

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فصلنامه علمی مطالعات بیداری اسلامی

دوره دهم، شماره چهارم (پیاپی ۲۲)، زمستان ۱۴۰۰

صاحب امتیاز: سازمان بسیج اساتید دانشگاهها و مراکز علمی، پژوهشی و آموزشی کشور

مدیر مسئول: محمدرضا مردانی

سرمدیر: غلامرضا بهروزی لک

اعضای هیئت تحریریه به ترتیب حروف الفبا:

سروش امیری؛ دانشیار روابط بین الملل دانشگاه علوم انتظامی امین

غلامرضا بهروزی لک؛ استاد تمام گروه علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم (ع)

محمدجعفر جوادی ارجمند؛ دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تهران

علیرضا رضایی؛ دانشیار روابط بین الملل دانشگاه آزاد اسلامی واحد همدان

نجف لک زایی؛ استاد تمام گروه علوم سیاسی دانشگاه باقر العلوم (ع)

شمس الله مریجی؛ استاد تمام علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم (ع)

حسین هرسیج؛ استاد تمام علوم سیاسی دانشگاه اصفهان

مدیر داخلی: سیدمهدی سهیلی مقدم

ویراستار: زهرا اسدی خشکناز

صفحه آرا: یوسف بهرخ

پست الکترونیک: org.05@basijasatid.ir

نشانی وبگاه: www.iabaj.ir

نشریه «مطالعات بیداری اسلامی» با صاحب امتیازی سازمان بسیج اساتید دانشگاهها و مراکز علمی، پژوهشی و آموزشی کشور براساس آیین نامه نشریات علمی مصوب ۱۳۹۸/۰۲/۰۹ در ارزیابی سال ۱۳۹۹ موفق به کسب رتبه «ب» شده است.

نمایه شده در پایگاههای

- پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ICS)
- پرتال جامع علوم انسانی (CHSP)
- پایگاه نورمگز (Noormags)
- بانک اطلاعات نشریات کشور مگ ایران (Magiran)
- www.isc.ac.ir
- www.ensani.ir
- www.noormags.com
- www.magiran.com

نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، روبه روی در اصلی دانشگاه تهران پلاک ۱۲۴۶

سازمان بسیج و اساتید کشور، دفتر نشریات تلفن: ۰۲۱۶۶۹۷۵۶۰۵

فصلنامه علمی
مطالعات بیداری اسلامی

دوره دهم، شماره چهارم (پیاپی ۲۲)، زمستان ۱۴۰۰

- فصلنامه علمی مطالعات بیداری اسلامی که در حاضر در چهار شماره در سال منتشر می شود، رعایت نکات و دستورالعمل زیر برای جلوگیری از تأخیر در داوری و انتشار بموقع مجله هنگام ارسال مقالات ضروری است:
- مقاله باید نتیجه تحقیقات شخصی نویسنده (ها) بوده و قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی منتشر نشده نگردیده، در مورد مقالات ارائه شده در مجامع علمی، مشخصات کامل مجمع باید با مقاله همراه باشد.
 - مقاله باید سلیس، روان و از نظر دستور زبان صحیح بوده و در انتخاب واژه ها دقت لازم مبذول گردد.
 - در متن فارسی باید تا حد امکان از معادل فارسی کلمات لاتین استفاده شود و چنانچه معادل فارسی به اندازه کافی رسا نباشد، می توان با ذکر شماره در بالای معادل، عین کلمه لاتین را در بخش یادداشتها آورد.
 - مقاله باید با آخرین نسخه برنامه Word و با قلم نازنین فونت ۱۲ (برای چکیده لاتین با قلم تایمز ۱۱) فاصله تقریبی میان سطور ۰.۹ حروفچینی و تاپ گرد. حاشیه از بالا ۶.۵، از پایین ۶.۵، از راست ۴ و حاشیه چپ ۴ سانتیمتر باشد. عنوان مقاله با فونت تیترا ۱۲، مشخصات نویسنده یا نویسندگان با فونت یاقوت ۱۲، چکیده فارسی با فونت نازنین ۱۲، فهرست عناوین متن با فونت نازنین سیاه ۱۲، منابع و مأخذ با فونت نازنین ۱۱ نگاشته شود.
 - تعداد صفحات مقاله نباید از حدود ۱۸ صفحه چاپی به قطع مجله تجاوز کند.
 - مسئولیت محتوای مقالات و ویراستاری با نویسندگان است.

جهت اطلاعات بیشتر به وبسایت زیر مراجعه نمایید:

<http://www.iabaj.ir/journal/authors.note>

فهرست مطالب

- « چالش‌های مقاومت از منظر قرآن کریم / سیدمحسن آل نبی، محمد صادق یوسفی مقدم ۷
- « آسیب شناسی تداوم جنبش‌های دینی در حوزه تعامل امت با امام از منظر قرآن کریم / مجتبی مهدوی مهر ۲۷
- « بررسی معناشناختی «ارتجاع» در اندیشه امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری / سیدحسین علیان‌سب، سیدجلال موسوی شریانی، محمد سبحانی یامچی ۴۷
- « بیداری دانشی بر پایه دین پژوهی پیش‌زمینه‌های گسترش نظام‌مند دین پژوهی در جهان اسلام / عبدالمجید مبلغی ۷۱
- « جمهوری اسلامی ایران و لزوم اتخاذ راهبرد تأمین مذاهب اسلامی در راستای مهار جریان تکفیر و افراط‌گرایی / علیمحمد حیدر سرلک، سیدرسول حسینی کوهستانی ۹۵
- « تجلّی بیداری اسلامی در شعر معاصر لبنان (مطالعه موردی: شعر مصطفی غلایینی) / اسماعیل نادری، محمد مهدی روشن چسلی، فاروق نعمتی ۱۱۵
- « خیزش مجدد گفتمان راست افراطی در اروپا و تقابل با مسلمانان در عصر بیداری اسلامی / مهدی محمدنیا، محمود علیپور گرجی ۱۳۹

چالش‌های مقاومت از منظر قرآن کریم

سید محسن آل نبی (نویسنده مسئول)^۱محمد صادق یوسفی مقدم^۲

چکیده

مقاومت از مفاهیم محوری قرآن است که میدان معنایی گسترده‌ای در کلام وحی دارد. سه دسته از آیات با مدلول لزوم مقاومت، تبیین پیامدهای مثبت مقاومت و ارائه چالش‌های فراروی مقاومت قابل شناسایی است. این پژوهش با تمرکز بر دسته سوم، در پی پاسخ به این پرسش است که از منظر قرآن چالش‌های فراروی مقاومت کدام است؟ (مسئله) مفروض این است که مقاومت از حیث منطقی و با رویکرد واقع‌گرای قرآن با برخی چالش‌ها همراه است. (فرضیه) و با کاربست نظریه معناشناسی در بافت درون متنی با تمرکز بر ماده مقاومت و واژگان هم‌نشین در پی دریافت معنای مقاومت و چالش‌های آن و با هدف تعمیق و گسترش ادبیات مقاومت از زمره تحقیقات توسعه‌ای است (روش) دیر بازده بودن مقاومت، بزرگ انگاری دشمن، باز تولید شبهه‌ها، اختلاف، ناتوانی در تصمیم‌گیری و بدگمانی به وعده‌های الهی را می‌توان به عنوان برخی از چالش‌های ادراکی و رفتاری مقاومت از نگاه قرآن یاد کرد. (یافته)

کلیدواژه‌ها: قرآن، مقاومت، چالش، چالش‌های ادراکی، چالش‌های رفتاری

۱. دکترای انقلاب اسلامی، گروه تاریخ، تمدن و انقلاب اسلامی، دانشکده معارف و اندیشه اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران.

smallnabi@ut.ac.ir

 <https://orcid.org/0000-0002-9559-3210>

۲. دانشیار پژوهشکده فرهنگ و معارف قرآن، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران.

مقدمه

مقاومت هرچند به عنوان یکی از مفاهیم کلیدی از ابتدای نزول وحی با زندگی پرفرازونشیب مسلمانان عجین بوده است و اولیای دین آن را مایه کرامت و بزرگی افراد دانسته اند؛^۱ (لیثی واسطی، ۱۳۷۴: ۳۳۳) اما اقتضائات عینی امروز جامعه ما و مواجهه همه سوی قدرت های استکباری، مقاومت را فراتر از یک آرمان و ایده آل، به الزامی غیرقابل اجتناب بدل کرده است؛ به گونه ای که مقاومت پیوند و ارتباطی نزدیک با آرمان ها و علایق پایدار نظام اسلامی دارد. به تعبیر مقام معظم رهبری: وظیفه ما این است که ما کشور را، هم نیرومند کنیم، هم مقاوم کنیم؛ قدرت کشور را بالا ببریم و آن را مقاوم سازی کنیم. (حسینی خامنه، ۱۳۹۵/۱۰/۱۹) از سوی دیگر، در فضای کنونی جامعه ما به دلیل ارتباط این موضوع با زندگی روزمره مردم، حساسیت های اجتماعی و سیاسی را برانگیخته و برخی با برجسته کردن مخاطرات و چالش های مقاومت برآند برخی مشکلات و تنگناها را به عنوان پیامدهای مقاومت ذکر نمایند. از این رو واکاوی چالش ها و مشکلات مقاومت از نگاه قرآن می تواند تا حدی در تحلیل دقیق و درست چالش ها و پیامدهای مقاومت راهگشا باشد.

ضرورت تحقیق

۱. تمرکز بر مفاهیم و آموزه های قرآن و کوشش در جهت بازگرداندن آن ها به متن زندگی فردی و اجتماعی، مستلزم تحقیق و واکاوی مفهومی و بازتعریف مجدد آن ها در ظرف اجتماعی معاصر و متناسب با تحولات اجتماعی است.^۲
۲. یکی از عناصر اصلی مقاومت و تداوم آن، توده مردم و نقش آن ها در مقاومت است. از این رو توسعه و ترویج فرهنگ مقاومت به ویژه با تکیه بر مبانی قرآنی و در قالب ادبیات دینی آن هم در گستره وسیع اجتماع ضروری است. در آیه فَاُسْتَقِمْ کَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ (هود/۱۱۲) خداوند استقامت و پایداری امت را از پیامبر درخواست کرده است و پیامبر را مسئول پایداری امت دانسته است. برخی در وجه این درخواست از پیامبر توضیح داده اند که کسانی که از نظر

۱. علی علیه السلام: عَلَیْکَ بِمَنْهَجِ الْإِسْتِقَامَةِ فَإِنَّهُ یُکَسِّبُکَ الْکَرَامَةَ وَ یُکَفِّیکَ الْمَلَامَةَ.

۲. به نظر برخی از مفسرین، استقامت، خلاصه تمام عقیده، شریعت و اخلاق اسلام است (ان الإسلام بعقیده و شریعت و أخلاقه یتلخص بکلمة واحدة، و هی الاستقامة). (مغنیه، ۱۴۲۴: ۲۷۳/۴ و ۲۷/۱)

اجرایی و نه ابلاغی در جامعه سرپرستی دارند، این‌ها مسئول عمل کسانی هستند که تحت سلطه آنان قرار می‌گیرند و باید بستر را برای این‌که افراد تحت سرپرستی او به دستورات الهی عمل کنند را فراهم سازند. رک: (تهرانی، ۱۳۹۲: ۵/۱۷۵؛ صادقی تهرانی، ۱۳۶۵: ۱۴: ۴۱۲)

پیشینه پژوهش

در موضوع مقاومت از منظر قرآن مقالات و پژوهش‌های مختلفی از قبیل بن‌مایه‌های ادبیات مقاومت در قرآن، بررسی مفهوم مقاومت با رویکرد اجتماعی در آیات قرآن، استقامت و پایداری در قرآن، ادبیات مقاومت از منظر قرآن و روایات، قرآن خاستگاه عزت و مقاومت، آثار و دستاوردهای مقاومت از منظر قرآن کریم، رابطه عزم ملی و تقویت مقاومت اسلامی از نگاه قرآن نوشته و منتشر گشته است که هر یک از زاویه و با رویکردی خاص درصدد تبیین و چستی مقاومت، ویژگی‌ها، آثار و پیامدهای آن در عرصه زندگی فردی و اجتماعی برآمده‌اند. همچنین همایش‌هایی در سال‌های اخیر با همین عنوان برگزار شده، اما تبیین مقاومت در منطق قرآن با تکیه بر نظریه معناشناختی و بررسی چالش‌ها و تنگناهای مقاومت از منظر قرآن موضوعی است که مورد واکاوی تحقیق حاضر قرار گرفته است.

چارچوب مفهومی

نظریه معناشناسی که در مطالعه دلالت درون زبانی از سوی برخی از اندیشمندان ارائه شده، توسط توشیهیکو ایزوتسو در پژوهش‌های قرآنی به عنوان یکی از روش‌های مطالعاتی قرآن کریم به کار گرفته شده است. طبق این نظریه هر یک از واژگان کانونی قرآن مجید یک میدان معنایی دارند که در تداخل این میدان‌ها و ارتباط میان آن‌ها، مفاهیم و کلمات قرآنی بهتر و دقیق‌تر شناخته می‌شوند. (ایازی و پور افخم، ۱۳۹۳) نکته مهم در نظریه ایزوتسو این است که هر یک از واژگان کلیدی در بافت درون متنی قرآن معنا و مفهوم می‌یابد تا آنجا که قرآن خود مفاهیم را تبیین می‌کند. (رک: شهیدی، ۱۳۸۸) در این تحقیق ابتدا با تمرکز بر مفهوم مقاومت در قرآن کریم، که گاه صریحاً با ماده «ق و م» و مشتقات آن به کار رفته است و گاه با واژگان مرتبط همانند ثبات، یا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاغْلِبُوا (انفال/۴۵؛ بقره/۲۵۰) (طوسی، بی تا: ۲۹۸/۲؛ طنطاوی، ۱۹۹۷: ۵۷۳/۱؛ مرصوص، کَانَهُمْ بَنِيَانٌ مَّرْصُوصٌ (صف/۴) (طبرسی، ۱۳۷۲: ۱۳۷۲/۹: ۴۱۸)

تبدیل ناپذیری و ما بَدَلُوا تَبْدِيلًا (احزاب/۲۳) (آل غازی، ۱۳۸۲: ۴۶۳/۵) صبر، وَلَنْصَبِرَنَّ عَلَىٰ مَا آذَيْتُمُونَا (ابراهیم/۱۲) عزت، وَلَا يَحْزُنْكَ قَوْلُهُمْ إِنَّ الْعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا (یونس/۶۵) جهاد، يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفْرَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ (توبه/۷۳) استواری و قیام برای خدا، قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفُرَادَى (سبا/۴۶) نفی سبیل، لَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا (نساء/۱۴۱) و یا مفهوم مخالف ما ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا (آل عمران/۱۴۶) آمده است، درصدد دریافت معنای مقاومت در بافت درون متنی قرآن برآمده ایم. مقارنت و هم نشینی مفاهیم گفته شده نشانه پیوند و ترتب آنان در بستر آیات وحی است و سازه ای در قالب سه عنصر عامل (فاعل مقاوم)، مانع (ضد یا دشمن) و هدف را به خوبی ترسیم می کند.

واژه مقاومت در بافت درون متنی قرآن

ریشه «قوم» و مشتقات آن از قبیل مقاومت در لغت عرب دارای معانی مختلف از قبیل اعتدال (توسط)، (جوهری، ۱۴۰۷: ۲۰۱۷/۵) (الزبیدی، ۱۴۱۴: ۵۹۲/۱۷)، استمرار، (ابی هلال، ۱۴۱۷: ۵۱)، (الفراهیدی، ۱۴۱۴: ۶۹۴)، ثبات و پایداری، (ابن اثیر، ۱۳۶۴ ش: ۱۲۵/۴) آمده است و در لغت فارسی پافشاری، ایستادگی و نوعی تقابل در برابر دیگری تعبیر شده است. در فرهنگ فارسی امید مقاومت اسم مصدر و به معنای ایستادگی کردن، باکسی در امری برابری کردن و ضدیت کردن (عمید، ۱۳۶۹: ۱۸۳۶/۲) و در لغت نامه دهخدا ایستادگی، برابری و پافشاری ذکر شده است. (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۸۸۱۱/۱۳)

به گفته برخی از مجموع آیات قرآن که واژه مستقیم و مشتقاتی از این ماده در آن ها دیده می شود و نیز با توجه به تفسیر و توضیحی که مفسران قرآن گزارش کرده اند به این نتیجه می رسیم که توسط و اعتدال و میانه گزینی در امور، حقیقت مفهوم استقامت در قرآن را ارائه می کند. «(حجتی، ۱۳۶۵: ۱۹۸) ایشان به برخی از آیات از جمله وَ الَّذِينَ إِذَا أَنْفَقُوا لَمْ يَسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَ كَانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَوَامًا (فرقان/۶۷) استناد می کند که آیه دو حد ممدوح و مذموم بذل را بیان می کند و با تعبیر «قواما» خواسته است که مسلمانان در بذل و بخشش میانه روی را برگزینند. این نویسنده کلمه «قیم» که در برخی از آیات قرآن به چشم می خورد را به معنای امری دانسته است که عاری از اعوجاج و انحراف باشد و نیز کلمه «قوام» به فتح قاف در آیات قرآن به معنای عدل و اعتدال است «و اومه قائمه» یعنی امتی که مستقیم و معتدل هست. (همان، ۱۹۲) در نهایت این نویسنده

آیه فَاسْتَقِمْ کَمَا أُمِرْتَ وَمَنْ تَابَ مَعَكَ (هود/۱۱۲) را چنین معنا می‌کند: که بدان گونه که موظف و مأموری، در راه خویش معتدل و متوازن و پایدار باش. و همین جا بود که فرمود «شبیبتنی سوره هود». ایشان بخش بعدی آیه را که «وَلَا تَطْغَوْا» (طغیان نکردن) است، را نمایانگر وجود مفهوم اعتدال در فاستقم می‌داند. (همان، ۲۱۵-۲۱۶) و می‌افزاید به ندرت می‌توان کسی را یافت که در این دنیا به هیچ وجه دچار نوعی از انحراف از صراط مستقیم و راه معتدل نگردد. (مثلاً در امور اخلاقی در انفاق معتدل باشد و به بخل و اسراف نگراید) (همان، ۲۰۰) از کاربرد این واژه در برخی از روایات نیز ممکن است معنای اعتدال و میانه‌روی استظهار می‌شود. شیخ صدوق در معانی الاخبار روایتی را از امام معصوم (ع) نقل می‌کند که صراط مستقیم در دنیا عبارت از امر و حالتی است که پایین‌تر از غلو و بالاتر از تقصیر باشد، به عبارتی راست و مستقیم باشد و به هیچ طرف باطل منحرف نشود و اما صراط مستقیم در امر آخرت عبارت از راه مؤمنین فراسوی بهشت و سعادت جاوید است که به جهنم یا غیر آن متمایل نشود. (ابن بابویه صدوق، ۱۴۰۳: ۳۳) برخی از مفسرین برجسته اهل سنت نیز بدون استناد به اقوال لغویین فَاسْتَقِمْ در آیه را به توسط میان افراط و تفریط معنا کرده‌اند. (فخر رازی، ۱۸: ۴۰۶؛ آلوسی، ۶: ۳۴۵؛ زمخشری، ۲: ۴۳۲) برخی دیگر معتقدند که نمی‌توان برای ماده قوم معنای واحدی را در نظر گرفت؛ بلکه باید آن را متناسب با موصوف و یا مضاف الیه آن در نظر گرفت. مثلاً آنجایی که در مورد راه و صراط آمده است، به معنای مستقیم است؛ و آنجا که نسبت به افراد به کار رفته است به معنای لزوم و مداومت بر راه مستقیم است. با این توضیح، استقامت انسان، عبارت است از پایداری به تمام قوا و ارکان در برابر وظایفی که به وی روی می‌آورد، به طوری که کمترین نیرو و استطاعتش نسبت به آن وظیفه بی‌اثر نماند. این مفسر نسبت به قرینیت «وَلَا تَطْغَوْا» بر معنای اعتدال و میانه‌روی می‌افزاید: اگر منظور از امر به استقامت، امر به ملازمت اعتدال و دوری از افراط و تفریط می‌بود، مناسب‌تر آن بود که دنبال این امر، هم نهی از افراط و هم نهی از تفریط را بیاورد، و حال آنکه دنبال جمله مورد بحث تنها از افراط نهی کرده و فرموده: «وَلَا تَطْغَوْا». این که فرمود: «وَلَا تَطْغَوْا» معنایش این است که از خط مشی که فطرت و خلقت برای شما ترسیم کرده و از آن مرزی که برایتان تعیین نموده که همان عبودیت برای خدای یکتا است تجاوز نکنید، همچنان که امم قبل از شما تجاوز نمودند و کارشان منجر به شرک شد و سرانجام به هلاکت رسیدند. (طباطبایی، ۱۴۱۷: ۱۱/۴۸) چنان که آمد، براساس نظریه معناشناسی ایزوتسو و کاربرد ماده قوم در بافت درون متنی قرآن

این واژه در قرآن به معنای استمرار و ملازمت به کار رفته است و نتیجه آن پافشاری، ایستادگی و نوعی تقابل در برابر دیگری یا هواهای نفسانی است. این معنا در آیاتی از قبیل قَالَ قَدْ أُجِيبَتْ دَعْوَتُكُمَا فَاسْتَقِيمَا وَلَا تَتَّبِعَانَّ سَبِيلَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ» (یونس/۸۹)، إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا» (احقاف/۱۳)، إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ (فصلت/۳۰)، فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ (توبه/۷) و لَوْلَا أَنْ تَبْتَئَا لَقَدْ كُذِّتْ إِلَيْهِمْ شَيْئًا قَلِيلًا (الإسراء، ۷۴) وَلَمَّا بَرَزُوا لِجَالُوتَ وَجُوْدِهِ قَالُوا رَبَّنَا آفِرْغْ عَلَيْنَا صَبْرًا وَ ثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَ انصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ (البقرة، ۲۵۰؛ الأنفال، ۱۲) ارائه شده است. با این توصیف استقامت، تعبیر جامعی است که ملازمت بر همه فضائل و نیکی ها را شامل می شود و اختصاص به مورد خاصی از قبیل رفتار و کردار، باور و عقیده، و یا منش اخلاقی ندارد. این معنا توسط برخی لغویین مثل زبیدی پذیرفته شده است. وی نسبت به آیه «إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا» (فصلت/۳۰) می گوید: أَى عَمِلُوا بِطَاعَتِهِ وَ لَزِمُوا سُنَّةَ نَبِيِّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) وی استقامت را مطلق اطاعت از خداوند و ملازمت بر سنت پیامبر دانسته است. (الزبیدی، پیشین: ۱۷/۵۹۲) همچنین با جایگاه والای استقامت که برخی آن را ملازم با عصمت دانسته اند. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۷۵/۳) سازگاری دارد. در حدیثی از پیامبر اسلام (ص) نقل شده است که فردی به ایشان گفت: «اخبِرْنی بامر اعتصم به» دستوری بگو که به آن چنگ زنم و در دنیا و آخرت اهل نجات شوم پیامبر (ص) فرمود: «قل ربی اللّٰه ثم استقم» بگو پروردگار من اللّٰه است و بر این گفته خود بایست. (ابن کثیر، ۱۴۱۹: ۷/۱۶۱) علی (علیه السلام) در ذیل آیه إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا. (فصلت/۳۰) می فرماید: «وَقَدْ قُلْتُمْ رَبُّنَا اللَّهُ فَاسْتَقِيمُوا عَلَى كِتَابِهِ وَعَلَى مِنْهَاجِ أَمْرِهِ» ایشان مخاطب در آیه را مؤمنین و متعلق استقامت را کتاب خدا دانسته است. با توجه به استناد استقامت به کتاب، ملازمت و همراهی با کتاب مراد است. (شریف رضی، ۱۴۱۴: خ ۱۷۶) چنان که در نقلی از اهل سنت فَاسْتَقِمْ کَمَا أُمِرْتَ (هود/۱۱۲) استقم علی القرآن آمده است. در (سیوطی، ۱۴۰۴: ۳/۳۵۱) به تعبیر ابن ابی الحدید مفاد این آیه همانند آیه دیگر قرآن إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللّٰهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا، (حجرات/۱۵) است که معنای استقامت در آیه ثبات و ملازمت است «أى ثم ثبتوا على الإقرار ومقتضياته» (ابن ابی الحدید، ۱۴۰۴: ۲۷/۱۰) در روایتی ابی بصیر می گوید: به حضرت ابی جعفر باقر علیه السلام گفتم قول خدا را إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا: البتّه آن هایی که گفتند

پروردگار ما خداست آن گاه به این گفته استقامت کردند؛ فرمود: قسم به خدا آن همین مذهب و عقیده‌ای است که شما بر آن هستید و اگر استقامت بر راه و طریقه حقّه (امامیه اثنی عشریه) نموده بودند ما آن‌ها را از آب فراوان سیراب می‌کردیم. (طبرسی، پیشین: ۵۶۰/۱۰) در روایت دیگر امام صادق (ع) نسبت به آیه وَ أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا (جن/۱۶) می‌فرماید: اگر استقامت ورزیدید و همچنان ملازم با ولایت امیر المومنین بودید، هرگز گمراه نخواهید شد. قال لو استقاموا على ولاية [أمير المؤمنين] على بن أبي طالب (ع) ما ضلوا أبداً (فرائد الکوفی، ۱۴۱۰: ۵۱۲) برخی از مفسرین همچون شیخ طوسی در تبیان (طوسی، ۱۷۶/۵ و ۷۸/۶) و مرحوم طبرسی در مجمع البیان فاستقم را به معنای استمرار و پایداری گرفته است. ایشان در ذیل آیه ۱۱۲ هود آورده است که فَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ یعنی بر موعظه و بیم دادن و تمسک به طاعت حق و امر و دعوت بدان پایدار باش، و استقامت را همان ادای مأموریت و رساندن آن و جلوگیری از منهیات الهی دانسته چنان‌که در قرآن، مأمور به آن شده بود. (طبرسی، پیشین: ۵/۳۰۴) و برخی دیگر در ذیل آن الذین قالوا ربنا الله ثم استقاموا (احقاف/۱۳) آورده‌اند: منظور از استقامت ملازمت و استمرار در دنیا بر دین خدا و شریعت اسلامی است در باور و گفتار و رفتار. (مغنیه، پیشین، ۴۴/۷-۴۵)

با عنایت به معانی گفته‌شده، مقاومت در اصطلاح پافشاری و استمرار بر اصول است که مستلزم نوعی هم‌اوردی و تلاش فعالانه معطوف به تغییر و تبدیل در رفتار طرف مقابل و طرد غیر است از این‌رو، ارتباط نزدیکی با قدرت و توانمندی برقرار می‌کند. مقاومت در این معنا، نوعی عاملیت برای انسان قائل است و متفاوت از معنای صبر و شکیبایی است که متضمن سکوت و توقف است. (زبیدی، ۱۴۱۴: ۷۰/۷) (جوهری، ۱۴۱۰: ۷۰۶/۲) در برخی روایات نیز صبر و استقامت به‌عنوان قسیم هم به‌کاررفته است علی‌علیه السلام می‌فرماید: «العمل العمل ثم النهایه النهایه و الاستقامه الاستقامه ثم الصبر الصبر و الورع و الورع ان لکم نهایه فانتهوا الی نهایتکم.» (شریف رضی، پیشین: خ ۱۷۱) برخی از مفسرین نیز به این تفاوت معنایی اشاره کرده‌اند. (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۶۹۷/۱۱؛ تهرانی، ۱۳۹۱: ۲۹/۵) البته برخی دیگر استقلال مفهومی آن دو را چنین توضیح داده‌اند که استقامت به معنای پافشاری در اصل دین و بیشتر مربوط به بعد فکری و اعتقادی است؛ اما صبر به معنای شکیبایی در دشواری‌ها و بیشتر ناظر به مقام عمل است. (طریحی، ۱۳۷۵: ۵۷۷/۲)

چالش‌های مقاومت در دو سطح شناختی-ادراکی و رفتاری قابل ارزیابی است. از منظر قرآن کریم نقطه شروع چالش‌ها از دگرگونی در شناخت و دستگاه ادراک فرد و جامعه شروع می‌شود و در کنش و رفتار بازتاب می‌یابد. به گفته برخی مفسرین تحیر و در راه ماندن، بیراهه رفتن و ضلالت و عمداً منحرف شدن و از روی عناد برخلاف حق رفتن همه ضد استقامت است (طیب اصفهانی، ۱۳۶۹: ۱/۱۱۹) که ابتدا ادراک انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد. در ذیل ابتدا به چالش‌های شناختی-ادراکی اشاره می‌شود. این چالش‌ها هرچند در بستر زمان و تغییرات مداوم زندگی انسانی شکل‌های متنوعی به خود گرفته است، اما حقیقت و ماهیت همه آنان از یک منطق تبعیت می‌کند.

الف: چالش‌های ادراکی

۱. انهزام روحی

به‌منظور تضعیف روحیه و تزریق نومیدی به جامعه از گذشته تاکنون، شایعه‌ها و شبهه‌های زیادی در قالب جنگ روانی تولید می‌شود که بر تشویش ذهنی و اخلال در دستگاه محاسباتی فرد و اجتماع می‌افزاید. کارکرد عمده این قبیل اقدامات تخریب اعتماد عمومی، جبهه‌سازی و انزوای جریان مقاومت است که غالباً در زمان فشارهای اجتماعی و دوران سخت نسبت به افراد یا رویدادهایی مطرح می‌شوند که نسبت به آن‌ها علاقه‌مندی عمومی وجود دارد (رک: آرتور اس ربر، ۱۳۹۰: ۸۱۷)^۱ به تعبیر رهبر انقلاب اسلامی در مقابل دشمن هم نباید دچار انهزام روحی شد.... انهزام روحی ضرر دارد؛ هرکسی که در درون خود منهزم شد، در صحنه، قطعاً منهزم خواهد شد. اولین شکست هر انسانی، شکست در درون خودش است که احساس کند نمی‌تواند، احساس کند فایده‌ای ندارد، احساس کند طرف خیلی قوی‌تر از او است، احساس کند من که از دستم کاری بر نمی‌آید؛ این انهزام روحی است. اگر این انهزام پیدا شد، آن وقت در صحنه، قطعاً شکست خواهیم خورد. (صلح میرزایی، ۱۳۹۷: ۲۴۳) قرآن کریم نسبت به حوادث صدر اسلام به گروهی از منافقان اشاره می‌کند که هر خبری مبنی بر پیروزی یا شکست

۱. که به گفته برخی پژوهشگران همراه (Embedded Reporters) از دل وزارت دفاع-پنتاگون-آمریکا درآمده رکنی مهمی در کنار اقدامات نظامی در جنگ‌های عراق و سوریه بوده که در زمینه پوشش خبری و شایعات نقش مهمی داشته است. (رک: صالحی امیری، ۱۳۸۸: ۴۳ و ۶۹ و ۸۹)

مسلمانان را به سرعت و بدون ارجاع آن به پیشوایان و رهبران دینی خود در فضای جامعه منتشر می ساختند و إِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوِ الْخَوْفِ أَذَاعُوا بِهِ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ (نساء/۸۳) همچنین در غزوه احد پس از شکست مسلمانان (طوسی، بی تا: ۶/۳) منافقان قتل پیامبر (ص) را شایع کردند تا آنجا که برخی گفتند اگر او پیامبر بود کشته نمی شد پس به دین پیشین خود بازگردید. در پی این ماجرا، قرآن کریم در آیه وَ مَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ (آل عمران/۱۴۴) چنین سخنی را نادرست شمرده و گویندگان آن را توبیخ می کند. (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۴۷/۲) در نتیجه کسانی که در پرتو شخص پیامبر پیش می رفتند و فاقد قدرت ایمانی و پیش برنده بودند، همین که چهره آن حضرت در میان درگیری جنگ پنهان شد و خبر کشته شدنش را شنیدند، در معرض جاذبه های جاهلیت قرار گرفتند انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ (آل عمران/۱۴۵) و بنا به برخی نقل ها با خود گفتند کاش فرستاده ای به سوی عبد الله بن ابی بفرستیم تا از ابی سفیان برای ما امان گیرد (عاملی، ۱۳۶۰: ۲۲۱/۲) و با این اقدام خود انگیزه مقاومت و پایداری دیگران را تضعیف می کردند و موضع دشمن را تقویت می نمودند.

۲. بزرگ نمایی دشمن

در قرآن کریم به تناسب حوادث و اتفاقات صدر اسلام، مواردی چون بزرگ نمایی از توانایی ها و امکانات دشمن و عدم نصرت الهی و در نتیجه بی ثمر بودن مقاومت ذکر شده است. به عنوان نمونه پس از غزوه احد و شکست پیروان پیامبر که مسلمانان تصمیم داشتند با مشرکان بجنگند، مشرکان و منافقان برای ایجاد رعب و وحشت میان مؤمنان، شایع کردند که ابوسفیان با لشکری از نیروهای نظامی و تسلیحات بسیار، آماده حمله به مسلمانان هستند و حتی از مؤمنان می خواهند که از آنان بترسند: «الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ...». (آل عمران/ ۳، ۱۷۳) (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۸۶/۲) این اقدام به منظور جلوگیری از حضور مسلمانان در جنگ انتشار یافت. (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۶۴/۴) همچنین در ماجرای غزوه احزاب که حفظ صلابت و روحیه ایستادگی در برابر دشمن ضروری است، قرآن از سه گروه منافقان، بیمار دلان و شبهه آفرینان نام می برد که در صدد آسیب رساندن به جبهه مقاومت برآمده اند. الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ (احزاب/۶۰) مرجفون از ارجاف به معنای متزلزل

ساختن عقیده، سلوک و رفتار دیگران با اشاعه باطل است. (مصطفوی، پیشین: ۶۷/۴) و مقصود کسانی است که هرچند از زمره مسلمانان بودند اما با بزرگ‌نمایی دشمن، در جامعه اسلامی دلهره ایجاد می‌کردند و از تعبیر «فِي الْمَدِينَةِ» استفاده می‌شود که اتفاقاً آن‌ها در جهاد حاضر نمی‌شدند اما در شهر شایعه می‌کردند که مسلمین شکست خوردند و کفار پیروز شدند یا پیامبر اسلام شهید شد و در نتیجه سبب نگرانی مردم می‌شدند. (طوسی، پیشین: ۳۶۱/۸) از نگاه قرآن کریم فساد انگیزی این سه دسته به حدی است که آن‌ها را ملعون دانسته که در صورت عدم تنبه و ترک اقدامات خود، مستوجب قتل می‌باشند. مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا ثَقِفُوا أَخَذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا. قرآن افزون بر منافقان، به تردید آفرینی‌های شیطان اشاره می‌کند و آن را عاملی در فرار و عدم پایداری مؤمنان در جنگ معرفی می‌کند و با تعبیر حصر گونه می‌فرماید: إِنَّ الَّذِينَ تَوَلَّوْا مِنْكُمْ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ إِنَّمَا اسْتَزَلَّهُمُ الشَّيْطَانُ بِبَعْضِ مَا كَسَبُوا (آل عمران/۱۵۵) به‌ویژه که گاه برخورداری دنیوی دشمن می‌تواند در بزرگ جلوه داده‌هیمنه دشمن مؤثر افتد که خداوند متعال در این باره هم هشدار می‌دهد لا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَخَفَضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ (الحجر، ۸۸) (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج ۱۱: ص ۱۳۱) این راهبرد در دوران مدینه هم جریان دارد و در سوره توبه نیز ذکر شده است وَلَا تُعْجِبْكَ أَمْوَالُهُمْ وَأَوْلَادُهُمْ إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُعَذِّبَهُمْ بِهَا فِي الدُّنْيَا وَتَزْهَقَ أَنْفُسُهُمْ وَهُمْ كَافِرُونَ (التوبة، ۸۵)

۳. بدگمانی به وعده‌های الهی

پیگیری و جستجوی موارد بدگمانی و سوءظن مسلمانان به خداوند و نصرت او در قرآن کریم، مبین این معناست که غالباً در صحنه‌ها و لحظه‌های حساس و مخاطره‌آمیز، نوعی تردید در دل و جان مسلمانان رخ می‌نماید تا آنجا که پیوند ایمانی آنان با خداوند مورد آسیب قرار می‌گیرد و گاه تا سر حد شک و تردید در دعوت رسولان پیش می‌رود و در نتیجه روحیه مقاومت و پایداری را از آنان سلب می‌کند. در مورد غزوه احزاب آمده است إِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَ تَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا (احزاب/۱۰) ظن در آیه مساوق با شک دانسته شده است (بحرانی، پیشین: ۸۵۴/۵) برخی از مفسرین مخاطب در آیه را مؤمنان (آلوسی، پیشین: ۸۰/۹) و برخی دیگر منافقان حاضر در احزاب (طباطبایی، پیشین: ۲۸۵/۱۶) دانسته‌اند، و مصداق سوءظن را گمان به عدم نصرت خداوند، اضطراب و تزلزل شدید، فریب و ناتوانی خدا و رسول او در دفع دشمن

و قهرا شکست در برابر مشرکان، ذکر کرده اند. ما وَعَدْنَا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِلَّا غُرُورًا (احزاب/۱۲) (طباطبایی، پیشین: ۲۸۵/۱۶؛ مغنیه، پیشین: ۱۹۹/۶؛ سبزواری نجفی، ۱۴۱۹: ۴۲۴/۷) مورد دیگری که دل و جان مسلمین به سوء ظن و بدگمانی آلوده شد مربوط به صلح حدیبیه است. وَ ظَنَنْتُمْ ظَنَّ السَّوءِ وَ كُنْتُمْ قَوْمًا بُورًا (فتح/۱۲) آنان گمان کردند که حیات پیامبر و رسالت او به پایان رسیده و دیگر رجعت و برگشتی به مدینه نخواهند داشت و همه به دست مشرکین کشته خواهند شد (ابو حیان اندلسی، پیشین: ۴۸۸/۹) (ابن عاشور، ۱۳۹/۲۶) و یا این پندار که خدا رسولش را یاری نمی کند و دین خود را غلبه نمی دهد. (قرطبی، ۱۳۶۴: ۲۶۹/۱۶ و طوسی، پیشین: ۳۱۷/۹) همچنین در آیه ۱۵۴ آل عمران و غزوه احد یُظُنُّونَ بِاللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ ظَنَّ الْجَاهِلِيَّةِ (آل عمران/۱۵۴) قرآن کریم با اشاره به دو طایفه از مسلمانان، از سوء ظن و گمان بد یک دسته از آنان به خداوند خبر می دهد تا جایی که اندیشه های شرک آمیز جاهلیت در افکارشان رخ نمود و می گفتند: هَلْ لَنَا مِنَ الْأَمْرِ مِنْ شَيْءٍ. (احزاب/۱۵۴) آیا برای ما - در اختیار ما یا به سود ما - از حق یا فرمان و تدبیر امور بهره و خیری هست؟ این استفهام نمودار اضطراب فکری و یا دریافت نابجا و اندیشه جاهلیت آنان است که گمان می کردند همین که پیامبری است و وحی و نبوتی، تدبیر و مسیر خدا به دست او و پیروان وی هست. (طباطبایی، همان: ۴۷/۴ و طالقانی، ۱۳۶۲: ۳۸۷/۵) جمعی از مفسران فاعل یُظُنُّونَ بِاللَّهِ را منافقین دانسته اند که در جبهه مسلمانان حاضر شده بودند (طوسی، پیشین: ۲۳/۳ و ابن عاشور، پیشین: ۲۵۷/۳) و برخی دیگر معتقدند که یظنون بالله دسته دیگری از مؤمنان و مسلمانان بودند و منظور، از مؤمن بودنشان تنها همین است که جزء منافقین که خدای تعالی در آخر گفتار با جمله وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ نَافَقُوا وَقِيلَ لَهُمْ تَعَالُوا قَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَوْ ادْفَعُوا قَالُوا لَوْ نَعْلَمُ قِتَالًا لَا تَبْعُنَاكُمْ (آل عمران/۱۶۷) به شرح حالشان پرداخته، نبودند. منافقین آن هایی بودند که از همان اول امر و قبل از شروع جنگ از مؤمنین جدا شدند و خود را کنار کشیدند. (طباطبایی، همان: ۵۰/۴)

۴. تردید در نتایج مقاومت

به طور منطقی ملازمت و پایداری بر اصول و ارزش ها به منظور دستیابی به اهداف، مستلزم محاسبه، پذیرش و صرف هزینه های مادی و معنوی است. به عبارت دیگر مقاومت در برابر دشمن جدای از عقلانیت و محاسبه سود و زیان آن نیست. برآورد هزینه مقاومت و مقایسه آن با

دستاوردها و برآیندهای مقاومت یکی از پرسش‌هایی است که در اذهان افراد وجود داشته است و در قرآن نیز به‌ویژه در حوادث و رخدادهایی از قبیل جهاد و غزوات پیامبر و همچنین صلح حدیبیه بازگو شده است. به‌عنوان نمونه در جنگ احد پس از شکستی که به مسلمانان رسید خداوند در مقام ارزیابی نتایج آن و تسکین قلوب می‌فرماید: *إِنْ يَمْسَسْكُمْ قَرْحٌ فَقَدْ مَسَّ الْقَوْمَ قَرْحٌ مِثْلُهُ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ* (آل عمران/۱۴۰) اگر شما را آسیبی رسیده است آن قوم را نیز آسیبی همانند آن رسیده و این روزها را میان مردم می‌گردانیم. مقصود از قرح جراحت و زخم‌هایی است که از بیرون بر بدن وارد شده است (مصطفوی، پیشین: ۹/۲۳۰) در این آیه خداوند در مقام سنجش سود و هزینه مقاومت به مسلمانان گوشزد می‌کند که اگر بر مبنای محاسبات ظاهری هم قضاوت نمایید. هزینه تحمیلی بر شما به همان میزان طرف مقابل است و از این جهت نیز شما پیروزید؛ اما در ادامه به اثر تربیتی مهم جهاد که همان تمایز و جدایی مؤمنین از غیر مؤمنین است اشاره می‌کند، که البته این نتیجه قابل سنجش با هیچ مقیاسی نیست. «وَلْيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَ يَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ» - (آل عمران/۱۴۰).

پرسشی که اکنون مطرح می‌شود این است که آیا از نگاه قرآن مقاومت تنها با شاخصه‌های معنوی از قبیل آنچه در بالا آمد قابل سنجش است یا مقاومت در قرآن از بعد نتایج مادی و دنیوی نیز قابل ارزیابی است؟ گذشت که مقاومت و پایداری مؤمنان به‌منظور حفظ ارزش‌های الهی است و در واقع اصل و علت فاعلی و غایی مقاومت و پایداری، نصرت دین خداست اما در عین حال آثار مادی و دنیوی نیز به همراه دارد. برخی از این آثار عبارت‌اند از امنیت، آرامش روحی-روانی، نزول برکات و گشایش در امور دنیوی.

۱. امنیت و آرامش: قرآن کریم در آیه *إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا* *فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ* (احقاف/۱۳) عدم خوف و حزن را به‌عنوان پیامدهای مقاومت ذکر کرده است. یعنی گروهی که معتقد به ربوبیت پروردگار هستند و بر آن استقامت می‌نمایند هرگز بر آنان بیم و هراسی رخ نخواهد داد و نیز حزن و اندوه به آنان عارض نخواهد شد. برخی عدم خوف را مربوط به آنچه که از امور آخرت در پیش است و عدم حزن را به عدم نگرانی پس از خود نسبت به اهل بیت و فرزندان دانسته‌اند که این نهایت درجه مطلوب مؤمن است. (طبرسی، پیشین: ۹/۱۸)

۲. توسعه در رزق: در آیه ۱۶ سوره جن آمده است: *وَأَنْ لَّوِ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقِينَهُمْ*

ماءٌ غَدَقًا (جن/۱۶) در برخی از روایات ماء غدقا را به علم تعبیر کرده است. برید عجلای از امام صادق (ع) نقل می‌کند که حضرت فرمود: معناه لافضناهم علما كثيرا يتعلمونه من الأئمة (بحرانی، ۱۴۱۶: ۵/۵۰۹) اما غالب مفسرین ماء غدقا را به معنای عام و کنایه از توسعه در رزق دانسته‌اند (ابوحیان اندلسی: ۳۰۰/۱۰) و برخی مضمون آن را نظیر آیه «لَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَى آمَنُوا وَ اتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَ الْأَرْضِ» (اعراف/۹۶) که تقوا موجب فزونی ارزاق مادی و وفور نعمت و آبادی و عمران و برکت مادی نیز هست. (طبرسی، همان: ۵۵۹/۱۰ و طباطبایی، پیشین، ۴۶/۲۰) در منابع تفسیری تسنن نیز توسعه در رزق دنیوی ذکر شده است. قال لو آمنوا كلهم لَأَسْقِينَاهُمْ لَأَوْسَعْنَا لَهُم مِنَ الدُّنْيَا (سیوطی، پیشین: ۲۷۴/۶) نکته قابل توجه این است که در آیه مورد بحث، آنچه مایه وفور نعمت می‌شود، استقامت و ملازمت بر ایمان است نه اصل ایمان، زیرا ایمان موقت و زودگذر نمی‌تواند چنین برکاتی از خود نشان دهد، مهم استقامت بر ایمان و تقوی است. هرچند این آیات و مخاطبین مربوط به عصر نزول و در رخدادهای خارجی خاصی است، اما پیامدها و اوصاف بیان شده عام و همیشگی است.

ب. چالش‌های رفتاری

۱. مداهنه و سستی در برابر دشمن

برآیند افکار و تمایلات افراد در میدان عمل و رفتار بروز و ظهور پیدا می‌کند و کنش تابعی از نگرش تلقی می‌شود. یکی از راهبردهای مهم قرآن در خطاب به پیامبر اکرم که از دوره مکه تا دوران مدینه امتداد داشت پرهیز از سستی در برابر دشمن است. در سورة قلم آمده است فَلَا تُطِعِ الْمُكَذِّبِينَ وَ دُوا لَوْ تُدْهِنُ فَيُدْهِنُونَ (القلم/۸-۹) مشرکان از هر راهی تلاش کردند که پیامبر را از دعوتش منصرف و ایشان را به سازش بکشانند. (مَغْنِيَه، ۱۴۲۴: ۳۸۸/۷) یدهنون از ماده دهن به معنای روغن کنایه از نرمی و مسامحه (طباطبایی، ۱۳۹۰: ۳۷۰/۱۹) و مقدمه‌ای برای نفوذ و شکستن مقاومت جامعه مؤمنان است. در آیه مخاطب پیامبر اسلام قرار گرفته است زیرا ضعف و سستی پیشوای جامعه راه شکست مقاومت جامعه را هموار می‌سازد و از خطرات مهمی که بر سر راه رهبران جامعه قرار دارد، سازش و تسلیم در میانه مسیر است که دشمن از راه تهدید یا امتیاز، زمینه‌های آن را فراهم می‌کند. تا آنجا که گاهی انسان به اشتباه می‌افتد و گمان می‌کند راه وصول به هدف تن دادن به چنین سازش

و تسلیمی است. (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۷/۳۶۶-۳۶۷)

۲. نافرمانی از رهبران

قرآن کریم لزوم فرمان برداری از پیامبر چه در دوران محاصره مکه و چه دوره تشکیل حکومت در مدینه را متذکر شده است (نساء/۵۹) و اطاعت از کافران را موجب برگشت به گذشته و خسارت بار تلقی نموده است. *إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ* (آل عمران، ۱۴۹) اطاعت و همراهی با امام و پیشوای جامعه شرط لازم مقاومت و پایداری بر طریق مستقیم است که در صورتی که خللی به آن وارد گردد پیامدهای ناگواری برای جامعه اسلامی در پی دارد. قرآن کریم به عصیان و نافرمانی از پیامبر در موقعیت خطیر غزوه احد اشاره نموده است *وَ عَصَيْتُمْ مِنْ بَعْدِ مَا أَرَاكُمْ مَا تُحِبُّونَ مِنْكُمْ* (آل عمران/۱۵۲) که منجر به شکست مسلمانان در این واقعه شد. از آنجاکه نگهداری پیروزی‌ها از به دست آوردن آن مشکل تر است این آیه به وضع تیراندازان شکاف کوه عینین اشاره کرده است که جمع زیادی دست به عصیان و مخالفت زدند و خواستار دنیا و جمع غنائم گشتند درحالی که جمعی دیگر ثابت قدم خواستار آخرت و پاداش های الهی بودند. *مِنْكُمْ مَنْ يَرِيدُ الدُّنْيَا وَ مِنْكُمْ مَنْ يَرِيدُ الْآخِرَةَ*.

۳. تنازع و اختلاف

در بررسی چالش های مقاومت، عطف نظر به جنگ احد اهمیت زیادی دارد.^۱ یکی از رخداد های درس آموز که بخش زیادی از آیات قرآن را به خود اختصاص داده است، غزوه احد است که به گفته برخی بیش از ۶۰ آیه سوره آل عمران (آیه ۱۲۰ به بعد) به غزوه احد پرداخته است. (ابن هشام، بی تا: ۱۰۶/۲) ضمن این که در برخی دیگر از آیات قرآن همچون آیه ۱۷، ۳۶-۳۷ انفال، ۱۲۶-۱۲۷ سوره نحل، و ۶۲ سوره نور درباره غزوه احد و درس های آن سخن گفته است. در آیات سوره آل عمران مجموعه ای از مسائل از قبیل تنازع و اختلاف (ابن عاشور، پیشین: ۳/۲۵۷) سلب مسئولیت از خود و مقصر جلوه دادن پیامبر در شکست ظاهری، (ابن عاشور، همان: ۳/۲۵۸) یاس از پیروزی، (مکارم، پیشین: ۳/۱۳۳) سستی در رأی، (طباطبائی، همان: ۴/۴۴)

۱. در این نوشته تمرکز بر ابعاد چالشی غزوه احد شده است و به ابعاد مثبت و ارزشمند آن پرداخته نمی شود.

و اندک شمردن ثمره جنگ و مقاومت را خداوند به جبهه مسلمانان نسبت داده است. (۱۵۴/ آل عمران) نکته حائز اهمیت این است که قرآن علّت شکست مسلمانان در جنگ اُحد را سستی و ضعفی که در اثر تنازع و اختلاف در آنان نفوذ کرده بود، می‌داند: «حَتَّىٰ إِذَا فُشِلْتُمْ وَتَنَزَّعْتُمْ مِنَ الْأَمْرِ وَعَصَيْتُمْ مِمَّن بَعْدَ مَا أَرْكُم مَّا تُحِبُّونَ» (آل عمران / ۳، ۱۵۲) زیرا گروهی از مسلمانان که به محافظت از تنگه‌ای مخصوص مأموریت داشتند، با یک‌دیگر در رها کردن یا استمرار محافظت تنگه، اختلاف کردند و با جدا شدن اکثریت آنان، راه برای هجوم دشمن هموار شد (طبرسی، ۱۳۷۲: ۸۵۹/۲) چنان‌که در غزوه احزاب نیز منافقان به منظور ایجاد شکاف در صفوف مسلمانان، یا از شرکت در جنگ دوری می‌جستند (توبه/ ۴۲) یا در بحبوحه نبرد، به بهانه‌ای واهی، جنگ را رها می‌کردند. (توبه/ ۴۸؛ احزاب/ ۱۲) عبدالله بن ابی سردسته منافقان با اهانت به پیامبر (صلی الله علیه وآله)، برخی مهاجران را به باد ناسزا گرفت و از انصار خواست که در بازگشت، آنان را با خواری از مدینه بیرون رانند: «يَقُولُونَ لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ...» (منافقون/ ۸)، و این امر، آتش فتنه و تفرقه را میان مهاجران و انصار برافروخت که با نزول آیات الهی و دخالت پیامبر (ص) خاموش شد. (رک: مکارم شیرازی، ۱۳۷۱: ۱۵۶/۲۴-۱۵۸)

۴. عدم مرزبندی با دشمن

ایجاد هویت جمعی و تبیین خطوط فکری و مرزبندی بین جامعه دینی و غیر آن به‌ویژه در مقاطع حساس و مخاطره‌آمیز ضروری است. قرآن کریم به این موضوع در سوره کافرون پرداخته است (الکافرون/ ۴-۶) و در سوره یونس متذکر شده است: «وَإِنْ كَذَّبُوكَ فَقُلْ لِي عَمَلِي وَلكُمْ عَمَلُكُمْ أَنْتُمْ بَرِيءُونَ مِمَّا أَعْمَلُ وَأَنَا بَرِيءٌ مِمَّا تَعْمَلُونَ» (یونس/ ۴۱؛ ۱۰۴-۱۰۶؛ ممتحنه/ ۴؛ یوسف، ۱۰۸) مرزبندی با دشمن برای مصونیت از تهاجم نرم و از دست دادن دستاوردهای مقاومت لازم است. زیرا اگر مرزبندی با دشمن برجسته نباشد عبور از آن‌ها همانند مرزهای جغرافیایی ممکن می‌شود در نتیجه زمینه نفوذ و خدعه دشمن فراهم می‌شود و گاه به اظهار دوستی و محبت به آن‌ها منتهی می‌شود. لا تَتَّخِذُوا عَدُوِّيَّ وَ عَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِمْ (ممتحنه/ ۱) در این آیه خداوند به مؤمنان انداز می‌دهد که آن‌ها به آنچه شما به آن معتقدید کافر شده‌اند و گذشته دشمنی آنان را به آنان متذکر می‌شود. يَخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ.

اگرچه که مقاله حاضر به‌منظور تبیین چالش‌ها و تنگناهای مقاومت از منظر قرآن سامان‌یافته

است اما لازم است که به برخی پیامدهای مثبت و سازنده مقاومت همچون إِنَّ الَّذِينَ قَالُوا رَبُّنَا اللَّهُ ثُمَّ اسْتَقَامُوا تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا ۝ فَصَلَّتْ ۳۰/ وَ أَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا (جن/۱۶) نظر شود. از این نگاه قرآن اتکا به خدا را ریشه پایداری و استواری و در نهایت، پیروزی دانسته که انفعال‌ها و خلأهای نفسانی را سد می‌کند و ترس‌ها و نگرانی‌های نابجا و ناشی از وهم را می‌زداید تَتَنَزَّلُ عَلَيْهِمُ الْمَلَائِكَةُ أَلَّا تَخَافُوا وَلَا تَحْزَنُوا (فصلت/۳۰) و انگیزه و روح انسان را راسخ و مقاوم می‌سازد. «قَالَ الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا اللَّهِ كَمْ مِنْ فِتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فِتْنَةُ كَثِيرَةٍ بِإِذْنِ اللَّهِ» (بقره/۲۴۹) و آنان را به آرامش درونی نوید می‌دهد است. این حالت نفسانی انسان را در رسیدن به اهداف خویش کمک می‌کند و در هنگامه‌های خاص بر مؤمنان نازل می‌شود. (توبه/۳۶) چنان‌که اصحاب کهف در برابر مردم و حکومت مشرک و توحید ستیز دوران خویش ایستاده و بر توحید و ربوبیت الهی و نفی شرک پای فشرده و مقاومت کردند: «وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوا مِنْ دُونِهِ إِلَهًا (كهف/۱۴) و در آیه دیگر فلاح و رستگاری را پاداش اهل مقاومت ذکر می‌کند. الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجْهَهُمْ لِلَّهِ بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ أَعْظَمَ دَرَجَةً عِنْدَ اللَّهِ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ» (توبه/۲۰) و فرجام و پایان آنان بهشت موعود الهی است. أَبْشِرُوا بِالْجَنَّةِ الَّتِي كُنْتُمْ تُوعَدُونَ (فصلت/۳۰)

نتیجه‌گیری

محتوای این مقاله در دو بخش توضیح مفهومی و تبیین چالش‌های مقاومت ارائه شد. در بخش اول با توجه به آراء و نظریات اهل لغت و مفسرین گفته شد که مقاومت دارای معانی مختلفی از قبیل اعتدال، توسط و دوری از افراط و تفریط، ثبات و پایداری و نیز استمرار و ملازمت است که با توجه به نظریه معناشناسی و دلالت درون زبانی وحی الهی، گفتار لغویین و نیز روایات وارده در ذیل آیات، معنای استمرار و ملازمت ترجیح داده شد. در بعد دوم نیز تبیین شد که مقاومت مثل هر پدیده مثبت دیگر، گاه با برخی چالش‌ها و مشکلات در دو حوزه ادراکی و کنشی مواجه شده است. بدگمانی، تزلزل و تردید در توانایی‌های درونی، بازتولید شبهه‌ها و تردیدهای گوناگون، اختلاف و ناتوانی در تصمیم‌گیری به‌عنوان برخی از چالش‌های مقاومت در عرصه ادراکی و اختلاف و تنازع، نافرمانی از پیشوایان، مداهنه و سستی به‌عنوان چالش‌های

کنشی از نگاه قرآن کریم یاد شد و در نهایت به غزوه احد و آیات مرتبط با آن، به عنوان یکی از رخدادهای درس آموز صدر اسلام اشاره شد.

مقوله مقاومت پدیده‌ای مستمر و همیشگی در مسیر زندگی انسان است و اختصاص به یک مقطع زمانی و یا جغرافیای خاصی ندارد و از نگاه قرآن چنین نیست که روزی بر پیروان حق بگذرد و مقاومت نباشد. آنچه در این مقاله آمد گویای ضرورت تبیین و روشنگری نخبگان فکری و سیاسی در زمینه مقاومت و دستاوردهای آن است. امید که جامعه اسلامی ما و در سطحی وسیع تر دنیای اسلام با تکیه بر عنصر ایمان و الهام از آیات الهی ضمن شناخت عمیق چالش‌ها و تنگناهای مقاومت، بر مجموعه آن‌ها فائق آید.

