

واکاوی نقش فرهنگ سیاسی تشیع در شکل دهی به وحدت اجتماعی ایران از دوره صفویه تاکنون

احسان عسگری

دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی (مطالعات سیاسی انقلاب) پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی
askariehsan1372@gmail.com

چکیده

این مقاله با هدف نقش فرهنگ سیاسی تشیع در شکل دهی به وحدت اجتماعی ایران از دوره صفویه تاکنون تدوین شده است. همان‌طور که در تعریف فرهنگ سیاسی تشیع باید اذعان کرد، این اصطلاح در واقع بخش عظیمی از اعتقادات و ارزش‌های مذهب تشیع را شامل می‌شود که از منابع و رویکردهای گوناگون شیعی حاصل شده و در واقع وسیله و ابزار کنش و واکنش‌های شیعیان در برابر نظام‌های سیاسی است. این پژوهش به شیوه توصیفی - تحلیلی و با استفاده از متون کتابخانه‌ای و تاریخی به این نتایج دست یافته است که فرهنگ سیاسی تشیع از دوران صفویه تاکنون علاوه بر معنابخشی، دارای کارکرد وحدت‌بخشی، هویت‌بخشی و مشروعیت‌بخشی نیز بوده و توانسته است در نظم و انضباط جامعه ایران و حتی بهداشت روانی، تعلیم و تربیت جامعه را تحت تأثیر آموزه‌های خویش قرار دهد. از سوی دیگر، فرهنگ سیاسی شیعه در دوره صفویه به تقابل با دیگر جریان‌های انحرافی و تقابل با حکومت سنی مذهب عثمانی انجامید. در دوره قاجاریه و با الهام از آموزه‌های جورستیزانه امامان و ائمه با اتحاد و وحدت جامعه به تقابل با ظلم و جور سلاطین قاجار و مبارزه با قراردادهایی مانند رویترز، تنباکو و... پرداخت. در دوره پهلوی این فرهنگ در تقابل با ملی‌گرایی افراطی و باستان‌گرایی قرار گرفت و سبب اتحاد مردم در سرنگونی پهلوی شد و در نهایت در دوره کنونی هم نقش مهمی در شکل دهی به ساخت جامعه و تحولات آن داشته است و به‌عنوان یک منسجم‌بخش اجتماعی از زمان صفویه تاکنون مؤثر بوده است.

واژه‌های کلیدی: فرهنگ سیاسی تشیع، وحدت اجتماعی ایران، صفویه، قاجاریه، پهلوی و انقلاب اسلامی.

مقدمه و بیان مسئله

فرهنگ سیاسی هر جامعه به گونه‌ای بیانگر چگونگی زندگی اجتماعی، رفتار و نوع تعامل مردمان آن با یکدیگر است. عناصر سازنده وحدت ملی، آدم‌های ساکن آن سرزمین هستند و چگونگی تعامل و رفتار این آدم‌ها با یکدیگر متأثر از فرهنگ سیاسی آنان است؛ بنابراین نوع فرهنگ سیاسی در هر جامعه‌ای می‌تواند تأثیر مساعد یا نامساعد، مخرب یا سازنده بر جامعه داشته باشد (جعفری خلفو، ۱۳۸۹). همچنان که فرهنگ عمومی می‌تواند سالم یا ناسالم باشد، فرهنگ سیاسی نیز می‌تواند بر احترام و اعتماد متقابل، مشارکت‌پذیری و برخورد منطقی با نظرات و برداشت‌های سیاسی دیگران و بر شکل‌گیری وحدت جامعه مبتنی باشد و فرهنگ سالم سیاسی نام بگیرد یا به تحمل‌ناپذیری، بی‌احترامی به نظرات و گرایش‌های سیاسی دیگران، برخورد تحریک‌کننده و تخریبی در قلمروهای سیاسی مبتنی باشد و به عبارتی، فرهنگ ناسالم سیاسی نامیده شود. مذهب تشیع یکی از عناصر مهم در وحدت ایرانیان در دوره صفوی و بعد از آن بوده است که ساختار اندیشه‌ای صفویان، قاجاریان و جمهوری اسلامی ایران را تشکیل داده است. بر این اساس کارکرد دینی و مذهبی تشیع، مهم‌ترین وظایف و کارکرد دولت‌های صفویه، قاجاریه و جمهوری اسلامی در وحدت‌بخشی جامعه بوده است؛ چراکه حمایت از قوانین شریعت در حوزه تشیع و برقراری مناسبات نزدیک با عالمان دین، ترویج آیین‌ها و شعائر مذهبی - که نزد شیعه احترام و قداست خاصی داشت - بخشی از وظایف حامیان دین در دوره‌های مذکور بوده که این حمایت‌ها به وحدت‌بخشی اجتماعی کمک کرده است. از سوی دیگر ترویج سنت تبرا، مراسم سوگواری شهادت امامان شیعه، به‌ویژه حضرت علی و امام حسین، برگزاری شکوهمندانانه اعیاد مذهبی مانند عید قربان، غدیر و فطر، مولودی حضرات ائمه، تعبیر مذهبی از عید باستانی نوروز، مسجد و مدرسه‌سازی و گسترش موقوفات، مهم‌ترین جلوه‌ها و شعایری بودند که سبب وحدت‌بخشی اجتماعی در دوره صفویه، قاجاریه و جمهوری اسلامی بوده است و بدین شیوه، ضمن آنکه هویتی دین‌دارانه و معنوی در جامعه شکل گرفت، موجبات تحکیم هویت سیاسی ایران در عهد صفویه، قاجاریه و جمهوری اسلامی را نیز فراهم آورده است. تردیدی نیست که این روند به فرایند شکل‌گیری و تکامل وحدت ملی در جامعه ایرانی بسیار کمک کرد (اسداللهی شیرگ، ۱۳۹۶). با این حال، در پژوهش حاضر سعی شد به این مسئله و موضوع مهم و اساسی پرداخته شود که نقش فرهنگ سیاسی تشیع در شکل‌دهی به وحدت اجتماعی ایران از دوره صفویه تاکنون چگونه قابل تأمل است و به عبارتی به این سؤال، پاسخی مناسب ارائه کرد که

فرهنگ سیاسی تشیع در هرکدام از دوره‌های مزبور، چه نقشی در برقراری وحدت اجتماعی ایفا کرده و اساساً این نقش چگونه تشریح می‌شود.

پیشینه تجربی پژوهش

تاکنون پژوهش‌ها و بررسی‌های متعددی درباره مفهوم فرهنگ سیاسی تشیع انجام شده است که این تحقیقات بیشتر به بررسی کلی این مفهوم و نقش و جایگاه آن پرداخته‌اند. در حال حاضر، پژوهشی مستقل و اختصاصی درباره نقش فرهنگ سیاسی تشیع در شکل‌دهی به وحدت اجتماعی ایران و نقش آن به‌خصوص در به وجود آمدن ماهیتی تکلیف‌گرایانه و تبعیدی به‌عنوان عاملی تأثیرگذار بر پیروزی انقلاب اسلامی ایران صورت نگرفته است؛ بنابراین در این پژوهش سعی شد تا مفهوم فرهنگ سیاسی تشیع و نقش آن در وحدت اجتماعی ایران از دوره صفویه تاکنون مدنظر قرار گیرد تا به‌نوعی، نوآوری این پژوهش و مسئله بیشتر نمود پیدا کرده باشد. با وجود این باید گفت درمورد ایده نقش و تأثیر فرهنگ سیاسی تشیع بر جامعه ایران، با توجه به نزدیکی و قرابت بیشتر به موضوع پژوهش حاضر، چندین کار در سطوح داخلی و خارجی صورت گرفته است که در ذیل به‌صورت موردی به آن‌ها اشاره می‌کنیم؛ زیرا همان‌طور که گفته شد، تا به حال با این عنوان و رویکرد، هیچ پژوهشی صورت نگرفته است.

