

شاپای چاپی: ۲۴۲۳-۷۹۷۳

شاپای الکترونیکی: ۲۵۸۸-۴۹۹۹

رویکرد حقوقی سیاسی دولت قاجار در تعامل با نهاد دین  
■ محمد رسول آهنگران، حسین رضائی، زهرا احمدی

نظریه هویت اجتماعی و بازتابی بسترهای انتزاعی وفاق ملی  
در چهارچوب گفتمان انقلاب اسلامی  
■ محمدعلی صدر شیرازی

کاربست مصلحت در نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه  
با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی  
■ مرتضی علویان، سعید ذکریا پور سورکوهی

وفاق در سیره و مدیریت حضرت محمد (ص)؛ الگویی تمدنی برای جامعه معاصر  
■ آرمان فروهی

نقش نهادهای حاکمیتی در تقویت وفاق ملی  
■ عباس کشاورز، قدسی علیزاده سیلاب

وفاق در مفاهیم و اجماع در راهبرد؛ پیشران کنش سیاست خارجی موفق  
(مورد مطالعه: مفهوم استکبارستیزی)  
■ محمد محمودی کیا

به نام خداوند بخشنده مهربان

---

# اندیشه‌های سیاسی در اسلام

سال یازدهم / شماره ۴۳ / بهار ۱۴۰۴



شاپا چاپی: ۷۹۷۳-۲۴۲۳، شاپا الکترونیکی: ۴۹۹۹-۲۵۸۸

صاحب امتیاز: پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی  
مدیر مسئول: دکتر منصور انصاری، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.  
سردبیر: دکتر سیدصدرالدین موسوی جشی، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.  
مدیر اجرایی: انسیه مرادی  
ویراستار: اعظم سلیمانی  
صفحه آرا و طراح جلد: زهرا شیرخانزاده

## اعضای هیئت تحریریه:

دکتر سیدصادق حقیقت؛ استاد گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران  
دکتر میر فردین قریشی؛ استاد گروه روابط بین الملل دانشگاه تهران، تهران، ایران.  
دکتر عبدالرحمان عالم؛ استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه تهران، تهران، ایران  
دکتر عبدالامیر نبوی؛ دانشیار گروه مطالعات تطبیقی پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران.  
دکتر فرهاد درویشی سه تلاتی؛ دانشیار گروه علوم سیاسی دانشگاه بین المللی امام خمینی (س)، قزوین، ایران.  
دکتر محمدرضا طالبان؛ دانشیار گروه جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.  
دکتر سیدصدرالدین موسوی؛ دانشیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.  
دکتر یحیی فوزی؛ استاد پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران.  
دکتر منصور انصاری؛ استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.  
دکتر گیتی پورزکی؛ استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

نشانی: تهران، آزادراه خلیج فارس، جنب عوارضی تهران - قم، آستان مقدس امام خمینی (س)، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام

لیتوگرافی، چاپ، صحافی: مؤسسه چاپ و نشر عروج (تهران، خیابان انقلاب، مقابل دانشگاه تهران، شماره ۱۲۹۶، تلفن: ۶۶۴۰۴۸۷۳)

کد پستی: ۱۸۱۵۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴ - دورنویس: ۵۵۲۳۵۶۶۱ - تلفن: ۵۱۰۸۵۰۰۰

وب سایت اینترنتی: [andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir](http://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir)

پست الکترونیکی: [andishehsiyasi@gmail.com](mailto:andishehsiyasi@gmail.com)

این فصلنامه هم‌چنین از طریق پایگاه‌های اینترنتی ذیل نیز قابل دریافت می‌باشد:

پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی

بانک اطلاعات نشریات کشور

پرتال جامع علوم انسانی

سامانه اطلاعات پژوهشی ایران

سیویلیکا

پایگاه مجلات تخصصی نور

## ضوابط نگارش مقاله

۱. موضوع مقالات می‌بایست مرتبط با حوزه فعالیت و محورهای موضوعی نشریه باشد.
۲. مقالات علمی، پژوهشی، تحقیقی و مستند باشد.
۳. مقاله قبلاً در نشریه یا مجموعه مقالات سمینارها چاپ نشده یا در دست بررسی و چاپ نباشد.
۴. مقاله در قالب حداکثر ۸ هزار کلمه در محیط WORD تنظیم شده باشد.
۵. چکیده فارسی حداکثر در ۱۸۰ کلمه و شامل موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین نتایج همراه با واژگان کلیدی (۱۰-۵) تنظیم گردد.
۶. معادل لاتین اسامی، مفاهیم و اصطلاحات مهم در پانویس هر صفحه درج شود.
۷. در ارجاعات مربوط به حضرت امام خمینی حتماً از صحیفه امام به جای صحیفه نور و از کتاب‌های چاپ مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام استفاده گردد.
۸. برای ارجاع به منابع در داخل متن به صورت (نام مؤلف، سال انتشار، ص. شماره صفحه) عمل شود.
۹. منابع در پایان مقاله بدین صورت ارائه شود.
  - **کتاب:** نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). نام کتاب. نام مترجم، محل انتشار: نام ناشر، نوبت چاپ، تعداد مجلدات (همین ترتیب در مورد کتب لاتین نیز رعایت گردد).
  - **مقاله:** نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). عنوان مقاله. نام نشریه، دوره (شماره نشریه)، شماره صفحات. (همین ترتیب در مورد مقالات لاتین نیز رعایت گردد).
  - **پایان نامه:** نام خانوادگی، نام نویسنده (تاریخ انتشار). عنوان پایان‌نامه. مقطع پایان‌نامه و رشته تحصیلی، نام دانشگاه، نام دانشکده.
  - **منابع اینترنتی:** نام خانوادگی، نام (تاریخ اخذ مطلب): نشانی کامل سایت.
  - **ارسال مقاله:** از طریق وب سایت اینترنتی نشریه امکان پذیر می‌باشد.

فصلنامه در ویرایش مطالب و تغییر عناوین مقالات آزاد است.

مطالب مندرج در فصلنامه، لزوماً بیانگر دیدگاه‌های پژوهشکده امام خمینی<sup>(ع)</sup> و انقلاب اسلامی نیست.

پروانه انتشار این فصلنامه به شماره ۹۳/۱۵۵۰۱ مورخ ۱۳۹۳/۷/۱ از وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی صادر شده است.

# اندیشه‌های سیاسی در اسلام

سال دوازدهم / شماره ۴۳ / بهار ۱۴۰۴

## فهرست مطالب

- ۱  
رویکرد حقوقی سیاسی دولت قاجار در تعامل با نهاد دین  
محمد رسول آهنگران، حسین رضائی، زهرا احمدی
- ۲۹  
نظریهٔ هویت اجتماعی و بازنمایی بسترهای انتزاعی وفاق ملی  
در چهارچوب گفتمان انقلاب اسلامی  
محمدعلی صدر شیرازی
- ۵۷  
کاربست مصلحت در نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه  
با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی  
مرتضی علویان، سعید ذکریا پور سورکوهی
- ۷۹  
وفاق در سیره و مدیریت حضرت محمد(ص)؛  
الگوی تمدنی برای جامعه معاصر  
آرمان فروهی
- ۹۹  
نقش نهادهای حاکمیتی در تقویت وفاق ملی  
عباس کشاورز، قدسی عزیزاده سیلاب
- ۱۲۱  
وفاق در مفاهیم و اجماع در راهبرد؛ پیشران کنش سیاست خارجی موفق  
(مورد مطالعه: مفهوم استکبارستیزی)  
محمد محمودی کیا





Vol. 12 | Issue. 43 | 2025 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.526117.1432>

## The legal and political approach of the Qajar government in interaction with the institution of religion

Mohammad Rasoul Ahangaran

Professor of Fiqh and Fundamentals of Islamic Law Department, University of Tehran, Tehran, Iran.  
(Corresponding Author)

[ahangaran@ut.ac.ir](mailto:ahangaran@ut.ac.ir)

Hossein Rezaei

Master's Student in Islamic Jurisprudence and Fundamentals of Islamic Law, Payam Noor Qom University, Qom, Iran.

