقه و حقوق اسلامی منتشر شده است. در این مقاله دیدگاه فقیهان موافق تولید سلاح هسته‌ای به چالش کشیده شده است. تحقیق حاضر با تشریح مفاهیم و کلیاتی مانند دکترین بازدارندگی، نخست مفهوم بازدارندگی را از آیه ۶۰ سوره انفال استنباط می‌کند و آن‌گاه لزوم تولید سلاح اتمی را به قطعیت بازدارندگی آنها منوط می‌داند.

۳. نظریهٔ بازدارندگی به‌مثابه چارچوب تحلیل

نظریهٔ بازدارندگی عبارت است از تأمین توانمندی‌های لازم در یک کشور بازدارنده با هدف متقاعدسازی یا مجبورکردن طرف مقابل به چشم‌پوشی از یک رفتار معین یا صرف نظر از اهدافی که دنبال می‌کند؛ به عبارت دیگر کشور بازدارنده دشمن را از پیگیری سیاستی که به منافع کشور بازدارنده زیان می‌رساند، باز می‌دارد. ایدهٔ بازدارندگی که متضمن تهدید به مجازات و یا واردشدن خسارت فراوان به طرف مقابل است، دشمن را از اقدام به عملیات نظامی باز خواهد داشت؛ زیرا دشمن به این نتیجه می‌رسد که مخاطره‌های احتمالی یک درگیری، بیشتر از دستاوردهایی است که پیش‌بینی می‌گردد و می‌توان از راه یک جنگ به آن دست یافت (فضه، ۱۹۸۲، ص.۷). این دکترین نظامی دوران پس از جنگ دوم جهانی و وضعیت تهدیدآمیز موجود میان دست‌کم دو رقیب بود که به سبب آن، طرف اول طرف دوم را تهدید می‌کند که با تغییر در وضع موجود خسارات سنگینی بر آنها وارد می‌گردد. هدف نهایی این سیاست، جلوگیری از برخورد است. موفقیت این سیاست به وجود سه شرط منوط است:

اول) ایجادکردن ارتباط؛ یعنی فرد بازدارنده به دیگری تفهیم کند که علاقه‌مند به چه اموری است و هیچ انعطافی در آن موارد برایش قبول نیست؛

دوم) قابلیت؛ آنکه بازدارنده رقیب احتمالی را چنان تهدید کند که وی از هر عمل مخالف خواسته‌اش منصرف شود؛

سوم) اعتقادداشتن به اعتبار آن تهدید؛ طرف مقابل بداند نه‌تنها مجازات احتمالی عملش سنگین‌تر از منافعش است، بلکه طرف اول در مجازاتش و عمل به آن تردیدی نکند (آقابخشی و افشاری‌راد، ۱۳۷۹، ص.۱۵۵). برخی از پژوهشگران نظریهٔ بازدارندگی را به عنوان یکی از مهم‌ترین و ژرف‌ترین نوآوری‌های فکری روابط بین‌الملل در قرن بیستم می‌دانند (اسنایدر، ۱۳۸۴، ص.۲۳۷). بازدارندگی به معنای به

کارگیری و استفاده از نیروهای مسلح نیست؛ بلکه بازدارندگی اساساً استفاده‌نکردن از نیروی نظامی است؛ زیرا طرف‌های وارد در منازعه با بررسی دقیق، دستاوردها و خسارت‌های ناشی از جنگ را ارزیابی می‌کنند و سپس چنانچه برای آنها ثابت شود که خسارت‌های حاصل از یک جنگ، بسیار بیشتر از دستاوردهای مثبت آن است، در طرف‌های مزبور، استدلال و منطق را جایگزین جنگ و درگیری خواهند کرد (قناص الحمیدی، ۱۳۸۱، ص۱۴۴). بازدارندگی یا جنبهٔ دفاعی دارد و یا جنبهٔ تهاجمی. بُعد دفاعی به این معناست که راهبرد مزبور، دشمن را از دست‌زدن به عملیات خصمانه‌ای که ترس آن می‌رود، باز می‌دارد؛ بُعد تهاجمی نیز به این معناست که دشمن را از آنچه قصد دارد انجام دهد، باز می‌دارد. در هر صورت بازدارندگی چنانچه با هدف بازداشتن دشمن باشد، امری مشروع و عادلانه شمرده می‌شود (حامد هویدی، ۱۹۸۳، ص.۳۲). میان بازدارندگی و جنگ تفاوت معنایی و مصداقی وجود دارد. این دو مقوله متفاوت هستند. هدف از بازدارندگی، بازداشتن دشمن از اتخاذ تصمیم برای مداخله یا تجاوز است؛ ولی جنگ در پیِ این است تا دشمن را به اتخاذ تصمیمی برای قبول شروطی که بر او تحمیل گردیده مجبور سازد (همان، ص.۳۲). بازدارندگی به طور عموم بر راهبرد مهم منصرف‌سازی مبتنی است و برای جلوگیری از اقدامی مشخص است و لذا با سیاست اجبار فرق دارد. هم اقدام طرف چالشگر پذیرفتنی نیست و هم تهدید تلافی بازدارنده که با روش‌های نظامی، دیپلماتیک، اقتصادی و غیره است؛ پس بازدارندگی در زمینه‌های مختلف جلوه می‌کند؛ ولی رایج‌ترین کانون در بازدارندگی، بررسی‌های امنیت است (گریفیتس، ۱۳۸۸، ص.۱۶۳). از آنچه دربارهٔ بازدارندگی و مشخصات آن گفته شد، به‌ظاهر می‌توان گفت:

– بازدارندگی امری مشروع از نظر حقوق بین‌الملل است.

– بازدارندگی به سلاح یا موضوع خاصی اختصاص ندارد و در هر چیزی که بتواند مانع از اجرای تصمیم دشمن یا طرف مقابل شود، بازدارنده محسوب می‌شود.

– تأمین امنیت از اساسی‌ترین نتایج بازدارندگی برای کشورهاست.

– عرف بین‌الملل دست‌کم پس از جنگ جهانی دوم، این نظریه را پذیرفته‌اند.

درنهایت گفتنی است با نگاهی جامع به تعریفی که از این نظریه شد، بازدارندگی در روابط بسیاری از ممالک از دوران باستان تاکنون مشاهده می‌شود (شیرودی، ۱۳۸۵، ص.۱۱۱)؛ بنابراین نمی‌توان به‌راحتی آن را به عنوان نوآوری در سیاست بین‌المللی مطرح کرد؛ نتیجه اینکه دکترین بازدارندگی اساساً با هدف ایجاد ترس در طرف مقابل است تا از اقدام علیه بازدارنده خودداری کند.

٤. بازدارندگی سلاح‌های هسته‌ای

پس از جنگ جهانی دوم و با ظهور نظم جدید در عرصه بین‌الملل، دو قدرت نوظهور در صدد ایجاد

موازنه بودند؛ با این هدف که هم قدرت خویش را روز به روز افزایش دهند و هم مانع از تهاجم طرف مقابل شوند. در این میان تولید و گسترش تسلیحات هسته‌ای با قدرت تخریب بسیار بالا، عامل بازدارنده شمرده شد. نمونهٔ بارز آن اتحاد جماهیر شوروی بود که در پی تکمیل موشک‌های اس. اس. ۱۹ و اس. اس. ۲۰ برآمد؛ موشک‌هایی که به دلیل دقت زیاد خودشان نوعی برتری در اروپا برای شوروی به همراه داشتند؛ همچنین تولید بمب‌افکن توپولف ۲۲ ام. که هواپیماهای بازدارنده بودند، شوروی را در موضع قدرت، در مذاکرات قرار می‌داد. آمریکا نیز در پاسخ دستور داد تا موشک‌های پرشینگ ۲ و کروز در اروپا استقرار یابد و ساخت و توسعهٔ موشک‌های MX هم در دستور کار قرار گیرد. پروژهٔ ساخت هواپیمای فوق مدرن بی ۱ که قادر بود هزاران کیلومتر را با ده‌ها تن سلاح طی کند، توانمندی آمریکا را در مقابله با اقدامات شوروی به‌روشنی آشکار می‌ساخت؛ ازاین‌رو شوروی جز عقب‌نشینی از اقداماتش چاره‌ای نداشت؛ هرچند علت عقب‌نشینی‌ها را در ناتوانی اقتصادی شوروی دانسته‌اند (جمالی، ۱۳۸۲، صص.۱۳۴-۱۳۵)؛ به همین دلیل می‌توان گفت که شوروی و حتی آمریکا برای رسیدن به بازدارندگی بیشتر اقدام به توسعهٔ زرادخانه‌های اتمی خویش کردند. قدرت تخریب بیشتر و همچنین توان عملیاتی می‌توانست سلاح‌های هسته‌ای را به عنوان گزینه‌ای مناسب به کشورهای متخاصم معرفی کند. از نظر محققان استفاده از سلاح اتمی تنها در شرایط کاملاً ضروری اتفاق می‌افتد؛ برای مثال وقتی هستی یک کشور به خطر می‌افتد و به‌جد مورد تهدید واقع می‌شود، ضرورت استفاده از این‌گونه سلاح‌ها مطرح می‌گردد. از مزایای داشتن بازدارندگی اتمی می‌توان به موارد ذیل اشاره کرد: در بازدارندگی هسته‌ای اهداف غیرنظامی به عنوان اولویت اول برگزیده می‌شوند و به این دلیل که کلاهک‌های اتمی به مقدار کافی وجود ندارد، در مساحتی گسترده دارای تأثیر شدیدی هستند. خطر سلاح هسته‌ای به دلیل قدرت تخریب بالا نیست؛ بلکه تشعشعات حاصل از آن مدت‌ها باقی می‌ماند. در این نوع بازدارندگی برای تصمیم‌گیرنده آزادی بیشتری وجود دارد؛ زیرا در صورت آماده‌شدن، اتکای اصلی بر قدرت ذاتی کشور بازدارنده است (قناص الحمیدی، ۱۳۸۱، ص.۱۵۶). از دیدگاه پژوهشگران انقلاب هسته‌ای که انفجار بمب هسته‌ای در هیروشیما در ۱۹۴۵ آن را تسریع کرد، به‌واقع خارج از تصور ناظران معاصر بود، ولی بمب هسته‌ای تمامی اندیشه‌های راهبردی پیشین را نسخ نکرد (اسنایدر، ۱۳۸۴، ص.۲۴۰)؛ با این همه مؤلفه‌ای جدید در بازدارندگی نظامی را ایجاد کرد. اولین کسانی که در مورد بمب اتمی آغاز به نوشتن کردند، کوشیدند آن را با دکترین‌های موجود بمباران راهبردی و قدرت هوایی یکسان و همانند تصور کنند. تفاوت‌های میان بمباران‌های متعارفی که بر روی توکیو انجام یافت، با بمباران‌های اتمی هیروشیما و ناگازاکی قابل قیاس نبود و تأثیر روانی هیروشیما را می‌توان در مقایسه با دورنمای تخریب و انهدام بزرگ حاصل از جنگ جهانی دوم به‌آسانی مشاهده کرد. درنتیجه بیشتر سیاست‌گذاران بر این عقیده بودند که برای جنگیدن و به‌احتمال پیروزی در جنگ، تسلیحات هسته‌ای می‌تواند به کار رود؛ ولی پیامدهای

پیش‌بینی‌ناپذیر کاربست تسلیحات هسته‌ای، به‌ویژه پس از آنکه اتحاد جماهیر شوروی به تسلیحات هسته‌ای دست یافت، به معنای آن بود که به‌ظاهر به کارگیری سلاح‌های هسته‌ای هیچ‌گاه در سطوح عالی به طور جدی مورد اندیشه و تفکر قرار نگرفته است (اسنایدر، ۱۳۸۴، ص.۲۴۰). در خصوص توازن نظامی به منزلهٔ عاملی بازدارنده، نوشته‌هایی که بی‌درنگ پس از جنگ جهانی دوم منتشر شد، معمولاً روی جنگ‌افزارهای هسته‌ای به منزله یک عامل بازدارنده بالقوه تکیه داشتند. از این جهت طی دو دهه پس از جنگ، دو مکتب فکری ظهور کرد:

اول) دیدگاهی که هوادار ثبات توازن وحشت ناشی از نابودی قطعی متقابل بود؛ مطابق این دیدگاه سلاح‌های هسته‌ای می‌توانست به عنوان عاملی بازدارنده ظهور یابند.

دوم) دیدگاهی که در باورپذیری چنین تهدیدهای تلافی‌جویانهٔ بزرگی تردید روا می‌داشت. در این نظریه نه‌تنها گزینه‌ای قابل تصور شناخته می‌شد؛ بلکه از قرار معلوم مشکل باورپذیری جنگ‌های انتحاری را هم که نمونه‌اش سناریوی نابودی قطعی متقابل بود حل می‌کرد؛ ولی بررسی‌های تجربی کمّی حکایت از آن داشت که جنگ‌افزارهای هسته‌ای ویژگی بازدارندهٔ بی‌همتایی ندارند و به همین دلیل بازدارندگی متعارف ندارند (گریفیتس، ۱۳۸۸، صص.۱۶۴-۱۶۵).

دیدگاه بازدارندگی سلاح‌های هسته‌ای بر این باور است که سلاح‌های هسته‌ای و اتمی می‌توانند تهدیدی را علیه کشورهای تهدیدکننده ایجاد کنند. دیدگاه دوم این نظریه را با توجه به چالش‌های آن نپذیرفته، در آن تردید کرده است؛ با این وصف که هرچه توان هسته‌ای یک کشور بالا رود، به همان اندازه توان هسته‌ای دشمن نیز بالا رفته و امکان استفاده همزمان بیشتر می‌شود. درحقیقت احتمال بازدارندگی با این اوصاف کمتر شده و نمی‌توان بر روی آنها حساب ویژه‌ای باز کرد.

۵. هدف بازدارندگی در آموزه‌های دینی

به نظر می‌رسد نخست باید این نکته مشخص گردد که آیا بازدارندگی به معنای ترساندن است؟ اساساً بنیان و فلسفهٔ این نظریه چیست؟ اگر چیستی و چرایی این نظریه بر مبنای ترساندن دشمن باشد، به‌طبع می‌توان از آموزه‌ها و ادبیات دینی برای تأکید بر بازدارندگی استفاده کرد. در غیر این صورت باید به دلایل دیگری رجوع کرد. هدف از این پژوهش رسیدن به این نکته است که آیا بازدارندگی با سلاح هسته‌ای در آموزه‌های دینی جایگاهی دارد یا خیر؟ اگر بتوان گفت بازدارندگی به معنای ایجاد ترس در دشمن با هدف بازداشتن او از اقدام است، می‌توان به دلایلی که در ادامه می‌آیند، استناد کرد؛ در غیر این صورت گزاره‌هایی که خواهند آمد، قابلیت استناد برای این بحث را نخواهند داشت. از فحوای این نظریه می‌توان دریافت که هدف اصلی آن ایجاد ترس در دشمن برای پرهیز از اقدام علیه بازدارنده است. چنانکه گذشت بازدارندگی یک رابطهٔ دو طرفه است که میان دو یا چند کشور برقرار می‌گردد. در این رابطه هر دو طرف

تلاش دارند تا با نفوذ بر رفتار طرف مقابل به او بفهمانند که در صورت حمله او، به واکنش‌های شدیدتری با خسارت بیشتر اقدام خواهد کرد. این امر نیز از ادبیات دینی قابل استخراج است. آیاتی که بیان خواهند شد، درواقع بیان‌کنندهٔ نقش سازنده ایجاد رعب و ترس در دشمن هستند.

٦. مستندات قرآنی لزوم ایجاد بازدارندگی

قرآن کریم همواره مسلمانان را از دشمن برحذر می‌دارد و تلاش برای زدودن فتنه‌ها و فعالیت‌های دشمن را گوشزد کرده است. خداوند متعال امنیت جامعه را مرهون جهاد می‌داند و تلاش برای رسیدن به صلح پایدار را از مسیر جهاد و آمادگی برای ازمیان‌بردن مظاهر کفر و عصیان بیان کرده است. اولین و مهم‌ترین دلیلی که از قرآن کریم می‌تواند مورد استناد واقع شود، آیاتی است که بر تولید و گسترش بنیهٔ نظامی تأکید کرده و علت آن را ترساندن دشمن دانسته است. خداوند متعال می‌فرماید: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِباطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ (انفال، ۶۰)؛ و شما مسلمانان هرچه در توان دارید [در مقابله با دشمنان دین] همه را از نیرو و تجهیزات جنگی و اسب‌های قوی و خوش‌نژاد مهیا سازید تا بدان وسیله دشمنان خداوند و دشمنان خودتان را بترسانید و همچنین دشمنان دیگری که شما آنها را نمی‌شناسید و خداوند آنها را می‌شناسد». بر مبنای تفسیرها از این آیه، افزایش قدرت مسلمانان به استناد این آیه واجب شده است. خداوند متعال در این آیه، خطاب به جامعه مسلمانان می‌فرمایدکه از وظایف جامعهٔ اسلامی آن است که باید پیوسته آمادهٔ دفاع در برابر بیگانگان بوده و از حقوق خود دفاع کنند و لحظه‌ای از خطر تجاوز دشمن غفلت نکنند. مطابق این آیه باید قدرت نظامی مسلمانان در جهان، حرف اول را بزند تا اگر احیاناً گروهی از آن طرف دنیا قصد بدی علیه مسلمانان داشت، قدرت دفاعی ایشان، جوابگوی حملات دشمنان باشد (بهرام‌پور، ۱۳۸۷، ج.۱۰، ص.۵۴). خطاب «أَعِدُّوا» به تمام مسلمانان در طول تاریخ و جغرافیای جهان اسلام از صدر اسلام تاکنون است. اینکه به جای «علیهم» در آیه، تعبیر «لَهُمْ» به کار رفته، به معنای اصل مواجهه است؛ به این معنا که برای مواجهه با دشمنان، خود را آماده و مهیا سازید تا این آمادگی مواجهه از تهاجم دشمن مانع گردد. (صادقی تهرانی، ۱۳۶۵، ج.۱۲، ص.۲۷۵). برخی از متفکران معاصر نیز گفته‌اند که بر نیروهای نظامی اسلامی لازم است تا همواره در حالت آماده‌باش باشند و نیروی خویش را کامل نمایند (سید قطب، ۱۴۱۲ق، ج.۳، ص.۱۵۳۸). از دیدگاه علامه طباطبایی آماده‌سازی نیروهای نظامی با هدف دفاع از جامعهٔ اسلامی و منافع حیاتی آن است. تظاهر به داشتن نیروی بی‌شمار سبب ایجاد ترس در دشمنان می‌شود؛ بلکه خود همین تظاهر نیز یکی از اقسام دفاع به شمار می‌رود (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج.۹، ص.۱۱۷). این آیه به آماده‌سازی ابزار جنگی و آمادگی از تمامی جوانب برای مسلمانان در مقابل دشمنان فرمان می‌دهد. اینکه فرمود: «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَ مِنْ رِباطِ الْخَيْلِ»، امری عام برای مؤمنان در

مقابل کافران است که در حد توان علیه دشمن، تدارکات جنگی مورد نیاز تهیه کنند. اختلافاتی که موجب جنگ می شوند، در جوامع انسانی امری گریزناپذیر است؛ به همین دلیل انسان در آفرینش خود نیز به برخی نیروهای دفاعی همچون غضب، شدت و نیروی فکری مجهز است؛ بنابراین اگر انسان به چنین نیروهایی در فکر و بدن مجهز است، دلیل بر اجتناب‌ناپذیری وقوع جنگ است. بنابر حکم فطرت، بر جامعهٔ اسلامی است تا در هر حال و در حد توان و به اندازهٔ تجهیز دشمن مجهز باشد تا از جامعهٔ صالح خویش محافظت کند. دشمن منافع جامعه اسلامی، به‌یقین دشمن منافع همگان است و بر همهٔ افراد قیام علیه دشمن لازم است تا از خود و منافعشان دفاع کنند و علیه دشمن نیرو و اسلحه داشته باشند تا بتوانند بر دشمن پیروز شود. آماده‌سازی برخی از ذخیره‌های دفاعی و تجهیز نیروها از عهدهٔ مردم بیرون است و در حوزهٔ اختیارات و امکان حکومت‌هاست. در برخی موارد نیز مسئول آماده‌سازی و تجهیز خود افرادند؛ چون حکومت هر اندازه هم که نیرومند و با امکانات باشد، به مردم نیاز دارد؛ به همین دلیل مردم باید فنون جنگی را آموخته و آماده باشند؛ پس تکلیف در «وَأَعِدُّوا ...»، برای تمامی افراد جامعه است. تعبیر «رباط الخیل»، به معنای اسب‌های به یکدیگر بسته، کنایه از مرزداری است؛ زیرا در گذشته اسب‌ها را در مرزها برای نگهبانی به هم می‌بستند. «مرابطه» به معنای مرزداری، از همین ترکیب گرفته شده است. مرزداری شرعاً عملی واجب یا مستحب مؤکد است که به تناسب زمان انجام می‌گیرد. امروزه نیز با ایجاد پاسگاه‌های مرزی مجهز در سرحدات اسلامی به تحقق همین امر پرداخته می‌شود و از مهم‌ترین وظایف حکومت اسلامی است. از دیدگاه برخی از محققان به موجب این آیه، مسلمانان در برابر کفار تا آنجا که می‌توانند و هماهنگ با مقتضیات زمان، باید تجهیزات نظامی فراهم کنند و حتی در صورت ضرورت باید بهترین و مؤثرترین سلاح برای ترساندن دشمن، مانند بمب اتم و نظیر آن را هم تهیه کنند (گرجی، ۱۳۹۵، ص.۵۶). واژهٔ «اسبان» از مصادیق عصر نزول قرآن است. درواقع این تعبیرها توصیف‌ها و شواهد انحصاری و توقیفی نیستند؛ ازاین‌رو امروزه باید هر آنچه که نقش دفاعی و بازدارنده در مقابل دشمنان داشته باشد، آماده و مهیا شوند. امروزه موشک‌ها، هواپیماها و پهپادها جنبهٔ قوت و سرنوشت یک کشور به شمار می‌آیند. بی‌تردید داشتن آمادگی اتمی دلیلی مهم بر توانایی و قدرت است؛ بنابراین از آیه شریفه می‌توان چنین استنباط کرد که داشتن بمب اتم هم لازم است؛ زیرا جنبهٔ قدرت‌نمایی دارد و می‌تواند ترس را در دل دشمنان ایجاد کند. قرآن کریم برای دفع خطر دشمنان توصیه می‌کند که مسلمانان در حد توان باید هر آنچه را که لازم باشد، تهیه نمایند؛ یعنی باید مردان دلاور، سلاح‌های جنگی فراهم کنند و سنگرها بسازند و به خدا اعتماد کنند که بزرگ‌ترین نیرو اعتماد به خداست. باید اسب‌های رزمی آماده شوند تا شب و روز در مرزها برای مقابله با دشمنان حاضر باشند (داورپناه، ۱۳۷۵، ج.۱۶، صص.۲۸۰-۲۸۱). در این آیه به واژهٔ «ترهبون» نیز استشهاد شده است. «ترهبون» از ریشهٔ (ر ه ب) در باب افعال به معنای ترسانیدن است. رهب در اصل بر خوف و ترس دلالت دارد (ابن فارس،

۱۴۰۴ق، ج.۲، ص.۴۴۷). برخی نیز بر این عقیده‌اند که رهب به معنای ترس و خوف با دوراندیشی و احتیاط و اضطراب است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص.۳۶۶). میان خوف و رهب تفاوتی هست و آن اینکه خوف ترسی ناشی از زیان مشکوک و یا مظنون است؛ یعنی امکان دارد فردی دچار خوف شود، ولی این خوف در اثر امری موهوم باشد و یا ادامه‌دار نباشد؛ ولی اگر خوف ادامه‌دار باشد و استمرار پیدا کند، بدان رهب گفته می‌شود (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج.۳، ص.۱۴۵). اختلاف دیگری میان خوف و رهب اینکه خوف ضدّ امن است و رهب ضدّ رغبت (مصطفوی، ۱۳۶۸، ج.۴، ص.۲۴۱)؛ همچنان‌که آیه شریفه نیز می‌فرماید: «إِنَّهُمْ كانُوا يُسارِعُونَ فِي الْخَيْراتِ وَيَدْعُونَنا رَغَباً وَرَهَباً» (انبیاء، ۹۰)؛ آنان همواره در کارهای خیر به سرعت اقدام می‌کردند و در حال بیم و امید ما را می‌خواندند؛ پس «ترهبون» به معنای ایجاد ترسی است که همواره در دل دشمنان وجود داشته باشد. ایجاد این نوع ترس در دل دشمنان امری تکوینی نیست؛ بلکه امر به آن در قرآن تشریعی است. با این توضیح که تقویت نیروی نظامی افزون بر اینکه باید همیشگی و به طور مداوم باشد، باید به حفظ ترس در دل دشمن نیز منتهی گردد. نیروی نظامی جامعه اسلامی باید به صورتی باشد که دشمنان دین را همیشه در ترس و هراس نگاه دارد. وحشت دشمن از توان رزمی و نظامی مسلمانان، تعیین‌کنندهٔ مرز قدرت نظامی ضروری در جامعه ایمانی است. جمله «تُرهبون...» به منزلهٔ تفسیر و توضیحی برای جملهٔ «ما استطعتم» است؛ به این معنا که توان نظامی باید به اندازه‌ای برسد که دشمن را به وحشت بیندازد، نه کمتر از آن؛ هرچند جامعهٔ اسلامی بر بیشتر از این مقدار توانمند باشد. اهل ایمان باید توان نظامی برتر خود را به دشمنان دین نمایان کنند. ترس دشمن از توان نظامی مستلزم آن است که آنان بر توان نظامی اهل ایمان آگاهی یابند؛ به عبارت دیگر بنابر آنچه از لغت فهمیده می‌شود، «ترهبون» ایجاد رعبی است که همیشگی و مستمر باشد؛ نه همانند خوف که می‌تواند در مدت زمان اندکی از میان برود؛ پس معنای آیه این است که چنان در دل‌های دشمنان، ایجاد رعب و وحشت کنید که تعرضی به مسلمانان نکنند. اگر بتوان ایجاد ترس در دل دشمن را به عنوان یکی از مؤلفه‌های بازدارندگی فرض کنیم، در این صورت می‌توان ادعا کرد که قرآن کریم بر این امر صحه گذارده است؛ به عبارت دیگر یکی از روش‌های امداد باطنی و روحی که خداوند برای امداد اهل حق و شکست اهل باطل به کار می‌گیرد، القای ترس و ایجاد رعب در قلب مشرکان و دشمنان است؛ به این معنا که کافران در میدان جنگ آن چنان وحشت می‌کنند و رعب و اضطراب بر دل آنها مسلط می‌شود که توان ماندن در میدان نبرد را از دست می‌دهند (مصباح یزدی، ۱۳۸۷، ص.۲۰۳). در آیه دیگری می‌خوانیم: «سَنُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِما أَشْرَكُوا بِاللَّهِ ما لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطاناً» (آل عمران، ۱۵۱)؛ بزودی در قلب‌های کافران، رُعب و ترس می‌افکنیم، به سبب اینکه بدون دلیل و حجّت از سوی خداوند، چیزهایی را برای ذات اقدسش شریك قرار دادند. در آیه‌ای دیگر آمده است: «إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَاضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْناقِ وَ اضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنانٍ» (انفال،

۱۲)؛ [ای پیامبر! به یاد آور] زمانی که پروردگارت بـه فرشـتگان الهـام فرمـود: مـن پشـتیبان شـما هسـتم، مؤمنان را ثابت قدم بدارید و به‌زودی در قلب کافران، رعب و ترس می‌افکنم؛ پس گردن مشرکان را بزنیـد و سرانگشتان آنها را قطع کنید. بنابر آیات پیش‌گفته و برخی دیگر از آیات (احـزاب، ۲۶؛ حشـر، ۲) یکـی از عوامل مؤثر پیروزی، همان ترس و وحشتی بود که خدا بر دل‌های آنها افکند تاآنجاکه خانه‌های خـود را بـا دستان خود ویران می‌کردند و حاضر می‌شدند از اموال خویش چشم پوشیده، از آن دیار بیرون رونـد. ایـن معنا چندین بار در آیات قرآن مجید آمده است؛ از جمله در داستان گروهی از یهودیان به نام بنی‌قریظـه کـه مسلمانان پس از جنگ احزاب در یك درگیری شدید با آنها روبرو شدند (مکارم شـیرازی، ۱۳۷۴، ج.۲۳، ص.۴۹۷).