جدول ۱. پیشینه تجربی پژوهش (در سطح داخلی)

ردیف	عنوان	گردآورنده	سال	دانشگاه / مجله
۱	گفتمان تشیع و برسازای هویت ملی در ایران عصر صفویه	مرتضوی، رضایی حسین‌آبادی و قرائتی اردوان	۱۳۹۴	فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام
۲	تأثیر فرهنگ سیاسی بر مشارکت شهروندان در حکومت محلی (مطالعه موردی: تهران)	قالیباف و پورموسوی	۱۳۹۲	فصلنامه پژوهش‌های جغرافیای انسانی
۳	تأثیر فقهای شیعه در گستره فرهنگ و تمدن اسلامی در عصر صفویه	شاهوردی	۱۳۹۷	پایان‌نامه کارشناسی ارشد دانشگاه قم

پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه اصفهان	۱۳۸۹	جعفری خلقلو	تأثیر فرهنگ سیاسی بر وحدت ملی در جمهوری اسلامی ایران	۴
پایان نامه کارشناسی ارشد دانشگاه علامه طباطبایی	۱۳۹۳	خدری	نقش فرهنگ سیاسی شیعه بر سبک زندگی ایرانی	۵

جدول ۲. پیشینه تجربی پژوهش (در سطح خارجی)

row	title	Collector	year	Publishing
1	Religion and politics in contemporary Iran: Shia radicalism, revolution, and national character	Farazmand	1995/96	Brill
2	Shi'ism and Revolution in Iran	Amjad	1989	Oxford University Press
3	Imagining Shi'ite Iran: Transnationalism and Religious Authenticity in the Muslim World	Shaery	2007	Taylor & Francis, Ltd. on behalf of International Society of Iranian Studies

مبانی مفهومی پژوهش

مفهوم فرهنگ سیاسی

آلموند در تعریف فرهنگ سیاسی اذعان می‌دارد که الگو، مدل و نحوه نگرش‌ها و سمت‌گیری‌های فردی به سیاست در میان تک‌تک اعضای یک نظام و ساختار حکومتی تعریف می‌شود (عالم، ۱۳۸۴). چنان‌که از دیدگاه آلموند، هر ساختار و نظام سیاسی برای نیل به اهداف و مقاصد خود، در واقع متضمن الگوی خاصی از جهت‌گیری به سوی کنش‌های مختلف سیاسی است؛ بدین معنا که در هر نظام و ساختار سیاسی، یک قلمرو و محدوده ذهنی سامان یافته و مشخص در راستا و درمورد سیاست وجود دارد که به جامعه و افراد معنا می‌دهد. لوسین پای معتقد است فرهنگ سیاسی مجموعه نگرش‌ها، اعتقادات، ارزش‌ها، باورها و درواقع تمام احساساتی را شامل می‌شود که به نظم و روند سیاسی معنا و اهمیت می‌دهد و بدین وسیله قواعد و اصول تعیین‌کننده حاکم بر رفتار و نظام سیاسی را مشخص می‌کند (عالم، ۱۳۸۴).

بر این اساس فرهنگ سیاسی درواقع تمام الگوهای جهت‌گیری سیاسی را شامل می‌شود که

از استقلال نسبی برخوردار باشند؛ به طوری که حتی نمادهای کلامی نیز به عنوان فرهنگ سیاسی و تجربه‌های فرهنگ سیاسی می‌توانند عاملی تأثیرگذار بر فرهنگ سیاسی تلقی شوند (قالیباف و موسوی، ۱۳۹۲)؛ از این رو فرهنگ سیاسی از قالب‌های سیستمی خارج شده و فرهنگ سیاسی هر کشوری دور از قیاس‌های غیرتجربی، در فرایند تاریخ بومی هر کشور شکل می‌گیرد. چنان‌که بسیاری از جدال‌ها، دعاواها و منازعات سیاسی و فرهنگی جوامع در سطوح داخلی و بین‌المللی را می‌توان ناشی از وجود عوامل و ایستارهایی دانست که شکل‌دهنده فرهنگ سیاسی آن جامعه هستند. بدین ترتیب که اگر فرهنگ، بازتاب و نشان‌دهنده روح عمومی جامعه باشد، ایستارها نیز بیانگر قالب‌های ذهنی و ادراکی هستند که می‌توانند درون جامعه شکل بگیرند و هرگونه کنش اجتماعی براساس چنین شاخصی و با چنین معیارهایی می‌تواند انجام شود؛ بنابراین باید گفت تصمیم‌گیری در حوزه‌های سیاسی، اجتماعی و... بر مبنای بازتاب و تأثیر ایستارها حاصل می‌شود؛ به همین دلیل عمده انسان‌شناسان سعی می‌کنند بر فرهنگ به عنوان عاملی تعیین‌کننده در نحوه شکل‌گیری رفتار انسان متمرکز شوند (پالمر و همکاران، ۱۳۶۷).

مفهوم فرهنگ سیاسی شیعه

در تعریف فرهنگ سیاسی تشیع باید اذعان کرد این اصطلاح در واقع بخش عظیمی از اعتقادات و ارزش‌های مذهب تشیع را شامل می‌شود که از منابع و رویکردهای گوناگون شیعی حاصل می‌گردد و در واقع به عنوان وسیله و ابزار کنش و واکنش‌های شیعیان در برابر نظام‌های سیاسی مطرح است (هنری، ۱۳۸۰: ۲۷).

چارچوب نظری تحلیل گفتمان

ارنستو لاکلاو و شانتال موفه از نظریه‌پردازانی هستند که نسبت بین اجتماع، سیاست، قدرت و فرهنگ را در نظریه خود تحلیل و بررسی کردند. ایشان از همه امور اجتماعی، برداشتی گفتمانی دارند. به نظر آن‌ها در نسبت بین سیاست و جامعه همه امور سیاسی هستند. از دیدگاه لاکلاو، امور اجتماعی به مثابه ساخت‌های گفتمانی قابل فهم‌اند. گفتمان‌ها تصور و فهم ما را از واقعیت و جهان شکل می‌دهند؛ بنابراین معنا و فهم انسانی همواره گفتمانی، نسبی و از این رو سیاسی هستند. تعریف گفتمان نزد لاکلاو و موفه آن است که اساساً گفتمان در نسبت و ارتباط با یک قدرت، سلطه و هژمونی خاص به وجود می‌آید. به نظر لاکلاو، گفتمان چون در بافتی متنی

(در معنای وسیع) و در بافتی موقعیتی به وجود می‌آید، طبعاً عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در آن حضور دارد (بورگسن و فیلیس، ۱۳۹۳: ۸۳)؛ به عبارت دیگر، از منظر لا کلائو جریانات و تبدلات سیاسی با زندگی و اجتماع مردم نوعی ارتباط مستقیم دارند؛ به طوری که باید اذعان کرد، هر گفتمان و دیدگاه سیاسی که در عرصه به دست آوردن قدرت مشغول رقابت با دیگران است، در واقع برآیند و دال بر برداشت گروهی از افراد جامعه است که خواهان نظم‌بخشیدن و تداوم‌بخشیدن به امور سیاسی و اجتماعی خود هستند (حسینی‌زاده، ۱۳۸۲).

به عبارت دیگر، در نظر لا کلائو و موفه برای اینکه اشیاء و فعالیت‌های انسانی مفهوم باشند، باید به‌عنوان جزئی از چارچوب گسترده‌تر معانی مطالعه شوند. تمام معانی و هویت‌های متفاوتی که یک چیز می‌تواند به خود بگیرد، بستگی به نوع خاص گفتمان و شرایطی دارد که به آن معنا و هستی می‌بخشد؛ برای مثال کارکرد مذهب تشیع هنگام برآمدن حکومت صفوی در ۹۰۸ هجری شمسی زمانی فهمیده می‌شود که در گفتمان صفوی مطالعه شود. تشیع در این زمان با قرارگرفتن در روابط قدرت، نوع جدیدی از روابط را ایجاد کرد که ذیل آن‌ها، زندگی و جامعه ایرانی معنای سیاسی می‌یافت. مذهب تشیع که تا پیش از برآمدن صفویه امری غیرسیاسی و در حاشیه نزاع‌های گفتمانی بود، به دلیل آنکه گفتمان حاکم از آن حمایت کرد، به موضوعی مشروع تبدیل شد (مرتضوی و همکاران، ۱۳۹۴).

لا کلائو و موفه در نظریه خود با نگاه به جزئیات روابط اجتماعی و قدرت حاکم سعی کردند هر عملکرد و رفتاری را موضوعی اجتماعی - سیاسی بنامند. لا کلائو و موفه با این تعریف از گفتمان و چارچوب نظری خود عناصر و مؤلفه‌هایی را به‌عنوان ابزار تحلیل برای نظریه خویش به کار گرفتند که در تحلیل موضوعات سیاسی با بهره‌برداری از این روش، باید به آن‌ها توجه داشت (مرتضوی و همکاران، ۱۳۹۴). مسئله دیگری که در این چارچوب نظری مورد توجه است، هویت و نقش آن در وحدت اجتماعی است. چنان‌که در تعریف کلی از هویت می‌توان گفت، مجموعه‌ای از ویژگی‌ها و مشخصات اصلی و اساسی اجتماعی، فرهنگی، روانی، تاریخی و... یکدست و همسان را شامل می‌شود که به‌طور واضح، آشکار، آگاهانه و با تکیه بر ماهیت یا ذات گروهی خاص، آن‌ها را به اقتضای مکان و زمانی معین از دیگر گروه‌ها و افراد متعلق به آن‌ها متمایز می‌کند (الطایی، ۱۳۸۲). بنا بر آنچه در چارچوب نظری گذشت، باید اذعان کرد که ظهور و بروز هویت ملی ایرانیان بر مبنای فرهنگ سیاسی تشیع از زمان صفویه تاکنون، نوعی گفتمان و ایدئولوژی سیاسی وحدت‌بخش اجتماعی را شامل شده که براساس تمایزگذاری بین اهل تشیع و اهل تسنن نمود یافته است.

بحث و یافته‌های پژوهش

در این بخش، با توجه به مسئله پژوهش و پاسخ مناسبی که باید به سؤال مذکور ارائه کرد، شرایط اقتضا می‌کند به هر دوره به‌طور جداگانه پرداخت و به این مسئله پرداخت که نقش فرهنگ سیاسی تشیع در هر کدام از دوره‌های گفته شده چگونه قابل بررسی و مذاقه است.