[hosein.rezaei.ir@gmail.com](mailto:hosein.rezaei.ir@gmail.com)

Zahra Ahmadi

Master of Public Law, Shahid Beheshti University of Tehran, Tehran, Iran.

[Ahmadii.Zahra.ir@gmail.com](mailto:Ahmadii.Zahra.ir@gmail.com)

Article Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> <p><b>Received:</b> 2025 /03 /13</p> <p><b>Revised:</b> 2025 /04 /08</p> <p><b>Accepted:</b> 2025 /04 /17</p> <p><b>Published Online:</b> 2025 /04 /20</p>	<p>The ruling relationship between the institution of religion and the state in the Qajar era, since it was the foundation of very important historical events, including determining the behavioral policy of the institution of religion and the state with each other, is one of the important issues of Iranian history that left a deep impact on the social, political and cultural structure of the country. During this period, the institution of religion, especially the Shia religion, played a key role in shaping the national and political identity of Iranians. In the Qajar era, clerics and religious authorities had a great influence on the society as representatives of religion. They had a significant and decisive presence not only in religious matters, but also in the social and political arena. During this period, the nature of power in the institution of religion had very important changes and the balance of power was heavily in favor of the scholars. The Qajar government needed the support of clerics to maintain its legitimacy. This support was usually accompanied by the granting of special privileges to some clergy. The government was trying to strengthen its legitimacy by cooperating with some scholars and using their influence to control the society. In the meantime, the great Shiite scholars often did not cooperate with the government and considered the kings usurpers of the government and did not make themselves partners in the rulers oppression and tyranny.</p> <p><b>Keywords:</b> Religion, government, constitutional revolution, scholars, Qajar.</p>



## رویکرد حقوقی سیاسی دولت قاجار در تعامل با نهاد دین

محمد رسول آهنگران

استاد گروه فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

[ahangaran@ut.ac.ir](mailto:ahangaran@ut.ac.ir)

حسین رضائی

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد فقه و مبانی حقوق اسلامی، دانشگاه پیام نور قم، قم، ایران.

[hosein.rezaei.ir@gmail.com](mailto:hosein.rezaei.ir@gmail.com)

زهرا احمدی

دانش‌آموخته کارشناسی ارشد حقوق عمومی، دانشگاه شهید بهشتی تهران، تهران، ایران.

[Ahmadii.Zahra.ir@gmail.com](mailto:Ahmadii.Zahra.ir@gmail.com)

### چکیده

### اطلاعات مقاله

روابط حاکم میان نهاد دین و دولت در عصر قاجاریه، از آنجا که زمینه‌ساز وقایع بسیار مهم تاریخی از جمله تعیین خط مشی رفتار نهاد دین و دولت با یکدیگر بوده است، یکی از موضوعات مهم تاریخ ایران است که تأثیرات عمیقی بر ساختار اجتماعی، سیاسی و فرهنگی کشور برجای گذاشت. در این دوره، نهاد دین به‌ویژه مذهب شیعه، نقش کلیدی در شکل‌دهی به هویت ملی و سیاسی ایرانیان ایفا کرد. روحانیون و مراجع تقلید در عصر قاجاریه به‌عنوان نمایندگان دین، نفوذ زیادی بر جامعه داشتند. آن‌ها نه تنها در مسائل دینی، بلکه در عرصه اجتماعی و سیاسی نیز حضور چشمگیر و تعیین‌کننده داشتند. در این دوره ماهیت قدرت در نهاد مذهب، تغییرات بسیار مهمی داشت و کفه ترازوی قدرت به نفع علما سنگین بود. دولت قاجار برای حفظ مشروعیت خود نیازمند حمایت روحانیون بود. این حمایت معمولاً با اعطای امتیازات خاص به برخی روحانیون همراه بود. دولت تلاش می‌کرد تا با همکاری با برخی از علما، مشروعیت خود را تقویت کند و از نفوذ آن‌ها برای کنترل جامعه استفاده کند. در این میان علمای بزرگ شیعه غالباً دست همکاری به دولت نمی‌دادند و پادشاهان را غاصب حکومت دانسته و خود را شریک ظلم و استبداد حاکم نمی‌کردند.

**کلیدواژه‌ها:** دین، دولت، انقلاب مشروطه، علما، قاجار.

### نوع مقاله: پژوهشی

### تاریخ دریافت:

۱۴۰۳/۱۲/۲۳

### تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۱/۱۹

### تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۱/۲۸

### انتشار آنلاین:

۱۴۰۴/۰۱/۳۱

### صفحات:

۱-۲۷

## مقدمه

شناخت جایگاه و نقش قدرت شاه در ساختار جامعه ایرانی در عصر قاجار در فهم تعاملات میان دو نهاد دین و دولت در این برهه تاریخی را میسر می‌نماید. دوره قاجار در ایران یک جامعه فئودالی یا ماقبل صنعتی بود. در این جامعه یک گروه از اقلیت بر اکثریت بی‌سواد حکم فرما هستند. این گروه حاکم، در مراکز فرهنگی و تجاری به‌عنوان مقرر حکومت سکونت داشتند. از آنجاکه در داخل این گروه کوچک، تعداد افراد باسواد اندک بود و ارتباط بین بخش‌های مختلف کشور مطلوب نبود؛ حکومت مرکزی ناچار، سیاست عدم تمرکز را به‌طور گسترده‌ای در قلمرو موروثی خود به نفع طرفدارانش در سطح محلی اعمال می‌کرد.

شاه در رأس گروه حاکم قرار داشت و حکومتی استبدادی را اداره می‌کرد. چون یکی از پدران شاه کشور را فتح کرده بود، شاه کشور را ملک شخصی خود می‌دانست و خود را حامی و مدافع دین و سایه خدا به‌شمار می‌آورد. متابعان یا رعایای شاه او را ملجأ دین و مرکز عالم می‌دانستند؛ هیچ‌کس حق نداشت با خواسته‌های شاه مخالفت کند، مخالفت یا شورش علیه شاه، شورش یا مخالفت علیه خدا تلقی می‌شد. شاه به‌عنوان تنها منبع قدرت مطابق میل خود مقامات حکومت را عزل و نصب می‌کرد. او تنها قوه مجریه بلامنازع بود. از این رو، مقامات حکومت مسئولیت واقعی نداشتند و قربانی شاه بودند (فلور، ۱۳۶۶، ج ۲، ص ۱۹).