مطالعات
بیداری اسلامی

منابع

۱. ابن ابی الحديد، عبد الحمید بن هبة الله (۱۳۳۷). شرح نهج البلاغة لابن أبی الحديد، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی.
۲. ابن اثیر (۱۳۶۴). النهاية فی غریب الحديث والأثر تحقیق محمود محمد الطناحی، قم: مؤسسة إسماعیلیان للطباعة والنشر والتوزيع.
۳. ابن بابویه (صدوق). محمد بن علی (۱۴۰۳). معانی الأخبار، محقق علی اکبر غفاری، قم: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسين حوزه علمیه قم.
۴. ابن عاشور، محمد بن طاهر (۱۴۲۰). التحرير و التنوير، بیروت: التاريخ العربی.
۵. ابن کثیر دمشقی، اسماعیل بن عمرو (۱۴۱۹). تفسیر القرآن العظیم (ابن کثیر)، تحقیق محمدحسین شمس الدین، بیروت: دار الکتب العلمیه منشورات محمدعلی بیضون.
۶. ابن هشام الحمیری المعافری (بی تا). السيرة النبوية، تحقیق مصطفی السقا و ابراهیم الأبیاری و عبد الحفیظ شلبی، بیروت: دار المعرفة.
۷. أبی هلال العسكري (۱۴۱۲). الفروق اللغوية، قم: مؤسسة النشر الإسلامی التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة.
۸. اندلسی ابو حیان، محمد بن یوسف (۱۴۲۰). البحر المحيط فی التفسیر، تحقیق صدقی محمد جمیل، بیروت: دار الفکر.
۹. ایازی، سید محمدعلی و پور افخم، مریم (۱۳۹۳). ایزوتسو و نقد و بررسی دواثر قرآنی وی، فصلنامه علمی-پژوهشی تحقیقات علوم قرآن و حدیث دانشگاه الزهراء (س)، سال یازدهم، شماره ۳.
۱۰. آرتور اس ربر (۱۳۹۰). فرهنگ روان شناسی، ترجمه یوسف کریمی، تهران: رشد.
۱۱. آل غازی، عبدالقادر (۱۳۸۲). بیان المعانی، دمشق، مطبعة الترقی.
۱۲. آلوسی، سید محمود (۱۴۱۵). روح المعانی فی تفسیر القرآن العظیم، تحقیق: علی عبدالباری عطیه، بیروت: دارالکتب العلمیه.
۱۳. بحرانی، سید هاشم (۱۴۱۶). البرهان فی تفسیر القرآن، تحقیق قسم الدراسات الاسلامیه موسسه البعثة- قم، تهران: بنیاد بعثت.
۱۴. تهرانی، مجتبی (۱۳۹۱). سلوک عاشورایی، تهران: موسسه فرهنگی پژوهشی مصابیح الهدی.

۱۵. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). تفسیر تسنیم، قم: نشر اسراء.
۱۶. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۱۰). الصحاح- تاج اللغة و صحاح العربیة محقق احمد عبد الغفور عطار، بی جا: دار العلم للملایین.
۱۷. حسینی خامنه، سیدعلی (۱۳۹۵/۱۰/۱۹). دیدار با اقشار مختلف مردم قم [سخنرانی]. <https://farsi.khmenei.ir/speech-content?id=35367>
۱۸. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۴). لغت نامه، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۱۹. ذوعلم، علی (۱۳۸۴). تأملی در مفهوم چالش، ماهنامه زمانه، سال چهارم، شماره ۳۶.
۲۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد راغب (۱۴۱۲). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت: دار العلم.
۲۱. زمخشری، محمود (۱۴۰۷). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل، بیروت: دار الكتاب العربی.
۲۲. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب الله (۱۴۱۹). ارشاد الازدهان الی تفسیر القرآن، بیروت: دار التعارف للمطبوعات.
۲۳. سیوطی، جلال الدین (۱۴۰۴). الدر المنثور فی تفسیر المأثور، قم: کتابخانه آیه الله مرعشی نجفی.
۲۴. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۴۱۴). نهج البلاغة، محقق صالح صبحی، قم: هجرت.
۲۵. شهیدی، سید مهدی (۱۳۸۸). معناشناسی واژه استکبار در قرآن بر مبنای نظریه ایزوتسو، معرفت، آبان ماه، شماره ۱۴۳.
۲۶. صادقی تهرانی، محمد (۱۳۶۵). الفرقان فی تفسیر القرآن بالقرآن، قم: انتشارات فرهنگ اسلامی.
۲۷. صالحی امیری، سید رضا (۱۳۸۸). رسانه و مدیریت بحرام، تهران: پژوهشکده تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
۲۸. صلح میرزایی، سعید (۱۳۹۷). اندیشه مقاومت در بیان رهبر معظم انقلاب اسلامی، تهران: موسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی.
۲۹. طالقانی، سید محمود (۱۳۶۲). پرتوی از قرآن، تهران: شرکت سهامی انتشار.
۳۰. طباطبایی، سید محمدحسین (۱۴۱۷). المیزان فی تفسیر القرآن، قم: انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۳۱. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.

۳۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵). مجمع البحرين، سید احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی.
۳۳. طنطاوی، محمد سید (۱۹۹۷). التفسیر الوسیط للقرآن الکریم، مصر: نهضة مصر.
۳۴. طوسی، محمد بن حسن (بی تا). التبیان فی تفسیر القرآن، مقدمه شیخ آغابزرگ تهرانی و تحقیق احمد قصیرعاملی، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
۳۵. طیب، عبد الحسین (۱۳۶۹). اطبیب البیان فی تفسیر القرآن، تهران: ناشر اسلام.
۳۶. عاملی، ابراهیم (۱۳۶۰). تفسیر عاملی، تحقیق علی اکبر غفاری، تهران: انتشارات صدوق.
۳۷. عمید، حسن (۱۳۶۹). فرهنگ فارسی عمید، تهران: موسسه انتشاراتی امیرکبیر.
۳۸. فخرالدین رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۲۰). مفاتیح الغیب، بیروت: احیاء التراث العربی.
۳۹. فرات کوفی، ابوالقاسم فرات بن ابراهیم (۱۴۱۰). تفسیر فرات الکوفی، تحقیق محمدکاظم محمودی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
۴۰. فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۱۰). العین محقق دکتر مهدی مخزومی و دکتر ابراهیم سامرائی، قم: نشر هجرت.
۴۱. قرطبی، محمد بن احمد (۱۳۶۴). الجامع لأحكام القرآن، تهران: انتشارات ناصر خسرو.
۴۲. گنابادی، سلطان محمد (۱۴۰۸). تفسیر بیان السعادة فی مقامات العبادة، بیروت: مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
۴۳. لیثی واسطی، علی بن محمد (۱۳۷۶). عیون الحکم و المواعظ، قم: دار الحدیث.
۴۴. مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۴). مرآة العقول فی شرح أخبار آل الرسول، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۵. مصطفوی، حسن (۱۳۶۰). التحقیق فی کلمات القرآن الکریم، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴۶. مغنیه، محمدجواد (۱۴۲۴). تفسیر الکاشف، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
۴۷. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۴). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الإسلامية.
۴۸. واسطی، زبیدی (۱۴۱۴). تاج العروس من جواهر القاموس مصحح علی شیری، بیروت: دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.

آسیب شناسی تداوم جنبش‌های دینی در حوزه تعامل امت با امام از منظر قرآن کریم

مجتبی مهدوی مهر^۱

چکیده

تداوم و بقای حکومت‌ها، با چالش ظهور آسیب‌ها مواجه است. یکی از مشکلات، عارض شدن آسیب از ناحیه مردم است. آسیب‌های نشأت گرفته از مردم در حکومت‌های الهی، جنبه‌های متعددی دارد و جنبه تعامل آنان با رهبر از اهمیت فراوانی برخوردار است. مسئله اصلی پژوهش این است که آسیب‌های تداوم جنبش‌های دینی در حوزه تعامل امت با امام از منظر قرآن چیست؟ (مسئله) با رویکرد امت به مثابه انسان، در مقام تحلیل امت به سه لایه وجودی بینش، گرایش و کنش برآمده و با عرضه سؤال به قرآن و بهره‌گیری از شیوه استنتاجی در تفسیر موضوعی (روش)، پاسخ را از قرآن جویا شده است. در لایه دانشی-بینشی، آسیب‌هایی چون فقدان معرفت به جایگاه امام، فقدان معرفت به ویژگی‌های امام و فقدان معرفت به اهداف امام، مشاهده می‌شود؛ در لایه گرایشی، آسیب‌هایی چون حب دنیا در مقابل حب امام، حب به دشمنان امام، بغض به دوستان امام و بی‌اعتمادی به امام (وعده‌ها و تدابیر) دیده می‌شود؛ در لایه کنشی نیز آسیب‌هایی چون قداست شکنی از رهبر دینی، استقامت نکردن در راه رهبر دینی، نافرمانی از رهبر دینی ملاحظه می‌شود. (یافته‌ها)

کلیدواژه‌ها: قرآن کریم، آسیب‌شناسی، جنبش دینی، امت، امام

۱. دکتری قرآن و علوم سیاسی، مدرسه عالی قرآن و حدیث، جامعه المصطفی العالمیه، قم، ایران.

مقدمه

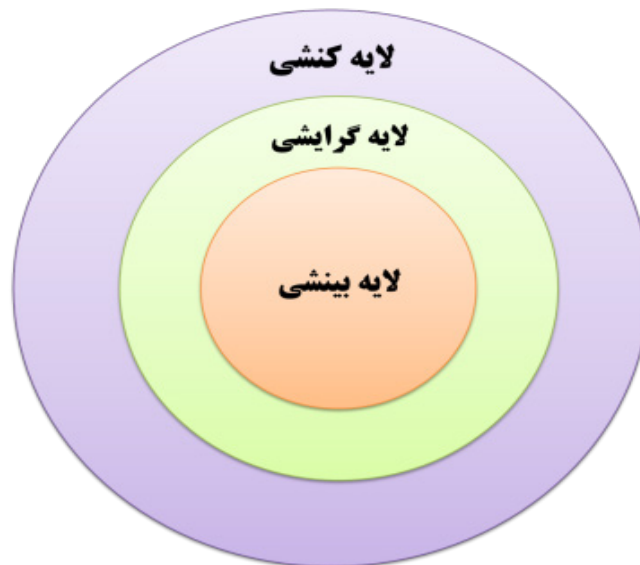
در طول تاریخ بشر، همواره با جنبش‌های دینی زیادی مواجه بوده‌ایم که در بسیاری از موارد به پیروزی رسیده و حاکمیت دینی را به ظهور رسانده، اما در تداوم راه خویش دچار مشکلات فراوانی شده‌اند. پیروزی انقلاب اسلامی ایران در عصر حاضر و وجود بیداری اسلامی در برخی کشورهای دیگر که نویددهنده پیروزی تعدادی از آن‌ها (نهضت‌های دینی) در ایام پیش رو هست، اهمیت آسیب‌شناسی تداومشان را دوچندان می‌کند که مبنای آن مبتنی بر اصل علیت است؛ در اصل علیت، وابستگی معلول در ایجاد و بقا به علت مشاهده می‌شود؛ با این توضیح که برای پیدایش حکومت دینی سه علت متصور است (مردم، رهبری و قانون) که تا پایدار باشند حکومت هم پایدار می‌ماند و با کنار رفتن و آسیب هرکدام از آن‌ها، ارکان حکومت به لرزه درمی‌آید.

در آسیب‌شناسی موجود، به بررسی آسیب‌ها براساس ارکان حکومت یعنی حاکم، قانون و مردم پرداخته می‌شود که هرکدام از آن‌ها دارای نوعی تعامل و مواجهه با مؤلفه‌های دیگری می‌باشند. عارض شدن آسیب‌های تعاملی مردم نیز، در حوزه‌های متعددی صورت می‌پذیرد که از جمله آن‌ها در ارتباط با رهبری، قانون، دشمن و... هست که به دلیل محدودیت‌های نوشتاری، تنها به پاسخ این سؤال پرداخته می‌شود که آسیب‌های تداوم جنبش‌های دینی در حوزه تعامل امت (مردم) با امام (رهبر دینی)، از منظر قرآن کریم چه هست؟

دلیل مراجعه به قرآن این است که انقلاب اسلامی ایران و جنبش‌های مدنظر، با شعار و محوریت دین اسلام به پیروزی رسیده و معتبرترین منبع برای یافتن آسیب‌ها، همین کتاب مقدس هست که خداوند متعال آن را از هر گزندی حفظ نموده است. (حجر/ ۹) جنبش‌های ذکر شده در قرآن کریم که با محوریت انبیای الهی انجام پذیرفته و به پیروزی رسیده (یعنی رابطه امام و امت را شکل داده است)، بارزترین، برجسته‌ترین و قابل‌اعتمادترین الگو در زمینه آسیب‌شناسی تداوم حکومت دینی محسوب می‌شوند و برای نیل به هدف، با به‌کارگیری روش تفسیر موضوعی از نوع استنباطی، به سراغ قرآن رفته و با عرضه سؤال به آن و تحلیل و بررسی آیات مربوطه پاسخ را جویا می‌شویم. در روش استنباطی که نوعی از تفسیر موضوعی است، مفسر نیازهای زندگی بشر را شناسایی کرده و با اعتقاد راسخ به پاسخگویی قرآن، ضمن عرضه نمودن سؤال‌ها، پاسخ آن‌ها را از این کتاب شریف جویا می‌شود؛ (معرفت، ۱۳۷۳، ۲: ۵۲۷) بنابراین جمع‌آوری آیات

مربوط به یک مسئله خارجی و عینی و جمع‌بندی و تفسیر آن‌ها، روشی توحیدی بوده که میان تجربه بشری و آموزه‌های الهی (بدون تحمیل تجربه بشری)، وحدت ایجادشده و بین مدلولات تفصیلی آیات مربوط به یک مسئله، ساختار نظری واحدی برقرار می‌گردد. (شهید صدر، ۱۴۲۱ ق: ۳۰)

چهارچوب بحث به این نحو است که با تشبیه امت به مثابه انسان، آن را براساس سه لایه وجودی یعنی بینش، گرایش و کنش موردبررسی قرار می‌دهیم؛ به این صورت که با رویکرد واکاوی هستی‌شناسانه انسان، به سه لایه وجودی در او برمی‌خوریم؛ لایه نخست لایه آشکار انسان است و نشان‌دهنده رفتار، اقدامات و فعالیت‌های اوست که به آن لایه کنش و واکنش گفته می‌شود؛ لایه دوم، پشت سر لایه اول قرارگرفته و بیانگر عواطف، احساسات، امیال، حب و بغض‌های انسان است که با عنوان لایه گرایش و واگرایش شناخته می‌شود؛ لایه سوم عمیق‌ترین لایه وجودی انسان است و حکایتگر دانش، افکار و عقاید اوست که از آن به‌عنوان لایه دانش-بینش تعبیر می‌شود. (شفیعی، ۱۳۹۹، ۲۳)



لایه‌های وجودی انسان (شفیعی، ۱۳۹۹: ۲۳)

در این نوشتار با مراجعه به قرآن کریم و بررسی تعامل امت‌های پیشین در برابر امام جامعه، آسیب‌های آنان در این سه لایه بررسی شده و براساس شباهت جویی انقلاب اسلامی و دیگر نهضت‌های اسلامی با حرکت‌های انقلابی پیامبران و امت‌هایشان، این آسیب‌ها به‌عنوان آسیب‌های احتمالی تعمیم داده می‌شود.

قابل ذکر است که به دلیل محدودیت در کمیت مقاله، صرفاً به بیان شاخص‌ترین و مهم‌ترین عناوین کلی دریافتی از قرآن کریم به‌صورت استقرایی (و نه حصر عقلی) اکتفا کرده و هرکدام از این عناوین می‌توانند به موارد فرعی دیگری نیز تقسیم شوند.

مفاهیم

قبل از ورود به بحث، لازم است به تعریف برخی مفاهیم پرداخته شود:

الف. آسیب‌شناسی:

واژه «آسیب» در فرهنگ دینی به معنای آفت است. آسیب‌شناسی یعنی شناخت رنج، درد و خسارت (عمید، ۱۳۷۱، ۱، ۴۴) و یا به علل و اختلالاتی اطلاق می‌شود که وجودشان تداوم و حرکت پدیده‌ای را برای رسیدن به هدف تهدید می‌کند. (حاجی، ۱۳۸۷، ۴: ۴۳۳)

ب. امام:

امام به انسانی گفته می‌شود که از جانب خدا برای هدایت مردم تعیین شده و دارای مقام عصمت هست (بقره/۱۲۴) و در قرآن کریم برای پیشوایانی که مردم را به‌سوی خالق یکتا دعوت می‌نمودند استعمال شده است. (طباطبایی، ۱۳۷۴، ۴۰۸) مراد از امام در این نوشتار پیامبری است که رهبری امت را به دست گرفته و به پیاده‌سازی احکام الهی می‌پردازد.

ج. امت:

قرآن کریم انسان‌ها را با وجود اختلافات فراوان و متعدد، مجموعه‌ای همگون، همگرا، متشکل و در حال حرکت به‌سوی هدف واحد معرفی کرده و او را به سازمان‌دهی فراگیر دعوت می‌کند و این حالت را کیفیت اولیه جامعه بشری و شکل مطلوب و معقول آینده بشری معرفی می‌کند: «انسان‌ها

جز امت واحد نبودند و از آن پس خداوند انبیاء را فرستاد». (بقره/۲۱۳) بنابراین پیشوایان الهی امت بشری را سازمان داده و آن را به سوی سعادت حقیقی رهبری می کنند. (انبیاء/۷۳) (عمید زنجانی، ۱۳۸۴: ۲۶۱) در نوشتار موجود، مراد از امت به صورت خاصه، پیروان پیامبر یا امام جامعه هست که حضور افراد ضعیف الایمان یا منافق در میان آن ها دور از ذهن نیست.

د. جنبش دینی:

جنبش به معنای حرکت و در مقابل آرام و سکون است و در زبان عربی به آن نهضت می گویند. در اصطلاح سیاسی برای جنبش تعاریف فراوانی صورت می پذیرد از جمله اینکه حرکت یا رفتار گروهی به نسبت منظم و بادوام برای رسیدن به هدف اجتماعی-سیاسی معین و بر اساس نقشه معین که ممکن است انقلابی و یا اصلاحی باشد. (آقابخشی، ۱۳۷۹: ۳۶۹)

جنبش و انقلاب قرابت معنایی زیادی با یکدیگر دارند (کاشانی، ۱۳۷۹: ۷۸) و در عین حال، برخی تفاوت های جزئی را نیز در آن ها مشاهده می کنیم از جمله اینکه در انقلاب به طور قطع و یقین از خشونت استفاده می شود اما این مسئله شرط لازم برای یک جنبش نیست؛ ضمناً تغییر و دگرگونی در نظام سیاسی، حقوقی و اقتصادی و... از عناصر مهم انقلاب بوده که در آن تعویض حاکمان سیاسی و به هم ریختن شیرازه وجودی یک حکومت رخ می دهد (نظام سیاسی، حقوقی و... جای خود را به نظام دیگر می دهد) (ابوالحمد، ۱۳۸۴: ۳۹۲) ولی در نهضت ممکن است تنها به اصلاح بخشی از یک نظام سیاسی اکتفا شود (مصباح یزدی، بی تا: ۳۲) پس جنبش اعم از انقلاب است.

با توجه به تعریف صورت گرفته (از جنبش)، جنبش دینی این گونه تعریف می شود که حرکت یا رفتار گروهی به نسبت منظم و بادوام است که به رهبری مردان الهی صورت پذیرفته و هدف آن اصلاح حکومت ها و یا تغییر بنیادین آن ها با اتکا به فرامین الهی و در جهت تأمین سعادت دنیا و آخرت هست.

مراد از آسیب شناسی تداوم جنبش دینی در تعامل امت با امام این است که جنبش هایی که به رهبری پیامبران الهی شکل گرفته و در نهایت به پیروزی می رسند (یعنی رابطه امام و امت شکل گرفته و پیامبر الهی، رهبری امت را به دست می گیرد و به اجرای قانون الهی می پردازد) در تداوم راه خود با چه آسیب هایی مواجه می شود؟ توضیح بیشتر اینکه همه پیامبران الهی تلاش

نموده‌اند که جامعه دینی (اگرچه کوچک) تشکیل داده و خود در رأس آن قرار بگیرند و در این راه نیازمند برداشتن سدها و موانع بوده‌اند؛ مانع حضرت موسی برای تشکیل جامعه، فرعون بود که با از بین رفتن او رابطه امام و امت شکل گرفته و موسی به ترویج احکام الهی پرداخت:

«اگر موسی فرعون را از بین ببرد اما اجتماع صحیح براساس پیشنهاد خویش نسازد و خود در رأس آن اجتماع قرار نگیرد رسالت خود را انجام نداده؛ همه انبیای الهی (اولوالعزم) جامعه تشکیل داده‌اند؛ اقلاً در یک محیط و محدوده کوچک». (خامنه‌ای، ۱۳۹۶، ۶۸)

خلاصه اینکه مثلاً در رابطه با حضرت موسی به آیات بعد از مرگ فرعون و در رابطه با پیامبر اکرم به بعد از هجرت به مدینه پرداخته می‌شود.

انواع آسیب‌ها

آسیب‌شناسی امت در تعامل با امام، در سه لایه دانشی-بینشی، گرایشی و همچنین کنشی، از منظر قرآن کریم بدین صورت هست:

الف. آسیب‌های دانشی-بینشی

عمیق‌ترین لایه وجودی انسان که حکایتگر دانش، افکار و عقاید اوست لایه دانش-بینش نامیده می‌شود که در تعامل با حاکم دینی نقش محوری ایفا می‌نماید. از مهم‌ترین آسیب‌های دانشی-بینشی امت در تعامل با امام و در تداوم جنبش دینی می‌توان به موارد ذیل اشاره نمود:

۱. ضعف یا فقدان معرفت به جایگاه امام

امامت و رهبری الهی رکن اساسی حکومت دینی بوده که بدون آن موجبات نابودی مکتب و گمراهی امت فراهم می‌آید. در برخی آیات قرآن کریم مراد از اکمال دین و اتمام نعمت الهی که موجبات ناامیدی کفار را پدید می‌آورد، ادامه یافتن جریان رهبری دینی معرفی شده (مائده/۳) که بدون آن همه زحمات انبیاء به هدررفته و به جاودانگی دین خدا (اسلام) و تضمین بقای آن از زوال و نابودی خدشه وارد می‌شود. (جعفری، ۱۳۷۶، ۳: ۷۰) مسئله وجود رهبری دینی و امامت بر امت به قدری اهمیت دارد که تنها جایی که پیامبر خدا مورد تهدید الهی واقع می‌شود همین مسئله اعلان امام پس از خویش است. (مائده/۶۸)

انبیا و اولیای الهی جایگاه بسیار والایی را نزد خداوند متعال به خویش اختصاص داده و در آیات بسیار زیادی از قرآن کریم، ایمان به آن‌ها در کنار ایمان به خدا قرار گرفته است (بقره/۲۸۵، نساء/۱۵۲)؛ در برخی از این آیات حتی تبعیض در ایمان به انبیاء نکوهش، و علامت کفر دانسته شده (نساء/۱۵۰ و ۱۵۱) و ایمان به همه آن‌ها شرط ثواب اخروی و بخشش گناهان معرفی گردیده است. (نهادندی، ۱۳۸۶، ۲: ۳۰۹) از دیگر آیاتی که جایگاه ولی خدا را نشان می‌دهد آیاتی است که اطاعت از ولی را، در حکم اطاعت از خدا دانسته (نساء/۸۰) و آن را باعث رستگاری می‌دانند. (نور/۵۲)

با توجه به آیات اشاره‌شده، ضعف یا فقدان معرفت به جایگاه امام و هم‌ردیف دانستن او با دیگر افراد جامعه و عدم رعایت شئونات وی می‌تواند موجبات آسیب‌های فراوان را به همراه داشته باشد.

۲. ضعف یا فقدان معرفت به ویژگی‌های امام

ولی خدا باید خصوصیات زیادی از جهت ایجابی و سلبی داشته باشد که عدم درک و شناخت آنان، از آسیب‌های تداوم جنبش دینی محسوب می‌شود. برخی از مردم بشر بودن امامان جامعه را زیر سؤال برده (ابراهیم/۱۰) و برخی دیگر بر محوریت وراثت و ثروت تأکید می‌نمودند. (بقره/۲۴۷) از مهم‌ترین معیارهایی که در قرآن کریم برای امام جامعه شمرده شده، انتخاب الهی ولی است که این مسئله به‌طور کلی در اختیار انسان‌ها قرار نگرفته است؛ (بقره/۱۲۴ و ۲۴۷، حدید/۲۵، ابراهیم/۱۰) از دیگر معیارها می‌توان به توان مدیریتی و جسمی و علمی (بقره/۲۴۷) (فضل‌الله، ۱۴۱۹ ق، ۴: ۳۸۷)، اخلاق نیکو و دلسوزی (آل عمران/۱۵۹، توبه/۱۲۸، قلم/۴)، ساده زیستی و وارستگی (توبه/۵۵) و دوری از گناه (مائده/۶، نساء/۵۹، احزاب/۳۳) و... اشاره نمود که نبود آن‌ها می‌تواند موجبات سقوط ولایت را فراهم آورد.

۳. ضعف یا فقدان معرفت به اهداف امام

یکی از مهم‌ترین انحرافات که دامان پیروان ادیان الهی را گرفته مسئله سکولاریسم و جدایی دین از سیاست است که شکست اصل دین و تسلط کفر را به دنبال می‌آورد. قرآن کریم در موارد متعددی به مبارزات پیامبرانی همچون حضرت عیسی و حضرت ابراهیم (طور/۳۸، دخان/۱۹)،

حضرت موسی (نازعات/۱۹-۱۷)، حضرت محمد (فتح/۲۹، توبه/۱۲۳) و... تصریح کرده و مسئله سکولاریسم را نفی می‌نماید. حضرت موسی در اولین مرحله دعوت خویش مأمور می‌شود به سراغ فرعون برود: «به سراغ فرعون برو که طغیان نموده» (نازعات/۱۹-۱۷، طه/۴۳) و «در زمین استکبار ورزیده است». (قصص/۴) اگر قدرت را محور اساسی سیاست بدانیم (عالم، ۱۳۸۹: ۲۸)، انبیاء الهی همواره از آن سخن گفته و واژه نذیر در قرآن، بیانگر آن هست. (عمید زنجانی، ۱۳۸۴: ۱۲۰) پیامبران الهی و یارانشان همواره با طواغیت زمان در جنگ بوده (آل عمران/۱۴۶) و برای کسب قدرت و فراگیری حکومت و حاکمیت الهی تلاش می‌نمودند. (اعراف/۱۲۸، انبیاء/۱۰۵، مؤمنون/۴۵) در قرآن آمده است: «او کسی است که فرستاده‌اش را با هدایت و دین حق فرستاد، تا آن را بر همه دین [ها] پیروز گرداند». (توبه/۳۳) پس هدف انبیاء در قرآن برپایی نظام عادلانه بوده (عمید زنجانی، ۱۳۸۴: ۱۲۴) و در پرتو آن و برداشته شدن نظام کفر، آزادی مطلوب به دست آمده و حق انتخاب راه صحیح از ناصحیح برای مردم محقق می‌شود. (جواد آملی، ۱۳۸۹، ۱۲: ۱۷۵)

با توجه به مطالب گفته شده، هدایت به سوی خدا هدف اصلی دعوت انبیاء بوده (ذاریات/۵۶) که مهم‌ترین وسیله رسیدن به آن برداشته شدن حکومت کفر و برپایی نظام الهی هست و در پرتو آن، عدالت (حدید/۲۵) و امنیت (بقره/۱۹۶، نور/۵۵) و... به نحو مطلوب به دست می‌آید؛ پس عدم معرفت به این اهداف و متمرکز شدن تنها بر کسب قدرت و حفظ آن و... از آسیب‌های جدی تداوم جنبش‌های دینی محسوب می‌شود.

۴. ضعف یا فقدان معرفت به مخالفین امام

امام جامعه دینی به دلیل رویکرد اصلاح‌گرایانه‌اش همواره با مخالفت‌ها و دشمنی‌های زیادی در تداوم راه نهضت خویش مواجه می‌شود (طه/۴۷، شعراء/۱۷، فصلت/۱۴) که باید مدنظر امت بوده و علاوه بر تلاش در جهت شناخت آن‌ها (دشمنان)، تدابیر لازم برای مقابله را نیز تدارک ببینند. قرآن کریم دشمنان موحدان و مؤمنان و صالحان و مجاهدان راه حق و متقین را، مشرکان و کافران (بقره/۱-۱۹۰، حج/۳۹) و منافقان (منافقین/۴) و فاسقان (حجرات/۶، بقره/۲۷) و... معرفی می‌کند که به استکبار و اسراف و ظلم و فساد و... پرداخته و باید مورد شناخت امت و مقابله قرار بگیرند.

ب. آسیب‌های گرایشی

در میان سه لایه وجودی انسان، لایه میانی دانش-بینش و کنش را گرایش نامیده‌اند که بیانگر عواطف، احساسات، امیال و حب و بغض‌های انسان است و باید در تعامل امت با امام مورد توجه واقع شود. آسیب‌های تداوم جنبش دینی در این حوزه به شرح ذیل است:

۱. حب دنیا در مقابل حب امام

روابط انسان‌های یک جامعه با حاکم را می‌توان در سه محور دفع ضرر، جلب منفعت و همچنین اهلیت (صلاحیت و شایستگی) خلاصه نمود. رابطه‌ای که براساس دفع ضرر بین حاکم و مردم شکل بگیرد پایه و اساسش ترس از حاکم است؛ این نوع رابطه، در قالب ارباب و رعیت یا نظام‌های استبدادی ظاهر می‌شود؛ ارتباطی که براساس جلب منفعت بین حاکمیت و مردم تنظیم شود مبنای عمده‌اش عقل منفعت‌طلب است که در قالب کارفرما و کارگزار یا همان وکیل و موکل تمدن غرب آشکار می‌شود. رابطه‌ای که براساس اهلیت و صلاحیت حاکمان سامان می‌یابد رکن برجسته‌اش ایمان و عشق است که در قالب خلیفه و مستخلف یا ولی و مولی علیه با پیوند الهی-عاطفی تجلی می‌یابد. نظر به اینکه در جامعه ولایت محور، رابطه بین مردم و حاکم بر مبنای سوم یعنی پیوند الهی-عاطفی بنا می‌شود نتیجه‌اش بیان دوستی و عشق و دلدادگی دوسویه بین آن‌هاست که برآمده از ایمان هست؛ بنابراین هم مردم دوستدار ولایت‌اند و هم ولی باهدف تأمین مصالح مردم، شفیق آنان است؛ اما محوریت دو رابطه اول (دفع ضرر و جلب منفعت)، بر مبنای دنیاگرایی و ترجیح آن بر امام بوده که آسیب‌های زیادی را در تداوم جنبش دینی به وجود می‌آورد.

در فرهنگ قرآنی نیز کسی مؤمن‌تر است که محبتش به خدا بیشتر باشد (بقره/۱۶۵) و نام رسول خدا در کنار خدا آمده که باید نسبت به پدر، فرزند، برادر، همسر، اموال و ... مورد رغبت، محبت و ترجیح بیشتر واقع شود (توبه/۲۴) تا حکومت الهی باقی بماند. در ادامه آیه به کسانی که این گونه نباشند وعده عذاب داده شده (شحاته، ۱۴۲۱ ق، ۵: ۱۸۳۳) و حتی فاسق شمرده شده‌اند. (حوی، ۱۴۲۴، ۴: ۲۲۳۷)

۲. حب به دشمنان امام و بغض به دوستان امام

در آموزه‌های دینی، پیوندهای مکتبی مهم‌تر از پیوندهای دیگر است و نباید عواطف خویشاوندی و غیره بر عواطف دینی و مکتبی غالب گردند که آسیب‌های زیادی را در مسیر حرکت امام و امت به وجود می‌آورد. در قرآن کریم بر وجوب اظهار برائت از کفار و منافقین تأکید شده و این برائت از دشمنان را حتی به مردگان آنان نیز تعمیم می‌دهد اگرچه از اقوام نزدیک (مانند پدر و مادر) بوده باشند. (توبه/۱۱۳) مراد از قاطعیت مذکور در آیه این است که هیچ اتصال، علقه و ارتباطی نباید با دشمنان دینی وجود داشته باشد (فخر رازی، ۱۴۲۰ ق، ۱۵۷: ۱۶) و در یکدل، جای دو محبت (حب خدا و رسول و حب دشمنانشان) نیست. (صابونی، ۱۴۲۱ ق، ۳: ۳۲۴) همان‌گونه که لازمه ایمان به خدا و جریان حق، کفر به طاغوت و جریان باطل است (بقره/۲۵۶) لازمه دوستی خدا و اولیای او نیز، دشمن داشتن دشمنان اوست بنابراین یاران جبهه حق هرگز کسانی که با خدا و رسولش دشمنی می‌کنند به دوستی نمی‌گیرند اگرچه از نزدیکانشان باشند. (مجادله/۲۲)

به بیانی دیگر، دوستی و دشمنی زمانی دارای ارزش است که جهت الهی داشته باشد و حب و بغض باید فی الله و لله یعنی در راه خدا و به خاطر خدا باشد، نه از روی سلیقه، میل و هواهای نفسانی. در قرآن کریم آمده است که همراهان پیامبر باید در دلشان نسبت به دشمنان او نفرت و نسبت به خودشان رحمت داشته باشند. (توبه/۲۳) (طبری، ۱۴۱۲ ق، ۲۶: ۶۹) از مهم‌ترین آسیب‌های گرایشی نسبت به امام این است که مودت لازم نسبت به یاران، همراهان و دوستان او وجود نداشته و بدتر از آن اینکه سیاهی‌های بغض و عداوت بر دل‌هایشان سایه افکنده باشد؛ چنانچه به پیامبر اکرم وحی می‌شود که بگو مزد رسالتم جز دوست داشتن نزدیکانم نیست (شوری/۲۳) ولی به خاطر بغض به امیرالمؤمنین علی علیه‌السلام فتنه کرده و پس از پیامبر اکرم حکومت دینی را به انحراف و گمراهی کشاندند.

۳. بی‌اعتمادی به امام (وعده‌ها و تدابیر)

دانشمندان سیاست می‌گویند مفهوم اقتدار، با مفهوم قدرت و نفوذ پیوندی تنگاتنگ داشته و به معنای قدرت مشروع و مبتنی بر رضایت قلبی به کار می‌رود؛ پس نفوذ رهبران سیاسی زمانی نهاده می‌شود که به‌سوی اقتدار معطوف شود. (عالم، ۱۳۸۹: ۱۰۰)

در اندیشه دینی نیز، اعتماد قلبی به امام از مهم‌ترین ارکان اقتدار و مصونیت بخشی به حکومت محسوب می‌شود که چنانچه کمرنگ شده و یا با خدشه مواجه شود آسیب‌های عمیقی را متوجه نظام ولایی می‌نماید که قرآن کریم مملو از بیان چنین آسیب‌هایی است؛ به‌عنوان مثال در جنگ احزاب که عرصه بر مؤمنین تنگ گردید جمعی از منافقان و آنان که در دلشان بیماری شک و تردید نسبت به پیامبر وجود داشت گفتند خدا و پیغمبرش، ما را با وعده نصرت بر دشمنان، فریب دادند. (احزاب/۱۲) (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ۳: ۴۷۸) در جنگ احد نیز کسانی که مأمور حفاظت از معبر بودند گفتند می‌ترسیم پیامبر در تقسیم غنائم، ما را از نظر دور بدارد؛ پس سنگر خود را رها کرده و به جمع‌آوری غنائم پرداختند و آیه نازل شد که هیچ پیامبری خیانت‌کار نیست. (آل عمران، ۱۶۱) (زحیلی، ۱۴۲۲ ق، ۱: ۲۵۶) پس از جنگ احد نیز تعدادی از منافقین و افراد سست ایمان که از روی ترس خوابشان نبرده و شب را بیدار مانده بودند، مکنونات قلبی را به زبان آورده و یا در دل خود می‌گفتند که اگر اختیار کار با آنان بود و از مدینه خارج نشده بودند این همه کشته نمی‌دادند و با این تحلیل، رأی و نظر خویش را برتر از پیامبر اکرم می‌دانستند. (آل عمران/۱۵۴) (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۱: ۴۲۸)

ج. آسیب‌های کنشی

لایه آشکار انسان را که نشان‌دهنده رفتار و فعالیت‌های اوست لایه کنش و واکنش می‌نامند که آسیب‌های فراوانی را در تداوم جنبش دینی و در تعامل امت با امام در برمی‌گیرد:

۱. قداست شکنی از رهبر دینی

رهبر دینی، بر دل‌ها حکومت می‌کند و یکی از دلایل آن، تقدسی است که در شخصیت وی به ودیعه نهاده شده است. علاوه بر تقدیس الهی و تأکیدی که بر حفظ حرمت نبی از جانب خداوند وارد شده، شخصیت رهبر دینی نیز به گونه ایست که قابل احترام و ستایش از جانب فطرت‌های پاک بوده و حاضر می‌شوند از همه چیز خود، حتی جان گران‌بهایشان در راه او بگذرند. رهبر دینی عصاره همه خوبی‌هاست و دشمن غدار، همواره در تلاش است تا این قداست و احترام را در دیده مردم از بین برده تا بتواند از قدرت بسیج‌کنندگی او کم کرده و به اهداف شوم خود دست یابد. قرآن کریم مصادیق زیادی از قداست شکنی را بیان نموده که یکی از آنان ایراد نسبت

ناروا همچون ساحری (صف/۶)، جنون (مؤمنون/۷۰) و نقص جسمانی (احزاب/۶۹، طبری، ۱۴۱۲، ۲۲، ۳۶) هست؛ تمسخر و کوچک نمودن رهبر نیز از دیگر مصادیق قداست شکنی بوده که هیچ پیامبری از گزند آن در امان نبوده؛ (حجر/۱۱) به عنوان مثال در جنگ تبوک پشت سر پیامبر سخنان مسخره آمیز گفته (توبه/۶۵، قمی، ۱۳۶۳، ۱: ۳۰۰) و در جایی دیگر سخنی که به آنان گفته شده بود از روی تمسخر دچار تغییر کرده و به جای حطه (طلب عفو) گفتند حنطه (گندم). (بقره/۹-۵۸، مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ۱: ۱۱۰)

عیب جویی و طعنه زدن، (توبه/۵۸) عدم مراعات شأن و احترام (نور/۶۳، حجرات/۲) و مراعات نکردن حرمت خانواده رهبر اعم از همسر، مادر و... (نساء/۱۵۶، نور/۱۱) نیز از دیگر مصادیق قداست شکنی از رهبر دینی هست که باید مورد توجه قرار گیرد.

۲. استقامت نکردن در راه رهبر دینی

آسیب دیگری که در ارتباط امت با رهبر دینی وجود دارد، استقامت نکردن در راه امام جامعه است؛ خداوند متعال به پیامبر اکرم می فرماید هم خودت استقامت کن و هم کسانی که با تو همراهی می کنند. (هود/۱۲) در روایات آمده است که پیامبر فرمود سوره هود مرا پیر کرد و گفته می شود که مراد حضرت همین آیه دوازده از سوره هود بوده است؛ شاید دلیل آن، عدم استقامت و پایداری، و همچنین بی وفایی یاران پیامبر بوده باشد (قرائتی، ۱۳۸۸، ۴: ۱۲۶) که پایداری رهبر بدون همراهی و پایداری امت بی نتیجه می ماند.

استقامت نکردن در راه رهبر دینی، موارد متعددی را شامل می شود که از جمله آن ها تحمل نکردن سختی ها (بقره/۲۴۹) و نصرت ندادن به رهبر است. به عنوان مثال در جنگ احد و سختی های پیش آمده فرار کرده و پیامبر اکرم را نصرت ندادند. (آل عمران/۱۵۳، رضایی اصفهانی، ۱۳۸۷، ۳: ۲۹۸) تنها گذاشتن رهبر به خاطر مسائل اقتصادی (جمعه/۱۱) و همچنین بازگشت به ارزش های غیردینی قبل از تشکیل حکومت (ارتداد) نیز، از دیگر مصادیق استقامت نکردن است. در رابطه با بنی اسرائیل آمده است که پس از سختی های فراوان و عبور از دریا که به کشته شدن فرعون انجامید، به افرادی بت پرست برخورد نموده و یاد دوران گذشته افتاده و به موسی گفتند برای ما هم خدایانی قرار بده. (اعراف/۱۳۸، طبری، ۱۴۱۲ ق، ۹: ۳۱) خلاصه اینکه ارتداد و ارتجاع و بازگشت به

مطالعات

بیداری اسلامی

مجتبی مهدوی مهر
آسیب شناسی تداوم جنبش‌های دینی در حوزه تعامل امت با امام از منظر قرآن کریم

ارزش‌های قبل از پیروزی نهضت از مصادیق بارز عدم استقامت در راه امام جامعه است.

۳. نافرمانی از رهبر دینی

نافرمانی مردم و مسئولین از رهبر دینی، جزء مهم‌ترین آسیب‌هایی است که در تداوم جنبش‌های دینی رخ می‌دهد و مصادیق زیادی همچون پیمان‌شکنی، عدم رازداری، نپذیرفتن دعوت و فرامین ولی، نپذیرفتن قضاوت ولی، بهانه‌جویی و نپذیرفتن حکم جهاد، جلو افتادن از رهبر (تقدم بر رهبر) و... را به خود اختصاص می‌دهد؛

۳-۱. پیمان‌شکنی در قبال رهبر

مهم‌ترین مرتبه عهد و پیمان، عهدی است که با خدا و ولی خدا بسته می‌شود و در واقع بیعت با رسول خدا به منزله بیعت با خدا هست؛ (فتح/۱۰) در ادامه آیه شریفه باحالت هشدار گفته شده: «هر کس نقض عهد، و پیمان‌شکنی در حق پیامبر (رهبر دینی) داشته باشد در حقیقت به زیان خود پیمان‌شکنی کرده (و بهشت و کرامت را از دست می‌دهد) (طبرسی، ۱۳۷۲، ۹: ۱۷۲) و آن‌که در برابر عهدی که با خدا بسته وفادار بماند، و حق بیعت را ادا کند، خداوند پاداش عظیمی به او می‌دهد.

۳-۲. عدم رازداری در قبال رهبر

از سوی رهبر دینی، مطالبی به برخی افراد گفته می‌شود که باید مکتوم مانده و به صورت راز نزد خودشان باقی بماند و چه بسا افشای آن‌ها موجبات آسیب‌های جبران‌ناپذیر را فراهم آورد. امام صادق علیه‌السلام فرمودند: کسی که اسرار ما را فاش کند، همانند کسی است که به روی ما شمشیر کشیده باشد. (حر عاملی، ۱۴۱۴ ق، ۲۷: ۱۹۷) نافرمانی از افشا نکردن اسرار، ممکن است حتی دامن خانواده رهبر دینی را بگیرد؛ آن‌چنانکه رسول خدا صلی الله علیه و آله به بعضی از زنانش (حفصه) (زمخشری، ۱۴۰۷ ق، ۴: ۵۶۵) مطلبی را به طور سری گفته و از او خواسته است که این راز را افشا نکند ولی او به بعضی زنان دیگر آن را خبر داده است. (تحریم/۳)

۳-۳. نپذیرفتن دعوت و اوامر رهبر

هوایرستان بی‌ایمان چون دعوت انبیاء را هماهنگ با منافع آلوده خود نمی‌دیدند در برابر آن

مقاومت می کردند و باگذشت زمان بر تعلیمات آن ها گرد فراموشی می افکندند؛ از آیه هایی که به نپذیرفتن فرامین ولی خدا و عاقبت آن اشاره می کند آیه ای است که می فرماید کسانی از بنی اسرائیل که کافر شدند، به زبان داود و عیسی پسر مریم لعنت شدند. این (لعن و نفرین) بدان سبب بود که آنان عصیان کرده و از فرمان خدا تجاوز می کردند. (مائده/۷۸)

لعن شدگان از زبان حضرت داود اصحاب سبت بودند که در روز شنبه برخلاف دستور پیامبرشان ماهی گرفتند و ملعونین از زبان حضرت عیسی کسانی بودند که مائده را خورده و ایمان نیاوردند. (نوی، ۱۴۱۷، ۱: ۲۸۶)

از مصادیق نافرمانی از رهبر دینی، بهانه جویی و تخطی از حکم جهاد است که در آیاتی چون ۴۴ توبه و ۲۴ مائده به آن اشاره شده است؛ در آیه ۱۳ سوره احزاب نیز به شرح حال گروه خطرناکی از منافقان بیمار دل در جنگ احزاب پرداخته و می گوید: «به خاطر بیاورید هنگامی را که گروهی از آن ها گفتند ای مردم یثرب! اینجا جای توقف شما نیست، به خانه های خود بازگردید» (امین، ۱۰: ۲۰۸) که در برابر این انبوه دشمن کاری از شما ساخته نیست، خود را از معركة بیرون کشیده و خویشتن را به هلاکت، و زن و فرزندان را به دست اسارت نسپارید (یعنی پیامبر را میان دشمنان تنها بگذارید) (طبری، ۱۴۱۲ ق، ۲۱: ۸۶) و به این ترتیب می خواستند جمعیت انصار را از لشکر اسلام جدا کنند. از سوی دیگر» گروهی از همین منافقین که در مدینه خانه داشتند از پیامبر اجازه می خواستند که بازگردند و برای بازگشت خود عذرتراشی می کردند از جمله می گفتند: خانه های ما درود یوار درستی ندارد، در حالی که چنین نبود، آن ها فقط می خواستند صحنه را خالی کرده فرار کنند». (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ۱۷: ۲۲۷)

۳-۴. نپذیرفتن قضاوت رهبر

حکم خداوند متعال این است که قضاوت ها باید توسط رهبر دینی و یا با تأیید او صورت پذیرد و چنانچه کسی از این فرمان الهی تمرد کند آسیب های جبران ناپذیری به تداوم جنبش وارد می کند. در آیات متعددی همچون ۶۱ نساء و ۴۸ نور به این مسئله اشاره شده است؛ در سوره نور آمده هنگامی که کسانی که ادعای ایمان و اطاعت دارند به سوی کتاب خدا و حکم رسول او دعوت شوند گروهی از آنان از کتاب خدا و حکم رسول او (اگر حکم علیه آنان باشد) اعراض می کنند. (نوی، ۱۴۱۷ ق، ۲: ۱۱۷)

می‌گویند این آیات درباره مردی از منافقان نازل شد که میان او و یک یهودی منازعه‌ای روی داد، یهودی گفت برای داوری پیش رسول خدا صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْهِ وَاٰلِهٖ وَسَلَّمَ برویم، منافق گفت: باید پیش کعب بن اشرف یهودی برویم و این آیات در مذمت او نازل گردید... (قمی، ۱۳۶۳، ۲: ۱۰۷)

۳-۵. نافرمانی از جانشین رهبر

پذیرش فرامین و اقدامات جانشین رهبری و تبعیت از آن‌ها، خصوصاً در رابطه با جانشینی که مستقیماً توسط رهبر دینی منصوب شده، در حکم پذیرش فرامین همان رهبر هست که در سوره طه بر نافرمانی بنی اسرائیل از جانشین حضرت موسی و تقبیح این عمل تأکید می‌نماید:

(وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي) (طه/۹۰) (قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى) (طه/۹۱)

آیه شریفه می‌فرماید: و البتّه هارون (نیز) «پیش از آمدن موسی از کوه طور» (مقاتل بن سلیمان، ۱۴۲۳ ق، ۳: ۳۹) به آن گوساله پرستان گفته بود که ای قوم من! شما قطعاً به واسطه آن (گوساله)، مورد آزمایش قرار گرفته‌اید و همانا پروردگار شما خداوند رحمان است (نه گوساله)؛ پس از من پیروی کنید و دستور مرا اطاعت نمایید (بر دین من باشید و آنچه را می‌گیریم بپذیرفته و آنچه را نهی می‌کنم ترک کنید). (اما قوم مرتد، نافرمانی کرده و به هارون) گفتند: ما همواره بر (گوساله پرستی) پایداریم (و از پرستش آن دست بر نخواهیم داشت) تا موسی به سوی ما بازگردد و ببینیم که آیا مانند ما عبادت می‌کند یا خیر؟ و آیا سامری درست گفته یا...؟ (حوی، ۱۴۲۶ ق، ۷: ۳۳۸۳)

۳-۶. محاربه با رهبر

نپذیرفتن رسول خدا و رهبر الهی از آسیب‌هایی است که گاهی اوقات به محاربه و درگیری با ایشان و یارانشان منجر شده است. محارب با رسول خدا در حکم محارب با خدا بوده و برای آن مجازات بزرگی قرار داده شده است:

(إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) (مائده/۳۳)

مجازات‌هایی که در این آیه گفته شده روی دو عنوان رفته است: یکی محارب با خدا و پیامبرش و دیگری مفسد فی الارض؛ و ظاهر این است که هر دو عنوان، مصداق واحدی دارند و دو عنوان جداگانه به شمار نمی‌روند. محارب و مفسد در لغت به کسی می‌گویند که نیت جنگ با خدا و رسول او را داشته و در زمین فساد و فتنه می‌کند اما در اصطلاح به کسی می‌گویند که اسلحه به دست می‌گیرد (هر نوع آلت و ابزاری که به آن اسلحه گفته می‌شود مانند شمشیر و نیزه و تفنگ و سلاح‌های دیگر) و اختصاص به راهزنانی که در بیرون شهر به مردم حمله می‌کنند ندارد (اگر در داخل شهر هم این کار را بکنند، محارب و مفسد هستند) و دلیلی بر این تقیید وجود ندارد، بخصوص اینکه علمای شیعه در این باره اجماع نموده‌اند. (جعفری، ۱۳۷۶، ۳: ۱۲۷)

درباره‌شان نزول آیه گفته شده که قومی از اهل کتاب که با رسول خدا صلی الله علیه و اله عهد بسته بودند، عهد خود را شکسته و راه را هزنی پیش گرفتند. (امین، ۴: ۳۰۳)

محاربه با رهبر الهی گاهی تا سرحد قتل ایشان نیز پیش می‌رود:

پس (مُهر) ذَلَّت و درماندگی، بر آن‌ها (بنی اسرائیل) زده شد و (مَجْدَدًا) گرفتار غضب پروردگار شدند. این بدان جهت بود که آن‌ها به آیات الهی کفر می‌ورزیدند و پیامبران را به ناحق (بدون جرم) می‌کشتند، و این به سبب آن بود که آنان گنه‌کار و سرکش و متجاوز بودند. (بقره/۶۱)

از پیغمبر اکرم روایت شده است که ای بندگان خدا بترسید از سهل انگاری در معصیت؛ همانا گناهان موجب خذلان می‌شود و فرد را به معصیت بزرگ‌تر مبتلا می‌کند تا به تدریج کار را بجائی می‌رساند که منکر ولایت وصی و نبوت نبی می‌شود و از آنجا ادامه داده و منکر توحید می‌شود و ملحد می‌گردد؛ پس باید از معاصی صغیره اجتناب نمود تا کار به معاصی کبیره، کفر و همچنین امام کشی نرسد. (ابوالفتوح رازی، ۱۴۰۸، ق، ۱: ۳۱۱)

نتیجه‌گیری

هدف اصلی این پژوهش، آسیب‌شناسی تداوم جنش‌های دینی در حوزه تعامل امت با امام است که با توجه به سؤال تحقیق، چنانچه بر اساس ابعاد و لایه‌های وجودی انسان انجام پذیرد؛ بر جامعیت و دقت نتایج افزوده و اکثر آسیب‌های لایه‌های بینشی، گرایشی و کنشی را به صورت متوازن و هماهنگ در بر خواهد گرفت. مقاله موجود با بررسی آسیب‌های امت در تعامل با امام، آن‌هم از منظر قرآن کریم و براساس ابعاد وجودی انسان به این نتیجه رسیده است که چنانچه

نسبت به این آسیب ها بصیرت افزایی و روشنگری صورت پذیرد و امت نیز نسبت به آن ها التزام داشته باشند، از بسیاری از آسیب ها در تداوم حکومت دینی جلوگیری به عمل می آید؛

بنابراین با توجه به نتایج به دست آمده از تحقیق، پیشنهاد می گردد:

۱. رسانه هایی چون صداوسیما، کانال ها و سایت های فضای مجازی، رسانه های نوشتاری و ... به نوعی جهاد تبیینی پرداخته و نسبت به آگاه سازی بیشتر و عمیق تر امت نسبت به این آسیب ها اهتمام بیشتری نشان بدهند؛ ساخت انواع فیلم و سریال های تاریخی مربوط به این مسئله و همچنین تولید انواع محتوای عبرت آمیز توسط آحاد مردم در فضای مجازی و ... بر فراگیری بیشتر این بصیرت افزایی خواهد افزود.

۲. از نقش خاص روحانیون، اساتید و معلمان که با ارتباط چهره به چهره، تأثیر فراوانی بر مخاطبین می گذارند نباید غفلت نمود؛ بنابراین انتقال مطالب و خواسته های امام جامعه، همراه با تبیین بیشتر و اسلوب هنرمندانه، نقش مهمی در جلوگیری از آسیب ها ایفا می نماید.

همچنین به محققین و پژوهشگران در تحقیقات آتی پیشنهاد می گردد:

۱. به تبیین آسیب های تداوم جنبش های دینی از منظر معصومین، خصوصاً آن ها که به حکومت رسیده اند پرداخته شود.

۲. نسبت به آسیب شناسی برخی جنبش های دینی معاصر که در برهه ای به پیروزی رسیده ولی در ادامه راه دچار آسیب و شکست شدند، مانند انقلاب مصر، کار خاص و ویژه ای صورت پذیرد.

منابع

۱. قرآن کریم (ابوالفضل بهرام پور، ترجمه). (۱۳۹۰). نشر آوای قرآن کریم، چاپ اول
۲. ابوالحمد، عبدالحمید (۱۳۸۴). مبانی سیاست. تهران: انتشارات توس، چاپ دهم
۳. ابوالفتوح رازی، حسین بن علی (۱۴۰۸ ق). روض الجنان و روح الجنان فی تفسیر القرآن. مشهد: آستان قدس رضوی، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، چاپ: ۱
۴. امین، نصرت‌بیگم، تفسیر مخزن العرفان در علوم قرآن. ۱۵ جلد، [بی‌نا] - [بی‌جا] - [بی‌جا]، چاپ: ۱.
۵. آقا بخشی، علی و افشاری راد، مینو (۱۳۷۹). فرهنگ علوم سیاسی. نشر چاپار
۶. جعفری، یعقوب (۱۳۷۶). تفسیر کوثر. (۶ جلد)، قم: موسسه انتشارات هجرت، چاپ: ۱
۷. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹). تسنیم. قم: نشر اسراء، چاپ دوم
۸. حاجی، محمدعلی (۱۳۸۷). آسیب‌شناسی تربیت دینی. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه
۹. حر عاملی، محمدبن حسن (۱۴۱۴ ق). وسائل الشیعه. آل البیت
۱۰. حوی، سعید (۱۴۲۴ ق). الاساس فی التفسیر. (۱۱ جلد)، قاهره: دار السلام، چاپ: ۶
۱۱. رضایی اصفهانی، محمدعلی (۱۳۸۷). تفسیر قرآن مهر. (۲۴ جلد)، قم: پژوهش‌های تفسیر و علوم قرآن، چاپ: ۱
۱۲. رضی، نهج البلاغه، ترجمه محمد دشتی (۱۳۸۶). نشر بکاء، چاپ دوم
۱۳. زحیلی، وهبه (۱۴۲۲ ق). التفسیر الوسیط (زحیلی). (۳ جلد)، دمشق: دار الفکر، چاپ: ۱
۱۴. زمخشری، محمود بن عمر (۱۴۰۷ ق). الکشاف عن حقائق غوامض التنزیل و عیون الأقوال فی وجوه التأویل. (۴ ج)، بیروت: دار الکتاب العربی، چاپ: ۳
۱۵. شحاته، عبدالله محمود (۱۴۲۱ ق). تفسیر القرآن الکریم (عبد الله شحاته). (۱۵ ج)، قاهره: دار غریب، چاپ: ۱
۱۶. شفیع، احمد (۱۳۹۹). تربیت و تعالی دینی ۲. پژوهشگاه علوم اسلامی امام صادق، چاپ اول
۱۷. صابونی، محمدعلی (۱۴۲۱ ق). صفوة التفاسیر. (۳ ج)، بیروت: دار الفکر، چاپ: ۱
۱۸. صدر، سید محمدباقر (۱۴۲۱ ق). المدرسه القرانیه. قم: مرکز الابحاث و الدراسات التخصصیه للشهید صدر

۱۹. طبرسی، فضل بن حسن (۱۳۷۲). مجمع البیان فی تفسیر القرآن. (۱۰ ج)، تهران: ناصر خسرو، چاپ: ۳
۲۰. طبری، محمد بن جریر (۱۴۱۲ ق). جامع البیان فی تفسیر القرآن (تفسیر الطبری). (۳۰ ج)، بیروت: دار المعرفة، چاپ: ۱
۲۱. عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۳). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی
۲۲. عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۸۴). مبانی اندیشه سیاسی اسلام. سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، چاپ دوم
۲۳. عمید، حسن (۱۳۷۱). فرهنگ عمید. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ هشتم
۲۴. فخر رازی، محمد بن عمر (۱۴۲۰ ق). التفسیر الکبیر (مفاتیح الغیب). (۳۲ ج)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ: ۳
۲۵. فضل الله، محمدحسین (۱۴۱۹ ق). من وحی القرآن. (۲۵ ج)، بیروت: دار الملاک، چاپ: ۱
۲۶. قرائتی، محسن (۱۳۸۸). تفسیر نور. (۱۰ ج)، تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن، چاپ: ۱
۲۷. قمی، علی بن ابراهیم (۱۳۶۳). تفسیر القمی. (۲ ج)، قم: دار الکتب، چاپ: ۳
۲۸. کاشانی، مجید (۱۳۷۶). جامعه‌شناسی انقلاب. چاپ دانشگاه پیام نور
۲۹. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۶). انقلاب اسلامی و ریشه‌های آن. قم: انتشارات موسسه امام خمینی
۳۰. معرفت، محمدهادی (۱۳۷۳). تفسیر و مفسران. قم: التمهید
۳۱. مقاتل بن سلیمان (۱۴۲۳ ق). تفسیر مقاتل بن سلیمان. (۵ ج)، بیروت: دار إحياء التراث العربی، چاپ: ۱
۳۲. مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۷۱). تفسیر نمونه. (۲۸ ج)، تهران: دار الکتب الإسلامية، چاپ: ۱۰
۳۳. نووی، محمد (۱۴۱۷ ق). مراجع لیبید لکشف معنی القرآن المجید. (۲ ج)، دار الکتب العلمیة، بیروت: منشورات محمدعلی بیضون، چاپ: ۱
۳۴. نهاوندی، محمد (۱۳۸۶). نفحات الرحمن فی تفسیر القرآن. (۶ ج)، موسسه البعثة، قم: مرکز الطباعة و النشر، چاپ: ۱

بررسی معناشناختی «ارتجاع» در اندیشه امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری

سیدحسین علیاناسب (نویسنده مسئول)^۱

سیدجلال موسوی شربانی^۲

محمد سبحانی یامچی^۳

چکیده

ارتجاع یک مفهوم نسبی است که پیوسته برای انقلاب اسلامی و همه مبارزات ضد استعماری به کار می‌رود؛ اما رهبران انقلاب اسلامی این مبارزات را تحولات مثبت و ضد ارتجاع می‌دانند. پژوهش حاضر این پرسش را موردتوجه قرار می‌دهد که اصطلاح ارتجاع در اندیشه رهبران انقلاب اسلامی و نگرش مقابل آن بر چه مفهومی دلالت می‌کند؟ (مسئله). بدین منظور ضمن بررسی اتهامات دشمنان، با بهره‌گیری از روش هرمنوتیک مؤلف محور، مفهوم ارتجاع، مصادیق و زمینه‌های شکل‌گیری آن را در بیانات رهبران انقلاب اسلامی مورد مطالعه قرار داده (روش) و در نهایت نتیجه گرفت معنای غالب ارتجاع در اندیشه رهبران انقلاب، تغییر نگرش از اسلام انقلابی به اسلام سازش‌کاری است که ایشان پیوسته نسبت به وقوع آن هشدار می‌دهند، اما اتهام ارتجاع به انقلاب اسلامی از رویکرد استکباری دشمنان نشأت می‌گیرد که هر گرایشی را که منجر به مقاومت مردم شده و منافع استعماری آن‌ها را تهدید کند ارتجاع می‌دانند. (نتیجه) **کلیدواژه‌ها:** ارتجاع، امامین انقلاب، استعمارستیزی، اسلام انقلابی

۱. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشکده الهیات و علوم اسلامی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران.

olyanasab@tabrizu.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-5847-4220>

۲. استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه هنرهای اسلامی تبریز، تبریز، ایران.

sjsharabiani@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-6711-9538>

۳. استادیار گروه علوم قرآن و تفسیر، دانشکده علوم و معارف قرآن کریم، مراغه، ایران.

sobhani@quran.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-4770-9725>

مقدمه و بیان مسئله

ارتجاع و مفهوم مخالف آن که تجددخواهی است مفاهیمی نسبی هستند و به میزان پیشرفت و مرحله تاریخی هر جامعه بستگی دارند. همین امر موجب شده است دشمنان انقلاب اسلامی بتوانند از روزهای آغازین نهضت اسلامی در اوایل دهه ۱۳۴۰ حرکت انقلابی مردم را به ارتجاع متهم کنند و امروزه در دهه پنجم انقلاب نیز با استفاده از همان حربه همچنان در رسانه‌ها و مجامع بر ارتجاع جمهوری اسلامی تأکید می‌کنند؛ اما رهبران انقلاب آن را نقشه دشمن برای متهم کردن جمهوری اسلامی دانسته و به‌طور مکرر از دوری انقلاب از تحجر و رکود سخن گفته و مدل حکومتی ولایت فقیه را مفهومی بسیار جدید در دنیا معرفی می‌کنند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۸/۱۱/۴)، ولی با توجه به این که بستر شکل‌گیری ارتجاع، جوامع، حکومت‌ها و کشورهایی هستند که تحولات مثبت اجتماعی، سیاسی، انقلابی، اعتقادی، اخلاقی و... را پشت سرگذاشته‌اند، انقلاب اسلامی ایران از این آسیب مصون نیست و ارتجاع می‌تواند یکی از مسائل مهم آن باشد که بایستی از ابعاد متفاوت مورد مطالعه قرار گیرد. نکته مهمی که در جهت‌گیری این پژوهش نقش دارد این است که بیشترین اظهارنظرها و نگرانی‌ها از احتمال وقوع ارتجاع، متعلق به رهبران انقلاب اسلامی است به گونه‌ای که مقام معظم رهبری آن را آفت مهم همه انقلاب‌ها معرفی کرده و خود را موظف می‌داند مردم را نسبت به خطر بزرگ آن آگاه کند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۶/۱۱/۲۹). خطر ارتجاع که رهبر انقلاب به‌طور مکرر از آن یاد کرده‌اند در تجارب سیاسی و انقلابی یک دهه گذشته نیز نمود بیشتری پیدا کرد؛ پس از آن که با احیای اسلام سیاسی، موج بیداری اسلامی منطقه را فراگرفت، جریان واپس‌گرا با پوشش اسلامی ظاهر شده و آرمان‌ها و اهداف بدیلی را پیش روی حرکت‌های مردمی قرار داده و بخشی از نیروهای مردمی را جذب کرد، جریان ارتجاع که در لباس تکفیر وارد عرصه شده بود با تأکید بر داعیه‌های دینی و معرفی خود به عنوان اسلام اصیل و متشروع به سنت نبوی، جبهه‌ای جدید پدید آورد و در مصاف با بیداری اسلامی، به قدری بحران و خشونت بر جوامع انقلابی تحمیل کرد که آرمان‌های متعالی همانند استقلال طلبی و آزادی خواهی به حاشیه رانده شد و با تبدیل کردن امنیت به مسئله اصلی مردم، آن‌ها را به بازگشت دیکتاتورهای راضی کرد (نباتیان، ۱۴۰۰: ۲۳).