• فرهنگ سیاسی و نقش آن در وحدت‌بخشی اجتماع در دوره صفویه

مذهب تشیع به‌عنوان گفتمان و ایدئولوژی حاکم بر جهان اسلام از اوایل تشکیل دولت اسلامی و بعد از رحلت پیامبر اسلام (ص) جز در مقاطع و دوره‌های کوتاهی که آن هم به‌صورت بسیار کم‌اثر جلوه گر شده، هیچ‌گاه نتوانسته بود به جایگاه اصلی خود دست یابد. با وجود این، دولت صفویه برای اولین بار موفق شد این جایگاه را برای مذهب تشیع بازیابی کند؛ به همین دلیل پرداختن به این دوره از حیث اهمیت فراوانی که به تشیع داده است، به‌عنوان امری کلیدی و اساسی مطرح است. چنان‌که علاوه بر این جایگاه و کارکرد، تثبیت مرزهای سیاسی، ارائه هویت سیاسی مستقل، دفاع از کشور در برابر دشمنان خارج و به‌ویژه رهاندن ایران از دست همسایگان طمع‌کار و ده‌ها کارکرد مهم سیاسی دیگر، تصویری از اهمیت این دولت را در تاریخ سیاسی ایران به نمایش می‌گذارد (گودرزی، ۱۳۸۷).

از منظری دیگر، باید اذعان کرد هویت به‌عنوان یک مفهوم نسبی، مرز ما و دیگران را تشکیل می‌دهد که می‌توان گفت به عوامل متعددی وابسته است که در شکل‌گیری‌اش دارای نقش و اهمیت هستند که باید خاطر نشان کرد، بی‌گمان، دین و گرایش‌های معنوی یکی از شاخصه‌های اصلی در معرفی هویت است؛ چنان‌که در تاریخ ایران، سلسله‌های متعددی را می‌توان برشمرد که از شاخصه‌های دینی ویژه‌ای برخوردار بوده‌اند که به استناد به آن، هویت جامعه را تعیین کرده‌اند که از این میان، بیشتر آن‌ها نتوانستند پایدار باقی بمانند، اما اعلام رسمیت یافتن مذهب تشیع توسط شاه اسماعیل صفوی، ضمن توجه دوباره به عنصر دین و مذهب به‌عنوان رکن هویت‌بخش جامعه و بازگرداندن مذهب به ارکان هویت‌بخش و اختصاص مکانی برای آن در میان عوامل مؤثر، هویت جدیدی را برای جامعه ایران تعریف کرد که شاخص آن، همین نوع مذهب بود. این اقدام به هر دلیلی که بوده باشد، مذهب تشیع را در جایگاه ایجادکننده (ایجادکننده) برای هویت قرار داد و به همین دلیل گفته شده شاه اسماعیل اول در کنار به اطاعت درآوردن مناطق و ایالات داخلی، در سایه سعی و تلاش و تهدید و تشویق، مذهب تشیع را هم به همراه خود از

یک نیروی اجتماعی به یک نهاد مستقر هویت بخش تبدیل کرد (شاهوردی، ۱۳۹۷). همچنین باید گفت هویت جدید ایرانیان به گونه‌ای شکل گرفته بود که حتی در عنوان و نامیدن آن‌ها نیز سعی می‌شد از اصطلاح تشیع و از عنوان «مسلمان شیعه ایرانی فارسی زبان» برای معرفی آنان استفاده شود (جعفریان، ۱۳۷۹).

شاه اسماعیل صفوی (۹۰۷ - ۹۳۰ ق) به محض رسیدن به قدرت و تاج گذاری در تبریز، به رسمی کردن تشیع در مملکت تحت امر خویش پرداخت. «اعلام تشیع اثنی عشری ... به عنوان مذهب رسمی ... از سوی شاه اسماعیل در تبریز، مهم ترین تصمیم او بود» (بیانی، ۱۳۷۹: ۲۶). چنان که شاه اسماعیل و خانواده اش از مدت ها قبل، یعنی زمان خواجه علی (۷۹۳ - ۸۳۰ ق) ماهیت شیعی خود را آشکار کرده بودند (حسین بر، ۱۳۹۲) و شاه اسماعیل پیش از فرمانروایی، خود را مجری دستوره‌های دوازده امام معرفی می کرد. «حضرت مهدی تاج سرخی بر سرش نهاده ... و فرمود: برو که تو را اذن (جهاد و خروج) دادم و به همین ترتیب، شاه اسماعیل به مریدانش تأکید می کرد که همه حرکات وی طبق دستورات دوازده امام است» (الشیبی، ۱۳۷۴: ۳۸۸-۳۸۹). به نظر می رسد اسماعیل در زمان به قدرت رسیدن - که تنها چهارده سال سن داشت - آن قدر بینش سیاسی نداشت که بتواند اهدافی بزرگ را از رهگذر مذهب تشیع مدنظر داشته باشد. از سوی دیگر، خطر بزرگ واداشتن دست کم دوسوم مردم سنی مذهب کشور به روی گرداندن از اعتقادات خویش نیز وجود داشت که اسماعیل و اطرافیانش حتماً به آن واقف بودند، اما پاسخ شاه به مشاورانش، باز هم نشانگر اعتقادی بودن عمل وی (گسترش تشیع) است که او خود را مأمور به انجام آن می دید: «به یاری خدا، اگر رعیت حرفی بگویند، شمشیر می کشم و یک تن را زنده نمی گذاریم» (سیوری، ۱۳۷۴: ۲۷). می بینیم شاه اسماعیل تا بدان حد مأمور و مصمم به این امر بود که حتی کشتار مردم نیز برایش اهمیت نداشت و این از گفته او پیداست. شاه اسماعیل مصمم بود به هر قیمت، بر اعتقاد خویش جامه عمل بپوشاند و در این راه ائمه را همراه و مرتبط با خویش می دانست. چنان که معتقد بود امام علی (ع) در رؤیا به او فرمود: «ای فرزندم! دغدغه به خاطر مرساں و در روز جمعه بفرمای تا قزلباش یراق بپوشند... و در آن وقت خطبه بخوان و هرکس خواسته باشد که حرکت کند، قزلباش آن را به قتل می رسانند» (سیوری، ۱۳۷۴: ۲۷).

با این حال، بی شک شاه اسماعیل مصمم بود اعتقاد خویش را که در آن ملاحظات سیاسی خاص پادشاه نیز دیده می شد، بر مملکت تحت فرمانش حاکم کند و می توان گفت شاه اسماعیل به همان اندازه که پیش از رسیدن به قدرت، تفکر وحدت ایران را در سر نداشت، فکر تمرکز

مذهب مورد علاقه اش را در قلمرو فرمانروایی اش در سر می پروراند. آشکار بود که این اقدام، بدون بروز مخالفت و ایجاد فشار و آزار طرفداران مذهب تسنن میسر نبود (حسین بر، ۱۳۹۲). «شاه شمشیر بلند کرد و گفت: تبرا کنید... آن دو دانگ با آواز بلند بیش باد و کم مباد گفتند و آن چهار دانگ دیدند که جوانان قزلباش خنجرها و شمشیرها در دست، گفتند هرکدام که نمی گوید کشته می شوید؛ تمام از ترس خود گفتند» (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۵۲)؛ بنابراین مردم مجبور به پذیرش بودند و در صورت نافرمانی، با مرگ پاسخ آن‌ها گفته می شد؛ از این رو برای مردم عادی راحت تر به نظر می رسید و آسان تر می توانستند بپذیرند؛ درحالی که علمای دینی سرسخت تر بودند و مقاومت می کردند: «شمار زیادی از علمای سنی مذهب ایران به ترکیه عثمانی و آسیای مرکزی گریختند» (الگار، ۱۳۶۹: ۵۴). درواقع، اسماعیل با سرسختی و رشادت و چشم پوشی از خطری که از این رهگذر تهدیدش می کرد و با تکیه بر قدرت قزلباش‌ها این کار را انجام داد، اما این عمل برای شاه اسماعیل چه سودی داشت و او چه اهدافی را دنبال می کرد؟ (حسین بر، ۱۳۹۲).

سیوری نخستین عامل را به خدمت گرفتن ایدئولوژی مذهب پویا می داند (سیوری، ۱۳۷۴: ۲۸)، اما چنان که ذکر شد، به نظر نمی رسد اسماعیل در آن هنگام دارای بینشی بزرگ بوده باشد که آینده ای طولانی را حدس بزند و به خدمت گرفتن ایدئولوژی در کوتاه مدت برای وی میسر نبود؛ زیرا برای استقرار مذهب شیعه و اعتقادی شدن ملت براساس آن، دست کم چند سال وقت لازم بود و خطر مخالفت اکثریت سنی نیز کمتر از سود ناشی از ایدئولوژی گفته شده نبود (حسین بر، ۱۳۹۲)؛ بنابراین مذهب شیعه، اگر هم این ایدئولوژی پویا را به حکومت صفویه عرضه می کرد، نمی توانست در کوتاه مدت و بلافاصله نتیجه بدهد، اما در درازمدت، این ایدئولوژی به ویژه در مقابل عثمانی های سنی مذهب تأثیر بسزایی داشت (یحیی پور، ۱۳۹۷).