۷. بررسی و پژوهش

در صورتی که بتوان از مستندات فقهی و دینی بازدارندگی را استفاده کرد، باید دید آیا این دلایـل دلالـت بـر اطلاق دارند یا خیر؟ توضیح اینکه بازدارندگی به معنای انجام هر عملی است که سبب بـازداری دشـمن از انجام عملی علیه بازدارنده می‌شود. در این صورت باید دید آیا سلاح هسـته‌ای بازدارنـدگی ایجـاد می‌کنـد یا خیر؟ پاسخ به این پرسش می‌تواند لزوم تولید را بهتر بنمایاند. اگـر بازدارنـدگی سـلاح هسـته‌ای قطعـی باشد، به‌طبع می‌توان گفت تولید آن به‌واسطهٔ دلایل دینی پیش‌گفته هـم لازم خواهـد بـود. اگـر پاسـخ ایـن باشد که بازدارندگی چنین تسلیحاتی مشکوک و احتمالی است و یا بازدارندگی چنـین سـلاح‌هایی قطعـی نیست، در این صورت دلایل شامل آن نخواهند شد؛ به عبارت دیگر دلایل پیش‌گفته با اینکه مطلق به نظـر می‌رسد، این اطلاق مثل وجوب برخی واجبات نیست که عقل در آنهـا راه نـدارد. در صـورت قطعی‌بـودن بازدارندگی، البته می‌توان وجوب تولید را مشـمول اطـلاق ادلـه دانسـت؛ در ایـن صـورت هرگونـه دلایـل معارض و مخالف به دلیل مصلحت و اهمیت کنار گذارده می‌شوند؛ ولی اگر بازدارندگی مشکوک باشـد و یا اساساً دلیل بر فقدان آن باشد، نمی‌توان به اطلاق ادله تمسّک کرد؛ زیرا هیچ مرجّح عقلی و نقلـی وجـود ندارد؛ به این ترتیب که دلیل عام لزوم تولید سلاح اتمی با ادلـه نفـی وجـوب و یـا حتـی حرمـت تعـارض خواهند داشت. تنها راه برای ترجیح یک طرف، وجود مرجحات عقلی یا نقلـی اسـت کـه وجـود ندارنـد. مطابق ملاک مصلحت هر آنچه که می‌تواند یک مصلحت شمرده شود، می‌تواند مرجّح محسوب گـردد و حتی ملاک تغییر حکم اولی باشد؛ به این بیان که در عرصه حکومت، حاکم با توجه به مصالح اجتمـاعی، فرهنگی، اقتصادی، سیاسی و هر وجه دیگر حکم اولی را تغییر داده، حکم ثانویه را صـادر کنـد. در بحـث حاضر نیز زمانی که حاکم مصالح جامعه را سنجیده و ملاک خود را مصلحت عمومی جامعه قـرار دهـد، می‌تواند مطابق با آن حکم اولی را تغییر دهد؛ با این توضـیح کـه دربـارهٔ ارهـاب و بازدارنـدگی سـلاح‌های هسته‌ای، سه احتمال مطرح می‌شود:

اول) اینکه سلاح هسته‌ای بازدارندگی قطعی و صددرصد ایجاد نماید.

دوم) بازدارندگی این سلاح‌ها، مشکوک باشد؛ یعنی ارهاب و ترساندنی که موجب بازدارندگی شود، محتمل باشد.

سوم) به طور قطع بازدارندگی ایجاد نشود.

آنچه که از آیه شریفه استنباط می‌شود این است که آماده‌سازی نیرو در مقابل دشمن باید ترس در دل دشمن ایجاد کند و موجب بازدارندگی شود؛ بنابراین احتمال سوم در مورد بازدارندگی هرگز پذیرفته نخواهد بود؛ زیرا هدف از تولید چنین سلاح‌هایی باید بازدارندگی باشد. در مورد احتمال دوم نیز به نظر می‌رسد آیه شریفه نتواند دلالتی بر وجوب داشته باشد؛ زیرا اولاً ظاهر آیه وجوب را به ارهاب و ترساندن منوط کرده است؛ با این بیان که آماده‌سازی سازه‌های نظامی با هدف ارهاب صورت می‌گیرد و ارهاب نتیجه آمادگی نظامی است؛ بنابراین فقدان ارهاب یا مشکوک‌بودن بازدارندگی، مانع از حکم وجوب خواهد شد؛ زیرا باید مرجّحی وجود داشته باشد؛ خواه مرجّحات عقلی یا نقلی؛ درحالی‌که چنین مرجّحی نه‌تنها وجود ندارد، بلکه دلایلی مبنی بر اجتناب هم وجود دارند. دلایلی که زیان‌رساندن را نفی می‌کند (سبحانی، ۱۳۹۴، ص.۱۰۲)، می‌تواند در ترجیح وجوب خدشه وارد کند. با توجه به آنچه گفته شد، احتمال سوم هم مردود خواهد بود؛ زیرا هدف ایجاد بازدارندگی است و با منتفی‌شدن آن، به‌طبع حکم به وجوب هم وجود نخواهد داشت. در کل می‌توان گفت با توجه به تجربهٔ کشورهای دارندهٔ سلاح هسته‌ای، بازدارندگی ایجاد نشده و همگی کم و بیش مورد تعرض دیگر کشورها قرار گرفته‌اند؛ بنابراین بازدارندگی سلاح‌های هسته‌ای در خوش‌بینانه‌ترین حالت مشکوک است و تکیه‌گاهی امن برای ایجاد ترس در دل دشمن نیست؛ پس تولید یا انباشت این نوع از تسلیحات نمی‌تواند به طور حتم بازدارندگی ایجاد نماید. آیهٔ شریفه «وَأَعِدوا لَهُم مااستطعتم مِن قُوَّة» نیز ایجاد ترس همیشگی را خوستار شده است و این امر زمانی به وقوع می‌پیوندد که سلاح هسته‌ای بازدارندگی مداوم ایجاد کند؛ درحالی‌که تجربه نشان داده است هر اندازه که تولید در این عرصه بیشتر شود، دشمن نیز تولید خود را گسترش می‌دهد و رقابت‌های اتمی را نتیجه خواهد داد که بی‌شک می‌تواند آسیب‌های جدی به جامعه انسانی وارد آورد؛ بلکه حتی در ایجاد ترس همیشگی در دل دشمن با سلاح‌های هسته‌ای تردیدهای جدی وجود دارد؛ درحالی‌که خداوند متعال ایجاد ترس واقعی و بازدارنده را خواستار شده است. از سوی دیگر وقتی مرجّحی عقلی و نقلی بر لزوم ساخت سلاح هسته‌ای وجود نداشته باشد، دلایل دیگری هستند که بر ممنوعیت تولید و انباشت این نوع تسلیحات دلالت می‌کنند. کشتار وسیع غیرنظامیان (مائده، ۳۲)، نابودی حرث و نسل (بقره، ۲۰۵) و آسیب‌های جدی به محیط زیست حال و آینده می‌تواند دلایلی برای تحریم سلاح‌های اتمی عنوان شوند. از طرفی رقابت‌های ایجادشده در این مسیر، سرمایه‌های انسانی را نابود کرده، پیشرفت در دیگر عرصه‌های اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی را کُند و حتی متوقف می‌نماید.

این در حالی است که خداوند متعال به این امر رضایت ندارد. گفتنی است استفاده از این نوع سلاح‌ها با هدف مقابله به مثل، هلاکت و نابودی جامعهٔ اسلامی را در پی دارد؛ درحالی‌که خداوند متعال انسان را از افکندن خویشتن در هلاکت نهی فرموده است (بقره، ۱۹۵).

۸. نتیجه‌گیری

بازدارندگی رابطه‌ای دو جانبه است که میان دو یا چند کشور برقرار می‌شود. در این رابطه هر طرف می‌کوشد تا با نفوذ بر رفتار طرف مقابل به او بفهماند که در در صورت تجاوز، به واکنش شدیدی که متضمن خسارات بیشتری است، اقدام خواهد شد. سلاح‌های هسته‌ای به دلیل حجم بالای تخریب، تهدیدی علیه امنیت اجتماعی، سیاسی، نظامی و اقتصادی کشورها محسوب می‌شوند. در بازهٔ زمانی ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۷میلادی، تمامی توجه ایالات متحده به مسئله بمب هسته‌ای معطوف شده بود. آمریکا تصور می‌کرد سلاح‌های اتمی قدرت نظامی را برای این کشور فراهم کرده است. روس‌ها پس از اولین آزمایش بمب هیدروژنی با تلاش فراوان موفق شدند نظریهٔ بازدارندگی یادشده در ایالات متحده را با شکست مواجه سازند. این مسئله به‌وضوح گویاست که دکترین هسته‌ای در صورتی که به ساخت تسلیحات اتمی منجر شود، آنچنان که باید بازدارندگی ایجاد نمی‌کند. مطابق آموزه‌های قرآنی به‌ویژه آیه ۶۰ سورهٔ انفال مسلمانان مکلف به آمادگی نظامی و دفاعی شده‌اند؛ بدین بیان که مسلمانان باید تمامی امکانات و نیروهایی را که می‌تواند سبب ارهاب دشمنان شود، فراهم کنند. این آیه بر هر نوع آمادگی دلالت دارد و تمام قوای اقتصادی، علمی و نظامی را شامل می‌شود. نکته مهم در آیه، هدف از ایجاد آمادگی است که خداوند متعال آن را «ارهاب» یا ترساندن دشمنان اعلام داشته است. از طرفی روشن است که بازدارندگی همان ترساندن دشمن است که می‌تواند با روش‌های مختلف به‌ویژه تولید سلاح‌های بیشتر یا خاص، ایجاد شود. قرآن کریم نیز بر همین مبنا ایجاد ترس را برای بازدارندگی واجب شمرده است. نتیجهٔ مباحث پیشین نشان می‌دهد که خداوند متعال در پیِ ایجاد ترس و بازدارندگی حقیقی است. بیان شد که اگر سلاح‌های هسته‌ای، به لحاظ عقلی دارای بازدارندگی باشند، به‌طبع تولید و نگهداری آنها به استناد فراز «أعِدّوا» که فعل امر است، واجب خواهد بود؛ در غیر این صورت نمی‌توان به این آیه دربارهٔ وجوب استناد کرد. در صورتی که احتمال بازدارندگی داده شود، یعنی مشکوک باشد و یا اساساً بازدارندگی ایجاد نشود، نمی‌توان به آیه استناد کرد؛ زیرا ترجیح وجوب نیازمند مرجّحات عقلی و نقلی و نیز فقدان مانع است. در اینجا نه‌تنها مرجّحی وجود ندارد، بلکه موانع عقلی و شرعی هم وجود دارند؛ پس ساخت سلاح هسته‌ای توان ایجاد بازدارندگی ندارد؛ زیرا تجربهٔ زیست بشر در این قرن و حتی سال‌های اخیر نشان داده است که تولید و انباشت این سلاح‌ها نتوانسته است سبب ایجاد بازدارندگی شود.

منـابـع

قرآن کریم.

آقابخشی، ع.؛ افشاری‌راد، م. (۱۳۷۹). *فرهنگ علوم سیاسی*. تهران: چاپار.

ابن فارس، ا. (۱۴۰۴ق). *معجم مقاییس اللغة*. (ج۲). بی‌نا.

اسنایدر، ک.ا. (۱۳۸۴). *امنیت و استراتژی معاصر*. س.ح. محمدی نجم (مترجم). تهران: دورهٔ عالی جنگ.

بهرام‌پور، ا. (۱۳۸۷). *نسیم حیات*. (ج۱۰). قم: انتشارات هجرت.

جمالی، ح. (۱۳۸۲). *تاریخ و اصول روابط بین‌الملل*. قم: مرکز تحقیقات اسلامی.

حامد هویدی، ا. (۱۹۸۳). *لاصراع العربی الاسرائیلی بین الرادع التقلیدی و الرادع النووی*. بیروت: مرکز دراسات الوحدة العربیة.

داورپناه، ا. (۱۳۷۵). *انوار العرفان فی تفسیر القرآن*. تهران: صدر.

راغب اصفهانی، ح. (۱۴۱۲ق). *مفردات ألفاظ القرآن*. بیروت-دمشق: بی‌نا.

سبحانی، ج. (۱۳۹۴). *الایضاحات السنیة لقواعد الفقهیة*. قم: مؤسسه امام صادق(ع).

سید قطب (۱۴۱۲ق). *فی ظلال القرآن*. (ج۳). بیروت: دار الشروق.

شیرودی، م. (۱۳۸۵). *مسائل نظامی و استراتژیک معاصر*. قم: زمزم هدایت.

صادقی تهرانی، م. (۱۳۶۵). *الفرقان فی تفسیر القرآن*. (ج۱۲). قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.

طباطبایی، م.ح. (۱۴۱۷ق). *تفسیر المیزان*. (ج۹). قم: دفتر انتشارات اسلامی.

فضه، م. (۱۹۸۲). *مشکلات العلاقات الدولیة (دور الردع النووی فی السیاسة الخارجیة)*. عمان: المطابع النموذجیه.

قناص الحمیدی، ح. (۱۳۸۱). *جایگاه تسلیحات هسته‌ای در تفکر استراتژیک اسرائیل*. مترجم: ا. اقبال. تهران: دانشگاه امام حسین(ع).

گرجی، ا. (۱۳۹۵). *آیات الاحکام*. تهران: بنیاد حقوقی میزان.

گریفیتس، م. (۱۳۸۸). *دانشنامه روابط بین‌الملل و سیاست جهانی*. ع.ر. طیب (مترجم). تهران: نشر نی.

مصباح یزدی، م.ت. (۱۳۸۷). *جنگ و جهاد*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

مصطفوی، ح. (۱۳۶۸). *التحقیق فی کلمات القرآن الکریم*. (ج۳-۴). تهران: بی‌نا.

مکارم شیرازی، ن. (۱۳۷۴). *تفسیر نمونه*. (ج۲۳). تهران: دارالکتب الاسلامیه.

هندل، م. (۱۳۸۹). *جنگ، راهبرد و اطلاعات*. ع.ر. فرشچی و ا.ر. تقاء (مترجم). تهران: دانشگاه امام حسین(ع).

References

The Holy Quran.

Aghabakhshi, A., & Afsharirad, M. (2000). *Farhang-i ʿUlūm-i Siyāsī (Dictionary of political sciences)*. Tehran: Chāpār. [In Persian]

Bahrampour, A. (2008). *Nasīm-e Ḥayāt* (Vol. 10). Qom: Hijrat Publications. [In Persian]

Davarpanah, A. (1996). *Anwār al-ʿIrfān fī Tafsīr al-Qurʾān*. Tehran: Ṣadr. [In Arabic]

Faḍḍah, M. (1982). *Mushkilāt al-ʿAlāqāt al-Duwaliyyah (Dawr al-Radʿ al-Nawawī fī al-Siyāsah*

al-Khārijiyyah) (Problems of international relations: The role of nuclear deterrence in foreign policy). Amman: Al-Maṭābiʿ al-Namūdhajiyyah. [In Arabic]

Gorji, A. (2016). *Āyāt al-Aḥkām*. Tehran: Mīzān Legal Foundation. [In Persian]

Griffiths, M. (2009). *Encyclopedia of international relations and world politics* (A. R. Ṭayyib, Trans.). Tehran: Ney Publishing. [In Persian]

Ḥāmid Huwaydī, A. (1983). *Lā Ṣirāʿ al-ʿArabī al-Isrāʾīlī bayn al-Rādiʿ al-Taqlīdī wa al-Rādiʿ al-Nawawī* (The Arab-Israeli conflict between conventional deterrence and nuclear deterrence). Beirut: Center for Arab Unity Studies. [In Arabic]

Handel, M. (2010). *War, strategy, and intelligence* (A. R. Farshchī & A. R. Taqā, Trans.). Tehran: Imam Ḥusayn (AS) University. [In Persian]

Ibn Fāris, A. (1983). *Muʿjam Maqāyīs al-Lughah* (Vol. 2). n.p.: n.p. [In Arabic]

Jamali, H. (2003). *History and principles of international relations*. Qom: Islamic Research Center. [In Persian]

Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsīr-i Nimūna* (Vol. 23). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]

Mesbah Yazdi, M. T. (2008). *Jang va Jihād* (War and jihad). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

Muṣṭafawī, H. (1989). *Al-Taḥqīq fī Kalimāt al-Qurʾān al-Karīm* (Vols. 3-4). Tehran: n.p. [In Arabic]

Qannāṣ al-Ḥumaydī, H. (2002). *The position of nuclear weapons in Israeli strategic thinking* (A. Eghbal, Trans.). Tehran: Imam Ḥusayn University. [In Persian]

Rāghib Iṣfahānī, H. (1991). *Mufradāt Alfāẓ al-Qurʾān*. Beirut-Damascus: n.p. [In Arabic]

Sadeghi Tehrani, M. (1986). *Al-Furqān fī Tafsīr al-Qurʾān* (Vol. 12). Qom: Islamic Culture Publications. [In Arabic]

Quṭb, S. (1991). *Fī Ẓilāl al-Qurʾān* (Vol. 3). Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]

Shiroudi, M. (2006). *Contemporary military and strategic issues*. Qom: Zamzam-e Hidāyat. [In Persian]

Snyder, C. A. (2005). *Security and contemporary strategy* (S. H. Mohammadi Najm, Trans.). Tehran: Advanced War Course. [In Persian]

Sobhani, J. (2015). *Al-Īḍāḥāt al-Saniyyah li al-Qawāʿid al-Fiqhiyyah*. Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, M. H. (1996). *Tafsīr al-Mīzān* (Vol. 9). Qom: Islamic Publications Office. [In Arabic]

Baqir al-Olum University

Political Science

ISSN Online: 2645-5773

Analysis of Dual (Jurisprudential and International Legal) Legitimacy of United Nations Peace Diplomacy Mechanisms

Mohammad Hakim[1], Mohammad Bagher Panahi[2], Mohammad Ali Alemi[3]

[1] Assistant Professor, Department of Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, Farabi Campus (University of Tehran), Qom, Iran **(Corresponding author).** mohammad.hakim@ut.ac.ir

[2] Master's student, Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, Farabi Campus (University of Tehran), Qom, Iran. mohammad.b.panahi@ut.ac.ir

[3] Master's student, Jurisprudence and Foundations of Islamic Law, Faculty of Theology, Farabi Campus (University of Tehran), Qom, Iran. m.a.alemi@ut.ac.ir

Abstract

The present research aims to explain the possibility of realizing "dual legitimacy" in the peace diplomacy mechanisms of the United Nations — meaning the simultaneous legitimacy of peace diplomacy mechanisms from the perspective of both Islamic jurisprudence (*fiqh*) and international law, which enhances the effectiveness of these mechanisms in Islamic countries. The research analyzes peace diplomacy mechanisms within both the jurisprudential and international legal systems. By redefining the concept of legitimacy and offering a more comprehensive understanding than traditional legitimacy — through applying the principles and frameworks of the jurisprudential system and comparing them with the international legal system — it leads to the presentation of a new legitimacy model titled the "Theory of Dual Legitimacy." This research adopts a "comparative-inferential content analysis" method to examine the relationship between the jurisprudential rules of peace and the principles and mechanisms of peace diplomacy from the perspective of international law. First, using content analysis, foundational jurisprudential texts (including the Qur'an, Sunnah, consensus, and reason) and key international legal documents (such as the UN Charter, major treaties, and international judicial practice) are carefully examined to extract and explain the rules and principles related to the concept of peace separately. Subsequently, applying an inferential approach, the foundations, objectives, conditions, and obstacles of these rules in both legal systems are deeply inferred and analyzed. Finally, through comparative analysis, these rules and principles are compared within the framework of the "Theory of Dual Legitimacy," and

Cite this article: Hakim, M., Panahi, M.B. & Alemi, M.A. (2025). Analysis of Dual (Jurisprudential and International Legal) Legitimacy of United Nations Peace Diplomacy Mechanisms. *Political science*, 28(3), p. 145-172. https://doi.org/10.22081/psq.2026.73794.3086

Received: 2025-05-18
Revised: 2025-07-21
Accepted: 2025-07-31
Published online: 2025-10-02

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2025/authors retain the copyright and full publishing rights

their points of convergence and divergence are identified.

In seeking answers to its research questions, this study, through examining the theory of dual legitimacy in UN peace diplomacy, has reached the following important results:

- The theoretical framework of the concept of "dual legitimacy" emphasizes the acceptance and validity of peace diplomacy mechanisms in two completely distinct domains — jurisprudential and international legal — and consists of two essential components: first, international legal legitimacy based on the UN Charter, international treaties, and fundamental principles of human rights; and second, jurisprudential legitimacy based on religious principles, fatwas of jurists, and the objectives of Sharia (*Maqāṣid al-Sharīʿa*). It also requires adherence to conditions such as conceptual clarity, content compatibility, and the acceptance process.

- The points of intersection and convergence between the general principles and rules of Islamic jurisprudence and international law in the field of peace — which strengthen the theory of dual legitimacy — include: both systems emphasize the protection of life and human dignity, justice and fairness, and respect for religious beliefs and rights as core principles.

The principles and rules governing peace diplomacy mechanisms from the perspective of the jurisprudential system were explained, and the corresponding principles for each from the perspective of international law were subsequently explained and compared. While achieving the following results, which are briefly presented, the "Theory of Dual Legitimacy" was proven:

a) The objectives of Sharia in the three areas of "necessities" (*ḍarūriyyāt*), "needs" (*ḥujjiyya*), and "embellishments" (*taḥsīniyyāt*) are fully consistent with the objectives of the main peace diplomacy mechanisms, namely "ending violence," "justice and accountability," and "protection of human rights."

b) The Qur'anic verses indicating peace provide a basis for the legitimacy of diplomatic relations, peace treaties, and international cooperation with non-belligerent non-Muslim states, which corresponds with the "principle of non-aggression" in Article 2(4) of the UN Charter.

c) The principle "al-ṣulḥ khayr" (peace is good), derived from the Qur'anic phrase "wa-l-ṣulḥu khayr" (and peace is better), through its conceptual generality and from a principles-of-jurisprudence (*uṣūlī*) perspective in interpreting "khayr" (good) as applying to "ṣulḥ" (peace), indicates its intrinsic desirability and demonstrates the preference of peace over conflict and hostility in any context that secures the interests of both parties. This also serves as a basis for inferring the preference of peace in political and international interactions. It has a very high degree of content compatibility with preventive diplomacy — which involves using diplomatic tools to prevent the formation of a dispute or its transformation into armed conflict — rooted in Chapter VI, Article 33 of the UN Charter.

d) The jurisprudential rules of "la ḍarar" (no harm) and "iḍṭirār" (necessity) align with coercive diplomacy under Articles 41 and 42 of the UN Charter and the acceptance of certain unusual conditions to avert corruption/mischief (*mafsada*).

e) The principle of "maṣlaḥa" (public interest), which in practice allows for the replacement of one Sharia ruling with another based on social circumstances and the protection of Islamic interests, has a high degree of compatibility with the principle of

consent and will, derived from Article 4 of the UN Charter.

f) The principle of "luzūm" (obligatoriness/ necessity of fulfilling contracts) in jurisprudence corresponds with the principle of equality and sovereignty of states in Article 2(1) of the UN Charter.

Keywords: Peace Diplomacy, Dual Legitimacy, United Nations, Primacy of Peace (Originality of Peace), Fulfillment of Obligations (*Pacta Sunt Servanda*).

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

واکاوی «مشروعیت دوگانهٔ» فقهی- حقوقی بین‌المللی سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

محمد حکیم[۱]، محمدباقر پناهی[۲]، محمدعلی عالمی[۳]

[۱] استادیار، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی (دانشگاه تهران)، قم، ایران **(نویسندهٔ مسئول).**
mohammad.hakim@ut.ac.ir

[۲] دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی (دانشگاه تهران)، قم، ایران.
mohammad.b.panahi@ut.ac.ir

[۳] دانشجوی کارشناسی ارشد، گروه فقه و حقوق اسلامی، دانشکده الهیات، دانشکدگان فارابی (دانشگاه تهران)، قم، ایران. m.a.alemi@ut.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تبیین امکان تحقق «مشروعیت دوگانه» در سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد که به معنای مشروعیت همزمان سازوکارهای دیپلماسی صلح از منظر فقه و حقوق بین‌الملل است و موجب کارآمدی سازوکارهای دیپلماسی صلح در کشورهای اسلامی است، سازوکارهای دیپلماسی صلح در هر دو نظام فقهی و حقوقیِ بین‌المللی را واکاوی می‌کند و با بازتعریف مفهوم مشروعیت و ارائه برداشتی جامع‌تر از مشروعیت سنتی با تطبیق اصول و چارچوب‌های نظام فقهی و مقایسهٔ آنها با نظام حقوقی بین‌المللی، به ارائه یک الگوی جدید مشروعیت با عنوان «نظریهٔ مشروعیت دوگانه» می‌انجامد. این پژوهش با اتخاذ روش «تحلیل محتوای تطبیقی-استنباطی» به بررسی رابطه میان قواعد فقهی صلح و اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح از منظر حقوق بین‌الملل می‌پردازد. نخست با روش تحلیل محتوا، متون بنیادین فقهی (شامل قرآن، سنت، اجماع و عقل) و اسناد کلیدی حقوق بین‌الملل (مانند منشور سازمان ملل متحد، معاهدات اصلی و رویهٔ قضایی بین‌المللی) بررسی دقیق شده‌اند تا قواعد و اصول مرتبط با مفهوم صلح به صورت جداگانه استخراج و تبیین گردند. متعاقب آن با کاربست رویکرد استنباطی، مبانی، اهداف، شروط و موانع این قواعد در هر دو نظام حقوقی به صورت عمیق استنباط و تحلیل می‌شوند. درنهایت از طریق تحلیل تطبیقی، این قواعد و اصول در چارچوب «نظریهٔ مشروعیت دوگانه» مقایسه می‌شود و نقاط هم‌گرایی و واگرایی آنها مشخص می‌گردد. این پژوهش، در مسیر کشف پاسخ به پرسش‌های خود، با بررسی نظریهٔ مشروعیت دوگانه در دیپلماسی صلح سازمان ملل متّحد، به نتایج مهم ذیل دست یافته است:

- چارچوب نظری مفهوم «مشروعیت دوگانه» بر مقبولیت و اعتبار سازوکارهای دیپلماسی صلح در دو حوزهٔ کاملاً متمایز فقهی و حقوقی بین‌المللی تأکید دارد و از دو مؤلفه اساسی تشکیل می‌شود: نخست، مشروعیت حقوقی بین‌المللی که بر پایهٔ منشور سازمان ملل متحد، معاهدات بین‌المللی و اصول بنیادین حقوق بشر و دوم، مشروعیت

استناد به این مقاله: حکیم، محمد؛ پناهی، محمدباقر؛ عالمی، محمدعلی (۱۴۰۴). واکاوی «مشروعیت دوگانهٔ» فقهی- حقوقی بین‌المللی سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد. *علوم سیاسی*، ۲۸(۳)، ص۱۴۵-۱۷۲. https://doi.org/10.22081/psq.2026.73794.3086

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۸ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۴/۳۰ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۵/۰۹ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

۱۴۰۴©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند. **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

فقهی که بر اصول دینی، فتاوای فقیهان و مقاصد شریعت استوار است؛ همچنین مستلزم رعایت شرایطی مانند شفافیت مفاهیم، انطباق محتوایی و فرایند پذیرش است.

– نقاط تقاطع و هم‌گرایی میان اصول و قواعد کلی فقه اسلامی و حقوق بین‌الملل در حوزهٔ صلح که نظریهٔ مشروعیت دوگانه را تقویت می‌کنند عبارت‌اند از: تأکید هر دو نظام بر حفظ جان و کرامت انسانی، عدالت و انصاف و احترام به باورها و حقوق دینی به عنوان اصول محوری.

اصول و قواعد حاکم بر سازوکارهای دیپلماسی صلح از منظر نظام فقهی تبیین گردید و اصول متناظر هر کدام از آنها از منظر حقوق بین‌الملل در ادامه تبیین و تطبیق گردید و ضمن حصول نتایج ذیل که به‌اختصار ارائه می‌گردد، «نظریه مشروعیت دوگانه» اثبات گردید:

الف) مقاصد شریعت در سه حوزهٔ «ضروریات»، «حاجیات» و «تحسینات» با مقاصد سازوکارهای اصلی دیپلماسی صلح، یعنی «پایان خشونت»، «عدالت و پاسخ‌گویی» و «حفظ حقوق بشر» کاملاً منطبق است.