حال با توجه به این که مفهوم ارتجاع با شرایط اجتماعی و پیشرفت حاصل شده تناسب دارد و متأثر از شرایط اجتماعی و نگرش‌های افراد است و چه بسا موضوعی که در شرایط و جامعه‌ای

خاص، از مصادیق ارتجاع تلقی می‌شود ممکن است در جامعه یا شرایطی دیگر مخالف آن محسوب شود، این سؤال ایجاد می‌شود که ارتجاع در چارچوب فکری امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری از چه معنا و مفهومی برخوردار است؟ و خطر ارتجاع که انقلاب اسلامی را تهدید می‌کند در چه شرایط و زمینه‌هایی امکان تحقق دارد؟ در راستای پاسخ بدین سؤال، پژوهش حاضر با این فرض که استقلال‌طلبی از اصول بنیادین انقلاب اسلامی بوده و ارتجاع انقلاب اسلامی نیز در همین راستا قابل تبیین است، سعی می‌کند اتهامات ارتجاع به انقلاب اسلامی توسط مخالفان آن، دفاع رهبران انقلاب در برابر این تهمت‌ها و همچنین هشدارهای ایشان نسبت به خطر وقوع ارتجاع در انقلاب اسلامی و زمینه‌های آن را بررسی کرده و مفهوم ارتجاع در انقلاب اسلامی را از منظر امام (ره) و رهبر انقلاب تبیین کند.

پیشینه پژوهش

کتاب «ارتجاع» (امام خمینی، ۱۳۵۹) که توسط نهضت زنان مسلمان تدوین شده است اولین اثر مکتوب در این موضوع است، کتاب دیگر «ارتجاع» (هاشمی رفسنجانی، ۱۳۵۹) است؛ هر دو کتاب از حجم اندکی برخوردار هستند و در پاسخ به شبهات وقت تألیف شده‌اند. کتاب‌های «ارتجاع روشنفکری در ایران» (باباپورگل افشانی، ۱۳۸۱) و «ارتجاع روشنفکری بعد از انقلاب اسلامی» (ابوطالبی، ۱۳۸۸) آثار جدیدتری هستند که با محوریت اندیشه مقام معظم رهبری درباره روشنفکری نوشته شده‌اند، «ارتجاع مدرن و رسالت ما» (رفیع، ۱۳۹۴) نیز در راستای مقابله با علم‌گرایی افراطی تدوین شده است و در منابع خارجی کتاب «خطابه ارتجاع»^۱ (هیرشمن^۲، ۱۹۹۱) منبع مفیدی است. در سطح کارشناسی ارشد دو پایان‌نامه با عناوین «ارتجاع از دیدگاه قرآن و سنت» (میرزا محمد فلاح زاده، ۱۳۹۰) و «ارتجاع و تجدد از دیدگاه قرآن و حدیث» (مرضیه اعتمادی، ۱۳۹۱) یافت شد. مقالات «ارتجاع در قرآن» (کاوایانی، ۱۳۸۳)، «بررسی ریشه‌های فرهنگی ارتجاع پس از انقلاب اسلامی با استناد به قرآن کریم» (محمدیان و صادقی، ۱۳۹۷) و «آسیب‌شناسی ارتجاع و تزلزل جوامع دینی از منظر قرآن با تکیه بر بافت اجتماعی و ذهنی» (رادی میبدی و پرچم، ۱۳۹۹) نیز آثاری هستند که تاکنون منتشر شده‌اند. تنوع

1. The Rhetoric of Reaction
2. Albert O. Hirschman

آثار مرتبط با ارتجاع بر اهمیت و گستردگی ابعاد آن دلالت می‌کند ولی باوجود تکرار فراوان آن در بیانات رهبران انقلاب اسلامی این موضوع تاکنون مورد توجه جدی اندیشمندان و صاحب نظران حوزه مطالعات انقلاب اسلامی قرار نگرفته است. پژوهش حاضر به جهت موضوع و کاربرست روش هرمنوتیک مؤلف محور برای تبیین معنای ارتجاع در اندیشه رهبران انقلاب اثری بدیع در راستای آسیب‌شناسی انقلاب اسلامی و نهضت‌های اسلامی به حساب می‌آید.

روش پژوهش

پژوهش حاضر رویکرد تفسیری دارد که هدفش فهم رفتار و گفتار هست و درصدد کشف شیوه کنشگران در مفهوم‌سازی و معنا بخشیدن به جهان اجتماعی است (بلیکی، ۱۳۸۹: ۲۴) و بدین دلیل که موضوع آن در چارچوب مطالعه اندیشه سیاسی قرار دارد از روش تحلیل هرمنوتیک مؤلف محور بهره می‌برد که درواقع روشی برای فهم و ادراک مراد مؤلف و سازنده متن است (حریری، ۱۳۸۵: ۲۸۱). محققان سعی می‌کنند با محور قرار دادن نوشته‌ها و بیانات امامین انقلاب و بررسی زمینه‌ها و قرائن حالیه و مقالیه‌ای که دایره هرمنوتیک ایشان را تشکیل می‌دهد مراد امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری از موضوع را بررسی کرده و ابعاد معنایی ارتجاع را از منظر ایشان تبیین کنند. از سوی دیگر با توجه به این‌که یکی از راه‌های دستیابی به مقصود مؤلف نگاه معناشناختی به متن است و معانی که در اذهان گویندگان قرار دارد درواقع از مصادیق خارجی یا مفاهیم ذهنی متکی به آنها تشکیل می‌شوند (صفوی، ۱۳۸۲: ۲۰) سعی شده است علاوه بر بیانات مستقل رهبران انقلاب اسلامی درباره ارتجاع، ادعاهای مخالفان انقلاب اسلامی مبنی بر ارتجاعی بودن آن و پاسخ‌های رهبران انقلاب بر این اتهام‌ها نیز مورد بررسی قرار گیرد.

مفهوم‌شناسی ارتجاع

ارتجاع^۱ در لغت به معنای رجوع، بازگشتن یا بازگرداندن به‌سوی مبدأ است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲: ۵۷۳)، همچنین به معنای کهنه‌پرستی و واپس‌گرایی به‌کاررفته است (آذرتاش آذرنوش، ۱۳۸۳)، لغت‌شناسان معانی برگشتن و بازگشتن به حال اول (عمید، ۱۳۷۵) و بازگشت به

عقب (دهخدا، ۱۳۴۲) را نیز برای آن بیان کرده‌اند. معنی اصطلاحی این واژه متأثر از رویکرد اندیشمندان است؛ مفهوم اجتماعی آن، مخالفت با پیشرفت و تحول در بنیادهای اجتماعی، اقتصادی، سیاسی یا روابط اجتماعی، اقتصادی، سیاسی موجود است، تمایل به «خنثی شدن» این گونه تحولات و «بازگشت به گذشته» نیز ارتجاع محسوب می‌شود و به کسی هم که با ترقی و پیشرفت مخالف باشد و برای حفظ، بازگرداندن یا احیای مجدد سنت‌ها، نظام فرسوده یا افکار کهنه و عقب‌مانده بکوشد مرتجع می‌گویند (آشوری، ۱۳۵۱)، هیرشمن هرگونه محافظه‌کاری در تقابل با تغییرات اجتماعی را ارتجاع معرفی کرده است (Hirschman: 1991: 27) و جلال رفیع هم از شکل‌گیری ارتجاع مدرن سخن گفته و آن را علم‌زدگی افراطی دانسته است (۱۳۹۴: ۱۶).

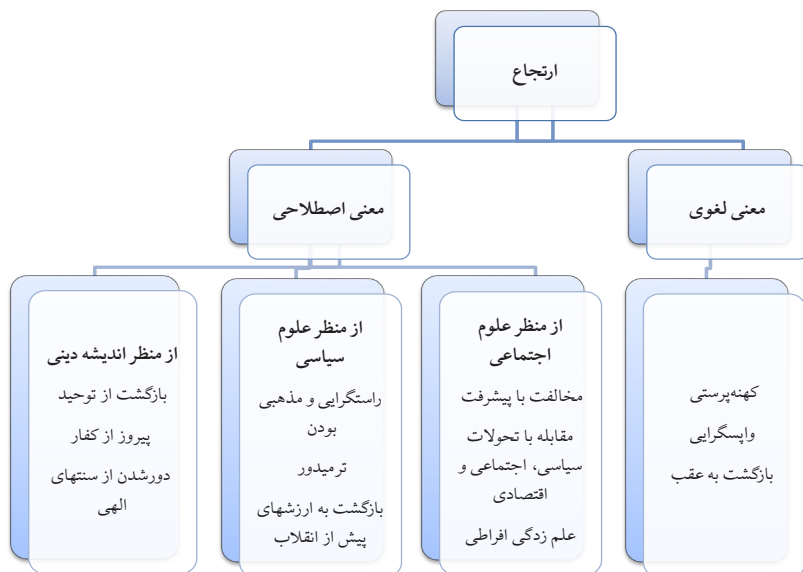
این اصطلاح در حوزه سیاسی اغلب توسط گروه‌های چپ برای رقابتی راست‌گرا و مذهبی به‌کاررفته است (طلوعی، ۱۳۸۵: ۱۲۸). اندیشمندان حوزه مطالعات انقلاب‌ها نیز اگرچه به‌طور مستقیم از ارتجاع سخن نگفته‌اند ولی بسیاری از آن‌ها بازگشت انقلاب‌ها به شرایط قبل از شکل‌گیری و عدول از آرمان‌ها را پیش‌بینی کرده و از آن با عنوان ترمیدور^۱ یاد کرده‌اند. کرین برینتون^۲ که برای اولین بار اصطلاح ترمیدور را به‌کاربرد مدعی است همه انقلاب‌ها در یک حالت دورانی سه مرحله‌ای قرار می‌گیرند که در مرحله اول رژیم حاکم سرنگون‌شده و میانه‌روها روی کار می‌آیند، در مرحله دوم میانه‌روها به دلیل ناتوانی در برآورده کردن مطالبات مردم حذف می‌شوند و رادیکال‌ها به قدرت می‌رسند و در مرحله سوم که مرحله ترمیدور یا دوران نقاهت پس از انقلاب است انقلاب به ارزش‌های رژیم پیشین برمی‌گردد و رادیکال‌ها نیز از عرصه قدرت حذف می‌شوند (برینتون، ۱۳۷۶: ۲۴۰ تا ۲۷۰). اگرچه صاحب‌نظران معتقدند وقوع ترمیدور در انقلاب اسلامی ایران امر مردودی است و حتی رهبر انقلاب آن را محال می‌دانند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۸۵/۳/۱۴) ولی موضوع بازگشت یک انقلاب به ارزش‌های پیشین امر مغفولی نبوده است و ابن‌خلدون هم در بحث ظهور و سقوط حکومت‌ها و تمدن‌ها حیات اجتماعی را به پیکره انسانی تشبیه کرده و با طرح نظریه عمر سیاسی دولت‌ها مراحل پیدایش، بالندگی، آرامش، خرسندی یا ایستایی و درنهایت انقراض را بیان کرده است و بروز برخی زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، اعتقادی و اخلاقی و... را در فروپاشی دولت‌ها مؤثر دانسته است (ابن‌خلدون، ۱۳۶۹: ۲۵۰، ۳۲۰، ۳۵۱).

1. Thermidor

2. Crane Brinton

در متون دینی هم اگرچه عبارت ارتجاع وارد نشده ولی به خاطر این که اسلام عامل تحولات اعتقادی و اجتماعی بزرگ بوده است از بدو تأسیس جامعه اسلامی نسبت به پدیده ارتجاع هشدارهای فراوان داده است؛ بازگشت به گذشته در آیات شریفه «إِنْ تُطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَكْذِبُوا بِكُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ» (آل عمران، ۱۴۹)، «أَفَإِنْ مَاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ» (آل عمران، ۱۴۴) و «قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ» (انعام، ۷۱) مورد توجه قرار گرفته است و پژوهش های دینی هرگونه عقب گرد از روش توحیدی و پیروی از کفار را بازگشت به جاهلیت و ارتجاع دانسته اند (محمدیان و صادقی، ۱۳۹۷: ۸۶، اعتمادی، ۱۳۹۱: ۱۴ و فلاح زاده، ۱۳۹۰، ۱۲). شهید صدر نیز در چارچوب سنت های تاریخ هرگونه تحول منفی و بازگشت به عقب را برای جامعه ای که از سنت های الهی دور شده باشد ممکن می داند (صدر، ۱۴۰۹: ۲۱). بنابراین ارتجاع در ادبیات دینی، سیاسی، اجتماعی و تاریخی مفهومی شناخته شده است با این تفاوت که اندیشمندان غربی همانند برنتون آن را جبری می دانند، اما اندیشمندان اسلامی ارتجاع را به عنوان مرحله ای از فرایند جبر تاریخی نمی پذیرند بلکه آن را معلول عواملی می دانند که امکان کنترل و پیش گیری از آن وجود دارد.

با توجه به مطالب فوق، مفهوم ارتجاع در الگوی ذیل قابل تبیین است؛



چنانکه مشخص است مفهوم ارتجاع متأثر از شرایط و زمینه‌های علمی و اجتماعی است و بر این اساس انتظار می‌رود ارتجاع از منظر رهبران انقلاب اسلامی نیز از مفهومی مستقل و متناسب با انقلاب اسلامی و نهضت‌های همسو برخوردار باشد.

پیشینه کاربرد «ارتجاع» در تاریخ معاصر ایران

اولین حرکت تحول‌خواهی مردم ایران در چارچوب اسلام، جنبش عدالت‌خانه بود که در میانه راه مبارزات به مشروطه‌خواهی تبدیل شد، فرمان مشروطیت در سال ۱۲۸۵ صادر شده و از منظر اغلب فعالان سیاسی، پیروزی مردم بر استبداد به حساب آمد، اما پس از فراز و نشیب‌ها، افول مشروطیت با کودتای ۱۲۹۹ آغاز شد و سرانجام با تثبیت استبداد رضاخان، مشروطیت به طور عملی به پایان راه رسید و فقط نامی از آن باقی ماند. کسانی که مشروطه را تجدید و پیشرفت می‌پندارند شرایط مقارن کودتای رضاخان و تحولات پس از آن را ارتجاع می‌دانند، اما به نظر نگارندگان این سطور مطالبه مردم ایران عدالت‌خانه اسلامی بود که بدان نرسیدند. عده‌ای نیز ایجاد گسست بین روحانیان و روشنفکران را ارتجاع مشروطه می‌دانند درحالی‌که از همان اوایل نهضت، بین آزادی‌خواهان اختلافات زیادی بود که از مجلس دوم به بعد نیز با افزایش حملات روشنفکران مجلس به مذهب، روگردانی متدینان از مشروطه بیشتر شد (مستوفی، ۱۳۸۶: ۳۱۷/۲) و حتی در دوران مبارزات مشروطه نیز وحدت قابل توجهی بین روحانیت اصیل شیعه با تحصیل‌کردگان و روشنفکران غرب‌گرا به وجود نیامد.

بر این اساس مشروطه به خاطر اینکه توسط بیگانگان تحمیل شده بود و دستاورد چندانی برای مردم ایران نداشت تحول انقلابی مثبت به حساب نمی‌آید تا در دوران پس از آن، بحث از ارتجاع موضوعیت داشته باشد. این ادعا با نظر ضمنی امام خمینی (ره) همسوست که در مصاحبه ۲۰ مهر ۱۳۵۷ در پاسخ خبرنگاری که جمهوری اسلامی را بازگشت به قانون اساسی مشروطه می‌پنداشت فرمود: «برگشت به قانون اساسی، همان برگشت به رژیم سلطنتی منحط است که امری است کهنه‌شده و ارتجاعی است» (۱۳۸۱: ۵۱۵/۳). دیدگاه رهبر انقلاب نیز در همین راستاست که یک‌صد سال منتهی به انقلاب اسلامی را با عناوین دوران تسلط سیاست‌های استعماری، سرکوب استعدادها و تبدیل ایران به گاو شیرده مستکبران توصیف کرده است (حسینی‌خامنه، ۱۳۸۴/۹/۱۲).

اما نکته قابل توجه این است که پس از مشروطه اصطلاح ارتجاع در ادبیات سیاسی ایران رایج شد و به مخالفان مشروطه برچسب مرتجع زدند؛ که هم مخالفان مذهبی و طرفداران مشروطه مشروعه همانند شیخ فضل الله را شامل می شد و هم سلطنت طلبان و درباریان طرفدار استبداد قاجار را در برمی گرفت (آبراهامیان، ۱۳۷۷: ۸۶-۹۰). همچنین پس از شکست مشروطه، ارتجاع به ابزاری برای اسلام زدایی توسط روشنفکران و سیاستمداران تبدیل شد که اوج آن در حکومت رضاخان بود، در همان دوران زمانی که مخبرالسلطنه هدایت به برخی مظاهر اسلامی حمله کرده و روحانیت شیعه را کهنه پرست و عامل ارتجاع خواند با عکس العمل شیخ عبدالله مجتهد بلادی مواجه شد که در پاسخ او رساله «مقامع حدید یا زاجر قوم جدید» را تألیف کرده و در آن تصریح کرد که اسلام و علما نه تنها ترقیات مادی و معنوی، مدارس، صنایع، استخراج معادن، تکثیر ثروت و... را حرام نمی دانند بلکه مشوق فتح ابواب ترقی نیز هستند و تنها چیزی که علما با آن مخالف اند علنی کردن فواحش و منکرات شما و از میان رفتن عفت، عصمت و خدارت نساء هست (انصاری قمی، ۱۳۸۷: ۱۹۲)

تحلیل چرایی اتهام ارتجاع به انقلاب اسلامی

نظام سلطه که همواره در تلاش بوده همه قیام ها و حرکت های اسلامی را منزوی ساخته و از میدان خارج کند از هیچ کوششی در این راستا فروگذار نکرده است. متهم کردن جمهوری اسلامی به ارتجاع هم یکی از همین تلاش ها است که از بدو شکل گیری آن در جریان بوده است.

اولین اتهام ارتجاع برای انقلاب اسلامی در سال ۱۳۴۲ توسط محمدرضا شاه وارد شد؛ او مخالفان خود را «ارتجاع سرخ و سیاه» خواند؛ «ارتجاع سرخ» در نظر او مارکسیست ها بودند که با حمایت شوروی علیه شاه مبارزه می کردند و منظورش از «ارتجاع سیاه» روحانیت بود (مدنی، ۱۳۵۸: ۲/۲۴۴). سپس همین اتهام توسط حزب توده تکرار شد که برای حمایت از شاه بیانیه صادر کرده و ضمن تبریک سرکوب مردم به شاه، مبارزه مردم را «ارتجاع سیاه» نامیدند (حاضری، ۱۳۸۱: ۳۱). در هفدهم دی ماه ۱۳۵۶ نیز در مقاله جنجالی «ایران و استعمار سرخ و سیاه»، اتهامات زیادی به امام خمینی (ره) زده شد که از جمله آن ها ارتجاع بود (رشیدی مطلق، ۱۳۵۶: ۷).

با اندکی تأمل می توان به معیار اصلی برچسب ارتجاع توسط پهلوی ها پی برد؛ رژیم پهلوی و حامیان او که امام (ره) و طرفدارانش را مرتجع می دانستند نمی توانند بازگشت به گذشته و

آداب و رسوم و سنت‌های پیشین را معیار ارتجاع قرار دهند بدین دلیل که خودشان زرتشگرایی، تجدید بنای آتشکده‌های تهران و یزد و زنده کردن کوروش و داریوش (آل احمد، ۱۳۵۷: ۱۵۴/۲)، برگزاری کنگره زرتشتیان جهان در ماه مبارک رمضان در تهران (سولیوان و پارسونز، ۱۳۷۳: ۲۹۰)، برگزاری جشن هزاره فردوسی و تلاش برای تحریف شاهنامه به نفع پهلوی (فردوست، ۱۳۸۱: ۴۲/۲) را در کارنامه خود دارند، تا جایی که حتی به «زردشتی بازی» و «فردوسی بازی» متهم می‌شدند (آل احمد، ۱۳۵۷: ۱۵۲/۲)، امام خمینی هم در سخنرانی ۱۸ شهریور ۱۳۴۳ در مسجد اعظم قم رژیم پهلوی را به نژادبازی متهم کرده و آن را از مصادیق ارتجاع دانسته و با صراحت فرمود کسانی که ما را مرتجع می‌دانند خودشان به ۲۵۰۰ سال قبل برمی‌گردند (۱۳۸۱: ۳۷۸/۱) و در سخنرانی ۱۸ آبان ۱۳۵۷ نیز فرمود که شاه به ما تهمت ارتجاع می‌زند چون چیزی را تبلیغ می‌کنیم که ۱۴۰۰ پیش آمده است، غافل از اینکه خودش تاریخ ۲۵۰۰ ساله را پیش کشیده است (۱۳۸۱: ۴۲۶/۴).

معیار پهلوی در مرتجع دانستن امام (ره) اسلام‌گرایی یا کسوت روحانیت و حوزوی ایشان هم نبود، بدین دلیل که در همان مقاله که انواع تهمت‌ها از جمله ارتجاع را برای امام (ره) روا داشته‌اند از تقدس و لزوم احترام لباس روحانیت و هوشیاری روحانی‌ها سخن گفته و مواضع سنجیده علمای عالی مقام را ستوده‌اند! (رشیدی مطلق، ۱۳۵۶). اجرای احکام اسلام و باورهای دینی هم از نظر آن‌ها معیار ارتجاع نیست، چراکه به گواهی تاریخ و توصیفی که امام (ره) از محمدرضا پهلوی دارد وی خودش قرآن طبع می‌کرد، سالانه زیارت مشهد می‌رفت، پیوسته از عدالت اسلامی سخن می‌گفت و مدعی بود که نظر کرده حضرت عباس (ع) هست (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۴۶۷/۱۲)، علاوه بر این مردم مسلمان ایران و قاطبه عالمان دینی به اعمال دینی ملتزم بودند و امروزه نیز احکام اسلامی در خیلی از کشورهای مسلمان اجرا می‌شود اما آمریکا و وسایل تبلیغاتش آن‌ها را متهم به بنیادگرایی و ارتجاع نمی‌کنند.

رفتار متناقض پهلوی نشان می‌دهد ارتجاع برای دشمنان انقلاب یک حربه سیاسی است و برای کسانی به کار می‌رود که مانع چپاول منافعشان هستند. همچنین دین‌داری هم از نظر چپاولگران فقط زمانی واپس‌گرایی محسوب می‌شود که با منافع آنان تعارض پیدا کند. امام خمینی تصریح می‌کند که وقتی خارجی‌ها می‌خواستند ذخایر ایران را ببرند اما اسلام و علمای اسلام را سدی در برابر منافعشان می‌دیدند دست به انواع تبلیغات می‌زدند تا آن‌ها را ارتجاعی و مخالف عقل و زندگی

معرفی کرده و از سر راه بردارند (۱۳۸۱: ۲۰/۴). امام شعارهای شاه در رسیدن به دروازه تمدن بزرگ و مبارزه با ارتجاع و شعارهای مشابه برخی گروهک‌های پس از انقلاب را نیز در راستای اغفال و فریب مردم به منظور ادامه استثمار ستمگران دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۱۲/۴۶).

تبیین نسبت ارتجاع با اندیشه دینی و انقلابی

سرعت تحولات سیاسی و اجتماعی در عصر حاضر و گسترش فرهنگ غربی و فراگیری جلوه‌های تمدنی آن موجب شد برخی از اندیشمندان دینی که از ارائه طرح برای حضور اسلام در عرصه حیات اجتماعی ناتوان بودند و بقای دین را در انزوای کناره‌گیری از سرنوشت جامعه می‌دانستند تمدن غربی را طرد کرده و پدیده‌های جدید را مصداق کفر و گمراهی بپندارند. این گروه از متدینان به جای تلاش برای شناخت ماهیت تمدن و مدرنیته و ارائه سازوکارهای جدید برای رویکرد دینی در شرایط جدید، به زعم حفظ شریعت، ایده‌های جدید را که ناسازگار با دین می‌دانستند نفی کردند. گروهی دیگر از متدینان که درصدد ایجاد مدرنیته اسلامی بودند و تحت عنوان گفتمان تجددگرایی، توسعه علمی و اجتماعی را در نفی گذشته می‌دیدند سنت و تجدد را در برابر یکدیگر پنداشتند و هرگونه بازگشت به احکام و مناسبات مرتبط با گذشته را تخطئه و هرگونه تلاش برای احیای ارزش‌ها و احکام دینی را مقابله با پیشرفت و توسعه قلمداد کرده و عنوان تحجر و ارتجاع بر آن نهادند. این گفتمان با اصرار افراطی بر ضرورت حضور و پویایی دین در تحولات زمان و ولع عقب‌نماندن از کاروان مدرنیته، راه استحاله ارزش‌ها و احکام دینی را هموار کرد. گفتمان سوم که اتفاقاً اندیشه رهبران انقلاب اسلامی نیز با آن مطابقت دارد گفتمان تمدن‌گرایی است که توسعه و تحول را لازمه حیات اجتماعی می‌داند و به جای این‌که الگوهای تجدد و توسعه را از غرب اقتباس کرده و آن‌ها را با ظاهر شریعت تطبیق دهد درصدد استخراج الگوهای پیشرفت از فرهنگ اسلامی و آموزه‌های وحیانی هست (سبحانی، ۱۳۸۵: ۲۸۴). بدین ترتیب دیدگاه رهبران انقلاب اسلامی در چارچوب گفتمان اسلام انقلابی و سیاسی است که درصدد بازسازی تمدن و هویت اسلامی است. این رویکرد، اسلام را در مرکز کنش‌های سیاسی خود قرار می‌دهد و هرگونه عدول از گفتمان اسلام انقلابی را مصداق ارتجاع می‌داند. بخشی از مواضع و بیانات امام (ره) و رهبر انقلاب راهبران این رویکرد هستند در ذیل مورد مطالعه قرار می‌گیرد:

ارتجاع در بیانات امام خمینی (ره)

تحجر و سطحی‌نگری آسیب‌هایی هستند که جریان سلطه با بهره‌برداری از آن جنبش‌های ضد استعماری را منحرف ساخته و ایستایی آن‌ها را رقم می‌زند. علمای اسلام نیز با ترویج اسلام سیاسی، بازآفرینی هنجارهای اسلامی، ترویج آگاهی مذهبی، ایجاد اعتماد به نفس، تقویت روحیه ضد استکباری، فراهم‌سازی زمینه‌های وحدت اسلامی و حمایت همه‌جانبه از نهضت‌های اسلامی توانسته‌اند جریان اسلامی را مدیریت کرده و سلطه‌گری را به چالش بکشند (میرخلیلی و همکاران، ۱۳۹۹: ۳۰۸). یکی از بارزترین مصادیق این تقابل، تلاش‌های امام خمینی برای رد تهمت ارتجاع از انقلاب اسلامی است که در مصاحبه‌های ایشان در ماه‌های منتهی به پیروزی انقلاب در نوفل‌لوشاتو واقع شده است. نکته قابل توجه این مصاحبه‌ها فراوانی سؤالات خبرنگاران درباره ارتجاع است که نشان می‌دهد تحت تأثیر تبلیغات گسترده علیه امام و انقلاب اسلامی قرار داشتند. مرور این مصاحبه‌ها برای پی بردن به مفهوم ارتجاع از دیدگاه امام (ره) کمک می‌کند؛

امام در پاسخ راسل کر نماینده پارلمان انگلیس که از تبلیغات زیاد در آمریکا و انگلیس خبر داد مبنی بر این که حرکت {امام} خمینی ارتجاعی و قدیمی است و اگر در ایران پیروز شود مملکت را پانصد سال به عقب خواهد برد، به صرف هزینه‌های گزاف توسط شاه برای این تبلیغات اشاره کرده و ضمن بیان اهمیت پیشرفت، ترقی و تمدن‌گرایی در حکومت اسلامی، فرمود ما ملت مستقل، مملکت مستقل و اقتصاد مستقل می‌خواهیم، اما شاه فریاد استقلال طلبی و آزادی خواهی مردم را ارتجاع می‌داند در حالی که خودش با عقب نگه داشتن جوانان و فرهنگ، ناتمام گذاشتن تحصیلات جوانان، وابسته کردن نظام سیاسی، دانشگاه‌ها و اقتصاد و تبدیل صنعت کشور به مونتاژ، مملکت را به سمت تنزل و ارتجاع می‌برد (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۶۹/۵). آزادی و استقلال پرتکرارترین واژه‌های امام در دفع اتهام ارتجاع هستند؛ امام به‌طور مکرر (امام خمینی، ۱۳۸۱: ۹۰/۴، ۹۱، ۲۱۱؛ ۴۷۶/۱۰؛ ۴۰۹/۵ و ۴۲۸/۱۴) می‌گفت برخی‌ها آزادی خواهی و استقلال طلبی مردم را ارتجاع جلوه می‌دهند؛ در مصاحبه با آسوشیتدپرس هم وابستگی همه‌جانبه و ورشکستگی اقتصادی ایران را از دلایل بارز ارتجاعی بودن پهلوی معرفی کرد (۱۳۸۱: ۳۵۵/۴) و در جمع ایرانیان مقیم خارج، اصل رژیم سلطنتی را کهنه و مساوی با ارتجاع دانست (۱۳۸۱: ۴۹۰/۴).

بنابراین امام خمینی (ره) علیرغم اینکه رژیم پهلوی را به دلیل وابستگی و استبداد مرتجع می‌دانست، زمینه‌های تهمت ارتجاع به انقلاب را نیز مورد توجه قرار می‌داد و معتقد بود وارد کردن اتهام ارتجاع به انقلابی‌ها به خاطر تبلیغات سنگین و حاصل مطالعات بیگانگان در ایران است که می‌خواهند به وسیله آن اسلام و روحانیت را در نظر مردم، مخالف بازندگی و عقل معرفی کرده و با راندن آن‌ها از صحنه، ذخایر ایران را ببرند (۱۳۸۱: ۲۱۳/۴).

ارتجاع در بیانات آیت‌الله خامنه‌ای

رهبر انقلاب اسلامی ارتجاع را نقطه مقابل انقلاب معرفی می‌کند و معتقد است بسیاری از انقلاب‌ها در تاریخ به خاطر بی‌اهتمامی مردم به ارتجاع مبتلا شده‌اند. ایشان با استناد به آیه شریفه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱) همان‌گونه که انقلاب و جنبه‌های مثبت آن را حاصل تغییر اراده‌های مردم می‌داند، ارتجاع و ملزومات منفی آن را نیز محصول اراده‌های مردم می‌داند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۹۹/۳/۱۴). آیت‌الله خامنه‌ای همانند امام معتقدند دشمنان اسلام برای تخریب چهره ملت ایران که طرفدار اسلام، مبارز و فداکار هستند آنها را در چشم مردم دنیا کهنه‌پرست، خرافی، ارتجاعی، ضد ترقی، ضد عدالت، ضد آرزوها و آرمان‌های بشری معرفی می‌کنند (۱۳۶۹/۶/۲۱) اما در واقع مبارزه مردم ایران با ظلم و بی‌عدالتی و سلطه استکباری (۱۳۷۱/۲/۲۱)، ممنوعیت مصرف مشروبات الکلی، الزام به حجاب (۱۳۶۹/۱۱/۱۰)، باور به ولایت فقیه (۱۳۷۸/۱۱/۴) و پابندی به اسلام (۱۳۶۸/۷/۵) ادله واقعی دشمنان برای اتهام ارتجاع و بنیادگرایی به ملت ایران و در نتیجه بهانه‌جویی برای مقابله با انقلاب اسلامی هستند (۱۳۶۸/۴/۵)، باین حال رهبر انقلاب وقوع ارتجاع را خطری جدی و دشمنی بزرگ در درون انقلاب دانسته و آن را به میکروبی تشبیه می‌کند که در جوامع انقلابی نفوذ کرده و آن‌ها را به بیماری واگیردار دچار می‌کند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۱۰/۱۵). ایشان به واسطه حضور مداوم در مدیریت کلان انقلاب اسلامی و تجربه تمام مراحل آن درباره برخی زمینه‌های پدیدآیی ارتجاع در انقلاب اسلامی، مصادیق احتمالی و راهکارهای مقابله با آن، هشدارهای جدی و قابل تأمل دارند که در ذیل بررسی می‌شوند؛

زمینه‌های پدیدآیی ارتجاع از منظر آیت‌الله خامنه‌ای

۱. دلبستگی مسئولان به مادیات و دنیا طلبی؛ یکی از نمودهای واپس‌روی نهضت‌ها که پس از پیروزی پدید می‌آید این است که افراد، انگیزه‌های خود را از دست داده و به جای پرداختن به اهداف نهضت، درصدد تصاحب سهم بیشتر از دستاوردهای آن برمی‌آیند. همچنین پس از سپری شدن مراحل دشوار و اولیه انقلاب که بر دوش افراد مؤمن و مخلص قرار دارد افراد فرصت طلب برای چیدن ثمره‌های آن پیدا می‌شوند که برای انقلاب خطر هستند و دوام آن را مورد تهدید قرار می‌دهند (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۸). رهبر انقلاب از تجربه تاریخی انقلاب در کشورهای آفریقایی مصر، سودان، تونس و الجزایر در دهه ۶۰ میلادی بهره برده و به رفتار برخی بزرگان همان انقلاب‌ها اشاره می‌کند که به خاطر وسوسه‌های مادی دچار لغزش شده و مسیر انقلاب خود را تغییر داده و امید مردم خود را به یاس و افسردگی تبدیل کردند (۱۳۹۰/۳/۳)، ایشان ارتجاع را از تبعات ناگوار رفتار اشرافی مسئولان جمهوری اسلامی می‌شمارند و معتقدند اشرافی‌گری مسئولان موجب می‌شود آن‌ها به جای توجه به طبقات ضعیف، دل‌سپرده طبقات مرفّه و زیاده‌خواه شوند که یک حرکت ارتجاعی است (۱۳۹۶/۱۱/۲۹). خطر اشرافی‌گری مسئولان به اندازه‌ای جدی است که معظم له در دیداری با اعضای دولت، نسبت به هلاکت جامعه در اثر آن هشدار داده و فرمود: «...مگر مردم کورند؟ آقایان! مگر مردم نمی‌بینند که ما چگونه زندگی می‌کنیم؟ نمی‌شود ما در زندگی مادی مثل حیوان بچریم و بغلتیم ... مثل اشراف عروسی بگیریم، مثل اشراف خانه درست کنیم! ... از آیه شریفه «لَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا» بترسیم، اندازه نگه دارید...» (۱۳۷۰/۵/۲۳). امام خمینی (ره) نیز حضور کاخ‌نشینان در مناصب سیاسی را موجب نابودی کشور دانسته و تأکید کرده‌اند که اگر روزی دولت، رئیس‌جمهور یا نمایندگان مجلس به کاخ‌نشینی روی آورند فاتحه دولت و ملت خوانده شده است (۱۳۸۱: ۱۷/۳۷۶).

۲. انحراف در اصلاح طلبی؛ اصلاح طلبی یک شمشیر دولبه است که هم ضرورت انقلاب است هم آفت و آسیب احتمالی آن، بدون تردید هر باور یا رویکرد اجتماعی و سیاسی که در مقابل اصلاح از درون مقاومت کند دچار ایستایی و تحجر می‌شود، اما اصلاح طلبی این قابلیت را دارد که مورد سوءاستفاده قرار گیرد و عده‌ای تحت پوشش آن به دنبال فروپاشی باورها و ساختارهایی باشند که توان رویارویی مستقیم با آن را ندارند. مطابق تجارب تاریخی در

جامعه‌ای که دین و سیاست توأم هستند نارضایی نسبت به آرایش اجتماعی، به شکل اعتراض مذهبی صورت می‌گیرد، و اعتراض علیه جهان لایتغیر هم با بیانی دینی صورت می‌گیرد، همانند جنبش‌های ارتدادی قرون وسطای مسیحیت که علیه ارزش‌های مستقر کلیسا برپا می‌شد اما در ظاهر جنبش‌های دینی بودند و باهدف اصلاح دینی انجام می‌گرفتند (امیری و طاهری، ۱۳۹۲: ۸۷ و حجاریان، ۱۳۷۶: ۱۸۰). بنابراین اصلاح‌طلبی در جمهوری اسلامی این قابلیت را دارد که فعالیت‌های ضد انقلابی را پوشش دهد و افرادی که توان مقابله مستقیم با انقلاب اسلامی را ندارند تحت عنوان اصلاحات به استحاله آن پردازند. شهید مطهری از این آسیب با عبارت «تجددگرایی افراطی» یاد می‌کند که باهدف رنگ زمان زدن و به روز کردن اسلام، همه نهضت‌های اسلامی را به چالش کشیده و اکنون در کمین انقلاب اسلامی است (مطهری، ۱۳۸۲: ۳۸).

آیت‌الله خامنه‌ای اهداف، مبانی و ارزش‌های جمهوری اسلامی را الهی دانسته و به هیچ وجه عدول از آن‌ها را جایز نمی‌داند، اما اصلاح، تکامل و تغییر روش‌ها و رفع خطاهای موجود را ضرورت دانسته و بر لزوم پیوستگی آن تأکید می‌کند و تنها همین تلقی را به عنوان اصلاح‌طلبی قبول دارد (۱۳۸۳/۶/۳۱)، ایشان اصلاح‌طلبی به همین معنا را مساوی با پیش‌روندگی، جزو ذات انقلاب اسلامی و حتی تکلیف و مجاهدت دانسته و دولت و ملت را موظف می‌کند که اصلاح‌طلب باشند، درعین حال، نسبت به تعریف اصلاح‌طلبی توسط دیگران هشدار داده و از اصلاح‌طلبی آمریکایی و اصلاح‌طلبی بیگانه‌پسند یادکرده و آن را عقب‌گرد و ارتجاع معرفی می‌کند (۱۳۷۹/۱۲/۹).

اصلاح‌طلبی ارتجاعی از منظر مقام معظم رهبری دارای ویژگی‌های ذیل است؛ اصلاح‌طلبی ناآگاهانه به عنوان یک پُر سیاسی، اصلاح‌طلبی به منظور تنزل دادن دین در حدی که فقط جنبه تشریفات در زندگی انسان داشته باشد (۱۳۸۰/۸/۱۲)، اصلاح‌طلبی به منظور نواندیشی و تغییر در اهداف و بازگشت به اهداف دنیایی حاکم در دوران طاغوت در زمینه‌های فرهنگی، اقتصادی، حکومتی و سیاسی (۱۳۸۳/۶/۳۱)، اصلاح‌طلبی در قالب تلاش عده‌ای سیاست‌زده یا سیاست‌زدا برای تبدیل فضای فرهنگی کشور به سکوت مرداب گونه یا تلاطم گرداب‌وار (۱۳۸۱/۱۱/۱۶) که زمینه‌ساز خستگی، انزوا، انفعال و عقب‌گرد جامعه و حکومت هستند.

۳. ارتجاع روشنفکری؛ روشنفکری پدیده‌ای روبه‌جلو است که نگاه به آینده دارد و به طور

طبیعی نمی‌تواند با رجعت و عقب‌گرد خو بگیرد. اما جریان روشنفکری که روزی مدعی هدایت‌گری بود امروزه در جوامع اسلامی در گمراهی به سر می‌برد و به‌جای راهبری، محتاج هدایت است و توده‌های مردم نقش هدایت‌گری روشنفکران را ایفا می‌کنند (میرخلیلی و همکاران، ۱۳۹۹: ۳۱۲). رهبر انقلاب ضمن تمجید از روشنفکرهای متعهد و دلسوز و بیان نقش سازنده روشنفکران غربی در دفاع از ملت‌های ضعیف در برابر ستمگران، از بیماری مزمن جریان روشنفکری در ایران چشم‌پوشی نکرده (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۷/۲/۲۲) و روشنفکران ایران را تشویق می‌کند به رسالت اصلی روشنفکری عمل کرده، وظیفه آگاهی‌بخشی به مردم و تبیین حقایق سیاسی و اجتماعی برای ایجاد حرکت در توده‌ها را عهده‌دار شوند (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۱/۳/۶)، ایشان معتقدند جریان روشنفکری مصطلح در ایران تاکنون چنین وظیفه‌ای را نپذیرفته است، بدین دلیل که از بدو شکل‌گیری روشنفکری در ایران حضور اشراف و شاهزاده‌ها در کسوت روشنفکری، وابستگی به بیگانگان و مبارزه با روحانیت آزاده حاکم از کم بودن روشنفکر وطنی میهنی بی‌غرض دلسوز علاقه‌مند در بین مجموعه روشنفکران ایران بود (حسینی خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۱۲/۹) تا جایی که روشنفکران ایرانی به‌جای اینکه در برابر اشغال و استعمار کشور مقاومت کنند در قراردادهای استعماری همانند رویترز و تنباکو برای انگلیسی‌ها دلالی کرده و با فتاوای ضد استعماری فقهایی مانند میرزای آشتیانی در تهران: سید عبدالحسین لاری در فارس و فتوای تحریم تنباکو توسط میرزای شیرازی مقابله می‌کردند، به دلیل همین خیانت‌هاست که جلال آل احمد در معرفی جریان روشنفکری ایرانی، آن‌ها را در اذهان مردم‌داری سه مشخصه بارز فرنگی مآبی، بی‌دینی و درس‌خواندگی در فرنگ و آمریکا توصیف می‌کرد (۱۳۵۷: ۴۵/۱)، مطهری نیز به همین خاطر نگران بود که اگر پرچم‌داری انقلاب به دست روشنفکران بیفتد یک نسل که بگذرد اسلام به کلی منسوخ خواهد شد (۱۳۷۲: ۱۸۴). همین بیماری مزمن روشنفکری در ایران موجب شده است امروزه اندیشمندان غربی چشم طمع داشته و سعی کنند آن را به دوران بی‌اعتنایی به سنت‌های اصیل و تاریخ و فرهنگ این ملت، و به دوران قبل از انقلاب با همان خصوصیات و جهت‌گیری‌های ضد مذهبی و ضد سنتی برگردانند. چنین بازگشتی از منظر رهبر انقلاب همان ارتجاع روشنفکری است که تلاش می‌کند گفتمان‌های تحمیل‌پذیری غربی را تحت پوشش عناوین زیبا و جدید و تئوری‌های شبه روشنفکرانه مثل تئوری جهانی‌شدن، گفتمان واقع‌بینی، گفتمان پیوستن به نظم نوین جهانی ترویج کند که ظاهر روشنفکرانه و باطن آمریکایی

دارد و خطّ ارتجاع به غرب را هموار می‌کند (حسینی خامنه‌ا، ۱۳۷۷/۲/۲۲).

البته برخی از روشنفکران ایرانی در بحبوحه انقلاب اسلامی به مردم و جامعه گراییده و در جریان انقلاب ایفای نقش کردند و پس از انقلاب نیز جذب مردم و انقلاب شده و کوشیده‌اند حوزه روشنفکری را بومی کنند، اما طیف دیگر روشنفکری از همان ابتدا در مقابل انقلاب، فرهنگ و خصایص اصیل اسلامی و ایرانی جبهه گرفته و هنوز هم به غرب و ایجاد تحول از نوع غربی امیدوارند و در واقع به اپوزیسیونی تبدیل شده‌اند که خواهان براندازی و اضمحلال جامعه انقلابی ایران هستند و تاکنون نیز همین روشنفکران مقلد و اقتباس‌گر در هر عرصه‌ای از تحولات سیاسی و اجتماعی ایران قرار گرفته‌اند زمینه آسیب، انحراف و رکود را فراهم کرده‌اند (عیوضی، ۱۳۹۰، مرداد، ۱۵).

۴. **انانیت و ضعف اخلاقی مردم و مسئولان؛** رهبر انقلاب خودبینی، استکبار، استعلا و غرور را اساس هر فساد و بدی دانسته و با اشاره به تجارب مرتبط با همراهان حضرت موسی در قرآن، غرور و منیتّ قارون را یادآور شده و آن را موجب بازگشت وی از مسیر الهی می‌داند (حسینی خامنه‌ا، ۱۳۷۳/۱۱/۲۸) و ضمن بیان اهمیت تلاش، ابتکار، نوآوری و مجاهدت در پیشرفت جامعه تأکید می‌کند که مغرور شدن ملت‌ها و مسئولان همیشه مایه سرنگونی و سقوط ملت‌ها شده است (حسینی خامنه‌ا، ۱۳۸۴/۴/۷). ایشان زمین خوردن ملت و مسئولانی را که دچار غرور، عُجب، خودشگفتی، تکبر و خودمحوری شوند به سنت الهی نسبت داده (حسینی خامنه‌ا، ۱۳۹۱/۳/۱۴) و مفساد اخلاقی همانند پرداختن به دنیا و شهوات؛ پرداختن به مال و مال‌اندوزی؛ پرداختن به خود بیش از پرداختن و اندیشیدن به جمع، هدف، خدا و دین، دچار شدن به فسادهای اخلاقی، مالی، جنسی، اداری، اختلافات داخلی و جاه‌طلبی‌های غلط و نامشروع را به ناقل‌های میکروب ارتجاع تشبیه کرده‌اند که کاخ آرمانی انقلاب، اسلام و هر حقیقتی را ویران می‌کند (حسینی خامنه‌ا، ۱۳۷۳/۱۰/۱۵). رهبر انقلاب برای مقابله با چنین آفتی بر حفظ و حراست از روحیه و انگیزه‌های انقلابی تأکید کرده و آن را شرط تدوام انقلاب اسلامی خوانده و تصریح می‌کند که بدون روحیه انقلابی، زحمات و فداکاری‌ها و خون‌هایی که مردم در راه احیاء اسلام دادند از بین خواهد رفت و اگر حکومتی هم بر سر کار باشد آن حکومت، جمهوری اسلامی نخواهد بود (حسینی خامنه‌ا، ۱۳۹۶/۶/۳۰).

۵. تقلید گرایی از غرب؛ نقطه قوت و تمایز انقلاب اسلامی، تأسیس نظام سیاسی بر مبنای غیریت سازی با سکولاریسم و لیبرالیسم مسلط بر نظام بین الملل است. همین غیریت از همان ابتدا بخش مهمی از هویت جمهوری اسلامی محسوب شد و مسلمانان و آزادی خواهان مستأصل و ناامید از مکاتب مدرن و سنتی ناکام را با انقلاب اسلامی همراه کرد و امید رهایی از استبداد را در پرتو تمسک به اسلام قوت بخشید (نباتیان، ۱۴۰۰: ۸). بر همین اساس تا زمانی که ایدئولوژی غربی همواره در صدد توجیه نظام سلطه است، هرگونه وادادگی و سستی در برابر آن، ارتجاع از آرمان های انقلاب محسوب می شود و تقلید از آن در تضاد با هویت انقلاب اسلامی است و موجب یاس طرفداران انقلاب در سراسر جهان خواهد شد. رهبر معظم انقلاب از غرب گرایی در همه جنبه ها نهی کرده، و به خصوص از تقلید در مسائل فرهنگی با عنوان «خطر خیلی بزرگ» نام برده و هشدار می دهد که قبله شدن غرب با انقلاب و اهداف آن منافات دارد (پ حسینی خامنه، ۱۳۸۳/۴/۱۷). معظم له برای این منافات استدلال می کند که جامعه ما به اقتضای مسلمان بودنش باید در حال تحول و حرکت به سمت اسلامی شدن کامل و نزدیک شدن به اهداف نبی مکرم (ص) باشد، ولی غربی ها تلاش می کنند ایران را از آن اهداف دور کنند، بر همین اساس حرکت جامعه در مدار غربی ها نه تنها تحول و پیشرفت نیست بلکه عقب گرد و ضد تحول است (۱۳۹۴/۱۰/۱۴)، ایشان درباره مسائل علمی هم در دیداری که با طلاب و اساتید حوزه داشتند با تأکید بر کارآمدی و مقبولیت شیوه های سنتی حوزوی در محافل علمی، روی آوردن حوزه ها به شیوه های دانشگاهی غیر اصیل و نسخه های غربی را تحول منفی و ارتجاع توصیف کردند (حسینی خامنه، ۱۳۸۹/۷/۲۹).

ایشان در بحث ترجمه هم علیرغم بها دادن به ترجمه آثار ارزشمند و نقش آن در انتقال آثار تمدنی، با ذائقه و روحیه ترجمه مخالف هستند با این استدلال که ترجمه قدرت ابتکار را از ملت می گیرد و آن ها شجاعت بیان حرف نورا از دست می دهند (حسینی خامنه، ۱۳۸۰/۸/۱۲) و تأکید می کند تا وقتی که «تولید» بر ترجمه و «اجتهاد» بر تقلید فزونی نیابد، سیر جوامع اسلامی همچنان قهقرائی خواهد بود و امت اسلام و ملت ایران علیرغم همه فداکاری ها، در صحنه تمدن فرودست خواهند ماند. نگرانی دیگر رهبری از روند تصاعدی ترجمه این است که پیشرفت های علمی موجود کشور در مقابل سیل ترجمه و هجوم رسانه ای غرب و کمیت بالای تولیدات علمی آن ها در حوزه های متعدد فکری، اخلاقی، حقوقی، اقتصادی، فرهنگی، خانواده و سبک زندگی

نتواند کاری از پیش ببرد و در نهایت دستاوردهای پیشین انقلاب نیز با خطر ارتجاع به فرهنگ وابستگی پیش از انقلاب مواجه شوند (حسینی خامنه، ۱۳۸۱/۱۱/۱۶). رهبر انقلاب راهکار نهایی برای مقابله با این نوع از ارتجاع را «ایجاد تمدن درخشان اسلامی» قرار داده است که به عرصه‌های گوناگون از علوم انسانی تا نظام تعلیم و تربیت رسمی، از اقتصاد و بانکداری تا تولید فنی و فناوری، و از رسانه‌های مدرن تا هنر و سینما و تا روابط بین‌الملل و غیره نگاه اجتهادی و عالمانه دارد و با پرهیز از تحجر و ارتجاع و نیز بدعت و التقاط در چارچوب قوانین برگرفته از قرآن پاسخگوی نیازهای جدید خواهد بود (حسینی خامنه، ۱۳۹۲/۲/۹).

۶. توقف در اهداف انقلاب؛ انقلاب اسلامی مجموعه‌ای از آرمان‌های متعالی و جهان‌شمول است که ریشه در فطرت انسان‌ها دارد؛ آزادی، اخلاق، معنویت، عدالت، استقلال، عزت، عقلانیت و برادری آرمان‌های ابدی انقلاب هستند که چشم‌انداز مبارکی را پیش روی آن قرار داده‌اند. انقلاب اسلامی تاکنون از کرامت خود و اصالت شعارهایش صیانت کرده و به آرمان‌هایش خیانت نکرده است (حسینی خامنه، ۱۳۹۷/۱۱/۲۲)، اما تا رسیدن به قله‌های پیش رو، هنوز مسیر دشواری پیش رو دارد و مسئولان کشور، دولت، قانون‌گذاران، دانشگاه‌ها، مدیریت‌های علمی و دانشگاهی، آموزش و پرورش و... باید همچنان تلاش سختی داشته باشند (حسینی خامنه، ۱۳۸۳/۴/۱۷). رهبر انقلاب چنین تلاشی را شرط تحقق آرمان‌ها دانسته و بر ایجاد مستمر راه‌های جدید، کارهای جدید، فکرها و روش‌های جدید در چارچوب ارزش‌های انقلاب تأکید دارد و آن را لازمه حرکت بانشاط و پرقدرد مردم به سمت اهداف می‌داند و هرگونه توقف و ایستادن در مسیر انقلاب را به‌اندازه برگشت از مسیر انقلاب غلط و خسارت‌بار می‌داند (۱۳۷۹/۲/۲۳).

توقف در مسیر انقلاب و بازگشت از آرمان‌های آن از منظر آیت‌الله خامنه‌ای به دو صورت قابل‌تصور است؛ وجه اول این است که برخی افراد انقلابی، از ادامه راه انقلاب خسته شده و توقف کنند، این توقف اگرچه ننگ این افراد و از مصادیق ارتجاع هست، اما بدین دلیل که جزو ریزش‌های طبیعی انقلاب بوده و با رویش‌های مستمر پوشش داده می‌شود در حرکت کلی انقلاب خلل و آسیب ایجاد نمی‌کند (۱۳۷۸/۹/۲۳)، وجه دوم این است که آرمان‌های متعالی انقلاب، شکل‌های جدیدی به خود گرفته و در ظاهری نو، باطنی کهنه و پوسیده را در خود جای دهند و به بیزاری از آرمان‌های اصیل تبدیل شوند که چنین تحولی ارتجاع و کهنه‌پرستی است (۱۳۷۸/۹/۱۱). این خطر از ابتدای انقلاب مورد توجه اندیشمندان قرار داشته و شهید مطهری

مطالعات

بیداری اسلامی

پروفسور معنانشناختی «ارتجاع» در اندیشه امام خمینی (ره) و مقام معظم رهبری
سیدحسین علانصب، سیدجلال موسوی شریانی، محمد سبحانی یامچی

در این باره به صراحت گفته است: «این خطر هست که انقلاب دیگری با ماهیت دیگری جای آن را بگیرد (۱۳۷۲: ۶۰).