یکی از معضلات اساسی دولت‌های قاجار فارغ از اینکه کدام پادشاه بر اریکه قدرت حضور داشت، نیاز به اخذ مشروعیت و تأیید از سوی علما و روحانیون برای تثبیت قدرت سیاسی خود بود. چنین نقشی برای نهاد مذهب به‌صورت جدی از سوی صفویه پایه‌گذاری شد و در ادامه اگرچه با فراز و نشیب همراه بود؛ اما به‌نوعی، تبدیل به اصلی اساسی برای تشکیل و تثبیت قدرت سیاسی در هر نظام سیاسی شد؛ بنابراین دولت قاجار برای حفظ قدرت خود به مشروعیت دینی نیاز داشت. در جامعه‌ای که دین، نقش اساسی در زندگی مردم ایفا می‌کرد تأیید علما و روحانیون می‌توانست به تقویت پایه‌های حکومت کمک کند. علما به‌عنوان نمایندگان دین و مذهب، می‌توانستند با صدور فتاوا و بیانیه‌ها، مشروعیت حکومت را تأیید کنند. علما در جامعه ایرانی نفوذ زیادی داشتند و مردم به آن‌ها اعتماد

داشتند. حمایت علما از دولت قاجار می‌توانست باعث افزایش محبوبیت آن‌ها در میان مردم شود و برعکس، عدم حمایت آن‌ها می‌توانست منجر به نارضایتی عمومی شود. از سوی دیگر، دولت قاجار با رقبای سیاسی داخلی و خارجی مواجه بود. برخی از این رقبا ممکن بود از حمایت علما برخوردار باشند؛ بنابراین دولت برای مقابله با این تهدیدات نیاز داشت تا جایگاه خود را نزد علما تقویت کند.

### ۱. پیشینه تحقیق

در خصوص نقش نهاد دین و اثرگذاری آن بر عرصه حکمرانی آثار ارزشمندی از سوی نویسندگان مختلف تاکنون به چاپ رسیده است. در ادامه به معرفی چند نمونه از مهم‌ترین آثار موجود پرداخته و نوآوری‌های پژوهش حاضر را برمی‌شماریم. کتاب *دین و دولت در ایران* اثر حامد الگار، به بررسی سیر ارتباطی دین و روحانیت در عصر قاجار پرداخته است. کتاب *نقش علمای شیعه در دوره اول قاجار* اثر نصرالله پور فیاض نیز از آثار موجود در این زمینه است که بیشتر به نقش علما در مبارزه با استعمار پرداخته است. همچنین کتب و مقالاتی نیز با موضوع نقش علما در انقلاب مشروطه با عناوینی مانند *مشروطه ایرانی* اثر آجودانی، *روشنفکران ایران در عصر مشروطیت* اثر لطف‌الله آجدانی نیز به فراخور مباحث خود، به بحث نقش علما در عرصه سیاست عصر قاجار نیز پرداخته‌اند. مقاله «عوامل تأثیرگذار در طرح نظریه‌های جدید حکومت سیاسی توسط فقهای دوره قاجار» (۱۴۰۰) نیز از آثار موجود است؛ اما نکته حائز اهمیت آنکه، آثار موجود غالباً با رویکردی تاریخی به مسئله تعامل دولت قاجار با نهاد دین پرداخته‌اند؛ اما پژوهش حاضر با رویکردی حقوقی و سیاسی و با نگاهی متفاوت و به شیوه نقادانه به موارد ذیل پرداخته است: اثر رسمیت مذهب در صفویه بر تعامل نهاد دین با دولت در عصر قاجار؛ آثار غلبه علمای اخباری بر حاکمیت قاجار؛ علل و عوامل تعامل علما و روشنفکران ایرانی و آثار این تعامل و آثار تغییر مواضع علمای شیعه نسبت به قدرت سیاسی.

## ۲. آغاز کشاکش میان ساحت دین و دولت در حاکمیت قاجارها

در تاریخ ایران زمین و در اعصار مختلف شاهد مواضع متفاوت علما نسبت به حکومت‌های مستقر بوده‌ایم. در برخی موارد، علما طریق تقیه در پیش گرفته و فضیلت را در سکوت دانسته‌اند، در برخی موارد قیام‌های مختلفی از سوی شیعیان شکل گرفته است و در مواردی مانند دولت صفویه، شاهد همکاری علما با ساختار قدرت هستیم؛ اما در هیچ‌یک از صور فوق، علما نه تنها نقشی در تشکیل حکومت نداشتند، بلکه تلاشی نیز در این زمینه از خود نشان ندادند؛ چراکه پیرو خط‌مشی اخباریون بودند و اعتقادی بر ورود و دخالت در عرصه سیاست نداشتند؛ اما آنچه در قالب رهبریت سیاسی از سوی علمای شیعه در ایران شاهد هستیم، مختص عصر قاجار و بالأخص دوره سلطنت فتحعلی شاه است که در ادامه بیشتر بدان پرداخته خواهد شد (کشاورزی، ۱۳۷۹، ص. ۷۷).

یکی از نمونه‌های بارز این تنش‌ها، اعتراض روحانیون نسبت به سیاست‌های غرب‌گرایانه دولت قاجار بود. مثلاً در زمان ناصرالدین شاه، صدور امتیازاتی مانند امتیاز توتون و تنباکو، منجر به قیام مردم تحت رهبری میرزای شیرازی شد که نشان‌دهنده قدرت نفوذ روحانیون بر جامعه بود. با آغاز نهضت مشروطه، نقش نهاد دین تغییر کرد. برخی از روحانیون مانند سید عبدالله بهبهانی از حامیان مشروطه بودند و تلاش کردند تا اصول اسلامی را با مفاهیم مدرن حقوق بشر ترکیب کنند. این تغییر رویکرد، نشان‌دهنده تحولاتی بود که در تعامل میان نهاد دین و دولت رخ داد. در نهایت، تعامل میان این دو نهاد در عصر قاجاریه پیچیده بود؛ هم‌زمان که روحانیون نقش مهمی در شکل‌دهی هویت ملی ایفا کردند، گاهی نیز با سیاست‌های دولتی مخالفت می‌کردند. به‌ررویی این تعاملات از آن‌جهت که زمینه‌ساز تحولات تاریخ‌ساز بعدی در ایران شد، مورد توجه است.

در نهایت می‌توان گفت رابطه بین دولت قاجار و علما نیز اگرچه با تغییرات جدی؛ اما به سیاق سلسله صفویه یک رابطه متقابل بود. دولت برای حفظ قدرت خود نیازمند مشروعیت دینی بود و علما نیز برای حفظ نفوذ اجتماعی‌شان، گاهی ناچار می‌شدند با دولت همکاری کنند یا با طرح انتقاداتی، زمینه اصلاحات را فراهم آورند. با این حال، در دوره قاجار، به‌ویژه هم‌زمان با انقلاب مشروطه، شاهد سطحی نوین و پیچیده‌تر از حضور نهاد دین و جامعه

روحانیت در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی هستیم؛ حضوری با کارکردهایی فراتر از آنچه پیش‌تر تجربه شده بود.