ب) آیات دال بر صلح، مبنایی برای مشروعیت روابط دیپلماتیک، معاهدات صلح و همکاری‌های بین‌المللی با دولت‌های غیرمسلمانِ غیرمعاند فراهم می‌آورد که با «اصل عدم تجاوز» در بند ٤ مادهٔ ۲ منشور ملل متحد مطابقت دارد؛

ج) اصل «الصّلحُ خیر» که از تعبیر قرآنی «وَالصُّلْحُ خَیرٌ» استنباط می‌شود، با اطلاق مفهومی و از منظر اصولی حملِ «خیر» بر «صلح»، بر مطلوبیت ذاتی آن دلالت دارد و نشانِ رجحان صلح در برابر نزاع و خصومت در هر زمینه‌ای است که مصالح دوطرف را تأمین کند و مبنایی برای استنباط رجحان صلح در تعاملات سیاسی و بین‌المللی نیز باشد. با دیپلماسی پیشگیرانه که به کارگیری ابزارهای دیپلماتیک برای جلوگیری از شکل‌گیری اختلاف یا تبدیل آن به درگیری مسلحانه است و در مادهٔ ۳۳ فصل ششم منشور ریشه دارد، انطباق محتوایی بسیار بالایی دارد؛

د) قواعد فقهی «لاضرر» و «اضطرار» با دیپلماسی قهری مادهٔ ٤١و٤٢ منشور سازمان ملل متحد و پذیرش برخی شروط نامعمول برای دفع مفسده؛

هـ) اصل «مصلحت» که در مقام عمل این است که با توجه به اوضاع و احوال اجتماعی و رعایت مصالح اسلام، یک حکم شرعی جایگزین حکم دیگر بشود و با اصل رضایت و اختیار مستنبط از مادهٔ ٤ منشور سازمان ملل متحد تطابق بالایی دارد؛

و) اصل لزوم در فقه با اصل مساوات و حاکمیت دولت‌ها در بند۱ مادهٔ ۲ منشور سازمان ملل متحد منطبق است.

کلیدواژه‌ها: دیپلماسی صلح، مشروعیت دوگانه، سازمان ملل متحد، اصالت صلح، وفای به عهد.

۱. مقدمه

سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل از منظر حقوق بین‌الملل زمانی به‌واقع کارامد است که همزمان از هر دو جنبهٔ نظام فقهی و نظام حقوقی بین‌المللی مشروع باشد؛ وگرنه همان طور که در اکثر کشورهای اسلامی مشهود است،[۱] سازمان ملل متحد با هدف گسترش صلح- البته با انگیزه‌های مختلف- از طریق ابزارهای حقوق بشری و همچنین دیپلماسی پیشگیرانه، به فشار حداکثری به دولت و مردم اقدام کرد و با حمایت از گروه‌های مختلف به مقابله پرداخت؛ درحالی‌که هیچ‌کدام از این اقدامات یا سازوکارها از جانب نخبگان دینی و عموم مردم مشروع دانسته نمی‌شد. حتی در مواردی از دیپلماسی قهری نظامی شورای امنیت نیز استفاده شد؛ درحالی‌که اگر سازمان ملل در این کشور به مشروعیت فقهی و مقبولیت مردمی اقدامات خود اهمیت می‌داد، بی‌گمان وضعیت دیگری رقم می‌خورد. در مقابل، در جمهوری اسلامی ایران به این مشروعیت دوگانه توجه شده است، ولی این امر در دیگر کشورهای اسلامی رخ نداده است. البته در ایران این یک سازوکار داخلی است؛ اما لازم است در سطح ملل متحد نظریه‌پردازی شود تا عمومیت بین‌المللی بیابد. آن دسته از سازوکارها که تنها در چارچوب حقوق بین‌الملل بوده‌اند، با مخالفت مردم کشورهای اسلامی مواجه شده‌اند و آن دسته از سازوکارها که تنها بر فقه سنتی مبتنی بوده‌اند، به بنیادگرایی متهم شده‌اند؛ درحالی‌که بیشتر این برداشت‌ها ناشی از ناآگاهی و گاه غرض‌ورزی دولت‌های سلطه‌گر بوده است. در عین حال به نظر می‌رسد عموم سازوکارها تعارضی ندارند و با شفاف‌کردن جنبه‌های غامض و تطبیق هر دو نظام بر یکدیگر، اختلافات تا حدود زیادی خود به خود از بین می‌رود. با این حال بیشتر مطالعات موجود در زمینهٔ سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد بر جنبه‌های نهادی، سیاسی و حقوقیِ بین‌المللی سازمان ملل تمرکز دارند (اطهری، موسوی و بخشی تلیابی، ۱۳۹۱؛ امینی‌نیا، ۱۳۸۹؛ موسوی و امین‌زاده، ۱۳۷۵؛ ابراهیم‌گل، ۱۳۸۷) و یا تنها به جنبه‌های فقهی پرداخته‌اند (حضی‌نیا، ۱۳۹۲؛ کمالی‌زاده، ۱۳۹۵؛ سلیمانی و کارشناس، ۱۳۹۸؛ فیروزی، ۱۴۰۰) و به ظرفیت‌های فقهی تمدن اسلامی برای بازسازی مفهوم صلح جهانی در پرتو نظریهٔ «مشروعیت دوگانه» بی‌توجه بوده‌اند.

۲. فرضیهٔ اساسی و نوآوری نظری

«نظریهٔ مشروعیت دوگانه» آن است که صلح پایدار تنها زمانی تحقق می‌یابد که توافق‌های صلح به طور هم‌زمان از دو منبع مشروعیت، یعنی مشروعیت فقهی و مشروعیت حقوقی بین‌المللی بهره‌مند باشند؛ ازاین‌رو نوآوری نظری این پژوهش بازتعریف مفهوم مشروعیت با ارائه برداشتی جامع‌تر از مشروعیت با تطبیق اصول و چارچوب‌های نظام فقهی و مقایسهٔ آنها با نظام حقوقی بین‌المللی و ارائه یک الگوی جدید از مشروعیت است.

۱. در کشورهای اسلامی افغانستان، عراق، سوریه، لیبی، سودان، سومالی و دیگر کشورهای مشابه.

۳. روش پژوهش

این پژوهش با اتخاذ روش «تحلیل محتوای تطبیقی- استنباطی» به بررسی رابطهٔ میان قواعد فقهی صلح و اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح از منظر حقوق بین‌الملل می‌پردازد. نخست با روش تحلیل محتوا، متون بنیادین فقهی (شامل قرآن، سنت، اجماع و عقل) و اسناد کلیدی حقوق بین‌الملل (مانند منشور سازمان ملل متحد، معاهدات اصلی و رویهٔ قضایی بین‌المللی) مورد مداقه قرار گرفت تا قواعد و اصول مرتبط با مفهوم صلح به صورت جداگانه استخراج و تبیین گردند. سپس با کاربست رویکرد استنباطی، مبانی، اهداف، شروط و موانع این قواعد در هر دو نظام حقوقی به صورت عمیق استنباط و تحلیل شدند. درنهایت از طریق تحلیل تطبیقی، این قواعد و اصول در چارچوب «نظریهٔ مشروعیت دوگانه» مقایسه شدند و نقاط هم‌گرایی و واگرایی آنها مشخص گردید. این فرایند تطبیقی، امکان ارائه یک نظریهٔ منسجم و عملیاتی را فراهم می‌آورد و سازوکارهای تحقق صلح پایدار را در تقاطع فقه و حقوق بین‌الملل تبیین می‌کند و به شفافیت در مسیر استدلال و انسجام تحلیلی مقاله یاری می‌رساند.

٤. چارچوب نظری مشروعیت دوگانه

مفهوم «مشروعیت دوگانه» صرفاً به معنای تطابق صوری با قوانین موجود نیست؛ بلکه بر مقبولیت و اعتبار سازوکارهای دیپلماسی صلح در دو حوزهٔ فقهی و حقوقی متمایز تأکید دارد. مشروعیت دوگانه از دو مؤلفه اساسی تشکیل می‌شود: نخست، مشروعیت حقوقی بین‌المللی که بر پایهٔ منشور سازمان ملل متحد (Duursma & et al., 2023, p. 5)، معاهدات بین‌المللی (Wählisch, 2016, p. 248) و اصول بنیادین حقوق بشر (Duursma & et al., 2023, p. 7) استوار است.

دوم، مشروعیت فقهی که بر اصول دینی، فتاوای فقیهان و مقاصد شریعت استوار است (Abtahi, 2005, p. 642). این بُعد در نظام حقوقی و اخلاقی جوامع اسلامی ریشه دارد و در میان جمعیت گستردهٔ مسلمانان، نقشی تعیین‌کننده در مشروعیت‌یابی تصمیم‌های سیاسی و حقوقی ایفا می‌کند تا کارآمدی و امکان اجرا به‌شدت چشمگیر باشد. درحقیقت حقوق رسوب تاریخی اخلاق است و موجب تعدیل حقوق است (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص.۸۷). ضمانت اجرای اخلاق، شماتت نوع مردم است که آن را وجدان انسان‌ها تعیین می‌کند که غالباً بین مردم یکسان است؛ اما تعیین ضمانت اجرای قوانین حقوقی با حاکمیت است که بسته به مبنای حاکمیت‌ها متفاوت می‌باشد (کاتوزیان، ۱۳۸۶، ص.۸۸) وآنچه در این پژوهش محل بحث است، همگرایی حقوقی می‌باشد، نه اخلاقی.

تحقق «مشروعیت دوگانه» مستلزم رعایت شرایطی است:

الف) شفافیت مفاهیم: شفافیت نقاط احتمالی اختلافی- مانند ایجاد سلطه، عدم مصلحت و ایجاد ضرر در نظام فقهی و بنیادگرایی، نقض حقوق بشر و به‌خطرانداختن جامعهٔ جهانی در نظام حقوقی بین‌المللی- در خصوص مفاد و مبانی مشروعیت سازوکارها لازم است تا دوطرف بدون سوءتفاهم‌های

متداول کاملاً مبانی همدیگر را درک کنند.

ب) انطباق محتوایی: سازوکارهای دیپلماسی صلح از حیث محتوایی با اصول و قواعد بنیادین هر دو نظام حقوقی و فقهی مورد انطباق و مقایسهٔ تطبیقی قرار می‌گیرند. این انطباق صرفاً شکلی نیست، بلکه در عمق مفاد و مبانی مشروعیت صورت می‌گیرد؛ بدین صورت که تک تک مبانی و اصول هر دو نظام تبیین و تطبیق داده می‌شوند.

ج) فرایند پذیرش: سازوکارهای یادشده در صورت انطباق، مورد پذیرش در هر دو نظام حقوقی و فقهی قرار می‌گیرد که این امر می‌تواند شامل تصویب پارلمانی، صدور فتوا و یا اجماع نخبگان فقهی در کشورهای اسلامی و تأیید نهادهای بین‌المللی در سازمان‌های بین‌المللی باشد. نیز در صورت عدم انطباق، دوطرف می‌بایست با مذاکرات به یک سازوکار مورد توافق برسند که ضمن فراهم‌آمدن امکان تعامل در جهت اعتلای صلح، از جانب هر دوطرف مشروع نیز باشد.

۵. حدود کاربست مشروعیت دوگانه

چارچوب مشروعیت دوگانه، به‌ویژه در مواردی کاربرد دارد که سازوکارهای دیپلماسی صلح، در منازعاتی که کشورهای اسلامی در آن نقش دارند، مورد استفاده قرار گیرد؛ همچنین به دلیل کارآمدی آموزه‌های متعالی اسلام می‌تواند از سوی کشورهای غیراسلامی نیز الگوبرداری شود و موجب اعتلای صلح جهانی گردد.

۵-۱. تمایز با مفاهیم مشابه

برای روشن شدن جایگاه «مشروعیت دوگانه»، لازم است آن را از مفاهیم مشابه متمایز کنیم:

الف) مشروعیت داخلی:[1] مشروعیت داخلی به پذیرش یک توافق یا سیاست از سوی شهروندان و نهادهای مبتنی بر اندیشهٔ دینی درون یک کشور اسلامی اشاره دارد.

ب) مشروعیت بین‌المللی:[2] مشروعیت بین‌المللی صرفاً به انطباق با قواعد و هنجارهای حقوق بین‌الملل می‌پردازد و نگاهی به مشروعیت داخلی ندارد.

ج) همگرایی حقوقی:[3] تجربهٔ تاریخی سازوکارهای دیپلماسی صلح در سطح بین‌المللی نشان می‌دهد که مشروعیت تک‌جانبه و صرفاً حقوقیِ بین‌المللی، غالباً به بی‌ثباتی و شکنندگی این سازوکارها انجامیده است و در جوامع اسلامی واکنش‌های منفی به مغایرت احتمالی آنها با مبانی فقهی مشاهده شده است (Abtahi, 2005, p. 645)؛ مانند نگرانی باورمندان به فقه اسلامی از حضور قاضیان غیرمسلمان

1. Domestic Legitimacy
2. International Legitimacy
3. Legal Convergence

در دادگاه‌های بین‌المللی و رعایت‌نشدن موازین فقه اسلامی از جمله قاعدهٔ «نفی سبیل» و سلطهٔ کافران بر مسلمانان (حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج. ۲، ص.۳۵۹).

در مقابل، سازوکارهایی که تنها بر اساس فقه اسلامی شکل بگیرند نیز معمولاً از سوی نهادهای بین‌المللی و دولت‌های غیراسلامی فاقد مشروعیت تلقّی می‌شوند و درنتیجه کارآمدی و مشروعیت جهانی خود را از دست می‌دهند (Wählisch, 2016, p. 250). همگرایی حقوقی به فرایند نزدیک‌شدن نظام‌های حقوقی مختلف به یکدیگر اشاره دارد. «مشروعیت دوگانه»، به همگرایی دو نظام مستقل فقه اسلامی و حقوق بین‌الملل می‌پردازد و معتقد است که اولاً این سازوکارها برای کارآمدی باید همگرایی داشته باشند؛ ثانیاً از طریق تحلیل تطبیقیِ مقایسه‌ای، تطابق و همگرایی هم دارند.

٦. مفهوم‌شناسی

٦-١. دیپلماسی صلح

اصطلاح «دیپلماسی صلح» از ترکیب دو واژهٔ «دیپلماسی» و «صلح» ساخته شده است. در ادامه به تبیین این دو واژه می‌پردازیم:

دیپلماسی[1] مجموعه‌ای منسجم از روش‌ها و فنون است که دولت‌ها و نهادهای بین‌المللی بیشتر با ابزارهای مسالمت‌آمیز برای دستیابی به توافق، حفظ منافع ملی و اجرای سیاست خارجی به کار می‌گیرند و هنر هدایت و مدیریت روابط بین‌المللی محسوب می‌شود (اخوان کاظمی، ۱۳۹۳، ص.۱۳؛ Berridge, 2010, pp. 11–17؛ مورگنتاو، ۱۳۷۴، ص.۲۴۶). صلح در لغت در برابر جنگ و دشمنی به معنای دوستی و توافق گروهی است (ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج. ۷، ص.۳۸۴؛ راغب اصفهانی، بی‌تا، ص.۲۸۴). در اصطلاح، صلح به معنای همزیستی مسالمت‌آمیز است و نه‌تنها پایان نزاع، بلکه ابزاری پیشگیرانه برای جلوگیری از درگیری نیز هست (ورعی، ۱۳۸۹، ص.۶۴).

۷. مبانی صلح‌بخش فقه اسلامی و تطبیق آن بر اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

۷-۱. مقاصد شریعت و نسبت آن با صلح

مقاصد شریعت اسلامی به عنوان غایات و اهداف کلانی که شارع مقدس در پسِ احکام و مقررات شرع در نظر دارد، جایگاهی بنیادی در نظام فقهی دارند. فقیهان این مقاصد را در سه حوزه خلاصه کرده‌اند:

الف) «ضروریات»[2] شامل پنج محور اصلی حفظ دین، نفس، عقل، نسل (عرض) و مال؛

1. Diplomacy
2. Essential Needs

ب) «حاجیات»[1] که برای رفع حرج و مشقت از زندگی بشر وضع شده‌اند، اما ضروری نیستند؛ مانند احکام مربوط به معاملات و اجاره؛

ج) «تحسینات»[2] که برای آراستگی و نیکوکردن زندگی بشر وضع شده‌اند و فراتر از نیازهای ضروری و تکمیلی هستند؛ مانند آداب و مستحبات در احکام (غزالی، ۱۴۱۷ ق، ج. ۱، ص.۴۱۶-۴۱۷؛ شاطبی، ۱۴۱۵ق، ج. ۲، صص.۸-۱۲؛ شهید اوّل، ۱۹۸۰م، ج. ۱، ص.۳۸).

هر یک از مقاصد پنج‌گانه در ساحت ضروریات، به‌گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم، در تحقق صلح، امنیت و ثبات اجتماعی نقش ایفا می‌کنند. حفظ نفس، بنیادین‌ترین مقصد شریعت، مبنای حرمت جنگ‌های غیرضروری و حمایت از جان انسان‌ها به شمار می‌آید. حفظ عقل، مستلزم ترویج خردگرایی و گفتگو به جای خشونت است. حفظ دین و عِرض، تضمین‌کنندهٔ هم‌زیستی محترمانه در جوامع چنددینی و چندقومیتی، با تفاوت‌های جنسی، فرهنگی، ایمانی و... است. حفظ مال نیز صیانت از مالکیت و ساختارهای اقتصادی در برابر ویرانی‌های جنگ را اقتضا دارد. از این منظر، صلح نه صرفاً یک وضعیت سیاسی، بلکه هدفی شریعت‌محور در بطن نظام فقهی اسلام است.

۷-۲. تطبیق با اصول دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

یکی از سازوکارهای اصلی دیپلماسی صلح، تعادل میان سه هدف «پایان خشونت»، «عدالت و پاسخ‌گویی» و «حفظ حقوق بشر» است که نیازمند مهارت نظری و عملی میانجی‌گران و توجه به مقتضیات فرهنگی و مذهبی ملل مختلف، از جمله مسلمانان می‌باشد (Wählisch, 2016, p. 257). هر سه این هدف‌ها کاملاً بر مقاصد شریعت منطبق‌اند و ذیل آنها تفسیر می‌شوند.

۷-۳. مبانی فقهی حاکم بر معاهدات و صلح

فقه اسلامی بر مبانی، قواعد و اصولی استوار است که صلح و قراردادهای بین‌المللی را نه‌تنها جایز، بلکه در بسیاری از شرایط مطلوب و مستحب و گاه واجب می‌شمارد.

۷-۳-۱. آیات قرآن کریم

در قرآن کریم، آیات متعدّدی با رویکردی واقع‌گرایانه به روابط بین‌المللی بر جواز و بلکه استحباب برقراری روابط حسنه و عادلانه با دولت‌ها و گروه‌های غیرمسلمان غیرمعاند دلالت دارند:

الف) آیهٔ هشتم از سورهٔ ممتحنه به‌صراحت بر نیکی و عدالت‌ورزی نسبت به غیرمسلمانانی که در مقام دشمنی و جنگ برنیامده‌اند، تأکید می‌کند: «لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ

1. Complementary Needs
2. Enhancing Needs

يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ»؛ [اما] خدا شما را از کسانی که در [کار] دین با شما نجنگیده و شما را از دیارتان بیرون نکرده‌اند، باز نمی‌دارد که با آنان نیکی کنید و با ایشان عدالت ورزید؛ زیرا خدا دادگران (عدالت‌ورزان) را دوست می‌دارد (ممتحنه، ۸). می‌توان این آیه را دلیلی بر جواز و بلکه رجحان روابط عادلانه با کفّار غیرحربی دانست. علت این جواز، محبوبیت عدالت‌ورزان نزد خداوند است؛ چنان‌که عدالت از صفات مورد رضایت الهی شمرده شده است. این ویژگی در عبارت «إِنَّ اللَّهَ يحِبُّ الْمُقْسِطِينَ» در پایان همان آیه در حکم تعلیل برای جواز نیکی و عدالت‌ورزی دربارهٔ کفّار غیرمعاند است. این تعلیل، صرفاً به بیان مشروعیت بسنده نمی‌کند، بلکه بر رجحان و استحباب چنین رفتاری دلالت دارد؛ زیرا در منطق قرآنی، محبّت الهی نسبت به یک فعل، نشانهٔ ارزش‌مندی آن و گاه دالّ بر استحباب یا حتی وجوب آن است. از منظر اصولی نیز فعل محبوب شارع در صورت نبودِ قرینهٔ صارفه، از مراتب مطلوبیت شرعی برخوردار است و نمی‌توان آن را صرفاً در حدّ اباحه تلقّی کرد؛ ازاین‌رو عدالت‌ورزی به غیرمسلمانان غیرمحارب و همزیستی مسالمت‌آمیز با آنان، نه‌تنها جایز، بلکه فعلی مطلوب، مورد تأیید شارع مقدّس و مستحب است.

ب) آیه «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا...»؛ و اگر به صلح گراییدند تو [نیز] بدان گرای و بر خدا توکل نما که او شنوای داناست (انفال، ۶۱) نیز اصل تمایل به صلح را در صورت پیشنهاد طرف مقابل تأیید می‌کند و پذیرش صلح از طرف مقابل را در صورتی که با صداقت مطرح شود، نه‌تنها مجاز، بلکه مطلوب می‌داند (ورعی، ۱۳۸۹، ص.۷۱). این حکم حتی در مورد دشمنانی که سابقهٔ عهدشکنی یا نقض پیمان دارند نیز صادق است و مسلمانان را به پذیرش صلح در صورت پیشنهاد آن دعوت می‌کند؛ بنابراین به طریق اولی در مورد دشمنانی که فاقد سابقهٔ خصومت و پیمان‌شکنی‌اند صادق می‌باشد؛ همچنین با توجه به اطلاق آیه، اصل در مواجهه با پیشنهاد صلح، پذیرش آن است؛ مگر آنکه قرینه‌ای قطعی بر زیان یا تهدید مصالح مسلمانان وجود داشته باشد؛ به بیان دیگر اطلاق آیه به شرط «عدم مفسده برای مسلمانان» مقیّد است و این قید از اصول کلی فقه سیاسی اسلامی قابل استنباط است.

د) آیه «فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلْمِ وَأَنْتُمُ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَن يتِرَكُمْ أَعْمَالَكُمْ»؛ پس سستی نورزید و [کافران را] به آشتی مخوانید [که] شما برترید و خدا با شماست و از [ارزش] کارهایتان هرگز نخواهد کاست» (محمد، ۳۵) ناظر به شرایطی است که مسلمانان در موضع برتری و اقتدار قرار دارند. در چنین وضعیتی، قرآن کریم آنان را از سستی و پیش‌دستی در پیشنهاد صلح با حالت انفعال و ذلت باز می‌دارد. این نهی، ناظر به صلحی است که عزت و مصلحت امت اسلامی را تأمین نمی‌کند و از موضع ضعف و تسلیم صادر می‌شود. مفهوم مخالف آیه دلالت می‌کند که اگر پیشنهاد صلح از سوی دشمن مطرح شود، به‌ویژه در شرایطی که به حسب متعارف، این پیشنهاد نشانِ ضعف یا تمایل واقعی به همزیستی مسالمت‌آمیز باشد، پذیرش آن نه‌تنها مجاز، بلکه در راستای حکمت سیاسی اسلام خواهد بود. در چنین

مواردی، پذیرش صلح، مادامی‌که با مصالح عالیهٔ امت اسلامی در تعارض نباشد، منعی ندارد.

ج) آیه زیر هم بر وفاداری به پیمان‌های صلح با دولت‌های هم‌پیمان، حتی در صورت تفاوت دینی تأکید کرده است: «إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدتُّم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ ينقُصُوكُمْ شَيئًا وَلَمْ يظَاهِرُوا عَلَيكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ»؛ مگر آن مشرکانی که با آنان پیمان بسته‌اید و چیزی از [تعهّدات خود نسبت به] شما فروگذار نکرده و کسی را بر ضدّ شما پشتیبانی نکرده‌اند؛ پس پیمان اینان را تا [پایان] مدّتشان تمام کنید؛ زیرا خدا پرهیزگاران را دوست دارد (توبه، ۴). مجموعه این آیات، مبنایی قرآنی برای مشروعیت روابط دیپلماتیک، معاهدات صلح و همکاری‌های بین‌المللی با دولت‌های غیرمسلمانِ غیرمعاند فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که در دیدگاه قرآن کریم، صلح قاعده نخستین است و جنگ، موردی استثنایی قلمداد می‌شود.

۷-٤. تطبیق با اصول دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد بر اصول متنوّعی در حقوق بین‌الملل استوار است که یکی از مهم‌ترین آنها، «اصل عدم تجاوز» در بند ۴ مادهٔ ۲ منشور ملل متحد است که مقرر می‌دارد: «اعضای ملل متحد در روابط بین‌المللی خود از تهدید به زور یا استعمال آن علیه تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی هر کشوری یا به هر نحو دیگر که با مقاصد ملل متحد مباینت داشته باشد، خودداری خواهند کرد» و بر ممنوعیت تهدید یا توسل به زور جز با مجوز شورای امنیت تأکید دارد (Duursma & et al., 2023, p. 4). این اصل کاملاً با احکام مستخرج از آیات شریفه مطابق است؛ زیرا بیان می‌دارد تا زمانی که کسی با شما به محاربه نپرداخته است و ضرورتی برای جنگ وجود ندارد، صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز ارجح است.

۷-٤-۱. اصل «الصُلْحُ خَيْرٌ»

اصل «الصّلح خیر» که از تعبیر قرآنی «وَالصُّلْحُ خَيرٌ» (نساء، ۱۲۸) استنباط می‌شود، می‌تواند سازندهٔ یکی از مهم‌ترین مبانی فقهی در روابط میان انسان‌ها، از جمله روابط بین‌المللی اسلامی باشد. البته هرچند اصل عبارت قرآنی «وَالصُّلْحُ خَيرٌ» در سیاق احکام خانوادگی و رفع تنش میان زن و شوهر آمده است، اما به عنوان یک قاعدهٔ اخلاقی، ظرفیت تعمیم به دیگر حوزه‌های روابط انسانی، از جمله روابط بین‌المللی را داراست. خداوند متعال در این آیه، «صلح» را به صورت مطلق «خیر» معرفی می‌کند؛ بی‌آنکه آن را به حوزه خاصی مقید نماید. این اطلاق مفهومی، نشانِ رجحان صلح در برابر نزاع و خصومت در هر زمینه‌ای است که مصالح دوطرف را تأمین کند. از منظر اصولی نیز حملِ «خیر» بر «صلح»، بر مطلوبیت ذاتی آن دلالت دارد و می‌تواند مبنایی برای استنباط رجحان صلح در تعاملات سیاسی و بین‌المللی نیز باشد. به‌ویژه آنکه در برخی آیات دیگر قرآن، مانند «وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا»

(انفال، ۶۱)، صلح با دشمن نیز در صورت تمایل طرف مقابل مورد تأیید قرار گرفته است؛ بنابراین می‌توان گفت که اصل «الصّلح خیر» نه‌تنها در حوزه خانواده، بلکه در همه عرصه‌های روابط انسانی، از جمله میان ملت‌ها و دولت‌ها نیز قابل استناد است؛ مشروط بر آنکه مصالح و عزت امت اسلامی محفوظ بماند. فقیهان نیز از این تعبیر قرآنی، در استنباط احکامی متفاوت از احکام خانواده؛ مانند صلح در دعاوی مالی (شیخ طوسی، ۱۴۰۷ق، ج.۳، ص.۳۰۰؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج.۱، ص.۳۸۵)، احکام قضاوت (ابن‌ادریس، ۱۴۱۰ق، ج.۲، ص.۱۶۰؛ انصاری، ۱۴۱۵ق، ص.۱۲۲) و مطلق صلح (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج.۲۶، ص.۲۱۰) استفاده کرده‌اند. صلح با بازیگران بین‌المللی از اختیارات حاکم اسلامی است (روحانی، ۱۴۳۵ق، ج.۳۰، ص.۷۰) و ایشان است که سازوکارهای آن را مطابق عمومات و چارچوب‌های فقهی تعیین می‌کند. با جواز ایشان دولت اسلامی باید پیشنهاد سازش از سوی کافران را در صورتی که تهاجم نکرده و نکنند، بپذیرد (افتخاری و محمدی سیرت، ۱۳۹۲، ص.۷۱). در مقابل آیات صلح، جمهور فقیهان شیعه و اهل سنت معتقدند مستفاد از آیات جهاد، اصل اولی در رابطه با کفار، جهاد است؛ مگر آنکه با صلح مواعده، امان یا جزیه از آن جلوگیری کنند (حمزه، ۱۴۰۲، ص.۸۳). در مقابل، علامه طباطبایی دلالت این آیات را صرفاً نسبت به کفار حربی می‌داند و اصل اولی، اصالت صلح است (نوروزی، جزایری و رجبی، ۱۴۰۰، صص.۳۳-۳۴). پس با توجه به فراوانی آیات صلح و تفسیر آیات جهاد به کافر حربی، دقیقاً معین می‌گردد در هر حالت، اصل اولی اصالت صلح است و عالمان معاصر از عامه و امامیه بر این امر تصریح کرده‌اند و نظر اصالت جهاد به طور عمده به نظر قدما مربوط است (نوروزی، جزایری و رجبی، ۱۴۰۰، ص.۳۳)؛ درنتیجه اسلام جنگ را به عنوان اصل اولی مطلوب نمی‌داند، بلکه آن را وسیله‌ای برای رسیدن به هدایت و آگاهی همه جوامع بشری در مواقعی می‌داند تا مانعی برای آگاه‌سازی متخاصم ایجاد شود و اصل بر صلح است (مصباح یزدی، ۱۳۸۸، ص.۴۱۳).