۷. جدایی دین و سیاست؛ یکی از زمینه‌های اتهام ارتجاع به انقلاب اسلامی، ریشه در فهم نارسایی دارد که ارزش‌های دینی را اموری مختصر، نسبی و موقت می‌پندارد که به زمان، مکان و شرایط خاص انحصار دارد. در حالی که مقابله با استکبار و طاغوت‌ها از مهم‌ترین مسائل ادیان توحیدی بوده است و در سیره پیامبران هم نمونه‌های فراوانی از مبارزه با مستکبران وجود دارد. بنابراین مسائل سیاسی و حکمرانی، بخشی از دین و وحی الهی بوده و تفکیک آن از دین مصداق تبعیض در ایمان است (حسینی خامنه، ۱۳۸۵/۵/۳۱). مدت زمان طولانی که مسلمانان هر موج فکری را که از غرب و اروپا می‌آمد بی‌قید و شرط می‌پذیرفتند از این واقعیت غافل بودند، اما در پرتوی یک قرن روشنگری‌ها و در نهایت توسط امام خمینی (ره) این باور در جامعه احیا شد که دین همان‌گونه که عهده‌دار اعتقاد و ارتباط قلبی افراد با خداوند است بر دیگر میدان‌های زندگی انسان نیز احاطه دارد و آن را در اختیار روش‌های جاهلی، طاغوتی و انگیزه‌های مستکبرانه حکومت‌ها و قدرت‌طلب‌ها قرار نمی‌دهد، بدین دلیل که باهدف متعالی دین که ایجاد عدالت و حاکمیت فضیلت است منافات دارد. امروزه انقلاب اسلامی تبلور ایده همسانی دین و سیاست است. ولی برخی افراد به اصطلاح روشنفکر و حتی معمم و مستضعف فکری و بی‌خبر از دین به تقلید از اروپایی‌ها تلاش می‌کنند تفکر رابطه دین و سیاست را ازاله کنند. این روشنفکران‌ها که خیال می‌کنند حرف‌های نو می‌زنند در واقع دچار ارتجاع شده و به تفکرات و رویکردهای صدسال قبل بازگشته‌اند (حسینی خامنه، ۱۳۸۰/۶/۱۹). به همین منظور رهبر انقلاب شعار جدایی دین از سیاست را مصداق بارز ارتجاع دانسته و دستور می‌دهد از بلندگوهای مروج این شعار تبری جسته شود (۱۳۷۹/۳/۶). ایشان اسلام بدون سیاست را اسلام آمریکایی و اسلام مرده می‌خواند و بدین دلیل آن را ارتجاعی می‌داند که ساخته دشمنانی است که از اسلام زنده سیلی خورده‌اند و امروزه در صددند توسط برخی وعاظ السلاطین و آخوند‌های غافل یا دین‌فروش دخالت در سیاست را حرام جلوه دهند تا بدین وسیله اهل دین را منزوی کرده و از پرداختن آنان به امور مسلمین و سرنوشت ملت مسلمان بازدارند و با ترویج اسلام جعلی، دین را در خدمت منافع قدرت‌های استکباری و توجیه جنایات آن‌ها قرار دهند (حسینی خامنه، ۱۳۶۸/۴/۱۴).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر به اقتضای هدف معناشناسی و روش هرمنوتیک مؤلف محور که به کار گرفته بود استعمال عبارت ارتجاع توسط گفتمان‌های متفاوت را مورد توجه قرار داده و بیانات رهبران انقلاب اسلامی را که به منظور رفع تهمت ارتجاع، تبیین یا هشدار نسبت بدان بوده‌اند بررسی کرده و به نتایج ذیل دست یافت؛

وجه غالب کاربرد ارتجاع در تاریخ معاصر، اتهام‌زنی به دین و دین‌داری بوده است. البته برخی رویکردهای دینی انفعالی هم این تلقی را تقویت کرده‌اند، اما با آغاز نهضت اسلامی ایران به رهبری امام خمینی (ره)، این اتهام، تنها متوجه انقلاب اسلامی شد، این در حالی است که مخالفان انقلاب اسلامی با این که نسبت به دین نگاه منفی دارند گفتمان‌های دینی واپس‌گرا، متحجر و منفعل را نه تنها متهم به ارتجاع نمی‌کنند بلکه مورد حمایت نیز قرار می‌دهند. آن‌ها حتی با وجود این که عالمان دینی و روحانیونی را که از لحاظ اندیشه سیاسی و نوآوری‌ها در عرصه علم و عمل می‌درخشند و قشری آگاه و مرفقی شناخته می‌شوند به ارتجاع متهم کرده‌اند، عالمان بی‌خبر از حوادث کشور و دور از جریان‌های سیاسی را مورد ستایش و تمجید قرار می‌دهند (حسینی خامنه، ۱۳۶۹/۳/۱۰). بر این اساس مدعیان ارتجاع انقلاب اسلامی، با تفکیک رویکردهای دینی، سعی می‌کنند تنها دین پویا، زنده و محرک را که موجب تحریک توده‌ها و مانع دستیابی استعمارگران به اهدافشان هست با اتهامات گوناگون از جمله اتهام ارتجاع از صحنه‌های سیاسی و اجتماعی خارج کنند و انقلابی‌ها و متدینان را فقط در صورتی مرتجع می‌دانند که در برابر منافع استکباری آن‌ها مقاومت کنند.

موضع‌گیری‌های رهبران انقلاب اسلامی اگرچه در دو ظرف زمانی متفاوت اتفاق افتاده است و به اقتضای شرایط، اغلب بیانات امام (ره) در موضع دفاع و رد اتهام ارتجاع از انقلاب اسلامی بوده است و بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در راستای آسیب‌شناسی انقلاب اسلامی هستند؛ ولی در این نقطه اشتراک دارند که هر دو، شعار و آرمان مهم انقلاب اسلامی را استقلال‌طلبی و رفع وابستگی و استعمار از کشور دانسته و بازگشت از این هدف را ارتجاع معرفی می‌کنند؛ امام (ره) رژیم پهلوی را به خاطر وابستگی و استعمار زدگی و اجازه دادن به غارت کشور توسط استکبار جهانی مرتجع می‌دانست و رهبر انقلاب نیز هرگونه عدول از شعار استقلال جمهوری اسلامی، ضعیف و تسلیم در برابر بیگانگان و بازکردن راه نفوذ مجدد آن‌ها در کشور را که ممکن است به

دلایل فرهنگی، اقتصادی، سیاسی، اخلاقی و در قالب‌های جامعه‌پسند همانند روشنفکری، اصلاح‌طلبی و علم‌گرایی غربی اتفاق بیفتد و موجب توقف در اهداف انقلاب شوند ارتجاع دانسته و نسبت بدان هشدار می‌دهند. اصل ۱۵۴ قانون اساسی هم که سیاست خارجی جمهوری اسلامی را براساس نفی هرگونه سلطه و عدم تعهد در برابر قدرت‌های سلطه‌گر تعریف کرده است این فرض را تقویت می‌کند.

بر این اساس اگرچه به نظر می‌رسد ارتجاع در دو تفکر انقلابی و غیرانقلابی، مفاهیم به ظاهر متفاوتی دارد ولی نقطه تلاقی دو سوی منازعه، استقلال و وابستگی است. مخالفان انقلاب که از بدو نهضت اسلامی این اتهام را آغاز کرده‌اند، هدفشان شکستن مقاومت مردم و رسیدن به اهداف استعماری بوده است، جریان انقلابی و رهبران انقلاب اسلامی نیز که اجتناب از خطر ارتجاع را به اشکال گوناگون طرح می‌کنند هدفشان ایجاد مقاومت، رفع وابستگی از دشمنان، استقلال همه‌جانبه جوامع اسلامی و حرکت به اهداف متعالی است. این واقعیت نیز که در میان خرده‌گفتمان‌های اسلامی، تنها گفتمانی که مدافع استقلال رأی پیروان ادیان و ایستادگی آن‌ها در مقابل استکبار و استثمار و غارت جوامع اسلامی است در معرض این‌گونه دشمنی‌ها قرار گرفته است با توجه به فرمایش قرآنی «وَلَنْ تَرْضَىٰ عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَىٰ حَتَّىٰ تَتَّبِعَ مِلَّتَهُمْ» (بقره، ۱۲۰) دور از انتظار نبوده است و این دشمنی با دین و اتهام زنی به آن تا زمانی که امت اسلامی دست از مقاومت برداشته و تسلیم خواسته‌های دشمنان خود نشوند ادامه خواهد داشت.

منابع

۱. قرآن کریم
۲. آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۷). ایران بین دو انقلاب، ترجمه کاظم فیروزمند و همکاران، تهران: نشر مرکز، چاپ دوازدهم
۳. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۶۹). مقدمه ابن خلدون، ترجمه محمد پروین گنابادی، بی جا، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
۴. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۳). فرهنگ معاصر عربی - فارسی، تهران: نشر نی، چاپ چهارم
۵. آشوری، داریوش (۱۳۵۱). فرهنگ سیاسی، تهران: مروارید
۶. اعتمادی، مرضیه (۱۳۹۱). ارتجاع و تجدد از دیدگاه قرآن و حدیث، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد، دانشکده اصول الدین
۷. آل احمد، جلال (۱۳۵۷). در خدمت و خیانت روشنفکران، تهران: شرکت سهامی انتشارات خوارزمی
۸. امیری، عظیم و طاهری، محمدحسین (۱۳۹۲). بررسی و نقد انگاره ارتداد، در مسیحیت کاتولیک، نشریه معرفت ادیان، ۴ (۴)، ۷۷-۹۶
۹. انصاری قمی، ناصرالدین (۱۳۸۷). اختران فقاقت؛ بررسی زندگی علمی و سیاسی گروهی از علمای سده اخیر، ۲ جلد، قم، دلیل ما، چاپ دوم
۱۰. برینتون، کلارنس کرین (۱۳۷۶). کالبدشکافی چهار انقلاب، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: سیمرغ
۱۱. بلیکی، نورمن (۱۳۸۹). استراتژی پژوهش های اجتماعی، ترجمه هاشم آقابلیگی، تهران: جامعه شناسان
۱۲. حاضری، علی محمد (۱۳۸۱). انقلاب و اندیشه: مباحثی در جامعه شناسی انقلاب اسلامی، تهران پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی
۱۳. حجاریان، سعید (۱۳۷۶). سه رهیافت نظری در خصوص ماهیت عملیات روانی، نشریه دین و ارتباطات، ۴ (۴)، ۱۷۳-۲۰۶
۱۴. حریری، نجلا (۱۳۸۵). اصول و روش های پژوهش کیفی، تهران: دانشگاه آزاد اسلامی
۱۵. حسینی خامنه، سید علی (۱۳۶۹-۱۳۹۹). پایگاه اطلاع رسانی دفتر مقام معظم رهبری،

http://www.leader.ir، تاریخ مراجعه، اردیبهشت ۱۴۰۰

۱۶. خمینی (ره)، سید روح‌الله (۱۳۸۱). صحیفه امام، تهران: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی
۱۷. دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغتنامه دهخدا، تهران، دانشگاه تهران
۱۸. راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ق). مفردات ألفاظ القرآن، بیروت، دار القلم
۱۹. رشیدی مطلق، احمد (۱۳۵۶). آرشیوروزنامه اطلاعات، <https://www.ketabettelaat.com>
۲۰. رفیع، جلال (۱۳۹۴). ارتجاع مدرن و رسالت ما، تهران: بعثت
۲۱. سبحانی، محمدتقی (۱۳۸۵). درآمدی بر جریان شناسی اندیشه اجتماعی دینی در ایران معاصر، نقد و نظر، (۴۳ و ۴۴)، ۲۷۹-۳۱۱
۲۲. سولویان، ویلیام و آنتونی پارسونز (۱۳۷۳). خاطرات دو سفیر، ترجمه محمود طلوعی، تهران: علم
۲۳. صدر، سید محمدباقر (۱۴۰۹). السنن التاريخية فی القرآن، دمشق، دار التعارف للمطبوعات
۲۴. صفوی، کورش (۱۳۸۲). درآمدی بر معناشناسی، مجله کتاب ماه ادبیات و فلسفه، (۷۵ و ۷۶)، ۶-۲۵
۲۵. طلوعی، محمود (۱۳۸۵)، فرهنگ جامع سیاسی، تهران: علم
۲۶. عمید، حسن (۱۳۷۵)، فرهنگ فارسی عمید، تهران: موسسه انتشارات امیرکبیر
۲۷. عیوضی، محمدرحیم (۱۳۹۰). چهار موج روشنفکری در ایران، پایگاه اطلاع رسانی مقام معظم رهبری، <http://www.leader.ir>.
۲۸. فردوست، حسین (۱۳۸۱). ظهور و سقوط سلطنت پهلوی، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ چهاردهم
۲۹. فلاح زاده، میرزا محمد (۱۳۹۰). ارتجاع از دیدگاه قرآن و سنت، پایان نامه مقطع کارشناسی ارشد، دانشگاه یزد
۳۰. محمدیان، عباس و صادقی، ریحانه (۱۳۹۷). بررسی ریشه های فرهنگی ارتجاع پس از انقلاب اسلامی، با استناد به قرآن کریم، پژوهش های اجتماعی اسلامی، ۲۴ (۱۱۷)، ۸۳-۱۰۷
۳۱. مدنی، سید جلال الدین (۱۳۵۸). تاریخ سیاسی معاصر ایران، قم، دفتر انتشارات اسلامی
۳۲. مستوفی، عبدالله (۱۳۸۶). شرح زندگانی من؛ تاریخ اجتماعی و اداری دوران قاجاریه، تهران: نشر کتاب هرمس

۳۳. مطهری، مرتضی (۱۳۷۲). پیرامون انقلاب اسلامی، تهران: صدرا، چاپ نهم
۳۴. مطهری، مرتضی (۱۳۸۲). نهضت‌های اسلامی در صدساله اخیر، تهران: صدرا، ۱۳۸۲
۳۵. میرخلیلی، سید جواد، ملکوتیان، مصطفی و مولوی وردنجانی، عیسی (۱۳۹۹). رفتارشناسی سیاسی روحانیت در مواجهه با چالش‌های بیداری اسلامی؛ با تأکید بر دیدگاه مقام معظم رهبری، فصلنامه علمی مطالعات بیداری اسلامی، (۱۸)، ۳۰۷ - ۳۲۳
۳۶. نباتیان، محمداسماعیل (۱۴۰۰). گفتمان انقلاب اسلامی و مواجهه با چالش بدیل‌سازی، فصلنامه علمی مطالعات بیداری اسلامی، (۱۹)، ۷ - ۲۹
37. Albert O. Hirschman; (1991), The Rhetoric of Reaction: Perversity, Futility, Jeopardy, The Belknap Press of Harvard University Press

بیداری دانشی بر پایه دین پژوهی پیش‌زمینه‌های گسترش نظام‌مند دین‌پژوهی در جهان اسلام^۱

عبدالمجید مبلغی^۲

چکیده

مساله این پژوهش، مطالعه زمینه‌های منجر به بیداری دانشی با توجه به ظرفیت‌های تاملات دین پژوهانه است. بر این اساس نوشتار به چگونگی مواجهه‌ای مؤثر و بارور میان علوم دینی و انسانی می‌پردازد (مسأله). روش نوشتار تحلیلی-توصیفی و شیوه گردآوری داده‌ها در آن کتابخانه‌ای، بر اساس مراجعه به منابع طراز نخست، است (روش). مطابق فرضیه نوشتار گسترش بیداری دانشی در گرو مراجعه‌ای ویژه و نظام‌مند به گنجینه فکری دینی و معاصر است که در آن به زنجیره‌ای از پیش‌فرض‌های روش‌شناختی و مضمونی پایبندی وجود دارد. لحاظ این پیش‌فرض‌های روش‌شناختی و مضمونی، شرط ضروری و لازم در ارتقاء تاملات دین پژوهانه جامع نظام آگاهی قدیم و جدید است (فرضیه). یافته پژوهش آن است که چنین مراجعه‌ای، به اقتضای گسترش سامان‌مند مراتب دانش دینی و بومی میان ما در افق اقتضانات و تضمینات عصری، محل ملاقات سنجیده علوم معاصر و معارف دینی خواهد گردید (یافته‌ها). کلیدواژه‌ها: بیداری دانشی؛ دین‌پژوهی؛ علوم انسانی؛ مطالعات اسلامی؛ معارف حوزوی؛ نگرش انتقادی

۱. این مقاله مستخرج از یکی از طرح‌های «طرح جامع اعتلای علوم انسانی» با عنوان «بررسی و تحلیل تاریخی تعامل حوزه علمیه با رشته‌های گوناگون علوم انسانی» در «پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی» است.
۲. استادیار علوم سیاسی، پژوهشکده اندیشه سیاسی، انقلاب و تمدن اسلامی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.

هم‌فکری میان معارف دینی، به‌مثابه یک نظام آگاهی کلاسیک و عمدتاً برآمده از تاریخی از تأملات در دامن حوزه‌های علمیه، و رشته‌های علوم انسانی، به‌مثابه نظام آگاهی معاصر و محصول تأملات جدید در دانشگاه‌ها پیش و پس از ورود به ایران، هنگامی به بیداری دانشی می‌انجامد که راه به تولد و گسترش زنجیره‌ای از تأملات دین پژوهانه، و ارتقاء مراتب دانش دینی میان ما، بگشاید؛ این رویکرد در توجه به دانش دینی، خود در وهله بعدی، تأمل نظام‌مند و مراجعه از پیش اندیشیده به این دو حوزه دانشی را به شیوه‌ای مترابط و مرتبط با یکدیگر ممکن می‌سازد و سبب‌ساز بسط آگاهی تازه‌ای می‌گردد که از هر دو عرصه معارف حوزوی و علوم انسانی جدید به‌صورت پیوسته اشراق و سیراب می‌گردد. بر پایه رویکردی ازاین‌دست امید آن می‌رود که درون‌مایه‌های اندیشه سنت را بتوان، به‌مثابه بستری برای رویکرد تحلیلی-تاریخی به آینده، ذیل درکی انتقادی و پرسش‌گرانه موضوع تأملات و دغدغه‌های تازه علوم انسانی قرارداد و به گشایش‌های نظری در حوزه‌های روشی، موضوعی و معرفتی نائل آمد. به‌این ترتیب دین‌پژوهی را باید بیانگر تلاشی در مسیر ایجاد دانش دینی و بومی‌نگر، در دل گفتمانی پرسش‌گرانه و حساس نسبت به نیازهای زمینه و زمانه دانست که وجهه همت آن ایجاد ارتباطی درون‌زا میان دو نظام اندیشگی و نهاده فکری قدیم و جدید است. هم‌چنین بر این پایه هدف از توجه به دین‌پژوهی منجر به بیداری دانشی را نیز باید شناسایی امکانات سنت‌های حوزی (هم چون فهم جان‌مایه‌های متون کهن و درک جایگاه آن در قاموس فکری دیروز و امروزمان) در کنار بهره‌مندی از توانایی‌ها و قابلیت‌های علوم انسانی (ازجمله در حوزه‌هایی مانند رصدگری امر بیرونی و نیز پیامدسنجی معطوف به نتیجه) معرفی نمود. چنین شناخت میان‌داری، هم بر توش و توان اندیشه سنتی در فهم دستمایه‌های کلاسیک، با تکیه بر قابلیت‌های تحلیلی و روش‌شناختی برآمده از علوم انسانی، چیزی خواهد افزود و هم شایستگی‌های دانشگاه را در فهم تبار پژوهانه و محیط شناسانه مفاهیم علوم انسانی، از منظر استعداد بومی اندیشی و مهارت مراجعه به میراث تاریخی بومی براساس قابلیت‌های فکر دینی و حوزوی، خواهد پرورد. هم‌ازاین‌روی به باور این نوشتار راه تعاملی تداوم یابنده و فهمی زاینده از دین‌پژوهی، به‌مثابه محل تلاقی این دو عرصه، می‌گذرد. با لحاظ این نکته مشخص می‌گردد که ماهیت این مطالعه درجه دوم، و از جنس تأملات ناظر بر نحوه گسترش آگاهی، و نه معطوف به توضیح خودآگاهی، است. جهت نیل به هدفی ازاین‌دست در توضیح جایگاه و کارکرد دین‌پژوهی، این نوشتار هشت شرط را به‌مثابه پیش‌نیاز شناسایی و

معرفی می‌کند. این شرط‌ها عبارتند از بازخوانی آسیب شناسانه، تطور شناسانه، عمل‌گرایانه، پدیدارشناسانه، انضمامی، روش شناسانه، انتقادی و الگوبردارانه معارف دینی حوزوی و علوم انسانی دانشگاهی به مثابه پیش‌نیازهای شکل‌گیری نظام‌مند دین پژوهانه.

این هشت شرط با یکدیگر بیگانه نیستند و بیانگر شبکه‌ای از تأملات پیشینی در مراجعه به معارف دینی و علوم انسانی هستند. همچنین میان این موارد هشت‌گانه رابطه‌ای خطی و ترتیبی یا ترتیبی برقرار نیست و، به اقتضای سرشت متفاوت هر پژوهش، لحاظ همه یا برخی از آن‌ها می‌تواند نقشی در ارتقاء مراتب دین‌پژوهی و بیداری دانشی ایفاء نماید. به باور نگارنده، چنین مراجعه‌ای به سنت‌های فکری حوزوی و دانشگاهی به مثابه پیش‌نیاز رویکرد به دین‌پژوهی، گره از تلاش‌های سترونی می‌گشاید که، به‌رغم انگیزه‌های ستودنی در انجامشان، در ایجاد تعامل میان معارف دینی و علوم انسانی چندان موفق ظاهر نشده‌اند و، در بسیاری از مواقع، راه به جایی نگشوده‌اند؛ هرچند از انصاف به دور است اگر قدر تلاش‌های کامیاب اندک ولی ارزشمندی که شکل گرفته است را نیز ندانیم و در بسط و توسعه آن، به مثابه ذخیره فکری مان در این عرصه، کمر همت نبندیم. پیش از توضیح و بررسی این هشت محور منجر به تعامل ذیل تأملات دین پژوهانه، به تعریف مفهوم پایه‌ای «دین» و نسبت آن با دین‌پژوهی می‌پردازیم. و سپس، در ادامه، محورهای هشت‌گانه منجر به تعامل سازنده میان معارف دینی و علوم انسانی و ارتقاء مراتب بیداری دانشی را به بحث می‌گذاریم:

تعریف دین و دین‌پژوهی

به اعتقاد علامه طباطبایی «دین راه زندگی است که آدمی در دنیا به‌ناچار آن را می‌پیماید». (طباطبایی، ۱۳۷۲، ص ۱۳۴) هم چنان‌که از نظر آیت‌الله جوادی آملی «دین مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقرراتی است که برای اداره جامعه انسانی و پرورش انسان‌ها است». (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ص ۹۳) این دو تعریف معیار این نوشتار برای شناسایی دین است. دین‌پژوهی بیانگر مطالعه‌ای از دین است که «این راه زندگی»، در نظر علامه و «مجموعه عقاید، اخلاق، قوانین و مقررات برای اداره جامعه» در نگاه آیت‌الله جوادی آملی را در ارتباط با دست‌آوردهای ناشی از زمانه قدیم و جدید، به شیوه‌ای انضمامی، علاقه‌مند به امتزاج آفاق نگرش ناشی از آن (درون‌دینی) با نگرش بیرون از آن (برون‌دینی) در حد امکان و ذیل شرایط معرفتی ضروری در

پی جویی این هدف، به گونه‌ای حساس به نیازهای زمانه و زمینه (متعهد به لحاظ عناصر زمانی و مکانی)، در مسیری دل‌مشغول کشف پیوسته راه‌های بهتر برای زندگی با لحاظ امر دینی، و باهدف ارتقاء مراتب زندگی دین‌مداران و نیز تنظیم ارتباط بهتر و کارآمدتر ایشان با دیگران و با جامعه تعقیب می‌کند.

با لحاظ آن چه آمد می‌توان دریافت که این خطا است اگر گمان بریم که دین‌پژوهی یک نظام آگاهی دو کانونه است؛ بلکه، به‌رغم سیراب شدن آن از دو حوزه علوم قدیم و جدید، در امتداد تلاشی که خواهان پیوند این دو حوزه جهت نیل به سطح موثرتری از آگاهی است معنا می‌یابد. این بدان معنا است که دین‌پژوهی به‌هیچ‌روی نباید به انکار ضروریات دین و تضمینات مهم آن، هم چون وحی گرای، (خسروپناه، ۱۳۸۸، ص ۳۵) بیانجامد؛ هم چنان‌که نباید بی‌اعتنایی نظام‌مند به امر بیرونی و اقتضائات ناشی از آن را سبب گردد. (Hill et al., 1997, p. 287)

نخست: بازخوانی آسیب شناسانه

مراجعه به سنت‌های فکری جهت بازخوانی مؤثر آن‌ها هنگامی میسر می‌شود که براساس آسیب‌شناسی تلاش‌هایی که پیش‌ازاین در مسیر مراجعه‌ای ازاین‌دست تحقیق‌یافته است انجام گیرد. تجربه مراجعه نهادمند و نظام‌مند هم‌زمان به سنت‌های فکری دینی و علوم انسانی عمدتاً به عهد پس از انقلاب اسلامی بازمی‌گردد؛ چه آن‌که رویکرد حوزه‌های علمیه به مطالعات جدید عمدتاً فردگرا، و کمتر نهاد محور، بود. (شیرخانی، ۱۳۸۳، ص ۱۱۰) طی چند دهه پس از انقلاب اسلامی مجموعه‌ای از تلاش‌های فکری جهت بهره‌گیری هم‌زمان از هر دو سنت علوم انسانی و معارف حوزوی شکل گرفت و تعقیب گردید. حاصل این تلاش‌ها را در ادبیاتی می‌توان مشاهده کرد که ذیل عنوان دین‌پژوهی پا گرفت و عرضه گردید. نقطه قوت، و ویژگی ارزشمند دین‌پژوهی، همین تلاش پیوسته آن برای رویکرد هم‌زمان به سطوحی از دانش‌ها، مهارت‌ها و روش‌شناسی‌های حائز تبار در سنت‌های فکری دینی و یا علوم انسانی جدید است. بااین حال این ادبیات، ای‌بسا در بخش قابل توجهی از آن، چندان درخشان واقع نشد و از پس پاسخ‌گویی به انتظاری که جهت رفع آن مورد توجه قرارگرفته بود برنیامد.

یکی از مشخصه‌های این ادبیات شوق بی‌صبرانه پرورندگان این ادبیات برای رسیدن به هدف و پاسخ‌گویی به این نیاز بود. درواقع، در فضایی شتاب‌آلود و بعضاً کم‌دقت، غور در مضامین

جدید و قدیم بدون تأمل در نحوه و منطق مراجعه‌ای از این دست، پیش از خود مراجعه، و تأمل در چندوچون مواجهه با میراث قدیم و جدید دنبال گردید. حاصل آن که در سرسام تعجیل برای رسیدن به نتیجه، از جمله گام منطقی اول نادیده ماند و برداشته نشد. این گام نخست بحث از نحوه مراجعه‌ای از این دست بود؛ هدفی که در این نوشتار دنبال می‌گردد.

علاوه بر تلاش‌هایی که ذیل عنوان دین‌پژوهی سامان یافت، برخی تلاش‌ها و ایده پردازی‌ها دیگر، با رویکردی متفاوت، ذیل عنوان نواندیشی دینی تحقق یافت. دغدغه این تلاش‌ها توضیح و تقریر نسبت امر جدید و امر قدیم بود و وجهه همت آن بر آن قرار گرفته بود که ابتدا امکان‌های تعامل میان این دو حوزه را به بحث نهد. این تلاش‌ها نیز به دلیلی مشخص چندان ثمر واقع نشد. ناکامی نسبی این تلاش‌ها، به‌رغم برخی دست آوردها، به دلیل اتخاذ موضع و خاستگاهی است که در مراجعه به معارف دینی و علوم انسانی برگزید. در آسیب‌شناسی روشن‌فکری دینی در ایران باید گفت که این جریان، برخلاف روشن‌فکری میان اعراب، عمدتاً از منظر پرسش‌های معرفت‌شناسانه و ذیل مهارت‌های فلسفی به سنت دینی، و امکان تعامل و ارتباط میان آن و مدرنیسم به مثابه پدیده‌ای اولاً و بالذات فلسفی، نگریست. این رویکرد به آن انجامید که چالش‌های روشن‌فکری دینی در دفاع عقلانی از دین و معنویت بیش‌تر فیلسوفانه گردد تا در ارتباط با جریان‌های متعدد دانشی در علوم انسانی، و عمدتاً روشن‌فکرانه گردد تا در پیوند با نیازهای دانشی متنوع اجتماع؛ به عبارت دیگر دغدغه‌های روشن‌فکری دینی به جای آن که در بررسی چندوچون تعامل دین و علم ذیل مراجعه به عرصه‌های مختلف دانشی مرتبط با مناسبات زندگی تحقق یابد از سر آن گذر کرد و به عرصه‌های فاخر تأملات فرادستی فکری کوچ نمود. (جلایی پور، ۱۳۸۵، ص ۳۹) طبعاً سخن آن نیست که نمی‌توان و نباید از نظام‌های فلسفی مختلف در دین‌پژوهی بهره گرفت؛ (Weidner, 1898, p. 91) بلکه مشکل آنجا است که عمده تلاش‌های این گونه‌ای در ایران در پرسش افکنی‌های فلسفی باقی ماند و دل‌مشغولی کانونی آن ارائه طرح‌های فلسفی و معرفتی گردید.

دوم: بازخوانی تطور پژوهانه

فیلسوفان دو مقوله علم و تاریخ علم بر این نکته پای می‌فشارند که راه آینده از گذشته می‌گذرد و مسیر آینده از گذشته آغاز می‌شود. در پی بی‌اهمیت گردیدن پوزیتیویسم منطقی، نگاه تاریخی

به فلسفه علم، و منطق اعمال آن در مطالعات، اهمیت یافته است و، امروزه روز، بخشی از شخصیت پژوهش‌ها را شکل بخشیده است. (Kmita, 2012, p. 1) درکی از این دست حاصل مجموعه‌ای از مطالعات در حوزه تاریخ تحول تمدن‌ها است و کمابیش مورد حمایت بخش اصلی نظریه‌پردازان تاریخ تحول اندیشه قرار گرفته است. ره‌آورد و پیام این رویکرد آن است که تحول از دیروز به امروز بر پایه فهم گذشته ممکن می‌گردد و گام نهادن در راه پیش روی با لحاظ امکان‌هایی میسر می‌گردد که پیش‌تر در دل فرهنگ و طی تمدنی که به آینده آن چشم دوخته‌ایم فراهم آمده است. با لحاظ این نکته مشخص می‌گردد که مراجعه به میراث حوزوی و دانش دینی صرفاً وجهی تاریخ‌شناسانه ندارد و، مشخصاً، در ارتباط با انگیزه و علاقه‌ای قرار می‌گیرد که برای میل به آینده میان ما فراگیر گردیده است.

این مراجعه و بازگشت باید اولاً عالمانه، ثانیاً نظام‌مند و ثالثاً هدفمند باشد. منظور از عالمانه بودن فهم مؤثر سنت است؛ هدفی که بدون مراجعه به آبخشورهای آن و تحصیل درکی دقیق از متون حامل سنت ممکن نیست. منظور از نظام‌مند بودن مراجعه‌ای فراگیر به سنت، به مثابه یک نظام آگاهی پوییده در تاریخ و حائز افت‌وخیزهای متعدد و متنوع، است؛ در فرض عدم مراجعه نظام‌مند به سنت آن چه حاصل می‌آید نه شناخت سنتی که راه به آینده می‌گشاید بلکه رؤیت اندام‌واره‌هایی از آگاهی محدود و موضعی خواهد بود که فهم ما از گذشته خویش را مخدوش و مراجعه به تراش پیشین را بی‌اعتبار و بی‌حاصل، اگر نگوئیم نامفید و مضر، می‌نماید. درنهایت منظور از هدفمند بودن مراجعه‌ای است که به کار نیاز امروز آید و با اقتضائات زندگی معاصر سازگاری داشته باشد؛ به‌عنوان نمونه شناخت احکام امه و عبد و یا طهارت آب چاه نه گره‌ای از کار ما می‌گشاید و نه درکی از مسیر پیش روی مان جهت رویکرد به آینده فراهم می‌آورد.

لحاظ این سه نکته در فرایند شناسایی تاریخ اندیشه پیش‌زمینه تلاش‌هایی می‌تواند گردد که به تطورشناسی اندیشه بیانجامد و، فراتر از شرح تحول، به فهم دینامیسم منجر به این تحول منجر شود. جهت انجام این مهم، ازجمله در بهره‌گیری از روش‌شناسی تبارشناسی، می‌توان تبار هر اندیشه را در ارتباطاتی که با مفاهیم قرین با خود داشته است دریافت. توضیح بیش‌تر آن‌که، مطابق تبارشناسی، فهم مؤثر یک اندیشه در دل جریانی که آن را پرورده است (زنجیره هم‌ارزی) و طی تأمل در جریان یا جریان‌های رقیب، که آن اندیشه وجهه همت خود را نقض و ابطال آن یا آن‌ها قرار داده است (زنجیره غیریت) ممکن می‌گردد. نگاهی از این دست به تاریخ اندیشه

حساسیت پژوهشگر را از سطح خود اندیشه به مرحله امکان‌های منجر به بروز و ظهور اندیشه ارتقاء می‌بخشد و به وی امکان می‌دهد تا تبار یک اندیشه را در پیوستگی و انفصال با تاریخی دریابد که بستر ظهور و زمینه حضور آن گردیده است.

رویکرد تطور پژوهانه به اندیشه‌ها تا آن جا مهم است که در نبود نگاهی دل‌مشغول شناسایی تاریخ تحول و تطور ایده‌ها، فرایند شناسایی یک اندیشه راه به جایی نمی‌برد و محدود در لایه بیرونی و سطح رویت پذیر و مشهود آن باقی می‌ماند. در مقابل فهم اندیشه‌ها به مثابه جریانی زنده در تکاپوی تاریخ به ما امکان می‌دهد تا رگ و پی آن‌ها را در پیوستگی با اندیشه‌های پسین و پیشین دریابیم و ظرفیت‌های آن‌ها را جهت نیل به آینده از رهگذر مطالعه‌ای تاریخی بازشناسیم. اتخاذ رویکردی از این دست در ارتباط با اندیشه جدید درگرو فهم جان‌مایه دار تلاش‌هایی است که در مسیر پدیداری آن صورت گرفته است. فهمی از این دست دشوارترین مرحله در مراجعه جدی به میراث اندیشه جدید است. چنین مراجعه‌ای هنگامی میسر می‌گردد که پیش‌تر پژوهش‌گر امکانات شناختی خود را در ارتباط با دانش جدید ارتقاء بخشیده باشد. مراجعه‌ای این گونه به میراث دینی و حوزوی، ای بسا بتوان گفت در برخی مواقع، حتی دشوارتر و کم‌یاب‌تر است؛

دشواری انجام این مهم در ارتباط با اندیشه‌های تاریخی، در قیاس با اندیشه‌های جدید، به سه مسئله بازمی‌گردد: نخست آن‌که اندیشه‌های قدیمی، برخلاف اندیشه‌های جدید، به صورت نسبی در مواقع بیش‌تری فارغ از تأمل در تاریخ و بی‌توجه به جریان پرورنده و تطور بخش‌شان تدوین یافته‌اند؛ دوم آن‌که تلاش مؤثر و جانانه‌ای، آن گونه که در اندیشه جدید سراغ داریم، برای بازفهمی و بازخوانی جریان شناسانه آن‌ها صورت نگرفته است (هرچند طی سال‌های اخیر گام‌های ارزشمندی در این مسیر مشخصاً در بازخوانی تطور پژوهانه اندیشه‌های حوزوی و دینی برداشته شده است) و سوم آن‌که مهارت‌های لازم و آگاهی‌های پیشینی بایسته برای بازگشت به سطح زیرین نظریه‌های برآمده از علوم قدیمه بسی دشوار و معمولاً بسیار دیرپاب است.

مشکل آن جا است که قدما معمولاً، به اقتضای سرشت دانش قدیم، اندیشه را فارغ از زمان و مکان، و به مثابه امری مستقل و یگانه عرضه می‌کردند. اتخاذ این رویکرد از جانب ایشان، دینامیسم اندیشه را تغییر نمی‌داد و واقعیت تطور پذیری یک اندیشه از گذشته به امروز را از میان نمی‌برد. رویکرد ایشان سطح آگاهی از اندیشه را معطوف به لایه بیرونی آن می‌کرد. نکته آن جا

است که بخش قابل توجهی از اندیشه‌ها، چه قدیمی و چه جدید، متأثر از عناصر زمان و مکان و به مثابه موقعیت‌هایی در حال شدن می‌پرورند و می‌بالند؛ حتی اگر به سیر این تحول و مسیر این تطور نزد قدما توجه مؤثری، آن‌گونه که در عصر جدید اولویت یافت، نگردیده باشد. بر این اساس مطالعه اندیشه‌های گذشتگان زمانی به سر منزل مقصود می‌رسد که فرایند تطور تاریخی آن در پیوند با فراز و فرود تحول تاریخی آن و در بستر مکان و روی بُردار زمان مشخص گردد.

سوم: بازخوانی وجوه عمل‌گرایانه

از جمله خط‌مشی‌های مهم در بازخوانی جان‌مایه‌های فکری حوزوی و دانشگاهی تلاش نظام‌مند برای شناسایی انگاره‌ها و ایده‌های عمل‌گرایانه در آن‌ها است. منظور از تأکید بر وجوه عمل‌گرایانه بی‌اعتنایی به دیگر مباحث مهم در این دو میراث فکری نیست؛ بلکه مقصود آن است که اگر شناسایی ایده‌ها و نگرش‌های معطوف به عمل مورد توجه قرار نگیرد راهی به سمت بهره‌گیری از این سنت‌ها گشوده نخواهد شد. مطالعه نحوه بسط علوم انسانی در فرهنگ‌های مختلف نیز همین را نشان می‌دهد و بیانگر کارکردگرایی معطوف به بهبود وضعیت جامعه در مسیر رشد هنگام بهره‌برداری از این علوم است. (Hollinge, 2006, p. 21)

انجام این مهم به راحتی ممکن نمی‌گردد و دشواری‌هایی بر سر راه آن قرار دارد. از جمله این دشواری‌ها سوگیری تاریخی معارف برآمده از سنت به امور غیرکاربردی است؛ حتی در پهنه‌های دانشی گراینده و مایل به امور انضمامی، هم چون فلسفه سیاسی و اخلاق، نیز این بی میلی را می‌توان دریافت. با این حال نباید به خطا انگاشت که سنت‌های فکری و تأملات دانشی پیشینیان تهی از منطق کاربردی و منعزل از امر بیرونی است؛ برعکس میراث گذشته حاوی سطوحی از عمل‌گرایی است که اتفاقاً، به دلایل اندیشه‌ای و جامعه‌شناختی، بسی برای امروز ما سودمند است و به کار ما می‌آید. یکی از علل این امر آن است که وجوه عمل‌گرایانه نهفته در سنت در ارتباط با تجربه‌ای پرورده است که از بستر نیازها و زمینه اقتضائات تدام یافته تاریخی ما در محیط‌زیست هویتی مان برخاسته است. بخش قابل توجهی از آن چه این نیازها را برانگیخته و اقتضائات منجر به میل به آن‌ها را سبب شده است، حتی اگر خود ندانیم، هم چنان میان ما پا برجا است و بعضاً، بی آن‌که به شیوه‌ای تحلیلی و آگاهانه از چندوچون حضورشان در جان‌مایه‌های نگرش تاریخی و درون‌مایه‌های شکل‌دهنده به سمت و سوی نگاهمان اطلاعی

حاصل کرده باشیم، بر فهم ما از جهان و شیوه زیست عمومی و فرهنگی مان اثر می‌گذارد. در واقع شناسایی این وجوه عمل‌گرایانه‌تر دانش منشعب از تجربه سنت به ما کمک می‌کند تا درک ژرف‌تری از خویش بیابیم و راه آینده را، صرف‌نظر از جهت‌گیری ارزش‌گذارانه‌ای که به تبع نظام اخلاقی و فکری امروزمان در قبال آن اتخاذ می‌کنیم، بر پایه آگاهی سازگار شونده‌ای با «نحوه بودن اجتماعی» خویش بنا نماییم. جهت انجام این مهم تحصیل درکی از سنت ضروری است که دل‌مشغول پرسش‌گری از چندوچون کارآمدی اندیشه‌های پیشین در روزگار فعلی و زندگی امروزی گردد. پاسخ‌گویی پیوسته به پرسش‌هایی از این دست از سنت ما را در موقعیتی ویژه قرار می‌دهد؛ موقعیتی که، در پی انباشت آگاهی در آن، اندیشه‌های تاریخی را مستعد میل به آینده می‌سازد و از آن چه میراث بوده است و معطوف به گذشته، ظرفیتی می‌سازد پیش‌روانه و مایل به ساختن آینده؛ آینده‌ای که چندوچون میل به آن را باید ذیل الهیات سیاسی شیعه سراغ گرفت. (محمدی کیا، ۱۳۹۹)

علاوه بر دانش حوزوی و معارف دینی، بخش قابل‌توجهی از توش و توان ما در مراجعه به علوم انسانی نیز باید معطوف به نیازهای بیرونی مان و در مراجعه‌ای تحلیلی برای شناسایی وجوه عمل‌گرایانه این علوم باشد؛ البته علوم انسانی، به اقتضای ماهیت شکل‌دهنده به آن، میل به امر بیرونی و منطق عمل‌گرایی دارد. با این حال، نکته مهم آن‌که، ظرفیت بهره‌گیری از این علوم به مثابه خط‌مشی‌هایی در ارتباط با جهان عمل تابعی است از توانایی ما در فهم امر بیرونی و انضمامی و تفکیک آن از دیگر امور. متأسفانه می‌توان از فرهنگ ویژه‌ای در ذهنیت عمومی و علمی ما یاد کرد که میل به عمل‌گرایی را اطفاء می‌کند. از جمله نتایج این فرهنگ آن است که تمایلی در میان ما می‌توان یافت که گویای فرو غلتیدن در مباحث نظری بدون دغدغه‌مندی نسبت به کارکرد عملی آن‌ها است. این تمایل نحوه بهره‌برداری ما از علوم انسانی را تحت تأثیر قرار داده است و به بخش‌هایی از آن وجهی انتزاعی، مطلق و گاه حتی تزئینی بخشیده است.

چهارم: بازخوانی پدیدارشناسانه

از جمله اقتضائات فعالیت علمی سودمند و کارآمد در حوزه تأملات انسانی، تفکیک قائل شدن میان مرحله فهم و شناخت از یک سوی و ارزش‌گذاری و پذیرش از سوی دیگر است. فهم و شناخت ضرورتاً باید با بی‌طرفی علمی و رؤیت صادقانه و معاینه دقیق یک اندیشه، یک

نظریه یا یک نظام فکری درآمیزد. ادموند هوسرل، پدیدارشناس شهیر، مشخصاً از اصطلاح «معرفت‌شناسی پدیدارشناسانه» برای اشاره به این مهم اشاره می‌کند. منظور وی از کاربرد این اصطلاح خلاقانه توضیح ضرورت فهم اندیشه‌ها و نظام‌های آگاهی به شیوه‌ای پدیدارشناسانه است. (مبلغی، ۱۳۹۳، ص ۷۴) برای شناخت این رویکرد مهم هوسرل در فلسفه علم باید به تعریف وی از پدیدارشناسی بپردازیم. در نگاه هوسرل پدیدارشناسی به معنای پژوهیدن تجربه انسان است؛ پژوهشی که از طریق ایجاد امکان برای «امور»، یا ایده‌ها و اندیشه‌ها، محقق می‌شود. منظور از ایجاد امکان آن است که به امور اجازه دهیم آن‌گونه که هستند، و نه ذیل علایق پیشینی ما، بر ما آشکار شوند. برای وی وظیفه دانش، و وظیفه فلسفه به مثابه «دانش رادیکال» (آن‌گونه که وی از آن یاد می‌کرد)، بازگشت به خود چیزها یا امور بود؛ (Stapleton, 1983, p. 55) به عبارت دیگر دغدغه پدیدارشناسی هوسرل آن است که به امور مجالی برای بر ملا ساختن خود بر ما به شیوه‌ای که هستند داده شود؛ بدین ترتیب که امور آن‌گونه که وجود دارند بر ما آشکار گردند نه آن‌گونه که نظام ارزش‌های پیشینی ما یا دیگران اقتضا می‌کند. (Sokolowski, 2000, p. 2) از این منظر در مراجعه به اندیشه‌ها و ایده‌های تراث قدیم خود و نیز علوم انسانی جدید ضروری است تا دو مسئله مرکزی را لحاظ داریم: اول آن‌که به خود امور، و نه برداشت دیگران از آن نحوه انعکاس آن در ذهنیت‌های دیگری بازگردیم و دوم آن‌که، جهت دستیابی به خود امور، به شیوه‌ای نظام‌مند نظام ارزش‌های پیشینی خود را، تا آن جا که به آن اشراف می‌یابیم و از پس شناخت ابعاد مرئی و نامرئی‌اش برمی‌آییم، «در پراتنز» قرار دهیم و بکوشیم بدون پیش‌انگاشت‌های خود فرایند تحقیق منجر به شناخت یک نظام فکری را فرجام بخشیم. حاصل آن‌که بر این اساس «معرفت‌شناسی پدیدارشناسانه» با مراعات دو اصل مراجعه به اندیشه‌ها، آن‌گونه که خود را معرفی می‌کنند و در حالت تعلیق یا اپوخه قرار دادن نظام ارزش‌ها و پیش‌داوی‌های خود یا دیگری هنگام این مراجعه ممکن می‌گردد. پایبندی به این رویکرد در فهم یک اندیشه به ما امکان می‌دهد تا به شیوه‌ای مؤثر به ذهن صاحب آن نزدیک گردیم و آن را از منظر وی دریابیم. آن‌چه هوسرل به شیوه‌ای کلان نگر در ارتباط با نحوه مراجعه به دانش‌ها گفته بود ذیل تلاش‌هایی که مشخصاً با تأمل در امکان رویکرد پدیدارشناسانه در بازشناسی میراث الهیاتی و دینی صورت‌بندی گردید بسی برای این تحقیق، که نگاه آن به تعامل در بهره‌برداری از معارف دینی در ارتباط با علوم انسانی جدید است، وجهی کاربردی‌تر می‌یابد. مشخصاً توجه پل تیلیش

(۱۸۸۶-۱۹۶۵) ذیل «الهیات سیستماتیک» (systematic theology) به پدیدارشناسی انتقادی (critical phenomenology) به مثابه روشی برای مواجهه با مفاهیم بنیادین الهیات گویای ایده پردازی ارزشمندی در ارتباط با رویکرد پدیدارشناسانه در عرصه دین پژوهی است. از جمله تلاش وی برای ارائه توضیحی توصیف پذیر از مفاهیم مرکزی الهیات از منظر نگرش انتقادی بسیار ارزشمند است. (Tillich, 1973, p. 108) هم چنین هرمنوتیک پدیدارشناسانه پل ریکور (۱۹۱۳-۲۰۰۵) بیانگر امکانی قابل توجه برای ایجاد ارتباط میان تاریخ، زبان و مطالعات دینی است. (Wood, 2005, p. xi)

به این ترتیب از جمله مهم ترین خط‌مشی‌های در بازگشت به میراث دینی و دانشگاهی اتخاذ نگرش پدیدارشناسانه در مرحله فهم و شناخت این نظامات دینی و سازه‌های فکری است. اتفاقاً اتخاذ رویکردی از این دست سودمندی‌های قابل توجهی برای مراحل بعدی مواجهه با اندیشه‌هایی که در پی فهمشان هستیم دارد. چنین رویکردی به توانمند گردیدن ذهن ما در شناسایی تناقض‌ها، تباین‌ها و تعارض‌ها در نظام فکری مشخصی که میل به تحصیل آگاهی نسبت به آن داریم می‌انجامد؛ چه آن‌که ما را در موقعیتی تفصیلی و جزء نگر نسبت به امکان‌ها، یا عدم امکان‌ها، در ارتباط با آن اندیشه قرار می‌دهد و ذهن پرسش‌گر مایل به شناسایی آن نظام فکری را از بند نگرش کل‌نگر و غیر تفصیلی می‌رهاند. با لحاظ این نکته مشخص می‌گردد که از جمله مهم ترین تلاش‌هایی که در مراجعه به میراث گذشته باید در سر داشت شناسایی این ناهمخوانی‌ها و ردیابی تبار آن‌ها است. تنها در پی فهم زنجیره‌های ناسازگار و ناهمسازی در میراثمان است که می‌توان چشم انداز مؤثری از آن به دست داد و ربط و ضبط آن را در دل سازه‌های فکری سازنده‌شان به مثابه اموری تاریخی و نیز امکان‌هایی برای احیاء در جهان جدید دریافت و فهم کرد. تحصیل درکی این‌گونه مقدمه‌ای است برای نگاه ارزش گذارانه در وهله بعدی نسبت به این میراث حوزوی و علوم انسانی، و بازشناسی سره از ناسره با هدف انتخاب و پرورش آن چه به کار می‌آید و کنار نهادن و پرهیز از آن چه به کار نمی‌آید.

پنجم: بازخوانی انضمامی

از جمله خط‌مشی‌های ناگزیر در بازخوانی مؤثر گنجینه فکری حوزوی و علوم انسانی به گونه‌ای که دین پژوهی و دانش دینی را در جهان اسلام پیامد آورد، تلاش برای دستیابی به درکی انضمامی

از چندو چون بروز و ظهور بخش‌های مختلف این سازه‌های اندیشه‌ای و نظام‌های دانشی است. این مهم را در سه سطح می‌توان پی گرفت و به فرجام رسانند:

یکم. شناسایی روح زمانه پیدایی و زمینه پدیداری اندیشه‌ها: هم چنان‌که هگل به درستی دریافته بود زمانه و زمینه را با روح (Geist) آن باید دریافت و شناخت؛ به گونه‌ای که تغییر تاریخ با تغییر این روح حاکم بر مناسبات معنا می‌یابد. (Werner, 88, p. 29) همین نکته بیانگر عبور تاریخ ساز وی از «من فکر می‌کنم» دکارت به «ما فکر می‌کنیم» در فنونولوژی روح است. بدون شناسایی روح زمانه و منطق حاکم بر آگاهی در حال شدن و گردیدن در جامعه نمی‌توان درکی از ذهنیت منجر به تولید و بسط اندیشه‌ها یافت و به فهم گداخت بی پایانی راه برد که در هسته افکار و درون مایه شکل دهنده به آن‌ها روی بردار زمان در جریان است. به عنوان نمونه فهم اندیشه توماس هابز، به مثابه اندیشمندی مهم و بنیادگذارانه در ارتباط با ریشه‌های علوم انسانی معاصر، نمی‌توان به روح پرخاشگر زمانه وی و تندبادهای سیاسی ناشی از آن نپرداخت و بی توجه به آن درکی از چندو چون اندیشه ورزی وی به دست آورد.

دوم. سوانح زندگی و چندو چون عملکردها: جهت فهم انضمامی اندیشه‌ها هم چنین باید اولاً اندیشه‌ها را در پیوستگی با عملکردها و رویکردهای اندیشه‌ورزان فهمید و ثانیاً باید به اندیشه‌ها در ارتباط با زمینه تاریخی منجر به ظهور آن‌ها و سوانح روزگاران درگرفته پس و پیش آن‌ها نگریست. به عنوان مثال دانستن اندیشه خواجه نصیرالدین را نمی‌توان فارغ از عملکرد سیاسی و اجتماعی وی، هم چون ارائه راهنمایی به مغولان در پیشروی به بغداد و اتفاقات پس از آن در دارالخلافه، و نسبت وی با روابط پرشور سیاسی نیروهای قدرت آن عهد، هم چون اسماعیلیان، به درستی شناخت و معرفی نمود. بر این پایه اگر بخواهیم اندیشه خواجه را به درستی دریابیم باید از پس شناخت جان مایه‌های مختلف در ارتباط با رفتار سیاسی و اجتماعی وی، و طبعاً به شیوه‌ای انتقادی، برآیم و ضروری است که به عملکردهای وی نیز، به ویژه آنگاه که بیانگر نحوه فهم وی از رفتار مطلوب در محیط است، توجه داشته باشیم.

سوم. شناسایی مفروضات، و ارتکازات مرئی و نامرئی: در نهایت در فهم انضمامی علوم انسانی و معارف حوزوی باید به نظام مفروضات، پیش فرض‌ها و پیش انگاشت‌های مرئی و نامرئی حاکم بر اذهان اندیشه‌ورزان پرداخت و کوشید که، تا آن جا که می‌توان و بر پایه قابلیت‌های روش‌شناسی‌های پرورده برای انجام این مهم، درکی از چندو چون و منطق اثرگذاری این لایه‌های

پنهان و ناپیدای حاصل آورد. توضیح بیش‌تر آن‌که اندیشه‌ها، علاوه بر لایه دیدنی و مدعای روشن اظهارات تنوریک خود، لایه‌ای درونی، ناپیدای و ناشفاف نیز دارند. اتفاقاً، به اقتضای ماهیت رفتار منشوری آدمی، در آن لایه است که می‌توان برخی از مهم‌ترین درون‌مایه‌های کارساز در سرشت یک اندیشه را دریافت و تصویر کامل‌تری از نحوه پدیداری، منطق و جاهت یابی و چندوچون ارتباط آن اندیشه با دیگر نظریه‌ها و ایده‌ها ترسیم نمود. هنگامی از پس شناخت انضمامی یک اندیشه برمی‌آییم و، به‌صورت نسبی، فهمی موثق‌تر از نسبت آن در ارتباط با زمینه و زمانه‌اش به دست می‌آوریم که به لایه ارتباطات نهفته فکری و ارتکازات گفته و ناگفته درونی آن توجه نماییم و بکوشیم آن اندیشه را در پیوستگی با نظام مفروضاتی فهم کنیم که‌ای بسا بخش مهمی از بستر پرورنده آن را شکل بخشیده است و در هویت‌یابی نهایی آن نقشی مهم، هرچند نادیده مانده، ایفاء کرده است. این‌که یک اندیشمند براساس کدام مفروضات برآمده از یک حوزه عمومی ویژه اندیشیده است؛ یا کدام مفروضه‌های فلسفی، حتی گاه بی‌آن‌که خود بدانند، بر تفکر وی اثر گذارده است ذیل تأملی از این دست می‌گنجد. این‌که با کدام دیانت به دنیا آمده است و پرورده است در نگاه وی مؤثر واقع می‌شود و این‌که از کدام آموزش اخلاقی و مهارت اجتماعی سیراب شده است در فهم وی از موقعیت‌ها نقش می‌آفریند. توجه و التفات به این نظامات پیش‌انگاشتی، به‌ویژه آن‌گاه که از دهلیز امکانات روش‌شناسی‌های پرداخته برای فهم تاریخ و پرده‌گشایی از مفروضاتی از این دست تنظیم گردد، حاصل مطالعه را بسی عالمانه‌تر و بازگشت ما به میراث حوزوی و علوم انسانی را جهت بازخوانی آن بسی موفق‌تر و موثق‌تر می‌سازد.

ششم: بازخوانی روش شناسانه

یکی دیگر از مهم‌ترین خط‌مشی‌ها در بازخوانی میراث حوزوی و علوم انسانی به‌منظور گسترش دین‌پژوهی مؤثر در احیای دانش دینی، اتخاذ رویکردی روش‌شناسانه و متدولوژیک در انجام این مهم است. پابندی به روش‌شناسی به‌ویژه در بازخوانی مؤثر، و نه صرفاً بازگویی سنت‌های فکری پیشین، گاه ضروری و در مواقعی اجتناب‌ناپذیر است؛ به‌رغم آن‌که این مهم کمتر موردتوجه واقع شده است و، در عمل، جریان تداوم‌یافته و مؤثری از مراجعه مجهز به نگرش‌های روش‌شناختی به معارف و دانش پیشین تحقق‌نیافته است؛ جریانی که، در فرض تحقق، می‌تواند درک ما را از گنجینه فکری تاریخی‌مان، فراتر از تکرار مکررات، به سرحد آگاهی پایه‌ای و

تحلیلی از دینامیسم منجر به تولید و زایش این دانش‌ها در تاریخ و امکان‌های قابل استحصال و گسترش در مراجعه پویا به آن نائل آورد. در واقع چنین رویکردی می‌تواند محملی برای به هم رسیدن آگاهی جدید و قدیم در ترابط و پیوستگی با یکدیگر فراهم آورد (Dahlén, 2003, p. 24) و راه به آینده‌ای مستظهر به گذشته و مجهز به اقتضائات امروز بگشاید.

امروزه روز روش‌شناسی‌های کم و بیش کارآمد و افق‌گشایی در دسترس مطالعات تاریخ اندیشه است؛ روش‌شناسی‌هایی که بخت نظری و فرصت علمی قابل اتکایی را جهت فهم نظام‌مند و سامان‌یافته تراث در اختیار می‌نهد و، در فرض رویکرد مؤثر به آن‌ها، ارتقائی واقعی در مراجعه و بازخوانی گذشته تحقق می‌یابد. بهره‌گیری از این روش‌شناسی‌ها صرفاً گویای امکانی در مسیر ایجاد ارزش افزوده در مطالعه نیست؛ بلکه معمولاً و اکثراً، به دلیل دشواری سرشتین مطالعات تاریخ اندیشه، بیانگر یک ضرورت مطالعاتی و پیش‌نیازی در عرصه خطیر فهم تاریخ اندیشه و اندیشه‌ها در تاریخ است؛ چه آن‌که، در بسیاری از مواقع، اساساً امکان بازگشتی موفق به درون‌مایه‌های فکری نهفته در این میراث در گرو کنترل فرایند پژوهش ذیل ساختاری از پیش اندیشیده و منطق از قبل گسترش‌یافته است. روش‌شناسی‌ها این ساختار و منطق را به دست می‌دهند و رجوع به گذشته را، به مثابه موقعیتی دشوار و دیرپا، در امتداد تجربه مجموعه‌ای از تلاش‌های پژوهشی موفق تعریف می‌کنند که پیش‌تر در مسیری مشابه گام‌هایی نتیجه‌بخش برداشته‌اند. علاوه بر فهم فراز و فرود اندیشه‌های آمده از تاریخ، بهره‌برداری از این اندیشه‌ها در روزگار کنونی نیز در پی توجه به روش‌شناسی‌ها محتمل‌تر می‌گردد.

فیلسوفان علم باورمند به نقش‌آفرینی درک تاریخی در چندوچون بازخوانی معرفت‌شناسی به‌رغم تفاوت‌هایشان، به اهمیت رابطه تاریخ و روش‌شناسی پرداخته‌اند و مشخصاً در دفاع از دو نکته مهم هم‌داستان گردیده‌اند: اول آن‌که مراجعه به تاریخ توجه به طیفی از روش‌شناسی‌ها را در پژوهش سبب می‌شود و دوم آن‌که ایده آلیسم حاکم بر روش‌شناسی‌ها براساس نگرش تاریخی ما شکل می‌گیرد و تحول می‌یابد. (Rheinberger, 2010, p. 61) این به آن معنا است که ما از منظر نیاز و امکان زمانی خویش می‌توانیم به گذشته بازگردیم و، هم از این روی، چنین بازگشتی، در وهله بعدی، به کار امروز و نیازهای اکنونی ما می‌آید. مشخصاً مبحث امتزاج آفاق هانس گئورگ گادامر درکی از این‌دست را بسط داده است و چشم‌اندازی این‌گونه را در ارتباط بافهم وجودشناختی گذشته در مسیر امکان‌های امروزمین و چگونگی نیل به آینده توضیح داده است.