شاه اسماعیل، در اقدام خود-افزون بر اینکه عمل او را اقدامی عقیدتی دانستیم- چنان که گفته شد، احتمالاً اهدافی را دنبال می کرد که با قدرت مطلقه پادشاهی اش بی ارتباط نبود: نخست اینکه تفکر صوفیانه موج بزرگ طرفداران اسماعیل نمی توانست با اعتقادات جامعه سنی مذهب سازگار شود و شاید اسماعیل با فراست این موضوع را دریافته بود که نتیجه آمیختن قزلباش‌ها - که دیوانه وار اعتقاد بی چون و چرا داشتند - با اکثریت سنی مذهب، چیزی جز هرج و مرج نخواهد بود (جمشیدی، ۱۳۹۷)؛ چراکه اعتقاد و احترام به امام علی (ع) که نزد صوفیان اهمیت فراوان داشت، نقطه ای بود که جامعه سنی را به مخالفت با قدرت جدید وامی داشت؛ همان چیزی که فرسنگ‌ها دورتر حکومت عثمانی را به مخالفت با حکومت شیعی صفوی تسریع داده بود. اسماعیل شاید

در یافته بود که سازش قزلباش‌ها و سنی‌مذهب‌ها و زندگی مسالمت‌آمیز آن‌ها در کنار هم ناممکن است و از این‌رو خطر برداشتن مذهب تسنن را آسان‌تر از خطر هرج و مرج طولانی و احیاناً تضعیف و نابودی حکومت خویش می‌دانست (جمشیدی، ۱۳۹۷).

دوم آنکه به خدمت گرفتن یک ایدئولوژی پویا (مذهب تشیع) صوفیان و مریدان آناتومی فرقه صوفی صفوی را از دولت عثمانی جدا می‌کرد و به وحدت و هویت ارضی و سیاسی جدیدی پیوند می‌داد که تداوم حیات اجتماعی آن‌ها در گرو ایجاد این هویت نوین بود. سوم آنکه عنصر ایرانی (تاجیک) به وحدت ملی، مذهبی و سیاسی دست پیدا می‌کرد و از خطر مستحیل شدن تمام‌عیار در هویت نژادی و سیاسی - مذهبی دولت ترک‌تبار عثمانی نجات می‌یافت (حسین‌بر، ۱۳۹۲) و به عبارتی، ایرانیان در واقع با پذیرش مذهب تشیع می‌توانستند مانع و سدی محکم در برابر عثمانی در غرب و ازبکان در شرق ایجاد کنند (میراحمدی، ۱۳۶۹: ۵۳). بدین ترتیب تعارضی که از رهگذر برخورد اعتقادی میان جامعه شیعه‌شده ایرانی و جوامع سنی پیرامون آن شکل می‌گرفت، حکومت ترک‌تبار صفوی را ناگزیر به عنوان حافظ مرزهای سنتی ایران معرفی کرد و در نتیجه عنصر ایرانی را به حمایت از این حکومت واداشت و زمینه مشروعیت و اقتدار این دولت را فراهم کرد (یحیی‌پور، ۱۳۹۷). بر این اساس فرهنگ سیاسی تشیع در دوره صوفیان نقش مهمی در وحدت‌سازی و ملیت‌سازی براساس غیریت‌سازی داشته است؛ به طوری که فرهنگ سیاسی تشیع به عنوان عامل وحدت‌بخش اجتماعی و سیاسی در مقابل مذاهب دیگر به‌ویژه عثمانی‌ها خودنمایی می‌کرد؛ به گونه‌ای که هیچ‌گونه گفتمانی بدون غیریت‌سازی به وجود نمی‌آید. خلق و تجربه ضدیت‌های اجتماعی، موضوعی اساسی و محوری برای نظریه گفتمان است. چنانچه براساس دیدگاه لا کلان و موفه، کسب نوعی هویت همه‌جانبه، کامل و مثبت توسط کارگزاران و گروه‌ها، غیرممکن و محال است. از آنجا که نظریه گفتمان با جوهرگرایی و ذات‌گرایی سر سازگاری ندارد، حضور «دیگری» است که می‌تواند در شکل‌دادن به هویت مؤثر باشد (حقیقت، ۱۳۸۴: ۳۷۶). بر این اساس می‌توان گفت، اسلام شیعی صفوی در ایران با غیریت‌سازی با دشمن خارجی، یعنی حکومت عثمانی سنی‌مذهب و دشمن داخلی، یعنی صوفیان و فقهای اهل تسنن داخلی، از هویت ملی برای وحدت اجتماعی بهره برد (مرتضوی و همکاران، ۱۳۹۴). چگونگی این مرزبندی و وحدت اجتماعی را می‌توان در این موارد یافت:

الف) وحدت‌گرایی بر اساس ملیت و مذهب با خلافت عثمانی

باید اذعان کرد که در هیچ شرایط و صورتی وجود جامعه بدون گفتمان درک و فهمیده نمی‌شود؛ حال آنکه با وجود و تثبیت گفتمان، مردم و نه جامعه به همراه غیر خارجی در برابر گفتمان قرار خواهند گرفت و در خرده‌گفتمان‌های مختلف علیه گفتمان حاکم موضع‌گیری خواهند کرد (حسینی‌زاده، ۱۳۸۲). تلاش رقبای داخلی و خارجی علیه گفتمان حاکم موجب می‌شود تا حاکمیت داخلی روی به غیریت‌سازی جهت وحدت اجتماعی بیاورد. غیریت‌سازی علاوه بر تأکید بر استمرار مبارزه، حقانیت خود را نیز برای جامعه‌ای که تعریف کرده است، تثبیت می‌کند. این فرایند هنگام تشکیل دولت صفوی یکی از نقاط عطف تاریخ ایران است. غیریت‌سازی بر اساس ملیت و مذهب، دولت ایران را از ادغام در امپراتوری عثمانی و حذف تدریجی از نقشه سیاسی جهان نجات داد و هویت دوباره‌ای به آن بخشید؛ زیرا پیش از آن، اسلام رسمی و غالب، مذهب سنی جهان اسلام بود (مرتضوی و همکاران، ۱۳۹۴).

در این رقابت ایجادشده بر سر غیریت‌سازی بین ایرانی، عثمانی، شیعه و سنی ملاحظه می‌شود که جنگ روانی مورد نیاز دولت صفویه رخ داده است و دیگر اساس حکومت در داخل و خارج در معرض تهدید نیست، بلکه جامعه ایرانی شیعه‌مذهب و ملیت ایرانی هدف قرار می‌گرفت؛ تا آنجا که حتی علمای اهل سنت عثمانی، در نامه‌ای خطاب به شاه اسماعیل، ارتداد وی و اتباع ایران را اعلام کردند (کدیور، ۱۳۸۷: ۱۷۵). در چنین شرایطی، با ایجاد مذهب رسمی در کشور و حمایتی که نهاد نوپای روحانیت از سیاست‌های مذهبی شاه اسماعیل و دیگر شاهان صفوی به عمل آورد، نوعی غیریت‌سازی لازم برای گفتمان حاکم به دست آمد و «مای شیعه ایرانی» در مقابل «آن‌های اهل سنت» قرار گرفت و این فرهنگ سیاسی شیعه سبب وحدت اجتماعی ایران در مقابل عثمانی و دیگر گروه‌های رقیب داخلی شد.

ب) وحدت‌سازی اجتماعی در مقابل رقبای داخلی با تشیع

دشمن یا غیریت‌سازی داخلی نیز در وحدت اجتماعی اهمیت خاصی دارد. فرایند وحدت‌سازی داخلی در حکومت صفوی مقارن با حکومت شاه طهماسب است. این پادشاه هم‌زمان با خواسته‌های صوفیان، فقها و قزلباش‌ها روبه‌رو شد و سپس برای کنترل آن‌ها، روی به وحدت‌سازی اجتماعی بر اساس غیریت‌سازی آورد و برای مقابله با دیگر نیروهای داخلی از فرهنگ سیاسی شیعی استفاده کرد (مرتضوی و همکاران، ۱۳۹۴). چنان‌که در عهد طهماسب

یکم در واقع با ورود علمای جبل عامل برای برقراری و ایجاد همگونی فکری در جامعه صوفی و کنترل شور انقلابی پیروان دولت صفوی و نیز برای تبیین احکام فقهی و تبدیل رابطه مریدی و مرادی به رابطه شرعی، تا حد زیادی از نفوذ قزلباشان و صوفیان کاسته شد و طهماسب نیز با بیرون راندن پیروان طریقت مولویه از ایران و سرکوب نقطویان در اواخر سلطنت خود و همچنین قتل جماعت تکلو، اولین رگه‌های تصوف‌زدایی را در دولت صفویه با استفاده از شمشیر تشیع آغاز کرد. فرزند طهماسب، اسماعیل دوم، سرکوبی قزلباش‌ها و صوفیان را در رأس برنامه خود قرار داد. رفتار او با حسینقلی خلفا، بزرگ‌ترین مقام روحانی صوفیان و از میان بردن اقتدار و نفوذ وی و سپس کورکردن او، نشان‌دهنده اقدامات ضد صوفیگری اوست که در راستای وحدت‌گرایی اجتماعی از طریق فرهنگ تشیع برآمد (صفا، ۱۳۷۳؛ صفت گل، ۱۳۸۱).