۷-۵. تطبیق با اصول دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

دیپلماسی پیشگیرانه که به کارگیری ابزارهای دیپلماتیک برای جلوگیری از شکل‌گیری اختلاف یا تبدیل آن به درگیری مسلحانه است (Jenča, 2013, p. 220) و در مادهٔ ۳۳ فصل ششم منشور ریشه دارد (Duursma & et al., 2023, p. 6; Jenča, 2013, p. 215)، یکی از سازوکارهای مهم دیپلماسی صلح است. این مفهوم را نخستین‌بار همرشولد مطرح کرد و پس از ناکامی‌های راوندا و یوگسلاوی اهمیتش برجسته شد. پترس غالی در «دستور کار برای صلح» (۱۹۹۲) آن را به عنوان راهبردی مستقل تعریف کرد (Jenča, 2013, p. 217). در این سند چهار مؤلفه برای صلح مشخص شد: کشف واقعیت، اقدامات اعتمادسازی، هشدار زودهنگام و استقرار پیشگیرانهٔ نیروها. درعمل نیز از میانجی‌گری، نظارت میدانی، اقدامات اقتصادی- توسعه‌ای و برنامه‌های فرهنگی برای جلوگیری چندبعدی از بروز بحران استفاده

می‌شود. این سازوکار برای آن است که تا می‌توان باید از جنگ جلوگیری کرد؛ زیرا اصل بر صلح است. این سازوکار، همان اصالت صلح در فقه اسلامی است؛ مانند اقدامات امام علی(ع) که سعی بر تعلل در جنگ‌ها داشتند و تا لحظهٔ آخر که بتوان با اقدامات پیشگیرانه و شفاف‌سازی از جنگ جلوگیری کرد، سراغ جنگ نمی‌رفتند. البته برای این دیپلماسی پیشگیرانه ابزارهایی ایجاد شده است که یاد شد و فقه اسلامی نیز ابزارهایی مانند خطبهٔ پیش از جنگ، رد و بدل کردن فرستاده و تأکید بر نقاط اشتراک دارد. این ابزارها همان طورکه پیداست مطابق عمومات شرعی است، اما در پژوهشی ویژه نیازمند بررسی جزئی‌تر است.

۷-۵-۱. قاعدهٔ «لا ضرر»

فقیهان، اصولیان و قواعدنگاران در آثار و تک‌نگاری‌های مستقلّ و متعدّد، به تبیین و تحلیل ادلّه و مدارک، مفاد و کاربست‌های قاعدهٔ «لا ضرر» اهتمام ورزیده‌اند (شهید اوّل، ۱۹۸۰م، ج. ۱، ص.۱۴۰؛ حسینی مراغی، ۱۴۱۷ق، ج.۱، ص.۳۰۳؛ موسوی بجنوردی، ۱۴۱۹ق، ج.۱، ص.۲۰۹) و آن را افزون بر استناد به ادلّهٔ قرآنی و روایی، بر حکم عقل مبتنی دانسته‌اند و در شمارِ مستقلّات عقلیّه قلمداد کرده‌اند. قاعدهٔ «لا ضرر» از قواعد بنیادی و کلی فقه اسلامی است که بر منع هرگونه زیان‌رسانی دلالت دارد.

۷-۶. تطبیق با اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

یکی از سازوکارهای مهم و شناخته‌شدهٔ دیپلماسی صلح سازمان ملل، دیپلماسی قهری در مراحل غیرنظامی و نظامی است. اگر ابزارهای مسالمت‌آمیز ناکام بمانند، این منشور به شورای امنیت اجازهٔ اقدامات قهری بر اساس فصل هفتم را می‌دهد؛ مانند اقدام قهری علیه عراق در مسئله حملهٔ عراق به کویت (Duursma & et al., 2023, p. 10). مطابق ماده ۴۱، تدابیر غیرنظامی شامل تحریم‌های اقتصادی، انسداد دارایی‌ها، محدودیت‌های سیاسی- دیپلماتیک و دیگر فشارهای غیرنظامی علیه دولت‌ها و اشخاص است (Duursma & et al., 2023, p. 17). در صورت بی‌اثربودن این تدابیر، شورا می‌تواند طبق مادهٔ ۴۲ از ابزار نظامی- از نظارت بر آتش‌بس تا استقرار نیروهای حافظ صلح یا مداخله محدود- برای حفظ یا اعادهٔ صلح بهره گیرد؛ زیرا ازبین‌رفتن صلح پایدار به ضرر تمام کشورهای دنیا در زمینه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و... است (Duursma & et al., 2023, p. 13). روشن است که دیپلماسی قهری برای جلوگیری از ضرر و آسیب به صلح به کار گرفته می‌شود که کاملاً بر قاعدهٔ لاضرر در فقه اسلامی منطبق است؛ زیرا برای جلوگیری از ضرر به صلح که از بزرگ‌ترین ضررهاست صورت می‌گیرد.

۷-۶-۱. اصل «ضرورت/ اضطرار»

«اضطرار»، در لغت به معنای «احتیاج، تنگنا، درماندگی، ناچاری و ناگزیری» و سازندهٔ اسم مصدری «ضَرورت» به معنای «احتیاج شدید» است (صاحب بن عبّاد، ۱۴۱۴ق، ج.۷، ص.۴۲۹؛ راغب

اصفهانی، بی‌تا، ص.۵۰۴؛ ابن‌منظور، ۱۴۰۸ق، ج.۴، صص.۴۸۳-۴۸۴). اضطرار در اصطلاح فقهی و حقوقی، از عناوین ثانویه قلمداد می‌شود و سازندهٔ قاعده‌ای امتنانی به نام قاعدهٔ «الضّرورات تُبیح المحظورات» است (انصاری، ۱۴۱۱ق، ج.۲، ص.۲۱؛ کاشف الغطاء، ۱۳۵۹ق، ج.۱، بخش۱، ص.۲۵؛ مغنیه، ۱۴۲۱ق، ج.۴، ص.۳۹۲). قرارگرفتنِ شخص در موقعیتِ تهدیدآمیز که موجب ترس از ضرر و تلف قابلِ توجّه (مُعتَنی‌به) جانی، مالی و آبرویی می‌گردد و رهایی شخص از آن شرایط، مقتضی ارتکاب فعل غیرمشروع است، حالت اضطرار (ضرورت) نامیده می‌شود (نجفی، ۱۴۰۵ق، ج.۲۳، ص.۴۲۴). قاعدهٔ ضرورت، افزون بر آنکه به آیات قرآنی متعددی مانند: «فَمَنِ اضْطُرَّ غَیرَ بَاغٍ وَ لاَ عَادٍ فَلاَ إِثْمَ عَلَیهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ» (بقره، ۱۷۳)، «فَمَنِ اضْطُرَّ فِی مَخْمَصَةٍ غَیرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّ غَفُورٌ رَحِیمٌ» (مائده، ۳)، «وَ قَدْ فَصَّلَ لَکُمْ مَا حَرَّمَ عَلَیکُمْ إِلَّا مَا اضْطُرِرْتُمْ إِلَیه» (انعام، ۱۱۹)، «فَمَنِ اضْطُرَّ غَیرَ بَاغٍ وَ لاَ عَادٍ فَإِنَّ رَبَّکَ غَفُورٌ رَحِیمٌ» (انعام، ۱۴۵) و «فَمَنِ اضْطُرَّ غَیرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِیمٌ» (نحل، ۱۱۵) و نصوص روایی متعدّد، به‌ویژه حدیث «رُفِعَ عَنْ أُمَّتِی تِسْعَةُ أَشْیاءَ: ... وَمَا اضْطُرُّوا إِلَیهِ ...» (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج.۱۵، ص.۳۶۹) و روایت «لَیسَ شَیءٌ مِمَّا حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا وَقَدْ أَحَلَّهُ لِمَنِ اضْطُرَّ إِلَیه» (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج.۵، ص.۴۸۳؛ ج.۲۳، ص.۲۲۸) و اجماع مستند است، قاعده‌ای عقلی نیز قلمداد می‌شود و مورد استناد عُقلای جهان قرار گرفته است (محقق داماد، ۱۴۰۶ق، ج.۴، ص.۱۳۶).

۷-۷. تطبیق با اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

از این منظر که این قاعده رافع مسئولیت کیفری در فقه اسلامی است و مجوز برخی افعالی است که در حالت عادی جایز نیست و انعطاف‌پذیری عقلایی فقه اسلامی را در مواجهه با بحران‌ها نشان می‌دهد، مبنایی برای برهم‌زدن صلح به صورت موقت، یعنی راه‌انداختن جنگ جهت ایجاد صلح جدید و بهتر است که منطبق بر مادهٔ ۴۲ منشور ملل متحد است (Cater & Malone, 2016, p. 283)؛ همچنین قاعدهٔ ضرورت می‌تواند مبنایی فقهی برای مشروعیت برخی معاهدات صلح در شرایط بحرانی و تهدیدآمیز تلقّی شود؛ به‌ویژه در مواردی که حفظ جان انسان‌ها، دفع فتنه یا جلوگیری از فروپاشی اجتماعی مستلزم پذیرش برخی شروط غیرمعمول باشد. این قاعده با تأکید بر رفع و دفع ضرر معتنیٰ به مانند مورد صلح امام حسن(ع)، ظرفیت آن را دارد که در سیاست خارجی اسلامی به عنوان ابزاری عقلانی و انسان‌دوستانه در زمینهٔ صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز به کار گرفته شود.

۷-۷-۱. اصل «مصلحت»

یکی از مشهورات کلامی شیعه که در اندیشهٔ فقهی نیز متبلور است، تبعیّت احکام از مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الأمری است (امام خمینی، ۱۳۷۳، ج.۲، ص.۳۰۰) و فقیهان از دیرباز، در استنباط احکام به مصلحت توجه کرده و در بسیاری از فتاوی خود از آن بهره جسته‌اند (گروهی از نویسندگان، ۱۴۲۶ق،

ج. ۸، ص.۷۱). «مصلحت» - ضدّ مفسده- به معنای چیزی است که برای کسی یا جمعی یا عموم مردم سودمند و خیر باشد؛ به بیان دیگر «مقصود از مصلحت، دفع ضرر یا جلب نفع برای دین و دنیاست» (قمی، ۱۳۷۸، ج.۲، ص.۹۲). اصل «مصلحت» بر جواز استناد به مصالح عمومی- هرچند در متون شرعی به‌صراحت نیامده باشند- تأکید دارد. در مقابل فقیهان اهل سنت، مصلحت را در لغت جلب منفعت و دفع مضرت می‌دانند و معتقدند که «اصل مصلحت» محافظت بر مقاصد شارع است و مقصود شارع درباره خلق نیز پنج امر می‌باشد: حفظ دین، حفظ نفوس، حفظ عقول، حفظ نسل و حفظ اموال (غزالی، ۱۴۱۷ق، ص.۶۳۶)؛ درحالی‌که از منظر فقیهان امامیه زیر عنوان مصلحت نمی‌توان از محدودهٔ مرزبندی‌شدهٔ دین خارج شد یا زیر عنوان مصلحت با تغییر یا تعطیلی حکم شرعی، قانون جدیدی در مقابل قانون الهی وضع کرد یا حتی حکم ثابتی را نادیده انگاشت؛ بلکه منظور از مصلحت این است که با توجه به اوضاع و احوال اجتماعی و رعایت مصالح اسلام، یک حکم شرعی جایگزین حکم دیگر بشود (مصباح یزدی، ۱۳۹۱، ج.۱، ص.۱۱۵). به عبارتی نقش مصلحت در احکام ثانویه[1] است که اگر در زمان و شرایط خاصی موضوعاتی با شرایط خاصی پدید آمد، فقه طبق مصلحت‌ها و مفسده‌های آن موضوع حکمش را تبیین می‌کند؛ مثلاً موضوع شرب توتون در زمان میرزای شیرازی مفسدهٔ تسلط کفار بر مسلمانان را داشت که با تشخیص ولیّ فقیه زمان، حکم حرمت آن ابلاغ شد و موجب ازمیان‌رفتن عهد و توافق با کفار شد (موسوی خلخالی، ۱۴۲۲ق، ص.۲۳۶)؛ بنابراین قاعدهٔ مصلحت تا آنجا کاربرد دارد که می‌توان عهد و توافق با اجانب را بر هم زد؛ همچنین مصلحت واقعی و حقیقی در فقه امامیه مصلحتی است که هم به حسنه آخرت و هم حسنه دنیا مربوط باشد و در صورت عدم جمع، حسنهٔ آخرت مقدم است؛ وگرنه مصلحتی که به حسنهٔ آخرت آسیب برساند، مصلحت حقیقی نیست؛ مانند قیام امام حسین(ع) که گرچه از لحاظ دنیوی موجب خسارت بود، حسنهٔ آخرت را در پی داشت (جوادی آملی، ۱۳۷۹، ص.۴۶۶).

۷-۸. تطبیق با اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

اصل مصلحت یک اصل کلی است که باید بر تمام اصول و سازوکارها حاکم باشد. اصل مصلحت زمینه‌ساز انجام افعالی است که شاید به حکم اولی جایز نباشد و به حکم ثانوی جایز بشود؛ مانند سازوکار دیپلماسی قهری و نظامی که پیش‌تر توضیح آن گذشت که در ابتدا جایز نیست؛ اما در مواردی که مصلحت اقتضا کند، می‌توان به آن تمسک جست. البته مصالح اسلامی لزوماً با مصالح ملل متحد یکسان نیست و ممکن است آنچه از نظر آنها مصلحت باشد، از منظر فقه اسلامی مفسدهٔ تمام باشد؛ اما

۱. احکام ثانویه احکامی‌اند که بر موضوعات به لحاظ عروض عناوین جدید حمل می‌شوند (سبحانی، ۱۴۱۵ق، ج.۳، ص.۹۰).

اگر در موردی بر مصلحت‌بودن چیزی اتفاق نظر باشد، در ادامه احکام ثانوی بر آن بار می‌شود؛ به عبارتی سازوکار یکی است، اما چه‌بسا مواد اولیه آن متفاوت باشد. از طرفی اصل رضایت و اختیار که برگرفته از مادهٔ ۴ منشور ملل متحد است و توافق‌های بین‌المللی را تابع ارادهٔ آزاد دولت‌ها می‌داند که طبق مصالحشان هرگونه بخواهند عمل کنند. درنتیجه دولت‌ها آزادی ارادهٔ کاملی جهت انعقاد یا عدم انعقاد هرگونه معاهده‌ای دارند که به نفع مصالح آنها باشد و این زمینه‌ساز آن است که هر توافقی را بپذیرند یا نپذیرند، بدون آنکه مسئله‌ای پیش آید (Duursma & et al., 2023, p. 19).

۷-۸-۱. اصل لزوم وفا به معاهدات در نظام فقه اسلامی

همان طورکه «پایبندی به تعهدات و قراردادها» در همه ادوار تاریخ و با اندیشه‌ها، ادیان، مذاهب و مکاتب متنوّع امر عقلایی است تا آنجا که می‌توان آن را از فطریاتِ بشر دانست (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج.۵، ص.۲۵۹)، در نظام حقوقی اسلام نیز وفای به عهد نه‌تنها یک تکلیف حقوقی، بلکه تکلیفی اخلاقی و ایمانی است. قرآن کریم فرمان می‌دهد: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ (مائده، ۱)؛ ای مؤمنان! به پیمان‌ها و قراردادها[ی خود] وفا کنید». این دستور قرآنی، بنیان مشروعیت حقوقی معاهدات را در فقه اسلامی شکل می‌دهد؛ همچنین می‌خوانیم: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً (اسراء، ۳۴)؛ به پیمان [خود] وفا کنید؛ زیرا از پیمان پرسش خواهد شد»؛ نیز آیاتی مانند «وَالَّذِينَ هُمْ لِأَماناتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ راعُونَ (مؤمنون، ۸؛ معارج، ۳۲)؛ و آنان که امانت‌ها و پیمان خود را رعایت می‌کنند» و «... الْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذا عاهَدُوا... (بقره: ۱۷۷)؛ وآنان که چون عهد بندند، به عهد خود وفاداران‌اند»، وفای به عهد و پیمان، نشانهٔ ایمان و نیکوکاری دانسته شده است. روایات متعدّدی نیز بر لزوم وفای به عهد صراحت دارد (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۲، ص.۳۶۴؛ نهج‌البلاغه، نامه ۵۳؛ مجلسی، ۱۴۱۰ ق، ج. ۸۱، ص.۲۵۲). اصل لزوم وفا به عهد و پیمان در اندیشهٔ اسلامی، امر عام است و در ساحت‌های مختلف کاربرد دارد. در سنّت معصومان نیز می‌توان لزوم وفا به تعهّدات سیاسی را مشاهده کرد که برای نمونه می‌توان به پیمان حلف‌الفضول (ابن‌هشام، بی‌تا، ص.۱۴۱)، عهدنامه حدیبیه (ابن اثیر، ۱۹۶۵م، ص.۵۸۶) و روایات اهل بیت: در دستور به پایبندی به تعهدات حتی در زمان جنگ (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج.۵، ص.۳۰) اشاره کرد. وفای به عهد در فقه اسلامی با چهار مؤلفه تعریف می‌شود: الزام‌آوری و قطعیت پیمان، حسن نیّت در انعقاد و اجرا، قداست عهد و ممنوعیت خیانت در پیمان و استمرار تا زمان نقض توافق‌شده یا رضایت دوطرف بر خاتمه آن. این مؤلفه‌ها، هم‌سویی کامل با قاعدهٔ بنیادین حقوق بین‌الملل Pacta sunt servanda دارند که به لزوم احترام به معاهدات تصریح می‌کند (Wählisch, 2016, p. 255; Duursma & et al., 2023, p. 22)؛ بنابراین اصل وفای به عهد می‌تواند به عنوان یکی از ارکان فقهی تنظیم معاهدات صلح بین‌المللی در نظام اسلامی تلقّی شود. این اصل نه‌تنها ضامن اعتماد متقابل میان دولت‌هاست، بلکه مبنایی برای مشروعیت و استمرار توافقات صلح‌آمیز در چارچوب عدالت و حسن نیت فراهم می‌آورد؛ ازاین‌رو فقه اسلامی و

حقوق بین‌الملل معاصر، هر دو بر ضرورت پایبندی به تعهدات بین‌المللی به عنوان مبنای اعتماد و ثبات جهانی اتفاق نظر دارند.

۷-۹. تطبیق با اصول و سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد

یکی از اصول مهم در منشور ملل متحد اصل مساوات و حاکمیت دولت‌ها در بند ۱ مادهٔ ۲ منشور ملل متحد است که بر برابری حقوقی همه اعضا تأکید دارد و مقرر می‌دارد «تمام اعضای ملل متحد از حیث حاکمیت در برابر سازمان مساوی‌اند» (Duursma & et al., 2023, p. 20). این اصل با این اصل فقه اسلامی متناظر است که وقتی قراردادی میان مسلمانان و کفار منعقد شد، دوطرف در اجرای آن برابری حقوقی دارند. از طرفی ملل متحد متشکل از معاهدات و توافق‌های بسیاری است که این اصل متضمن عدم استعلای هیچ‌یک از دوطرف و پایبندی کامل و التزام به معاهدات است که خود به خود متضمن صلح پایدار جهانی است؛ زیرا پایبندی به معاهدات مانع از شعله‌ورشدن جنگ می‌شود و پایبندنبودن به آن زمینه‌ساز جنگ است؛ مانند متعهدنبودن حزب بعث عراق به توافق مرزی الجزایر که زمینه‌ساز جرقهٔ جنگ تحمیلی و دفاع مقدس شد.

۷-۹-۱. تفاوت‌های ساختاری و منابع مشروعیت

نظام حقوق بین‌الملل بر پایهٔ توافق دولت‌ها و کنوانسیون‌های الزام‌آور استوار است و مشروعیت آن از ارادهٔ جمعی دولت‌ها و نهادهای بین‌المللی سرچشمه می‌گیرد (Duursma & et al., 2023, p. 11)، اما در مقابل، فقه اسلامی مشروعیت خود را از وحی الهی می‌گیرد (Abtahi, 2005, p. 639). بی‌گمان دیپلماسی صلح بر اساس مبانی فقهی و بر مبنای آیات ذیل، کارکردی جهان‌شمول دارد و در پی اصل حاکمیت توحیدی- الهی در جهان است: «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ» (سبأ، ۲۸)؛ و ما تو را جز [به سمت] بشارتگر و هشداردهنده برای تمام مردم نفرستادیم، ولی بیشتر مردم نمی‌دانند و «قُلْ يا أَيهَا النَّاسُ إِنِّی رَسُولُ اللَّهِ إِلَيكُمْ جَمِيعًا» (اعراف، ۱۵۸)؛ بگو: ای مردم! من فرستادهٔ خدا به سوی همه شما هستم، اما درنهایت هر دو با سازوکارهای عملیاتی مشابهی به یک هدف واحد، یعنی صلح پایدار جهانی گرایش دارند.

۷-۹-۲. تقاطع‌ها و هم‌گرایی در اصول کلی

نقاط تقاطع و هم‌گرایی میان اصول و قواعد کلی فقه اسلامی و حقوق بین‌الملل در حوزهٔ صلح، به‌روشنی قابل مشاهده است و می‌تواند مبنای گفتگوی نظری و عملی میان این دو نظام حقوقی قرار گیرد:

یکم، هر دو نظام بر حفظ جان و کرامت انسانی به عنوان اصلی محوری تأکید دارند. منشور سازمان ملل متحد در بند نخست مادهٔ یک، هدف خود را «نجات نسل‌های آینده از بلای جنگ» معرفی می‌کند (Duursma & et al., 2023, p. 8). این هدف با مقصد «حفظ نفس» در فقه اسلامی هم‌راستاست

(McDonagh & et al., 2020, p. 45) که در آیات متعددی همچون «وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِی حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ» (اسراء: ۳۳) تأیید شده است.

دوم، هر دو نظام عدالت و انصاف را شرط مشروعیت توافق‌های صلح می‌دانند. در حقوق بین‌الملل، این موضوع در قالب عدالت انتقالی و حقوق بشری نمود دارد؛ نیز در فقه اسلامی، اصل عدل الهی و قاعدهٔ «العدل حسنٌ عقلاً و شرعاً» مبنای الزام به رعایت انصاف در معاهدات و پرهیز از ظلم و اجحاف است. آیاتی مانند «إِنَّ اللَّهَ یأْمُرُ بِالْعَدْلِ» (نحل، ۹۰) نیز بر این اصل تأکید دارند که در فقه اسلامی، بر محور عدل الهی و رعایت انصاف در معاهدات تبلور یافته است (Wählisch, 2016, p. 251).

سوم، در هر دو نظام، احترام به باورها و حقوق دینی جایگاه ویژه‌ای دارد. حقوق بین‌الملل از رهگذر اصول حقوق بشر و فقه اسلامی از طریق نهاد «اهل ذمه» و تبیین احکام هم‌زیستی مسالمت‌آمیز، بر لزوم احترام به تنوع دینی و فرهنگی تأکید دارند (Abtahi, 2005, p. 647). این رویکرد در سیرهٔ نبوی و عهدنامه‌های سیاسی صدر اسلام نیز به‌روشنی قابل مشاهده است؛ مانند صلح حدیبیه و قانون اساسی ادارهٔ مدینة النبی که به احترام بر باورها و حقوق دینی نگاه ویژه ای دارد.

۷-۹-۳. چالش‌ها و موانع تطبیق

با وجود این شباهت‌ها و تقاطع‌های عمیق، چالش‌هایی نیز در مسیر تطبیق و تلفیق دو نظام وجود دارد:

نخست، تفاوت در منابع مشروعیت است؛ زیرا حقوق بین‌الملل بر اراده و توافق دولت‌ها بنا شده، اما فقه اسلامی بر وحی الهی مبتنی است (Abtahi, 2005, p. 645) که گاه به برداشت‌هایی متفاوت منجر می‌شود.

دوم، تفاوت‌های فرهنگی و تفسیری در موضوعاتی مانند حقوق زنان، آزادی بیان یا مجازات‌های کیفری موجب می‌شود مفاهیم واحد در دو نظام بار معنایی متفاوتی بیابند (Abtahi, 2005, p. 644). حل این چالش نیازمند گفتگوی میان‌فرهنگی و تفسیر دقیق است.

سوم، جایگاه نهادی متفاوت سازمان ملل متحد در دو نظام است؛ درحالی‌که این سازمان در حقوق بین‌الملل نقش محوری دارد، در چارچوب فقه اسلامی فاقد جایگاه رسمی شرعی است (Mangapul, 2019, p. 53). این تفاوت می‌تواند در مرحله اجرای توافق‌ها به تعارض صلاحیت و مشروعیت بینجامد.

این تفاوت‌ها الزاماً مانع همکاری نیستند؛ بلکه همان طور که نظام‌های حقوقی داخلی کشورهای مختلف به‌رغم تفاوت در منابع مشروعیت، تأثیر و تأثر و نقاط همگرایی دارند، می‌توان با تکیه بر نظریهٔ «مشروعیت دوگانه»، سازوکارهای دیپلماسی صلح سازمان ملل متحد را از منظر هر دو نظام مشروع دانست.

۸. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف یافتن پاسخ به پرسش‌های خود، با بررسی نظریهٔ مشروعیت دوگانه در دیپلماسی صلح سازمان ملل متّحد، به نتایج ذیل دست یافته است:

اول: سازوکارهای دیپلماسی صلح پایدار و مؤثر نیازمند دستیابی به مشروعیت دوگانه هستند؛ یعنی سازوکار باید هم از منظر حقوق بین‌الملل و هم از منظر فقه اسلامی مشروع باشد. بدون این مشروعیت دوگانه، حتی توافق‌های رسمی ممکن است در جوامع محلی یا در نظام بین‌المللی با مشکلات اجرایی مواجه شوند.

دوم: چارچوب نظری مفهوم «مشروعیت دوگانه» بر مقبولیت و اعتبار سازوکارهای دیپلماسی صلح در دو حوزهٔ کاملاً متمایز فقهی و حقوقی بین‌المللی تأکید دارد و از دو مؤلفهٔ اساسی تشکیل می‌شود: نخست، مشروعیت حقوقی بین‌المللی که بر پایهٔ منشور سازمان ملل متحد، معاهدات بین‌المللی و اصول بنیادین حقوق بشر؛ دوم، مشروعیت فقهی که بر اصول دینی، فتاوای فقیهان و مقاصد شریعت استوار است؛ همچنین مستلزم رعایت شرایطی مانند شفافیت مفاهیم، انطباق محتوایی و فرایند پذیرش است.

سوم: کشور افغانستان، از کشورهایی است که محل منازعهٔ قدرت‌های بزرگ بوده است. در عین حال پس از جنگ‌های گسترده با شوروی و بیرون‌راندن آنها و در ادامه جنگ‌های داخلی، اکثر بخش‌های کشور در مهار طالبان قرار گرفت. سازمان ملل متحد به دلیل گسترش صلح[۱] از طریق ابزارهای حقوق بشری و همچنین دیپلماسی پیشگیرانه، به هیئت حاکم و مردم افغانستان فشار حداکثری وارد آورد و با حمایت از گروه‌های مختلف، به مقابله با معارضان پرداخت؛ درحالی‌که نخبگان دینی و عموم مردم هیچ‌کدام از این اقدامات یا سازوکارها را مشروع نمی‌دانستند. حتی در ادامه برای ایجاد صلح در افغانستان از دیپلماسی قهری نظامی شورای امنیت نیز استفاده شد و در طی دو دهه اشغال این کشور، سازمان ملل متحد کنفرانس‌ها و اقدامات بسیاری برای ایجاد صلح صورت داد که هزینه‌های اقتصادی قابل توجهی در پی داشت، اما این اقدامات حاصلی جز ویرانی برای این کشور نداشت؛ زیرا تمامی این اقدامات تنها در ظاهر امر از مشروعیت تک‌جانبه برخوردار بود و مشروعیت داخلی فراگیر نداشت. اگر سازمان ملل در این کشور به مشروعیت دوگانه اهمیت می‌داد، بی‌گمان وضعیت دیگری رقم می‌خورد. کشورهای عراق، سوریه، لیبی، سودان، سومالی و دیگر کشورهای مشابه نیز این‌گونه‌اند. در مقابل، در جمهوری اسلامی ایران به این مشروعیت دوگانه توجه شده است؛ با سازوکار تصویب معاهدات در مجلس و نظارت برآنها توسط شورای نگهبان؛ ازاین‌رو اتفاقات مشابه در دیگر کشورهای اسلامی رخ نداده است؛ بدون آنکه به

۱. البته انگیزه‌های سیاسی و معیارهای دوگانه در امور این کشور همیشه مشهود بوده است.