ملاحظه مهم دیگر در ارتباط با نسبت روش‌شناسی و بازخوانی میراث قدیم تلاش برای فهم وجوه روش‌شناسانه اندیشه پیشین است. در واقع علاوه بر کاربرست روش‌شناسی در بازگشت مؤثر به گذشته، فهم سطوح روش‌شناختی اندیشه گذشتگان نیز بسی مهم و به‌غایت اثرگذار است. واقعیت آن است که اندیشمندان بزرگ و تاریخ‌ساز، و نه هر آن‌کس که دستی به قلم برده است و اثری بر جای نهاده است، بنایی را استوار کرده‌اند و نظامی را برافراشته‌اند که، گفته یا نگفته، حائز سطوح روش‌شناختی مؤثری بوده است و از منطق روش‌شناسانه قابل توجهی تبعیت کرده است. در غیر این صورت ایشان نمی‌توانستند اثری ماندگار از خود بر جای گذارند و جان‌مایه ارزشمندی از خردورزی و دانش را به یادگار نهند. شناسایی منطق روش‌شناختی نهفته در این نظامات فکری بسی ارزشمند است و فهم و تشخیص آن، ای بسا بتوان گفت، از جمله فاخرترین و موفق‌ترین تلاش‌هایی است که در مسیر بازخوانی اندیشه‌های قدیمی می‌توان متوقع بود؛ راه یافتن به لایه روش‌شناختی یک اندیشه، فراتر از توضیح پیچیدگی‌های درونی و مغلفات مضمونی آن، به معنای راه یافتن به بخش مهمی از دینامیسم تولید آگاهی در آن اندیشه است و، ای بسا در مواقع بسیاری، فراتر از حل معضلات مضمونی، راه‌کار گشودن گره از این معضلات و شیوه‌نامه حل آن‌ها را در اختیار ما نهد. برخی پژوهشگران رویکرد به روش‌شناسی‌های معاصر فاقد سلسله‌مراتب (برخلاف رویکرد اثبات‌گرایان) را برای نیل به هدفی از این دست مفید می‌دانند. (موسوی، ۱۳۹۴، صص ۷۲-۷۳) برای فهم لایه روش‌شناختی نهفته در اندیشه پیشینیان باید عوامل مهمی را به کار گرفت. از جمله مهم‌ترین این عوامل توجه به مسیرهای اثرپذیری مؤلفان این اندیشه‌ها از محیط، چندوچون شکل‌گیری دغدغه‌های پایه‌ای و بنیادین در آثار آن‌ها، ساختار مبادی کلامی و بنیاد مبانی فلسفی حاکم بر نگرش ایشان، نحوه بسط ایده‌ها از امری مجمل و مبهم به موقعیتی مفصل و توضیح یافته در رویکردشان نسبت به مفاهیم، شیوه استدلال و مکانیزم توسعه بحث در پی طرح یک مبحث، راه‌های منجر به نتیجه‌گیری در مسیر اندیشه‌ورزی‌هایشان و ظرفیت و حسایت ایشان جهت پیام‌دسنجی آن چه به آن رسیده‌اند در فضایی خارج از کنگره ذهن و در ارتباط با امور بیرونی و عینی است.

هفتم: بازخوانی انتقادی

خط مشی مهم دیگر در بازخوانی مؤثر سنت‌های دینی و علوم انسانی باهدف احیای دانش دینی

اتخاذ نگاهی انتقادی در انجام این مهم است. منظور از نگاه انتقادی، ژرف‌اندیشی مبتنی بر پرسش‌گری پیوسته و سنجش‌گری مداوم در مراجعه به گنجینه‌های فکری است. واقعیت آن است که عیار اندیشه‌ها، صرف‌نظر از خاستگاه آن‌ها در جهان قدیم و جدید، اگر در معرض پرسش‌های بی‌امان و توفنده و رصدهای مؤثر سنجش‌گرانه قرار نگیرند بر ملا نمی‌شود. چنین اندیشه‌هایی نمی‌توانند در مسیر بهره‌گیری برای نیازهای امروزیین پرداخته و پیراسته شوند و کارگر واقع گردند. نگرش انتقادی بیانگر تعهد سخت‌گیرانه به چنین مواجهه‌ای با اندیشه‌ها است. درعین حال نباید فراموش کرد که، به اقتضای سرشت تأملات کلاسیک دینی، ما ممکن است در برخی مواقع از عدم امکان عرضه بخش‌هایی از اندیشه جدید بر سنت دینی و یا بالعکس، دفاع کنیم و در عمل ناسازگاری میان این دو را در این بخش‌ها بپذیریم و به آن پایبند گردیم. چنین رویکردی بیانگر تجربه‌ای فکری است که ردپای آن را می‌توان در الهیات مسیحی نیز سراغ گرفت و نشان داد. (Corliss, 2014, pp. 99-100)

رویکرد انتقادی با لحاظ دو عنصر مهم بروز و ظهور می‌یابد:

یکم. نگرش پرسش‌گرانه: اندیشه‌ها و ایده‌پردازی‌ها زمانی ارزشمند هستند که در جریان پیوسته‌ای از نقد و بررسی طرح گردند و اهمیت یابند. به یک معنا ناقدان یک اندیشه خادمان آن هستند. اقتضای نگرش انتقادی این‌گونه به اندیشه‌ها پروبال بخشیدن به جریان‌های نقد و زمینه‌چینی برای طرح مؤثر و جان‌مایه دار آن‌ها در مواجهه با اندیشه‌های موردانتقاد واقع شده، و نه راندن نقدها از آستان اندیشه‌ها به دلیل ارج‌وقربی که برایشان قائل هستیم، است. درواقع به میزانی که به نقدها بها دهیم و امکان طرح و زمینه بسط آن‌ها را مهیاسازیم به یک اندیشه توجهی بیش‌تر مبذول داشته‌ایم و امکان عیار‌نمایی آن را فراهم آورده‌ایم؛ موقعیتی که کارآمدی و کارایی یک اندیشه را مشخص می‌سازد و پرده از قابلیت‌های آن برمی‌کشد. خدمتی بالاتر از این به یک نظام اندیشه‌ای نمی‌توان روا داشت و گامی بلندتر در راه بسط آن نمی‌توان برداشت. اتخاذ نگرش انتقادی، در معنایی که آمد راه به پیوند واقعی بخش‌هایی از معارف حوزوی و علوم انسانی می‌برد؛ تلاشی که به کار زندگی مؤمنانه و آگاهانه می‌آید و گره از مشکلات می‌گشاید. نوآوری در دین‌پژوهی، ازجمله، حاصل رویکردی ازاین‌دست است. درواقع، هرچند در مورد مرزهای نوآوری در عرصه‌هایی ازاین‌دست اجماعی وجود ندارد، (Bosworth, 2006, p. 161)

اما می‌توان امیدوار بود که ذیل نگرش انتقادی زمینه‌های آن به جد بگسترده و بسط یابد. دوم. نگرش سنجش گرانه: هم باید میزان اثرگذاری اندیشه گذشتگان بر زمانه فعلی را به سنجه نیازهای امروزی و اقتضائات آن بگذاریم و نحوه بالیدن آن تا به امروز و نیز چندوچون حضور آن در زمینه و زمانه معاصر را پژوهیم و هم، ذیل درکی آسیب شناسانه، حضور ایده‌ها و اندیشه‌های جدید را در بستر زندگی خود به سنجه معیارها و ایده پردازی‌های میراث خود نهیم و از منظر گذشته به آن‌ها بنگریم. درواقع لازم است ظرفیت زمانه و زمینه خویش و نیز بضاعت گذشته و میراث خود را برای فهم ظرفیت‌ها و قابلیت‌های اندیشه‌های قدیم و جدید به کارگیریم و مرتباً نسبت به سنجش آن چه داریم و آن چه به دست می‌آوریم حساس و دل‌مشغول باشیم. این فرایند پیوسته نهادن اندیشه‌ها در معرض پرسش‌های پارادایم‌های مخالف با آن‌ها در زمینه و زمانه‌های مختلف هنگامی میسر می‌شود که اولاً توجهی ویژه به پارادایم‌های رقیب به مثابه فرصت‌هایی برای پرسش‌گری داشته باشیم و ثانیاً بکوشیم از رهگذر رفت‌وآمدهایی از این دست میان اندیشه قدیم و جدید درکی از جغرافیای فکری و زیست اندیشه‌ای خویش حاصل آوریم. طبعاً بهره‌گیری از امکان‌های جدید، هم چون فضای دیجیتال، در ایجاد شرایط منجر به چنین تعاملاتی حیاتی است؛ به‌ویژه آن‌که امروزه روز فرهنگ جامعه دیجیتال بخشی از الزامات احیای تمدن دینی است. (سهیلی مقدم، ۱۴۰۰، ص ۱۲۲) چنین رویکردی در مسیر تعامل میان اندیشه حوزه و علوم انسانی مؤثر واقع می‌شود و راه به تعالی ناشی از تعامل میان این دو می‌برد. در مقابل طفره رفتن از رویکردی از این دست راه را بر تعامل واقعی می‌گیرد.

هشتم: بازخوانی الگوبردارانه

خط‌مشی مهم دیگر در بهره‌گیری از آگاهی ویژه‌ای است که در پی مطالعه نحوه تحول تاریخی نزد دیگران می‌توان حاصل نمود. نگاه الگوبردارانه به تجربه دیگران فرصتی ارزشمند را پیش روی ما در بسط آگاهی تاریخی مان نسبت به مقوله مهم تحول از عصر قدیم به عصر جدید می‌گشاید. پیش از توضیح این خط‌مشی ضروری است تا مشخص نماییم که رویکرد الگوبردارانه آن‌گاه معنا می‌یابد که رویکرد مورد حمایت آن با اندیشه و معتقدات دینی ناسازگاری نداشته باشد. (فلود، ۱۳۸۹، ص ۹) به‌عنوان نمونه رویکرد ما به علوم انسانی نمی‌تواند با مفاهیم پایه‌ای دینی اندیشی، هم چون گزارش مرکزی دین مبنی بر اثبات خداوند، ناسازگار باشد. (رشاد، ۱۳۸۵،

ص ۱۲) جهت فهم این خط‌مشی ابتدا لازم است به تفاوت میان دو گرایش افراطی در ارتباط با نسبت میان آگاهی تاریخی خود و آگاهی تاریخی دیگران پردازیم. یکی از این دو گرایش افراطی مشوق آن است که از میراث خود صرف‌نظر کنیم و دست و گوش بسته به سوی بهره‌برداری از میراث دیگران برویم و آن را به کار بندیم. گرایش دیگر خواهان آن است که با اندیشه دیگری، از جمله به دلیل خاستگاه آن، ارتباطی برقرار نکنیم و تأملات ناشی از تمدن و تاریخ دیگران را، با لحاظ اصل بی‌اعتمادی به آن چه بیگانه است، بیرون افکنیم و طرد نماییم. گرایش نخست را در چهره‌هایی هم چون تقی زاده می‌توان مشاهده کرد؛ هم چنان‌که گرایش دوم را در نگرش کسانی می‌توان یافت که دست آورده‌های جدید را یکسره بی‌اعتبار می‌دانند و به هر آن چه که از عصر جدید می‌آید حساسیت دارند. خط‌مشی درست نه در این دو رویکرد بلکه در بهره‌گیری انتقادی و تحلیلی از تجربه دیگران باهدف بازگشت و مراجعه به میراث فکری و هویت تاریخی خودمان است. براساس این رویکرد، برخلاف آن دو گرایش، آگاهی ناشی از مطالعه و فهم تاریخ تحول از عصر قدیم به عصر جدید با لحاظ دست آورده‌های که حاصل آورده‌اند ارزشمند است. چه آن‌که این تجربه خطیر تاریخی امری کم‌یاب و مغتنم است. طبعاً نگاه متعاملانه به این تجربه به معنای پذیرش آن نیست؛ بلکه گویای تلاشی است برای فهم دینامیسم تحول از گذشته به امروز بر پایه مراجعه به اندیشه‌ها طی تجربه تاریخی مهم و قابل‌مطالعه.

در فرایند بهره‌گیری از آگاهی ناشی از تحولات تاریخی دیگران باید درکی پایه‌ای و اساسی، و نه شعاری و سرسری، از دینامیسم تاریخ تحول ایشان حاصل آورد. انجام این مهم در پی طرح پرسش‌های مهمی هم چون میراث فکری مؤثر و دست‌اندرکار در تحول تاریخی ایشان، زمینه‌های اجتماعی و هویتی منجر به تحول رخ داده در گذشته و امروز دیگران، نسبت ایده‌های جدید و قدیم در فهم و نگاهشان، تبار اندیشه‌ها در امکانات فکری نهفته در تاریخ، عدول‌ها و صرف‌نظر کردن‌ها از گذشته و... ممکن می‌گردد. در واقع لازم است تا پویای تحول این اندیشه، و نه صورت بیرونی و ظاهر تاریخ نگارانه شان، شناخته شود. چنین درکی با غور عمیق در اندیشه دیگران حاصل می‌آید و در پی نگرش شعاری و رویکرد ساده‌سازانه بختی برای پدیداری نمی‌یابد. نه تنها تحصیل این آگاهی با مرارت و دشواری ممکن می‌گردد؛ بلکه بهره‌گیری از آن نیز به راحتی و سهولت ممکن نیست. گرده برداری از تاریخ دیگران، و تلاش برای تکرار آن چه تکرار شده است، گاه عبث و بی‌نتیجه و گاه فاجعه‌بار و مشکل‌آفرین است. آن چه لازم است نه

گرده برداری و تقلید که فهم درون‌مایه‌های منجر به پویایی تحول در تاریخ خود و بهره‌گیری از آگاهی ناشی از فهم پویایی تاریخ دیگران در شناسایی مسیر پیش روی جهت تحول، به شیوه‌ای مبتنی بر ظرفیت‌ها و محدودیت‌ها، است. اتخاذ رویکردی از این دست راه به تعامل اندیشه جدید و قدیم می‌برد و گسترش دین‌پژوهی به مثابه بستر ملاقات نگرش دینی و علوم انسانی را سبب می‌شود. در مقابل رویکردی فارغ از عیاری این گونه نه تنها تعامل معارف حوزوی و علوم انسانی را در ارتباط با نیازهای امروزی ما سبب نمی‌شود که پیامد آن سطحی‌نگر و کم‌مایگی فکری در فهم و توضیح نسبت اندیشه خویشتن و دیگران است.

نتیجه‌گیری

این نوشتار به بررسی زمینه‌های مراجعه به دو نظام آگاهی دینی و علوم انسانی با هدف شناسایی امکان‌های پیشینی در مسیر بیداری دانشی مبتنی بر تعامل میان این دو ذیل تأملات نظام‌مند دین پژوهانه پرداخت. بر اساس یافته‌های نوشتار مراجعه‌ای از این دست به این دو نظام آگاهی حائز هویت تاریخی و اندیشه‌ای در هشت فراز می‌تواند متمرکز واقع شود و دین‌پژوهی را به مثابه عرصه بسط تعاملی جان‌مایه دار میان این دو طرح نماید. فزاینده‌ای که توجه به آن‌ها از یک‌سوی ما را در تحصیل درکی انضمامی و پدیدارشناسانه از سطوح مختلف این نظام‌های آگاهی کمک می‌رساند و از سوی دیگر راه را بر بازخوانی انتقادی و روش‌شناسانه آن‌ها می‌گشاید. هم‌چنین رویکردی از این دست، بر اساس تطور پژوهی تاریخی، به گسترش تبارشناسانه سطوح آگاهی در این نظام‌های آگاهی با هدف شناسایی زمینه‌های مستعد برای تعامل ذیل دین‌پژوهی می‌انجامد و وجه همت خود را ارائه درکی آسیب‌شناسانه از امکان‌های منجر به تعامل، یا موقعیت‌های سترون در مسیر تعامل، قرار می‌دهد. چنین درکی، به اقتضای دلایلی که در متن اقامه شد، از ما می‌خواهد تا، در نهایت، فهمی الگوبردارانه از آن چه می‌تواند در مسیر تعامل مفید واقع شود حاصل آوریم و بکوشیم میان این دو نظام فکری برآمده از جهان‌های متفاوت سطوحی مشترک بیابیم؛ سطوحی که بستر دین‌پژوهی می‌گردند و خود زمینه‌ساز گسترش آگاهی مستظهر و برآمده از این دو حوزه در مسیری مرتبط با اقتضائات دانشی ناشی از آن‌ها در سطح جهان اسلام می‌شوند. به این ترتیب این پژوهش، به اقتضای ماهیت امکان‌سنجانه اش در رویکرد به دانش دینی کوشید تا درکی پیشینی از چندوچون حرکت به سمت تعامل میان معارف دینی و

علوم انسانی به دست دهد و مشخص نمایید که، در پی برداشتن کدام گام‌ها و ذیل مراعات کدام اصول می‌توان مطالعات تطبیقی و انعکاسی مضمون پایه و متعاملانه در مضامین معارف دینی و علوم انسانی را به‌گونه‌ای بسط بخشید که به زایش تأملات تازه و رویش ایده پردازی‌های جدی ذیل دین‌پژوهی بیانجامد.

منابع

۱. ابن خلدون، عبدالرحمن (۱۳۹۳). مقدمه، (مترجم محمد پروین گنابادی). نشر آگاه.
۲. جلالی پور، حمیدرضا (۱۳۸۵). توانایی‌ها و کاستی‌های مدرسه روشنفکری دینی، مجله آیین، شماره ۶، ۳۶-۴۱.
۳. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۲). شریعت در آینه معرفت، انتشارات موسسه فرهنگی رجاء.
۴. خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۸). آسیب‌شناسی دین‌پژوهی معاصر، انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۵. خواجه‌نصیرالدین طوسی، ابوجعفر محمد بن محمد (۱۳۹۱). اخلاق ناصری، (مترجم مجتبی مینوی و علیرضا حیدری)، انتشارات خوارزمی.
۶. خواجه نظام الملک طوسی، ابوعلی حسن (۱۳۹۵). سیر الملوک (سیاستنامه)، انتشارات علمی فرهنگی.
۷. رشاد، علی اکبر (۱۳۸۵). گسترده کارکرد و کاربرد عقل در تفهیم و تحقیق دین، فصلنامه فقه و حقوق، شماره ۸، ۱۱-۳۸.
۸. سهیلی مقدم، سید مهدی (۱۴۰۰). واکاوی تأثیر عصر اطلاعات بر احیای تمدن اسلامی، سال دهم، شماره سوم (پیاپی ۲۱)، ۱۰۱-۱۲۷.
۹. شیرخانی، علی (۱۳۸۳). تحولات حوزه علمیه قم پس از انقلاب اسلامی (با تأکید بر تحولات آموزشی)، فصلنامه مطالعات معرفتی در دانشگاه اسلامی، سال هشتم، شماره ۳-۴، ۱۰۹-۱۵۰.
۱۰. طباطبائی، محمدحسین (۱۳۷۲). المیزان، (ج ۸) انتشارات دارالکتب الإسلامیه.
۱۱. گاوین فلود (۱۳۸۹). به سوی دین‌پژوهی نقادانه، مجله اطلاعات حکمت و معرفت، (ترجمه نغمه پروان و بهزاد سالکی)، سال پنجم، شماره ۱۰، ۸-۱۳.
۱۲. مبلغی، عبدالمجید (۱۳۹۳). معرفت‌شناسی پدیدارشناسانه اصطلاحات علوم سیاسی در مطالعات دینی، فصلنامه سیاست متعالیه، شماره پنجم، ۶۱-۸۲.
۱۳. محمدی کیا، طیبه (۱۳۹۹). الهیات سیاسی شیعه و تأثیر سیاسی و اجتماعی مفهوم انتظار قدرت غیبت، فصلنامه رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، دوره دوازدهم، شماره ۱، ۱۵۳-

۱۴. موسوی، سید صدر الدین؛ درودی، مسعود (۱۳۹۴). مطالعات پسا استعماری: عرصه‌ای برای علوم انسانی بومی، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی، دوره اول، شماره ۳، ۶۹-۱۰۲.
15. Ashk, P. Dahlén, (2003). *Islamic law, Epistemology and Modernity*. Rutledge.
16. Bosworth, Derek L. & Webster, Elizabeth (Eds.). (2006). *The Management of Intellectual Property (New Horizons in Intellectual Property)*. Edward Elgar Publishing.
17. Brennan, Hill, & Knitter, Paul F., & Madges, William, (1997). *Faith, Religion & Theology: A Contemporary Introduction*. Twenty-Third Publications.
18. Corliss, Richard L. (2014). *Making Sense of Religion: A Study of World Religions and Theology*. Wipf and Stock Publishers.
19. Hollinger, David A. (Ed.). (2006). *The Humanities and the Dynamics of Inclusion since World War II*. JHU Press.
20. Kmita, Jerzy, (2012). *Problems in Historical Epistemology*. (Trans. Michael Turner), Springer Science & Business Media.
21. Laurence W. Wood, (2005). *Theology as History and Hermeneutics: A Post-critical Conversation with Contemporary Theology*. Emeth Press.
22. Rheinberger, Hans-Jörg, (2010). *On Historicizing Epistemology*. Stanford University Press.
23. Sokolowski, Robert, (2000). *Introduction to phenomenology*. Cambridge University Press.
24. Stapleton, Timothy, J. (1983). *Husserl and Heidegger. The Question of a Phenomenological Beginning*. SUNY Press.
25. Tillich, Paul, (1973). *Systematic Theology* (Vol.1). University of Chicago Press.
26. Weidner, Revere Franklin, (1898). *Theological Encyclopædia and*

Methodology: Introduction and exegetical theology (Vol.1). Fleming H. Revell.

27. Werner, Marx, (1988). *Hegel s Phenomenology of Spirit*. University of Chicago Press.

جمهوری اسلامی ایران و لزوم اتخاذ راهبرد تأمین مذاهب اسلامی در راستای مهار جریان تکفیر و افراط‌گرایی

علیمحمد حیدر سرلک (نویسنده مسئول)^۱

سیدرسول حسینی کوهستانی^۲

چکیده

با نظر به رسالت ذاتی جمهوری اسلامی ایران در تحقق امت واحده اسلامی از سویی و تلاش روزافزون قدرت‌های امپریالیست در جهت سد راه رسالت مذکور - با تقویت راهبرد تقابل شیعه و سنی و شعله‌ور ساختن حربه تکفیر در راستای پاره‌پاره ساختن امت اسلامی - از سوی دیگر، این سؤال اساسی مطرح است که چه راهبردی در تعامل با اهل سنت می‌بایست فراروی جمهوری اسلامی قرار گیرد؟ (مسئله) با تحلیل و بررسی منابع کتابخانه‌ای - به ویژه سخنان امامین انقلاب اسلامی - (روش)، می‌توان گفت: تا پیش از حاکمیت یافتن جمهوری اسلامی در ایران، شیعیان در تعامل با اکثریت اهل سنت به ترتیب سه راهبرد مدارا، تقابل و تقریب را آزموده‌اند (یافته‌ها)، اما ریشه این راهبردها به دوران حاکمانی بازمی‌گردد که علی‌رغم مسلمان بودن، اعم از شیعه یا سنی، دارای مشروعیت تام و کاملی چون حاکمیت امروز جمهوری اسلامی ایران نبوده‌اند (فرضیه). لذا در راستای تحقق آرمان امت واحده، ارتقا راهبرد تقریب مذاهب اسلامی و اتخاذ راهبرد تأمین مذاهب اسلامی از سوی نظام جمهوری اسلامی امری ضروری است (نتایج).

کلیدواژه‌ها: جمهوری اسلامی ایران، تقریب مذاهب، تأمین مذاهب، تفرقه، تکفیر.

۱. استادیار الهیات و معارف اسلامی، گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی. دانشگاه علوم پزشکی گلستان، گرگان، ایران.

sarlak59@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-3633-9108>

۲. استادیار الهیات و معارف اسلامی، گروه معارف اسلامی، دانشکده پزشکی. دانشگاه علوم پزشکی گلستان، گرگان، ایران.

1344rasol@gmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5876-9061>

تاریخ دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۰۴/۲۹ تاریخ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۱/۱۰ صص ۹۵-۱۱۴

۱. مقدمه

همان گونه که به روشنی از عنوان رسمی «جمهوری اسلامی ایران» پیداست، حاکمیت در ایران نظامی است ایدئولوژیک و شکل گرفته بر مبنای اندیشه اسلامی؛ از منظر مبانی فکری و اعتقادی حاکم بر این نظام، همه مسلمانان اعم از شیعه و سنی امت واحده بوده و هرگونه شکاف در این یکپارچگی محکوم و غیرقابل پذیرش است. به دنبال شکل گیری چنین نظام و حاکمیتی بود که اسلام سیاسی بار دیگر سر برآورد و ارزش های مقدسی چون جهاد و شهادت در راستای اعتلای امت واحده اسلام معنا یافت و نفس جریان های استعمارگر و امپریالیست غرب و شرق به شماره افتاد. در چنین میدانی، تلاش در جهت نابودی جریان انقلاب اسلامی ایران به یکی از مهم ترین راهبردهای قدرت های مذکور ارتقاء یافت و در همین راستا از تحریم های اقتصادی گرفته تا تحمیل جنگ های نظامی و اعتقادی طرح ریزی و اجرا گردید. در این میان حربه تفرقه و پاره پاره ساختن امت اسلامی با تقویت راهبرد تقابل شیعه و سنی، به عنوان سیاستی کارا و تا حدی موفق اجرایی گشت تا بدانجا که امروزه تکفیر و تفرقه مانعی بزرگ در راه پیشرفت امت اسلامی و نیروی محرکی برای هیولای اسلام هراسی گشته است. مخالفان انقلاب اسلامی کوشیده اند با تکیه بر منابع گسترده مالی و سیاسی قدرت های استکباری و ارتجاعی، در چهار مرحله به راهبرد مذکور جامه عمل بپوشانند:

۱. مرزبندی امت اسلامی به دو جبهه اعتقادی شیعه و سنی.
 ۲. معرفی گرایشی افراطی و تکفیری از اهل سنت - یا همان وهابیت که حتی در خود جامعه اهل سنت منفور و مطرود بوده و اقلیتی به مراتب ناچیز محسوب می شوند - به عنوان نماینده رسمی جریان سنی گری و مدافع حقوق مسلمانان اهل سنت.
 ۳. معرفی یک گرایش افراطی شیعی به عنوان نماینده باورهای مسلمانان شیعی و جریان شیعی گری.
 ۴. مصادره ماهیت اسلامی و فرامذهبی جمهوری اسلامی و تقلیل آن در قالب نظامی که در تقابل با اهل سنت صرفاً درصدد تأمین منافع شیعیان است.
- حال بازشناسی رفتار جمهوری اسلامی ایران، به عنوان حکومتی برآمده از فقه شیعه اما با داعیه ای فرامذهبی و فراملی، در راستای خنثی سازی حربه تفرقه، ضرورتی است انکارناپذیر. از همین رو تحقیق حاضر ضمن ارائه گزارشی کوتاه و مختصر از پیشینه تکفیر و افراط گرایی و

راهبردهای متعددی که در طول تاریخ، بر روابط جامعه شیعه با جامعه اهل سنت حاکم بوده است، می‌کوشد تا با الهام از فرمایشات امام خمینی (رض) و رهبر معظم انقلاب و در راستای اصول بنیادین انقلاب اسلامی ایران، لزوم اتخاذ راهبرد تأمین مذاهب اسلامی را مطرح نماید. درواقع، تأمین مذاهب اسلامی طرح نو و راهبرد جدیدی در قالب دیپلماسی عمومی است. دیپلماسی‌ای که در تعریف آن گفته شده: «روش نو برای تأثیرگذاری بر هویت، گفتمان‌ها و کنش‌های بازیگران قلمروی عمومی جهانی و شکل‌دهی محیط مناسب برای موفقیت دستگاه دیپلماتیک با کمک شبکه‌ها و رسانه‌های جدید. درواقع، این دیپلماسی، ترکیبی از تحولات فناوری، ایده‌های جدید، توانایی‌های شبکه‌ای، بازیگران غیردولتی و روابط پویا با جامعه مدنی جهانی که مخاطب آن علاوه بر دولت‌ها، بازیگران قلمروی عمومی داخلی و جهانی هم هستند اگرچه که دولت‌ها در آن نقش هدایت‌کننده و نظارتی دارند و کاربست آن باعث افزایش قدرت نرم یک کشور و توسعه نفوذ آن در عرصه جهانی می‌شود» (سیمبر، ۱۳۹۴، ص ۱۱). بنابراین، تحقیق حاضر برای نخستین بار از سوی نویسندگان این تحقیق به‌عنوان یک راهبرد در ذیل دیپلماسی عمومی نظام جمهوری اسلامی ایران، در مواجهه با جامعه اهل سنت معرفی شده است و پیش از آن، تحقیق مستقلی در قالب کتاب یا مقاله ارائه نشده است.

۲. پیشینه تکفیر و افراط‌گرایی

تکفیر به معنی نسبت دادن کفر به مسلمان (جمعی از نویسندگان، ۱۴۲۶، ج ۲، ص ۶۰۱) و افراط‌گرایی همان عدم تحمل دیدگاه‌های دیگران نسبت به نظر خود است (ویلکاکی، ۱۳۸۲، ص ۱۰۶). پیدایش و شیوع پدیده تکفیر و افراط‌گرایی در جامعه اسلامی نخستین بار در روزگار پیامبر اسلام (ص) نمایان شد و آن حضرت دست‌کم دو بار برخی اصحاب خویش را به دلیل تکفیر خودسرانه دیگران نکوهش نمودند (سبحانی، ۱۳۹۲، ص ۹). پس از آن در پی قتل خلیفه سوم و وقوع جنگ‌های داخلی در میان مسلمانان، گروهی به نام خوارج سر برآوردند که با تکفیر مرتکب گناه کبیره، بر آن بودند: غیر خوارج محکوم به کفرند و سرزمین آن‌ها نیز دارالکفر بوده و هجرت از آن برای پیروان خوارج، واجب است (سبحانی، ۱۳۹۱، ج ۵، ص ۵۰۵ و ۵۰۶). علم تکفیر در ادوار بعد در قالب خصومت‌های فرقه‌ای کم‌وبیش برافراشته باقی ماند و هرگز به‌صورت پدیده‌ای همه‌گیر چون خوارج ظهور اجتماعی نیافت تا اینکه جنبش وهابیت در قرن

هیجدهم از شبه جزیره عربستان آغاز شد و حکم آن‌ها به تکفیر بسیاری از مسلمانان - اعم از شیعه یا سنی - (سبحانی، ۱۳۹۱، ج ۳، ص ۵۲ و ۵۳) بار دیگر تکفیر و افراط‌گرایی را بر فضای عمومی جامعه اسلامی حاکم نمود؛ اما آنچه از وهابیت دامن‌گیر عالم اسلامی شد تکفیر اعتقادی بود و پس از آن، این سقوط خلافت عثمانی در ۱۹۲۳ م بود که غیرمستقیم سبب پیدایی تکفیر سیاسی در سده بیستم میلادی شد. به دنبال سقوط این خلافت و تسلط دولت‌های غربی بر بخش‌های مهمی از جهان اسلام؛ سرخوردگی فراگیری مسلمانان سنی را در بر گرفت (آدمی، ۱۳۹۴، ص ۳۲ و ۳۳)، زیرا خلافت نظامی از سیاست بود که در اسلام سنی ضرورتی واجب به شمار می‌آمد؛ خلیفه در این اسلام نه تنها مجری احکام شرع، تأمین‌کننده نظم و امنیت و در مجموع اعمال‌کننده حاکمیت بود، بلکه ضامن درستی اعمال دینی نیز بود. در مراسم دینی مانند نمازهای عید و جمعه به نام او خطبه خوانده می‌شد و سلطنت‌ها و امارت‌های خرد و بزرگ در گوشه و کنار جهان اسلام، گرچه در اعمال حاکمیت تابع منطق قدرت بودند، اما مشروعیت دینی خود را از خلیفه می‌گرفتند و لقب «امیرالمؤمنین» تنها به خلیفه اختصاص داشت (نیاوردی، بی‌تا، ص ۱۵ و ۱۶ و ۴۰ و ۴۹ و رشید رضا، بی‌تا، ص ۱۳ تا ۱۸ و ۳۳). از این رو با انحلال خلافت، نظام مشروعیت بخش دینی و سیاسی مسلمانان سنی دچار بحران گشت و بلافاصله بعد از آن واکنش‌ها در جهان اسلام شروع شد (فراقی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۲). در چنین فضایی بود که با طرح نظریه حاکمیت الهی به دست دو تن از نظریه‌پردازان مشهور مسلمان - ابوالاعلی مودودی در پاکستان و سید قطب در مصر - جهشی در پیدایش جریان‌های تکفیری در سده بیستم شکل گرفت و این دو تن، خواسته یا ناخواسته، الهام‌بخش و نیای اکثر جریان‌های سیاسی تکفیری شدند و بدین ترتیب به موازات تکفیر اعتقادی وهابی، تکفیر سیاسی نیز رفته‌رفته به معضلی بزرگ در عالم اسلامی بدل شد. از منظر مودودی و به تبع وی سید قطب؛ چون جریان‌های چپ با ریشه‌گیری از نظریه‌پردازی‌های کارل مارکس و جریان‌های لیبرال با تکیه بر نظریه‌های مکتب لیبرالیسم، میدان‌دار تحولات سیاسی و اجتماعی شده‌اند به ناچار مسلمانان نیز نیازمند به نظریه‌ای فراگیر و بنیادین مشابه آن‌ها هستند تا بتوانند جامعه خویش را از بند دو جریان یادشده رها سازند. هسته کانونی نظریه موردنظر ایشان نیز مبتنی بر حاکمیت الهی و تأکید بر ناکارآمدی حاکمیت انسانی بود (مرادپوردهنوی، ۱۳۹۹، ص ۹۰ و ۹۴). از نظر آنان کلیت دانش و خرد انسانی در تعیین ارزش‌های زندگی محکوم به شکست است، و آنچه در

این مسیر ارائه می‌کند چون به اصول و حیانی تکیه ندارند و برآمده از اومانیسیم و انسان‌محوری هستند پس فاقد مشروعیت و در حکم فراورده‌های جاهلیت است. از نظر آنان تن دادن به قوانین ساخته انسان به مثابه عبادت غیر خداست، و از این طریق دریچه فروغلتیدن به جاهلیت و کفر گشوده می‌شود؛ البته مودودی تنها جوامع غربی و کمونیستی را مصداق جامعه جاهلی می‌داندست و این سید قطب بود که آن را به جوامع اسلامی نیز سرایت داد. طبق این دیدگاه اساسی‌ترین اصل دینی «الاله الا الله» مساوی با «لا حاکم الا الله» است، یعنی هیچ معبودی جز خدا سزاوار پرستش نیست و هیچ ذاتی جز خدا سزاوار حکومت کردن نیست (بخشی، ۱۳۸۵، ص ۱۷۲ تا ۱۸۲؛ محمودیان، ۱۳۹۱، ص ۹۷ تا ۱۰۳ و سید قطب، ۱۹۷۹، ص ۶۰ و ۶۱ و ۱۴۹). این تفسیر از همان آغاز با واکنش‌های تندی از سوی بخش قابل توجهی از عالمان مسلمان روبه‌رو شده و در ردیف بدعت‌های ناپسند به شمار رفت و از سوی نهادهای مذهبی معتبر سنی چون الازهر مصر و دارالعلوم دیوبند مردود شمرده شد (مسجدجامعی، ۱۳۹۶)؛ اما ناکامی‌های اقتصادی، استبداد، خشونت و تحقیر ملت‌ها از سوی دولت‌های نوپای ملی برآمده از ویرانه‌های نظام خلافت عثمانی، افول ناسیونالیسم عربی در پی شکست‌های پی‌درپی دول عربی از رژیم صهیونیستی و علاقه عموم جنبش‌های اسلام سیاسی به برون رفت از وضعیت موجود در قالب «اقامه نظم جدید دینی» یا همان «خلافت اسلامی»، همه رده‌ها و مخالفت‌ها رنگ باخت و آنچه توانست در عمل بر فضای امت اسلامی حاکم گردد و با اقناع افکار عمومی به بسیج توده‌ها و اقشار مختلف پردازد همین نظریه اسلام سیاسی بود (فراستی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۰ و ۱۰۴ و التیامی، ۱۳۹۹، ص ۱۴۱).

با توجه به این پیشینه فکری و سیر تاریخی، گرایش به تکفیر شامل طیف وسیعی از گرایش‌های افراطی دینی است که همه در اصل متوسل شدن به حربه تکفیر همانندند، اما در میزان استفاده از آن و گستره‌ای که برای محکومان به کفر ترسیم می‌کنند باهم متفاوت‌اند.

حال فارغ از اینکه جریان سلفیه از درون به چند گروه تقسیم می‌شود، به نظر می‌رسد همه آن‌ها از نظر مبانی به گونه‌ای واحد می‌اندیشند و تنها در کاربست روش‌ها و تاکتیک‌ها متمایز می‌شوند. شاید بتوان گفت قانونی‌ترین مفهومی که همه آن‌ها را به هم پیوند می‌دهد، «اقامه نظم جدید دینی» یا همان «خلافت اسلامی» است که در اندیشه آنان ضرورت شرعی دارد. از نظر آن‌ها، وضع کنونی مسلمانان به دلیل هژمونیک شدن ارزش‌های غربی، وضعیتی است

شبهه جاهلیت اولی که تنها راه علاج آن بازگشت به مدنیت اسلامی در عصر سلف صالح است؛ عصری که در آن خلیفه، ریاست عامه بر دین و دنیای مردم داشت و توانسته بود از خلافت به عنوان ابزاری برای اجرای شریعت استفاده کند. از این رو بنای خلافت اسلامی، آرمان همه گروه‌های سلفی است که به روش‌های متعددی پیگیری می‌شود (فراقی، ۱۳۹۶، ص ۱۰۰ و میرعبدولی، ۱۳۹۸، ص ۳۴ تا ۳۶). البته در اینجا از این نکته نیز نباید غفلت کرد؛ تکفیر در میان امت اسلام، آفتی درونی است و مسائل بیرونی تنها تشدیدکننده آن هستند و لذا چون این بیماری داخلی است علاج آن نیز باید از داخل انجام پذیرد بسان آتشی که در درون -هرچند زیر خاکستر- شکل گرفته و وزش بادهای بیرونی آن را شعله‌ورتر می‌کند (فیرحی، ۱۳۹۵). در حقیقت آتش‌زنه‌های شعله تکفیر در میان امت اسلام همواره به صورت بالقوه وجود داشته و خواهد داشت و عامل بیگانه و بیرونی چون باد موافقی اشتعال آن را سرعت می‌بخشد، عامل بیگانه‌ای که آن نیز همیشه بوده و تا محو کامل جبهه استکبار خواهد بود.

۳. راهبردهای شیعیان در مواجهه با اهل سنت

تا پیش از تشکیل حاکمیت دینی در ایران، جامعه شیعه در طول حیات خود سه راهبرد اساسی را در تعامل با جامعه اهل سنت در جهان اسلام تجربه نموده است:

۱-۲. راهبرد مدارا

پیشینه اتخاذ راهبرد مدارا به معنی؛ تعامل با اهل سنت و حسن رفتار با ایشان. (خمینی، ۱۴۲۲، ص ۵۵۲) به عصر حضور امامان علیهم السلام بازمی‌گردد. یعنی دورانی که با وجود وحدت ارضی و سیاسی مسلمانان، حاکمیت وجود یک اقلیت شیعه را، علی‌رغم اشتراکات فراوان با اکثریت اهل سنت، برنمی‌تابید. سخت‌ترین برهه از حیات شیعه در همین دوران و در زمان حکومت بیست‌ساله معاویه بود؛ شیعه هیچ‌گونه مصونیتی نداشت و هرکس در مناقب اهل بیت حدیثی نقل می‌کرد جان، مال و عرضش مباح می‌شد (طباطبایی، ۱۳۸۸، ص ۴۸ و ۴۹). خطبا در سراسر عالم اسلامی، علی (ع) را لعن نموده و از خاندانش برائت می‌جستند. شدیدترین فشارها و مصائب نیز بر اهل کوفه وارد می‌شد. زیرا در آن زمان کوفه مرکز تشیع بود و تعداد زیادی از شیعیان در آنجا زندگی می‌کردند (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۴). شدت و سختگیری‌های حاکمیت اموی تا بدانجا پیشرفت که در زمان حاکمیت حجاج بن یوسف تبعات

متهم شدن به تشیع بسیار شدیدتر از اتهام کفر بود (ابن ابی‌الحدید، بی‌تا، ج ۱۱، ص ۴۴). این سیاست نه تنها با نابودی حاکمیت اموی از بین نرفت بلکه با حاکمیت یافتن بنی‌عباس ادامه یافت. برای نمونه: شیعیان در دوره متوکل عباسی فشارهای فراوانی را تحمل کردند و در نهایت محنت و مشقت زندگی می‌کردند. او کسانی را در مقامات حکومتی به کار گماشت که گرایش‌های ضد شیعی داشتند. در این دوره، شیعیان از همه مناصب دولتی طرد و از نظر اجتماعی منزوی شدند. (ر.ک: ابوالفرج اصفهانی، ۱۳۸۵، ص ۳۹۵ تا ۳۹۶ و اوحدی حائری، ۱۳۸۵، ص ۹ تا ۳۰).

در طرد اقلیت شیعه از سوی حاکمیت همین بس که جز امام علی (ع) که به دست خوارج به شهادت رسید، سایر ائمه شیعه، از امام دوم گرفته تا امام یازدهم علیهم‌السلام، همگی از سوی خلفای وقت به شهادت رسیدند. علی‌رغم این ستم‌ها، اقلیت شیعه در راستای حفظ خویش در برابر هجمه‌های اکثریت سنی از یک‌سو و حفظ کیان اسلامی در برابر غیرمسلمانان و جلوگیری از تسلط کفار از سوی دیگر، راهبرد مدارا را در مواجهه با اکثریت در پیش گرفت (خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۰۰). در مشروعیت اتخاذ این راهبرد، از امام صادق (ع) در روایت معتبری آمده است: «بپرهیزید از کاری که ما با آن کار سرزنش می‌شویم. همانا فرزند بد با کار بدش، پدر خویش را در معرض سرزنش قرار می‌دهد. نزد آنان [اکثریت] که با شما قطع رابطه کرده‌اند، زینت باشید نه بدخلق و دشمن. با آن‌ها در میان قبیله‌هایشان نماز بگزارید. مریضان آن‌ها را عیادت کنید. در تشییع جنازه مردگان‌شان حضور یابید. آنان نباید در کارهای نیک بر شما پیشی بگیرند؛ زیرا شما نسبت به کارهای نیک سزاوارترید. سوگند به خدا، پروردگار به چیزی بهتر از خبا پرستیده نشد. پرسیدند خبا چیست؟ فرمود تقیه» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲، ص ۲۱۹)؛ که مقصود از تقیه را در اینجا همان مدارا دانسته‌اند (نگ: خمینی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۹۵ و ۱۹۶).

هرچند راهبرد مدارا از سوی ائمه (ع) در زمان حاکمیت بنی‌امیه و بنی‌عباس طرح‌ریزی گشته اما این راهبرد موقتی نبوده و به‌عنوان یک دستورالعمل متقن و محکم همواره می‌بایست از سوی اقلیت شیعه در حکومت‌های مشابه آن‌ها مانند رژیم سعودی به کار گرفته شود؛ یعنی نظام‌هایی که از استبداد رنج می‌برند و اقلیت‌های دینی در آن‌ها پیوسته در معرض تهدید و ارباب می‌باشند.

۲-۲. راهبرد تقابل

در پی ظهور دو قدرت صفوی و عثمانی در سده دهم هجری، سرزمین‌های اسلامی دوران

جدیدی از سیاست مذهبی را تجربه نمودند. صفویان، نخستین دولت شیعی دوازده امامی بود که مینای کار خود را دفاع مذهب تشیع قرارداد. البته پیش از آن نمونه‌های دیگری چون دولت آل بویه و یا سربداران خراسان نیز در تاریخ تشیع شکل گرفته بودند که درباره آن‌ها اختلاف نظر فراوانی وجود دارد (جعفریان، ۱۳۷۹، ج ۳، ص ۱۱۶۵) در این دوران؛ رقابت میان حاکمیت صفوی به عنوان نماینده اسلام شیعی و خلافت عثمانی به عنوان نماینده اسلام سنی در جهت پیشبرد اهدافشان، موجب دوقطبی شدن جهان اسلام گردید: غرب سنی (عثمانی) و شرق شیعه (صفوی) (نگ: سرفرازی، ۱۳۹۳، ص ۸۳ تا ۸۸). از یک سو در ایران؛ سخت‌گیری مذهبی بر اهل سنت شدت یافت و در منابر و مجامع عمومی از خلفای مورد احترام ایشان اعلام برائت می‌شد (خواندمیر، ۱۳۸۰، ج ۴، ص ۴۶۸) و محقق کرکی، فقیه برجسته شیعی با نگاشتن کتاب نفحات اللاهوت آشکارا به همراهی با سیاست‌های مذهبی صفویه پرداخت و کوشید با ذکر مطاعن خلفا و صحابه در آن، شواهدی از کتاب و سنت و حدیث اهل بیت در تأیید جواز و حتی سفارش به لعن را مستند سازد (رنجبر، ۱۳۸۹، ص ۱۲۰ و ۱۲۱). از سوی دیگر فرایند تکفیر و ردیه نویسی و کسب فتاوا علیه صفویه و مذهب شیعه، به عنوان روشی دینی در دستور کار عثمانی‌ها قرار گرفت. شمس‌الدین احمد، معروف به کمال پاشا سزاده، به عنوان عالی‌ترین مرجع دینی عثمانی، بارها فتوای تکفیر صفویان و وجوب جنگ مقدس علیه آنان را صادر کرد. شیخ نوح حنفی - مفتی دربار عثمانی در زمان سلطان سلیم اول - فتوای وجوب قتل شیعه را داد و حکام عثمانی نیز به دنبال این فتوا بسیاری از فقها و علمای شیعه را در شامات کشتند و سرانجام کار بدان حد بالا گرفت که پاداش قتل یک شیعه از ثواب قتل هفتاد کافر حربی بیشتر شد (متولی، ۱۳۹۵، ص ۴۶). البته در کنار دربارهای ایران و عثمانی، راهبرد تقابل از سوی قدرت‌های استکباری نیز مورد توجه قرار گرفت و به عنوان یکی از حرب‌های اساسی آن‌ها در غارت ثروت‌های ملت‌های اسلامی مطرح شد: «ما سوابق زیادی داریم و اطلاعات فراوانی داریم از گذشته ایجاد دعوا و اختلاف و کینه بین سنی و شیعه که به وسیله عوامل انگلیسی - چه در اینجا، چه در دولت عثمانی سابق، چه در کشورهای عربی - به وجود می‌آمد... استکبار جهانی و استعمار، از یکی دو قرن پیش، مصلحت خود را در این دانست که بین ملت‌های مسلمان اختلاف بیاندازد... چون در این صورت می‌توانست ثروت‌های این‌ها را غارت کند... و متأسفانه تا حدود زیادی هم موفق شدند» (خامنه‌ای، ۱۳۹۴/۱۰/۰۸).

راهبرد تقابل امروز نیز در قالب شیعه انگلیسی و سنی آمریکایی (خامنه‌ای، ۱۳۹۵/۰۹/۲۷) در میان گروه‌هایی از مسلمانان فعال بوده و تهدیدی بالفعل برای وحدت و انسجام اسلامی به حساب می‌آید (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۶/۱۴).

۲-۳. راهبرد تقریب

تقریب راهبردی است مبتنی بر محوریت و برجسته‌سازی مشترکات و نادیده انگاشتن تمایزات میان مذاهب اسلامی (نگ: خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۰۷/۰۱). تفکر وحدت اسلامی علی‌رغم وجود ریشه‌های قوی و مستحکم در میراث دینی، نخستین بار از سید جمال‌الدین اسدآبادی در قالب راهبرد «تقریب مذاهب» مطرح گشت. وی برای پیگیری دعوتش ابتدا به هند رفته و با تمام فرق اسلامی آنجا ارتباط برقرار کرد. سپس برای مدت ۸ سال مصر را مرکز فعالیت‌های خویش قرارداد. بخش پایانی تلاش‌های سیدجمال در راه وحدت و بیداری اسلامی در استانبول رقم خورد. او پس از سال‌ها فعالیت مجاهدانه در هند، مصر، ایران، سودان و کشورهای دیگر، به استانبول رفت و با حمایت خلیفه عثمانی دعوت خود را دنبال کرده و حزب «اتحاد اسلام» را پایه‌گذاری نمود و تا پایان عمر خویش اندیشه تقریب را تبلیغ می‌کرد. در مصر اندیشه سیدجمال از سوی گروهی که در رأس‌شان محمد عبده بود، دنبال شد. عبده در بیروت نخستین جمعیت تقریب بین ادیان را در ۱۳۰۳ ش تأسیس کرد که بعدها اشخاصی از ایران، عثمانی، انگلیس و هندوستان به آن پیوستند. مدت فعالیت این جمعیت کوتاه بود تا آنکه در ۱۳۱۷ ش یک روحانی ایرانی به نام محمدتقی قمی در قاهره «دارالتقریب بین المذاهب الاسلامیه» را تشکیل داد که مهم‌ترین اقدام در راه تقریب علمی بود. هرچند با جنگ جهانی دوم (۱۹۳۹-۱۹۴۵ م) در روند کار جمعیت خلل ایجاد شد و موجب خروج قمی از مصر گردید اما در ۱۳۲۵ ش/ ۱۹۴۶ م وی مجدداً به مصر بازگشت و دارالتقریب محل گردهمایی دانشمندان و روحانیان شیعه و سنی شد؛ کسانی چون شیخ عبدالمجید سلیم (رئیس هیئت فتوای دانشگاه الازهر)، حاج امین حسینی (مفتی اعظم فلسطین)، حسن البنا (رهبر جمعیت اخوان المسلمین)، شیخ محمدحسین کاشف الغطاء، سیده‌الدین شهرستانی و سیدعبدالحسین شرف الدین، هر سه از علمای برجسته شیعه. آیت‌الله بروجردی، مرجع تقلید شیعیان نیز پس آگاهی یافتن از اهداف این جمعیت آنان را از حمایت‌های مالی و معنوی خود بهره‌مند ساخت. در این بین؛ مناسبات دوستانه و مکاتبات

آیت الله بروجردی با شیخ محمود شلتوت، مفتی اعظم مصر، موجب گشت تا وی در هفدهم ربیع الاول ۱۳۷۸ ق، با صدور فتوایی پیروی از فقه شیعه را همانند چهار مذهب فقهی اهل سنت به رسمیت شناخت. فتوایی که بزرگ‌ترین اقدام عملی در راه تقریب مذاهب به شمار می‌آمد. سرانجام تلاش‌های ایدایی وهابیت در کنار موانع سیاسی، به‌ویژه تفرقه‌افکنی‌های آشکار و پنهان دولت‌های استعماری غربی، و بدفهمی عمومی از اقدامات دارالتقریب و هدف آن - عده‌ای همواره هدف آن را سنی کردن شیعیان یا شیعه کردن سنیان می‌دانستند - سبب شد که به تدریج از فعالیت‌های دارالتقریب کاسته شود (واعظ زاده، ۱۳۹۱، ص ۱۲ و جودکی، ۱۳۸۲، ج ۷، ص ۷۷۳ تا ۷۷۶).

۴. تشکیل جمهوری اسلامی ایران و لزوم تغییر راهبرد

هرچند تقریب در دوران معاصر به‌عنوان راهبردی وحدت‌ساز رسمیت یافته و با پیروزی انقلاب اسلامی نیز به‌درستی در رأس سیاست‌های جمهوری اسلامی قرار گرفته است، اما در اجرا و پیاده‌سازی آن نباید از سه امر اساسی ذیل غفلت نمود:

۳-۱. ماهیت جمهوری اسلامی

با پیروزی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ ش، حاکمیت جدید براساس قرائتی از اسلام پی‌ریزی گشت که، اولاً: تمام حکومت‌های پیش از خود را تا عصر امام علی (ع)، فاقد مشروعیت می‌دانست: «و بعد از ایشان [امیرالمؤمنین (ع)] هم حکومت از صورت اسلامی به کلی خارج شد و به‌صورت مَلِکُ الْمُلُوکِ یا شاهنشاهی بیرون آمد. و تا آخر هم، تا حالا هم اسلام به خودش یک حکومت اسلامی [ندید]» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲، ص ۳۵۹ و ج ۵، ص ۲۸).

ثانیاً: این حاکمیت فراتر از مذهب و قومیت، دایره مسئولیت خود را جهان‌شمول دانسته و همه مسلمانان عالم را در برمی‌گیرد: «این نهضتی بود که برای هدف اسلامی بود، نه فقط برای ایران؛ منتها نقطه ابتدا از ایران است و همه مسلمین در این هدف شریک هستند. و نهضت برای اقامه عدل است که باید بگویم همه بشر در آن شرکت دارند؛ و چون برای اقامه اسلام است همه مسلمین در آن شرکت دارند.» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۷، ص ۱۹۷). بر همین اساس اصل ۱۱ قانون اساسی جمهوری اسلامی تصریح می‌کند: «به حکم آیه کریمه إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً

وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُون^۱ همه مسلمانان یک امت‌اند و دولت جمهوری اسلامی ایران موظف است سیاست کلی خود را بر پایه ائتلاف و اتحاد ملل اسلامی قرار دهد و کوشش پیگیر به عمل آورد تا وحدت سیاسی، اقتصادی و فرهنگی جهان اسلام را تحقق بخشد».

۲-۳. ماهیت دشمنان جمهوری اسلامی

پیروزی انقلاب اسلامی و تشکیل حاکمیتی مبتنی بر اندیشه ناب اسلامی، در جهان اسلام و عرصه بین‌الملل پیامدهای متعددی را به دنبال داشت؛ از مشروعیت یافتن مبارزات ضد صهیونیستی گرفته تا نهضت‌های آزادی‌بخش دینی در میان ملت‌های مسلمان: «امروز همه می‌دانند جرم واقعی ما از دید جهان‌خواران و متجاوزان... احیای سنت پیامبر (صلی الله علیه و آله و سلم) و عمل به دستورات قرآن کریم و اعلان وحدت مسلمانان اعم از شیعه و سنی، برای مقابله با توطئه کفر جهانی و پشتیبانی از ملت محروم فلسطین و افغانستان و لبنان و بستن سفارت اسرائیل در ایران و اعلام جنگ با این غده سرطانی و صهیونیسم جهانی ... و نزد جهان‌خواران و نوکران بی‌اراده آنان چه گناهی بالاتر از اینکه کسی از اسلام و حاکمیت آن سخن بگوید و مسلمانان را به عزت و استقلال و ایستادگی در مقابل ستم متجاوزان دعوت کند» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۰، ص ۳۲۲). از همین رو، این انقلاب از آغاز مانع اساسی را در مقابل قدرت‌های ذی‌نفوذ منطقه‌ای و بین‌المللی به وجود آورد تا آنجا که آن‌ها را در ضدیت و مهار این انقلاب به هر وسیله ممکن از جنگ گرفته تا ترور و خشونت متوسل ساخت. در این بین، توسل به حربه تکفیر شیعیان و طرد اندیشه اسلامی برآمده از مکتب اهل بیت (ع)، به‌عنوان پایه و اساس شکل‌گیری انقلاب اسلامی، از نخستین اقدامات ایشان بود: «شیطان بزرگ که خوف آن دارد که انقلاب اسلامی ایران به سایر کشورهای اسلامی و غیر اسلامی صادر شود و دست‌پلید او را از کشورهای تحت سلطه قطع کند، در حالی که از حصر اقتصادی و حمله نظامی ظرفی نبست به حيله دیگری دست‌زده است تا انقلاب اسلامی ما را در پیشگاه مسلمانان جهان خدشه‌دار کند و مسلمانان را به جان هم اندازد و خود به ستمگری‌ها و چپاول‌هایش در کشورهای اسلامی ادامه دهد، و آن اینکه درست در آستانه کوشش بی‌امان ایران برای وحدت کلمه و تشبث به اسلام بزرگ

و توحید بین جمیع مسلمین جهان، به یکی از مهره‌های خبیث امریکا و از دوستان شاه مخلوع معدوم، دستور می‌دهند تا از فقها و مفتیان اهل سنت، فتوا بر کفر ایرانیان عزیز بگیرد» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۱۳، ص ۲۰۷ و ۲۰۸) و لذا تکفیر حربه‌ای شد که هرچند در آغاز باهدف تقابل و ضدیت با ایران اسلامی دامن زده شد اما امروزه فراتر از آن، به بحرانی جهانی تبدیل گشته است.

۳-۳. جمهوری اسلامی و شکل‌گیری نگاه حاکمیتی:

راهبرد تقریب محصول و زائیده دورانی است که علی‌رغم وجود یک جامعه مستقل شیعی در ایران، حاکمیت در میان این گروه، همچنان غیردینی بوده و رهبری دینی، تنها در نهاد مرجعیت خلاصه می‌گشت، یعنی دوران مرجعیت فقهای شیعه و نه دوران مرجعیت و حاکمیت ایشان در قالب نظام ولایت فقیه. بدیهی است؛ اکتفا صرف به راهبردی که از ابتدا به‌عنوان برنامه یک نهاد دینی، با امکانات محدود مالی طراحی شده کجا؟ و راهبرد یک حاکمیت و قدرت منطقه‌ای کجا؟ آن‌هم؛ در تقابل با تفرقه و تکفیری که از ابتدا، نه راهبرد یک کشور، بلکه راهبرد قدرت‌های مختلف منطقه‌ای و بین‌المللی بوده و امروزه فراتر از حمایت‌های سیاسی و اقتصادی، به حمایت در عرصه‌های نظامی و جنگ‌های منطقه‌ای نیز کشیده شده است: «دشمن ما دستگاه عظیم استکبار است که مهم‌ترین تصمیم‌گیری‌هایش سرمایه‌داران صهیونیست و کمپانی‌دارها و تراست‌دارها و کارتل‌دارهای گردن‌کلفت دنیايند. این، در مقابل نظام اسلامی ایستاده است و البته از همه شیوه‌ها هم استفاده می‌کند... حالا از ایجاد واگرایی نسبت به عقاید اسلامی، ... تا اختلافات مذهبی» (خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۰۲/۲۳). از همین رو، رهبر معظم انقلاب در بدو تأسیس مجمع تقریب مذاهب اسلامی، بر اصلاح نگرش به راهبرد تقریب و ارتقاء آن از یک راهبرد مرجعیت محور به حاکمیت محور تأکید ورزیده‌اند: «دارالتقریبی که در مصر بود، از نظر ما عزیز و بسیار محترم بود؛ الان هم محترم است. متأسفانه نمی‌گذارند و نگذاشتند کار کند. فقط در یک برهه از زمان که مجلات «رسالة الاسلام» منتشر می‌شد و مرحوم «شلتوت» و «شیخ سلیم» و رؤسای شریف ازهر حیات داشتند، دارالتقریب خوب حرکت می‌کرد. مرحوم «آیت الله بروجردی» که مرجع تقلید ما بود، پشتیبان دارالتقریب مصر بود ... این‌ها پشتیبان تقریب بودند. این‌ها که از طرفین رفتند، نه در تشیع و نه در تسنن، دیگر آن عالمی که روی این مسئله خیلی پافشاری کند، دیده نشد ... لذا «دارالتقریب»، اسم بی‌مسمایی شده بود... ما که

نمی‌توانیم منتظر بنشینیم که در قاهره یا در فلان شهر دیگر دنیای اسلام، یک‌وقت یک نفر به فکر تقریب بیفتد» (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۱۰/۰۵)؛ و: «من به این کار [تشکیل مجمع تقریب مذاهب اسلامی]، به چشم دروازه‌ای به عالم و مرحله‌ی جدیدی نگاه می‌کنم... تشکیل آن مرکز [دارالتقریب مصر] در شرایطی بود که بیشتر به مسائل علمی و فکری نظر داشت؛ اما امروز شرایط دیگری است؛ چون متأسفانه سیاست هم در این مسئله به اشد وجه دخالت کرده است. آن روز دست‌های سیاسی، آن‌گونه تفرقه‌انگیزی نمی‌کردند؛ ولی امروز عناصر جدیدی پیداشده، و برای مقتدران و قدرتمندان سیاسی انگیزه‌ها زیاد است؛ لذا کارهای زیادی انجام می‌دهند» (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۰۷/۰۱).