• **نقش فرهنگ سیاسی تشیع در شکل‌دهی به وحدت اجتماعی در دوره قاجار**

باید اشاره کنیم، جریان و فرهنگ سیاسی که در قالب تشیع از دوران صفویه شکل گرفته بود و سبب اتحاد جامعه ایرانیان در مقابله با فرقه‌های دیگر و همچنین کشور عثمانی و ازبکان شده بود، در دوره قاجار نیز به طرق خاصی ادامه یافت؛ به طوری که در این دوران نیز فرهنگ سیاسی شیعه با اعتقاد به استقلال و نفی بندگی و اطاعت از ولایت ائمه و جانشینان آن توانست هم‌انجام داخلی را حفظ کند و هم از این فرهنگ سیاسی به‌مثابه ابزاری در مقابل زیاده‌خواهی‌های حاکمان داخلی و مستشاران خارجی استفاده شود. در دوره قاجاریه، هرچند آقا محمدخان قاجار رسماً در زمان تاج‌گذاری شمشیر به کمر بست و گفت: به مذهب شیعه پایبند هستم، اما مشروعیت سیاسی قاجارها بیش از هر چیز مانند زندیه بر نظام ایلی استوار بود و حداکثر تلاش می‌کردند که مشروعیت ظل‌اللهی شاهان ایران باستان را نیز برای خود دست و پا کنند. همچنین با هویداشدن روحیه خشن، ظالمانه و غیردینی (نه ضد دینی) قاجاریه این فاصله بیشتر شد و با رجوع گسترده مردم به علما و علنی‌شدن مخالفت علما با حکام وقت، علما از قدرت اجتماعی بی‌نظیر یا کم‌نظیری برخوردار شدند؛ به گونه‌ای که در بسیاری از موارد که بین علما و حکام درگیری ایجاد می‌شد، این علما بودند که پیروز میدان بودند و حاکم رسمی به اجبار به دست‌بوسی آنها اقدام می‌کرد و از آنها عذرخواهی می‌نمود (شعبانی‌فرد، ۱۳۹۴؛ نجفی، ۱۳۹۱: ۷۴).

به عبارت دیگر، در دوره قاجار، تاریخ تشیع شاهد شکل‌گیری قدرت سیاسی - اجتماعی فوق‌العاده عالمان طراز اول دین تشیع است؛ چراکه فرهنگ سیاسی تشیع به‌واسطه نقشی که در

بنیادهای دینی و اجتماعی جامعه داشته است، نقش مهمی در انسجام مردم بر عهده داشت و بر این اساس علمای دین در موارد متعدد با تمسک به این فرهنگ سیاسی تشیع و بهره‌گیری از پیشوایان دینی و ائمه به تحولات سیاسی جامعه جهت می‌دادند و در بسیج وحدت مردم به اعتراض به قراردادهای ظلم حکام به فرهنگ سیاسی شیعه به‌خصوص فرهنگ شیعی امام علی (ع) و امام حسین (ع) تمسک می‌جستند. بر این اساس در دوره قاجار نیز به موازات گسترش فرهنگ تشیع، ساخت جامعه هم براساس این فرهنگ شیعی مستحکم شد. این امر (اتحاد مردم براساس فرهنگ شیعی) زمینه‌های درگیری مردم با حکومت استبدادی قاجار را فراهم کرد؛ به طوری که مردم با همراهی علما و با تکیه بر فرهنگ سیاسی شیعی علیه حکام متحد می‌شدند و مطالبات خود را بر کرسی می‌نشانند. بسیار روشن بود که به موازات روی‌آوری مردم به فرهنگ ناب تشیع، عناصر تجدد و تحول و وحدت مردم نیز در جامعه ایران آن روز آشکار می‌شد که از جمله این عناصر، اصول «قانون‌مداری» (فقه‌مداری)، «فضیلت‌مداری»، «حق‌محوری» و «عدالت‌طلبی» در ادبیات سیاسی - اجتماعی آن روز بسیار آشکارند که این مسئله در دوران مشروطه بیشتر از قبل نمایان‌تر بود؛ چراکه اگر در روزگار قبل از مشروطه، به‌ویژه ابتدای شکل‌گیری حاکمیت قاجار، شاهان به صرف زور و غلبه، برای خود حق فرمانروایی قائل بودند، با شروع مشروطه و حتی پیش از آن در جریان جنبش‌هایی مانند جنبش «رویتر» به رهبری ملاعلی‌کنی و جنبش «تباکو» دیگر شاهان خود را در حصار قانون فقه و بایدها و نبایدهایی می‌دیدند که تخلف از آن‌ها گاهی برایشان هزینه‌های زیادی به همراه داشت؛ چراکه اتحاد مردم بر حول این محورهای شیعی شکل گرفته بود و سبب می‌شد شاهان از خواسته‌های رهبران مردم که علمای شیعی بودند تبعیت کنند. برشمردن عناصر وحدت اجتماعی در جنبش‌های اجتماعی پیش از مشروطه و حتی در مشروطه که منبعث از دین تشیع و گسترش فرهنگ تشیع باشد، شامل موارد زیادی می‌شود؛ برای نمونه می‌توان به برپایی و اتحاد مردم بر حول مؤلفه‌های فرهنگ شیعی مانند حق‌محوری، فضیلت‌مداری و ولایت‌مداری در حوزه وحدت اجتماعی برای جلوگیری تعدی حکام قاجار اشاره کرد که توانستند براساس فرهنگ سیاسی تشیع متحد شوند و قیام‌هایی مانند تباکو، رویتر و... را به وجود بیاورند.

به عبارت دیگر، جامعه براساس فرهنگ سیاسی تشیع مطالبات و انتظارات جدیدی از قاجار داشت؛ به‌ویژه پس از جریان «تباکو»، همه، حتی روشن‌فکران غرب‌گرا، به قدرت بلامنازع فرهنگ تشیع در وحدت مردم در قیام‌ها پی برده بودند. در دوران قاجار به مناسک دینی و عزاداری،

یکی از مجراهای مهم بودند که جامعه از طریق آن (و اصول هویتی دینی فرد و جماعت) بازتولید و وجدان اخلاقی و جمعی در فرد تقویت می‌شد. افراد طی این فرایند با هم پیوند برقرار کرده، به هم نزدیک می‌شدند و ارتباط و صمیمیت درونی بیشتری پیدا می‌کردند. در مجموع محتوای آگاهی جمعی افراد از طریق حضور در این گونه مراسم، برساخته شده یا حتی دستخوش تغییر می‌شد. افراد طی این مناسک، از حیات فردگرایانه روزمره، با جهان حیات جمعی، وجدان جمعی و آگاهی جمعی، پیوندی مجدد برقرار کرده، موقعیت و وظیفه‌شان به جامعه دینی که منبع هویتی و عملکردی‌شان است، بازتولید و تقویت می‌شد (آجودانی، ۱۳۸۳: ۶۳).

درواقع در خلال این مناسک (عزاداری) بود که ذهنیت عبادی یا بستر معنایی مردم شکل می‌گرفت؛ از این رو هرچه این مناسک، عمومی‌تر و از لحاظ دینی مهم‌تر می‌بود، بیشتر بر مبانی معنایی، بینشی و عملکردی مردم تأثیرگذاری داشت؛ به نحوی که مهم‌ترین حادثه تاریخی که موجد عزاداری بود، بیشترین نقش را در بازتولید هویت اجتماعی و وجدان جمعی و به تبع آن، افزایش سرمایه اجتماعی درون جماعت دوران قاجار و مشروطه ایفا می‌کرد. این مرکزیت منسکی در شیعه در دوره قاجار با حادثه عاشورا گره خورده بود (شهرستانی، ۱۳۸۷: ۲۱۵). از طرفی اشاره به این نکته مهم است که در دوره قاجاریه و بعد از آن پایبندی بسیاری از افراد در درون جامعه به شیوه عمل جمعی، مانند برگزاری آیینی مشخص و همگانی، ناخواسته پیوندها و ارتباطات میان اعضا را تقویت می‌کرد و در نتیجه ارتباطات قوی میان اعضا، هم‌بستگی و انسجام اجتماعی هم تقویت می‌شد و اسباب ثبات، استمرار و پایداری جامعه فراهم می‌شد؛ به خصوص زمانی که عاملی مهم (به مثابه متغیری مستقل)، مانند باور دینی به انجام آن آیین جمعی معنا بخشیده و اهتمام به آن را با وعده پاداش (ثواب) جذاب‌تر کرده باشد. (نیک‌همت، ۱۳۹۵).