مبانی اسلامی خدشه‌ای وارد آید یا از آنها عدول گردد. البته در ایران این یک سازوکار داخلی است، اما لازم است در سطح ملل متحد نظریه‌پردازی شود تا عمومیت بین‌المللی بیابد.

چهارم: اصول و قواعد حاکم بر سازوکارهای دیپلماسی صلح از منظر نظام فقهی تبیین گردید و اصول متناظر هر کدام از آنها از منظر حقوق بین‌الملل در ادامه تبیین و تطبیق گردید و ضمن حصول نتایج ذیل، «نظریهٔ مشروعیت دوگانه» اثبات گردید:

الف) مقاصد شریعت در سه حوزهٔ «ضروریات»، «حاجیات» و «تحسینات» با مقاصد سازوکارهای اصلی دیپلماسی صلح، یعنی «پایان خشونت»، «عدالت و پاسخ‌گویی» و «حفظ حقوق بشر» کاملاً منطبق است.

ب) آیات دال بر صلح، مبنایی برای مشروعیت روابط دیپلماتیک، معاهدات صلح و همکاری‌های بین‌المللی با دولت‌های غیرمسلمانِ غیرمعاند فراهم می‌آورد و نشان می‌دهد که در دیدگاه قرآن کریم، صلح قاعدهٔ نخستین است و جنگ، موردی استثنایی قلمداد می‌شود که با «اصل عدم تجاوز» در بند ۴ مادهٔ ۲ منشور ملل متحد مطابقت دارد.

ج) اصل «الصّلح خیر» که از تعبیر قرآنی «وَالصُّلْحُ خَيرٌ» استنباط می‌شود، با اطلاق مفهومی و از منظر اصولی حملِ «خیر» بر «صلح»، بر مطلوبیت ذاتی آن دلالت دارد و نشانِ رجحان صلح در برابر نزاع و خصومت، در هر زمینه‌ای است که مصالح دوطرف را تأمین کند و مبنایی برای استنباط رجحان صلح در تعاملات سیاسی و بین‌المللی نیز باشد. این اصل با دیپلماسی پیشگیرانه که به کارگیری ابزارهای دیپلماتیک برای جلوگیری از شکل‌گیری اختلاف یا تبدیل آن به درگیری مسلحانه است و در مادهٔ ۳۳ فصل ششم منشور ریشه دارد، انطباق محتوایی بسیار بالایی دارد.

د) قواعد فقهی «لاضرر» و «اضطرار» با دیپلماسی قهری مادهٔ ۴۱ و ۴۲ منشور ملل متحد و پذیرش برخی شروط نامعمول برای دفع مفسده مطابقت دارد.

هـ) اصل «مصلحت» که به معنای تبعیّت احکام از مصالح و مفاسد واقعی و نفس‌الأمری است، در مقام عمل این است که با توجه به اوضاع و احوال اجتماعی و رعایت مصالح اسلام، یک حکم شرعی جایگزین حکم دیگر بشود و با اصل رضایت و اختیار برگرفته از مادهٔ ۴ منشور ملل متحد تطابق بالایی دارد.

و) اصل «لزوم» در فقه با اصل مساوات و حاکمیت دولت‌ها در بند ۱ مادهٔ ۲ منشور ملل متحد منطبق است.

پنجم: نقاط تقاطع و هم‌گرایی میان اصول و قواعد کلی فقه اسلامی و حقوق بین‌الملل در حوزهٔ صلح که نظریهٔ مشروعیت دوگانه را تقویت می‌کنند عبارت‌اند از: تأکید هر دو نظام بر حفظ جان و کرامت انسانی، عدالت و انصاف و احترام به باورها و حقوق دینی به عنوان اصول محوری.

ششم: نظریهٔ «مشروعیت دوگانه» یک کبـرای کلـی در جهـت کارامدسـازی سـازوکارهای دیپلماسـی صلح در کشورهاست و در راستای تعیین مصادیق جزئی‌تر سازوکارهای صلح از منظر هر دو نظام فقهـی و حقوقیِ بین‌المللی، مقدمه‌ای برای پژوهش‌های آینده است.

منـابـع

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه.

ابراهیم‌گل، ع.ر. (۱۳۸۷). تحولات حفظ صلح در سازمان ملـل متحـد: حفـظ صـلح، ایجـاد صـلح، تحکـیم صـلح. *تحقیقات حقوقی*، شماره ۴۷، صص.۲۲۵-۲۵۷.

ابن‌اثیر، ع. (۱۹۶۵م). *الکامل فی التاریخ*. بیروت: دار صادر- دار بیروت.

ابن‌ادریس حلّی، م. (۱۴۱۰ق). *السرائرالحاوی لتحریر الفتاوی*. (ج.۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

ابن‌منظور، م. (۱۴۰۸ ق). *لسان العرب*. (ج.۷، ۴). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

ابن‌هشام، م. (بی‌تا). *السیرة النبویة*. بیروت: دار إحیاء التراث العربی.

اخوان کاظمی، ب. (۱۳۹۳). اصول و کارکردهای دیپلماسی عمـومی در سـیره نبـوی(ص). *سیاسـت اسـلامی*، ۲(۵)، صص.۱۱-۳۴.

اطهری، س.ا.؛ موسوی، م.ر.؛ بخشی تلیابی، ر. (۱۳۹۱). تهدیدات اخیر صلح و ابزارهای صلح‌سـازی بـرای مقابلـه بـا تهدیدات. *مطالعات سیاسی*، ۵(۱۷)، صص.۱۱۷-۱۴۱.

افتخـاری، ا.؛ محمـدی سـیرت، ح. (۱۳۹۲). صـلح و سـلم در قـرآن کـریم. *مطالعـات قـرآن و حـدیث*، شـماره ۱۲، صص.۵۳-۷۸.

امینی‌نیا، ع. (۱۳۸۹). جایگاه حق بر صلح در منشور ملل متحد با نگاهی به عملکرد شورای امنیـت. *تحقیقـات حقـوق خصوصی و کیفری*، شماره ۱۳، صص.۱۳۱-۱۵۹.

انصاری، م. (۱۴۱۱ق). *المکاسب المحرمة*. (ج.۲). قم: دار الفکر- کنگرهٔ شیخ اعظم انصاری.

انصاری، م. (۱۴۱۵ق). *القضاء والشهادات*. قم: دار الفکر- کنگرهٔ شیخ اعظم انصاری.

جوادی آملی، ع. (۱۳۷۹). *ولایت فقیه*. (چاپ دوم). قم: اسراء.

حرّعاملی، م. (۱۴۰۹ق). *وسائل الشیعة*. (ج.۱۵، ۲۳). قم: مؤسسه آل البیت:.

حسینی مراغی، س.م.ف. (۱۴۱۷ق). *العناوین الفقهیة*. (ج. ۱-۲). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.

حضی‌نیا، ن. (۱۳۹۲). دیپلماسی صلح‌آمیز پیامبر اسلام(ص). *حکومت اسلامی*، شماره ۲، صص.۱۴۵-۱۶۴.

حمزه، ح. (۱۴۰۲). سنجش همکاری دولت اسلامی با دولت متخاصـم غیرمسـلمان (در نظریـه‌های اصـالت جنـگ و اصالت صلح). *مطالعات فقه سیاست*، شماره ۵، صص.۷۹-۹۵.

خمینی، ر.ا. (۱۳۷۳). *أنوار الهدایة*. (ج.۲). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

راغب اصفهانی، م. (بی تا). *مفردات القرآن*. قم: مکتبة المرتضویه.

راوندی، ق. (۱۴۰۵ق). *فقه القرآن*. (ج.۱). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

روحانی، م.ص. (۱۴۳۵ق). *فقه الصادق*. (ج.۳۰). قم: آیین دانش.

سبحانی، ج. (۱۴۱۵ق). *الرسائل الاربع*. (ج. ۳). قم: مؤسسه امام صادق(ع).

سـلیمانی، م.؛ کارشـناس، ع. (۱۳۹۸). مـدل صـلح در اندیشـهٔ دینـی. *پژوهش‌هـای سیاسـت اسـلامی*، ۷(۱۶)، صص.۲۹۴-۳۲۹.

شاطبی، ا. (۱۴۱۵ق). *الموافقات فی اصول الشریعة*. (ج.۲). ا. رمضان (محقق). بیروت: دار المعرفة.
شهید اوّل، م. (۱۹۸۰ م). *القواعد والفوائد*. (ج.۱). ع. حکیم (محقق). نجف: منتدی النشر.
صاحب بن عباد، ا. (۱۴۱۴ق). *المحیط فی اللغة*. (ج.۷). بیروت: عالم الکتاب.
طباطبایی، م.ح. (۱۳۷۴). *تفسیر المیزان*. (ج.۵). م.ب. موسوی همدانی (مترجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
طوسی، م. (۱۴۰۷ق). *الخلاف*. (ج.۳). قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین.
غزالی، ا. (۱۴۱۷ ق). *المستصفی من علم الاصول*. بیروت: محمد عبدالسلام عبدالشاطی؛ دار الکتب العلمیة.
فیروزی، م. (۱۴۰۰). بررسی فقهی حق بر صلح با تأکید بر آیات قرآن کریم. *فقه*، ۲۸(۴)، صص.۶۹-۹۷.
قمی، ا. (۱۳۷۸). *قوانین الاصول*. (ج.۲). ع. قزوینی (تحقیق و شرح). تهران: اسلامیه.
کاتوزیان، ن. (۱۳۸۶). اخلاق و حقوق. *اخلاق در علوم و فناوری*، شماره ۲، صص.۸۵-۸۸.
کاشف الغطاء، م.ح. (۱۳۵۹ق). *تحریر المجلة*. (ج.۱). نجف: المکتبة المرتضویة.
کلینی، م. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. (ج.۲، ۵؛ چاپ چهارم). تهران: دار الکتب الاسلامیة.
کمالی‌زاده، م. (۱۳۹۵). آموزه‌های دیپلماسی اسلامی برای جهان عاری از خشونت. *اندیشهٔ سیاسی در اسلام*، شماره ۹، صص.۸۷-۱۱۳.
گروهی از نویسندگان (۱۴۲۶ق). *فرهنگ فقه*. (ج.۸). س.م. هاشمی شاهرودی (زیر نظر). قم: مؤسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.
مجلسی، م.ب. (۱۴۱۰ ق). *بحار الأنوار*. (ج.۸۱). بیروت: مؤسسة الطبع والنشر.
محقق داماد، س.م.. (۱۴۰۶ق). *قواعد فقه*. (ج.۴؛ چاپ دوازدهم). تهران: مرکز نشر علوم اسلامی.
مصباح یزدی، م.ت. (۱۳۸۸). *اخلاق در قرآن*. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مصباح یزدی، م.ت. (۱۳۹۱). *پرسش‌ها و پاسخ‌ها*. (ج.۱). قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
مغنیة، م.ج. (۱۴۲۱ق). *فقه الإمام الصادق(ع)*. (ج.۴؛ چاپ دوم). قم: انصاریان.
مورگنتاو، ه.ج. (۱۳۷۴). *سیاست میان ملت‌ها: تلاش در راه قدرت و صلح*. مترجم: ح. مشیرزاده. تهران: اداره نشر وزارت امور خارجه.
موسوی بجنوردی، س.ح. (۱۴۱۹ق). *القواعد الفقهیة*. (ج.۱). قم: الهادی.
موسوی خلخالی، س.م. (۱۴۲۲ق). *حاکمیت در اسلام یا ولایت فقیه*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
موسوی، ف.ا.؛ امین‌زاده، ا. (۱۳۷۵). مبانی اساسی منشور سازمان ملل متحد در مورد ایجاد و حفظ صلح. *دیدگاه‌های حقوق قضایی*، شماره ۴، صص.۲۰۵-۲۲۱.
نجفی، م.ح. (۱۴۱۵ق). *جواهر الکلام*. (ج.۲۳). مشهد: مؤسسه صاحب الزمان(عج).
نوروزی، م.؛ جزایری، س.ح.؛ رجبی، ح. (۱۴۰۰). بررسی اصل اولی صلح یا جهاد در اندیشهٔ امامیه و اهل سنّت. *پژوهشنامه مذاهب اسلامی*، ۸(۱۵)، صص.۲۹-۵۶.
ورعی، س.ج. (۱۳۸۹). اصالت صلح در روابط بین‌الملل. *حکومت اسلامی*، ۳(۵۷)، صص.۶۳-۷۸.

References

The Holy Quran.

Nahj al-Balagha.

A group of authors. (2004). *Farhang-i Fiqh* (Encyclopedia of Jurisprudence) (Vol. 8, S. M. Hashemi Shahroudi, Ed.). Qom: Institute of the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. [In Persian]

Abtahi, H. (2005). The Islamic Republic of Iran and the ICC. *Journal of International Criminal Justice*, 3(3), pp. 635–648.

Akhavan Kazemi, B. (2014). Principles and functions of public diplomacy in the Prophet's conduct (PBUH). *Islamic Politics*, 2(5), p. 11-34. [In Persian]

Amininia, A. (2010). The status of the right to peace in the UN Charter with a view to the Security Council's performance. *Private and Criminal Law Research*, no. 13, p. 131-159. [In Persian]

Anṣārī, M. (1990). *Al-Makāsib al-Muḥarrama* (Vol. 2). Qom: Dār al-Fikr – Conference of Shaykh al-Anṣārī. [In Arabic]

Anṣārī, M. (1994). *Al-Qaḍāʾ wa al-Shahādāt*. Qom: Dār al-Fikr - Congress of Shaykh al-Anṣārī. [In Arabic]

Athari, S. A., Mousavi, M. R., & Bakhshi Telyabi, R. (2012). Recent threats to peace and peacebuilding tools to counter threats. *Political Studies*, 5(17), p. 117-141. [In Persian]

Berridge, G. R. (2010). *Diplomacy: Theory and Practice*. (5th ed; p. 1-25). Palgrave.

Cater, C. & Malone, D. M. (2016). The origins and evolution of responsibility to protect at the UN. *International Relations*, 30(3), pp. 278–297.

Duursma, A. & et al. (2023). UN peacekeeping at 75: Achievements, challenges, and prospects. *International Peacekeeping*, 30(8), pp. 1–25.

Ebrahim Gol, A. R. (2008). Developments in UN peacekeeping: Peacekeeping, peacemaking, peacebuilding. *Legal Research*, no. 47, p. 225-257. [In Persian]

Eftekhari, A., & Mohammadi Sirat, H. (2013). Peace and reconciliation in the Holy Quran. *Quran and Hadith Studies*, no. 12, p. 53-78. [In Persian]

Firouzi, M. (2021). A jurisprudential study of the right to peace with an emphasis on the verses of the Holy Quran. *Jurisprudence*, 28(4), p. 69-97. [In Persian]

Ghazālī, A. (1996). *Al-Mustasfā min ʿIlm al-Uṣūl*. Beirut: Muḥammad ʿAbd al-Salām ʿAbd al-Shāfī; Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah. [In Arabic]

Hamzeh, H. (2023). Assessing the cooperation of an Islamic state with a hostile non-Muslim state (In theories of the primacy of war and the primacy of peace). *Studies in Political Jurisprudence*, no. 5, p. 79-95. [In Persian]

Hazinia, N. (2013). Peaceful diplomacy of the Prophet of Islam (PBUH). *Islamic Government*, no. 2, p. 145-164. [In Persian]

Hosseini Maraghi, S. M. F. (1996). *Al-ʿAnāwīn al-Fiqhiyya* (Vols. 1-2). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]

Ḥurr al-ʿĀmilī, M. (1988). *Wasāʾil al-Shīʿa* (Vols. 15, 23). Qom: Āl al-Bayt Institute. [In Arabic]

Ibn al-Athīr, A. (1965). *Al-Kāmil fī al-Tārīkh*. Beirut: Dār Ṣādir - Dār Bayrūt. [In Arabic]

Ibn Hishām, M. (n.d.). *Al-Sīrah al-Nabawiyyah*. Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Ibn Idrīs al-Ḥillī, M. (1989). *Al-Sarāʾir al-Ḥāwī li Taḥrīr al-Fatāwī* (Vol. 2). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]

Ibn Manẓūr, M. (1987). *Lisān al-ʿArab* (Vols. 7, 4). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Javadi Amoli, A. (2000). *Wilāyat-i Faqīh* (2nd ed.). Qom: Isrā. [In Persian]

Jenča, M. (2013). The concept of preventive diplomacy and its application by the United Nations in Central Asia. *The Hague Journal of Diplomacy*, 8(2), pp. 211–222.

Kamalizadeh, M. (2016). Islamic diplomacy teachings for a world free of violence. *Political Thought in Islam*, no. 9, p. 87-113. [In Persian]

Kāshif al-Ghiṭāʾ, M. H. (1940). *Taḥrīr al-Majalla* (Vol. 1). Najaf: Al-Maktabah al-Murtaḍawiyyah. [In Arabic]

Katouzian, N. (2007). Ethics and law. *Ethics in Science and Technology*, no. 2, p. 85-88. [In Persian]

Khomeini, R. A. (1994). *Anwār al-Hidāya* (Vol. 2). Qom: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]

Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī* (Vols. 2, 5; 4th ed.). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Arabic]

Majlisī, M. B. (1989). *Biḥār al-Anwār* (Vol. 81). Beirut: Al-Ṭibāʿ wa al-Nashr Institute. [In Arabic]

Mangapul, J. H. (2019). Reforming the United Nations: Realities, expectations and the way forward. *Philippine Journal of International Law*, 3(1), pp. 45–68.

McDonagh, P., Manocha, K., Neary, J. & Vázquez Mendoza, L. (2020). *On the significance of religion for global diplomacy*. Routledge.

Mesbah Yazdi, M. T. (2009). *Ethics in the Quran*. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

Mesbah Yazdi, M. T. (2012). *Questions and Answers* (Vol. 1). Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

Mohaghegh Damad, S. M. (1985). *Qawāʿid-i Fiqh* (Jurisprudential Rules) (Vol. 4, 12th ed.). Tehran: Center for the Publication of Islamic Sciences. [In Persian]

Morgenthau, H. J. (1995). *Politics among nations: The struggle for power and peace* (H. Moshirzadeh, Trans.). Tehran: Publication Department of the Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]

Mousavi Bojnurdi, S. H. (1998). *Al-Qawāʿid al-Fiqhiyya* (Vol. 1). Qom: Al-Hādī. [In Arabic]

Mousavi Khalkhali, S. M. (2001). *Sovereignty in Islam or the Guardianship of the Jurist*. Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]

Mousavi, F. A., & Aminzadeh, A. (1996). The basic foundations of the United Nations Charter

regarding the establishment and maintenance of peace. *Judicial Law Perspectives*, no. 4, p. 205-221. [In Persian]

Mughniyya, M. J. (2000). *Fiqh al-Imām al-Ṣādiq (AS)* (Vol. 4, 2nd ed.). Qom: Anṣāriyān. [In Arabic]

Najafī, M. H. (1994). *Jawāhir al-Kalām* (Vol. 23). Mashhad: Ṣāḥib al-Zamān (AS) Institute. [In Arabic]

Norouzi, M., Jazayeri, S. H., & Rajabi, H. (2021). A study of the primary principle of peace or jihad in Imāmiyya and Sunni thought. *Journal of Islamic Sects Research*, 8(15), p. 29-56. [In Persian]

Qummī, A. (1999). *Qawānīn al-Uṣūl* (Vol. 2, A. Qazvīnī, Ed. & Annot.). Tehran: Eslāmiyyah. [In Arabic]

Rāghib Iṣfahānī, H. (n.d.). *Mufradāt al-Qurʾān*. Qom: Al-Murtazawiyyah Library. [In Arabic]

Rāwandī, Q. (1984). *Fiqh al-Qurʾān* (Vol. 1). Qom: Ayatollah Marʿashī Najafī Library. [In Arabic]

Ruhani, M. S. (2013). *Fiqh al-Ṣādiq* (Vol. 30). Qom: Āyīn Dānish. [In Arabic]

Ṣāḥib ibn ʿAbbād, A. (1993). *Al-Muḥīṭ fī al-Lughah* (Vol. 7). Beirut: ʿĀlam al-Kutub. [In Arabic]

Shahīd al-Awwal, M. (1980). *Al-Qawāʿid wa al-Fawāʾid* (Vol. 1, A. Ḥakīm, Ed.). Najaf: Muntadā al-Nashr. [In Arabic]

Shāṭibī, A. (1994). *Al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah* (Vol. 2, A. Ramaḍān, Ed.). Beirut: Dār al-Maʿrifah. [In Arabic]

Sobhani, J. (1994). *Al-Rasāʾil al-Arbaʿ* (Vol. 3). Qom: Imam Ṣādiq (AS) Institute. [In Arabic]

Soleimani, M., & Karshenas, A. (2019). The model of peace in religious thought. *Islamic Politics Research*, 7(16), p. 294-329. [In Persian]

Ṭabāṭabāʾī, M. H. (1995). *Tafsīr al-Mīzān* (Vol. 5, M. B. Mūsavī Hamadānī, Trans.). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers. [In Persian]

Ṭūsī, M. (1986). *Al-Khilāf* (Vol. 3). Qom: Islamic Publications Office of the Society of Seminary Teachers. [In Arabic]

Varai, S. J. (2010). The primacy of peace in international relations. *Islamic Government*, 3(57), p. 63-78. [In Persian]

Wählisch, M. (2016). Normative limits of peace negotiations: Questions, guidance and prospects. *Global Policy*, 7(2), pp. 247-256.

Baqir al-Olum University

Political Science

ISSN Online: 2645-5773

Assessment of Relations between Arab Countries of the Persian Gulf Region and Israel on Iran's Regional Policies (Before and After October 7, 2023)

Mohammad Sadegh Farhadi[1], Nafiseh Vaez Shahrestani[2], Seyyed Mohammad Ali Shariati[3]

[1] Department of Political Science and International Relations, Shah.C., Islamic Azad University, Shahreza, Iran. MohammadSadegh.farhadi5338@iau.ac.ir

[2] Department of Political Science and International Relations, Shah.C., Islamic Azad University, Shahreza, Iran **(Corresponding author).** Vaezsh85@iau.ac.ir

[3] Department of Islamic Studies, Na.C., Islamic Azad University, Najafabad, Iran. MohammadAli.Shariati@iau.ac.ir

Abstract

How have the relations of the Arab countries of the Persian Gulf with Israel influenced the regional policy of the Islamic Republic of Iran in three time periods: before October 7, 2023, after that date, and after the 12-day war of 2025? The theoretical framework of this research is based on Stephen Walt's balance of threat theory, and the main hypothesis is that the behavior and orientation of Arab countries towards Israel are a function of the perceived threat from Iran—based on four components: aggregate power, geographic proximity, offensive capabilities, and aggressive intentions—and this change in threat perception directly shapes Iran's regional strategies. The research method is qualitative and comparative, and data have been collected through library sources, official documents, and reliable reports. They have then been analyzed using qualitative content analysis based on the indicators of balance of threat theory. The findings show that before October 7, the increased security convergence between several Arab countries and Israel was largely due to the high perception of threat from Iran and led to the strengthening of the collective weight of this coalition and the enhancement of its offensive capabilities. After October 7, due to changes in the perception of intentions and the costs of conflict, some Arab governments leaned towards de-escalation with Iran and slowing down the normalization process with Israel; while others continued cautious cooperation with Tel Aviv. In the period after the 12-day war, despite concerns about Iran's offensive capabilities, Arab countries have generally avoided hard balancing against Tehran, preferring to maintain their position through caution and threat management.

Keywords: Foreign Relations, Foreign Policy, Iran, Arab Countries, Persian Gulf, War, Israel, International Relations.

Cite this article: Farhadi, M.S., Vaez Shahrestani, N. & Shariati, S.M.A. (2025). Assessment of Relations between Arab Countries of the Persian Gulf Region and Israel on Iran's Regional Policies (Before and After October 7, 2023). *Political science*, 28(3), p. 173-195. https://doi.org/10.22081/psq.2026.73417.3073

Received: 2025-05-20
Revised: 2025-07-23
Accepted: 2025-07-29
Published online: 2025-10-02

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2025/authors retain the copyright and full publishing rights

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

ارزیابی مناسبات کشورهای عرب حوزۀ خلیج فارس با اسرائیل برسیاست‌های منطقه‌ای ایران (پیش و پس از ۷ اکتبر ۲۰۲۳)

محمدصادق فرهادی[۱]، نفیسه واعظ شهرستانی[۲]، سید محمدعلی شریعتی[۳]

[۱] گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران.
MohammadSadegh.farhadi5338@iau.ac.ir
[۲] گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران **(نویسنده مسئول)**. Vaezsh85@iau.ac.ir
[۳] گروه معارف اسلامی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران. MohammadAli.Shariati@iau.ac.ir

چکیده

مناسبات کشورهای عربی خلیج فارس با اسرائیل چگونه سیاست منطقه‌ای جمهوری اسلامی ایران را در سه مقطع زمانیِ پیش از ۷ اکتبر ۲۰۲۳، پس از آن و پس از جنگ ۱۲ روزه ۲۰۲۵ میلادی تحت تأثیر قرار داده است؟ چارچوب نظری این پژوهش بر نظریۀ موازنه تهدید استفن والت مبتنی است و فرضیۀ اصلی بر این مبناست که رفتار و جهت‌گیری کشورهای عربی دربارۀ اسرائیل، تابع میزان تهدید ادراک‌شده از سوی ایران – بر پایۀ چهار مؤلفه توانمندی‌های کلی، مجاورت جغرافیایی، قابلیت‌های تهاجمی و نیات تهاجمی– است و این تغییر در ادراک تهدید، به طور مستقیم راهبردهای منطقه‌ای ایران را شکل می‌دهد. روش پژوهش کیفی و مقایسه‌ای است و داده‌ها از طریق منابع کتابخانه‌ای، اسناد رسمی و گزارش‌های معتبر گردآوری شده‌اند. سپس با بهره‌گیری از تحلیل محتوای کیفی بر اساس شاخص‌های نظریۀ موازنه تهدید تحلیل شده‌اند. یافته‌ها نشان می‌دهد که پیش از ۷ اکتبر، افزایش همگرایی امنیتی میان چند کشور عربی و اسرائیل بیشتر ناشی از بالابودن ادراک تهدید نسبت به ایران بوده و به تقویت وزن جمعی این ائتلاف و ارتقای قابلیت‌های تهاجمی آن منجر شده است. پس از ۷ اکتبر به دلیل تغییر در برداشت از نیات و هزینه‌های درگیری، برخی دولت‌های عربی به سمت تنش‌زدایی با ایران و کندسازی روند عادی‌سازی با اسرائیل متمایل شدند؛ درحالی‌که برخی دیگر همکاری محتاطانه با تل‌آویو را ادامه دادند. در دورۀ پس از جنگ دوازده روزه نیز، به‌رغم نگرانی از توان تهاجمی ایران، کشورهای عربی به طور کلی از موازنه‌سازی سخت در برابر تهران پرهیز کرده، ترجیح داده‌اند موقعیت خود را از طریق احتیاط و مدیریت تهدید حفظ کنند.

کلیدواژه‌ها: روابط خارجی، سیاست خارجی، ایران، کشورهای عربی، خلیج فارس، جنگ، اسرائیل، روابط بین‌الملل.