در این ایام برخی از علمای شیعه دامن خود را آلوده به سیاست نکرده و طریق درس و بحث و ایفای وظایف ذاتی خویش را پیمودند؛ اما برخی دیگر، ایفای نقش در عرصه سپهر سیاسی را بر خود واجب شرعی دانسته و قدرت را تحت سیطره نهاد مذهب مورد تأیید قرار می‌دادند. یکی از مهم‌ترین مبانی اختلاف میان علمای اخباری و اصولی، به مواضع آنان در قبال مسئله حکومت در عصر غیبت امام عصر (عج) بازمی‌گردد. علمای اخباری بر این باورند که در دوران غیبت، یا باید با صبر و مدارا، حکومت‌های دنیوی را تحمل کرد تا هنگام ظهور حضرت حجت (عج)، یا اینکه مشروعیت این حکومت‌ها را به کلی انکار کرده و از هرگونه اطاعت از آن‌ها پرهیز نمود. در مقابل، اصولیون معتقدند که در چنین وضعیتی یا باید با پذیرش ناگزیر حکومت‌های غیردینی و در پیش گرفتن شیوه تقیه، از تعارض مستقیم پرهیز کرد، یا اینکه در صورت امکان، با استفاده از ابزارهای مختلف به مقابله و مبارزه با چنین حکومت‌هایی برخاست.

بنابراین آنچه به لحاظ نظری پشتیبان اخباریون است، مربوط به مسئله غیبت امام عصر (عج) می‌شود. پس از غیبت نظرات شیعه نسبت به قدرت دنیوی بیشتر به سمت عدم مداخله در امور سیاسی همراه شد؛ البته این عدم مداخله با انکار حقانیت قدرت سیاسی و مشاجرات مکرر با رژیم‌ها همراه بود؛ اما باین حال واژگون کردن کامل نظام موجود را غدغن می‌کرد و آن را چاره مشروع نمی‌دانست. تا زمانی که امام در غیبت خود باقی است، ناگزیر بر تمام کوشش‌ها و فعالیت‌های دنیوی به خاصه فعالیت‌های مربوط به حکومت سایه‌ای از عدم حقانیت گسترده شده است، قدرت واقعی و مشروع و امکان آن از آن امام است. از طرفی دیگر، خود امامان از زمان امام جعفر صادق (ع) از هر اقدامی در سرنگون ساختن خلافت عباسی خودداری کردند و پیروانشان را از قیام به نیابت از آن‌ها بر حذر داشتند (الگار، ۱۳۹۶، صص. ۳۱-۳۰). این‌ها همگی پشتوانه‌های نظری اخباریون را جهت عدم مداخله در امور سیاسی که خود شاخه‌ای از قدرت دنیوی به شمار می‌رود، تکمیل و تأیید می‌نماید؛ بنابراین آنچه اصولیون بر آن پافشاری می‌کنند، نوعی از نوآوری در عقاید تشیع محسوب می‌شود.

### ۳. پیوندهای مذهبی در عصر قاجاریه

از نهاد روحانیت در تاریخ ایران علی‌الخصوص در عصر حاکمیت قاجاریه، تحت عنوان قوه دوم حکمرانی یاد شده است. البته یک تفکیک جدی در خصوص علمای ساکن نجف و کربلا و علمای حاضر در ایران وجود دارد. علمای ساکن در عتبات عالیات، عمدتاً مراجع تقلید بودند، ایشان دریافت‌کنندگان سهم امام بوده و دارای مطاعیت ظاهری و باطنی بودند. مقلدین، اطاعت از اوامر و نواهی ایشان را واجب می‌شمردند. این گروه از علما حکومت شرعی نداشتند و از طرف حکومت کاری را قبول نمی‌کردند و حتی در منصب قضا نیز حضور نداشتند. چنانکه پیش‌تر در خصوص علمای اخباری به تفصیل پرداختیم، این گروه از علمای بزرگ اخباری بودند و هرگونه مداخله در امور سیاسی را نفی می‌کردند به جهت عدم ارتباط با حکومت و عدم دریافت سهم از قدرت و ثروت از سوی ایشان، مورد احترام مردم بودند و پیروان و مقلدان جایگاه ویژه‌ای برای آنان قائل بودند.

اما علمای حاضر در ایران به دو گروه تقسیم می‌شدند. گروه اول کسانی که صورت ظاهر روحانیت را رعایت کرده و از تجملات دوری نموده، زندگانی سهل و ساده داشتند، با دولت و دولتیان مراوده نمی‌کردند، به قضاوت در محاکم شرع کاری نداشتند. آنان بیشتر با کسبه و عوام سروکار داشتند و مردم در نماز جماعت آن‌ها ازدحام کرده و اظهار عقیده می‌کردند. راه تأمین معاش این گروه از علما از طریق دریافت وجوهای شرعی بود و مردم برای اموراتی مانند نکاح و طلاق به ایشان مراجعت می‌کردند. گروه دوم علمایی بودند که صاحب‌منصب قضا در محاکم شرع بودند، حائز مرجعیت خاص بودند و گاهی اگر رخنه‌ای می‌یافتند، دخیل در امور سیاسی هم می‌شدند. اسباب تجمل را فراهم کرده و به جمع مال می‌کوشیدند. کم‌کم جنبه ریاست و سیاستشان بر جنبه روحانیت غلبه کرده و با دولت‌مردان یکی شدند. به همین واسطه در میان عوام جایگاه چندانی نداشتند. بر همین اساس ناچار به داشتن روابط خصوصی با دولتیان بوده و با این روش حوزه ریاست و نفوذ خود را گسترش دادند. بعضی از این قبیل روحانی‌نمایان هر یک جمعی از روحانیان مقدس را به هر وسیله با خود همراه نموده و از این طریق در عوام راه نفوذ برای خود هموار می‌کردند. از این طریق دولتیان را به قوه عوام و عوام را به قوه دولتیان از خود میان خوف و رجا نگاه می‌داشتند. هر کدام که به این مقام رسیدند در حقیقت ذوالریاستین و دارای هر دو قوه می‌شدند. در این میان روحانیون

صاحب علم و فضل، به القاب دولتی اعتنا نکرده و آن را برای خود کسر شأن می‌دانستند (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲، ج ۱، صص. ۵۲-۵۰). بنابر آنچه توصیف شد، روحانیت در عصر قاجار صرفاً شامل یک گروه واحد با رویکرد و روشی یکسان نبود، بلکه در دل این نهاد افراد با رویکردها و مواضع مختلف حضور داشتند. دستیابی به شناختی صحیح و عدم خلط مسائل و گروه‌های موجود در دل نهاد روحانیت، در ادامه بحث یاری‌بخش خواهد بود. با ذکر این مقدمه و شناختی اجمالی از گروه‌های موجود در نهاد روحانیت شیعه در این عصر، به بررسی کارکردهای آنان در میان دولت و ملت ایرانی در عصر قاجار می‌پردازیم.

مقام و موقعیت پیشوایان مذهبی در دوره قاجار اهمیت بسیار داشت. نظریه آن‌ها نسبت به قدرت سیاسی بر اساس قانون شرع شیعه اثناعشری تعریف شده است، بدین گونه که پس از غیبت امام دوازدهم کلیه امور دنیوی به‌خصوص امور دیوانی نامشروع تلقی می‌شد. درحالی‌که علما معتقد بودند قدرت واقعی و امکان آن در عصر غیبت وجود ندارد. در این وضعیت قاجارها در پی کسب حقانیت برای رژیم خود بودند. برای تحقق این هدف اولاً ادعا می‌کردند از اعقاب سلسله سلاطین بر حق سلف خود، یعنی صفویه‌اند. ثانیاً با سهم کردن برخی از علما در منابع مالی و قدرت آنان را وادار می‌کردند تا اگر آشکارا از رژیم حمایت نمی‌کردند، دست کم درباره قدرت سیاسی حکومت، سکوت اختیار کنند. هرچند هیچ‌یک از سلاطین قاجار صراحتاً از علما نخواستند در قبال این بخشش‌ها از دولت حمایت کنند؛ ولی هرگاه عالمی منصب یا هدیه‌ای را از دولت می‌پذیرفت درواقع تلویحاً حکومت موجود را به رسمیت می‌شناخت (فلور، ۱۳۶۶، ج ۱، صص. ۲۳-۲۲).