• نقش فرهنگ سیاسی تشیع در شکل‌دهی به وحدت اجتماعی ایران در دوره کنونی

میان هویت فرهنگی و وحدت جامعه، رابطه‌ای ارگانیک از طریق رفتار اعضای جامعه وجود دارد. همچنین رفتار افراد متأثر از هویت فرهنگی مثبت یا منفی را می‌توان در تقویت قدرت وحدت جامعه آن یا آسیب آن ملاحظه کرد. همچنین تقویت وحدت جامعه ناشی از ارتقای هویت فرهنگی جامعه، ضریب امنیت ملی در ابعاد مختلف فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، نظامی و امنیتی را افزایش خواهد داد. از سوی دیگر، تضعیف وحدت جامعه ناشی

از هویت فرهنگی جامعه، امنیت ملی را در ابعاد موصوف کاهش خواهد داد. هویت فرهنگی تشیع در بعد اجتماعی و سیاسی آن از دوران صفویه تا کنون، بدون شک نقش مهمی را در میزان وحدت‌بخشی جامعه و مشروعیت سیاسی یک نظام عهده‌دار است. بر این اساس از آنجا که در شکل‌دهی وحدت جامعه عوامل مختلفی از جمله ذهنیت تاریخی و آموزشی نقش مهمی دارند، در نظام سیاسی ایران از دوران صفویه تا کنون یکی از عوامل مؤثر در شکل‌دهی به وحدت جامعه، آموزه‌های شیعی است که هم به صورت ارزشی و هم به صورت آموزشی به ایرانیان آموزش داده می‌شود. اعتقادات شیعی به خصوص در دوران انقلاب اسلامی و دوران کنونی دارای سه حوزه اعتقادی، ارزشی و نمادی است که هر کدام توانسته‌اند در این وحدت‌سازی سهیم باشند. بنیادهای اعتقادی شیعه، وفاداری به نظام مبتنی بر ولایت‌فقیه را تقویت می‌کند، نمادهای ارزشی فرد را معتقدتر بر مبانی ارزشی نظام می‌کند و مسجد می‌تواند از طریق منبر و موعظه تسهیل‌کننده در مقوله سنت، یعنی گسترش و وفاداری به ارزش‌ها را تقویت کند. بر این اساس همه این کارکردها در انقلاب اسلامی ایران در راستای بسیج توده‌ها به کار گرفته شد (حسنی، ۱۳۸۸: ۶۲).

در دوران انقلاب اسلامی یکی از فرهنگ‌های سیاسی شیعه که نقش مهمی در اتحاد داشت، مبارزه با افراطی‌گرایی ایران باستان بود؛ زیرا یکی از شیوه‌هایی که در دوران حاکمیت پهلوی و بخصوص محمدرضا شاه در جهت سیاست اسلام‌زدایی به شدت پیگیری شد، ایجاد و تقویت حس ملی‌گرایی افراطی بود. یکی از نویسندگان در این باره می‌نویسد: «ملی‌گرایی بهترین آرمانی بود که برای ایجاد هم‌بستگی ملی مورد استفاده قرار گرفت و همراه آن وجود شخص شاه به عنوان مظهر «هم‌بستگی ملی» معرفی می‌شد. پس از آن در مدارس به مرور تعلیمات اسلامی کمرنگ شد و در عوض تبلیغات گسترده‌ای در باب ضرورت وطن‌پرستی و عشق به شاه همه‌جا را فراگرفت» (ذاکرافصفهانی، ۱۳۹۲: ۱۳۹). بر این اساس ضدیت با ارزش‌های دینی سبب انسجام اجتماعی برای مقابله با این افراطی‌گری‌ها شد. بر این اساس یکی از مهم‌ترین کارکردهای فرهنگ سیاسی تشیع در ایران، سنجش میزان وحدت‌بخشی آن در دوران کنونی است. از آنجا که در نظام جمهوری اسلامی ایران، فرهنگ سیاسی ارزشی غالب است، به تبع آن نوع وحدت اجتماعی و سیاسی نظام نیز سمت و سوی ارزشی دارد. آموزه‌های اعتقادی تشیع در جامعه ما توانسته است به شکل‌گیری و تقویت این نوع وحدت‌بخشی (ارزشی) کمک کند (محمدی، ۱۳۷۸: ۷۲).

بر این اساس فرهنگ سیاسی تشیع نقش مهمی در ایجاد، تقویت، دوام وحدت سیاسی

نظام جمهوری اسلامی ایران ایفا کرده است. این فرهنگ این قابلیت را دارد که ارزش‌ها و هنجارهای سیاسی افراد جامعه خود را بیان دارد و از آنجا که این نوع ارزش‌ها و هنجارها در راستای هنجارها و ارزش‌های مطلوب نظام اجتماعی و سیاسی بوده، سبب تحکیم و تقویت وحدت نظام شده است. از همین نظر است که دولتمردان سعی در تطابق خود با فرهنگ جامعه و هدایت آن به سوی خواسته‌های خود دارند. هر نظام سیاسی برای پذیرش آگاهانه و شرکت فعال و مؤثر شهروندان در فرایند مشارکت سیاسی برای رسیدن به وحدت اجتماعی خاص خود در قالب تعامل، همکاری و همیاری نیاز دارد و این وحدت توسط فرهنگ سیاسی و در فرایند جامعه‌پذیری سیاسی ساخته شده است؛ به عبارت دیگر، وحدت اجتماعی مبنایی است که حکومت‌ها به کمک آن می‌توانند زمینه‌های استمرار و تداوم قدرت سیاسی را فراهم کنند و درنهایت، اطاعت‌پذیری مردم را به دست آورند.

جمهوری اسلامی ایران یک نظام مذهبی است که مشروعیت و وحدت اجتماعی آن را فرهنگ سیاسی شیعه می‌سازد که مبنایی آن را می‌توان اعتقادی، ارزشی و نه مادی دانست. هرچه این مبنایی بیشتر تقویت شود، میزان وحدت اجتماعی بالاتر می‌رود و وقتی میزان وحدت اجتماعی نظام بالاتر رود، قدرت آن نیز افزایش می‌یابد؛ از این رو می‌توان کارکرد فرهنگ سیاسی شیعه را در دو مقوله بررسی کرد: اول اینکه این نوع فرهنگ سیاسی، وحدت‌دهنده نظام ولایت فقیه است که در طول ولایت الله، انبیاء و ائمه معصوم است و دوم اینکه در مشارکت اجتماعی مردم و وحدت آنان تأثیرگذار است؛ از این رو گفته می‌شود باورهای سیاسی جامعه تعیین‌بخش نظام اجتماعی و سیاسی اند یا گفته می‌شود، نظام اجتماعی مانند درختی ریشه در آداب و سنن و رسوم و هنجارهای جامعه دارد. این باورها هستند که کنش‌های اجتماعی و سیاسی خاصی را شکل می‌دهند و تعامل این کنش‌های نشئت‌گرفته از باورها و پندارها، موجب بروز نقش‌های اجتماعی برای انسان می‌شود و این نقش‌ها در طول زمان استمرار یافته و به خلق الگوهای جمعی و مستمر انجامیده، درنهایت، نهادهای اجتماعی از آن‌ها متولد می‌شوند (خدری، ۱۳۹۳)؛ بنابراین به‌طورکلی می‌توان گفت کارکرد فرهنگ سیاسی، وحدت‌بخشی به جامعه است که هرچه میزان آن بالاتر باشد، نتیجه آن افزایش میزان وحدت در یک نظام سیاسی است.

از سوی دیگر ایمان به مهدویت، جایگاه‌الایی در فرهنگ ناب شیعه ایرانیان دارد. شیعه، حیات و بالندگی خود را مدیون آن است و بر آن اساس زندگی و رشد می‌کند. فرهنگ مهدویت، در شکل‌گیری مبنایی فکری و ایدئولوژیکی و همچنین اتحاد اجتماعی مردم برای

قیام علیه حکومت پهلوی و همچنین بعد از انقلاب و در تحولات اجتماعی کنونی نقشی مؤثر و انکارناشدنی داشته است و روحیه انقلابی شیعه و اتحاد مردم ایران، بر پایه اندیشه بنیادین مهدویت شکل گرفته است و این دیدگاه است که انتظار طولانی مدت و بازگشت نهایی دوازدهمین امام شیعه برای شکل دادن عصر جدید را تبیین می‌کند. ویلیام وات می‌گوید: «اعتقاد به امامت و مسئله انتظار، از جمله ویژگی‌های تشیع‌اند که در اندیشه سیاسی شیعه، نقش مهمی ایفا می‌کنند. این منجی‌گری، تبدیل به یکی از جنبه‌های اساسی اسلام تشیع شد» (بلخاری، ۱۳۸۹: ۱۳۰). اندیشه سیاسی شیعه با آموزه مهدویت همواره پویا و بانشاط بوده و در همه حال نقش اساسی را در وحدت اجتماعی مردم ایران ایفا کرده است.

از سوی دیگر، باید اذعان کرد که انقلاب ملت ایران نشان داد، وحدت براساس فرهنگ سیاسی شیعه، راه را بر دشمنی‌ها و توطئه‌ها می‌بندد. آن‌طور که امام خمینی^(ره) در این زمینه می‌فرمودند:

در این پیروزی که نصیب ملت شد، دو چیز مؤثر بود: یکی که از همه چیز بالاتر است، اینکه مقصد همه، مقصد الهی بود. انگیزه، اسلام بود. می‌دیدیم که در شعارهایشان، در فریادهایشان، شعارهای اسلامی بود؛ فریادهای «الله اکبر». مقصد این بود که آن‌ها را مخالف اسلام می‌دانستند، بروند کنار...؛ جهت دیگرش هم که به تبع آن آمده بود، وحدت همه قشرها بود؛ یعنی ملت سرتاسر این کشور به پا خاستند و با هم مقاصد خودشان را کنار گذاشتند؛ مطالبی که مال شخص بود، کنار گذاشتند و همه به یک مقصد متوجه شدند. پس رمز پیروزی ما وحدت کلمه قشرهای مختلف و ایمان بود» (امام خمینی، ج ۱۰: ۴۸ به نقل از رسانه، ۱۳۹۵) (امام خمینی، ۱۳۸۹، جلد ۱۰: ۴۸).