استناد به این مقاله: فرهادی، محمدصادق؛ واعظ شهرستانی، نفیسه؛ شریعتی، سید محمدعلی (۱۴۰۴). ارزیابی مناسبات کشورهای عرب حوزۀ خلیج فارس با اسرائیل بر سیاست‌های منطقه‌ای ایران (پیش و پس از ۷ اکتبر ۲۰۲۳). *علوم سیاسی*، ۲۸(۳)، ص۱۷۳-۱۹۶.
https://doi.org/10.22081/psq.2026.73417.3073

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۳۰ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۵/۰۱ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۵/۰۷ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۴/۰۷/۱۰

۱۴۰۴©/ نویسندگان دارندۀ حق‌مؤلف مقالۀ خود بدون محدودیت هستند.
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

۱. مقدمه

تحولات ژئوپلیتیک در خاورمیانه همواره تحت تـأثیر رقابت‌هـای منطقـه‌ای و پیوسـتگی منـافع بـازیگران فرامنطقه‌ای شکل گرفته است. در این میان جمهوری اسلامی ایـران بـا اتخـاذ سیاسـت خـارجی فعـال در چارچوب «محور مقاومت» و حمایت از جریان‌های ضـدّ صهیونیسـتی، نقـش تعیین‌کننـده‌ای در موازنـۀ قدرت منطقه‌ای ایفا کرده است. در مقابل، کشورهای عربـی حـوزۀ خلـیج فـارس بـه‌ویژه امـارات متحـدۀ عربی، بحرین و عربستان سـعودی، در سـال‌های اخیـر تـلاش کرده‌انـد از طریـق نزدیکـی بـه اسـرائیل و عادی‌سازی روابط با آن، نوعی موازنه در برابر تهدید ادراک‌شده از سوی ایـران برقـرار کننـد. ایـن رونـد بـا امضای توافق‌نامه‌های ابراهیم در سال ۲۰۲۰ رسمیت یافـت و فصـل جدیـدی در نظـم امنیتـی منطقـه‌ای گشود. در این بستر، عملیات طوفان الاقصی در ۷ اکتبر ۲۰۲۳ که با حملـۀ گسـتردۀ حمـاس بـه اسـرائیل آغاز شد و به جنگ تمام‌عیار در غزه انجامید، نقطۀ عطفـی در تعـاملات منطقـه‌ای بـه شـمار می‌آیـد. ایـن رویداد موجب شد بسیاری از دولت‌های عربی که در مسیر عادی‌سازی روابط با اسرائیل بودند، زیـر فشـار افکار عمومی جهان اسلام، در مواضع خود بازنگری موقت کننـد. در ادامـه ایـن تحـولات، جنـگ دوازده روزه میان ایران و اسرائیل در سال ۲۰۲۵ که به طور مستقیم و بی‌سابقه دو بـازیگر کلیـدی منطقـه را درگیـر رویارویی نظامی کرد، نقطۀ اوج تنش‌های ناشی از رقابت‌هـای منطقـه‌ای بـود و معـادلات امنیتـی خلـیج فارس را وارد مرحله‌ای تازه کرد. این جنگ نـه‌تنها بـر مناسـبات کشـورهای عربـی بـا هـر دو طـرف تـأثیر گذاشت، بلکه به بازتعریف سیاست‌های منطقه‌ای ایران، اسرائیل و دولت‌هـای عربـی انجامیـد. در چنـین زمینه‌ای، پرسش اصلی پژوهش آن است که مناسبات کشورهای عربـی حـوزۀ خلـیج فـارس بـا اسـرائیل، چگونه سیاست‌های منطقه‌ای ایران را در سه دورۀ پیش از ۷ اکتبر ۲۰۲۳، پس از آن و پس از جنـگ دوازده روزۀ ایران و اسرائیل در سال ۲۰۲۵، تحت تأثیر قرار داده است؟ فرضیۀ اصلی بر این مبناسـت کـه رفتـار و جهت‌گیری کشورهای عربی نسبت به اسرائیل، تابع میزان تهدید ادراک‌شده از سـوی ایـران بـر پایـه چهـار مؤلفه توانمندی‌های کلی، مجاورت جغرافیایی، قابلیت‌های تهاجمی و نیات تهاجمی اسـت و ایـن تغییـر در ادراک تهدید، به طور مستقیم راهبردهای منطقه‌ای ایران را شکل می‌دهد. روش پـژوهش حاضـر، روش کیفی با رویکرد مقایسه‌ای است که با بهره‌گیری از داده‌های کتابخانه‌ای، تحلیـل محتـوای بیانیـه‌ها، اسـناد رسمی و منابع معتبر رسانه‌ای، سیر تحولات و مواضع کشـورهای عربـی را در سـه مقطـع زمـانی بررسـی می‌کند. چارچوب نظری پژوهش، نظریۀ موازنه تهدید استیفن والت اسـت کـه تحلیـل سیاسـت خـارجی بازیگران را بر اساس شدّت ادراک تهدید و نوع پاسخ به آن تبیین می‌کند. بـر ایـن اسـاس مقالـۀ حاضـر بـا تمرکز بر سه مقطع زمانی متمایز- پیش از ۷ اکتبر ۲۰۲۳، پس از طوفان الاقصـی و جنـگ غـزه و پـس از جنگ دوازده روزه ایران و اسرائیل در سال ۲۰۲۵- تلاش می‌کند تبیین تازه‌ای از پویایی‌های امنیتـی خلـیج فارس ارائه دهد که در ادبیات موجود کمتر بررسی شده است. نوآوری اصلی پژوهش در آن است که بـرای

نخستین بار، اثر موج‌های متوالی بحران‌ها بر رفتار کشورهای عربیِ حوزهٔ خلیج فارس در قبال ایران و اسرائیل را در یک چارچوب تحلیلی منسجم و مبتنی بر نظریهٔ موازنه تهدید مطالعه می‌کند و نشان می‌دهد چگونه فرایند عادی‌سازی با اسرائیل، پس از دو نقطهٔ عطف مهم منطقه‌ای، از یک روند خطی به یک الگوی چندسطحی و متغیر تبدیل شده است. این مقاله با تلفیق داده‌های تجربی، تحلیل رفتاری دولت‌ها و سنجش تحوّل تهدید ادراک‌شده، تصویری دقیق‌تر از تأثیر این تحولات بر سیاست‌های منطقه‌ای ایران ارائه می‌دهد و از این طریق خلأ موجود در ادبیات روابط ایران- خلیج فارس- اسرائیل را پوشش می‌دهد.

۲. پیشینهٔ پژوهش

در سال‌های اخیر، پژوهش‌های متعددی به بررسی مناسبات کشورهای عربی با اسرائیل و تأثیر آن بر تحولات منطقه‌ای پرداخته‌اند. در این بخش به مرور و تحلیل این آثار پژوهشی خواهیم پرداخت.

حسن محمدی منفرد (۱۴۰۲)، در پژوهشی با عنوان «بررسی نتایج عملیات طوفان‌الأقصی براساس دکترین نظامی رژیم صهیونیستی»، با مطالعه اسناد، گزارش‌های مراکز مطالعاتی، مصاحبه‌ها و آرای تحلیلگران، عملکرد نظامی این رژیم را تحلیل کرده است. نتایج نشان می‌دهد که رژیم صهیونیستی در چهار اصل اصلی دکترین نظامی خود، یعنی بازدارندگی، هشدار سریع، تصمیم‌گیری و دفاع مدنی شکست خورده و در برابر توان و ظرفیت گروه‌های مقاومت با چالش‌های جدی روبرو است.

پوریا منقاری‌آقاجانی (۱۴۰۱) نیز در پژوهشی با عنوان «پیمان ابراهیم، کنشِ فعال ایران در غرب آسیا و مداخلهٔ فرامنطقه‌ای ایالات متحده»، با رویکرد توصیفی- تحلیلی و با استفاده از الگوی موازنهٔ تهدید، پیمان ابراهیم را محصول تقابل ایران و اسرائیل و بخشی از معاملهٔ قرن ترامپ بررسی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که این پیمان نتیجهٔ عادی‌سازی روابط امارات و بحرین با تل‌آویو است و بیشترین اثر را بر بازتعریف نظم امنیتی غرب آسیا دارد.

یتیم[1] (۲۰۲۵)، در پژوهشی با عنوان «بازنگری در روند عادی‌سازی روابط میان شورای همکاری خلیج فارس و اسرائیل: از «دیگری» تا «شریک منطقه‌ای»»،[2] به واکنش‌های متفاوت کشورهای شورای همکاری خلیج فارس به روند عادی‌سازی با اسرائیل می‌پردازد که شامل حمایت آشکار (امارات، عربستان، بحرین)، حمایت ضمنی (قطر، عمان) و مخالفت کامل (کویت) است. با وجود تحولات جنگ غزه پس از ۷ اکتبر ۲۰۲۳، این مواضع بیشتر ثابت مانده‌اند که بیانگر استحکام ساختاری این روند است.

1. Yetim
2. Revisiting Normalization dynamics between the Gulf Cooperation Council and Israel from ‘other’ to ‘regional partner’?

یوسف[1] (۲۰۲۱) در مقالۀ «دکترین‌های نظامی در اسرائیل و ایران: یک ترکیب دکترینی» به بررسی تطبیقی منشأ دکترین‌های نظامی ایران و رژیم صهیونیستی می‌پردازد. او نشان می‌دهد هر دو بازیگر در نظام خاورمیانه میان قطب‌های حفظ وضع موجود و تجدیدنظرطلبی قرار دارند و از نظر مفهومی رویکردی راهبردیِ تدافعی دارند. با این حال در عمل عناصر دفاعی را با عناصر تهاجمی ترکیب می‌کنند که این امر تحت تأثیر انگیزه‌های فرهنگی و منافع سازمانی در هر دو کشور است.

وجه تمایز این پژوهش استفاده از چارچوب نظری «موازنۀ تهدید» برای تحلیل دقیق‌تر تأثیر مناسبات کشورهای عرب حوزۀ خلیج فارس با اسرائیل بر سیاست‌های منطقه‌ای ایران است؛ همچنین با تمرکز بر بازۀ زمانی پیش و پس از ۷ اکتبر ۲۰۲۳، تغییرات و واکنش‌های ایران به صورت تطبیقی بررسی شده است. نقطۀ قوت کار، توجه ویژه به ادراک تهدید و نحوۀ شکل‌گیری اتحادها در پاسخ به تهدیدهای امنیتی است که در مطالعات پیشین کمتر بدان توجه شده است.

۳. چارچوب نظری: موازنۀ تهدید

نظریۀ موازنه تهدید در چارچوب واقع‌گرایی تدافعی را نظریه‌پرداز شناخته‌شده، استفان والت[2] ارائه داده است. از نگاه والت، آنچه کشورها را به ایجاد موازنه وادار می‌کند، تلاشی است برای مقابله با تغییر در ساختار قدرت و جایگزینی یک قدرت برتر با دیگری. به باور او دولت‌ها برای حفظ موقعیت خود در نظام بین‌الملل، تلاش می‌کنند توان نسبی‌شان را در مقایسه با دیگر کشورها افزایش دهند؛ در غیر این صورت، ناگزیر خواهند شد در برابر مهاجمان قدرتمند تسلیم شوند تا از هزینه‌های ناشی از شکست جلوگیری کنند (نصر اصفهانی، ۱۴۰۱، ص.۸۸). والت بر این باور است که کشورها در درجه اول بر اساس «تهدید ادراک‌شده»[3] اقدام به تشکیل اتحاد و ائتلاف می‌کنند، نه صرفاً بر اساس توازن قدرت. تصور تهدید موجب ایجاد ترس و نگرانی شده، بر روابط دولت‌ها تأثیر می‌گذارد؛ ازاین‌رو توازن تهدید[4] شاخص بهتری برای پیش‌بینی شکل‌گیری اتحادهاست (جوادی ارجمند، ۱۴۰۲، ص.۱۰۷). بر اساس نظریۀ موازنه تهدید، آنچه در روابط میان کشورهای انقلابی و قدرت‌های بین‌المللی نقش اساسی دارد، ادراک این قدرت‌ها از اهداف و میزان تهدیدآفرینی کشورهای انقلابی است (ارغوانی پیرسلامی، ۱۴۰۱، ص.۷). برای تبدیل این نظریه به ابزاری تحلیلی و سنجش رفتار دولت‌های عربی در قبال ایران و اسرائیل، مؤلفه‌های کلیدی آن به شرح زیر عملیاتی شده‌اند.

والت چهار عامل را برای ارزیابی تهدیدها از سوی دولت‌ها مطرح می‌کند:

1. Yossef
2. Walt
3. Perceived Threat
4. Balance of Threat

نخست، توانمندی‌های کلی یا قدرت کل یک کشور نظیر جمعیت، قدرت اقتصادی، ظرفیت‌های نظامی و دیگر مؤلفه‌های قدرت است که به عنوان پایه‌ای برای سنجش تهدید شمرده می‌شود. این توانمندی‌های کلی به عنوان یک جزء مهم تهدید که یک دولت ایجاد می‌کند، از سوی دیگر دولت‌ها درک می‌شود (ثانی‌آبادی، ۱۳۹۸، ص.۱۱۷).

دوم، مجاورت جغرافیایی است؛ دولت‌های نزدیک‌تر خطر بیشتری نسبت به دولت‌های دورتر ایجاد می‌کنند. نزدیکی جغرافیایی مستقیم بر دینامیک‌های امنیتی تأثیر می‌گذارد؛ به این معنا که هرچه یک کشور به لحاظ جغرافیایی به دولت دیگر نزدیک‌تر باشد، احتمال درک آن به عنوان تهدید نیز افزایش می‌یابد (ثانی‌آبادی، ۱۳۹۸، ص.۱۱۷).

سوم، قابلیت‌های تهاجمی آن کشور است؛ بدین صورت که هرچه توان تهاجمی یک دولت بیشتر باشد، سطح دغدغه‌ها و نگرانی‌های امنیتی نسبت به آن نیز افزایش می‌یابد. افزون بر این، این مؤلفه به توانایی تهدید حاکمیت یا تمامیت ارضی یک دولت با هزینه‌ای منطقی اشاره دارد. دستیابی به توانایی‌های نظامی خاص می‌تواند تهدیدآمیزتر باشد (ثانی‌آبادی، ۱۳۹۸، ص.۱۱۷).

درنهایت نیات تهاجمی دولت‌ها نیز در نظر گرفته می‌شود؛ به این معنا که دولت‌هایی که تمایلات توسعه‌طلبانه یا اهداف تجدیدنظرطلبانه دارند، در مقایسه با دولت‌هایی که صرفاً در پی حفظ وضعیت موجود هستند، تهدید بزرگ‌تری تلقی می‌شوند. والت بر این اساس استدلال می‌کند که هرچه یک دولت در حال ظهور بیشتر واجد این ویژگی‌ها باشد، احتمال آنکه از سوی دیگر دولت‌ها تهدیدی جدی تلقی شود و در برابر آن اقدام به ایجاد توازن کنند، بیشتر خواهد بود (ثانی‌آبادی، ۱۳۹۸، ص.۱۱۷).

در تحلیل‌های این پژوهش، این چهار مؤلفه (که به مؤلفه‌های نظریهٔ موازنه تهدید معروف‌اند)، به عنوان شاخص‌هایی برای سنجش رفتار دولت‌های عربی در سه دورهٔ زمانی مشخص (پیش از ۷ اکتبر ۲۰۲۳، پس از آن و پس از جنگ ۲۰۲۵ ایران و اسرائیل) مورد استفاده قرار گرفته‌اند تا تغییر در «تهدید ادراک‌شده» و واکنش‌های متوازن‌کنندهٔ آنها تبیین گردد.

٤. روش تحقیق

این پژوهش با روش کیفی و رویکرد مقایسه‌ای انجام شده و به بررسی تفاوت‌های سیاست منطقه‌ای ایران در سه مقطع زمانی می‌پردازد. داده‌ها از منابع کتابخانه‌ای و اینترنتی شامل گزارش‌ها و مقالات پژوهشی، اسناد رسمی، مواضع اعلام‌شده بازیگران منطقه‌ای و نیز خبرگزاری‌ها و پایگاه‌های معتبر گردآوری شده‌اند. انتخاب منابع بر اساس ارتباط با موضوع، اعتبار علمی- رسانه‌ای و قابلیت بازنمایی رفتارهای مشاهده‌پذیر صورت گرفته است تا امکان مقایسه سه دوره در چارچوب نظری فراهم شود. منطق مقایسه بر این فرض استوار است که هر دوره واجد شرایط تهدید و محیط متفاوتی بوده، تحلیل تطبیقی آنها

می‌تواند تغییرات رفتاری را روشن‌تر سازد. تحلیل داده‌ها با بهره‌گیری از تحلیل محتوای کیفی انجام شده است؛ بدین صورت که داده‌های گردآوری‌شده بر اساس شاخص‌های نظری کدگذاری و سپس در یک چارچوب مقایسه‌ای سازمان‌دهی شده‌اند. این فرایند امکان استخراج نظام‌مند الگوهای تغییر و اتکای نتایج بر شواهد مستند را فراهم کرده است.

۵. تاریخچه مناسبات کشورهای عرب خلیج فارس به اسرائیل پیش از ۷ اکتبر

کشورهای پادشاهی عرب خلیج فارس طی سال‌ها در قبال اسرائیل سیاستی دوگانه اتخاذ کردند که ترکیبی از اقدامات علنی و پنهان بود. از یک سو پایبندی به آرمان فلسطین و نمادبودن «قدس» در وجدان جمعی جهان عرب، مانع از آن می‌شد که این دولت‌ها به‌راحتی روابط آشکار با اسرائیل برقرار کنند؛ به‌ویژه آنکه سرنوشت انور سادات پس از توافق کمپ‌دیوید همچنان در حافظۀ سیاسی اعراب حضور داشت و رهبران عرب خلیج فارس از پیامدهای مشابه بیم داشتند. از سوی دیگر وجود ارتباطات دیرینه و به‌نسبت گستردۀ اسرائیل با بازیگران مختلف منطقه، واقعیتی شناخته‌شده و انکارناپذیر بود (کمالی، ۱۴۰۰، ص.۱۶۴)؛ بر این اساس بررسی پیشینۀ تعاملات کشورهای عرب خلیج فارس با اسرائیل نشان می‌دهد که این مناسبات همواره میان فشارهای اجتماعی مربوط به مسئله فلسطین و ملاحظات راهبردی پنهان در نوسان بوده است.

۵-۱. بحرین

از سال ۱۹۹۴ که وزیر محیط‌زیست رژیم صهیونیستی برای شرکت در مذاکرات مربوط به مسائل آب‌وهوایی و زیست‌محیطی به بحرین سفر کرد، تا دیدار ولیعهد بحرین (سلمان بن حمد آل خلیفه) با رئیس‌جمهور وقت رژیم صهیونیستی (شیمون پرز) در سال ۲۰۰۰ و همچنین ملاقات شیمون پرز ـ در مقام وزیر خارجه ـ با پادشاه بحرین در سال ۲۰۰۹ در نیویورک، روندی از تعاملات تدریجی شکل گرفت که درنهایت به امضای رسمی «توافق ابراهیم» میان بحرین و رژیم صهیونیستی در سال ۲۰۲۰ در کاخ سفید انجامید. این سلسله تحولات، بستر برقراری روابط سیاسی، امنیتی، اقتصادی و نظامی میان دو طرف را فراهم کرده است (معصوم‌زاده، ۱۴۰۲، ص.۱۵۵). این روند نشان می‌دهد که بحرین از دهه ۹۰ میلادی به‌تدریج مسیر عادی‌سازی با اسرائیل را در پیش گرفته و با پیوستن به توافق ابراهیم، درعمل رویکردی متمایل به همکاری راهبردی با تل‌آویو اتخاذ کرده است. این تعاملات، زمینه‌ساز تعمیق نفوذ اسرائیل در حوزۀ خلیج فارس پیش از هفتم اکتبر بود.

۵-۲. قطر

روابط قطر و اسرائیل طی سه دهه گذشته، در چارچوبی پیچیده و متغیر شکل گرفته است. اگرچه قطر در ظاهر بر حمایت از حقوق فلسطینیان و مخالفت با عادی‌سازی رسمی تأکید داشته، رویکردی

عمل‌گرایانه در قبال اسرائیل اتخاذ کرده است. از دهه ۱۹۹۰، قطر در مذاکرات چندجانبهٔ صلح شرکت و دفاتر تجاری اسرائیل را در دوحه دایر کرد (۱۹۹۶-۲۰۰۹). این روابط گاه به دلیل فشارهای منطقه‌ای یا رخدادهایی چون انتفاضهٔ دوم تعلیق شد. در عین حال، قطر نقش فعالی در میانجی‌گری میان اسرائیل و حماس داشته، میلیاردها دلار برای بازسازی غزه اختصاص داده است. اسرائیل با وجود انتقادهای داخلی، این کمک‌ها را تأیید کرده است؛ چون از آن برای کنترل تنش‌ها سود برده است. دوحه توانسته است بین روابط با ایران، حماس و هم‌زمان همکاری‌های غیررسمی با اسرائیل توازن برقرار کند. در سال‌های اخیر، نقش قطر به‌ویژه در مدیریت بحران‌های غزه، جایگاهی راهبردی برایش ایجاد کرده است؛ حتی با وجود انزوای منطقه‌ای‌اش پس از بحران ۲۰۱۷. این رابطه هرچند رسمی نیست، بر مبنای منافع متقابل و ضرورت‌های انسانی ادامه یافته است (Yaari, 2020, p. 7-8). این وضعیت نشان می‌دهد که قطر با حفظ ظاهر حمایت از فلسطین، درعمل سیاستی چندلایه و مصلحت‌گرایانه در قبال اسرائیل در پیش گرفته، با ایفای نقش میانجی، جایگاه ویژه‌ای در معادلات منطقه‌ای پیش از هفتم اکتبر کسب کرده است.

۵-۳. امارات متحدهٔ عربی

امارات متحدهٔ عربی در سال ۱۹۷۱ تأسیس شد؛ یعنی پیش از آغاز تحولات مربوط به فلسطین در دهه ۱۹۲۰ وجود نداشته است؛ اما پس از شکل‌گیری به‌تدریج ارتباطات پنهانی خود را با رژیم صهیونیستی آغاز کرد. از جمله این اقدامات می‌توان به امضای قرارداد با شرکت امنیتی اسرائیلی ای. تی. جی[1] و خرید تجهیزات جاسوسی برای رصد تأسیسات نفتی توسط امارات اشاره کرد. این کشور که در تلاش است افزون بر بهره‌گیری از درآمدهای نفتی و بندری، نقش مؤثری در تحولات منطقه ایفا کند، مسیر موفقیت خود را در گسترش همکاری با غرب و اسرائیل می‌جوید و به همین دلیل در جهت عادی‌سازی مناسبات با رژیم صهیونیستی گام برداشته است. در سال ۲۰۲۰ با پیوستن به «توافق ابراهیم»، گفتگوهایی را با رژیم صهیونیستی در حوزه‌هایی مانند سرمایه‌گذاری خارجی، گردشگری، پروازهای مستقیم، امنیت، ارتباطات، فناوری، انرژی، سلامت، فرهنگ، محیط زیست و همچنین افتتاح سفارتخانه آغاز کرد (امیدی قلعه‌محمدی، ۱۳۹۸، ص.۲۵). اتخاذ چنین مسیری از سوی امارات نشانگر آن است که این کشور، در چارچوب استراتژی توسعه‌محور خود، به همکاری با اسرائیل نه‌تنها به عنوان یک گزینه سیاسی بلکه به‌عنوان یک فرصت راهبردی در عرصه‌های اقتصادی و امنیتی پیش از هفتم اکتبر نگریسته است.

۵-۴. عربستان سعودی

از زمان تأسیس دولت سوم عربستان در ۱۹۳۱ تا ۱۹۴۵، این کشور برای حفظ ثبات داخلی و پرهیز از

1. ATG.

درگیری خارجی، رویکردی محتاطانه در قبال مسئله فلسطین و مهاجرت یهودیان در پیش گرفت؛ هرچند با پیشنهاد روزولت و چرچیل دربارهٔ مهاجرت نامحدود یهودیان مخالفت کرد. از ۱۹۴۵ تا ۱۹۷۰، با تثبیت قدرت داخلی و اعلام موجودیت اسرائیل، عربستان وارد مرحله تقابل رسمی با این رژیم شد. در ۱۹۷۰، ریاض طرح صلح فهد را ارائه داد که اتحادیه عرب نیز آن را پذیرفت. این طرح بر صلح و همزیستی تأکید داشت. در مذاکرات صلح مادرید ۱۹۹۱، نوعی تعامل محدود و غیررسمی میان عربستان و اسرائیل شکل گرفت و دو طرف در پنج کارگروه موضوعی (آب، محیط‌زیست، اقتصاد، پناهندگان و کنترل تسلیحات) گفتگو کردند. در سال ۲۰۰۲، عربستان نسخهٔ به‌روزشدهٔ طرح فهد را مطرح کرد که در آن به پایان درگیری‌ها، توافق صلح و عادی‌سازی روابط اشاره می‌شد. با وجود این، ریاض از برقراری روابط رسمی خودداری کرد؛ زیرا در فضای پرتنش منطقه و با توجه به حساسیت افکار عمومی داخلی، هزینهٔ سیاسی عادی‌سازی را بیش از منافع آن می‌دانست (معصوم‌زاده، ۱۴۰۲، ص.۱۵۲). به طور کلی عربستان تا پیش از هفتم اکتبر، ضمن پذیرش برخی تعاملات محدود و غیرمستقیم، همواره ملاحظات داخلی و منطقه‌ای را بر عادی‌سازی رسمی ترجیح داده، تلاش کرده است نقش میانجی و بازیگر متوازن را در معادلات خاورمیانه حفظ کند.

۵-۵. عمان

روابط ایران و عمان جایگاهی متفاوت از دیگر کشورهای عرب خلیج فارس دارد. از دهه ۱۹۷۰، همکاری نظامی ایرانِ پهلوی با عمان در سرکوب شورش ظفار ـ هم‌زمان با حمایت اسرائیل از سلطان قابوس ـ بنیان یک رابطهٔ راهبردی و مبتنی بر اعتماد را میان تهران و مسقط شکل داد. پس از انقلاب اسلامی ۱۹۷۹ نیز عمان برخلاف بسیاری از دولت‌های عرب روابط خود را با جمهوری اسلامی قطع نکرد و همواره سیاستی مستقل و متوازن در قبال ایران اتخاذ کرد. این رویکرد، عمان را به میانجی فعال در تنش‌های منطقه‌ای تبدیل کرد؛ مهم‌ترین نمونهٔ آن میزبانی گفتگوهای محرمانهٔ ایران و آمریکا در سال ۲۰۱۳ بود که به توافق هسته‌ای انجامید؛ همچنین درحالی‌که برخی اعضای شورای همکاری - به‌ویژه عربستان- سیاست‌های خصمانه‌تری علیه ایران داشتند، عمان مسیر مستقل خود را حفظ کرد و حتی در مواردی مانند مخالفت با جنگ یمن موضعی متفاوت در پیش گرفت. به موجب همین پیشینه و ضرورت حفظ موازنه با ایران، عمان برخلاف بسیاری از همسایگانش تمایلی به عادی‌سازی روابط با اسرائیل نشان نداد و تمرکز آن تا پیش از هفتم اکتبر بر ایفای نقش میانجی و حفظ ثبات منطقه‌ای باقی ماند (Ghariani, 2021, p. 8–9).

۵-۶. کویت

روابط کویت و اسرائیل، برخلاف دیگر کشورهای شورای همکاری خلیج فارس، همواره کاملاً خصمانه و بدون هرگونه تعامل رسمی یا غیررسمی بوده است. کویت تنها عضو شورای خلیج فارس است که هیچ‌گاه،

حتی در سطح غیرعلنی، با اسرائیل ارتباط برقرار نکرد و در برابر موج عادی‌سازی روابط کشورهای عربی، از جمله امارات، بحرین و حتی عربستان آشکارا مقاومت کرد. سیاست خارجی کویت بیش از دیگر کشورهای عربی تحت تأثیر پارلمان و افکار عمومی است؛ عواملی که بر حمایت کامل از مسئله فلسطین تأکید دارند. واکنش تند دولت و جامعه کویت به سخنان ترامپ دربارهٔ امکان عادی‌سازی روابط و مخالفت فراگیر جناح‌های پارلمانی، نشانِ حساسیت بسیار بالا نسبت به هرگونه نزدیکی با اسرائیل است. نقش کویت به عنوان میانجی منطقه‌ای و نیز روابط به‌نسبت مثبت آن با ایران باعث شده است این کشور برخلاف ریاض از سیاست‌های تقابلی یا عادی‌سازی با تل‌آویو پیروی نکند. ساختار ژئوپلیتیک و ترکیب مذهبی و قبیله‌ای کویت نیز موجب می‌شود هرگونه تعامل با اسرائیل خطر برهم‌زدن تعادل داخلی را به همراه داشته باشد و حتی حمایت اقلیت شیعه از دولت را تضعیف کند (Ayatollahi Tabaar, 2025). درنتیجه کویت تا پیش از هفتم اکتبر، برخلاف دیگر اعضای شورای همکاری، حفظ انسجام داخلی و وفاداری کامل به مسئله فلسطین را بر هرگونه حرکت به سوی عادی‌سازی مقدم می‌دانست.

٦. مناسبات کشورهای عرب خلیج فارس در روابط با اسرائیل و ایران، پس از ۷ اکتبر و جنگ ۱۲ روزه

در پی حمله ۷ اکتبر ۲۰۲۳ و آغاز جنگ دوازده روزه میان ایران و اسرائیل، مناسبات منطقه‌ای، به‌ویژه روابط کشورهای عرب خلیج فارس با اسرائیل، دستخوش تغییراتی جدی شد. این تحولات بر روند عادی‌سازی روابط با اسرائیل تأثیر گذاشت و هر کشور با توجه به شرایط داخلی و ملاحظات ژئوپلیتیک، واکنشی متفاوتی نشان داد. در ادامه مواضع و رویکردهای این کشورها در قبال اسرائیل پس از جنگ بررسی می‌گردد.