برای فهم هرچه بهتر پیوندهای مذهبی حاکم در عهد قاجاریه و مبانی شکل‌گیری چنین پیوندی، آشنایی با وظایف و کارکردهای مذهبی و غیرمذهبی علما و مجتهدین در قاجاریه و پیش از آن و همچنین شناخت این کارکردها لازم و ضروری است. برخی از وظایف مجتهدین در حدیثی از پیغمبر (ص) نقل شده است: «علما حامیان بی‌کسان‌اند و احکام الهی را درباره حلال و حرام اجرا می‌کنند»؛ بنابراین به‌عنوان افراد امین می‌توان امانت‌ها، اموال صغیران و نگهداری یتیمان را به عالمان سپرد (سنگلجی، ۱۳۳۸، صص. ۱۴-۱۳). همچنین تولیت اوقاف خصوصی که منافع آنان برای امور خیریه نباشد و جهت تضمین امنیت در نگهداری از آنان و ممانعت از سوءاستفاده، به علما سپرده می‌شد. تأیید صحت اسناد و

مدارک با علما بود که از طریق مهر کردن صحت آن‌ها را تأیید می‌کردند. همچنین علما مسئول سامان‌دهی به صدقات و نذورات را داشتند. لکن از همه این‌ها مهم‌تر سهمی بود که علما در اداره عدالت داشتند. در قلمرو قضایی مانند زمینه‌های دیگر به‌ضرورت جانشین امامان شدند. حدیثی که از کلینی منقول است، صلاحیت قضاوت را در انحصار پیغمبر (ص)، امام یا کسی که از سوی خدا و رسول به نیابت رسول برای این کار در نظر گرفته شده باشد، (وصی) می‌داند (کلینی، ۱۳۷۹، ج ۷، ص. ۴۰۶).

در عصر قاجار دو گانه‌ای محاکم شرع و عرف حاکم بود. محاکم شرعی تحت ریاست علما اداره می‌شدند و محاکم عرف در اختیار مقامات حکومتی بود. حیطه اختیارات این محاکم پیوسته موضوع منازعه بوده است. شکلی از تقسیم کار میان دو محکمه در جریان بود. محاکم عرف به مواردی نظیر شورش، اختلاس، سرقت و... رسیدگی می‌کرد. محاکم شرع اغلب با امور حقوقی سروکار داشت. البته حوزه‌هایی هم بود که هر دو نوع محکمه ادعای تملک آن را داشتند و همین امر موجب بروز مشاجره و نزاع بین دولت و علما بود. شاه برای حفظ نفوذ خود بر محاکم شرع، در هر شهر بزرگی یک نفر از روحانیت را به‌عنوان شیخ‌السلام به ریاست محاکم شرع برمی‌گماشت (فلور، ۱۳۶۶، ج ۱، صص. ۱۴۵-۱۳۸) در ادامه، تغییرات و توسعه در سیستم قضایی ایران در زمان قاجار و تأسیس و تشکیل محاکم قضایی با ساختار جدید، همگی عواملی بودند که منجر به کاهش قدرت و نفوذ محاکم شرع در جامعه ایرانی و میان مردم شد. به‌طور مثال اقدامات بدوی که برای تغییر و پیشرفت نظام قضایی در زمان فتحعلی شاه و محمدشاه صورت گرفت، اگرچه به این قصد نبود که اصلاحات بنیادین در ساختار قضایی کشور پدید آورد و با هدف اصلاحات و پیشبرد کیفیت محاکم شرع و عرف و گسترش نظارت دولت بر آن‌ها انجام شد؛ اما در جریان اصلاحات با گسترش ساختار قضایی، نفوذ و جایگاه محاکم شرع رو به کاهش رفت.

دوگانگی دستگاه قضایی یادگار عصر صفوی بود و تا زمان تصویب نخستین قانون مدنی، به دوگانگی در امر سیاسی نیز سرایت کرد. قوانین مورد اجرا در محاکم شرع برگرفته از تشیع بود. در این ایام منشأ اصلی کشمکش میان دولت و علما بر سر دوگانگی دستگاه قضایی بود. استقرار و اعتبار قدرت قضائی به‌منزله کاهش امتیازات علما بود؛ بنابراین اعتبار قضاوت در محاکم عرف مورد قبول ایشان نبود (الگار، ۱۳۹۶، صص. ۴۰-۴۳).

علاوه بر وظایف و اختیاراتی که برای علما و مجتهدین در عصر قاجار برشمرده شد، منابع مالی که در اختیار نهاد مذهب قرار داشت، در زمره پایه‌های تحکیم قدرت روحانیت محسوب می‌شد. نخستین منبع درآمد علما وابسته به اوقاف بقاع متبرک، مساجد و نذورات افراد بود. در دوران صفوی مسجدها و مدرسه‌های پایتخت املاک موقوفه بسیار داشت؛ اما در دوران فترت بین صفویه و قاجاریه مالکان محلی مقدار زیادی از آن‌ها را غصب کردند. در دوره قاجار شاید املاک موقوفه حرم امام رضا (ع) که بیشتر آن‌ها در ایالت خراسان قرار داشت، بزرگ‌ترین منبع درآمد روحانیت را تشکیل می‌داد. اهمیت اوقاف از نظر علما به عنوان وسیله حفظ قدرت، زمانی آشکار می‌شود که شاهد کشمکش برای کسب تولیت اوقاف هستیم؛ اما باید گفت که مسئله اوقاف به طور کلی علت اصلی کشمکش میان علما و دولت نبود؛ زیرا اوقاف نقطه تلاقی قدرت روحانی و مقامات دنیوی و محل اصطکاک احتمالی این دو به شمار می‌رفت (الگار، ۱۳۹۶، صص. ۴۴-۴۳). مسئله اوقاف و امور مربوط به تولیت و اداره آن‌ها، از زمان شاه عباس - که سازمان اوقاف مشهد را بنیان نهاد - بر عهده شاه بود و این مسئولیت از سوی شخص شاه به متولی باشی واگذار می‌شد. در دوره قاجار، متولی باشی از میان علما انتخاب می‌شد و دومین مقام ایالتی به شمار می‌رفت. ناصرالدین شاه، از بیم آنکه این مقام در برابر دولت به قدرتی مستقل بدل شود، آن را با فرمانداری ادغام کرد و هر دو منصب را یکجا به رکن الدوله سپرد (مستوفی، ۱۳۸۸، ج ۲، ص. ۵۸).