پژوهشگران غربی با اشاره به تأثیر انقلاب اسلامی بر وحدت کلمه و اتحاد امت اسلام می‌گویند: انقلاب اسلامی در ارتباط با وحدت کلمه، یک ظرفیت عظیم و تعیبه شده را با خود به همراه آورد که نقش کاربردی را در پیروزی انقلاب اسلامی ایران ایفا کرد. از دیگر سو، ظرفیت عظیم انقلاب اسلامی که مبتنی بر اندیشه ناب شیعی بود، ارتباط بین امت اسلامی را به صورت ذاتی طلب می‌کند. انقلاب ملت ایران در سال ۵۷، از ابتدا نام اسلام را با خود داشت و بر همین اساس، شیعه و سنی را زیر یک چتر واحد گرد هم آورد؛ بنابراین ایران اسلامی تنها به اعتلای نام اسلام می‌اندیشید که با وحدت اسلامی صد درصد سازگار است. پیروزی انقلاب اسلامی

درواقع نمایش قدرت اراده مردم مسلمان ایران بود. نمایش قدرت مردم ایران، منحصر به فرد بود و موجبات شگفتی جهانیان را رقم زد. یکی از کسانی که به نقش اراده و خواست مردم در پیروزی انقلاب توجه کرده، میشل فوکوست. او اراده مردم را مظهر قدرت مردم ایران برمی‌شمارد و آن چیزی را که اندیشمندان یک اسطوره سیاسی می‌دانستند، در ایران تحقق یافته می‌بیند. فوکو ادعا می‌کند که اراده جمعی مردم را دیده و این اراده، یک هدف داشته است و آن عبارت بود از خروج شاه (فوکو، ۱۳۸۰: ۵۷).

آن چنان که فوکو بیان می‌کند: اراده جمعی اسطوره‌ای سیاسی است که حقوق دانان یا فیلسوفان می‌کوشند به کمک آن، نهادها و غیره را تحلیل یا توجیه کنند. اراده جمعی، یک ابزار نظری است که هرگز کسی آن را ندیده است و خود من فکر می‌کردم که اراده جمعی، مثل خدا یا روح است و هرگز کسی نمی‌تواند با آن روبه‌رو شود، ولی ما در تهران و سراسر ایران، با اراده جمعی یک ملت برخورد کرده‌ایم و باید به آن احترام بگذاریم؛ چون چنین چیزی همیشه روی نمی‌دهد. این اراده جمعی که در نظریه‌های ما همواره اراده کلی است، در تاریخ ایران هدفی کاملاً روشن و معین را برای خود تعیین کرده و بدین گونه در تاریخ ظهور یافته است (فوکو، ۱۳۷۵: ۲۸ به نقل از کرمی، ۱۳۹۰).

اراده جمعی و اتحاد مردم که نشئت گرفته از اندیشه وحدت آفرین شیعه بود، به اندازه‌ای فراگیر بود که حتی بسیاری از نیروهای چپ هم به مردم پیوستند و خواستار حکومت اسلامی شدند. فوکو در این باره برخی از مشاهدات خود را ذکر می‌کند و می‌گوید: من چندین نفر دانشجو را در میان جمعیت شناختم که با معیارهای ما، چپی محسوب می‌شوند، اما روی تابلویی که خواسته‌هایشان را نوشته و به هوا بلند کرده بودند، با حروف درشت نوشته بودند: حکومت اسلامی (فوکو، ۱۳۷۵: ۲۹-۲۸). بر این اساس در انقلاب ۱۹۷۹ ایران، تنها یک جبهه‌بندی وجود داشت و آن هم اجتماع همه مردم ایران در برابر قدرت سیاسی حاکم بود که با داشتن انواع سلاح‌ها احساس خطر می‌کرد. مردم ایران در مقابل رژیم با چنان جایگاه و خصوصیتی، با دست خالی آن تظاهرات پیاپی و متعدد را بر پا می‌کردند. بدین ترتیب یک ملت به گونه‌ای خستگی‌ناپذیر و پیوسته، اراده خود را به نمایش گذاشته است که همگی این‌ها براساس فرهنگ سیاسی شیعی شکل گرفته بود. مهم‌ترین عامل تحقق انقلاب اسلامی، عناصر مختلف فرهنگ سیاسی شیعه و پیوند دین و سیاست بود که گسترش ایدئولوژی جدید را موجب شد. وجود رهبری و اصول مترقی شیعه و سرانجام، رفتار سیاسی مردم در برابر رژیم، جریان انقلاب را به

همان جهتی که مورد نظر عموم مردم بود، هدایت کرد؛ به همین دلیل امام پس از ورود به ایران بدون هیچ گونه رقیبی، رهبری نظام را در دست گرفتند و با رهبری و هدایت‌های خود، مانع دخالت دشمنان و نفوذ در نظام و شکست انقلاب شدند.

نتیجه‌گیری

نظام اعتقادی شیعه عبارت است از اصول و فروع دین اسلام براساس مذهب تشیع. این نظام اعتقادی یکی از ارکان مهم فرهنگ سیاسی شیعه است که عناصر آن به شدت به هم پیوسته و دارای انسجام درونی شدید هستند (لشگری، ۱۳۹۴). فرهنگ سیاسی تشیع اجتماع را زنده، پویا و مسئولیت‌پذیر می‌داند، سعادت افراد را با یکدیگر مرتبط می‌شمارد و بین افراد به صورت حقیقی مساوات و عدالت برقرار می‌کند. بُعد اجتماعی تشیع و رابطه احکام فردی با احکام اجتماعی یکی از مسائل مهم اجتماع مورد نظر تشیع است. در فرهنگ سیاسی شیعه افراد عضو یک کل هستند و سرنوشت، تحرک، فساد، حقوق، سعادت، حاکمیت، عدالت و آزادی و... آن‌ها با همه اعضای این کل گره خورده است (مجبوبی، ۱۳۹۶). بر این اساس فرهنگ سیاسی شیعه از نظر کارکردی، وحدت‌دهنده و تأثیرگذار بر انسجام اجتماعی است؛ بنابراین به‌طور کلی می‌توان گفت، کارکرد فرهنگ سیاسی شیعه سنجش میزان انسجام و وحدت‌بخشی اجتماعی است که هرچه میزان آن بالاتر باشد، نتیجه آن افزایش هم‌بستگی بیشتر در یک نظام سیاسی است. بررسی تحولات اجتماعی و سیاسی از دوران صفویه تا کنون نشانگر این مسئله بوده است که از فرهنگ سیاسی شیعه به‌عنوان زیربنای تحولات اجتماعی و سیاسی یاد می‌شود و می‌توان نتیجه گرفت که فرهنگ سیاسی شیعه از آن دوران تا کنون به دلیل پویایی، جذابیت و گیرایی ذاتی‌ای که داشته است، در جهت وحدت اجتماعی و انسجام‌بخشی جامعه و جهت‌دادن به تحولات اجتماعی و سیاسی جامعه عمل کرده است.

یکی از تجلیات اصلی نظام سیاسی - اجتماعی تشیع و فرهنگ سیاسی آن، اتحاد و استحکام جامعه براساس جهان‌بینی توحیدی است که همین مبنا سبب شکل‌گیری اتحاد جامعه در دوران مذکور علیه فرقه‌های انحرافی داخلی و مهاجمان سنی خارجی بوده است. بر این اساس قدرت عظیم فرهنگ تشیع در بسیج توده‌های مردم و دعوت به اتحاد و انسجام و قیام و تحرک اجتماعی در دوران صفویه و قاجار و به‌خصوص انقلاب سیاسی امری انکارناپذیر است و پیروزی انقلاب اسلامی در ایران، یک مصداق بارز و تردیدناپذیر آن است که مردم مسلمان این دیار با الهام از

آموزه‌های حیات‌بخش و رهایی‌بخش تشیع و تحت رهبری عالم شیعی، یک نظام استبدادی را سرنگون و نظم نوین و دینی به‌جای آن بنا کردند. همچنین هرگز نمی‌توان نقش عظیم و بی‌بدیل فرهنگ سیاسی شیعه را در هویت‌بخشی صفویان در تقابل با عثمانی و سنی و دیگر فرقه‌های انحرافی انکار کرد؛ چراکه این فرهنگ از آن دوران تاکنون از طرق مختلف با هویت، فرهنگ، زبان، رفتار، تربیت و جهان‌بینی مردم ایران گره خورده است و تا این در آن نفوذ کرده و در دوره‌های مختلف به اشکال گوناگون بر آن‌ها تأثیر گذاشته و به آن‌ها شکل داده است که مهم‌ترین ثمره آن را از دوران صفویه تاکنون می‌توان در شکل‌دهی، انسجام‌بخشی و وحدت اجتماعی مشاهده کرد.