۵. لزوم ارتقاء راهبرد تقریب با تأمین مذاهب

با نظر به آنچه گذشت؛ در مقابل حمایت‌های بی‌دریغ اقتصادی، سیاسی و نظامی جبهه دشمنان جمهوری اسلامی ایران از راهبرد تفرقه، ارتقاء راهبرد تقریب مذاهب اسلامی با «تأمین مذاهب اسلامی» از سوی جمهوری اسلامی، به‌قصد مهار تفرقه و تکفیر، کاملاً ضروری و لازم است، این ارتقاء، برگرفته از اصول بنیادین جمهوری اسلامی است: «ما اعلام می‌کنیم که جمهوری اسلامی ایران برای همیشه حامی و پناهگاه مسلمانان آزاده جهان است. و کشور ایران به‌عنوان یک دژ نظامی و آسیب‌ناپذیر نیاز سربازان اسلام را تأمین و آنان را به مبانی عقیدتی و تربیتی اسلام و همچنین به اصول و روش‌های مبارزه علیه نظام‌های کفر و شرک آشنا می‌سازد» (خمینی، ۱۳۸۵، ج ۲۱، ص ۹۱)؛ و: «برای انقلاب اسلامی، کمک به مجاهدان اهل سنت سازمان‌های حماس و جهاد و مجاهدان شیعی حزب‌الله و امل، به یک اندازه واجب شرعی است و احساس تکلیف می‌کند. ملت و حکومت ایران با صدای بلند و قاطع اعلام می‌کند که به قیام ملت‌ها (و نه به ترور)، به وحدت اسلامی (نه غلبه و تضاد مذاهب)، به برادری مسلمین (نه به برتری قومی و نژادی)، به جهاد اسلامی (نه خشونت علیه بی‌گناهان)، إن شاء الله معتقد و ملتزم است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۴).

پرواضح است، تأمین مدنظر در اینجا می‌بایست مبتنی بر دو رکن اساسی باشد: یکی تأمین سخت‌افزار و دیگری تأمین نرم‌افزار لازم در جهت تحقق تقریب و یکپارچگی مذاهب. در مقوله تأمین سخت‌افزار وظیفه روشن است یعنی همان ریل‌گذاری و کمک‌های لجستیکی لازم برای

اجرای نرم‌افزارها و اما در مقوله نرم‌افزار و یا همان طرح‌ها و برنامه‌های نظری، می‌توان گفت: گام برداشتن در سایه سیاستی معقول و واقع‌گرا و فارغ از احساسات مذهبی و برچسب‌های شیعه و سنی، می‌تواند مهم‌ترین اصل تلقی گردد؛ عقلانیت و واقعیت برآمده از تاریخ تحولات هزار و پانصدساله شیعه و سنی نشان می‌دهد سیاست‌گذاری یک‌سویه و نادیده انگاشتن نقش و جایگاه یک فرقه و مذهب، نه تنها در درازمدت راه بجایی نخواهد برد، بلکه به عکس، موجب گسترش نفرت و شکاف مذهبی نیز می‌گردد. از همین رو محور و اساس برنامه‌های ما در راهبرد تأمین مذاهب اسلامی باید بر استراتژی «سنی - سنی و شیعی - شیعی» باشد. آگاهی بخشی به اهل سنت توسط آگاهان سنی و آگاهی بخشی به شیعیان توسط آگاهان شیعه: «یک دردهای مشترکی هست که در مان‌های مشترکی دارد. عالم شیعه در بین مردم خود، عالم سنی در بین مردم خود نفوذ دارند از این نفوذ استفاده کنند، این مشکلات مشترک را برطرف کنند. امروز کسانی هستند که سلاحشان تکفیر است ابائی هم ندارند که بگویند ما تکفیری هستیم این‌ها سم‌اند. خب، این سم را باید از محیط اسلامی خارج کرد» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۰۷/۲۰). با این راهبرد نفی تفرقه و تکفیر گفتمانی خواهد شد فراتر از یک فرقه و مذهب خاص و متعلق به همه امت اسلامی، فارغ از شیعه و سنی و یا حتی مسلمان و غیرمسلمان.

به نظر آنچه امروزه در ایران و جوامع شیعی کمتر مورد توجه قرار گرفته، همان راهکار سنی - سنی بوده است که می‌توان برای پیشبرد آن راهکارهای متعددی در پیش گرفت از جمله:

۱. ضرورت نگرشی علمی و جامع به مکتب سیاسی امام خمینی (رض) و پرهیز از معرفی و محدودسازی آن در قالبی صرفاً فقهی و شیعی: «یک نقطه دیگر از نقاط روشن خط امام، جهانی بودن نهضت است. امام نهضت را جهانی می‌دانست و این انقلاب را متعلق به همه ملت‌های مسلمان، بلکه غیرمسلمان معرفی می‌کرد» (خامنه‌ای، ۱۳۸۹/۰۳/۰۳). بدیهی است با این امر دایره تأثیر اندیشه‌های امام (ره) چون هر متفکر دیگری از دایره پیروان یک مذهب یا گروه خاص فراتر رفته و پذیرش آن از سوی هر فرد شیعه و سنی یا مسلمان و غیرمسلمان هموار می‌گردد: «امروز نهضت اسلامی در دنیای اسلام شیعه و سنی نمی‌شناسد؛ شافعی و حنفی و جعفری و مالکی و حنبلی و زیدی نمی‌شناسد؛ عرب و فارس و بقیه قومیت‌ها را نمی‌شناسد؛ در این میدان عظیم، همه هستند. سعی کنیم دشمن بین ما تفرقه نیندازد. همه باهم احساس برادری کنیم، هدف را

مشخص کنیم» (خامنه‌ای، ۱۳۹۰/۱۱/۱۰). بدین نحو اولاً؛ پذیرش یک نظریه سیاسی با عنوان «نظریه امام خمینی» از سوی یک اندیشمند، روحانی و یا جوان اهل سنت مساوی با پذیرش و گرایش به مذهب شیعه تلقی نگشته و موجبات طرد و تکفیر وی نیز در جامعه‌اش فراهم نخواهد شد، همان‌گونه که امروزه و به دنبال تبلیغ گسترده جریان سلفیت شاهدیم؛ پذیرش این نگاه از سوی یک پیرو مذهب حنفی، شافعی و یا مالکی هرگز به معنی دست کشیدن فرد مذکور از باورهای فقهی و اعتقادی خود محسوب نمی‌شود. ثانیاً؛ با معرفی اندیشه‌ای ناب، فرامذهبی و ضد تکفیری به جامعه مسلمانان و به‌ویژه جوانان آن‌ها، تمایلات و انگیزه‌های ضد استکباری و ضد استبدادی آن‌ها در بستر مناسبی بروز و ظهور یافته و از قرارگرفتن در مسیر تکفیر و ارباب مصونیت خواهند یافت.

۲. شناسایی و ارتباط با شخصیت‌ها و مراجع فکری و دینی ضد تکفیری در میان اکثریت اهل سنت و حمایت کامل از ایشان در راستای تقابل با جریان‌های تکفیری و وهابیت: «روحانیان و رجال دین‌شناس کمابیش در همه جا مرجع فکری و سنگ صبور روحی مردم بوده‌اند و هر جا که در هنگامه تحولات بزرگ، در نقش هدایت‌گر و پیشرو ظاهر شده و در پیشاپیش صفوف مردم در مواجهه با خطرات حرکت کرده‌اند، پیوند فکری میان آنان و مردم افزایش یافته و انگشت اشاره آنان در نشان دادن راه به مردم، اثرگذارتر بوده است. این به همان اندازه که برای نهضت بیداری اسلامی دارای سود و برکت است، برای دشمنان امت و کینه‌ورزان با اسلام و مخالفان حاکمیت ارزش‌های اسلامی، دغدغه‌آفرین و نامطلوب است» (خامنه‌ای، ۱۳۹۲/۰۲/۰۹).

۳. شناخت بسیار دقیق جامعه‌ای با بیش از یک میلیارد جمعیت که در عین حال متشکل از فرقه‌ها و نحله‌های فراوان، فرهنگ‌های مختلف و اقلیم‌های متفاوت است (جوع شود به: عظیمی و دیگران، ۱۳۹۴ و ابوخلیل، ۲۰۱۲) و ما امروزه آن‌ها را تنها با یک نام کلی اهل سنت در مقابل شیعه می‌شناسیم، مسلماً با این شناخت می‌توان با ارائه نسخه‌هایی منطبق بر ویژگی‌های خاص هر اقلیم و یا فرقه و مذهبی، تا حدی بسیار زیاد از نفوذ جریان‌های تکفیری در جوامع اسلامی و غیر اسلامی کاست. برای نمونه در حوزه جهانی نوروز (یعنی کشورهای ایران، افغانستان، ترکیه، مناطق کردنشین و کشورهای

آسیای میانه و قفقاز) تقویت باورها و سنت‌های شایسته و اصیلی چون عید نورز و... می‌توانند سد محکمی در برابر تفرقه و تکفیر باشند، چراکه شدیداً از سوی جریانات تکفیری و سلفی مطرود و غیرمشروع معرفی می‌شوند و یا تأکید بر زیارت اولیاء و صلحا که از اعتقادات ریشه‌ای مسلمان در شمال آفریقا است و... .

۴. کادر سازی در راستای اجرا و پیاده‌سازی راهبرد سنی - سنی با تأسیس یک قطب علمی و مرجعیت دینی برای اهل سنت، براساس سیاست‌های کلان جمهوری اسلامی، به سبک مراکزی چون الازهر مصر و یا دیوبند هندوستان. این مرکز می‌تواند در قالب شعب و مؤسسات متعدد، با تربیت امامان جماعت و شخصیت‌های مذهبی ضد تکفیری، نیازهای دینی و فکری اهل سنت را در سراسر جهان مرتفع ساخته و نقش ممتازی در مهار آتش خانمان‌سوز تکفیر داشته باشد. کاملاً روشن است القاعده، داعش، طالبان، جیش العدل، سپاه صحابه و... همه و همه از بذرهایی نشأت گرفته‌اند که در برخی مدارس یا مراکز علمی و دینی تحت حمایت آل سعود و... در ذهنی بیمار کاشته شده‌اند و تا چنین مراکزی با تأسیس مراکزی روشنگر مهار نشوند، تکفیر وجود داشته و خواهد داشت و هرازگاهی نیز با نابودی یک نام و عنوان، در قالب نام و عنوان جدیدی بروز خواهد یافت و تاریخ به‌خوبی نشان داده «تکفیر هرچند با خشونت و افراط زبانه می‌کشد اما با تفکر و اندیشه خاموش می‌گردد».

۶. نتیجه‌گیری

پیروزی انقلاب اسلامی ایران تحولی عظیم در حیات سیاسی و اجتماعی مسلمانان پدید آورد. حاکمیت برآمده از این انقلاب، پیروان اسلام را، فارغ از هویت قومی و مذهبی‌شان، ملت و امت واحدی نامید و خود را فراتر از مرزهای جغرافیایی در برابر همه آنان مسئول دانست. از همین رو؛ از همان آغاز، سیاست استکبارستیزی و تلاش در جهت عزت و استقلال ملت‌های مسلمان به اصلی اساسی در قاموس حاکمیت تازه تبدیل شد و جبهه‌ای جدید در مقابل قدرت‌های سلطه‌گر گشوده شد. در مقابل قدرت‌های مذکور نیز در راستای ضدیت و مهار جمهوری اسلامی به هر وسیله ممکن متوسل شدند و در این میان، اتخاذ راهبرد تفرقه‌انگیز تکفیر و طرد اندیشه اسلامی برآمده از مکتب اهل بیت (ع) - به‌عنوان پایه و اساس شکل‌گیری انقلاب اسلامی - از نخستین

اقدامات آن‌ها بود، راهبردی که هرچند در آغاز باهدف تقابل و ضدیت با ایران اسلامی دامن زده شد اما امروزه فراتر از آن، به بحرانی جهانی تبدیل گشته است.

حال؛ در تقابل با راهبرد تفرقه و تکفیر، ارتقا راهبرد تقریب مذاهب اسلامی که متعلق به دوران فقدان حاکمیت مشروع اسلامی بوده است به راهبرد جدیدی که برآورنده اهداف حاکمیت اسلامی تحقیق یافته در قالب نظام جمهوری اسلامی ایران باشد با نام «راهبرد تأمین مذاهب اسلامی» امری است لازم و ضروری. این راهبرد جدید مبتنی بر اصول بنیادین جمهوری اسلامی و ملهم از فرمایشات امام خمینی (رض) و رهبر معظم انقلاب هست.

در تأمین مذکور هر دو عرصه سخت‌افزار و نرم‌افزار باید توأمان مورد اهتمام قرار گیرند. در مقوله تأمین سخت‌افزار وظیفه روشن است: ریل‌گذاری و کمک‌های لجستیکی لازم برای اجرای نرم‌افزارها و اما در مقوله نرم‌افزار: اصل اساسی، اتخاذ سیاستی معقول و واقع‌گرا با محوریت استراتژی «سنی - سنی و شیعی - شیعی» است؛ آگاهی بخشی به سنیان توسط آگاهان سنی و آگاهی بخشی به شیعیان توسط آگاهان شیعی. در این میان راهکار سنی - سنی کمتر موردتوجه بوده که می‌توان برای پیشبرد آن امور ذیل را طرح نمود:

۱. ضرورت نگرشی علمی و جامع به مکتب سیاسی امام خمینی (رض) و معرفی آن به جامعه مسلمانان.
۲. ارتباط‌گیری با نخبگان ضد تکفیری اهل سنت و حمایت کامل از ایشان در مقابله با جریان‌های تکفیری.
۳. شناخت بسیار دقیق فرقه‌ها، نحله‌ها، اقوام و فرهنگ‌های متکثر موجود در جامعه اهل سنت.
۴. کادر سازی در راستای اجرا و پیاده‌سازی راهبرد سنی - سنی.

منابع

۱. آدمی، علی و مرادی، عبدالله (۱۳۹۴)، «چیستی افراط‌گرایی در اسلام سیاسی: ریشه‌های هویتی و کنش‌هنجاری»، پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال ۵، شماره ۳، ص ۵۹-۲۹.
۲. ابن ابی‌الحدید، عبدالحمید بن هبة‌الله (بی‌تا)، شرح نهج البلاغة، قم، کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی (ره).
۳. أبوخلیل، شوقی (۲۰۱۲)، أطلس الفرق والمذاهب الإسلامی، بیروت، دارالفکر المعاصر.
۴. ابوالفرج اصفهانی، علی بن الحسین (بی‌تا)، مقاتل الطالبیین، با اشراف: کاظم المظفر، قم، دارالکتاب.
۵. التیامی، رضا (۱۳۹۹)، «سیاست ترویج بنیادگرایی و بالکانیزه سازی خاورمیانه پس از بیداری اسلامی»، دو فصلنامه بیداری اسلامی، سال ۹، شماره ۱۸، ص ۱۶۴-۱۳۹.
۶. اوحدی حائری، پرویندخت (۱۳۸۵)، «اوضاع شیعیان در دوره متوکل عباسی»، شیعه‌شناسی، شماره ۱۳، ص ۳۰-۹.
۷. بخشی شیخ احمد، مهدی (۱۳۸۵)، «سید قطب و اسلام‌گرایی معاصر»، علوم سیاسی، سال ۹، شماره ۳۳، ص ۱۹۰-۱۷۱.
۸. جعفریان، رسول (۱۳۷۹)، صفویه در عرصه دین، فرهنگ و سیاست، قم، پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۹. جمعی از نویسندگان (۱۴۲۶ق)، فرهنگ فقه فارسی، قم، موسسه دائرةالمعارف فقه اسلامی.
۱۰. جودکی، محبوبه (۱۳۸۲)، «مدخل: تقریب»، دانشنامه جهان اسلام، تهران، بنیاد دائرةالمعارف بزرگ اسلامی، ج ۷، ص ۷۷۳-۷۷۶.
۱۱. حسینی‌خامنه، سیدعلی، (رهبر معظم انقلاب اسلامی) ۱۳۹۲/۰۲/۰۹، اجلاس جهانی علما و بیداری اسلامی.
۱۲. ----- ۱۳۶۸/۱۰/۰۵، دیدار جمعی از روحانیون اهل سنت.
۱۳. ----- ۱۳۷۰/۰۷/۰۱، دیدار اعضای شورای عالی مجمع تقریب مذاهب اسلامی.
۱۴. ----- ۱۳۹۴/۱۰/۰۸، دیدار میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی.
۱۵. ----- ۱۳۹۲/۰۶/۱۴، دیدار اعضای مجلس خبرگان رهبری.

۱۶. -----۱۳۹۵/۰۹/۲۷، دیدار میهمانان کنفرانس وحدت اسلامی
۱۷. -----۱۳۹۰/۱۱/۱، دیدار شرکت‌کنندگان اجلاس جهانی جوانان و بیداری اسلامی.
۱۸. -----۱۳۹۰/۰۷/۲۰، دیدار جمع روحانیون کرمانشاه.
۱۹. -----۱۳۸۸/۰۲/۲۳، دیدار روحانیون کردستان.
۲۰. -----۱۳۶۸/۰۴/۱۳، مراسم بیعت اقشار مختلف مردم.
۲۱. -----۱۳۸۹/۰۳/۱۴، خطبه‌های نماز جمعه.
۲۲. -----۱۳۹۰/۱۱/۱۴، خطبه‌های نماز جمعه.
۲۳. خمینی، سید روح‌الله موسوی (امام خمینی) (۱۴۲۲)، کتاب الطهارة، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۴. ----- (بی‌تا)، الرسائل، قم، اسماعیلیان.
۲۵. ----- (۱۳۸۵)، صحیفه امام، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۲۶. خواندمیر، غیاث‌الدین حسینی (۱۳۸۰)، حبیب السیر فی أخبار البشر، تصحیح: محمد دبیرسیاقی، تهران، خیام.
۲۷. رشید رضا، محمد (بی‌تا)، الخلافة، قاهره، الزهراء.
۲۸. رنجبر، محمدعلی و مشکوریان، محمدتقی (۱۳۸۹)، «مواجهة محقق کرکی با استقرار حاکمیت صفوی در عصر شاه اسماعیل اول»، فصلنامه پژوهش‌های تاریخی، سال ۲، شماره ۴، ص ۱۳۶-۱۰۷.
۲۹. سبحانی، جعفر (۱۳۹۲)، «ریشه‌های پدیده تکفیر در تاریخ»، فصلنامه کلام اسلامی، سال ۲۲، شماره ۸۷، ص ۱۸-۹.
۳۰. ----- (۱۳۹۱)، فرهنگ عقاید و مذاهب اسلامی، ترجمه: محمد عیسی جعفری، قم، مؤسسه امام صادق (ع).
۳۱. سرفرازی، عباس، لعل شاطری، مصطفی و رضائزاد، حسین (۱۳۹۳)، «سیاست مذهبی شاه اسماعیل اول صفوی و تأثیر آن بر مناسبات فکری ایران و عثمانی»، فصلنامه پژوهشنامه تاریخ، سال ۹، شماره ۳۶، ص ۹۲-۷۷.
۳۲. سیمبر، رضا و مقیمی، احمدعلی (۱۳۹۴)، «منافع ملی و شاخص‌های دیپلماسی فرهنگی

- جمهوری اسلامی ایران»، فصلنامه سیاست جهانی، دوره چهارم، شماره اول، ص ۳۸-۷.
۳۳. طباطبایی، سید محمد حسین (۱۳۸۸)، شیعه در اسلام، قم، بوستان کتاب.
۳۴. عظیمی حمید و دیگران (۱۳۹۴)، اطلس رهبران، قم، معارف.
۳۵. فراتی، عبدالوهاب (۱۳۹۶)، «ایدئولوژی تکفیر؛ سرشت و راهبرد مواجهه با آن»، علوم سیاسی، سال ۲۰، شماره ۷۷، ص ۱۲۷-۹۹.
۳۶. فیرحی، داود (۱۳۹۵/۰۷/۲۶)، تحولات ژئوپلیتیکی غرب آسیا و جهان اسلام، موسسه آینده پژوهی جهان اسلام.
۳۷. قطب، سید ابراهیم حسین (۱۹۷۹ م)، معالم فی الطريق، بیروت، دارالشروق.
۳۸. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵)، الأصول من الکافی، تصحیح: علی اکبر غفاری، تهران، اسلامیه.
۳۹. نیاوردی، ابو الحسن (بی تا)، الاحکام السلطانیة، قاهره، دارالحديث.
۴۰. متولی، عبدالله (۱۳۹۵)، «تأثیر مذهب بر الگوهای مناسباتی ایران با عثمانی در دوره صفویه»، پژوهشنامه تاریخ اسلام، سال ۶، شماره ۲۱، ص ۵۸-۳۵.
۴۱. محمودیان، محمد (۱۳۹۱)، «تأثیر اندیشه‌های نوسلفیسم بر روند فکری-ایدئولوژیک القاعده»، پژوهشنامه علوم سیاسی، سال ۷، شماره ۳، ص ۱۱۴-۷۹.
۴۲. مسجدجامعی، محمد (۱۳۹۶/۱۱/۱)، «اندیشه‌های سید قطب و پیامدهایش»، روزنامه اطلاعات، شماره ۲۶۹۲۱.
۴۳. مرادپور دهنوی، امیرحسین (۱۳۹۹)، «درآمدی بر مراحل بیداری اسلامی در جهان اسلام»، دوفصلنامه بیداری اسلامی، سال ۹، شماره ۱۸، ص ۸۵-۱۱۱.
۴۴. میرعبدلی، محمد و خراسانی، رضا (۱۳۹۸)، «آینده پژوهی جریان‌های سلفی-تکفیری در دوره پساداعش»، پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، سال نهم، شماره ۱، ۵۷-۲.
۴۵. واعظ زاده خراسانی، محمد (۱۳۹۱/۱۱/۰۸)، «بازخوانی روند تقریب مذاهب اسلامی»، روزنامه خراسان، شماره ۱۸۳۲۷.
۴۶. ویلکاکی، لیرد (۱۳۸۲)، «افراطگرایی سیاسی چیست؟»، مترجم: فیروزه مهاجر، کتاب توسعه، شماره ۱۴، ص ۱۱۲-۱۰۶.

تجلی بیداری اسلامی در شعر معاصر لبنان (مطالعه موردی: شعر مصطفی غلایینی)

اسماعیل نادری (نویسنده مسئول)^۱

محمد مهدی روشن چسلی^۲

فاروق نعمتی^۳

چیکده

مصطفی غلایینی از شخصیت‌های برجسته معاصر در قرن بیستم است که علاوه بر پژوهش در مسائل زبان‌شناسی و علم نحو، اشعار زیبایی را هم به رشته نظم کشیده که به روشنی، اندیشه‌ها و آراء سیاسی - اجتماعی وی را بازتاب می‌دهد. او توجه ویژه‌ای به جوانان داشته به طوری که بیشتر قصائد خود را با خطاب قرار دادن جوانان و فرزندان وطن آغاز کرده است. غلایینی آنان را به فراگیری دانش، بینش درست سیاسی، استعمارستیزی و تلاش برای آزادی وطن و رسیدن به عزت و کمال انسانی تشویق کرده است. (مسئله) این پژوهش که با روش توصیفی - تحلیلی و با استفاده از منابع کتابخانه‌ای انجام شده است (روش) به این نتیجه رسیده که شاعر برای گسترش و پویایی جنبش بیداری اسلامی و نهادینه کردن آن به عنوان یک فاکتور تأثیرگذار برای مقابله با استبداد و استعمارگران و رفتارهای هنجارشکنانه آنان، مؤلفه‌های مختلف بیداری اسلامی از جمله شهادت طلبی، وحدت اسلامی، مقاومت در برابر مشکلات، تقویت روحیه پایداری، تقویت معرفت دینی و خودباوری و ظلم‌ستیزی، اعتماد به نفس در جوانان و عمق بخشیدن به آگاهی آنان و پرهیز از تفرقه نژادی را در دیوان خود به تصویر کشیده است (یافته‌ها و نتیجه).

کلیدواژه‌ها: شعر معاصر، بیداری اسلامی، بیداری سیاسی، مصطفی غلایینی.

۱. استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

enaderi54@gmail.com

۲. استادیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

mmroshan1046 @gmail.com

۳. دانشیار، گروه زبان و ادبیات عربی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران.

farough.nemati@gmail.com

۱. مقدمه

بیداری اسلامی اصطلاحی است که برای بیان جنبشی مبتنی بر آگاهی و عمل سیاسی و بر بنیاد اسلام‌خواهی شکل گرفته است (مراد پور دهنوی، ۱۳۹۹: ۸۶) مقوله بیداری اسلامی، به مفهوم ظهور اسلام ناب و پاک در انسان و جامعه، و زنده شدن دوباره در پرتو اسلام اصیل است بیداری اسلامی پدیده‌ای اجتماعی- تاریخی در جهان اسلام که به معنای بازگشت بیداری و هوشیاری امت اسلام است تا به خودباوری برسد (دارابی، ۱۳۹۹: ۱۱۶). و عنوانی است که به دلایل فرهنگی، تمدنی، هویتی، اجتماعی و دینی به حوادثی که در منطقه خاورمیانه و شمال افریقا اتفاق افتاده و این منطقه را دستخوش تحولات و دگرگونی‌های گسترده‌ای کرده و ابعاد آن را به صورت روزافزون در حال گسترش قرار داده است، اطلاق می‌گردد (میرزایی، ۱۴۰۰: ۱۵۰) به بیانی دیگر، بیداری اسلامی «در معنای تجدید حیات اسلامی به کار می‌رود که در پناه آن، استقلال، عدالت و همه آموزه‌ها و ارزش‌های متعالی، بار دیگر زنده می‌شود». (شیرودی، ۱۳۸۸: ۵) احیای اسلامی با مبنای دین و به شیوه دینی، در تلاش است تا دوباره دین به عرصه حیات اجتماعی بازگردد و با اخوانی گزاره‌ها و بازپیرایی‌های آن‌ها، غبار از آموزه‌های اصیل و انسانی آن زدوده شود. پیام بیداری اسلامی این است که به اسلام ناب بازگردیم تا عزت و بزرگی خود را بازیابیم و آنچه را که در مسیر تعالی خود فرو انگاشته‌ایم، درصدد جبران آن برآییم. هدف از این بازگشت، ساختن یک تمدن جدید اسلامی با به‌کارگیری ارزش‌های خالص اسلامی است. حرکت بیداری اسلامی، «به دلایل گوناگونی همچون استعمار و تهاجم قرار گرفتن جامعه اسلامی از سوی غرب، توسعه‌یافته است». (شیرودی، ۱۳۸۸: ۶) یکی از تاریخ‌نگاران معروف انگلیسی به نام آرنولد توین بی، در بررسی خود از تمدن‌ها، برانگیخته شدن دوباره روح نظام اسلامی را موجب عقب‌نشینی دوباره سلطه غرب از سرزمین‌های اسلامی می‌داند؛ او در این باره می‌گوید: «پان‌اسلامیزم خوابیده است؛ اما اگر مستضعفین جهان بر ضد سلطه غرب شورش کنند و تحت یک رهبری قرار گیرند، این خفته، بیدار خواهد شد و بانگ این شورش ممکن است، در برانگیخته شدن نظام اسلامی مؤثر افتد و اسلام بار دیگر، برای ایفای نقش تاریخی خود قیام کند». (به نقل از: ولایتی، ۱۳۸۴: ۲۱۷) در جهان عرب و به‌ویژه در اواخر قرن نوزدهم، بسیاری از روشنفکران و مصلحان دینی در کشورهای اسلامی، با درک عمیق از اوضاع و شرایط موجود، به این نتیجه دست یافتند که دلیل عقب‌افتادگی و به خواب رفتن جهان اسلام، به علت فاصله گرفتن مسلمانان از آموزه‌ها و اندیشه‌های اصیل اسلامی است. در این

میان، شخصیت‌های همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، سید قطب، حسن البنا و...، تلاش‌های بسیاری نمودند تا جرقه‌های بیداری را در مسلمانان روشن نموده و به آنان بفهمانند که علت شکست و عقب‌ماندگی آن‌ها چیست و چه باید کرد؟ در این میان، بخشی از شعر معاصر عرب که به فکر چاره‌اندیشی و درصدد روشننگری و تبیین چالش‌ها و مشکلات فراروی جامعه بشری است، در حوزه بیداری اسلامی نیز داخل شد و ذخیره ادبی خود را در مسیر آگاهی‌بخشی به مردم و به‌ویژه جوانان می‌دول داشت. این نوع از شعر، توجه چندانی به آرایه‌های لفظی ندارد، بلکه زیبایی را در معنا و به‌ویژه، معانی بلند انسانی می‌داند. سهولت، روانی، وضوح و تأثیر عمیق، از مهم‌ترین ویژگی‌های چنین شعری است، که آن را زیرشاخه ادبیات متعهد قرار می‌دهند.

مصطفی غلايينی، از چهره‌های برجسته این گرایش ادبی، در دوره معاصر است که شعر خود را در خدمت نهضت اسلامی، مبارزه با استعمار، ارزش‌های والای انسانی و آرمان‌های ملی‌گرایانه خود قرارداد و با زبان شعری خود تلاش نمود، تا هم‌وطنان و به‌ویژه جوانان کشور خود را از غفلت و ناآگاهی خارج ساخته، عزت و بزرگی گذشته را به آنان بازگرداند. این مقاله، به بررسی بازتاب بیداری اسلامی در شعر غلايينی پرداخته و مهم‌ترین مؤلفه‌های آن را، مورد واکاوی قرار داده است.

۱-۱. بیان مسئله

مصطفی غلايينی ادیب، زبان‌شناس و روزنامه‌نگار لبنانی در جهان اسلام کمتر به‌عنوان شاعر معرفی شده است و مضامین شعری این شاعر کمتر مورد بررسی قرار گرفته است. مصطفی غلايينی هم مانند دیگر شعرای هم‌عصر خود مضامین مختلفی را در دیوان خود به رشته نظم کشیده است که یکی از مهم‌ترین این‌ها مضامین سیاسی - اجتماعی هست. نظر به اهمیت شعر در بین مردم و نفوذ و ماندگاریان در اذهان، رغبت مردم به شعر همیشه بیشتر از نثر بوده برای همین سعی شعرا براین بوده تا مسائل مهم را بیشتر در قالب شعر بیاورند تا نثر، بیداری اسلامی یکی از مهم‌ترین مضامین دیوان مصطفی غلايينی است که شاعر نشان داده است این جنبش دینی، سیاسی و معنوی و مردمی می‌تواند موجب تقویت روح پایداری و مقاومت شده و موجبات انسجام و همبستگی اسلامی و خودباوری و اعتماد به نفس جوانان را فراهم کرده و روح استکبارستیزی را زنده نگه دارد.

۲-۱. پیشینه تحقیق

با مراجعه به پایگاه‌های اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی و مگ ایران و موتور جستجوی تخصصی گوگل اسکالر و با استفاده از کلیدواژه‌های مرتبط در بازه زمانی حدود ۱۷ سال اخیر (سال‌های ۲۰۰۵ تا ۲۰۲۱ میلادی) برای پژوهش‌های خارج کشور و بازه زمانی ده سال اخیر (سال‌های ۱۳۹۰ تا ۱۴۰۰ خورشیدی) برای پژوهش‌های داخل کشور معلوم شد که در زمینه بیداری اسلامی تاکنون تحقیقات مختلفی انجام شده است. ذیلاً به مهم‌ترین و مرتبط‌ترین این تحقیقات در حیطه متون درسی زبان عربی اشاره می‌شود

۱. دهنوی (۱۳۹۹) در مقاله «درآمدی بر مراحل بیداری اسلامی در جهان اسلام» به این نتیجه رسیده است که بیداری اسلامی در مراحل مختلف باوجود موانعی نظیر استعمار و استبداد با تکیه بر مبانی دینی، مصلحان اسلامی و حضور جوانان شاهد رشد و اسلام‌گرایی بوده است.

۲. التیامی (۱۳۹۹) در مقاله «سیاست ترویج بنیادگرایی و بالکانیزه سازی خاورمیانه پس از بیداری اسلامی: تهدیدات پیش روی جمهوری اسلامی ایران و متحدان منطقه‌ای آن به این نتیجه رسیده است که آمریکا و غرب به منظور جلوگیری از اتحاد کشورهای اسلامی و به ثمر رسیدن مبارزات مردم مسلمان از زمان بیداری اسلامی در خاورمیانه تاکنون، از تاکتیک‌های مختلف از جمله جنگ شیعه و سنی، تشکیل گروه‌های تروریستی نظیر وهابیت و داعش، پیشبرد صلح اعراب و اسرائیل - جلوگیری از اعمال اراده کشورهای نفت خیز بر قیمت گذاری و عرضه مستقیم نفت، خطر ساز جلوه دادن ایران، عراق و سوریه و بهانه جویی برای حضور دائمی در این کشورها و فشار برای تجزیه این کشورها جهت دور نگه داشتن آن‌ها از محور مقاومت و ایران و جلوگیری از صدور انقلاب اسلامی ایران استفاده کرده است.

۳. جهانگیر و ملکی در مقاله «بیداری اسلامی ریشه‌ها و زمینه‌ها» معتقد است که بیداری اسلامی از خشم مردم از استبداد داخلی و استعمار خارجی نشأت گرفته و خیزش مردم در کشورهای مختلف خواسته‌ای بود که در انتظاران بوده‌اند.

۴. داغله و نادری (۱۳۹۳) در مقاله «بازتاب لفظی و معنوی مفاهیم دینی در شعر مصطفی غلایینی» به این نتیجه رسیده‌اند که در شعر خود متعهد به اخلاق و مضامین دینی بوده است

۵. دسوقی (۱۹۹) در کتاب «الشیخ مصطفی الغلایینی فی مفاهیمه الإصلاحیه» به بررسی تطبیقی آراء و نظرات غلایینی با «سید جمال الدین افغانی» و «محمد عبده» پرداخته است.

۶. نوری زاده (۱۳۹۱). در پایان نامه کارشناسی ارشد «مضامین اخلاقی در شعر مصطفی الغلایینی» معتقد است که مصطفی الغلایینی مضامین اخلاقی را در شعر خود به تصویر کشیده و با ابزار ادبی و فنی جامعه انسانی را به آن ترغیب نموده است.

۷. کرامتی (۱۳۹۵) در پایان نامه کارشناسی ارشد «تحلیل شواهد قرآنی جامع الدروس» شواهد قرآنی را مورد بررسی قرار داده است.

۸. کشکولی (۱۳۹۹) در پایان نامه کارشناسی ارشد «روش غلایینی در جامع الدروس العربیه»

به این نتیجه رسیده است که اسلوب غلایینی سهل الممتنع بوده است و وی برای آسان سازی از کتب مختلف نحو بهره جسته است».

از آنجا مصطفی غلایینی به عنوان یک نویسنده و دانشمند علم نحو در جهان اسلام مشهور است دیوان شعری هم از خود به یادگار گذاشته که کمتر مورد توجه قرار گرفته است طبق بررسی ها، تاکنون پژوهشی مستقل در مورد آراء و اندیشه های سیاسی و اجتماعی غلایینی، که آن را در خلال سروه های وی مورد بررسی قرار دهد، صورت نگرفته است.

۲. نگاهی به زندگی و آثار مصطفی غلایینی

مصطفی بن محمد سلیم غلایینی شاعر، نویسنده و خطیب لبنانی، در سال ۱۸۸۵ در بیروت به دنیا آمد. تحصیلات ابتدایی خود را در زادگاهش سپری نمود و سپس در سال ۱۹۰۲، به مصر رفت و در جامع الأزهر، در نزد بزرگانی همچون محمد عبده (۱۸۴۹-۱۹۰۵) و سید مرصفی (م ۱۹۳۱)، به شاگردی پرداخت و علاوه بر تقویت روح ایمان و پرهیزگاری، توانست در علوم مختلف عربی نیز به آگاهی بسیاری دست یابد، (الزکلی، ۲۰۰۷: ۲۴۴/۷) پس از پایان تحصیلاتش در الأزهر و به دنبال وفات استادش محمد عبده، به بیروت بازگشت و با تأثیرپذیری از دیدگاه های اصلاحی و تربیتی عبده و دیگران، اندوخته های علمی خود را در راه آموزش و تربیت جوانان وطن خود مبذول داشت. (الدسوقی، ۱۹۹۹: ۳۳ به بعد)

غلايينی به مدت بيست سال و در بسياری از مدارس بيروت، به تعليم و تربيت مشغول شد و علاوه بر آموزش علوم عربي همچون صرف و نحو، عروض، لغت و ...، با شخصيت‌های سياسی لبنانی نيز آموشد داشت و مسائل سياسی کشور را مورد تجزيه و تحليل قرار می‌داد. او به‌عنوان فردی ملی‌گرای دينی و آزادی‌خواه، از همان آغاز به مبارزه با استبداد سياسی عثمانی در زمان حکومت سلطان عبدالحميد پرداخت. به دنبال تصويب قانون سال ۱۹۰۸ برای تقويت پايه‌های حکومت عثمانی، غلايينی به حزب «اتحاد و توسعه» پیوست و در خيابان‌های بيروت، به شعار عليه ظلم و ستم عثمانی‌ها پرداخت و با خطاب قرار دادن خليفه عثمانی، در قصيده به نام «الفوز المبين» اينچنين سرود:

أَسْلَتَ دِمَاءَ الْأَبْرِيَاءِ خِيَانَةً لِّتَدْعَمَ حُكْمًا قَدْ تَدَاعَتْ جَوَائِبُهُ
فَأَيْنَ يَمِينٍ قَدْ حَلَفَتْ مُعَاهِدًا فَهَلْ حَقَّقَتْ لِلشَّعْبِ مِنْكَ رَغَائِبُهُ

ترجمه: «خون بی‌گناهان را باخيانت خود ريختی؛ تا حکومتی را که پايه‌هايش ويران است، محکم سازی! کجاست آن سوگندی که آن را در هم پيمانی با مردم خود ادا کردی؟! آیا خواسته‌های ملت را که بر گردن داشتی، محقق نمودی؟». (مجله النبراس، ۱۹۰۹: ۲۳۲)

انتشار مجله «النبراس» در سال ۱۹۰۹، از فعاليت‌های سياسی غلايينی بود که توانست آراء خود و ديگران را در مورد موضوعات سياسی و اجتماعی کشور، در آن مجله بازتاب دهد. مسئله اتحاد و همبستگی ميان همه ملت‌های عربي و اسلامی، از خواسته‌های مورد تأکيد غلايينی بود. او اتحاد را اساس آبادانی و سبب زندگی واقعی ملت‌ها می‌دانست و اختلاف و حزب‌گرایی را مایه هلاکت و نابودی امت‌ها برمی‌شمرد. (الدسوقي، ۱۹۹۹: ۳۹؛ به نقل از مجله النبراس، ۱۹۰۹: مقدمه)

به دنبال سقوط دولت عثمانی و اشغال لبنان به دست فرانسوی‌ها، غلايينی اين بار در برابر استعمارگران فرانسوی ايستاد و آنان را از خشم شرق بر حذر داشته و به ترک سرزمين‌های اسلامی فرامی‌خواند. سخنان و خطبه‌های ملی‌گرایانه او در بيروت، سبب شد تا به دمشق پناهنده شود. پس از سقوط دمشق، دوباره به بيروت بازگشت و سپس به کشور عمان رفت. سپس در سال ۱۹۲۲ به بيروت بازگشت، ولی در آنجا دستگیر شد و به مدت هفت ماه، زندانی شد. اسارت غلايينی و رنج و سختی او، هيچ‌گاه موجب شد تا وی از آرمان‌های والای خود و هم‌وطنانش دست بکشد؛ بلکه با پایداری خویش، شکیبایی را سبب رسيدن به عزت و افتخار می‌دانست:

وَالسَّجْنُ مَنْزِلَةٌ أَعْلُو بِهَا شَرَفًا وَإِنْ تَجَرَّعَتْ فِيهِ عَلَقَمَ الْمِحْنِ

(الغلايينی، ۱۹۹۳: ۱۱۷)

ترجمه: «وزندان، منزلی است که هرچند تلخی سختی و رنج را در آن خواهم کشید، ولی به واسطه آن، به بزرگی و شرف دست خواهم یافت.»

پس از پایان گرفتن مدت اسارت، از بیروت اخراج شد و به دوباره به عمان رفت. پس از چند ماه، در سال ۱۹۲۴ به بیروت بازگشت و به محض رسیدن به آنجا، توسط نیروهای فرانسوی دستگیر و پانزده روز زندانی شد. (الدسوقی، ۱۹۹۹: ۴۴) سپس به فلسطین تبعید شد و در شهر «حیفا»، سکنا گزید. غلايينی در این شهر، دیوان شعری و دیگر آثار ادبی خود را گردآوری و مرتب نمود. (همان: ۴۴) سپس در سال ۱۹۲۵، به وی اجازه داده شد که به کشورش لبنان بازگردد. غلايينی هیچ‌گاه در برابر فرانسوی‌ها کوتاه نیامد و با شجاعت تمام، در برابر استعمارگری‌های آنان می‌ایستاد. در سال ۱۹۳۲ و با حضور غلايينی، مجلس بزرگداشتی برای وی در بیروت برگزار شد و از سی سال تلاش‌های علمی، ادبی و ملی او قدردانی شد. غلايينی سرانجام در سال ۱۹۴۴ و بر اثر یک حمله قلبی، وفات یافت و در یک مراسم باشکوهی، در قبرستان "الباشوره" بیروت به خاک سپرده شد.

غلايينی را یکی از شخصیت‌های نهضت ادبی در نیمه نخست قرن بیستم می‌دانند. (داغر، ۱۹۵۶: ۶۱۹/۲) او آثار مختلفی را در زمینه‌های گوناگون از خود به جای گذاشت که بیشتر آن‌ها در زمان حیاتش به چاپ رسید. تألیفات غلايينی را می‌توان به آثار منشور و شعری وی تقسیم نمود.

الف) آثار منشور

در زمینه صرف و نحو، کتاب «جامع الدروس العربیة»، از مهم‌ترین تألیفات غلايينی هست که تا به امروز، مورد استفاده مراکز دانشگاهی و علمی قرار می‌گیرد. کتاب «نظرات فی اللغة والأدب» که در آن به بررسی برخی مسائل لغوی و زبان‌شناسی پرداخته است. همچنین در حوزه مسائل اجتماعی و دینی نیز، دارای چندین اثر هست که از آن جمله می‌توان به کتاب‌های «أریح الزهر»، «عظة الناشئین»، «الإسلام روح المدنیة»، «نظرات فی السُّفور والحجاب»، «التعاون الاجتماعي»، «نخبة من الکلام النبوی»، و «لباب الخیار فی سیرة المُختار» اشاره کرد.

ب) آثار منظوم

تنها اثر منظوم غلایینی، دیوان وی هست که بنا به گفته خود در مقدمه دیوان، آن را در سال ۱۹۲۴، در حیفای فلسطین که تبعیدگاهش بود، گردآوری، ترتیب و به چاپ رساند. (غلایینی، ۱۹۹۳: ۵) او دیوان خود را به تمامی مجاهدانی تقدیم می کند که در راه وطن و رسیدن به عزت و بزرگی عرب، جان خود را می بخشند:

إِلَى مَنْ قَضَى وَالْمَجْدُ مِلْءُ رِدَائِهِ شَهِيدَ الْعُلَا مِنْ شَيْخَةِ وَشَبَابٍ
وَمَنْ لَمْ يَزَلْ فِي نَهْضَةِ الْعَرَبِ عَامِلًا أَقْدَمُ تَذْكَارَ الْوَفَاءِ كِتَابِي

(همان: ۳)

ترجمه: «به هر پیر و جوان مجاهدی که بزرگی و عظمت، سرپای وجودش است و شهید عزت و شکوه گردید. و به هر آنکه در راه نهضت بزرگی عرب ها گام برمی دارد، این دیوانم را که یادبود وفاداری من (بر سر پیمانم) است، تقدیم می دارم.»

غلایینی دیوان خود را با مقدمه طولانی آغاز می کند و در آن، به موضوعاتی همچون شعر، لغت، اشتقاق، بیان، و ادب می پردازد و سپس به رابطه شعر با مقوله عشق و سیاست پرداخته، و رابطه خود با شعر و شوق به سرایش را برای خوانندگان دیوانش بازگو می کند.

۳. بازتاب بیداری و مقاومت در شعر غلایینی

در قرن نوزدهم و اوایل بیستم، نوعی رویارویی میان اسلام و مدرنیته، در میان روشنفکران جهان عرب به وجود آمد. برخی با موضعی ایستا و انفعالی، سنت گرایی را هدف خود ساختند و پیوسته حالتی واپس نگر داشتند. «از نظر یک سنت گرا، گذشته، پیش از آینده، جایگاه عصر طلایی بود و روزی باید برگردانده می شد.» (شرابی، ۱۳۶۹: ۱۳) از سویی دیگر، برخی به اندیشه ای نوگرا و پیش نگر متمایل بودند. آنان پیشرفت جامعه خود را در همگامی محض با تمدن و فرهنگ جدید غربی و فراموشی سنت های اصیل و ارزش های گذشته خود می دانستند.

در مقابل این سنت گرایی محافظه کار و نوگرایی پیشرو، عرصه ای میانی وجود داشت که می توان نام «اصلاح طلبی دینی» را برای آن برگزید. این نوع گرایش فکری، با حفظ اسلام و مقید بودن بر ساختارهای اصیل و ارزش های انسانی والای آن، آغوش خود را نیز بر علم و تمدن جدید گشود و با فهم حقیقی از موقعیت و نیازهای جامعه، نهضتی دینی و درعین حال، روشنفکرانه

را پی‌ریزی نمود. این حرکت خجسته، «جنبش علمای جوان لیبرال بود که می‌دانستند اسلام، برای آنکه به‌درستی مورد دفاع قرار گیرد، باید بر ضعف خود غلبه یابد و قدرت و زندگی جدیدی پیدا کند.» (همان: ۱۴) مصطفی غلايينی را باید یکی از نمایندگان واقعی این رویکرد فکری دانست. او در نهضت بیداری اسلامی، به عنوان یک محافظه‌کار روشنفکر، علاوه بر ایستادن در برابر ارزش‌های اسلامی، ترقی و پیشرفت کشور خود را نیز با بهره‌گیری از تمامی ابزارهای لازم خواهان بود. اندیشه‌های استبدادستیزی و استعمارگریزی وی، و تلاش‌های او برای گسترش علم و دانش در میان جوانان، و ایجاد یک لبنان آزاد و یکپارچه و متحد در برابر دشمنان خارجی، جنبش فکری او را دنباله‌روی مسیر مصلحان بزرگی همچون سید جمال‌الدین اسدآبادی، محمد عبده، عبدالرحمن کواکبی و دیگران گردانید.

از سویی دیگر، باید خاطرنشان ساخت که هجوم استعمار به کشورهای عربی و اسلامی، موجب واکنش‌هایی متفاوت در ادبیات معاصر عرب گردید؛ «در این عکس‌العمل‌ها، دو گرایش مشهور است: ۱- وابستگی به غارت‌گران اروپایی؛ ۲- تعهد و پابندی به اصالت.» (آذرشب، ۱۳۸۱: ۲۴) منظور از وابستگی در گرایش نخست، پذیرفتن اشغال و اعتقاد به آن در همه زمینه‌های سیاسی و فرهنگی، و قبول اشغال‌گران به عنوان ایده‌آل و الگویی که باید از آن‌ها برای برون‌رفت از حالت عقب‌ماندگی موجود در کشورهای عربی، پیروی نمود. منظور از تعهد در گرایش دوم نیز، توجه به تمدن غرب، همراه با نگرشی آگاهانه از تمدن اسلامی است؛ به‌نحوی که بتوان با شناخت مطلوب از نامطلوب، عوامل مسخ امت را از اسباب تقویت آن بازشناخت و سعی در زدودن کاستی‌ها نمود. مصطفی غلايينی، یکی از نمایندگان گرایش دوم، در جهان معاصر عرب است. او تلاش نمود تا شعر و ادب خود را در خدمت جامعه و ملت خود درآورد و ندای بیداری اسلامی را نه تنها در لبنان، بلکه در سراسر دنیای عرب، طنین‌انداز نماید. او به‌عنوان شاعری تاریخ‌نگار و مفسر فرهنگ معاصر خود و پیام‌آور استقلال و آزادی سرزمینش، هیچ‌گاه زندگی ادبی و اجتماعی‌اش را از هم جدا نکرد.

۱-۳: بیداری علمی و فرهنگی در برابر دشمنان

درگذشته‌های دور، مسلمانان همواره در دانش‌ها و فنون مختلف، پیشرو بوده و فرهنگ و تمدن آن‌ها، مقدم بر دیگران بوده است. «در واقع تمدنی را که امروز ما از غرب می‌بینیم، چیزی نیست

جز همان تمدن اسلامی که با سعی و تلاش اروپاییان، روزبه‌روز، جنبه‌های مختلف آن کشف و بر غنای آن نیز افزوده شده و به شکل امروزی و پیشرفته بدل گردیده است.» (باغچه‌وان، ۱۳۸۳: ۲۲۸) از همین رو، غلایینی همانند دیگر مصلحان بزرگ در نهضت بیداری اسلامی، بر نقش علم، در رشد فکری مسلمانان و به دنبال آن، در رهایی از بند استبداد و استعمار تأکید دارد. اصرار بر فراگیری دانش و ترغیب بر آن، یکی از اساسی‌ترین موضوعاتی است که غلایینی در شعر خود به بیان آن پرداخته و جوانان را به یک نهضت علمی فرا می‌خواند:

أَيُّهَا الشُّبَّانُ يَا زَهَرَ الرَّبَا جَرِّدُوا لِلْعِلْمِ مَحْدُودَ الشُّبَا
وَأَعِيدُوا ذِكْرَ مَاضٍ ذَهَبًا كَانَ وَضَاحًا كَرِيمَ الْحَسَبِ

(الغلایینی، ۱۹۹۳: ۴۲)

ترجمه: «ای جوانان! ای شکوفه‌های تپه‌ها! تمام عزم و اراده خود را برای فراگیری دانش مبذول دارید. یاد و خاطره گذشته را دوباره بازگردانید؛ که گذشته‌ای روشن و تابناکی بود.» در نگاه غلایینی، دختران باید در این نهضت علمی سهیم باشند و آن‌ها نیز با چراغ علم و دانش، مسیر خود را یافته و در پرتو آن، بهترین زندگی را تجربه نمایند:

فَتَاةُ الْعُرْبِ، يَا بِنْتَ الْمَعَالِي جَمَالُ الْمَكْرُمَاتِ هُوَ الْجَمَالُ
وَحَيْرُ الْمَكْرُمَاتِ الْعِلْمُ فَهُوَ الْهُدَى، إِنْ سَادَ فِي النَّاسِ الضَّلَالُ
عَلَيْكَ بِرَوْضِ الْعِلْمِ؛ فَاجْنِي قُطُوفَهُ فَإِنَّ حَيَاةَ الْعِلْمِ خَيْرُ حَيَاةٍ
فَعَضِّي عَلَى الْعِلْمِ الصَّحِيحِ بِنَاجِدِي فَتَاةٌ أَبَتْ إِلَّا عُلَا الدَّرَجَاتِ

(همان: ۲۶۴)

ترجمه: «ای دختر عرب، و ای دختر بزرگی‌ها! بدان که زیبایی بزرگ‌منشی‌ها، زیبایی واقعی است. و بهترین بزرگ‌منشی‌ها، فراگیری دانش است؛ چراکه آن، در زمانی که گمراهی در میان مردم حاکم است، هدایت‌گر و رهنما است. به بوستان دانش پیوند و ثمره آن را بچین؛ چراکه حیات عالمانه، بهترین زندگی است. همانند دختری که تنها رسیدن به درجه‌های والا را می‌خواهد، بر کسب دانش صحیح تمسک بجوی.»

غلایینی در شعر دیگری به نام «عظة للناسنات»، که آن را برای دختر برادرش سرود، بر ارزش علم و دانش برای دختران تأکید داشته و آن را نردبان خوشبختی و پرتوی در برابر تاریکی‌های نادانی می‌داند. به باور شاعر، جهل و ناآگاهی، همانند شب تاریکی است که تنها با نور دانش و

معرفت می‌توان، آن را از میان برداشت:

تُسْمُو الْفَتَاةُ إِلَى ذُرَا الْعِلْيَاءِ بِالْعِلْمِ وَالْأَخْلَاقِ لَا الْأَزْيَاءِ
فَالْعِلْمُ مِرْقَاةُ السَّعَادَةِ وَالْمُنَى وَهُوَ الضَّيَاءُ لِخَابِطِ الظُّلُمَاءِ
وَالْجَهْلُ لَيْلٌ لَا يَجْلِيهِ سِوَى سُرُجِ الْعُلُومِ تَفِيضُ بِالْأَضْوَاءِ
دَاءُ الْجَهَالَةِ لَا دَوَاءَ لِدَائِهِ إِلَّا الْمَعَارِفُ؛ فَهِيَ خَيْرُ دَوَاءٍ
وَالْعِلْمُ لِلْفِتْيَانِ وَالْفَتَيَاتِ فِي هَذِي الْحَيَاةِ إِلَى مِنَ الْآلَاءِ

(همان: ۲۰۲)

ترجمه: «دختر با دانش و اخلاق و نه با لباس ظاهری، به قله‌های کمال و بلندی خواهد رسید. دانش، نردبان خوشبختی و آرزوهاست؛ و پرتوی برای کسی است که در تاریکی سرگردان است. و نادانی همچون شبی است که جز چراغ‌های دانش که پرتوافشانی می‌کنند، چیز دیگری آن را برطرف نمی‌سازد. هیچ دارویی برای بیماری نادانی، جز فراگیری دانش‌ها وجود ندارد؛ چراکه علم، بهترین دواست. کسب علم در زندگی دنیوی، نعمتی از نعمت‌های خدا برای پسران و دختران جوان است.»

غلابینی با اعتقاد به اینکه پیشرفت یک ملت، وابسته به داشتن دخترانی صالح و فاضل دارد، (همان: ۲۰۵) بر تساوی پسر و دختر در امر فراگیری دانش تأکید داشته و می‌گوید:

إِنَّ الْفَتَاةَ، إِذَا تَظَلُّ بِعِيدَةٍ عَنْ مُسْتَوَى الْفِتْيَانِ، أَفْتَكُ دَاءٍ
مَاذَا تُقِيدُ عُلُومُنَا؟ وَنِسَاؤُنَا قَدْ شَعَّتْ بِالْجَهْلِ كُلَّ بِنَاءٍ!

(همان: ۲۰۲)

ترجمه: «اگر دختران از سطح (فرهنگی و علمی) پسران به دور باشند، خطرناک‌ترین بیماری خواهد بود. دانش‌های ما چه سودی برای ما خواهد داشت؟! حال آنکه زنان ما با نادانی خود، هر بنایی را فرو ریخته‌اند!»

به باور شاعر، علم زمانی برای جامعه مفید خواهد بود، که ناآگاهی زنان نیز زدوده شود:

وَلَيْسَ الْعِلْمُ يَغْنِيَانَا فِتْيَالًا إِذَا ظَلَّتْ أَوَانِسُنَا نِيَامًا

(همان: ۲۶۵)

ترجمه: «علم و دانش، ذره‌ای ما را بی‌نیاز نخواهد کرد؛ اگر چنانچه دختران و زنان در خواب جهالت به سر برند.»

البته ارزش‌های والای دینی و گزاره‌های اخلاقی اسلام، نقش مهمی در نهضت بیداری غلایینی ایفا می‌کند. به باور او، فراگیری علم و دانش، به‌تنهایی موجب بالا رفتن منزلت دختران جوان نمی‌گردد؛ بلکه باید در کنار آن، از اخلاقی پسندیده و عفت و پاک‌دامنی برخوردار بود:

وَالْعِلْمُ لَا يَجِدِي الْفَتَاةَ وَلَا الْفَتَىٰ إِنْ كَانَتْ الْأَخْلَاقُ غَيْرَ بَرَاءٍ
ثَوْبُ الْفَضِيلَةِ لِلْفَتَاةِ يَزِينُهَا وَلَوْ أَنَّهَا لَبَسَتْ حَقِيرَ رِثَاءٍ
مَا الثَّوْبُ لِلْفَتَيَاتِ يَرْفَعُ قَدْرَهَا إِنْ لَمْ تَسِرْ فِي حِشْمَةٍ وَحَيَاءٍ
مَا أَحْسَنَ الثَّوْبَ الْجَمِيلَ يَزِينُهُ الْخُلُقُ الْكَرِيمُ وَعِفَّةُ الْحَسَنَاءِ

(الغلایینی، ۱۹۹۳: ۲۰۳)

ترجمه: «اگر اخلاق و رفتار، درست و صحیح نباشد؛ علم و دانش به دختر و پسر سودی نخواهد داشت. لباس فضیلت و اخلاق نیکو، موجب زینت دختر می‌گردد؛ حتی اگر وی لباسی ناچیز و کهنه بر تن کرده باشد. اگر دختر در لباس متانت و حیا پنهان نباشد، هیچ‌گاه لباس ظاهری، سبب بالا رفتن قدر و منزلتش نخواهد شد. لباس زیبا چقدر نکوست! آنگاه که اخلاق کریمانه و عفتی و پاک‌دامنی، آن را بیاراید!»

۲-۳. بیداری سیاسی در برابر دشمنان

غلایینی را باید در صف نخستین مصلحانی که دانست که با دمیدن روح مبارزه با استبداد و استعمار، نام خود را به‌عنوان سلسله‌جنبان نهضت بیداری لبنان، همواره ماندگار ساخت. وی بیشتر تلاش‌های سیاسی خود را، حول دو محور اساسی متمرکز کرده بود؛ یکی مبارزه همه‌جانبه با استبداد داخلی و استثمار مردم به‌وسیله رژیم حاکم؛ و دیگری مقابله بانفوذ استعمار. او در این راه سعی نمود که توده‌های مختلف مردم، به‌ویژه جوانان را بیدار نماید و نخبگان کشور را که از آگاهی سیاسی و وجدان ملی برخوردار بودند، با خود همراه و همگام سازد.