#### ۴. سیر روابط علما و دولت

با تأسیس سلسله قاجار به دست آغامحمدخان، فصلی جدید از روابط میان نهاد مذهب و نهاد دولت آغاز شد. هرچند مؤسس سلسله قاجار هنگام تاج‌گذاری حاضر نشد تاج نادر را بر سر بگذارد، اما پذیرفت شمشیر شاهانه‌ای را که وقف مقبره مؤسس صفویه شده بود، به کمر ببندد و ضمن این کار عهد کرد که آن سلاح مقدس را در دفاع و حمایت از مذهب شیعه به دست سلسله جدید به کار گیرد. در دوران حکومت آغامحمدخان شاهد ارتباط محدود علما و امور دولت و سلطنت هستیم. در ظاهر در کیفیت پیچیده روانی آغامحمدخان عنصری از دیانت شدید که به کهنه‌پرستی متمایل بوده وجود داشته است؛ و خود گفته بود که روزی مردی در لباس علما بر من نظری کرد که پس از آن نظر نافذ، خود

را به راستی پادشاه دیدم و توانستم وظایف مربوط به سلطنت را انجام دهم. شاید آنجا که رضاقلی خان تاریخ‌نویس می‌گوید پیاده رفتن او به مشهد نه از راه تقلید صرف از صفویه، بلکه از راه تحقیق و ارادت بود، راست گفته باشد (الگار، ۱۳۹۶، ص. ۷۹).

اگرچه آغامحمدخان تمام علائم دین‌داری را داشت؛ اما هیچ رابطه نزدیکی با علما نداشت؛ نسبت به علما سخاوتمند بود و گاه شفاعت آن‌ها را می‌پذیرفت. احترام آغامحمدخان به علما مقطعی بود، هنوز شکم ملائی را که در شیراز پاره کرده بود در خاطره‌ها باقی بود. به‌طور کلی اساس ابتدائی عشیره‌ای حکومت قاجار که در دوران حکومت آغامحمدخان بسیار مشهور بود، به علما امکان نداد که نفوذ زیادی به دست آورند. به‌جز شخص حاکم که بسیاری از کارهای دولت را به تن خود انجام می‌داد، حکومت فقط از دو مقام عمده رسمی تشکیل می‌شد، یکی مستوفی و دیگری لشکر نویس (مستوفی، ۱۳۸۸، ج ۲، صص. ۱۱-۶). هرچند بنا به سابقه، امام‌جمعه و شیخ‌السلام هر شهر را سلطان به کار می‌گماشت؛ اما اغلب علما نقش عمده‌ای در امور ایفا نمی‌کردند (الگار، ۱۳۹۶، صص. ۸۲-۸۱).

جنبش تنباکو نخستین جنبش توده‌ای فراگیر در سطح کشور بود که بعدها زمینه را برای کشمکش طولانی‌تر و پردامنه‌تر یعنی جنبش یا انقلاب مشروطیت فراهم آورد. وقوع این جریان مهم در عصر ناصرالدین‌شاه منجر به برآمدن آتشی از زیر خاکستر شد که خود علما نیز توقع دامنه گسترده آن را نداشتند. چراکه در این زمینه، هیچ تجربه‌ای - چه موفق و چه ناموفق - نداشتند؛ اما تجربه موفق نهضت تنباکو، همان‌گونه که در ادامه خواهیم دید، باعث شد تا در وقایع و رخدادهای بعدی، گام‌های خود را مصمم‌تر و بلندتر بردارند. در عصر ناصرالدین‌شاه با وقوع نخستین قیام گسترده و جدی در برابر استبداد نظام سیاسی، یعنی جنبش تنباکو؛ زمینه را برای نقش‌آفرینی هر چه بیشتر روحانیت در عرصه حیات سیاسی ایران فراهم کرد. پس از بازگشت ناصرالدین‌شاه از سفر اروپا، کمپانی انگلیسی که صاحب امتیاز توتون و تنباکو در ایران شده بود، به‌سرعت مشغول به کار شده و اقدامات لازم را جهت بهره‌برداری از امتیاز کسب شده انجام می‌دهد. روسیه که از همان ابتدا از اعطای چنین امتیازی به انگلستان زخم خورده بود، کامران میرزای نایب‌السلطنه را به مخالفت با ناصرالدین‌شاه ترغیب می‌کند. این مخالفت برای کامران میرزا علاوه بر نفع شخصی، فرصت همراه کردن روحانیت و تجار را با خود، به بهانه مبارزه با دشمن به ارمغان آورد.

کامران میرزا، آقامیرزا حسن آشتیانی را که بر سایر روحانیون تقدم علمی دارد، با خود همراه می‌کند و از این طریق، به هر روش ممکن موضوع را به گوش حاج میرزا حسن شیرازی که ساکن در سامرا بود و جایگاه رفیع در میان علمای شیعه داشت، می‌رساند. متعاقباً میرزای شیرازی که از برخی حوادث دیگر نیز ناراضی بود، نامه‌ی تندی خطاب به شاه می‌نویسد؛ اما نتیجه مطلوب حاصل نمی‌شود. از سوی دیگر میرزا حسن هر روزه در جلسات درس خود در خصوص واگذاری این امتیاز برای طلاب سخنرانی کرده و از مضرات این مسئله برای کشور می‌گفت و البته اذعان داشت که دوست دارد این ماجرا بدون درگیری میان دولت و ملت ختم به لغو این امتیاز شود. این ماجرا تا جایی ادامه پیدا کرد که فتوایی به نقل از میرزای شیرازی با این مضمون «الیوم استعمال توتون و تنباکو بای نحو کان در حکم محاربه با امام زمان است» منتشر شد. این حکم طی دو ساعت در تهران پخش شد و هرکس از آن سرپیچی می‌کرد، ملعون و مردود در اسلام شمرده می‌شد.

در این میان روحانیون تهران به دو دسته تقسیم می‌شدند. گروه اول مخالف رژی بودند، به سرکردگی میرزای شیرازی و گروه دوم موافقان آنکه امین‌السلطان صدراعظم از دولت و آقا سید عبدالله بهبهانی از روحانیت، در رأس آن قرار داشتند. با صدور فتوای میرزای شیرازی دسته اول قدرت گرفتند و هیجان عمومی، میرزا را بر آن داشت که در مخالفت خود از هیچ اقدامی مضایقه ننماید. کار به جایی می‌رسد که سفارت انگلیس خواهان تبعید میرزا می‌شود، دولت در ظاهر اظهار بی‌طرفی نموده و حکم تبعید را صادر می‌نماید. صدور این حکم به‌ضمیمه تحرکات معنوی حکومت و روسیان بلوا و آشوبی در تهران به راه انداخت. بازار تعطیل شد و روحانیون به همراه بازاریان و عموم مردم در خانه میرزای شیرازی که در نزدیکی ارگ همایونی بود، تجمع کردند. مختصر آنکه شورش به داخل ارگ کشیده می‌شود و با دستور شلیک، چند تن کشته و زخمی می‌شوند. این وضعیت بهانه‌ای برای دولت دست‌وپا می‌کند تا سفارت انگلیس را با پرداخت خسارت برای لغو امتیاز متقاعد کند. در نهایت نیز با صدور خبر لغو امتیاز رژی از طرف اداره رژی با امضای رئیس آن، مردم متقاعد شده و منزل میرزای شیرازی را ترک کرده و التهابات به پایان رسید. این وضعیت آغاز یک جریان تازه بود چراکه میرزای شیرازی در عالم روحانیت، بابت این کار جایگاهی رفیع‌تر از آنچه داشت را کسب نمود. هر یک از روحانیون در سایر

شهرها نیز که طرفدار برهم زدن امتیاز رژی بودند، مرجعیت تامه یافتند و اتصال مخصوصی به میرزا، برای ایشان حاصل شد (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲، ج ۱، صص. ۱۱۰-۱۰۰).