٦-۱. عربستان سعودی

تحولات پس از ۷ اکتبر ۲۰۲۳ و آغاز جنگ دوازده روزه میان ایران و اسرائیل، موجب بازنگری جدی عربستان در اولویت‌های امنیتی و منطقه‌ای شد. این تغییرات در چارچوب نظریهٔ «موازنه تهدید» قابل فهم است؛ زیرا ریاض ارزیابی خود از چهار مؤلفه توانمندی‌های نظامی، مجاورت جغرافیایی، قابلیت‌های تهاجمی و نیات تهاجمی ایران را بازتنظیم کرد. حملهٔ موشکی و پهپادی ایران به تأسیسات آرامکو در ۲۰۱۹ توان نظامی ایران و آسیب‌پذیری عربستان را آشکار کرد و واکنش محدود آمریکا (Alhasan, 2025) باعث افزایش برداشت ریاض از تهدید بالقوهٔ ایران شد. با وجود این، عربستان در دورهٔ پیش از مارس ۲۰۲۳، نیات ایران را از مسیر دیپلماسی مدیریت می‌کرد و توافق با میانجی‌گری چین در مارس ۲۰۲۳ نشان داد که ریاض تهدید ناشی از نیات ایران را کمتر از گذشته ارزیابی می‌کند (Alhasan, 2025). اما پس از ۷ اکتبر و جنگ دوازده روزه، مسیر سیاست خارجی عربستان تغییر یافت. در حالی‌که پیش‌تر بحث

«توافق بزرگ» و عادی‌سازی احتمالی با اسرائیل مطرح بود، از ۲۰۲۵ ریاض هم‌زمان با تقویت روابط با ایران از این مسیر فاصله گرفت. سفر وزیر دفاع عربستان به تهران و تضمین استفاده‌نشدن از خاک عربستان برای حمله به ایران، نشانۀ تمایل ریاض به افزایش استقلال راهبردی و ایفای نقشی متوازن‌تر در معادلات امنیتی منطقه بود؛ هرچند همکاری هسته‌ای غیرنظامی با آمریکا مستقل از روند عادی‌سازی دنبال می‌شد (Hellyer, 2025). در جریان جنگ دوازده روزه ایران و اسرائیل، واکنش عربستان -شامل محکومیت حملات اسرائیل و مواجهه با حملۀ ایران به پایگاه العُدید-نشانِ تداوم سیاست نزدیکی به تهران بود. دیدار محمد بن سلمان با عباس عراقچی در ۸ ژوئیه ۲۰۲۵ در جده و تماس تلفنی با رئیس‌جمهور ایران پس از حملات، بیانگر تعمیق روابط دوجانبه بود. با وجود اجرای محتاطانۀ توافق آشتی ۲۰۲۳ با میانجی‌گری چین، از اواخر ۲۰۲۴ و پس از تضعیف نفوذ منطقه‌ای ایران در پی حملات اسرائیل به حزب‌الله و سقوط دولت اسد، فرصت بازتعریف روابط فراهم شد. عربستان با حمایت از دولت جدید لبنان و تعامل با نهادهای انتقالی سوریه، در پی نقش‌آفرینی فعال‌تر در منطقه بود. سفر خالد بن سلمان به تهران در آوریل ۲۰۲۵ نیز نشانه‌ای از تمایل ریاض به مدیریت تنش‌ها و ایجاد توازن در روابط با بازیگران منطقه‌ای پس از جنگ ۷ اکتبر تلقی شد (BBC, 2025). سعودی‌ها در قبال حملات اسرائیل به تأسیسات ایران در اوایل ۲۰۲۵ موضعی به‌نسبت انتقادی و در برابر حملات آمریکا به سایت‌های هسته‌ای ایران، موضعی محتاطانه اتخاذ کردند؛ با این حال پس از حملۀ موشکی ایران به پایگاه العدید، از قطر حمایت کردند و بر وحدت شورای همکاری خلیج فارس تأکید کردند (Alhasan, 2025). این حمایت از همگرایی دفاعی در برابر تهدیدهای فرامنطقه‌ای حکایت داشت و با تقویت بلوک امنیتی شورای همکاری مرتبط بود. درمجموع رفتار عربستان پس از هفتم اکتبر بر اساس شاخص‌های نظریۀ موازنه تهدید، بازتاب چرخشی راهبردی به سوی تنش‌زدایی فعال با ایران، افزایش استقلال راهبردی و تقویت همگرایی دفاعی بود؛ تلاشی برای مدیریت تهدیدها و تثبیت جایگاه ریاض به عنوان بازیگری محوری و میانجی قابل اعتماد در نظم منطقه‌ای نوظهور.

٦-۲. امارات

امارات که پس از سال‌ها رقابت شدید با ایران به همراه عربستان به سمت تنش‌زدایی محتاطانه حرکت کرده بود، در دورۀ پس از ۷ اکتبر و پیش از جنگ دوازده روزه تلاش داشت توازن منطقه‌ای را حفظ کند. با وجود اختلافات پنهان با ریاض بر سر رهبری منطقه‌ای، ابوظبی نیز در مسیر عادی‌سازی و رایزنی دیپلماتیک با تهران قرار گرفت (Alhasan, 2025). مطابق نظریۀ موازنه تهدید والت، توانمندی‌های کلی امارات-شامل اقتصاد پویا و سرمایه‌گذاری در فناوری و دفاع- در مقایسه با ظرفیت‌های جمعیتی، اقتصادی و نظامی ایران در سطح پایین‌تری است. این وضعیت سیاست خارجی محتاطانه و متکی بر

توازن را تقویت کرد و سبب شد امارات تمرکز قابل‌توجهی بر همکاری‌های اقتصادی و فناوری با اسرائیل داشته باشد؛ همکاری‌هایی که پس از «پیمان ابراهیم» (۲۰۲۰) گسترش یافت و امارات را تا ۲۰۲۲ به یکی از بیست شریک تجاری اصلی اسرائیل تبدیل کرد تا بتواند به هدف رسیدن مبادلات دوجانبه به ده میلیارد دلار تا ۲۰۲۷ دست یابد (Zielińska, 2023, p. 4)؛ همچنین پروژه‌های مشترک در حوزه‌های فناوری، انرژی، کشاورزی و دفاعی آغاز شد و سامانه «باراک ۸» در امارات مستقر گردید. با آغاز درگیری‌های میان اسرائیل، حماس، حزب‌الله و ایران، امارات کوشید میان منافع راهبردی و فشارهای داخلی و منطقه‌ای تعادل برقرار کند. نزدیکی جغرافیایی به ایران و نگرانی‌های هسته‌ای و اقتصادی، ابوظبی را به پرهیز از ورود مستقیم به تنش‌ها سوق داد و سیاستی عمل‌گرایانه و صلح‌محور را شکل داد. در این چارچوب، امارات از یک سو کمپین «امارات در کنار لبنان است» را برای حمایت انسانی راه‌اندازی کرد و از سوی دیگر روابط رسمی خود با تل‌آویو را حفظ کرد (Ulrichsen, 2024). در حوزهٔ نیات تهاجمی و در سطح دیپلماتیک، امارات حملات اسرائیل به ایران را محکوم کرد و حاکم این کشور نیز در تماس با همتای ایرانی ابراز همبستگی نمود. هم‌زمان حملهٔ موشکی ایران به پایگاه العدید نیز از سوی ابوظبی محکوم شد. نزدیکی جغرافیایی به ایران و نگرانی‌های هسته‌ای و اقتصادی موجب شد امارات از ورود مستقیم به درگیری پرهیز کند و سیاستی عمل‌گرایانه و صلح‌محور اتخاذ نماید. این کشور نه خواهان تغییر رژیم در ایران بود و نه سلطهٔ منطقه‌ای اسرائیل را مطلوب می‌دانست. در ادامه توافق آشتی تهران- ریاض، امارات نیز در پی گسترش روابط با ایران و ایفای نقشی فعال در نظم منطقه‌ای نوظهور بود و رسانه‌هایش بر وجه میانجی‌گرانهٔ آن تأکید داشتند (BBC, 2025). پس از حمله ایران به قطر، انور قرقاش بر ضرورت وحدت شورای همکاری خلیج فارس تأکید کرد و گفت «اتحاد ما منبع قدرت ماست». در این دوره، موضع ابوظبی حفظ انسجام شورای همکاری و انتقاد از اقدام ایران بود؛ بدون اینکه به مسیر تنش مستقیم باز گردد (Alhasan, 2025).

٦-۳. عمان

پس از جنگ دوازده روزهٔ پس از هفتم اکتبر ۲۰۲۳، عمان مطابق با سیاست دیرینهٔ بی‌طرفی و میانه‌روی خود، رویکردی متوازن در قبال اسرائیل و دیگر بازیگران منطقه‌ای اتخاذ کرد. این سیاست که در دوران سلطان قابوس ریشه داشت و سلطان هیثم بن طارق نیز آن را استمرار می‌داد، بر حفظ روابط سازنده با تمامی طرف‌ها، از جمله ایران و اسرائیل متمرکز بود (Rahman, 2021, p. 2). بر اساس نظریهٔ موازنه تهدید، اگرچه مجاورت جغرافیایی عمان با ایران به اندازهٔ عربستان یا امارات ملموس نیست، همواره در محاسبات سیاست خارجی عمان لحاظ شده است. اولویت اصلی مسقط، حفظ ثبات از طریق دیپلماسی است؛ ازهمین‌رو عمان ضمن محکوم‌کردن حملهٔ ایران به پایگاه العدید، اسرائیل را نیز مسئول

آغاز درگیری‌ها خواند؛ همچنین مقامات عمانی تأکید کردند که کشورهای حوزۀ خلیج فارس اجازه استفاده از حریم هوایی خود برای حمله به ایران را نخواهند داد که نشانِ تلاش برای پیشگیری از گسترش تنش بود. عمان با تمرکز بر قابلیت‌های دفاعی، هیچ‌گونه توان تهاجمی بارزی ندارد و سیاست خارجی‌اش بر عدم مداخله بنا شده است؛ چنان‌که رسانه‌های این کشور رویکردی منتقدانه به سیاست‌های اسرائیل و حمایتی از «توان بازدارندگی» ایران اتخاذ کردند (BBC, 2025). با توجه به نظریۀ موازنه تهدید والت در مورد نیات تهاجمی، عمان هیچ‌گونه نشانی از نیات تهاجمی در قبال ایران یا اسرائیل نشان نداده است. به‌عکس این کشور همچنان در پیِ ایفای نقش متعادل و میانجی‌گرانه در بحران‌های منطقه‌ای است. عمان در عین همسویی کلی با کشورهای عضو شورای همکاری خلیج فارس، همواره از ورود به صف‌بندی‌های تنش‌زا در قبال اسرائیل و ایران پرهیز می‌کند. این رویکرد که در تاریخ و فرهنگ سیاسی عمان ریشه دارد، بر حفظ صلح و ثبات منطقه‌ای از طریق دیپلماسی و گفتگو تأکید دارد. سیاست خارجی مستقل عمان که بر حفظ روابط سازنده با همۀ طرف‌ها مبتنی است، به این کشور امکان داده است تا حتی در بحبوحۀ تنش‌های فزاینده، نقش خود را به عنوان یک تسهیل‌گر و میانجی حفظ کند.

٦-٤. قطر

پس از هفتم اکتبر ۲۰۲۳، قطر رویکردی عمل‌گرایانه و متوازن را دربارۀ اسرائیل حفظ کرد. دوحه هرچند روابط را رسمی‌سازی نکرد، تعاملات غیررسمی پیشین، همچون حمایت مالی از کارگران غزه در ۲۰۱۸ تا همکاری‌های اقتصادی محدود در ۲۰۲۱، نشانگر سیاست انعطاف‌پذیر آن است (Barantschik, 2023). این رویکرد به قطر امکان داده است ضمن حمایت از آرمان فلسطین، نقش میانجی فعالی نیز در بحران‌ها داشته باشد. بر اساس نظریۀ موازنه تهدید، قطر قدرتی کوچک، اما تأثیرگذار با توان دیپلماتیک و اقتصادی بالا به شمار می‌رود. این کشور که میزبان دفتر سیاسی حماس است، برای محدودکردن نقش این گروه تحت فشارهایی قرار دارد، اما همچنان بر استقلال عمل و تکیه بر دیپلماسی منطقه‌ای پایبند مانده است و مانند دیگر دولت‌های خلیج فارس از ورود به درگیری‌های نظامی مستقیم پرهیز می‌کند (Ulrichsen, 2024). مجاورت جغرافیایی با ایران نقشی مهم در روابط دو کشور داشته است. قطر پیش از حمله ایران به پایگاه العدید یکی از فعال‌ترین میانجی‌ها میان تهران و واشینگتن بود و مقاماتش دربارۀ درگیری مستقیم ایران و آمریکا هشدار داده بودند. دوحه حملات اسرائیل و آمریکا به ایران را محکوم کرد و در پیِ پیشبرد آتش‌بس بود. با این حال حملۀ موشکی ایران به پایگاه العدید – مقرّ فرماندهی مرکزی نیروهای آمریکا در منطقه – ضربه‌ای جدی به روابط دو طرف وارد کرد. قطر این حمله را اقدامی بدون اطلاع قبلی دانست و نخست‌وزیر آن اعلام کرد که این رویداد «اثری منفی و ماندگار» بر مناسبات دو طرف گذاشته است (Alhasan, 2025). قطر در مجموع کوشید جایگاه خود را به عنوان میانجی مستقل حفظ کند و در عین دوری از تنش، به حمایت سنتی خود از فلسطین ادامه دهد.

٦-٥. بحرین

پس از هفتم اکتبر ۲۰۲۳ و جنگ دوازده روزه، بحرین کوشید میان الزامات ژئوپلیتیک ـ به‌ویژه همکاری‌های امنیتی با اسرائیل ـ و حساسیت‌های داخلی ناشی از حمایت جامعه از فلسطین توازن برقرار کند. هرچند از نخستین امضاکنندگان پیمان ابراهیم بود، اکنون محتاط‌تر شده، روابط را به سطحی حداقلی و بیشتر غیررسمی کاهش داده است. بحرین در این دوره تلاش داشت از طریق نقش‌آفرینی میانجی‌گرانه، جایگاه خود را نزد کشورهای عربی، به‌ویژه عربستان تقویت کند. بر اساس نظریهٔ موازنه تهدید، مجاورت جغرافیایی با ایران همچنان در محاسبات سیاست خارجی بحرین اثرگذار است. جنگ ۱۲ روزه نیز هم‌زمان با آغاز روند بازگشت احتمالی روابط منقطع‌شدهٔ بحرین و ایران بود؛ چنان‌که منامه در آوریل ۲۰۲۵ از شروع گفتگوها برای احیای روابط خبر داد (Dazi-Héni, 2020, p. 4–5). دولت بحرین که پیش‌تر تحت فشارهای خارجی وارد روند عادی‌سازی شده بود، تلاش داشت مسیر مستقلی را دنبال کند: حفظ همکاری‌های امنیتی با اسرائیل در عین احتیاط بیشتر به دلیل مخالفت‌های داخلی. حمله ایران به پایگاه العُدید بر فضای رسانه‌ای بحرین تأثیر گذاشت و واکنش‌هایی تند و تأکید بر وحدت کشورهای خلیج فارس و ضرورت مقابله با تهدیدهای ایران را در پی داشت (BBC, 2025). از دید موازنهٔ تهدید، بحرین با توجه به توانمندی‌های محدود اقتصادی و نظامی، اتکای بالایی به شرکای خارجی به‌ویژه عربستان و ایالات متحده دارد. این کشور فاقد قابلیت‌های تهاجمی برجسته است و سیاست امنیتی‌اش بر تقویت توان دفاعی و همکاری با متحدان متمرکز است. رویکرد بحرین در منازعات منطقه‌ای نیز حفظ ثبات داخلی و امنیت منطقه‌ای از طریق دیپلماسی و همکاری‌های امنیتی است.

٦-٦. کویت

پس از جنگ دوازده روزه و با تجربهٔ هفتم اکتبر ۲۰۲۳، کویت همان خط‌مشی دیرینهٔ خود را در مخالفت قاطع با هرگونه عادی‌سازی با اسرائیل حفظ کرد. بر خلاف دیگر دولت‌های عربی خلیج فارس، این کشور به دلایل تاریخی، سیاسی و اجتماعی، از جمله پیوندهای عمیق با مسئله فلسطین، سنت‌های پارلمانی و گرایش‌های ناسیونالیستی- اسلامی، از هر سطحی از همکاری فرهنگی، اقتصادی، دیپلماتیک یا امنیتی با اسرائیل فاصله گرفته است (Parker, 2020). در جنگ ۲۰۲۵، کویت به‌صراحت حملات اسرائیل به ایران را محکوم کرد و بر رعایت حقوق بین‌الملل تأکید نمود؛ موضعی همسو با افکار عمومی گستردهٔ حامی فلسطین. براساس نظریهٔ موازنه تهدید، موقعیت جغرافیایی کویت و نزدیکی به ایران، همراه با وابستگی شدید به تنگهٔ هرمز، این کشور را در صورت گسترش جنگ و پیامدهای امنیتی آن، آسیب‌پذیر می‌سازد (Albloshi, 2025). با وجود میزبانی پایگاه‌های نظامی آمریکا مانند عریفجان و دوحه، کویت نسبت به درگیری ایران و اسرائیل محتاطانه موضع گرفته است. روابط کویت و ایران در مجموع باثبات بوده است؛ هرچند اختلاف بر سر میدان گازی «الدُره» همچنان یکی از نقاط تنش به شمار می‌آید. از نظر توان و

قابلیت‌های تهاجمی، کویت به طور سنتی فاقد قدرت هجومی چشمگیر است و سیاست امنیتی‌اش بر حفظ ثبات و همکاری با متحدان، به‌ویژه ایالات متحده اتکا دارد. در زمینهٔ نیات تهاجمی، پایبندی کویت به حمایت اصولی از فلسطین و مخالفت جدی با عادی‌سازی، آن را در میان دولت‌های خلیج فارس در موقعیتی استثنایی قرار می‌دهد. در این میان رسانه‌های کویتی، از جمله الجاردہ، تحولات جنگ را با تمرکز بر پیامدهای احتمالی حمله به تأسیسات هسته‌ای ایران دنبال کردند و هم‌زمان موضوعات داخلی ایران، مانند بحث‌های مربوط به جانشینی نیز بازتاب یافت (BBC, 2025). کویت در تلاش است ضمن پایبندی به اصول دیرینه خود، از پیامدهای تنش‌های منطقه‌ای نیز در امان بماند.

جدول ۱- تهدید ادراک‌شده در کشورهای عرب خلیج فارس پس از ۷ اکتبر ۲۰۲۳

کشور	توانمندی کلی	مجاورت با ایران	قابلیت تهاجمی	برداشت از نیت ایران	نتیجهٔ رفتاری پس از هفتم اکتبر
عربستان	بالا، اما متکی به آمریکا	بسیار نزدیک	محدود در برابر ایران	کاهش برداشت تهدید پس از توافق ۲۰۲۳	تنش‌زدایی با ایران، فاصله از عادی‌سازی اسرائیل
امارات	بالا در اقتصاد و فناوری	بسیار نزدیک	محدود	تهدید کم؛ شریک‌دانستن اسرائیل	ادامه رابطه با اسرائیل با احتیاط؛ تماس با ایران
عمان	متوسط	بسیار نزدیک	پایین	تهدید قابل مدیریت	بی‌طرفی و میانه‌روی
قطر	متوسط- بالا	مستقیم	محدود	مثبت، اما آسیب‌پذیر	حفظ رابطه با ایران؛ انتقاد از اسرائیل؛ شوک از حمله به العُدید
بحرین	پایین	بسیار نزدیک	پایین	برداشت تهدید بالا	کند شدن عادی‌سازی؛ تلاش برای نزدیکی به ایران
کویت	پایین	بسیار نزدیک	بسیار محدود	تهدید قابل مدیریت	مخالفت با عادی‌سازی؛ حفظ رابطه با ایران

۷. تأثیر مناسبات کشورهای عرب خلیج فارس با اسرائیل بر سیاست‌های منطقه‌ای ایران پیش از هفتم اکتبر و جنگ دوازده روزه

پیش از هفتم اکتبر ۲۰۲۳ و نیز پیش از جنگ دوازده روزه ۲۰۲۵، روند نزدیک‌شدن برخی دولت‌های عرب خلیج فارس به اسرائیل در نگاه سیاست‌گذاران ایرانی یک تغییر عادی دیپلماتیک تلقی نمی‌شد؛ بلکه نشانه‌ای از شکل‌گیری یک ساختار تهدید جدید بود. بر اساس منطق موازنهٔ تهدید استفان والت، این روند از چهار مؤلفه قدرت جمعی، توان تهاجمی، نزدیکی جغرافیایی و نیت‌های ادراک‌شده قابل توضیح بود. در سطح قدرت جمعی، همگرایی امنیتی و سیاسی کشورهایی مانند عربستان سعودی، امارات و بحرین با اسرائیل، همراه با حمایت بازیگران فرامنطقه‌ای، مجموعه‌ای با ظرفیت‌های تقویت‌شدهٔ اقتصادی، فنّاورانه و نظامی ایجاد می‌کرد که وزن ژئوپلیتیک آن فراتر از توان فردی هر یک از اعضا تلقی می‌شد. این وضعیتی بود که در تحلیل‌های ایرانی به عنوان «ائتلافی ضد ایران» بازتاب می‌یافت و

می‌توانست بر موازنهٔ منطقه‌ای اثر ساختاری بگذارد (ذاکریان و همکاران، ۱۳۹۸، ص.۷۶). پس از سال ۲۰۱۵، مفاهیمی مانند «ایران‌هراسی» و «بی‌ثبات‌سازی منطقه» در گفتمان اسرائیل و برخی دولت‌های محافظه‌کار عربی برجسته شد و برنامهٔ هسته‌ای و موشکی ایران به عنوان تهدیدی عمده معرفی گردید. این همسویی امنیتی میان اسرائیل، عربستان، امارات و بحرین، با حمایت مستقیم آمریکا ـ به‌ویژه در دورهٔ ترامپ ـ تقویت شد و بستر تحریم‌های گسترده‌تر علیه ایران و نیز شتاب‌گرفتن عادی‌سازی روابط در چارچوب توافق ابراهیم را فراهم آورد (Abrams, 2009, p. 43). در چارچوب نظری والت، افزایش قدرت جمعی با تقویت توان تهاجمی ادراک‌شده نیز همراه بود. همکاری‌های امنیتی و اطلاعاتی میان این کشورها و اسرائیل، طرح‌های دفاعی مشترک، سامانه‌های هشدار زودهنگام و بحث‌های مربوط به ایجاد یک چتر پدافندی منطقه‌ای، در برداشت تحلیل‌گران ایرانی نشانهٔ ارتقای ظرفیت عملیاتی بالقوهٔ این مجموعه بود. مطابق منطق موازنهٔ تهدید، هرچه قابلیت اقدام هماهنگ بیشتر شود، سطح تهدید ادراک‌شده نیز افزایش می‌یابد؛ امری که در بستر حمایت آمریکا از روند عادی‌سازی و فشارهای تحریمی جلوه جدی‌تری یافته بود. در برداشت سیاست‌گذاران ایرانی، تقارب کشورهای عربی خلیج فارس با اسرائیل نه صرفاً اقدامی محدودکننده، بلکه بخشی از طرحی گسترده برای بازتعریف نظم امنیتی منطقه بود؛ نظمی که می‌توانست به کاهش عمق راهبردی ایران در محیط عربی و شرق مدیترانه بینجامد. در واکنش، ایران با اتکا بر توان دفاعی، برنامهٔ موشکی و نیروهای همسو کوشید توازن قوا را حفظ کند و از عقب‌نشینی راهبردی جلوگیری نماید. در این میان احتمال عادی‌سازی روابط عربستان و اسرائیل از منظر تهران تهدیدی جدی تلقی می‌شد؛ زیرا نزدیکی ریاض و تل‌آویو، به‌ویژه در حوزه‌های نمادین و امنیتی مانند سامانه‌های پدافندی، می‌توانست بر امنیت ملی و موقعیت منطقه‌ای ایران تأثیر بگذارد (Heiran-Nia, 2023)؛ همچنین تحرکات عربستان برای بهبود روابط با سوریه و عراق با حساسیت بالایی دنبال می‌شد و بخشی از تلاش برای بازآرایی موازنهٔ قدرت به زیان ایران تعبیر می‌گردید؛ اقدامی که به‌احتمال به کاهش نفوذ سنتی تهران در این کشورها و بازتعریف محور مقاومت بدون نقش ایران منجر می‌شد؛ درنتیجه روند تقارب عربی- اسرائیلی پیش از جنگ دوازده روزه از دید ایران موجب افزایش نگرانی‌های راهبردی و تضعیف موقعیت منطقه‌ای آن می‌گردید (عراقی، ۱۴۰۳، ص.۴۴)؛ بدین ترتیب تقویت گفتمان‌هایی که ایران را بازیگری بی‌ثبات‌ساز یا تهدیدی برای نظم منطقه‌ای معرفی می‌کردند، برجسته‌کردن برنامه‌های هسته‌ای و موشکی ایران در بیانیه‌های رسمی برخی دولت‌های عربی و تلاش برای ایجاد اجماع منطقه‌ای در محدودسازی نفوذ ایران، در تحلیل‌های ایرانی، نشانه‌هایی از افزایش نیت‌های تهاجمی ارزیابی می‌شدند. این روندها، از منظر نظری و با اتکا به چارچوب موازنهٔ تهدید، به این معنا بود که ایران تحولات منطقه‌ای پیش از هفتم اکتبر را در قالب افزایش تدریجی چهار شاخص تهدید ادراک می‌کرد: قدرت جمعی ائتلافی در حال رشد، ارتقای توان تهاجمی بالقوه، نزدیکی جغرافیایی

بازیگران هم‌گرا و نشانه‌هایی از نیت‌های تهاجمی دربارۀ نقش منطقه‌ای ایـران. در واکـنش، تهـران کوشـید ضمن حفظ گفتمان محور مقاومت، روابط خود را بـا بـازیگران همسـو همچـون سـوریه، عـراق و برخـی گروه‌های متحد تقویت کند و عمق راهبردی خود را بازسازی نماید؛ بدین ترتیب بـازآرایی منطقـه‌ای پـیش از جنگ دوازده روزه، نه مجموعه‌ای از اقدامات منفرد، بلکه بخشی از رونـدی سـاختاری ارزیـابی می‌شـد که در آن، برداشت ایران از تهدید تحت تأثیر چهار شاخص والت شـکل گرفتـه و سیاسـت‌های منطقـه‌ای تهران را به سوی تلاش برای بازتولید و تثبیت موازنه سوق می‌داد.