«ازآنجا که یکی از بسترهای اصلی بروز بیداری اسلامی، تهاجم استعماری کشورهای غربی به ممالک اسلامی، و ضعف و ناتوانی حکومت‌های مسلمان در مقابل با آن بوده است» (میرآقایی، ۱۳۸۳: ۵۹)، ازاین‌رو باید موضوع بیداری سیاسی را از مهم‌ترین درون‌مایه‌های شعر غلایینی به حساب آورد. این نوع از بیداری، به گونه‌های متفاوتی در شعر تجلی یافت که به مهم‌ترین آن‌ها اشاره خواهد شد:

۳-۳. عشق به وطن و تلاش برای آزادی آن

عشق به وطن، یکی از اصلی‌ترین مؤلفه‌های شعر سیاسی غلایینی است. او در مدتی که زندان بود، قصائدی پرشور و حماسی، در وفاداری خود به سرزمینش سرود؛ از جمله به هنگام اسارت و در یکی از زندان‌های بیروت و در شعری با عنوان «إلى جزيرة إرواد»، خطاب به مادرش، جان خود را فدای سرزمین خویش می‌داند:

أَمِيمَةً، نَفْسِي فِدَاءُ الْبِلَادِ فَيَا مَرْحَبًا بِالرَّذَى الْمُفْطَعِ
إِذَا مِتُّ فَلْتَحْيِ بَعْدِي بِلَادِي وَتَنْهَضْ إِلَى مَجْدِهَا الْأَرْفَعِ

(الغلايينی، ۱۹۹۳: ۱۲۲)

ترجمه: «مادرم! جانم فدای کشور باد! پس خوش آمد می‌گویم به آن مرگی شدید، که جانم را می‌گیرد. اگر بمیرم، پس بعد از من، کشورم زنده باد! و به‌سوی بزرگی و عظمت والای خود برخیزد.» و باز در شعری دیگر، تبعید شدن و یا زندان را که به جرم عشق به وطن باشد، آسان دانسته و خود را در این راه، شکیب و بردبار می‌داند:

إِنْ أَنْفَ أَوْ أُسْجِنَ بِلَا سَبَبٍ إِلَّا هِيَامِي فِي هَوَى وَطَنِي
فَأَنَا عَلَى الْحَالَيْنِ مُصْطَبِرٌ مُتَّعِمٌ فِي عَيْشِي الْحَسَنِ

(همان: ۱۲۲)

ترجمه: «اگر جز به خاطر عشق و دلدادگی ام به سرزمینم، تبعید و یا زندانی گردم؛ پس من در هر دو صورت (تبعید و یا زندان)، شکیب‌ا خواهم بود و از زندگی سخت و طاقت‌فرسایی که دارم، لذت خواهم برد.»

- دوری از غفلت در برابر دشمن

غلایینی، با به صدا درآوردن زنگ خطر استعمار، از همه هم‌وطنان خود می‌خواهد که از خواب غفلت و ناآگاهی خود بیدار شوند؛ تا دشمنان نتوانند که آنان را همچون گله‌ای، به هر سوراخه کنند و هرگونه ظلم و بیدادی را به آنان بیچشانند:

يُسْؤِمُونَنَا خِسْفًا وَضَيْمًا وَذَلَّةً وَنَحْنُ رُقُودٌ، مَا لَنَا نَابِضًا عِرْقُ
كَأَنَّا قَطِيعٌ، حَيْثُ شَاءَ رُعَاتُهُ مَضَى، مَا لَهُ فِي الْأَمْرِ جِلٌّ وَلَا دِقٌّ

(همان: ۶۷-۶۸)

ترجمه: «ما را از روی خواری و ذلت عذاب می‌دهند؛ در حالی که در خواب غفلتیم و رگ تنیده‌ای در ما نیست. گویی گله‌ای هستیم که هرطور چوپانان آن بخواهند، حرکت می‌کند و از خود هیچ اراده و تصمیمی ندارد.»

شاعر با مشاهده رنج و اسارت وطن خویش که در جنگال بیگانگان قرار دارد، باز ندای بیداری سر می‌دهد و از ضعف و سستی هم‌زمانش شکوه می‌کند:

فَاسْتَيْقِظُوا؛ طَالَ الْوَلَى وَتَبَّهُوا وَتَذَارَكُوا الْوَطْنَ الْأَسِيرَ الْعَانِي

(همان: ۲۵۹)

ترجمه: «بیدار شوید؛ سستی و غفلت به درازا کشیده! آگاه گردید و وطن در بند و رنجور را دریابید.»

غلابینی نه تنها وطن خود، بلکه همه اعراب را دعوت می‌کند که از نقشه‌های دشمن آگاه شوند و با بیداری، در برابر یورش آنان مقابله نمایند و زنجیرهای اسارت و بردگی خود را پاره نمایند:

مَا لِي أَرَى الْعَرْبَ وَالْأَرْنَاءَ تَعْصِبُهُمْ لَا يَوْقِظُ الدَّهْرُ مِنْهُمْ خَامِدَ الْهِمَمِ
هَبَّ الْغُرَّاءَ إِلَيْهِمْ فِي مَضَاجِعِهِمْ يَا لِلْإِبَاءِ! وَيَا لِلصَّارِمِ الْخَذِمِ
أَتُقَدِّمُونَ، وَفِي الْإِقْدَامِ مَكْرَمَةٌ؟ أَمْ تُحْجِمُونَ، وَفِيهِ سُبَّةٌ النَّدَمِ
هُبُّوا لِكَسْرِ قُيُودِ طَالَ مَحْبِسُكُمْ فِيهَا؛ فَأَنْتُمْ حُمَاةُ الْمَجْدِ مِنْ قَدَمِ

(همان: ۱۱۸)

ترجمه: «چگونه است که انواع مصیبت‌ها بر عرب‌ها یورش آورده، ولی روزگار، افراد سست اراده و ضعیف آنان را بیدار نمی‌کند. بیگانگان در بسترهای آنان، بر آن‌ها حمله کردند؛ افسوس بر یک عزت والا! بر شمشیرهای برآمده از نیام! آیا پیشروی کرده و در برابر دشمن می‌ایستید، که در این صورت، موجب کرامت شما خواهد بود! و یا اینکه عقب‌نشینی می‌کنید، که در آن، ننگ پشیمانی خواهد بود. برای شکستن زنجیرها که مدت زمان طولانی در آن اسیر بودید، بیدار شوید؛ چراکه شما درگذشته، حامیان مجد و عظمت بوده‌اید.»

۳-۴. وحدت و یکپارچگی

اتحاد و همبستگی میان آحاد مختلف مردم، یکی از مهم‌ترین ایده‌ها و آرمان‌هایی است که

مسلمانان از صدر اسلام تاکنون، بر مبنای آموزه‌های دینی آن را پیگیری کرده و به عنوان یک نظریه و استراتژی و برنامه، آن را ارائه کرده‌اند. چنین امری نیز همواره مورد تأکید غلایینی بود. موضوع وحدت در نگاه وی، خودآگاهی نسبت به منافع مشترکی است که برتری و عظمت را به ارمغان می‌آورد. او در مقدمه یکی از کتاب‌هایش به نام «أریج الزهر»، ترک و عرب را در جامعه اسلامی، برادر هم دانسته و چنین اتحادی را مایه پیشرفت کشور، عزت وطن و خوشنودی خدا و رسولش (ص) می‌داند:

فَالْتَرَكُ وَالْعَرَبُ إِخْوَانٌ وَجَامِعَةُ الدِّينِ الْحَنِيفِي ضَمَّتْهُمْ حَنَائِيهَا
فَمَنْ يُمَدِّ يَدِيهِ كَيْ يَفْرِقَهُمْ شَلَّتْ يَدَاؤُهُ فَعَنْ سَبِيلِ الْهُدَى تَأَهَا
فَالْإِتِّحَادُ بَيْنِي الْأَوْطَانِ فَهُوَ لَنَا عِزٌّ بِهِ تَرِدُ الْأَوْطَانُ سُقْيَاهَا
إِنْ اتَّحَدَكُم تَبْغُونَ تَرْقِيَةَ الْأَوْطَانِ يَرْضَى رَسُولُ اللَّهِ وَاللَّهِ

(الغلایینی، ۱۹۱۱: ۱۵)

ترجمه: «ترک و عرب برادرند و جامعه اسلامی و یکتاپرست، آنان را در آغوش خود می‌گیرد. پس هر آنکه دست خود را برای تفرقه آنان به کار گیرد، دستش بریده باد و از راه هدایت گمراه گردد! ای فرزندان وطن! اتحاد شما موجب عزت مندی کشور و رسیدن وطن به اهدافش خواهد شد. این همبستگی شما که خواهان پیشرفت وطن هستید، سبب خوشنودی خدا و رسولش می‌شود.»

غلایینی با چنین اندیشه‌ای در از میان بردن آثار تفرقه‌نژادی و جنسی و زنده نمودن روح وحدت اسلامی، توانست که با نقشه «فَرَّقَ تَسُد» (تفرقه بینداز و حکومت کن)، که یکی از دسیسه‌های استعمار برای سلطه بر سرزمین‌های اسلامی بود، مقابله نماید و ضمن فراخوانی همه گروه‌های لبنانی، اعم از مسلمان و مسیحی، و نیز عرب و ترک، جبهه واحدی را در رویارویی با اشغالگران تشکیل دهد. البته چنین رویکردی از سوی غلایینی، در حقیقت بازتابی از اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی است؛ چراکه «از مفاهیم محوری تفکر سید جمال‌الدین، اتحاد اسلامی و همبستگی اجتماعی است که رفع تفرقه در میان مسلمانان را مدنظر دارد». (توانا، ۱۳۸۵: ۱۰۳) از طرفی دیگر، «اسناد تاریخی نشان می‌دهد، هرگاه مسلمانان در مقاطع مختلف تاریخ، وحدت کلمه خود را حفظ کرده بودند، پیروزی نصیب آنان شده و به آسانی بر مشکلات خود فائق آمده‌اند.» (بنگرید: رمضان، ۱۳۸۳: ۶۶) غلایینی نیز با درک چنین واقعیتی، در ابیاتی دیگر و با تأکید مجدد بر امر وحدت، رسیدن به آرزوها و آرمان‌های والا را تنها در همبستگی

ملت می‌داند و از هم‌وطنانش می‌خواهد که هیچ‌گاه ریسمان محکم برادری خود را رها نکنند و با همبستگی ملی، در مسیر کمال گام بردارند:

بَنَى وَطَنِي، أَنْتُمْ عَلَى الدَّهْرِ إِخْوَةٌ فَلَا تَدْعُوا حَبْلَ الْأُخُوَّةِ وَاهِيَا
دَعُوا الْخُلْفَ، وَامْشُوا لِلْعُلَا مِشْيَةَ الْهُدَى جَمِيعًا، تَنَالُوا بِالْوَفَاقِ الْأَمَانِيَا

(الغلابینی، ۱۹۹۳: ۶۳-۶۴)

ترجمه: «ای فرزندان وطن! شما در طی روزگار، برادران هم بودید؛ پس ریسمان برادری را با ضعف و سستی رها نکنید! اختلاف را کنار بگذارید؛ و همگی در مسیر هدایت، به‌سوی بزرگی و کمال گام بردارید؛ تا با همبستگی خود به آرزوها دست یابید.»

وی در خطاب خود به ملت فلسطین، از آنان می‌خواهد که اختلاف و تفرقه را کنار بگذارند؛ چراکه چنین امری موجب ناراحتی دوستان و شادی دشمنان می‌گردد. همچنین موجب ضعف قدرت آنان و از میان رفتن شوکت و هیبت آن‌ها خواهد شد. از نظر شاعر، از میان رفتن اتحاد یک ملت، سبب خواهد شد که دشمنان، تمام قوای خود را برای نابودی آن ملت به کار ببندند:

تَفَرَّقَ أَمْرُكَ بَعْدَ اجْتِمَاعِ فَسَاءِ الْأَصِيلِ، وَسُرَّ الدَّخِيلَا
فَأَنْ تَرَكَبِي الْيَوْمَ مَتْنِ الشَّقَاقِ فَخَصْمُكَ إِلْبَ أَبَى أَنْ يُحْوَلَا
يَحْدُ النَّصُولَ، وَيَبْرِي السَّهَامَ وَيَجْلُو الْحَسَامَ، وَيَضْرِي الْخِيُولَا
وَقَدْ أَوْهَنَ الْخُلْفُ مِنْكَ الْقَوَى فَعَادَ جُرَازُكِ نَصَلًا كَلِيلَا

(همان: ۱۰۵)

ترجمه: «پس از آن همبستگی، کار و بارت به تفرقه انجامید؛ پس به سبب آن، دوست اندوهناک گردید و بیگانه و دشمن، شادمان شد. اگر امروز، سوار بر مرکب اختلاف گردی؛ بدون تردید دشمن کینه‌توز تو، هیچ‌گاه تغییر نمی‌یابد. دشمنت، نوک شمشیر را تیز کرده؛ نیزه‌ها را آماده پرتاب؛ شمشیرها را جلا زده و اسب‌ها را (برای جنگیدن با تو) آماده خواهد ساخت. (تمامی امکانات را برای نابودی تو به کار خواهد بست). اختلاف و دودستگی، موجب سستی نیرو و قدرت تو شد و هیبت و شوکت تو را از میان برد.»

ابیاتی پایانی این شعر، اشاره به این آیه قرآنی دارد که می‌فرماید: «وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ»: «و با یکدیگر به نزاع بر مخیزید که ناتوان شوید و مهابت و قوت شما برود». (أنفال/۴۶)

غلایینی به طور عملی نیز، همچون دیگر مصلحان مسلمان در طول تاریخ، تلاش نموده تا با جلوگیری از تعصب‌های جاهلانه و دشمنی‌های ویرانگر قومی و مذهبی، از ایجاد شکاف در صف مسلمانان جلوگیری نماید؛ تا مبادا با وجود چنین اختلاف و تفرقه‌ای، منابع سرشار مادی و معنوی آنان توسط استعمارگران به تاراج رود. این رویکرد تقریبی غلایینی، حتی مسیحیان لبنانی را نیز دربر می‌گرفت؛ از جمله نقل است که در سال ۱۹۳۰ در بیروت، تظاهراتی در اعتراض به اقدامات یهود در فلسطین برگزار شد. مردم لبنان در این راهپیمایی، دو نوع پرچم را در دست داشتند؛ یکی پرچمی که نماد صلیب بر آن بود و در دست مسیحیان قرار داشت؛ و دیگری پرچمی که شعار (لا إله إلا الله) بر آن نوشته‌شده و در دست مسلمانان بود. در این هنگام، غلایینی از دو نفر مسیحی و مسمان درخواست نمود که با پرچم‌های خود به وی نزدیک شوند. او سپس، با گرفتن گوشه‌ای از هر دو پرچم، اتحاد و همبستگی ملی خود را به همه نشان داد و بر ضرورت دور انداختن تعصبات دینی و مذهبی که تنها مستعمر از آن سود خواهد برد، تأکید نمود. (الدسوقی، ۱۹۹۹: ۴۵؛ به نقل از دختر غلایینی، سیده فاطمه) غلایینی در این باره می‌گوید: «استعمارگر نمی‌خواهد که ملت را یکپارچه و متحد و در زیر یک پرچم واحد ببیند؛ بلکه برای سلطه و حکومت خود بر آن‌ها، می‌خواهد که دارای اختلاف و صفوفی از هم‌گسیخته باشند.» (همان: ۴۵)

۵-۳. شهادت طلبی

شوق به شهادت در راه خدا، یکی از مؤلفه‌های شعر سیاسی غلایینی است و وی همه مردم و به‌ویژه جوانان را به فداکاری و جانبازی در راه استقلال و آزادی وطن فرا می‌خواند. او از مردانی سخن می‌گوید که شوق به شهادت، همچون عشق به زندگی، وجود آنان را فراگرفته و در انتظار نوشیدن شربت شهادت‌اند:

لَدَيْنَا رِجَالٌ تَشْتَهِي الْمَوْتَ مِثْلَمَا تُحِبُّونَ أَنْ تَحْيُوا، وَعَيْشُكُمْ طَلَقٌ
فَإِمَّا حَيَاةٌ فِي الْحَيَاةِ سَعِيدَةٌ يَعُودُ بِهَا غَضًّا إِلَى أَهْلِهِ الْحَقُّ
وَأَمَّا الرَّدَى، حَتَّى تَسِيلَ بِطَاحُنَا دَمًا يَخْضِبُ الْأَقْطَارَ هَاطِلُهُ الْوَدَقُ

(الغلایینی، ۱۹۹۳: ۶۹-۷۰)

ترجمه: «- در میان ما، مردانی هستند که شوق مرگ را دارند؛ همچنان که شما در یک زندگی

راحت، عشق به ماندن و زنده بودن را دارید. - پس یا رسیدن به یک زندگی واقعی؛ که حق، به طور کامل به صاحبش بازگردد؛ - و یا مرگ، تا اینکه سرزمین ما، از باران خون (شهیدان)، آبیاری و رنگین گردد.»

۶-۳. عزت نفس و داشتن اراده محکم

غلایینی معتقد بود که باید در برابر دشمنان استعمارگر، هیچ گاه کوتاه نیامد و با اراده محکم، یک زندگی همراه با عزت و افتخار را طلب نمود. او مجد و بزرگی را تنها در سایه داشتن همتی والا و اراده پولادین می داند:

قُلْ لِلْفَرَنْجِ وَمَنْ بَثَّ دَعْوَتَهُمْ: لَنْ تُؤْمِنُوا، مَا نَطَحْتُمْ، صَخْرَةَ الشَّمَمِ
لَا نَرْتَضِي الْعَيْشَ إِلَّا فِي الدُّرَا أَبَدًا وَلَوْ صَلَّيْنَا بِنَارِ الْجَوْرِ وَالنَّقَمِ
وَالْمَجْدُ لَا يَبْتَنِي إِلَّا عَلَى عَمَدٍ مِنَ الْإِبَاءِ وَرُكْنٍ غَيْرِ مُنْثَلِمٍ

(الغلایینی، ۱۹۹۳: ۱۱۸)

ترجمه: «به اروپاییان و مزدوران آنان بگو: هر قدر تلاش نماید، نخواهید توانست که صخره عزت ما سست نمایید. هر قدر هم که ما را با آتش ستم و کینه توزی خود بسوزانید، ولی ما تنها زندگی در بالای قله ها را می پسندیم. مجد و بزرگی، تنها بر ستونی از عزت و اراده، و زیربنایی محکم بنا می گردد.»

شاعر باز به آزادمردان وطن خود متذکر می شود که رسیدن به بزرگی، تنها در عزت مندی نهفته است:

يَا قَوْمُ! تِلْكَ، لَوْ اسْتَيْقَظْتُمْ، عِظَةُ تُعَلِّمُ الْحُرَّ أَنَّ الْمَجْدَ فِي الشَّمَمِ

(همان: ۶۰)

ترجمه: «ای قوم! اگر به خود آیید، این پندی است که به آزادمرد می آموزد، که بزرگی در عزت طلبی است.»

غلایینی در خطاب خود به جوانان و در قصیده ای با عنوان «یا شباب العرب» (ای جوانان عرب)، از آنان می خواهد که شمشیر بران عزت طلبی از نیام برآورند و با سوار بر مرکب خطر، کتاب افتخار را با خون خود بنویسند:

يَا شَبَابَ الْعَرَبِ هُبُّوا لِلْعُلَا وَانْتَضُّوا لِلْمَجْدِ مَاضِي الشَّمَمِ

وَارْكَبُوا الْهَوَلَ، وَهَزُوا الْأَسْلَا وَاكْتُبُوا سِفْرَ الْمَعَالَى بِالْأَدَمِ

(همان: ۴۵)

ترجمه: «ای جوانان عرب! به سوی بزرگی به پا خیزید! و شمشیر عزت را برای مجد و عظمت، از نیام برآورید. سوار بر مرکب خطرات و مشکلات گردید؛ نیزه‌ها را درآورده و با خون خود، کتاب سرافرازی را بنگارید.»

او همه را به یک انتفاضه و خیزش عظیم مردمی، شکستن زنجیر بردگی و اسارت و به اهتزاز در آوردن پرچم‌های افتخار و عزت ملی فرا خوانده و می‌گوید:

إِلَى النَّهْوِصِ، إِلَى كَسْرِ الْقَيْودِ، إِلَى رَفْعِ الْبُنُودِ، إِلَى مَا يَطْلُبُ السَّمَمُ

(همان: ۵۷)

ترجمه: «به سوی خیزش، به سوی شکستن بندها، به سوی بالا بردن پرچم‌ها، به سوی آنچه که عزت خواهان است.»

غلابینی در قصیده دیگر با عنوان «إلى النهوض» (به‌سوی جنبش)، زندگی همراه با ذلت و خواری را بسی دردناک و زشت دانسته و مرگ را از تن دادن به ذلت، بهتر و ارزشمندتر می‌داند:

دَاءُ إِنْ لِلْمَرْءِ؛ فَلْيَخْتَرْ أَحَقَّهُمَا: الْمَوْتُ، أَوْ عَيْشُهُ فِي الْهُونِ يَهْتَضَمُ
الْحَتْفُ، أَوْ يَبْلُغَ الْإِنْسَانُ مَأْمَلَهُ، خَيْرٌ وَشَرُّ حَيَاةٍ عَيْشٌ مَنْ يَجُمُ
مَا قِيمَةُ الْمَرْءِ بِحَيَاةٍ وَهُوَ مُهْتَضَمٌ! تَبَا لِعَيْشٍ بِمَوْجِ الذَّلِّ يَلْتَطِمُ!

(همان: ۵۵)

ترجمه: «برای آدمی دو بیماری وجود دارد که سبک‌ترین آن دو را برگزیند؛ مرگ و یا زندگی در خواری و ذلت! مرگ و یا اینکه انسان به آرزویش برسد، بهتر است؛ و بدترین زندگی آن است که در ذلت سپری شود. ارزش انسان چیست که با خواری زندگی نماید؛ نفرین باد بر آن زندگی که در موج ذلت متلاطم است.»

در نگاه شاعر، هر انسانی که کوچک‌ترین علاقه و شوقی به بزرگ‌منشی و عزت خود داشته باشد، هیچ‌گاه حاضر نخواهد بود که در برابر ستم، سکوت نماید:

وَهَلْ يَقِيمُ عَلَى ضَمِيمٍ يَرَادُ بِهِ إِلَّا امْرُؤٌ مَا لَهُ عِنْدَ الْعَالَا رَحِمٌ!

(همان: ۵۶)

ترجمه: «جز انسانی که هیچ خویشتاوندی با مجد و عظمت ندارد، کسی تحمل ظلم و بیدارندارد!»

غلايينی باز جوانان را مورد خطاب خود قرار می‌دهد و از آنان می‌خواهد که بیدار شوند و وطن خود را از ذلت بیداد و ستم بیگانگان برهانند، و با فراگیری علم، چراغ هدایت را برافروزند:

أَيُّه، سَبَابَ الْعَرَبِ، هُبُّوْا؛ فَالْكَرَى قَدْ أَرْهَقَ الْبُلْدَانَ ذُلًّا وَشَقًّا
وَأَسْعَوْا لِكَسْبِ الْعِلْمِ سَعِيًّا صَادِقًا فَالْعِلْمُ لِلْأَقْوَامِ نِيرَاسُ الْهُدَى
وَأَوْقِدُوا فِي الْعُرْبِ نَارَ هِمَّةٍ تَعْمُ مِنْهُمْ مَنْ دَنَا وَمَنْ نَأَى

(همان: ۲۲۲)

ترجمه: «ای جوانان عرب! بیدار شوید؛ زیرا خواب، سبب ذلت و بدبختی سرزمین‌های شما می‌شود. تلاش راستین و پیگیر را برای فراگیری دانش مبذول دارید؛ چرا که دانش، چراغ هدایت برای مردم است. سه و پرتو همت و اراده خود را در میان عرب روشن نمایید؛ که دور و نزدیک، از آثار آن بهره‌مند گردند.»

وی در یکی از قصائد خود که آن را در زندان بیروت سرود، اعلام نمود که هیچ‌گاه از عزت نفس و بزرگی خود در برابر دشمنان، کوتاه نخواهد آمد:

إِذَا كَانَ ذَنْبِي عِزَّةَ النَّفْسِ وَالْعُلَا فَمَا أَنَا عَنْ ذَنْبِ الْمَعَالِي بِتَائِبٍ

(همان: ۱۲۰)

نتیجه

مصطفی غلايينی، شاعر آزادی‌خواه و اندیشمند سیاسی معاصر عرب، با نقش مثبتی که در راه بیداری اسلامی در لبنان و جهان عرب ایفا نمود، توانست با سلاح بیان و روشنگری خود به جامعه و به خصوص جوانان، مشعل آزادی و ظلم‌ستیزی را در روان و جان آنان برافروزد و با آرمان‌ها و اندیشه‌های والای خویش، استبداد داخلی و استعمار خارجی را به چالش بکشاند. او به‌مثابه یک روشنفکر دینی و ملی‌گرا، با درک درست از واقعیت‌های موجود در کشور خود، و به‌رغم مواجهه شدن با همه سختی‌ها و مشکلات اسارت و تبعید، شعر خود را در راه پیشبرد آرمان‌های والای خود و جامعه به کار گرفت و به عنوان یک مصلح سیاسی - اجتماعی در لبنان، موجی از بیداری را در این کشور سبب گردید. نتایجی که در این مقاله می‌توان به آن دست یافت، در موارد زیر خلاصه می‌شود:

۱. توجه به فراگیری علم و دانش، وحدت و یکپارچگی میان توده‌های مختلف مردم و

استکبارستیزی و مقابله با دسیسه‌های استعمارگران، از مهم‌ترین مؤلفه‌های بیداری اسلامی و به‌ویژه در میان جوانان است که مصطفی غلایینی در سروده‌های خود بر آن تأکید دارد.

۲. غلایینی خواهان حضور یک اسلام سیاسی و مبارز در جامعه است؛ بیداری اسلامی از نگاه او، نوسازی سیاسی - اجتماعی جوامع اسلامی، و تکیه بر نهضت علمی جوانان است، تا بتوانند آزادی حقیقی و استقلال واقعی کشور خود را تأمین نموده و از زیر سلطه بیدادگران و استعمارگران رهایی یابند.

۳. او به نیروی مردمی و به‌ویژه به قشر جوان، به عنوان عامل سازنده سرنوشت یک ملت می‌نگریست و خیزش یکپارچه مردمی را، زیربنای همه تحولات تاریخی در یک کشور می‌دانست. غلایینی در تفکر اومانیستی خود، جنبش بیداری اسلامی را نیازمند داشتن یک ذخیره انسانی نیرومند و متعهد می‌دانست که در کنار پابندی بر ارزش‌ها، متهورانه در برابر هرگونه ستم و استبدادی بایستند. در نگاه غلایینی، ارزش واقعی انسان، زمانی است که در کنار ملت خود قرار بگیرد و درد و رنج مردمش را در وجود خویش احساس نماید:

«امّا قِیم المَرءِ لَمْ یَأْلَمْ لِأُمَّتِهِ»: «و ارزش انسانی که برای امت خویش دردناک نباشد، چیست؟!». (الغلایینی، ۱۹۹۳: ۶۵)

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آذرشب، محمدعلی (۱۳۸۱). اصالت و وابستگی در ادبیات معاصر عرب، نامه علوم انسانی، صص ۴۳-۲۳.
۳. التیامی، رضا (۱۳۹۹). سیاست ترویج بنیادگرایی و بالکانیزه‌سازی خاورمیانه پس از بیداری اسلامی: تهدیدات پیش روی جمهوری اسلامی ایران و متحدان منطقه‌ای آن، فصلنامه مطالعات بیداری اسلامی، سال نهم، شماره هجدهم، صص ۱۶۳-۱۳۹.
۴. باغچه‌وان، سعید (۱۳۸۳). بیداری اسلامی و اندیشه‌های سید جمال‌الدین اسدآبادی، فصلنامه اندیشه انقلاب اسلامی، شماره ۱۰، صص ۲۴۲-۲۲۷.
۵. توانا، محمدعلی (۱۳۸۵). اسلام و مدرنیته در اندیشه سید جمال‌الدین اسدآبادی، پژوهش علوم سیاسی، شماره ۳، صص ۹۷-۱۱۳.
۶. جهانگیر، کیومرث و ملکی، حسن (۱۳۹۴). بیداری اسلامی: ریشه‌ها و زمینه‌ها، فصلنامه سیاست، دوره ۴۵ شماره ۲، صص ۳۱۰-۲۸۹.
۷. دارابی، علی (۱۳۹۹). النهضه و فرایند بیداری اسلامی در تونس، از اسلام‌گرایی در مبارزه تا تجربه عملی حکومت‌داری، دوره نهم، شماره اول، صص ۱۳۹-۱۱۱.
۸. داغر، یوسف أسعد (۱۹۵۶ م). مصادر الدراسة الأدبية، لبنان: منشورات جمعية أهل القلم.
۹. داغله سکینه و نادری، بهرام (۱۳۹۳). بازتاب لفظی و معنوی مفاهیم دینی در شعر مصطفی غلایینی، کنگره بین‌المللی فرهنگ و اندیشه دینی، دانشگاه شهید مدنی اذربایجان.
۱۰. الدسوقی، منی حسین (۱۹۹۹). الشيخ مصطفى الغلایینی فی مفاهیمه الإصلاحیه، ط ۱، صیدا- بیروت: المكتبة العصرية.
۱۱. رمضان، عباس (۱۳۸۳). سید جمال‌الدین اسدآبادی، تهران: ترفند.
۱۲. الزرکلی، خیرالدین (۲۰۰۷ م). الأعلام، ط ۱۷، بیروت- لبنان: دارالعلم للملایین.
۱۳. شرابی، هشام (۱۳۶۸ ش). روشنفکران عرب و غرب، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران: وزارت امور خارجه.
۱۴. شیروودی، مرتضی (۱۳۸۸). انقلاب اسلامی و بیداری اسلامی (تأثیرگذاری و نمونه‌ها)، فصلنامه علمی- پژوهشی مطالعات انقلاب اسلامی، سال پنجم، شماره ۱۶، صص ۱۱-۴۲.

۱۵. الغلايينی، مصطفى (۱۹۹۳ م). ديوان الغلايينی، ط ۱، صيدا- بيروت: المكتبة العصرية.
۱۶. _____ (۱۹۱۱ م). أريج الزهر، بيروت: مكتبة الأهلية.
۱۷. کرامتی، زهرا (۱۳۹۵). تحليل شواهد قرانی جامع الدروس، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه علوم و معارف قرانی میبد.
۱۸. کشکولی، جعفر (۱۳۹۹). روش غلايينی در جامع الدروس العربيہ، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه فردوسی مشهد.
۱۹. مرادپور دهنوی، امیرحسین (۱۳۹۹). درآمدی بر مراحل بیداری اسلامی در جهان اسلام، فصلنامه مطالعات بیداری اسلامی، سال نهم، شماره هجدهم، صص ۸۵-۱۱۰.
۲۰. میرآقایی، سید جلال (تابستان ۱۳۸۳ ش). بیداری اسلامی و مظاهر فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آن، فصلنامه اندیشه انقلاب اسلامی، شماره ۱۰، صص ۴۸-۶۳.
۲۱. میرزایی، مهدی (۱۴۰۰). تحليل محتوای کتب درسی دوره ابتدایی از منظر توجه به ابعاد و مؤلفه‌های بیداری اسلامی، فصلنامه مطالعات بیداری اسلامی، سال دهم، شماره اول، صص ۱۶۷-۱۵۰.
۲۲. ولایتی، علی اکبر (۱۳۸۴ ش). فرهنگ و تمدن اسلامی، قم: نشر معارف.
۲۳. نوری زاده، آمینه (۱۳۹۱). مضامین اخلاقی در شعر مصطفی الغلايينی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید مدنی اذربایجان.

خیزش مجدد گفتمان راست افراطی در اروپا و تقابل با مسلمانان در عصر بیداری اسلامی

مهدی محمدنیا (نویسنده مسئول)^۱

محمود علیپور گرجی^۲

چکیده

خیزش مجدد گفتمان راست افراطی، یکی از مهم‌ترین چالش‌هایی است که امروزه کشورهای اروپایی با آن مواجه هستند. هدف از پژوهش حاضر مطالعه تأثیر خیزش مجدد گفتمان راست افراطی بر زندگی اجتماعی مسلمانان اروپا هست. پرسش اصلی مقاله این است که «خیزش مجدد گفتمان راست افراطی در اروپا، چه چالش‌هایی را می‌تواند فراروی مسلمانان اروپا قرار دهد؟» (مسئله) در پاسخ به پرسش مذکور، این فرضیه ارائه شده است: «خیزش مجدد گفتمان راست افراطی با مفصل‌بندی دال مرکزی ناسیونالیسم نژادی و غیریت‌سازی (بیگانه‌ستیزی) نسبت به مسلمانان، زمینه‌های امنیتی شدن اسلام و محدودیت حقوق سیاسی و اجتماعی مسلمانان اروپا را فراهم می‌آورد.» در این مقاله از روش کیفی (توصیفی-تحلیلی) به‌ویژه از روش تحلیلی گفتمان استفاده شده است. (روش) شیوه جمع‌آوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و استفاده از مجلات تخصصی و سایت‌های معتبر اینترنتی بوده است. یافته اصلی پژوهش این است که بازخیز احزاب راست افراطی به‌ویژه در دهه اخیر، منجر به گسترش تعارضات و تشدید روند محدودسازی مسلمانان از حقوق اجتماعی خود در اروپا شده است. این شرایط می‌تواند با تعمیق همبستگی مذهبی، زمینه بیداری مسلمانان و تحریک حس هویت طلبی آن‌ها را در برابر ساختار نابرابر اجتماعی فراهم آورد. (یافته‌ها)

کلیدواژه‌ها: گفتمان راست افراطی، ناسیونالیسم نژادی، پوپولیسم، مسلمانان، هویت

۱. دکتری مطالعات استراتژیک-استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آیت الله العظمی بروجردی ره، بروجرد، ایران.

mahdi.mnia@yahoo.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0381-6756>

۲. استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه آیت الله العظمی بروجردی ره، بروجرد، ایران.

alipour_mg558@yahoo.com

 <https://orcid.org/0000-0002-2356-0786>

مقدمه

عصر بیداری اسلامی، عصر بازگشت به هویت اسلامی، مقاومت در برابر سلطه‌گری، مبارزه با بی‌عدالتی و دین‌ستیزی است. با گسترش حضور مسلمانان در اروپا از یک سو، رفتارهای اسلام‌ستیزانه و گسترش محدودیت‌ها را فراروی مسلمانان به‌ویژه از سوی احزاب و گروه‌های راست افراطی شاهد هستیم؛ و از سوی دیگر، زمینه مساعدی برای انسجام مسلمانان، بیداری و هویت‌طلبی آن‌ها فراهم شده است. نابرابری‌های سیاسی-اجتماعی و تبعیض‌ها در اروپا، مهم‌ترین زمینه بیداری، خودآگاهی و هویت‌طلبی گروه‌های اجتماعی است. هویت‌طلبی را می‌توان عکس‌العمل طبیعی به محرومیت‌های اجتماعی دانست، محرومیت‌هایی که بر مبنای عامل مذهب، نژاد، زبان و سایر اشکال فرهنگی دسترسی اقلیت‌های مذهبی و نژادی را به فرصت‌های اجتماعی و نقش‌های ارزشمند محدود می‌کند و به گفته کاستلز، باعث خیزش «هویت مقاومت» در برابر هویت رسمی مشروعیت بخش می‌شود (کاستلز، ۱۳۸۰: ۲۴).

تفاوت‌های فرهنگی زمانی که با نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی عجین شده باشد، جذب و انسجام هویتی و ادغام سیاسی اجتماعات حاشیه‌ای در جامعه ملی به حداقل می‌رسد (قادرزاده و محمدزاده، ۱۳۹۷: ۲۴). در مقابل، در این نظام تبعیض‌آمیز، همبستگی خرده‌فرهنگ‌ها در مقابل هویت مرکزی تقویت شده و بستر مناسبی برای بیداری هویت‌های حاشیه‌ای فراهم می‌شود. امروزه مسلمانان در کشورهای اروپایی در معرض انواع محرومیت‌ها و تبعیضات اجتماعی قرار دارند که عمده‌تاً از سوی گفتمان راست افراطی حمایت می‌شوند. با توجه به اینکه در یک دهه اخیر این احزاب و گروه‌ها توانسته‌اند با نزدیکی یا ورود به حاکمیت موفقیت‌های چشم‌گیری را در عرصه سیاسی اروپا به دست بیاورند، حیات اجتماعی مسلمانان در معرض محدودیت‌های جدی‌تری قرار گرفته است؛ و این محدودیت‌ها می‌تواند زمینه را برای بیداری مسلمانان در متن نظام اجتماعی تبعیض‌آمیز فراهم نماید.

دو عامل بیشترین نقش را در گسترش نفوذ احزاب راست افراطی در اروپا دارند:

اول، گسترش مهاجرت مسلمانان به اروپا، دوم، گسترش رادیکالیسم اسلامی از سوی مسلمانان مهاجر و نوکیشان بومی. فعالیت‌های تروریستی نوکیشان، یکی از نکات مهم در خیزش احزاب راست افراطی به کنشگری تروریستی برخی از این نوکیشان مربوط می‌شود که در اکثر توطئه‌های تروریستی که بعد از ۱۱ سپتامبر در خاک اروپا رخ داده است، مشارکت داشتند.

توطئه بمب‌گذاری کفش^۱ در سال ۲۰۰۱، حملات تروریستی در مادرید و لندن به ترتیب در سال ۲۰۰۴ و ۲۰۰۵، طرح بمب‌گذاری در سال ۲۰۰۷ در آلمان، و بمب‌گذاری در متروی مسکو در سال ۲۰۱۰، همگی یک ویژگی مشترک داشتند و آن مشارکت نوکیشان مسلمان بومی بود که اغلب در عربستان تربیت شده بودند و جهت تبلیغ اسلام سلفی و فعالیت تروریستی مجدد عازم اروپا شدند. این نوکیشان خود را واسطه مذهبی می‌دانند که هم به جامعه بومی خود و هم به مسلمانان تعلق دارند. آن‌ها خود را پیش‌تاز اسلامی می‌دانند و تبلیغ اسلام رادیکال را «جهاد به زبان^۲» تلقی می‌کنند (Karagiannis, 2011). این اقلیت کوچک سلفی (بومی و مهاجر) تلاش می‌کند از اسلام برای مشروعیت بخشیدن به خشونت‌های تروریستی خود استفاده کند. نقد جامعه میزبان و چشم‌انداز تغییرات اجتماعی، فرهنگی و سیاسی، تابع نوع برداشت رادیکال‌های بومی و مهاجر از اسلام است (Olesen, 2009: 9). این دو عامل نقش به‌سزایی را در تحریک احزاب راست افراطی علیه مسلمانان داشته است.

ظهور مجدد و گسترش جریان‌های راست افراطی به‌ویژه در یک دهه اخیر، هشدارهایی را از سوی نهادهای مختلف سیاسی، رسانه‌ها و دانشگاهی به دنبال داشته است. این گفتمان توانست درصد قابل توجهی آراء عمومی را در انتخابات پارلمان اروپا به‌ویژه در ماه مه ۲۰۱۴ و ۲۰۱۹ که در ۲۸ کشور عضو اتحادیه اروپا برگزار شده را به دست آورد؛ به‌گونه‌ای که از انتخابات پارلمانی سال ۱۹۹۹ تا ۲۰۱۹، میزان آرای این احزاب از یک نوع روند صعودی برخوردار گردید. در انتخابات پارلمان اروپا در سال ۲۰۱۴، حزب راست افراطی دموکرات‌های سوئد با کسب ۷/۹ درصد آرا، حزب جبهه ملی فرانسه با کسب ۲۵ درصد آرا، حزب استقلال انگلیس با کسب ۳۱ درصد آرا و حزب مردم دانمارک با کسب ۲۸ درصد آرا توانستند به پارلمان اروپا راه پیدا کنند. در ایتالیا نیز حزب راست افراطی پنج ستاره با فاصله کم از حزب دموکراتیک و با کسب ۷ درصد آرا در رتبه دوم قرار گرفت. در آلمان نیز حزب «آلترناتیوی برای آلمان» توانست برای اولین بار با کسب ۷ درصد از آرا برای نخستین بار به پارلمان اروپا راه پیدا کند و ۳۰ درصد کرسی‌های پارلمان اروپا را به دست آورند. در انتخابات ۲۰۱۹ نیز احزاب راست افراطی با اقبال عمومی

۱. گفته شده است که ریچارد رید تبعه بریتانیا در سال ۲۰۰۱ از طریق جاگذاری بمبی در کفش خود قصد منفجر کردن یک هواپیمای مسافربری حامل ۱۹۷ نفر را داشت که از پاریس به مقصد میامی آمریکا در پرواز بود.

2. Jihad by Tongue

روبرو بوده و در برخی کشورهای اروپایی شمار کرسی‌های این احزاب در مقایسه با انتخابات قبلی افزایش داشته است. در این انتخابات در فرانسه حزب راست افراطی اتحاد ملی^۱ (جبهه ملی سابق) به رهبری ماری لوپن توانست با کسب ۲۳.۳۱ درصد آرا به‌عنوان حزب نخست برنده انتخابات شود. در انگلیس حزب تازه تأسیس راست افراطی برگزید^۲ (این حزب در ۶ ژانویه ۲۰۲۱ بعد از خروج انگلستان از اتحادیه اروپا به حزب اصلاحات بریتانیا^۳ تغییر نام داد)، توانست با کسب ۳۱.۶۹ درصد آرا پیروز این انتخابات شود. در ایتالیا حزب راست‌گرای افراطی لگا^۴ با کسب ۳۴.۳۳ درصد آرا پیشتاز انتخابات شد (Euronews, 28/05/2019).

علاوه بر انتخابات پارلمان اروپا، گفتمان راست افراطی در برخی از کشورها توانسته‌اند کرسی‌های نمایندگی قابل توجهی را به دست آورد؛ این گفتمان در کشورهایی چون اتریش، ایتالیا، فنلاند، بلغارستان و اسلوواکی، توانسته‌اند با دستیابی به قدرت در یک دولت ائتلافی مشارکت نمایند. افزایش میزان کرسی‌های این گفتمان در پارلمان اروپا، افزایش تعداد سازمان‌های متعلق به راست افراطی، افزایش میزان خشونت‌های این گفتمان به‌ویژه علیه مسلمانان و عادی شدن آن، نمودهای بارزی از خیزش مجدد این گفتمان در اروپا هستند؛ که می‌توانند معضلات جدی را فراروی مسلمانان اروپا ایجاد کرده و زمینه بیداری مسلمانان در اروپا را فراهم کنند. برای این اساس مقاله حاضر با روش تحلیلی گفتمان به دنبال این پرسش است که خیزش مجدد گفتمان راست افراطی چه چالش‌هایی را فراروی مسلمانان در اروپا قرار می‌دهد؟ فرضیه محوری پژوهش این است که «خیزش مجدد گفتمان راست افراطی با مفصل‌بندی دال مرکزی ناسیونالیسم نژادی و غیریت‌سازی (بیگانه‌ستیزی) نسبت به مسلمانان، زمینه‌های امنیتی شدن اسلام و محدودیت حقوق سیاسی و اجتماعی مسلمانان در اروپا را فراهم می‌آورد».

در رابطه پیشینه تحقیق یعنی شکل‌گیری و گسترش جریان‌های راست افراطی مطالعات معدودی به فارسی نگاشته شده است که برخی از مهم‌ترین آن‌ها عبارت‌اند از: در مقاله‌ای با عنوان «گسترش جریان راست افراطی در اروپا» (نوبخش و ایوبی، ۱۳۹۲)، نویسندگان به

1. National Rally
2. Brexit Party
3. Reform UK
4. League

بررسی ویژگی‌های جریان راست افراطی پرداخته و دلایل گسترش آن را مورد بررسی قرار داده است. به نظر نگارندگان عوامل هویتی و فرهنگی و مسئله مهاجرت مهم‌تر از مسائل اقتصادی در رشد جریان راست افراطی در اروپا تأثیرگذار بوده‌اند. مقاله بعدی با عنوان قدرت‌یابی گروه‌های راست افراطی در اروپا؛ علل و پیامدهای آن» (مجیدی و حاتم زاده، ۱۳۹۵) است که نگارندگان به مهم‌ترین علل و پیامدهای قدرت‌یابی گروه‌های راست‌گرای افراطی در اروپا پرداخته است و موضوعاتی مانند مهاجرت و بحران اقتصادی را علل مهم قدرت‌یابی جریان‌های راست افراطی فرض کرده‌اند. مقاله دیگر «بحران‌های چهارگانه و خیزش راست افراطی در اروپا» (دهشیری و قاسمی، ۱۳۹۶) هست که نویسندگان در پاسخ به پرسش دلایل رشد جریان راست افراطی در اروپا، به توضیح بحران‌های چهارگانه توزیع منابع، نمایندگی سیاسی، هویت و مهاجرت پرداخته‌اند. مقاله حاضر به‌طور خاص به بررسی علل تقابل جریان راست‌گرای افراطی با مسلمانان، در چارچوب نظریه گفتمان پرداخته است.

چارچوب نظری؛ گفتمان لاکلا و موف

روش گفتمان^۱ که به‌عنوان مطالعه بین‌رشته‌ای در علوم انسانی وارد شده پس از مدت اندکی، در جایگاه روش‌های رایج حوزه علوم سیاسی قرار گرفت. این روش تا به امروز با رویکردهای متفاوتی ارائه شده است که می‌توان گفتمان ساخت‌گرا در سال ۱۹۵۲ (سوسور، ۱۳۷۸: ۲۱)، گفتمان نقش‌گرایا کارکردی در دهه‌های ۶۰ و ۷۰ (سرل، ۱۳۸۷: ۶۷)، گفتمان انتقادی در دهه‌های ۸۰ و ۹۰ (فرکلاف، ۱۳۸۱: ۲۰) و گفتمان پساساختارگرای فوکو در سال ۱۹۶۱ (نوذری، ۱۳۸۸: ۲۳۰) را نام برد. ارنستو لاکلا و همسرش شنتال موف با تأثیرپذیری از فوکو توانستند روش گفتمانی را از عرصه زبان‌شناسی وارد حوزه سیاسی و اجتماعی نمایند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۲: ۶۷)؛ و با نوشتن کتاب هژمونی و استراتژی (۱۹۸۵) به شهرت جهانی برسند. لاکلا و موف برخلاف فوکو بر گفتمانی بودن تمام حوزه‌های اجتماعی تأکید دارند (Howarth, 2000: 39).

مهم‌ترین ابداعات این دو متفکر در استفاده از زبان‌شناسی سوسور^۲ علاوه بر بازنگری در

1. Discourse

2. Saussure

رویکردهای گذشته، منظومه معنایی است که از گفتمان با صورت‌بندی نشانه‌ها یا دال‌های مفصل‌بندی^۱ تحلیل نموده‌اند (Laclau and Mouffe, 1985:4). دال‌ها و نشانه‌های گفتمانی حول یک دال مرکزی^۲ که هسته مرکزی (نشانه ممتاز و برجسته) گفتمان است، ساماندهی می‌شوند؛ و سایر دال‌ها حول آن نظم می‌یابند و معنای خود را در رابطه با آن کسب می‌کنند و به هم مفصل‌بندی می‌شوند (یورگنسن و فیلیپس، ۱۳۹۲: ۵۷). از این منظر عناصر یا دال‌شناوری وجود دارند که در قالب گفتمان قرار نگرفته و معنای آن‌ها تثبیت نشده است. زمانی این عناصر معنا می‌یابند که در درون گفتمان قرار گیرند. براین اساس جاذبه هسته مرکزی است که سایر دال‌ها را جذب و مفصل‌بندی و یک مجموعه معنایی را پدید می‌آورد. لاکلا و موف برای ارتباط دادن دال‌ها و نشانه‌ها با یکدیگر، واژه مفصل‌بندی را بکار می‌برد که در آن رابطه‌ای بین عناصر هویت دال‌ها اصلاح و تعدیل می‌شود و نظام معنادار شکل می‌گیرد (Laclau and Mouffe, 1985:4).

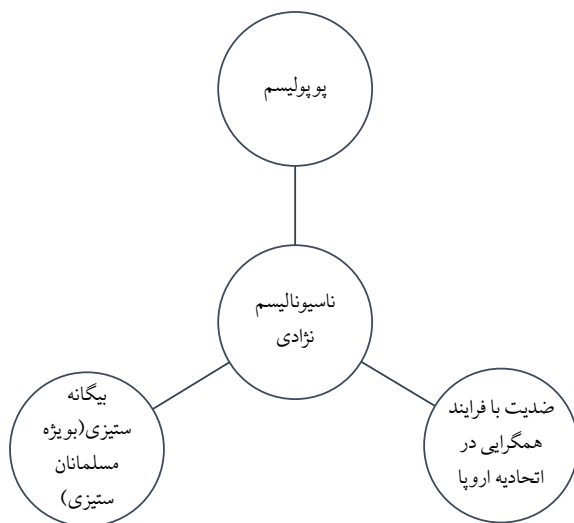
در شکل‌گیری و هویت بخشی گفتمان، غیر^۳ اهمیت کلیدی دارد. غیریت سازی در آثار اولیه لاکلا و موف، توأم با خصومت^۴، خشونت و منازعه است؛ چراکه هویت و شکل‌گیری یک گفتمان، در خشونت و تعارض با گفتمان‌های دیگر به مثابه غیر و دشمن، امکان‌پذیر است. این غیر، هویت گفتمان را تهدید می‌کند. از منظر لاکلا و موف غیریت سازی و تولید "دشمن" یا "غیر" برای ایجاد مرز در گفتمان‌ها نقش کلیدی ایفا می‌کند؛ و شرط شکل‌گیری و انسجام یک گفتمان، وجود غیر است (Laclau & Mouffe, 1985:27). و دال‌ها و گفتمان به دلیل ارتباط با دیگری و ضدیتی که با آن پیدا می‌کند، اهمیت می‌یابد. از این‌رو غیریت‌سازی در گفتمان‌ها توأم با سرکوب خشونت و خصومت همیشگی است؛ و دارای دو کار ویژه مهم است. از طرفی سازنده هویت گفتمان است و از سوی دیگر اختلافات و تفاوت‌ها^۵ را می‌پوشاند و منجر به انسجام گفتمان می‌شود. البته اختلافات و تفاوت‌ها به دو طریق در گفتمان‌ها برداشته می‌شود

1. Articulation
2. Nodal point
3. Other
4. Antagonism
5. Difference

یکی از طریق غیریت سازی است و دیگری از طریق زنجیره هم ارزی. در عمل مفصل بندی در یک گفتمان، دال ها در یک زنجیره معنایی ترکیب شده و در مقابل غیر که آن ها را تهدید می کند، رقابت ها و تفاوت ها را کنار می گذارند. در پژوهش حاضر تلاش شده است تا شکل گیری گفتمان راست افراطی در اروپا و تقابل آن ها با مسلمانان که زمینه ای برای بیداری اسلامی است، در چارچوب تئوری گفتمان مورد مطالعه قرار گیرد.

مفصل بندی دال ها در گفتمان راست افراطی

جریان راست افراطی برای نشان دادن مجموعه ای از گروه ها و جنبش هایی است که با ویژگی انحصار طلب، متعصب و بومی گر و به لحاظ رفتاری تهاجمی معرفی می شوند (Kallis, Zeiger and Öztürk, 2018: 22). راست افراطی ریشه در سنت فاشیسم دارد که بعد از قدرت نمایی بین دو جنگ جهانی اول و دوم، رو به افول گذاشت. این جریان در دهه ۱۹۲۰ و ۱۹۳۰ نتوانست در کشورهایی چون آلمان، ایتالیا و اسپانیا را به قدرت دست یابد و در بسیاری از کشورها نیز به رقیب اصلی احزاب حاکم تبدیل شود. با این وجود، این جریان تا اوایل دهه ۱۹۸۰ نقش تعیین کننده ای در ساختار سیاسی دولت های اروپایی نداشت تا این که با تمرکز بر موضوعاتی چون مهاجرت، بیگانه هراسی، نژادپرستی و مخالفت با اتحادیه اروپا، در صحنه سیاسی اروپا ظهوری دوباره یافتند (دهشیری و قاسمی، ۱۳۹۶: ۴۶). هر چند در ادبیات سیاسی، اجماع مشترکی درباره گفتمان راست افراطی وجود ندارد؛ با این حال بیشتر محققین، راست افراطی را بر پایه ملی گرایی انحصاری توضیح داده اند (Golder, 2016: 6). بر این اساس گفتمان راست افراطی بر دال مرکزی ناسیونالیسم نژادی و وقته های مشترک مهاجر ستیزی به ویژه پوپولیسم، ضدیت با همگرایی در اتحادیه اروپا، مفصل بندی شده اند. (نمودار ۱) هر یک از این نشانه ها به صورت یک شبکه در مفصل بندی گفتمان راست افراطی تأثیر گذارند؛ که در گفتارهایی زیر بررسی می کنیم.



نمودار ۱: مفصل بندی دال های گفتمان راست افراطی

۱. ناسیونالیسم نژادی به مثابه دال مرکزی

یکی از مهم ترین عوامل زمینه ساز انسجام مسلمانان در قالب هویت اسلامی، ظهور گفتمان های افراطی ناسیونالیستی و تلاش آن ها برای هژمونی و به حاشیه بردن هویت اسلامی از صحنه سیاسی-اجتماعی اروپا است. در این راستا گسترش ناسیونالیسم نژادی، به ویژه با اسلام هراسی و رفتارهای مسلمان ستیزانه، می تواند تأثیر عمده ای را در بیداری مسلمانان و حرکت آن ها به سمت هویت طلبی و انسجام مذهبی به عنوان تنها راه برون رفت از بحران های موجود، به جای گذارد.

گفتمان راست افراطی، ناسیونالیسم نژادی را دال مرکزی^۱ گفتمان خود معرفی می کند و هویت ملی خود را در معرض تهدید فرهنگ های خارجی می داند. (Schain, 2018:1) ناسیونالیسم نژادی به دنبال اخراج مهاجرین برای دستیابی به یک دولت تک فرهنگی است. عمده احزاب راست افراطی دارای گرایش های ناسیونالیسم نژادی هستند. گفتمان راست افراطی در اروپا از طریق ناسیونالیسم نژادی به دنبال زنجیره هم ارزی هستند تا در واکنش به گفتمان های دیگر، تفاوت ها

و اختلافات احزاب راست افراطی را بیوشاند تا انسجام ایجاد کند. به همین خاطر ناسیونالیسم نژادی با بومی‌گرایی آمیخته است. بومی‌گرایی تلاش می‌کند تا ناسیونالیسم را با بیگانه‌هراسی ترکیب نماید؛ به‌طوری‌که دولت‌ها را دعوت می‌کنند تا توجه خود را فقط معطوف به اعضای گروه‌های بومی نماید؛ و عناصر غیربومی را به‌عنوان تهدید جدی علیه دولت ملت تک فرهنگی معرفی کنند. بومی‌گرایی ترکیبی از ملی‌گرایی و بیگانه‌هراسی است. بدین معنا که عناصر غیربومی مثل نژاد، مذهب و زبان به‌عنوان تهدیدی علیه هویت ملی تلقی می‌شوند (Golder, 2016: 4).

۲. پوپولیسم و عوام‌گرایی

پوپولیسم، یکی از مهم‌ترین دال‌های گفتمان راست افراطی محسوب می‌شود؛ به همین دلیل این گفتمان توانست به موفقیت‌های انتخاباتی قابل توجهی در انتخابات اروپایی و حتی انتخابات پارلمان‌های ملی دست یابد. این گفتمان از احساسات عمومی به‌عنوان ابزاری در جهت به دست آوردن آرای عمومی و تبلیغات استفاده می‌کنند. پوپولیسم مخالف نخبه‌گرایی و کثرت‌گرایی است؛ بدین معنا که برخلاف نخبه‌گرایی، مردم را گروه برتر تلقی می‌کند و نخبگان را طبقه انگل جامعه تلقی می‌کند که تقاضاهای مردمی را نادیده می‌گیرند؛ از نگاه پوپولیستی، جامعه به دو گروه متمایز تقسیم می‌شود: «نخبگان فاسد» و «مردم اصیل» که ماهیتاً متضاد هستند (ÖNER, 2014: 96-97). از سوی دیگر گفتمان راست افراطی از احساس منفی مردم نسبت به حکومت برای رأی‌آوری در انتخابات استفاده می‌کند و در تلاش است تا با بزرگ‌نمایی تهدیدات هویتی، تفکر رأی‌دهندگان را تغییر دهد (Brug, Fennema and Tillie, 2000: 83). انتقادات روزافزون، اغلب مهم‌ترین دلیل حمایت مردم از احزاب راست افراطی است؛ چراکه از وضع موجود خسته شده و به دنبال تغییر هستند؛ و وعده تغییر نیز شعار مشترک همه احزاب راست افراطی است (Eller, 2017: 4-5). این احزاب از طریق اشکال جدیدتر ارتباطات توانسته‌اند با شهروندان ناامید از سیاست‌های سنتی ارتباط برقرار کنند و با مقابله با سیاست نهادینه‌شده پراگماتیسمی، توجه بخشی از شهروندان و افکار عمومی را از طریق مجموعه‌ای از وعده‌ها و شعارهای عوام‌فریبانه همچون دموکراسی حقیقی، حاکمیت مردم، نجات مردم از تهدیدهای ساختگی، گفتار خصمانه در قبال احزاب حاکم و سیاست‌های آن‌ها و محدود کردن مهاجرت و ورود مهاجران، به خود جلب کنند. (نظری و سلیمی، ۱۵۹-۱۶۰: ۱۳۹۴).

۳. تشکیک در اروپای واحد

گفتمان راست افراطی در اتحادیه اروپا، اروپا هراسی را نیز در دستور کار قرار داده‌اند؛ و معتقدند که جهانی سازی و اروپایی سازی دوروی یک سکه هستند که توسط نخبگان قدرتمند برای محروم کردن مردم اروپا از حقوق ملی بکار می‌روند. لذا یکی از مهم ترین دستورکاژهای این احزاب طرفداری از خروج کشورهای متبوعشان از اتحادیه اروپا هست. خروج انگلستان از اتحادیه اروپا مورد حمایت شدید حزب سابق راست افراطی برگزیت (حزب اصلاحات کنونی) بوده است یا حزب دموکراتیک ملی در آلمان، خروج این کشور از اتحادیه اروپا را تشویق می‌کنند؛ و برخی دیگر که بدبینی کمتری به اتحادیه اروپا دارند، این اتحادیه را صرفاً به هماهنگ کننده اقتصادی دولت های حاکم تنزل می‌دهند. نگاه منفی این احزاب به اتحادیه اروپا مانع از این نمی‌شود که در پارلمان اروپا حضور داشته باشند. راه حل های این احزاب در سطح اقتصادی، حمایت گرایی؛ در سطح سیاسی، سخت گیری و مشارکت مستقیم؛ در سطح اجتماعی، گفتمان ضد مهاجرت مبتنی بر ترس و نفرت و در سطح فرهنگی تأکید بر رسوم سنتی و آیین های مذهبی است (Rodríguez-Aguilera, 2014: 178-179). یکی از مهم ترین دغدغه های احزاب راست افراطی حفظ حاکمیت ملی در برابر حاکمیت اتحادیه اروپایی است. از نظر این احزاب، اروپا گرایی با سیاست تک فرهنگی، می‌تواند با نادیده گرفتن تفاوت های خاص تاریخی و فرهنگی هر کشوری، به تدریج فرهنگ و هویت بومی کشورهای عضو را در هویت یکپارچه اروپایی ادغام کند. به لحاظ اقتصادی نیز این احزاب حاکمیت اقتصادی اتحادیه اروپا بر نهادهای اقتصادی ملی را موجب تحمیل هزینه های غیر ضروری جهت مصارف فراملی می‌دانند.