پس از حوادث مربوط به قرارداد رژی و همبستگی ایجاد شده میان مردم و روحانیت، میرزای شیرازی که تا آن زمان حائز مرتبه ریاست روحانی در مذهب شیعه بود، در امور سیاسی نیز صاحب جایگاه ویژه‌ای شد. به حدی که پس از آن دولت برای جلوگیری از وقوع هرگونه اعتراض و شورش، ناگزیر از کسب نظر ایشان در امور و وقایع مهم بود. این نقطه مهم تاریخی را شاید بتوان سرچشمه‌ای برای حضور رسمی علما در عرصه سیاست و در قانون اساسی مشروطه جهت ایجاد حق کنترل و نظارت بر تصویب قوانین و مقررات به‌وسیله مجلس یا همان اصل طراز دانست. تا پیش‌ازین، نقش علما محدود به مخالفت با دولت و نامشروع خواندن قدرت آنان در عصر غیبت امام معصوم بود؛ اما این نخستین تجربه تاریخی بود که نتیجه آن منجر به نظرخواهی از علما در امورات مهم سیاسی شد. بدیهی است در این وضعیت و با توجه به تجربه مثبت ناشی از مخالفت علما با اعطای امتیاز در قرارداد رژی به انگلستان که مولد نوعی همبستگی جدید میان مردم و نهاد روحانیت نیز بود، علما به فکر ایجاد نوعی نظارت بر عملکرد دولت و اعمال قدرت بر نظام سیاسی حاکم باشند.

میرزای شیرازی تنها در رقم زدن نخستین حرکت مردمی علیه استبداد حکومتی متمایز نبود، بلکه رحلت ایشان در سال ۱۳۱۲ هجری نیز نقطه عطفی را رقم زد. مجلس سوگواری در تهران و تمام شهرهای ایران، در مساجد، تکایا و منازل روحانیون سرشناس برگزار می‌شد. روز سوم دولت تمام مجالس را برچید و در مسجد شاه عموم مردم جمع شدند، ناصرالدین‌شاه شخصاً در مجلس شرکت کرد و سوگواری خاتمه یافت. این اقدام به‌نوبه خود عجیب و بدیع بود؛ چراکه نخستین بار بود که ناصرالدین‌شاه در یک مجلس عمومی با این جمعیت حضور پیدا می‌کرد. با توجه به جایگاه خاص میرزای شیرازی در رهبریت شیعیان و در ادامه نقش سیاسی وی در مقابله با حکومت، پس از رحلت ایشان، مسئله زعامت شیعه و جانشینی وی بیش از گذشته اهمیت یافت و رقابت‌های زیادی در این خصوص میان نهاد روحانیت شکل گرفت؛ که شرح مفصل آن خارج از حیطه بحث حاضر است (دولت‌آبادی، ۱۳۶۲، ج ۱، صص. ۱۳۳-۱۳۰).

مقارن با وقوع حادثه ترور ناصرالدین‌شاه، ولیعهد وی که نزدیک به ۴۰ سال در

ولایت‌عهدی و انتظار برای رسیدن به تخت کیانی به سر برده بود، از تبریز عازم تهران شد و رسماً ایام سلطنت پنجمین پادشاه از دودمان قاجار، یعنی مظفرالدین‌شاه آغاز شد. سلطنتی که فراز و نشیب‌های بسیار داشت و وقایع بسیار مهمی از تاریخ این سرزمین مانند، امتیازنامه داری، قرارداد سن‌پترزبورگ و از همه مهم‌تر، نهضت مشروطه، در طی آن به وقوع پیوست. با توجه به شکل‌گیری نقش اجتماعی جدی برای نهاد روحانیت در وقایع گذشته علی‌الخصوص نهضت دخانیات و لغو امتیاز رژی، حضور و نقش علما در رخداد‌های تحقق یافته در این دوره نیز طبیعتاً جدی‌تر و پررنگ‌تر نسبت به گذشته بوده است. در ادامه، گرانی قند در تهران به‌عنوان یکی از عوامل اصلی مراجعه مردم به علما برای دادخواهی، نقشی مؤثر در تسریع روند شکل‌گیری انقلاب مشروطیت ایفا کرد.

هم‌زمان با بروز درگیری و جنگ میان ژاپن و روسیه و عدم واردات به میزان کافی، قیمت قند در داخل ایران علی‌الخصوص تهران، چندین برابر شد. چون در مملکت، به‌ویژه میان افراد کم‌بضاعت، مصرف آن افزایش یافته بود، منجر به نارضایتی میان مردم شد و از دست‌تجار فروشنده قند، نزد علماء‌الدوله حاکم تهران شکایت بردند. تذکر حاکم شهر به تجار مؤثر واقع نشد و وی ناگزیر به سخت‌گیری بیشتر شد. در نتیجه این بی‌توجهی تجار به دستور حاکم، علماء‌الدوله ایشان را احضار کرد و علت افزایش بهای قند در بازار را جویا شد. استدلال آنان که گرانی بر اثر کمی واردات قند است، او را قانع نساخت و امر کرد قندی که در انبارها دارند و به نرخ ارزان خریده‌اند به همان بهای سابق بفروشند. تجار زیر بار نرفتند. علماء‌الدوله دستور داد که سیدهاشم قندی را که از معتبرترین تجار بود به فلک بستند و به‌ناچار تعهدی که حاکم نوشته بود را امضا کرده و آزاد شد. طبقات تجار از این گستاخی حاکم سخت خشمگین شدند و به خانه دو تن از مجتهدین بزرگ تهران رفتند و از ایشان خواستند در عزل علماء‌الدوله با آنان یاری و همراهی کنند.

این دو تن از مجتهدین، یعنی سید صادق طباطبایی و سید عبدالله بهبهانی که با عین‌الدوله روابط خوبی نداشتند، با تجار در عزل علماء‌الدوله هماهنگ گردیدند. به مسجد رفتند و جماعتی دور آنان فراهم گشت و عرایضی مشعر بر تقاضای عزل علماء‌الدوله به مقام صدارت دادند. قبول درخواست آنان برای عین‌الدوله مقدور نبود. لذا به سربازان دستور داد جماعت را در مسجد محاصره و تحت فشار قرار دهند تا پراکنده شوند. رهبران این

اعتراض چون به نتیجه نرسیدند با عده‌ای به حرم حضرت عبدالعظیم رفتند و در آنجا بست نشستند؛ در ادامه کار بست‌نشینان بالا گرفت و جمعیت زیادی به آنان ملحق شدند. واعظانی بر بالای منبر از فجایع مأمورین دولت سخنرانی کردند و همه این مشکلات را ناشی از نبود عدالت‌خانه دانستند و از شاه عدالت‌خانه خواستند. امیر بهادر داوطلب شد که برود و جماعت را متفرق سازد، چند تن را دستگیر و به کلات نادری تبعید کرد؛ و نزدیک بود شدت عمل بیشتری نشان دهد که مراتب به عرض شاه رسید. امیر بهادر را احضار کرد و به عین الدوله دستور داد که طبق تقاضای بست‌نشینان عدالت‌خانه‌ای برپا سازند. جماعت بست‌نشین چون از امر شاه آگاه شدند، از بست خارج شده و به تهران مراجعت کردند (جودت، ۱۳۵۶، صص ۱۷-۱۶).