۸. تأثیر مناسبات کشورهای عربی خلیج فارس با اسرائیل بر سیاست منطقه‌ای ایران پس از هفتم اکتبر

پس از هفتم اکتبر، برداشت ایران از تحولات منطقه‌ای و نزدیکی کشورهای عربی خلیج فارس بـه اسـرائیل در چارچوب تلاش برای حفظ امنیت ملی و موازنه‌سازی رفتاری قابل تبیین اسـت. در ایـن دوره، سیاسـت خارجی ایران همچنان به عنوان ابزاری هدفمند برای مدیریت تهدیدها و حفظ منافع حیاتی کشور تعریـف می‌شد (Raine, 2025). در چارچوب نظریۀ موازنه تهدیـد، ایـران در شـاخص قـدرت جمعـی کوشـید بـا تحکیم پیوندهای راهبردی و شبکۀ مقاومت، توازن قوا را در برابـر همگرایی‌هـای عربـی- اسـرائیلی حفـظ کند. بر اساس برداشت والت، این رویکرد ناظر بر تلاش ایران بـرای تقویـت ظرفیت‌هـای خـود و جبـران فشارهای ناشی از محیط خارجی بود. تحولات پس از حملۀ آمریکا به عراق و رخدادهای بهـار عربـی نیـز ایران را به اتخاذ سیاستی فعال برای مدیریت روندهای دولت‌سازی در عراق و سوریه، مهار حضور آمریکـا و مقابله با گروه‌های افراطی سوق داده بود. در این چارچوب، تقویت محور مقاومـت ابـزاری بـرای تثبیـت نفوذ امنیتی- سیاسی ایران و مدیریت رقابت با اسرائیل تلقی شد (برزگر، ۱۳۹۷، ص.۲۳۹). در واکنش بـه تلاش برخی کشورهای عربی برای تعریف نظم سیاسی- امنیتی جدید و نزدیکی فزاینده آنـان بـه اسـرائیل، رفتار ایران را می‌توان بر اساس الگوی موازنۀ تهدید تحلیل کـرد. ایـران ایـن رونـدها را نشـانه‌ای از افـزایش تهدید بالقوه ارزیابی کرد و درنتیجه سیاست‌هایی همسو با منافع امنیتی خود را بـرای مـدیریت تهدیـد پـی گرفت (متقی، ۱۳۹۸، ص.۳۴). در شاخص تـوان تهـاجمی نیـز ایـران بـا اتکـا بـه ظرفیت‌هـای نظـامی، فناوری‌های دفاعی و برخی توانمندی‌های غیرنظامی، رویکردی ترکیبی در پیش گرفـت؛ رویکـردی کـه در آن قابلیت‌های تهاجمی به مثابۀ بخشی از سازوکار بازدارندگی به کار گرفته می‌شد. براسـاس اسـتدلال‌های والت، در محیط امنیتی پرتلاطم منطقه، افـزایش تـوان عملیـاتی می‌توانـد مکمـل سـازوکارهای بازدارنـده باشد؛ از ایـن منظـر اقـدامات ایـران پـس از هفـتم اکتبـر در راسـتای مهـار بی‌ثباتی‌هـا، پاسـخ‌گـویی بـه ارزیابی‌های تهدیدآمیز و تثبیت موقعیت منطقه‌ای قابل تبیین اسـت. در پـی حملـۀ هفـتم اکتبـر و تشـدید درگیری‌ها در غزه، منطقۀ خاورمیانه وارد مرحله‌ای نوین شد و سیاست منطقه‌ای ایران نیز شکل جدیدی بـه

خود گرفت. برخی کشورهای عربی، همچون امارات و بحرین، مسیر عادی‌سازی روابط با اسرائیل را با احتیاط پی گرفتند یا مواضع خود را در مواجهه با جنگ تعدیل کردند. در مقابل، تهران رویکردی دوگانه اتخاذ کرد که هم‌زمان بر «مقاومت فعال» و «عمل‌گرایی انقلابی» تأکید داشت؛ رویکردی که بازتاب نظریهٔ موازنه تهدید است؛ زیرا ایران حمایت از آرمان فلسطین را حفظ کرد، اما در مقابل، تلاش کرد مانع از شکل‌گیری ائتلاف ضدّ ایرانی در منطقه شود (Zaccara, 2024, p. 142-143). نیت‌های تهاجمی ادراک‌شده که در نظریهٔ والت بر آن تأکید شده است، پس از این رویداد، نقش محوری در سیاست‌گذاری‌های منطقه‌ای ایران ایفا کرد. تهران در مواجهه با تهدیدهای نزدیک و مستقیم، رویکردی تلفیقی از «مقاومت فعال» و «عمل‌گرایی انقلابی» را بر اساس ارزیابی مداوم نیت‌های بازیگران منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای در پیش گرفت. این سیاست، همواره واکنشی احتیاط‌آمیز و هم تهاجمی است که هدف آن حفظ جایگاه منطقه‌ای و کاهش نگرانی‌های امنیتی متقابل از طریق دیپلماسی و تقویت محور مقاومت است (برزگر، ۱۳۹۷). پس از هفتم اکتبر، ایران با درک تهدیدهای ناشی از نزدیکی کشورهای عربی به اسرائیل، از راهبرد «موازنهٔ تهدید» برای مدیریت محیط امنیتی استفاده کرد. این رویکرد با حفظ محور مقاومت و ایجاد گشایش‌های دیپلماتیک محدود- از جمله تماس تلفنی با محمد بن‌سلمان- در پیِ کاهش احتمال شکل‌گیری ائتلاف عربی- عبری علیه خود بود. هم‌زمان در برابر تلاش اسرائیل برای تضعیف نیروهای همسو، تهران از فرصت جنگ برای بازتعریف حضور منطقه‌ای بهره برد و بقای حماس و تداوم بازدارندگی حزب‌الله را نشانه‌ای از موفقیت نسبی این سیاست تلقی کرد (Ayatollahi Tabaar, 2025). ارتقای نقش حوثی‌های یمن نیز چونان نمونه‌ای دیگر از اجرای موازنهٔ تهدید عمل کرد. در سطح کلان، ایران میان دو گزینهٔ تداوم مقاومت فعال یا حرکت به سوی معاملهٔ بزرگ با غرب قرار داشت، اما شواهد نشان می‌دهد که مسیر موازنهٔ تهدید و حفظ بازدارندگی را انتخاب کرده است (Djerejian, 2025).

۹. تأثیر مناسبات کشورهای عربی خلیج فارس با اسرائیل بر سیاست منطقه‌ای ایران پس از جنگ دوازده روزه

پس از جنگ دوازده روزه میان ایران و اسرائیل در تابستان ۱۴۰۴، مناسبات رو به گسترش کشورهای عربی خلیج فارس با اسرائیل تأثیر قابل توجهی بر سیاست منطقه‌ای ایران گذاشت. بر خلاف انتظار برای مواضع سخت‌گیرانه‌تر علیه ایران، دولت‌های عربی خلیج فارس واکنشی عمدتاً محتاطانه نشان دادند و حتی حمله ایران به پایگاه «العدید» نیز تنها با محکومیت‌های دیپلماتیک کوتاه‌مدت همراه شد (BBC, 2025). این رفتار را می‌توان بر اساس نظریهٔ موازنه تهدید توضیح داد؛ زیرا این کشورها با وجود همکاری‌های امنیتی با اسرائیل، در ارزیابی تهدید، توان و نیت ایران را در نظر گرفته، از تشدید رویارویی اجتناب کردند تا کانال‌های دیپلماتیک را باز نگه دارند (Arab News, 2025). در عمل کشورهای عربی

به‌جای حرکت به سوی مقابله سخت یا ائتلاف کامل بـا اسـرائیل، نـوعی موازنـۀ شـکننده و احتیـاط‌آمیز را برگزیدند تا از گسترش بی‌ثباتی جلوگیری شود. از سوی دیگر جنـگ دوازده روزه بـرای تهـران، بزرگ‌تـرین تهدید امنیتی پس از جنگ ایران و عراق تلقـی شـد و آسـیب‌پذیری زیرسـاخت‌ها و محـدودیت کارآمـدی بازیگران نیابتی، زمینۀ بازاندیشی داخلی در سیاست منطقـه‌ای و حتـی احتمـال تعامـل بیشـتر بـا غـرب را فراهم کرد (Mehvar, 2025). در چارچوب نظریۀ والت نیز توان تهاجمی ایران، یکی از عوامـل کلیـدی در شـکل‌دهی برداشـت امنیتـی کشـورهای عربـی شـمرده می‌شـود؛ بـه‌ویژه توانـایی ایـران در هـدف‌گیری زیرساخت‌های حیاتی، که حساسیت و نگرانی امنیتی همسـایگان را افـزایش می‌دهـد و آنـان را بـه اتخـاذ سیاست‌های محتاطانه سوق می‌دهد (ثانی‌آبادی، ۱۳۹۸، ص.۱۱۷). آخرین شاخص موازنۀ تهدید والـت، نیات تهاجمی دولت‌هاست. به طور خاص، نیت ایران را می‌توان در این زمینه یک عامـل کلیـدی ارزیـابی کرد. با وجود رویکردهای دیپلماتیک و تمایل به حفظ موازنـه، رفتارهـای ایـران پـس از جنـگ دوازده روزه به‌گونه‌ای بود تا این کشورها را به ارزیابی مجدد نیات ایران ترغیب کنـد. ممکـن اسـت نگرانـی از اهـداف تجدیدنظرطلبانه باعث شود که کشورهای عربی خلیج فارس تمایل بیشتری به تقویت تعاملات با اسـرائیل پیدا کنند. به‌ویژه برای این کشورها، این نیت‌ها چونان تهدیدی در نظر گرفته می‌شـود کـه نیـاز بـه نوسـازی سیاست‌های دفاعی و امنیتی را ایجاب می‌کند (ثانی‌آبادی، ۱۳۹۸، ص.۱۱۷).

جدول ۲- مقایسۀ سیاست‌های منطقه‌ای ایران در سه مقطع زمانی بر اساس چارچوب موازنۀ تهدید والت

شاخص نظریۀ موازنه تهدید والت	پیش از ۷اکتبر ۲۰۲۳	پس از ۷اکتبر ۲۰۲۳	پس از جنگ ۱۲ روزه ۱۴۰۴
توانمندی‌های جمعی	درک تهدید از ائتلاف عربی- اسرائیلی و تمرکز بر بازدارندگی تدافعی.	تقویت محور مقاومت و تبدیل بازدارندگی به حالت فعال.	نمایش عملی قدرت؛ تثبیت بازدارندگی پس از جنگ.
نزدیکی و موقعیت جغرافیایی	حفظ عمق راهبردی در عراق و سوریه برای کاهش فشار پیرامونی.	تعامل محدود با عربستان و گسترش نفوذ مرزی.	حضور نیابتی در اطراف اسرائیل و خلیج فارس به عامل فشار بدل شد.
قابلیت‌های تهاجمی	استفاده بازدارنده از توان موشکی.	افزودن توان تهاجمی سایبری و نیابتی.	تحقق توان تهاجمی در جنگ و اثرگذاری واقعی بر معادلات امنیتی.
نیات و انگیزه‌های تهاجمی	نیت‌های دفاعی و حفظ وضع موجود.	رویکرد «مقاومت فعال و عمل‌گرایی انقلابی».	رویکرد محتاطانه پس از نمایش قدرت؛ دیپلماسی همراه با بازدارندگی.

۱۰. نتیجه‌گیری

گفتیم که روابط کشورهای عربی خلیج فارس با اسرائیل در سه مقطع زمانی مورد بررسـی- پـیش از هفـتم اکتبر ۲۰۲۳، پس از آن و پس از جنگ دوازده روزه ۲۰۲۵- به‌شـدّت تحـت تـأثیر ادراک ایـن کشـورها از

سطح و نوع تهدید ناشی از ایران بوده است. بر اساس نظریهٔ موازنه تهدید والت، چهار مؤلفه توانمندی‌های کلی، مجاورت جغرافیایی، قابلیت تهاجمی و نیات ادراک‌شده، چارچوب مسلط در شکل‌دهی به رفتارهای این کشورها بوده است. پیش از هفتم اکتبر، تقویت همگرایی میان برخی دولت‌های عربی با اسرائیل–به‌ویژه امارات و بحرین–در چارچوب افزایش ادراک تهدید از قدرت جمعی و قابلیت‌های تهاجمی ایران قابل تبیین بود. عربستان سعودی نیز با وجود پرهیز از عادی‌سازی رسمی، در فضای ناشی از فشارهای امنیتی و رقابت‌های منطقه‌ای، به سمت گفتگوهای غیرمستقیم با تل‌آویو متمایل شده بود. در مقابل، کویت و عمان به دلیل برداشت متفاوت از تهدید و نقش محدود قابلیت‌های تهاجمی اسرائیل در امنیت ملی‌شان، همچنان سیاست‌های محتاطانه یا بی‌طرفانه را پی گرفتند. پس از هفتم اکتبر، تحولات میدانی غزه و درگیری‌های گسترده، موجب بازتنظیم ادراک تهدید در میان دولت‌های عربی شد. در این دوره، عربستان بیش از پیش به تنش‌زدایی با ایران متمایل شد و امارات کوشید میان همکاری‌های امنیتی با اسرائیل و الزامات ناشی از مجاورت جغرافیایی با ایران تعادل برقرار کند. بحرین روند عادی‌سازی را کند کرد و قطر و عمان بر سیاست‌های میانجی‌گرانه یا عمل‌گرایانه خود افزودند. در دورهٔ پس از جنگ دوازده روزه نیز یافته‌ها نشان می‌دهد که اگرچه حملهٔ ایران به پایگاه العدید نگرانی‌هایی را تقویت کرد، وابستگی ساختاری کشورهای عربی به ثبات منطقه‌ای و هزینه‌های بالقوه تشدید تنش، موجب شد که آنها از اتخاذ رفتارهای موازنه‌گرایانهٔ سخت در قبال ایران پرهیز کنند؛ بدین‌ترتیب سه مقطع زمانی تحلیل‌شده بیانگر آن است که تغییر در برداشت کشورهای عربی از هر چهار مؤلفه نظریهٔ موازنه تهدید، الگوی رفتاری آنها در قبال اسرائیل و ایران را تعیین کرده است.

۱۰-۱. دلالت‌های سیاستی

براساس یافته‌های پژوهش، می‌توان نتیجه گرفت که تحول در مناسبات کشورهای عربی با اسرائیل در هر سه مقطع، بیش از هر عامل دیگری از نوسان در ادراک تهدید نسبت به ایران تأثیر پذیرفته است. این امر بیانگر آن است که در محیط امنیتی خلیج فارس، پویایی‌های ادراکی –و نه صرفاً تغییرات مادی در قدرت– مؤلفه اصلی شکل‌گیری رفتار دولت‌هاست. یافته‌ها نشان می‌دهد که هرگاه ادراک تهدید از نیات یا قابلیت‌های ایران افزایش یافته، کشورهای عربی به سمت نزدیکی با اسرائیل گرایش یافته‌اند؛ نیز هرگاه برداشت آنها از نیت یا توان تهاجمی ایران کاهش یافته یا قابل مدیریت تشخیص داده شده، حرکت به سوی تنش‌زدایی، گفتگو یا کندسازی روند عادی‌سازی با اسرائیل تقویت شده است؛ همچنین نتایج نشان می‌دهد که ظرفیت اسرائیل برای ایفای نقش یک موازنه‌گر مؤثر، با میزان همگرایی میان کشورهای عربی و سطح فشارهای داخلی و منطقه‌ای علیه آنها در نوسان بوده است. در مقابل، توان بازدارندگی ایران –اعم از قابلیت‌های دفاعی، حضور منطقه‌ای و نقش شبکه‌های نیابتی– بر ارزیابی کشورهای عربی از هزینه‌ها و مزایای همکاری با اسرائیل تأثیر مستقیم داشته است.

منـابـع

ارغوانی‌پیرسلامی، ف. (۱۴۰۱). اعراب و انتخاب در شرایط موازنه تهدید؛ تهدیدانگاری ایـران و عادی‌سـازی روابـط بـا اسرائیل. *روابط خارجی*، ۱۴(۴)، ص.۱-۳۶.

امیدی قلعه‌محمدی، ز. (۱۳۹۸). *تحلیل اقدامات امارات و بحـرین در عادی‌سـازی روابـط بـا رژیـم صهیونیسـتی*. در: دومین کنفرانس بین‌المللی و سومین کنفرانس ملی حقوق و علوم سیاسی. تهـران: دانشـگاه علمـی کـاربردی و سایر نهادها (۲)، ص.۱-۲۰.

برزگر، ک. (۱۳۹۸) *سیاست منطقه‌ای ایـران در بسـتر زمـان*. تهـران: مرکـز مطالعـات پژوهشـکدۀ علمـی و مطالعـات استراتژیک.

ثانی‌آبادی، ا. (۱۳۹۸). موازنه تهدید و اتحاد اعراب و اسرائیل در برابر محـور مقاومـت. *مطالعـات خاورمیانـه*، ۲۶(۳)، ص.۱۱۳-۱۳۴.

جوادی ارجمنـد، م.ج. (۱۴۰۲). جهت‌گیری‌هـا و فعالیت‌هـای روسـیه، ایـران و عربسـتان در جنـگ یمـن. *مطالعـات اوراسیای مرکزی*، ۱۶(۲).

ذاکریان، م. و همکاران (۱۳۹۸). تأثیر پروژۀ ایران‌هراسـی در راهبـرد منطقـه‌ای جدیـد اسـرائیل. *مطالعـات بین‌المللـی*، ۱۶(۴).

عراقی، ع. (۱۴۰۳). تبیین تهدیدات امنیت ملی جمهوری اسلامی ایـران متـأثر از عادی‌سـازی روابـط امـارات بـا رژیـم صهیونیستی. *مطالعات بین‌رشته‌ای دانش راهبردی*، ۱۴(۵۶)، ص.۳۷-۶۱.

کمالی، م.ر. (۱۴۰۰). روابط سیاسی رژیم صهیونیسـتی و کشـورهای حـوزۀ خلـیج فـارس و تـأثیر آن بـر امنیـت ملـی جمهوری اسلامی ایران. *مطالعات دفاع مقدس*، ۷(۲۸)، ص.۱۵۵-۱۷۸.

متقی، ا.؛ ادهمیان، ف. (۱۳۹۸). راهبرد دفاعی و سیاست تسلیحاتی جمهوری اسلامی ایران. *نامه دفاع*، ۷(۲).

محمدی‌منفرد، م. ح. (۱۴۰۲). بررسی نتـایج عملیـات طوفان‌الاقصـی براسـاس دکتـرین نظـامی رژیـم صهیونیسـتی. *محیط‌شناسی راهبردی جمهوری اسلامی ایران*، ۷(۳)، صص.۱۷۳-۲۰۱.

معصوم‌زاده، ر.ا. (۱۴۰۲). بررسی رفتار کشورهای عربی منطقه غرب آسیا با رژیم صهیونیستی. *محیط‌شناسـی راهبـردی جمهوری اسلامی ایران*، ۷(۲)، ص.۱۴۳-۱۷۲.

منقاری‌آقاجانی، پ. (۱۴۰۱). پیمان ابراهیم؛ کنش فعال ایران در غرب آسیا و مداخله فرامنطقه‌ای ایالات متحـده. *علـوم سیاسی*، ۲۵(۹۹)، صص.۶۵-۹۰.

نصر اصفهانی، م. (۱۴۰۱). بررسی عادی‌سازی روابط اعراب و رژیم اشغالگر فلسطین و پیامـدهای آن بـر امنیـت ملـی جمهوری اسلامی ایران. *مطالعات بیداری اسلامی*، ۱۱(۳)، ص.۸۵-۱۰۸.

References

Abrams, E. (2009). *The Power of the First Impression*. URL= www.CFR.org.

Albloshi, H. (2025). *GCC States and Non-Arab Regional Middle Powers*. URL= https://gulfresearchmeeting.net/directors/directors-detail/3169.

Alhasan, H. (2025). *Rebuilding GCC–Iran relations in the shadow of war*. IISS. URL=

https://www.iiss.org/online-analysis/online-analysis/2025/07/rebuilding-gcciran-relations-in-the-shadow-of-war/

Arab News (2025). *Gulf diplomacy with Iran helped limit conflict with Israel, Middle East experts say*. URL= https://www.arabnews.com/node/2606675/middle-east

Araghi, A. (2024). Explaining the national security threats of the Islamic Republic of Iran affected by the normalization of UAE relations with the Zionist regime. *Interdisciplinary Studies of Strategic Knowledge*, 14(56), p. 37-61. [In Persian]

Arghavani Pirsalmani, F. (2022). Arabs and choice under the balance of threat: Iran's threat perception and normalization of relations with Israel. *Foreign Relations*, 14(4), p. 1-36. [In Persian]

Ayatollahi Tabaar, M. (2025). *Iran's Regional Strategy After October 7.* Perry World House. URL= https://perryworldhouse.upenn.edu/news-and-insight/irans-regional-strategy-after-october-7/

Ayatollahi Tabaar, M. (2025). Iran's Regional Strategy After October 7. *perry world house*. https://perryworldhouse.upenn.edu/news-and-insight/irans-regional-strategy-after-october-7/

Barantschik, M. (2023). *Israel's Relationship with The Gulf Cooperation Council.* Middle East Briefing. URL= https://www.middleeastbriefing.com/news/israels-relationship-with-the-gulf-cooperation-council/

Barzegar, K. (2019). *Iran's regional policy over time*. Tehran: Center for Studies of the Scientific Institute and Strategic Studies. [In Persian]

BBC Monitoring (2025). *Explainer: How do Gulf Arab states view Iran after war with Israel?* URL=file:///C:/Users/aram/Downloads/BBC%20Monitoring%20-%20Explainer%20How%20do%20Gulf%20Arab%20states%20view%20Iran%20after%20war%20with%20Israel.pdf

Dazi-Héni, F. (2020). *The Gulf States and Israel after the Abraham Accords.* Arab Reform Initiative. URL= https://www.arab-reform.net/wp-content/uploads/pdf/Arab_Reform_Initiative_en_the-gulf-states-and-israel-after-the-abraham-accords_14899.pdf

Djerejian, E.P. (2025). *A Grand Bargain for Middle East Peace: Seizing an Historic Opportunity*. Belfer Center. URL= https://www.belfercenter.org/research-analysis/grand-bargain-middle-east-peace-seizing-historic-opportunity.

Ghariani, J. (2021). *A Diplomatic History of Israel's Relations with Oman: From Clandestine Ties to the Abraham Accords.* The Azrieli Institute of Israel Studies – Concordia University. URL= https://www.concordia.ca/content/dam/artsci/azrieli/docs/OccasionalPapers/ADiplomaticHistoryofOmani-IsraeliRelations.pdf

Heiran-Nia, J. (2023). *Iran Fears Israel-Arab Security Integration More Than Normalization.* Middle East & North Africa. URL= https://www.stimson.org/2023/iran-fears-israel-

arab-security-integration-more-than-normalization

Hellyer, H. A. (2025). *For Saudi Arabia, Normalization with Israel Doesn't Make Sense Now*. War on the Rocks. URL= https://warontherocks.com/2025/04/for-saudi-arabia-normalization-with-israel-doesnt-make-sense-now/

Javadi Arjmand, M. J. (2023). Orientations and activities of Russia, Iran and Saudi Arabia in the Yemen war. *Central Eurasian Studies*, 16(2). [In Persian]

Kamali, M. R. (2021). Political relations of the Zionist regime with the Persian Gulf countries and its impact on the national security of the Islamic Republic of Iran. *Sacred Defense Studies*, 7(28), p. 155-178. [In Persian]

Masoumzadeh, R. A. (2023). Examining the behavior of Arab countries in the West Asia region towards the Zionist regime. *Strategic Environmental Studies of the Islamic Republic of Iran*, 7(2), p. 143-172. [In Persian]

Mehvar, A. (2025). *Twelve days that shook the region: Inside the Iran-Israel war*. ACLED. URL= https://acleddata.com/qa/qa-twelve-days-shook-region-inside-iran-israel-war

Mohammad Monfared, M. H. (2023). Examining the results of the Al-Aqsa Storm operation based on the military doctrine of the Zionist regime. *Strategic Environmental Journal of the Islamic Republic of Iran*, 7(3), p. 173-201. [In Persian]

Monghari Aghajani, P. (2022). The Abraham Accords: Iran's active action in West Asia and the extra-regional intervention of the United States. *Political Science Quarterly (Bagher al-Olum University)*, 25(99), p. 65-90. [In Persian]

Mottaqi, A., & Adhamian, F. (2019). Defense strategy and arms policy of the Islamic Republic of Iran. *Defense Letter*, 7(2). [In Persian]

Nasr Esfahani, M. (2022). Examining the normalization of relations between the Arabs and the Palestinian occupying regime and its consequences for the national security of the Islamic Republic of Iran. *Islamic Awakening Studies*, 11(3), p. 85-108. [In Persian]

Omidi Qaleh Mohammadi, Z. (2019). Analysis of the actions of the UAE and Bahrain in normalizing relations with the Zionist regime. In *The Second International Conference and the Third National Conference on Law and Political Sciences* (pp. 1-20). Tehran: University of Applied Science and other institutions. [In Persian]

Parker, T. B. (2020). *Why Kuwait Rejects Normalization with Israel*. Fair Observer. URL= https://www.fairobserver.com/region/middle_east_north_africa/tyler-parker-kuwait-news-israel-relations-uae-gulf-arab-news-international-media-news-79163/

Rahman, O. H. (2021). *The Emergence of GCC-Israel Relations in a Changing Middle East.* Brookings Doha Center. URL= https://www.brookings.edu/wp-content/uploads/2021/07/English_The-emergence-of-GCC-Israel-relations-in-a-changing-Middle-East.pdf

Raine, J. (2025). How 12 Days Have Changed Iran. *IISS*. https://www.iiss.org/online-analysis/online-analysis/2025/07/how-12-days-have-changed-iran/

Saniabadi, A. (2019). Balance of threat and the Arab-Israel alliance against the resistance axis.

Middle East Studies, 26(3), p. 113-134. [In Persian]

Ulrichsen, K. C. (2024). *GCC States Seek Diplomacy During US Absence*. Arab Center Washington DC. URL= https://arabcenterdc.org/resource/gcc-states-seek-diplomacy-during-us-absence/

Yaari, M. (2020). *Qatar and Israel Issue Palestinian the by Nurtured Relations*. Published as part of the series: The Unfulfilled Potential: Israel's Relations with Arab Countries. URL= https://mitvim.org.il/wp-content/uploads/Dr._Michal_Yaari_-_Israel_and_Qatar_-_Relations_nurtured_by_the_Palestinian_issue_-_March_2020-1.pdf

Yetim, M. (2025). Revisiting normalization dynamics between the Gulf Cooperation Council and Israel from 'other' to 'regional partner'? *MIDDLE EASTERN STUDIES*, https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00263206.2025.2455384

Yossef, A. (2021). Military Doctrines in Israel and Iran: a Doctrinal Hybridity. *The Middle East Journal*, 75(2), pp. 243-263.

Zaccara, L. (2024). *Iran: Continuity in Foreign Policy towards Israel after the War in Gaza*. URL= Dossier: Israel-Palestine Conflict. https://www.iemed.org/publication/iran-continuity-in-foreign-policy-towards-israel-after-the-war-in-gaza/

Zakerian, M. & et al. (2019). The impact of the Iranophobia project on Israel's new regional strategy. *International Studies*, 16(4). [In Persian]

Zielińska, K. (2023). *Israel and the Arab states: Between conflict and interdependence*. Centre for Eastern Studies, Number 505. URL= https://www.osw.waw.pl/sites/default/files/OSW%20Commentary%20505_0.pdf

Editorial Board

Seyyed Sajjad Izdehi (Professor, Department of Political Science, Institute for Research in Culture and Thought)

Hamid Parsania (Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Baqir al-Ulum University, Qom)

Mohammad-Bagher Khorramshad (Professor, Department of Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran)

Najaf Lakzaei (Professor, Department of Political Science, Baqir al-Olum University, Qom)

Shamsollah Mariji (Professor, Department of Social Sciences, Baqir al-Olum University, Qom)

Mansour Mirahmadi (Professor, Department of Political Science, Shahid Beheshti University, Tehran)

Ahmad Vaezi (Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom)

Seyyed Hossein Fallahzadeh (Associate Professor, Faculty of History and Political Studies, Baqir al-Ulum University, Qom)

Mohammad Sotoodeh Arani (Associate Professor, Department of Regional Studies, Baqir al-Ulum University, Qom)

Masoud Moeini Pour (Associate Professor, Department of Political Science, Baqir al-Ulum University, Qom)

Seyyed Mehdi Emam Jomeh (Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan)

Mohammad Taghi Ghezelsofla (Professor, Department of Political Science, University of Mazandaran)

Seyyed Kazem Seyed Bagheri (Professor, Institute for Research in Culture and Thought, Tehran)

Mohammad Ali Fathollahi (Associate Professor, Institute for Political Studies and International Relations, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran)

Enayatollah Yazdani (Professor, University of Isfahan, Isfahan)

International Editorial Board Members

Seyyed Abdul Qayum Sajjadi (Professor, Khatam al-Nabieen University, Afghanistan)

Haider Zayer Abbousi Mohsen Al-Amiri (Associate Professor, Department of Political Science, University of Kufa, Iraq)

Fawzi Ali Hussein Al-Alawi (Professor, Department of Philosophy, Ez-Zitouna University, Tunisia)

——————— Reviewers ———————

Ahmad Olyaei, Gholamreza Behrouzi-Lak, Seyyed Mohammad Ali Hosseinizadeh, Seyyed Kazem Seyed Bagheri, Mahmoud Shafiei, Mohsen Tabatabaei-Far, Gholamreza Zabet Pourkari, Seyyed Mohammad Taghi Ghazelsafloo, Abbas Emadi, Mohammad Sotoodeh.

In the name of God

Political Science

A Scientific-Research-Based Quarterly Journal
in the field of Islamic and *Political Studies*

Vol. 28, No. 3, Serial. 111, Autumn 2025

Proprietor: Baqir al-Olum University
(affiliated to the Islamic Propagation Office of the Qom Seminary Schools)

Manager in Charge: Shamsollah Mariji
Editor in Chief: Ahmad Vaezi
Proof Reading: Mahmood Fallah

Address: Bagher al-Olum University, Qom, Iran. P. O. Box 37185-787
Tel: 0098-25-32136635
Web: http://psq.bou.ac.ir
Email: psq@bou.ac.ir

Price: 1/200/000 Rials