۴. بیگانه ستیزی و تقابل با مسلمانان:

تولید «غیر» یا «دشمن» برای ایجاد مرز میان گفتمان ها اهمیت زیادی دارد؛ اساساً شرط هویت و شکل گیری گفتمان، وجود غیر و دیگری^۱ است (Laclau & Mouffe, 1985: 27) و دال ها در گفتمان به دلیل ارتباط با دیگری و ضدیتی که با آن پیدا می‌کند، اهمیت می‌یابد. در گفتمان راست افراطی، مهاجرین به ویژه مسلمانان اصلی ترین «دگرها» و دفع «غیر» مهم ترین هدف

محسوب می‌شود. برخی محققین به این احساسات ضد مهاجرت و ضد اسلامی، نژادپرستی فرهنگی^۱ نام نهاده‌اند و معتقدند که مسلمان هراسی^۲ در قالب نژادپرستی فرهنگی، شکل جدیدی در اروپا به خود گرفته است (Modood, 2005:37). به عبارت دیگر اسلام‌ستیزی یک مجموعه نژادپرستانه است که شامل احساسات ضد سیاه‌پوست، ضد آسیایی، ضد ترک، ضد عرب، ضد یهودی و... است.

درواقع احزاب راست افراطی با استثنای گرای و جدایی خود از دیگران، ادغام مسلمانان را در جامعه اروپایی سخت‌تر کرده و زمینه جدایی آن‌ها را از هویت اروپایی و انسجام در مسیر هویت اسلامی را فراهم می‌کنند. شکست پروژه ادغام مسلمانان در جوامع اروپایی، می‌تواند حتی برخی از آن‌ها را در برابر ایدئولوژی‌های جهادی آسیب‌پذیرتر کرده و آن‌ها را به سمت رادیکالیسم هدایت کند.

در رویکردهای نژادپرستانه احزاب راست افراطی دو ویژگی مشترک است: اول، تأکید بر تفاوت‌های ظاهری همچون نوع رنگ پوست، نوع مو و... است. دوم، تأکید بر تفاوت‌های فرهنگی، مذهب، زبان، لباس و... است؛ که هر دو به عنوان مسیری برای متمایز کردن خود از دیگری و دفع «غیر» به کار می‌رود (Samad and Sen, 2007:30-31). به همین خاطر نگاه بسیاری از کشورهای اروپایی به مهاجرین به‌ویژه مسلمانان، تحقیرآمیز است. در این کشورها نوعی از تقسیم‌بندی غیررسمی بین دو گروه خودی و غیرخودی به رسمیت شناخته شده است؛ و همواره مهاجرین آسیایی، آفریقایی و شهروندان آمریکای لاتین شاهد نوعی نگاه معنادار از سوی شهروندان بومی اروپایی هستند (خالوزاده، ۱۳۹۱: ۱۰۶).

به‌طورکلی، تعداد مهاجران از کشورهای عمدتاً مسلمان به اروپای غربی و آمریکا در سی سال گذشته به‌طور قابل توجهی افزایش یافته است. هرچند متخصصین، سرمایه‌داران و طبقاتی بالای شغلی میان مهاجرین اروپا حضور دارند، اما برخلاف مهاجرین آمریکا، غالب مهاجرین اروپا را کارگران عمومی، دانشجویان و پناهندگان سیاسی تشکیل می‌دهند که فاقد ویژگی کارآمدی و درآمدزایی هستند، لذا از سوی جامعه میزبان به عنوان طفیلی جامعه نگریسته می‌شوند و در نتیجه مواجهه با انبوهی از نابرابری‌ها، تبعیضات نژادی و مذهبی هستند. (جدول‌های شماره ۱ و ۲ نوع

1. Cultural Racism

2. Muslimophobia

نگاه به مهاجرین و مسلمانان در کشورهای مختلف اروپایی را نشان می‌دهد)

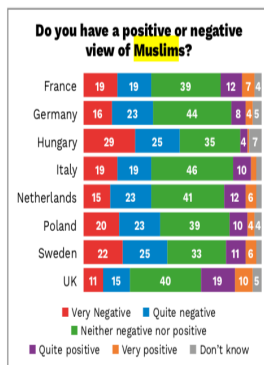
از آنجاکه غالب مهاجرین اروپا را مسلمانان تشکیل می‌دهند، لذا ادبیات ضد مهاجرت از سوی احزاب راست افراطی نیز به سمت مسلمان ستیزی هدایت شده است (Cesari, 2009: 5-6).

به عنوان مثال جریان «اروپاییان وطن پرست علیه اسلامیزه کردن غرب» موسوم به «پگیدا»^۱ نمونه معروف جریان راست افراطی در آلمان است که در اکتبر ۲۰۱۴ در شهر درسدن^۲ توسط لوز باخمان^۳ مالک یک آژانس تبلیغاتی بنیان گذاری شد. این جریان راست گرای ضد اسلامی و ضد مهاجرت، توجه بسیاری از تحلیل گران بین المللی را به خود جلب کرده است. حملات تروریستی در اروپا از جمله حمله ۷ ژانویه در پاریس به دفتر مجله شارلی ابدو فرصت مناسبی را برای پگیدا فراهم کرد تا با نیروی مضاعف از ادعاهای افراطی خود را دنبال کنند (Peschlova, 2015: 1).

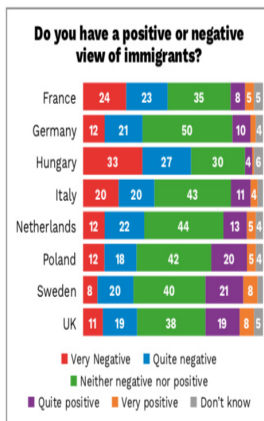
حتی این جریان در مدت کوتاهی توانست در کشورهایی چون اتریش، نروژ، دانمارک و لهستان طرفدارانی را به دست آورد. (Peschlova, 2015: 4). با ظهور داعش در سوریه و عراق و متعاقب آن هجوم پناهندگان این کشورها به آلمان، جریان راست افراطی توانست مخاطبین زیادی را با خود همراه کند و بر تعداد طرفداران خود را بیفزاید. به همین خاطر امروزه در جوامع اروپایی محدودیت ها و تبعیضات نژادی در قبال مسلمانان مهاجر به ویژه نسل دوم مسلمانان به عنوان «غیر» وجود دارد. محدودیت هایی در رابطه با اشتغال، حجاب و پوشش سر، موانع اداری در ساخت مساجد جدید یا توسعه مساجد قدیمی، اکراه دولت های اروپایی برای کمک های مالی به مدارس اسلامی، و در همان حال پشتیبانی مالی از شمار زیادی از مدارس یهودی، کاتولیک و پروتستان، علیه مهاجران مسلمان اعمال می شود (Foner and Alba, 2008: 370). مهم ترین دغدغه این گفتمان انگیزه های اقتصادی، دغدغه ای امنیتی و هویتی است. از این رو غیریت سازی و تقابل با مسلمانان از سوی گفتمان راست افراطی، در چهار سطح فرهنگی، اقتصادی، جمعیتی و امنیتی مطرح شده است.

-
1. Pegida (Patriotische Europa"er gegen die Islamisierung des Abendlandes)
 2. Dresden
 3. Lutz Bachmann

جدول شماره ۱ - شما به مسلمانان نگاه مثبت دارید یا منفی؟



جدول شماره ۲ - شما به مهاجرین نگاه مثبت دارید یا منفی؟



منبع:

<https://www.amadeu-antonio-stiftung.de/wp-content/uploads/2021/02/ESOH-LOCKED-FINAL.pdf>

۱.۴. سطح فرهنگی

به لحاظ فرهنگی، یکی از علل گرایش به گفتمان راست افراطی، مخالفت با سیاست چند فرهنگ گرای است. از این منظر چند فرهنگ گرایی نابودکننده فرهنگ‌های بومی و نشانه انحطاط ملی است؛ و منجر به تنزل فرهنگی می‌شود. احزاب در این گفتمان در مقایسه با دیگر احزاب، حامی متعصب ایدئولوژی‌های ملی، و دارای احساسات میهن پرستانه عمیق‌تری هستند.

(جوادی، موسوی زاده و متقی، ۱۳۹۶: ۵۰) این احزاب به اسلام به عنوان یک منشأ تهدید علیه هویت سکولار اروپایی و ارزش لیبرال نگاه می کنند. احزاب راست افراطی به طرفداران خود یک هویت انحصاری عرضه می کنند که دربردارنده ارزش های مسیحی و لیبرال است؛ که در تقابل با هویت مسلمانان است. زوکیوت ادعا می کند تأکید فزاینده بر هویت اروپایی در میان احزاب راست افراطی معمولاً به توسعه فزاینده «اسلام» به عنوان «غیر» اروپایی گره خورده است (Zuquete, 2008: 332). این گفتمان با استفاده از احساسات ملی گرایانه به شعارهای ضد مهاجر و بیگانه ستیزی روی آورده اند؛ و توانسته اند در سال های اخیر به موفقیت های انتخاباتی دست یابند. (جعفری فر و مجیدی، ۱۳۹۷: ۲-۳) در این راستا سیاستمدارانی چون مارین لوپن (رئیس حزب جبهه ملی فرانسه)، گریت ویلدرز (رئیس حزب آزادی هلند)، ایان هیرسی علی (عضو سابق سنای هلند و معروف به سلمان رشدی دامن پوش)، و مارچلو پراد (رئیس سابق مجلس سنا) در ایتالیا، به منظور کسب جایگاه سیاسی در جامعه با تحریک احساسات ناسیونالیستی اسلام را تهدید بزرگ علیه تمدن اروپایی معرفی کرده اند؛ و گریت ویلدرز (رئیس حزب آزادی هلند) علناً اظهار داشت: من از مسلمانان متنفر نیستم، من از اسلام متنفر دارم (The Guardian, 17/02/2008). او عقیده دارد که هیچ مسلمان میانه رو وجود ندارد (Daily Telgerap, 14 Aug 2007). این مشکلات در مقابل، تلاش مهاجرین مسلمان برای برپایی مراسم مذهبی خود نیز مشکلاتی را برای مسلمانان به دنبال داشته است (Foner and Alba, 2008: 372). این مشکلات در مورد مسائلی چون حجاب، تدفین در قبرستان شهر، مراسم ذبح، سیستم آموزشی مختلط، مراسم ازدواج، شرط وجود اتاق نماز در محل کار و نهاد های آموزشی، پرورش و آموزش امامان جماعت در اروپا و ساخت مساجد جدید از سوی مسلمانان مطرح گردید؛ این چالش ها منجر به افزایش آگاهی مذهبی نسل جوان مسلمان شده است (Laurence and Vaisse, 2006: 16).

۲.۴. سطح اقتصادی

به لحاظ اقتصادی گفتمان راست افراطی معتقد است پذیرش مهاجران جدید به معنای افزایش مشکلات اقتصادی و به خطر افتادن امنیت شغلی شهروندان کشور میزبان است. به باور این گفتمان، پذیرش مهاجران به این معناست که هزینه هایی را که باید صرفاً آموزش و خدمات رفاهی برای شهروندان اروپایی شود، در اختیار مهاجران قرار می گیرد؛ و راه حل این مشکلات،

اخراج مهاجران است. براین اساس تصور از مهاجرین مسلمان در اروپا به مثابه هویت «غیر» در مقابل «خودی» است. این شکاف در هویت «خودی» و «غیر» در نابرابری اقتصادی برجسته می‌شود. طبق آمارها فرزندان مهاجران در مقایسه با فرزندان خانواده‌های بومی اروپایی از سطح سرمایه انسانی بسیار پایینی برخوردارند که خود مانعی عمده در برابر پیشرفت نسل دوم مهاجران محسوب می‌شود (Alba, R., 2005:42). در حوزه بازار کار نیز تبعیضات نژادی وجود دارد. تحقیقات انجام شده در بلژیک، اسپانیا و فرانسه نشان می‌دهد درصد بیکاری فرزندان مهاجرانی که از آفریقای شمالی، صحرای آفریقا و ترکیه به اروپا می‌آیند، زیاد است (Foner and Alba, 2008:371).

بسیاری از مسلمانان اروپا از جایگاه اقتصادی-اجتماعی پایین‌تری نسبت به بومیان برخوردارند. نرخ بیکاری مهاجرین مسلمان بالاتر از حد متوسط کشورهای اروپایی است (EUMC, 2003:31). مسلمانان اغلب در مشاغلی به کار گرفته می‌شوند که به صلاحیت‌های پایین‌تری نیاز است، لذا بیشترین حضور را در بخش‌های کم‌درآمد جامعه دارند (EUMC, 2006:8). البته این موضوع گمراه‌کننده خواهد بود که این تبعیضات را صرفاً بر مبنای تفاوت‌های مذهبی توضیح دهیم، بلکه عوامل دیگری چون تخصص، مدارک تحصیلی، مهارت‌های زبانی نیز بر فرصت‌های شغلی و عملکرد گروه‌های مهاجر تأثیرگذارند (Ibid:51). آمارها در فرانسه، اسپانیا آلمان و هلند نشان می‌دهد که بسیاری از مهاجرین مسلمان در این کشورها موفقیت‌های آموزشی پایین‌تری نسبت به بومیان داشته‌اند (Ibid:51).

۳.۴. سطح اجتماعی (با تأکید بر عنصر جمعیتی)

اسلام سریع‌ترین دین در حال رشد در اروپا است. اگرچه بیشتر این رشد ناشی از مهاجرت و نرخ بالای زادوولد در میان مسلمانان ساکن در اروپا بوده است، بخش اندکی از این رشد، به نوکیشان اروپایی اختصاص دارد مذهب خود را به اسلام تغییر داده‌اند. یکی از مهم‌ترین دغدغه‌های اروپاییان به‌ویژه احزاب و گروه‌های راست افراطی، بهم خوردن توازن جمعیتی مسیحیان اروپا در برابر گسترش حضور مسلمانان به‌ویژه در چند دهه آینده است. درواقع آمارها نشان می‌دهد اگر سیر رشد مسلمانان در اروپا همین‌گونه تداوم یابد، هویت مسیحی اروپا با چالش‌های جدی در برابر هویت اسلامی مواجه خواهد شد. درواقع، با عوض شدن زمین‌بازی، قواعد بازی نیز

عوض خواهد شد و در دهه‌های آینده قاعده‌مندی سیاسی و اجتماعی در اروپا دیگر نمی‌تواند بر مبنای الگوهای مسیحیت پایه‌ریزی شود؛ چراکه با تعدیل هژمونی مسیحیت، نقش هویت اسلامی در سامان سیاسی-اجتماعی اروپا جدی‌تر خواهد شد. براین اساس، انتظار می‌رود در آینده با افزایش جمعیت مسلمانان اروپا، شاهد گسترش تنازعات و خشونت‌های هویتی در این قاره سبز باشیم و این خود می‌تواند زمینه‌ساز انسجام بیشتر مسلمانان و تقویت هویت مقاومت در برابر هویت‌های رقیب باشد.

براساس آمار مرکز تحقیقاتی پیو، تا سال ۲۰۵۰ شمار مسلمانان اروپا به ۱۰/۲ درصد افزایش پیدا خواهد کرد. نرخ رشد جمعیت مسلمانان در اروپا ۳۵ درصد است. نتایج این آمار حاکی از آن است که جمعیت مسلمانان با سرعت بیشتری نسبت به غیرمسلمانان رشد می‌کند. اگر این الگو ادامه یابد تا سال ۲۰۵۰ در جهان برای اولین بار در جهان، شمار مسلمانان تقریباً برابر شمار مسیحیان خواهد شد. یعنی حدود ۲/۸ میلیارد مسلمان (۳۰ درصد از کل جمعیت دنیا) و ۲/۹ مسیحی (۳۱ درصد از کل جمعیت دنیا). (Pew Research Center, 02/04/2015) در رابطه با کشورهای اروپایی نیز آمارها متغیر است. آلمان و فرانسه بزرگ‌ترین جمعیت مسلمان دارا هستند. طبق آمارهای این مرکز، در سال ۲۰۱۰، جمعیت مسلمان آلمان حدود ۴/۷۶ میلیون نفر بوده است که ۵/۸ درصد از کل جمعیت این کشور را تشکیل می‌داده است. پیش‌بینی این مرکز بیانگر این است که جمعیت مسلمان آلمان تا سال ۲۰۲۰ به ۵/۵۳ میلیون نفر یعنی حدود ۵/۸ درصد از کل جمعیت خواهد رسید. جمعیت مسلمان فرانسه نیز در سال ۲۰۱۰ حدود ۴/۷۱ میلیون نفر یعنی ۷/۵ درصد از کل جمعیت این کشور بوده است. مرکز تحقیقاتی پیو پیش‌بینی کرده است که تا سال ۲۰۲۰ شمار مسلمانان این کشور به ۵/۴۳ میلیون نفر یعنی حدود ۸/۳ درصد از کل جمعیت این کشور برسد (Pew Research Center, 2015). براساس آمار دیگری، شمار مسلمانان فرانسه در سال ۲۰۱۴، حدود ۶/۱۳ میلیون نفر یعنی ۹/۶ درصد از کل جمعیت این کشور بوده است (Muslimpopulation, 2015).

البته این آمارها جمعیت مهاجر اخیر که در نتیجه بحران سوریه به کشورهای اروپایی رفته‌اند را در نظر نگرفته‌اند؛ و با احتساب آن‌ها، شمار جمعیت مسلمان اروپا به‌ویژه آلمان که بیشترین جمعیت مهاجر را در خود جای‌داده است (نزدیک یک میلیون نفر)، بیشتر از آمارهای موجود خواهد بود. با توجه به اینکه آلمان پایین‌ترین نرخ زادوولد را در اروپا دارد و جمعیت این کشور رو

به پیری است. طبق آمار کمیسیون اروپا جمعیت آلمان تا سال ۲۰۶۰ از ۸۱/۳ به ۷۰/۸ میلیون نفر کاهش پیدا خواهد کرد (European Commission, 2015)، لذا تهدید علیه توازن جمعیتی در آلمان محسوس تر از سایر کشورهای اروپایی است.

این نکته حائز اهمیت است که مسلمانان اروپا جمعیت جوانی را تشکیل می دهند به طوری که ۵۰ درصد از مسلمانان اروپا در مقایسه با ۳۲ درصد از غیرمسلمانان، کمتر از ۳۰ سال سن دارند (Hackett, 29/11/2017).

براساس یک پژوهش علمی دیگر که به تحلیل روند جمعیتی اروپا پرداخته است، جمعیت مسلمانان اروپا در میان ۱۳ کشور اروپایی^۱ بین سال های ۲۰۸۵ تا ۲۲۱۵ اکثریت خواهد بود. افزایش جمعیت مسلمانان چهره اروپا را از نظر اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تغییر خواهد داد. نمونه هایی از این تغییرات عبارت اند از: تکثیر مساجد، اذان از بلندگوها، تجاری سازی غذاها و محصولات حلال، تنظیم ساعات کاری با محدودیت های ماه مبارک رمضان، قوانین جدید به نفع جمعیت مسلمان و مداخله فزاینده دولت های خارجی در سیاست اروپا (Roštan and Roštan, 2019: 142). از این رو، جریان های راست افراطی همواره نسبت به غالب شدن جمعیت مسلمانان در اروپا و تهدید هویت مسیحی این قاره در دهه های آینده هشدار داده اند و آن را به معنای زنگ خطری برای کلیسا تلقی کرده اند.

۴.۴. سطح امنیتی (امنیتی کردن مهاجرت)

به لحاظ امنیتی، گفتمان راست افراطی تلاش می کند تا موضوع مهاجرت را امنیتی کرده و اسلام را به حرکت هایی مثل القاعده و داعش مرتبط کنند. ارائه تصویر نادرست از اسلام، منجر به یک سیاست متناقض از سوی دولت های اروپایی شده است؛ که خود زمینه تشدید رادیکالیسم را فراهم کرده است. این احزاب اروپایی در این گفتمان به مسلمانان به عنوان یک تهدید علیه موجودیت خود نگاه می کنند؛ و معتقدند گسترش حضور مسلمانان در جوامع، منجر به توسعه رادیکالیسم و تروریسم می شود. لذا در سایه این نگرانی های امنیتی و ضد تروریستی، تلاش

۱. قبرس (در سال ۲۰۸۵)، سوئد (۲۱۲۵)، فرانسه (۲۱۳۵)، یونان (۲۱۳۵) بلژیک (۲۱۴۰)، بلغارستان (۲۱۴۰)، ایتالیا (۲۱۷۵)، لوکزامبورگ (۲۱۷۵)، انگلستان (۲۱۸۰)، اسلونی (۲۱۹۰)، سوئیس (۲۱۹۵)، ایرلند (۲۲۰۰) و لیتوانی (۲۲۱۵).

می‌کنند تا اقدامات فراقانونی خود را علیه مهاجرین مسلمانان، توجیه کنند؛ و بخشی از آزادی مسلمانان و حقوق بشر را قربانی به اصطلاح امنیت خودکرده و محدودیت آن‌ها را در فضای عمومی بیشتر کنند (Cesari, 2009: 2).

نوع رفتارهای امنیتی پلیس نیز در قبال مسلمانان با تبعیض نژادی همراه بوده است. به عنوان مثال بیش از ۵۰۰ مورد بررسی اوراق هویت افراد دریکی از ایستگاه‌های ترانزیت پاریس نشان می‌دهد مسلمانان ۵/۷ بار بیش از سفیدپوستان اروپایی مورد بازرسی قرار گرفته‌اند. این وضعیت، در سایر کشورهای اروپایی از جمله آلمان و انگلیس و ایتالیا نیز به چشم می‌خورد. در حوزه سیاسی، یکی از نکات قابل تأمل در رفتارهای تبعیض‌آمیز دولت فرانسه در قبال مسلمانان، محدود کردن و در بسیاری موارد مسدود کردن راه ورود آن‌ها به عرصه‌های تصمیم‌گیری کلان کشور است (پوراسماعیلی، ۱۳۹۰) افزایش مهاجرین از کشورهای مسلمان و مشاهده گسترش نمادهای فرهنگ اسلامی در زندگی عمومی مثل پوشش مذهبی زنان، مساجد با مناره‌های بلند، صدای اذان و سایر نمادهای اسلامی منجر به افزایش اقدامات گفتمان راست افراطی در برابر گسترش حضور فرهنگ اسلامی در کشورهای اروپایی گردیده است (Schain, 2018: 9).

۵.۴. غیریت سازی: خصومت و خشونت‌گرایی علیه مهاجرین به‌ویژه مسلمانان

غیریت در آثار اولیه لاکلا و موف، معنای خشونت خصمانه دارد و به معنای سرکوب غیر و دشمن است؛ غیر، هویت و انسجام گفتمان را تهدید می‌کند (Laclau & Mouffe, 1985: 28). در مقابل، غیر نیز که در اینجا عمدتاً مهاجرین مسلمان هستند، به سمت یکپارچگی بیشتر حرکت می‌کند تا ظرفیت مقاومت خود را در برابر سلطه‌گری رقیب، افزایش دهد. لذا هرچه محدودیت‌ها، فشارها و تبعیضات علیه مسلمانان بیشتر شود، حس خودآگاهی و روحیه هویت‌طلبی آن‌ها در مقابل هویت رقیب، بیشتر تحریک خواهد شد.

در گفتمان راست افراطی اروپا، خصومت به معنای خشونت و حذف مهاجرین به‌ویژه مسلمانان تعریف شده است. این نوع رفتارهای خشونت‌آمیز در اروپا، موضوع جدیدی نیستند؛ اما در برهه‌هایی با توجه به شرایط سیاسی تشدید شده است. حمله به مسجد فینسبوری^۱ در لندن

در سال ۲۰۱۷، حملات آندرس بری ویک در نروژ و رفتارهای خشونت‌آمیز توسط گروه‌های راست افراطی از آلمان و سوئد تا مجارستان، یادآور این نکته است که تهدید افراط‌گرایی فراتر از یک تهدید اسمی است.

فقط در سه ماهه دوم سال ۲۰۱۷، ۱۹۲ جرم اسلام ستیزانه علیه مسلمانان و یا تأسیسات اسلامی در آلمان ثبت شده است. (دویچه وله در، ۲۰۱۷/۰۸/۱۸) براساس گزارش انجمن مراکز مشاوره برای قربانیان جناح راست افراطی^۱، افراط‌گرایان راست در سال ۲۰۱۸ بیش از ۱۲۰۰ حمله را در ایالات شرقی آلمان انجام دادند که در این میان مسلمانان و مساجد به یکی مهم‌ترین اهداف جریان راست افراطی تبدیل شده است (Daily Sabah, 04/04/2019).

در هلند نیز اسلام‌ستیزی به‌عنوان یکی از استراتژی‌های اصلی احزاب راست تندرو مانند حزب آزادی (PVV) بوده است. این احزاب به احساسات عمومی علیه اسلام دست‌زده‌اند و با گسترش ایدئولوژی ملی‌گرایی نژادی و هشدار در رابطه با اسلامیزه شدن اروپا، اسلام را به‌عنوان مهم‌ترین دشمن فرهنگ اروپایی معرفی می‌کنند (Senocak, 2017:5).

موارد دشمنی با مسلمانان در فرانسه و بریتانیا نیز در حال افزایش است. (دویچه وله در، ۲۰۱۷/۰۸/۱۳) در فرانسه اقلیت‌های مسلمان شمال آفریقا بیشتر به‌عنوان «مغربی»^۲ شناخته می‌شوند تا «فرانسوی‌های مسلمان»^۳. به این ترتیب اسلام در فرانسه بیشتر به‌عنوان یک نشانگر قومی شناخته می‌شود که دارای ابعاد مذهبی است. با این حال، از آنجایی که آمار قومی یک مسئله مجادله‌آمیز در فرانسه است، هیچ آمار رسمی وجود ندارد که بتواند به‌طور مناسب این پدیده را تأیید کند (Triandafyl- lidou, 2015:6-7). در فرانسه به‌ویژه بعد از حملات تروریستی سال ۲۰۱۵ به مجله طنز فرانسوی شارلی ابدو در پاریس، تعداد جرایم خشونت‌بار علیه مسلمانان سیر صعودی داشته است. براساس کمیسیون ملی حقوق بشر فرانسه، بیش از ۴۰۰ واقعه خشونت‌بار علیه مسلمانان در سال ۲۰۱۵ رخ داد که افزایش ۲۲۳ درصدی جنایات نفرت علیه مسلمانان را نشان می‌داد (Engy, 2017:45) در یک نظرسنجی در سال ۲۰۱۶، ۴۶ درصد از پاسخ‌دهندگان فرانسوی ابراز نگرانی کردند که پناهندگان احتمال بروز تروریسم در کشورشان را افزایش می‌دهد (Engy, 2017: 33).

1. Association of Counseling Centers for Victims of Right- wing
2. Maghrebins
3. French Muslims

در انگلستان نیز ۵۲ درصد معتقدند پذیرش پناهندگان احتمال تروریسم در کشور را افزایش می‌دهد (Engy, 2017:38). بنا بر گزارشی تنها در لندن از ژوئیه ۲۰۱۴ تا ژوئیه ۲۰۱۵، بیش از ۸۰۰ جنایت علیه مسلمانان رخ داده است که نشان‌دهنده افزایش ۷۰ درصدی چنین حملات است. تا نوامبر ۲۰۱۵، هنگامی که حملات تروریستی در پاریس رخ داد، ۸۷۸ حمله ضد مسلمان در لندن گزارش شده بود. برخی تحقیقات نشان می‌دهد که مسلمانان دوازده برابر بیشتر از هم‌تایان مسیحی خود قربانی یک جنایت نفرت شده‌اند. براساس تحقیقات صورت گرفته از انجمن افسران ارشد پلیس، پنجاه تا شصت درصد از کل گزارش‌های جنایات نفرت‌آمیز در انگلیس علیه مسلمانان انجام شده است (Engy, 2017:50).

در دانمارک، آلمان، بریتانیا، هلند، سوئد و فرانسه، مسلمانان پس از وقایع ۱۱ سپتامبر تحت بیشترین سوءظن‌ها قرار گرفته‌اند (Triandafyllidou, 2015:9-10). بعد از مهاجرت‌های سال‌های ۲۰۱۵ و ۲۰۱۶ به اروپا در پی بحران سوریه، موج مسلمان ستیزی نیز در کشورهای اروپایی افزایش یافته است. در هلند که حدود یک میلیون مسلمان را دارا هست، در سال ۲۰۱۶ داده‌های نظرسنجی نشان داد ۶۱ درصد معتقد بودند که پناهندگان مسلمان احتمال تروریسم در این کشور را افزایش داده است (Engy, 2017:37-38). براساس تحقیق پیو^۱، اروپایی‌ها اسلام را به‌عنوان تهدیدی برای فرهنگ و تمدن اروپایی تصور می‌کنند. نظرسنجی ایپسوس^۲ نیز نتیجه مشابهی را به دست آورد (Senocak, 2017:5).

براساس «گزارش اروپایی اسلام‌هراسی^۳» (۲۰۱۸)، مسلمانان اولین قربانیان ظهور راست افراطی در اروپا هستند. براساس این گزارش، ظهور اسلام‌هراسی نه تنها امنیت مسلمانان بلکه امنیت و ثبات اروپا را نیز تهدید می‌کند (Bayrakli and Hafez, 2019:12-13)؛ چراکه می‌تواند حرکت‌های هویت‌طلبانه در قالب رادیکالیسم اسلامی را افزایش دهد و اروپا را عرصه تعارضات خشونت‌آمیز بین افراط‌گرایان اسلامی و مسیحی نماید.

1. Pew

2. Ipsos

3. European Islamophobia Report

نتیجه‌گیری

گفتمان راست افراطی علی‌رغم برخی تفاوت‌ها از وقته‌های مشترک غیریت‌سازی و بیگانه‌ستیزی به‌ویژه نسبت به مسلمانان، پوپولیسم و ضدیت با اتحادیه اروپا برخوردار است؛ و با استفاده از دال مرکزی ناسیونالیسم نژادی زنجیره هم‌ارزی را ایجاد کرده است. یکی از مهم‌تری وجوه متمایز خیزش اخیر گفتمان راست افراطی نسبت گذشته، دغدغه‌ای هویتی و امنیتی آن‌ها است؛ و با عملیات متعدد تروریستی داعش در اروپا، زمینه برای امنیتی شدن اسلام و محدودیت حقوق سیاسی و اجتماعی مسلمانان فراهم آورده که فرضیه پژوهش حاضر را تقویت می‌کند. در سال‌های اخیر همراه با موج جدید مهاجرت به اروپا بعد از جنگ‌های عراق، لیبی و سوریه، بیش‌ازپیش زمینه برای خیزش مجدد گفتمان راست افراطی و جهت‌گیری مهاجرستیزی فراهم گردید. این گفتمان توانست در مدت کوتاهی با استفاده از ادبیات پوپولیستی به کرسی‌های قابل توجه در پارلمان‌های کشورهای اروپایی و پارلمان اروپا را به دست آورد؛ و برجسته کردن هویت خودی، به غیریت‌سازی در برابر مسلمانان پرداخت. این غیریت‌سازی از سوی گفتمان راست افراطی، با توجه به چالش‌های مختلفی که با آن مواجه هستند در چهار سطح فرهنگی، اقتصادی، جمعیتی و امنیتی صورت گرفته است. تصور از مهاجرین مسلمان در اروپا به‌مثابه هویت «غیر» در مقابل «خودی» شکل گرفت؛ که در سال‌های اخیر با توجه به شکل‌گیری بحران‌های مختلف سیاسی و امنیتی در اروپا، شکاف بین هویت خودی و غیر، عمیق‌تر شده و این زمینه را برای گسترش گفتمان راست افراطی و تعارضات بیشتر آن‌ها با مهاجرین و مسلمانان فراهم کرده است.

ظهور رادیکالیسم اسلامی به‌ویژه سوی نوکیشان مسلمان را می‌توان یکی از مهم‌ترین نتایج گسترش گفتمان راست افراطی در اروپا دانست که باعث گسترش شکاف اجتماعی و تبدیل مذهب به‌عنوان مظهر تعارض بین مسلمانان و مسیحیان اروپا شده است.

با توجه به مشکلات اقتصادی و افزایش نرخ بیکاری در بسیاری از کشورهای اروپایی، نوعی ذهنیت منفی در اروپا نسبت به مهاجرین شکل گرفته است. راست‌گرایان افراطی اروپا با استفاده از این بستر ذهنی، تلاش می‌کنند، موقعیت سیاسی خود را ارتقا داده و افکار عمومی را علیه مهاجرین به‌ویژه مسلمانان شکل بدهند. در این راستا، افزایش تعارضات و خشونت‌ها علیه مسلمانان از سوی احزاب و گروه‌های راست افراطی اروپا از یک‌سو و وجود نظام نابرابر

اجتماعی، تحقیر فرهنگی و احساس تبعیض بر مبنای عامل مذهب، نژاد و غیره، می‌تواند با تعمیق همبستگی و تحریک حس هویت‌طلبی اسلامی، زمینه‌ای برای بیداری مسلمانان در مواجهه با این ساختار نابرابر فراهم کند. این موضوع با در نظر گرفتن افزایش محبوبیت‌ها و موفقیت‌های احزاب راست افراطی در عرصه‌های سیاسی و دستیابی آن‌ها به قدرت در برخی کشورها، وضعیت نگران‌کننده‌ای را نسبت به آینده حیات اجتماعی مسلمانان، نمایان می‌سازد. این نگرانی در بطن خود می‌تواند از یک‌سوز مینه‌ساز بیداری و انسجام مسلمانان اروپا در راستای هویت‌طلبی اسلامی و گسترش هویت مقاومت علیه بی‌عدالتی، ظلم و تبعیضات اجتماعی شود و از سوی دیگر به گسترش رادیکالیسم اسلامی در اروپا دامن بزند.

امروزه، یکی از مهم‌ترین شکاف‌های مطالعاتی در رابطه با مسلمانان اروپا این است که عمده تحقیقاتی که در این حوزه انجام شده، معطوف به فرایند انسجام مسلمانان در فرهنگ و جامعه اروپایی است. لذا مطالعات کمتری در رابطه با میزان همگرایی و همبستگی مسلمانان اروپا در قالب نهادها و سازمان‌های اروپایی و ظرفیت جنبش آفرینی آن‌ها صورت گرفته است که جا دارد به‌عنوان یک پژوهش مستقل، بیشتر به این حوزه مطالعاتی پرداخته شود.

منابع

۱. ایوبی، حجت اله و نوربخش، سید نادر (۱۳۹۲). گسترش جریان راست افراطی در اروپا، فصلنامه مطالعات روابط بین الملل، دوره ۶، شماره ۲۳، صفحات ۷۷-۱۱۹.
۲. جعفری فر، احسان و مجیدی، محمدرضا (۱۳۹۷). بحران امنیتی در غرب آسیا و قدرت یابی احزاب راست افراطی، فصلنامه مطالعات آسیای جنوب غربی، دوره ۱، شماره ۳، صفحات ۱-۳۴.
۳. جوادی، امین رضا، موسوی زاده، علیرضا و متقی، ابراهیم (۱۳۹۶). تأثیر مهاجرت مسلمانان بر تقویت راست افراطی اروپا، فصلنامه رهیافت های سیاسی و بین المللی، سال ۸، شماره ۴، صفحات ۳۸-۶۱.
۴. خالوزاده، سعید (۱۳۹۴). مهاجرت، بحران جدید اتحادیه اروپا، موسسه مطالعات و تحقیقات بین المللی ابرار معاصر تهران، قابل دسترسی در: <https://tisri.org/?id=a3bwgt6k>
۵. دویچه وله (۲۰۱۷). افزایش حملات خشونت بار در آلمان، ۸ اکتبر، قابل دسترسی در: <https://p.dw.com/p/2iRyV>
۶. دویچه وله (۲۰۱۳). افزایش خشونت با انگیزه اسلام ستیزی در اروپا، ۱۷ اکتبر، قابل دسترسی در: <https://p.dw.com/p/19RUK>
۷. دهشیری، محمدرضا، وقاسمی، روح الله (۱۳۹۶). بحران های چهارگانه و خیزش راست افراطی در اروپا، فصلنامه پژوهش های روابط بین الملل، دوره ۱، شماره ۲۴، صفحات ۴۵-۷۸.
۸. سرل، جان (۱۳۸۷). افعال گفتاری: جستاری در فلسفه زبان، ترجمه محمدعلی عبداللهی، تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
۹. سوسور، فردینال (۱۳۷۸). دوره زبان شناسی عمومی، ترجمه کورش صفوی، تهران: هرمس.
۱۰. پوراسماعیلی، نجمه (۱۳۹۰). ترس اروپا از اسلام به نام دفاع از هویت: پیامدهای منفی برای مسلمانان، مرکز بین المللی مطالعات صلح، ۱۹ آذر، قابل دسترسی در: <https://peace-ipsc.org/fa> /اروپا-از-اسلام-به-نام-دفاع-از-هویت-پ/

۱۱. فرکلاف، نورمن (۱۳۸۱). *نظریه انتقادی گفتمان*، تهران: مرکز نشر رسانه‌ها.
۱۲. قادرزاده، امین و محمدزاده، حسین (۱۳۹۷). مطالعه پیمایشی هویت طلبی قومی و سیاسی شدن قومیت کردهای ایران، پژوهش‌های راهبردی امنیت و نظم اجتماعی، سال ۷، شماره ۲، صفحات ۱۹-۴۲.
۱۳. کاستلز، م. (۱۳۸۰). *عصر اطلاعات، قدرت هویت*، ترجمه حسن چاوشیان، تهران: طرح.
۱۴. مجیدی، محمدرضا و حاتم‌زاده، عزیز ا... (۱۳۹۵). قدرت‌یابی گروه‌های راست افراطی در اروپا؛ علل و پیامدها، *فصلنامه سیاست*، دوره ۶، شماره ۲، صفحات ۴۱-۴۵۵.
۱۵. نظری، علی اشرف و سلیمی، برهان (۱۳۹۴). پوپولیسم راست افراطی در دموکراسی‌های اروپایی: مطالعه موردی فرانسه، *فصلنامه دولت پژوهی*، دوره ۱، شماره ۴، صفحات ۱۵۷-۱۸۵.
۱۶. نودری، حسینعلی (۱۳۸۸). *صورت‌بندی مدرنیته و پست‌مدرنیته*، تهران: نقش جهان.
۱۷. یورگنسن، ماریان و فیلیپس، لوتیز (۱۳۹۱). *نظریه و روش در تحلیل گفتمان*، ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.
18. Alba, R. (2005). Bright vs. Blurred Boundaries: Second-Generation Assimilation and Exclusion in France, Germany and the United States, **Ethnic and Racial Studies**, 28(1).
19. Bayrakli, Enes and Feid Hafez (2019), "European Islamophobia Report", **SETA | Foundation for Political, Economic and Social Research**, available at: https://setav.org/en/assets/uploads/2019/09/EIR_2018.pdf (Accessed 10/01/2021).
20. Cesari, Jocelyne (2009). The Securitisation of Islam in Europe, **CEPS Challenge Paper**, No. 15, 9 April, Available at: aei.pitt.edu/10763/1/1826.pdf (Accessed 10/07/2021).
21. Conrad Hackett (2017). 5 facts about the Muslim population in Europe, **Pew Research Center**, Available at: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2017/11/29/5-facts-about-the-muslim-population-in-europe/> (Accessed 20/08/2021).
22. **Daily Sabah** (2019). Over 1,200 violent far-right attacks reported in eastern Germany, Apr 4, Available at: <https://www.dailysabah.com/>

- europe/2019/04/04/over-1200-violent-far-right-attacks-report-ed-in-eastern-germany(Accessed 10/09/2021).
23. Eller, Lori Lynn (2017). Explaining the Rise of Far-Right Political Parties in Europe, **University of Tennessee Honors Program**, Available at: https://trace.tennessee.edu/cgi/viewcontent.cgi?referer=https://www.google.com/&httpsredir=1&article=3157&context=utk_chan-honoproj (Accessed 08/03/2021).
 24. Engy, Abdelkader (2017). A Comparative Analysis of European Islamophobia: France, UK, Germany, Netherlands, and Sweden, **Journal of Islamic and Near Eastern Law**, 16(1).
 25. **Euronews** (2019). EU elections 2019: Country-by-country full results, May 28, Available at: <https://www.euronews.com/2019/05/25/eu-elections-2019-country-by-country-guide-on-what-to-look-out-for>(Accessed 09/02/2021).
 26. **EUMC** (October 2003). Migrants, Minorities, and Employment, Available at: http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/187-CS-Employment-en.pdf(Accessed 20/02/2021).
 27. **EUMC** (2006). Muslims in the European Union Discrimination and Islamophobia, Available at: http://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/156-Manifestations_EN.pdf (Accessed 10/08/2021).
 28. **Europe Muslim Population** (2014). Available at: <http://www.muslimpopulation.com/Europe/>(Accessed 10/01/2021)
 29. **European Commission** (2015). The 2015 Ageing Report : Underlying Assumptions and Projection Methodologies”, March, Available at: http://ec.europa.eu/economy_finance/publications/european_economy/2015/pdf/ee3_en.pdf (Accessed 25/08/2021).
 30. Foner, Nancy and Richard Alba (2008). Immigrant Religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or Barrier to Inclusion, **International Migration Review**, 42(2).
 31. Golder, Matt (2016). Far Right Parties in Europe, **Annual Review of Political Science in Europe**, Vol.19, Available at: <http://mattgolder.com/files/research/arps.pdf> (Accessed 25/05/2021).
 32. Howarth, D. Noarval, A. and Stavrakakis, G. (2000). **Discours Theory**

- and Political Analysis, Manchester University Press.
33. Kallis, Aristotle, Sara Zeiger and Öztürk, Bilgehan (2018). **Violent Radicalisation & Far-Right Extremism in Europe**, Istanbul: SETA, <http://www.hedayahcenter.org/Admin/Content/File-1112018103812.pdf> (Accessed 25/11/2020).
 34. Karagiannis, Emmanuel (2011), Islamic Activism in Europe: The Role of Converts, **CTC Sentinel**, 4(8).
 35. -Laclau, E & Mouffe, C. (1985). **Hegemony and Socialist Strategy: Toward a Radical Democratic Politics**, London: Verso.
 36. Laurence, J., and Vaisse, J. (2006). **Integrating Islam: Political and Religious Challenges in Contemporary France**, Washington, DC: Brookings Institution Press.
 37. Modood, T. 2005(). **Multicultural Politics: Racism, Ethnicity and Muslims in Britain**, Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.
 38. Olesen, Thomas (2009). Islamism as Social Movement, **Centre for Studies in Islamism and Radicalisation (CIR)**, Available at: https://ps.au.dk/fileadmin/site_files/filer_statskundskab/subsites/cir/pdf-filer/Hæfte2final.pdf (Accessed 25/07/2021).
 39. ÖNER, Selcen (2014). Different Manifestation of the Rise of Far Right in European Politics: the Causes of Germany and Austria, **Marmara Journal of European Studies**, 22(2).
 40. Peschlova, Kristina (April, 2015). Pediga's Rise and Fall: A Victim of its Own Success?, **Cenaa Policy Paper**, Available at: http://cenaa.org/wp-content/uploads/2015/04/PP_Pediga.pdf (Accessed 25/03/2021).
 41. **Pew Research Center** (2015). The Future of World Religions: Population Growth Projections, 2010-2050 Apr 2, Available at: <http://www.pewforum.org/2015/04/02/religious-projections-2010-2050> (Accessed 15/03/2021).
 42. Rodríguez-Aguilera, Cesáreo (2014). The Rise of The Far Right in Europe. **Geographical Overview**, Available at: https://www.iemed.org/observatori/arees-danalisi/arxiu-adjunts/anuari/anuari-2014/Rodriguez-aguilera-far-right-europe_IEMed_yearbook_2014_EN.pdf (Accessed 10/03/2021).

43. Rostan, Pierre and Rostan, Alexandra (2019). When will European Muslim population be majority and in which country? **PSU Research Review**, 3(2), DOI 10.1108/PRR-12-2018-0034.
44. Samad, Unas and Sen, Kasturi (2007). **Islam in the European Union: Transnationalism, Youth and the War on Terror**, Oxford University Press.
45. Schain, Martin A. (2018). Radical-Right Populism and Immigration Policy in Europe and the United States, **Washington Migration Policy Institute**, Available at: <https://www.migrationpolicy.org/research/radical-right-immigration-europe-united-states> (Accessed 10/04/2021).
46. Senocak, Naciye Selin (2017). Cultural Integration of Muslims in Europe: Prevention of Cultural Misunderstanding and Radicalism, **Institute for European Studies (IES)**, Available at: http://aei.pitt.edu/92502/1/EL%2DCSID_WorkingPaper_2017%2D05_CulturalIntegrationOfMuslimsInEurope.pdf (Accessed 15/03/2021).
47. **The Guardian** (2008). I don't hate Muslims. I hate Islam, Feb 17, Available at: <https://www.theguardian.com/world/2008/feb/17/netherlands.islam> (Accessed 12/03/2021).
48. Triandafyllidou, Anna (2015). European Muslims: Caught between Local Integration Challenges and Global Terrorism Discourses, **Istituto Affari Internazionali (IAI)**, Available at: <https://www.osce.org/networks/newmedtrackII/166511> (Accessed 25/03/2021).
49. Van der Brug, Wouter, Fennema, Meindert and Tillie, Jan (2000). Anti-Immigratn Parties in Europe: Ideological or Protest vote?, **European Journal of Political Search**, 37(1).
50. Zuquete, J. P. (2008). The European Extreme-right and Islam: New Directions?", **Journal of Political Ideologies**, 13(3).

The Resurgence of the Far-Right Discourse in Europe and its Confrontation with Muslims in the Era of Islamic Awakening

Alimohammad Heydarsarlak¹

Assistant Professor of Theology ,Department of Islamic knowledge, Faculty Of Medicine,
Golestan University of Medical Sciences, Gorgan, Iran.

Seied Rasol Hosseine Kohestani

Assistant Professor of Theology ,Department of Islamic knowledge, Faculty Of Medicine,
Golestan University of Medical Sciences, Gorgan, Iran.

Abstract

The resurgence of far-right discourse is one of the most important challenges facing European countries today. The aim of the present article is to study the impact of the resurgence of right-wing discourse on the social life of European Muslims. The main question of the article is that “What challenges can the resurgence of far-right discourse in Europe pose to Muslims in Europe?”**(Issue)** In response to this question, the hypothesis is that “the resurgence of far-right discourse by articulating the central sign of racial nationalism and xenophobia towards Muslims provides the grounds for the securitization of Islam and the restriction of the political and social rights of European Muslims.” In this article, the qualitative method (descriptive-analytical), especially the analytical method of discourse has been used.**(Method)** The method of data collection has been library and the use of specialized magazines and reputable Internet sites. The main finding of the study is that the resurgence of far-right parties, especially in the last decade, has led to the spread of conflict and the intensification of restricting Muslims from their social rights in Europe. These conditions can deepen religious solidarity, awaken Muslims and stimulate their sense of identity in the face of unequal social structure.**(findings)**

Keywords: Sustainability Literature, Islamic Awakening, Constitutional era, Razavi Ode, Mohammad Taghi Bahar.

1. mahdi.mnia@yahoo.com

 <https://orcid.org/0000-0002-0381-6756>

Manifestation of Islamic Awakening in Contemporary Lebanese Poetry (Case study: Poetry of Mostafa Ghalaini)

Esmael Naderi¹

Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature,
Payame Noor University, tehran, iran

Mohammadmahdi Roshanchesli

Assistant Professor, Department of Arabic Language and Literature,
Payame Noor University, tehran, iran

Faroogh Nemati

Associate Professor, Department of Arabic Language and Literature,
Payame Noor University, Tehran, Iran

Abstract

Mustafa Ghalaini is one of the prominent contemporary figures in the twentieth century who, in addition to researching linguistics and syntax, has also arranged beautiful poems that clearly reflect his socio-political ideas and opinions. Give. He paid special attention to the youth, so that he started most of his poems by addressing the youth and children of the homeland. Ghalaini has encouraged them to learn knowledge, correct political insight, anti-colonialism, and strive for the freedom of the homeland and the attainment of human dignity and perfection. **(Problem) Method)** It has been concluded that the poet for the expansion and dynamism of the Islamic Awakening movement and institutionalizing it as an effective factor in confronting tyranny and colonialists and their norm-breaking behaviors, various components of the Islamic Awakening such as martyrdom, Islamic unity, resistance He has portrayed the problems of strengthening the spirit of stability, strengthening religious knowledge and self-belief and anti-oppression, self-confidence in the youth and deepening their awareness and avoiding racial division in his divan(**findings and results**).

Keywords: Contemporary Poetry, Islamic Awakening, Political Awakening, Mostafa Ghalaini.

1. enaderi54@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-4627-1389>

The Islamic Republic of Iran and the need to adopt a strategy to support Islamic religions in order to curb the flow of takfir and extremism

Alimohammad Heydarsarlak¹

Assistant Professor of Theology ,Department of Islamic knowledge, Faculty Of Medicine,
Golestan University of Medical Sciences, Gorgan, Iran.

Seied Rasol Hosseine Kohestani

Assistant Professor of Theology ,Department of Islamic knowledge,
Faculty Of Medicine, Golestan University of Medical Sciences, Gorgan, Iran.

Abstract

Considering the inherent mission of the Islamic Republic of Iran in realizing a single Islamic ummah on the one hand and the increasing efforts of the imperialist powers to block the said mission by strengthening the strategy of Shiite-Sunni confrontation and igniting the tactic of takfir in order to tear the Islamic ummah apart, This is a fundamental question; What strategy in dealing with Sunnis should be presented to the Islamic Republic? (**issue**)

By analyzing the library resources, especially the sayings of the Imams of the Islamic Revolution (**method**), we can say: Prior to the establishment of the Islamic Republic of Iran in Iran, the Shiites, in interaction with the majority of Sunnis, tried three strategies of tolerance, confrontation and rapprochement, respectively (**Results**). But the roots of these strategies go back to the era of rulers who, despite being Muslims, whether Shiites or Sunnis, did not have full legitimacy as the rule of the Islamic Republic of Iran today (hypothesis). Therefore, in order to achieve the ideal of a single nation, it is necessary to promote the strategy of approximation of Islamic religions and the adoption of the strategy of providing Islamic religions by the system of the Islamic Republic (**results**).

Keywords: Islamic Republic of Iran, approximation of religions, provision of religions, division, takfir.

1. sarlak59@gmail.com

 <https://orcid.org/0000-0002-3633-9108>

Systematic Promotion of Religious Studies in Islamic World

Abdolmajeed Moballeghi¹

Assistant Professor of Political Science, Research Institute for Political Thought, Revolution and Islamic Civilization, Institute for Humanities and Studies, Tehran, Iran.

Abstract

The aim of this paper is to investigate how a group of theoretical possibilities can lead to the expansion of Islamic knowledge (**Problem**). Its applied method is analytical-descriptive (**Method**). The research claims that the development of knowledge awareness in its multifaceted spaces of contemporary religious studies depends on a distinctive and systematic reference to both Islamic and Modern intellectual treasures in which a chain of methodological and content-based presuppositions is included. An approach to these methodological and content-based assumptions is essential in promoting a group of time and place oriented theological studies that the society need it today. Such studies will be able to provide the society with an organized understanding of our legacy referring to its both new and old sources of knowledge (**Hypothesis**). The research finding is such a reference, due to its simultaneous attention to the expansion of religious knowledge in the horizon of the needs of time and place, will lead to a useful and contemporary religious science (**findings**).

Keywords: Knowledge awakening, Theology, Humanities, Islamic Studies, Seminary education, Critical attitude.

1. a.mobaleghi@ihcs.ac.ir

 <https://orcid.org/0000-0002-7365-9303>

Semantic study of “Reaction” in the thought of Imam Khomeini and Ayatollah Khamenei

Seyed Hossein Olyanasab¹

Assistant Professor, Department of Islamic Studies, College of Theology and
Islamic Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

Seyed Jalal Mousavi Sharabiani²

Assistant Professor, Department of Islamic Education,
Tabriz University of Islamic Arts, Tabriz, Iran.

Mahammad Sobhani Yamchi³

Assistant Professor, University of Holy Quranic
Sciences and Education, Maragheh, Iran.

Abstract

Reaction is a relative concept that is continuously used for the Islamic Revolution and all anti-colonial struggles. But the leaders of the Islamic Revolution believe that these struggles are anti-reactionary and positive movements. The present study examines this question that what is the meaning of the term reaction in the minds of the leaders of the Islamic Revolution and its opponents? **(Problem)** So analyzed the concept of reaction, its examples and contexts in the leaders of the Islamic Revolutions statements by Using author-centered hermeneutic method. **(Method)** And finally it was concluded that The possibility of changing the view from revolutionary Islam to passive Islam is the predominant meaning of reaction in the leaders of the revolutions statements, which they are constantly warning about its occurrence, but the Accusation of reaction arises from the arrogant approach of enemies Who consider any tendency that leads to the resistance of the people and challenges their colonial interests to reaction. **(Results)**.

Keywords: Zionist regime, Islamic world, Syria, Security strategy, military strategy.

1. olyanasab@tabrizu.ac.ir

 <https://orcid.org/0000-0002-5847-4220>

 <https://orcid.org/0000-0002-2711-9538>

 <https://orcid.org/0000-0002-4770-9725>

Pathology of the continuation of religious movements in the field of interaction of the ummah with the Imam from the perspective of the Holy Quran

Mojtaba Mahdavi mehr¹

PhD in Quran and Political Science, Higher School of Quran and Hadith,
Al-Mustafa International University, Qom, Iran.

Abstract

The perpetuity and continuance of governments is challenged by the emergence of harm. One of the problems is the injury from the people. The harms originating from the ummah in the divine governments have several aspects, the aspect of their interaction with the leader is of great importance, and it is necessary to know them. The present article raises the question of what are the harms of the continuation of religious movements in the field of interaction of the ummah with the Imam from the perspective of the Quraan? Presenting a question to the Quraan and using the interrogative method in thematic interpretation (**method**), the answer has been sought from the Quraan. The characteristics of the Imam and the lack of knowledge about the goals of the Imam are observed; In the tendency layer, harms such as the love of the life instead of the love of the Imam, love for the enemies of the Imam, hatred for the friends of the Imam and distrust of the Imam (**promises and measures**) are seen; In the Behavior layer, harms such as desecration of the religious leader, not enduring in the way of the religious leader, disobedience to the religious leader are observed.

Keywords: Holy Quran, pathology, religious movement, ummah, Imam.

1. www.mh36212@yahoo.com

 <https://orcid.org/0000-0003-3168-0849>

Challenges of resistance from the perspective of the Holy Quran

Sayed Mohsen Ali Nabi¹

PhD in Islamic Revolution, Department of History, Civilization and Islamic Revolution, Faculty of Islamic Education and Thought, University of Tehran, Tehran, Iran.

Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam

Associate Professor, Institute of Quranic Culture and Education,
Institute of Islamic Sciences and Culture, Qom, Iran

Abstract

Resistance is one of the central concepts of the Qur'an which has a wide field of meaning in the Qur'an. Three categories of verses can be identified by signifying the necessity of resistance, explaining the positive consequences of resistance and presenting the challenges facing resistance. Focusing on the third category, this study seeks to answer the question that from the perspective of the Qur'an, what are the challenges facing resistance? **(Problem)** Resistance is logically associated with some challenges with the realistic approach of the Qur'an. **(Hypothesis)** By applying the theory of semantics in the context of the text, focusing on the material of resistance and coexisting words, seeks to understand the meaning of resistance and its challenges, and with the aim of deepening and expanding the literature of resistance is a developmental research **(method)** The retardation of resistance, the exaggeration of the enemy, the reproduction of doubts, differences, inability to decide and suspicion of divine promises can be mentioned as some of the perceptual and behavioral challenges of resistance from the perspective of the Qur'an. **(Finding)**

Keywords: Quran, Resistance, Challenges, Perceptual Challenges, Behavioral Challenges.

1. info@fadak.ir

 <https://orcid.org/0000-0002-9559-3210>

Table of Contents

Challenges of resistance from the perspective of the Holy Quran	172
Sayed Mohsen All Nabi, Mohammad Sadegh Yousefi Moghaddam	
Pathology of the continuation of religious movements in the field of interaction of the ummah with the Imam from the perspective of the Holy Quran	171
Mojtaba Mahdavi mehr	
Semantic study of “Reaction” in the thought of Imam Khomeini and Ayatollah Khamenei	170
Seyed Hossein Olyanasab, Seyed Jalal Mousavi Sharabiani, Mahammad Sobhani Yamchi	
Systematic Promotion of Religious Studies in Islamic World	169
Abdolmajeed Moballegghi	
The Islamic Republic of Iran and the need to adopt a strategy to support Islamic religions in order to curb the flow of takfir and extremism	168
Alimohammad Heydarsarlak, Seied Rasol Hosseine Kohestani	
Manifestation of Islamic Awakening in Contemporary Lebanese Poetry (Case study: Poetry of Mostafa Ghalaini)	167
Esmaeel Naderi, Mohammadmahdi Roshanchesli, Farooq Nemati	
The Resurgence of the Far-Right Discourse in Europe and its Confrontation with Muslims in the Era of Islamic Awakening	166
Alimohammad Heydarsarlak, Seied Rasol Hosseine Kohestani	

In the name of God the compassionate the merciful

Scientific Quarterly
Journal of Islamic Awakening Studies

Volume 10, Issue 4, Serial Number 22, Winter 2021

Proprietor: The University Professor's Basij Organization(PBO)

Director-in-Charge: Mohammadreza Mardani

Editor-in-Chief: Gholamreza Behrozi Lak

Manager: Seyed Mahdi Soheili Moghdadam

Lithography, publication and Binding: The University Professor's Basij Organization(PBO)

Address: Iran, Tehran, Islamic Revolution St., in front of the main door of the University of Tehran, No. 1246.

Telephone Number: +98-21-66975605 | **E-mail:** org.05@basijasatid.ir

Editorial Board (Sorted by alphabet)

- **Sorosh Amiri** / Associate Professor of International Relations, Amin University of Law Enforcement Sciences
- **Gholamreza Behrozi Lak** / Professor of Political Science, Baqir Al-Uloom University
- **Mohammadjafar Javadi Arjmand**/ Professor of Political Science, University of Tehran
- **Alireza Rezaei** / Associate Professor of International Relations, Islamic Azad University, Hamadan Branch
- **Najaf Lakzaie** / Professor of Political Science, Baqir Al-Uloom University
- **Shamsallah Mariji** / Professor of Social Sciences, Baqir Al-Uloom Univ

Website: <http://www.iabaj.ir>