منابع

۱. آجودانی، ماشاءالله. (۱۳۸۳). مشروطه ایرانی (چاپ چهارم). تهران: اختران.
۲. اسداللهی شیرگ، ابراهیم. (۱۳۹۶). «بررسی و مقایسه مراسم مذهبی شیعی در دوره تیموری و صفوی». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ، دانشگاه بیرجند، بیرجند.
۳. الشیبی، کامل مصطفی. (۱۳۷۴). تشیع و تصوف تا آغاز سده دوازدهم هجری (چاپ دوم). ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو. تهران: امیرکبیر
۴. الگار، حامد. (۱۳۶۹). دین و دولت در ایران عصر قاجار. ترجمه ابوالقاسم سری. تهران: انتشارات توس.
۵. الطایی، علی. (۱۳۸۲). بحران هویت قومی در ایران. تهران: شادگان.
۶. امام خمینی، روح‌الله. (۱۳۸۹). صحیفه امام (جلد دهم). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
۷. بیانی، شیرین. (۱۳۷۹). مغولان و حکومت ایلخانی در ایران. تهران: انتشارات سمت.
۸. بلخاری، حسن. (۱۳۸۹). تهاجم یا تفاوت فرهنگی. تهران: حسنافزا.
۹. گایل، چارلز. پالمر، موتی و اشترن، لاری. (۱۳۶۷). نگرش جدید به علم سیاست (جلد اول). ترجمه منوچهر شجاعی. تهران: دفتر مطالعات و تحقیقات سیاسی و بین‌المللی.
۱۰. جمشیدی، حمیدرضا. (۱۳۹۷). «زمینه‌ها و دلایل شکل‌گیری شورش‌های سیاسی، اجتماعی و مذهبی در دوره صفویه». پایان‌نامه کارشناسی رشته تاریخ، دانشگاه اراک، اراک.
۱۱. جعفری خلفلو، طاهر. (۱۳۸۹). «تأثیر فرهنگ سیاسی بر وحدت ملی در جمهوری اسلامی ایران (۱۳۵۷-۸۴)». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی، دانشگاه اصفهان، اصفهان.
۱۲. جعفریان، رسول. (۱۳۷۹). صفویه در عرصه دین فرهنگ و سیاست (جلد اول). قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
۱۳. حسینی، مهدی. (۱۳۸۸). «بررسی رابطه فرهنگ سیاسی شیعه و پیروزی انقلاب اسلامی». فصلنامه مطالعات انقلاب اسلامی، (۱۷)، ۶۹-۹۷.
۱۴. حسین‌بر، آمنه. (۱۳۹۲). «بررسی ساختار اداری صفویان دوره اول (از شاه اسماعیل تا ابتدای شاه عباس)». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ، دانشگاه سیستان و بلوچستان، زاهدان.
۱۵. حسینی‌زاده، محمدعلی. (۱۳۸۲). «نظریه گفتمان». فصلنامه علوم سیاسی، (۲۸)، ۲۱۲-۱۸۱.

۱۶. حقیقت، سید صادق. (۱۳۸۴). «هویت ایرانی: تحلیلی گفتمانی». مجله حقوق بشر، ۱۱۰-۹۱، (۲۵)۱۳.
۱۷. خدری، عابد. (۱۳۹۳). «نقش فرهنگ سیاسی شیعه بر سبک زندگی ایران». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی، تهران.
۱۸. رسانه، سید تقی. (۱۳۹۵). «معناشناسی و شاخص‌های بارز اعتمادبه‌نفس در قرآن و روایات با رویکردی بر نظر امام خمینی^(ع) و مقام معظم رهبری». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم، ایلام.
۱۹. ذاکر اصفهانی، علیرضا. (۱۳۹۲). ناسیونالیسم رمانتیک در ایران. مندرج در مؤلفه‌های هویت ملی در ایران، به اهتمام گروه تحقیقات سیاسی اسلام.
۲۰. سیوری، راجر. (۱۳۷۴). ایران عصر صفوی (چاپ چهارم). ترجمه کامبیز عزیزی. تهران: نشر مرکز.
۲۱. شاهوردی، مصطفی. (۱۳۹۷). «تأثیر فقه‌های شیعه در گستره فرهنگ و تمدن اسلامی در عصر صفویه». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه قم، قم.
۲۲. شعبانی‌فرد، معصومه. (۱۳۹۴). «تحلیل و بررسی عوامل ظهور فرهنگ عامه (کوچه و بازار) در آثار نقاشان مکتب کمال‌الملک». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته هنرهای تجسمی، دانشگاه علم و فرهنگ، تهران.
۲۳. شهرستانی، صالح. (۱۳۸۷). تاریخچه عزاداری حسینی: عزای حسین از زمان آدم تا زمان ما. قم: حسینیه عمادزاده.
۲۴. عالم، عبدالرحمن. (۱۳۸۴). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
۲۵. فوکو، میشل. (۱۳۷۵). ایرانی‌ها چه رؤیایی در سر دارند. تهران: نشر نی.
۲۶. فوکو، میشل. (۱۳۸۰). ایران روح یک جهان بی‌روح و نه مقاله دیگر (جلد دوم). ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهان‌دیده. تهران: نشر نی.
۲۷. قالیباف، محمدباقر و سید موسی پورموسوی. (۱۳۹۲). «تأثیر فرهنگ سیاسی بر مشارکت شهروندان در حکومت محلی (مطالعه موردی: تهران)». فصلنامه پژوهش‌های جغرافیای انسانی، ۴۵(۲)، ۸۹-۶۹.
۲۸. کرمی، حمیدرضا. (۱۳۹۰). «گرایش‌های زیبایی‌شناسی در هنر معاصر ایران (در سه دهه پس از انقلاب اسلامی)». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته فلسفه هنر، دانشگاه هنر تهران، تهران.

۲۹. کدیور، جمیله. (۱۳۸۷). تحول گفتمان سیاسی شیعه در ایران. تهران: طرح نو.
۳۰. گودرزی، حسین. (۱۳۸۷). تکوین جامعه‌شناختی هویت ملی در ایران با تأکید بر دوره صفویه. تهران: تمدن ایرانی.
۳۱. لشگری، فاطمه. (۱۳۹۴). «نقش روحانیت در تقویت و ترویج فرهنگ ایثار و شهادت». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم اجتماعی، دانشگاه شاهد، تهران.
۳۲. صفا، ذبیح‌الله. (۱۳۷۳). تاریخ ادبیات در ایران. تهران: فردوسی.
۳۳. صفت‌گل، منصور. (۱۳۸۱). ساختار نهاد و اندیشه دینی در ایران عصر صفوی. تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا.
۳۴. محمدی، منوچهر. (۱۳۷۸). تحلیلی بر انقلاب اسلامی. تهران: امیرکبیر.
۳۵. مرتضوی، سید خدایار، رضایی حسین‌آبادی، مصطفی و قرائتی، اردوان. (۱۳۹۴). «گفتمان تشیع و برسازای هویت ملی در ایران عصر صفوی». فصلنامه پژوهش‌های سیاسی جهان اسلام، ۵(۳)، ۱۵۷-۱۸۳.
۳۶. محبوبی، ایرج. (۱۳۹۶). «پاسخ به شبهات مربوط به پیشرفت و آزادی در قرآن». رساله دکتری رشته الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تربیت مدرس.
۳۷. میراحمدی، مریم. (۱۳۶۹). دین و مذهب در عصر صفوی. تهران: امیرکبیر.
۳۸. نجفی، موسی. (۱۳۹۱). تاریخ تحولات سیاسی ایران. تهران: تاریخ معاصر.
۳۹. نیک‌همت، محمد. (۱۳۹۵). «بررسی سرمایه اجتماعی و ابعاد آن در بین اعضای هیئت‌های مذهبی شهر ری». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته علوم اجتماعی، دانشگاه پیام نور استان تهران، مرکز پیام نور تهران غرب.
۴۰. هنری لطیف‌پور، یدالله. (۱۳۸۰). فرهنگ سیاسی شیعه و انقلاب اسلامی (چاپ دوم). تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
۴۱. یحیی‌پور، حجت. (۱۳۹۷). «تأثیر جنگ‌های ایران و عثمانی در فرهنگ آذربایجان». پایان‌نامه کارشناسی ارشد رشته تاریخ، دانشگاه تبریز، تبریز.
۴۲. یورگنسن، ماریانه و فیلیپس، لوییز. (۱۳۹۳). نظریه و روش در تحلیل گفتمان. ترجمه هادی جلیلی، تهران: نی.

Volume 43, Issue 1. pp. 25- 52.

44. Amjad, M. (1989). *Shi'ism and revolution in Iran*. Oxford University Press , *Volume 8, Issue 1. pp. 30-41.*
45. Shaery, R. (2007). *Imagining shi'ite Iran: Transnationalism and religious authenticity in the Muslim world*. Taylor & Francis, Ltd. *Studies in Religion. Volume 43, Issue 1. pp. 110- 124.*