عین الدوله که به عاقبت تأسیس عدالت‌خانه واقف بود، درباره عدالت‌خانه اقدام جدی و عملی انجام نداد و درصدد ایجاد تفرقه بین مجتهدین برآمد. آزادی‌خواهان و روشنفکران تهران که تا آن تاریخ به میدان نیامده بودند، شکست بست‌نشینان را شکست جبهه خود می‌دانستند. چراکه از جهت اشتراک در هدف که همان تأسیس عدالت‌خانه بود و هم از آن جهت که شکست نخستین حرکت خودجوش مردمی به‌عنوان یک کنش اجتماعی، به ضرر اهداف و آرمان‌های آزادی‌خواهانه ایشان بوده و این شکست منجر به تنگ‌تر شدن حلقه استبداد می‌شد؛ بنابراین در حمایت از دو سید سردمدار این جنبش برخاسته و اجتماعات در مساجد مجدد شکل گرفت. سید جمال‌الدین اصفهانی بالای منبر رفت و به شاه نسبت بدقولی داد و بابت نتیجه این بدقولی به او هشدار داد. این وضعیت موج جدیدی از درگیری‌ها میان مردم و حکومت را آغاز کرد، در جریان درگیری‌ها یک طلبه کشته شد. با شدت گرفتن اعتراض‌ها، سربازان حلقه محاصره را تنگ‌تر کردند، عده‌ای از معترضین از جمله علما به قم مهاجرت کردند و عده‌ای نیز به سفارت انگلستان پناهنده شدند. از این تاریخ به بعد مردم دیگر به تأسیس عدالت‌خانه قانع نبودند و مشروطه می‌خواستند.

بحث پیرامون کم‌وکیف مشروطیت از موضوع ما خارج است. لذا به همین مقدار اکتفا نموده و به غرض اصلی خود، یعنی نقش نهاد دین و علما، در یک انقلاب مهم تاریخی خواهیم پرداخت. آنچه شاهد بودیم به‌عنوان بخشی از نحوه تعامل میان متولیان نهاد دین با نظام سیاسی کشور، در یکی از حساس‌ترین برهه‌های تاریخی ایران است. آنچه در عصر

قاجاریه به‌عنوان نقش‌آفرینی علما در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی شاهد هستیم تا پیش از این حتی در ایام سلطنت صفویه که علما نقشی ویژه و جایگاهی رفیع داشتند و مورد احترام نظام سیاسی و مورد توجه شخص شاه بودند، نیز بی‌سابقه بوده است. این نقش بی‌بدیل به سبب افزایش اعتبار روزافزون علما در میان جماعت مردم، گسترش ظلم و بی‌عدالتی از سوی نظام‌های سیاسی و تنگ شدن حلقه استبداد شاه و دربار، تبدیل علما به مرجعیتی برای تظلم خواهی از سوی مردم فرودست جامعه است. در بخش بعدی به جزئیات بیشتری پیرامون نقش و حضور علما به‌عنوان سردمداران نهاد مذهب در انقلاب مشروطیت به‌عنوان یک جریان سیاسی و اجتماعی مهم در تاریخ روابط دین و دولت در ایران خواهیم پرداخت.

پس از امضای فرمان مشروطیت و تأسیس مجلس شورای ملی، عمر پادشاه مشروطه چند ماهی بیشتر دوام نداشت و پس از مرگ مظفرالدین شاه، پسرش محمدعلی میرزا با روحیاتی مستبدانه علی‌رغم اینکه در هنگام تاج‌گذاری سوگند وفاداری نسبت به رژیم مشروطه ادا نمود؛ اما از همان آغاز سلطنت درگیری‌های متعددی با مجلس و مجلسیان داشت. از سوی دیگر گروهی به سرکردگی شیخ فضل‌الله نوری که تا پیش از آن از نخستین بست‌نشینان در حرم حضرت عبدالعظیم بود، تغییر موضع داد و حکومت مشروطه را ضد اسلام دانست و خواهان سقوط رژیم مشروطه و استقرار حکومت مشروعه شد. این در حالی است که خواسته اصلی شیخ فضل‌الله مبنی بر نظارت علما بر تصویب قوانین در متمم قانون اساسی و اصل موسوم به طراز، گنجانده شده بود و عملاً بهانه‌ای باقی نمانده بود؛ اما شیخ به مخالفت اکتفا نکرده و با تحریک عده‌ای اراذل مقابل مجلس به برپایی چادر و تحصن اقدام نمودند، از سوی دیگر جمعی از شیوخ حامی استبداد را به خطابه علیه مشروطه و مجلس تحریک نمود. این وضعیت منجر به بروز درگیری میان آزادی‌طلبان و مخالفین مشروطه شد. علمای حامی مشروطه نیز در این وقت همچنان به حمایت از مجلس و مشروطه پرداختند و علیه شاه مستبد سخنرانی می‌کردند. در این بین سوءقصد به جان محمدعلی شاه کار را یکسره کرد؛ چراکه شاه این سوءقصد را از سوی مجلس و آزادی‌خواهان می‌دانست. در نهایت شاه به تحریک روس‌ها که چندان مایل به استقرار رژیم مشروطه در ایران نبودند، مجلس و مدرسه سپهسالار را به توپ بستند. عده‌ای از مجلسیان و آزادی‌خواهان کشته شدند، عده‌ای دستگیر و اعدام و گروهی نیز تبعید شدند. این جریانات مقدمه آغاز ایام استبداد صغیر بود

## ۵. انقلاب مشروطه و چرخش توازن قدرت به نفع علما

اگرچه سی سال پیش از نخستین بارقه‌های انقلاب مشروطه، روشنفکرانی چون میرزا ملکم خان، میرزا علیخان امین‌الدوله، میرزا یوسف خان مستشارالدوله و سید جمال‌الدین اسدآبادی در آثار خود از مفهوم قانون، مقابله با استبداد و آزادی سخن گفته بودند؛ اما تماماً در پس پرده بوده و عمومیت نداشته است؛ اما در ادامه، مقارن با نشر اخبار انقلاب‌ها و طغیان‌های خارجی در داخل کشور، آتش ضدیت ملت با دولت گداخته شد و زمینه‌هایی برای انقلاب فکری ملت را مهیا ساخت؛ بنابراین نباید نقش گسترش مشروطه‌خواهی در ایران را از جنبش‌های رخ داده در سایر کشورها مانند، انگلیس، آلمان، ایتالیا، دانمارک و... نادیده انگاشت. مسلماً ایرانیان نیز متأثر از رویدادهای تحول‌خواهانه در این کشورها بودند. حکومت استبدادی و فساد حاکم در دستگاه‌های دولتی به حدی رسیده بود که ملت تشنه یک تحول گسترده و ناگهانی بودند. اغلب طبقات اجتماعی از روحانیت گرفته تا بازرگانان و مردم عادی، همگی از استبداد حاکم در رنج بودند. از طرفی دخالت بیگانگان در امور داخلی روزبه‌روز گسترش می‌یافت و از جمله عواملی بود که بر نارضایتی‌ها می‌افزود.

منورالفکران و اندیشمندانی که از آنان نام برده شد، اگرچه در تلاش برای مبارزه با استبداد بودند؛ اما به تنهایی نمی‌توانستند حمایت طبقات مختلف اجتماعی را با خود همراه کنند؛ بنابراین راه چاره را در جلب همراهی علما و رهبران مذهبی دریافتند؛ چراکه تا آن زمان، تنها وسیله ابراز افکار عمومی بودند و از سوی دیگر با تجربیاتی مثل جنبش تنباکو جایگاهی ویژه در مقابله با حکومت برای خود رقم زده بودند. لذا از هیچ راهی برای متقاعد کردن علما برای اینکه میان مشروطه‌خواهی و اسلام نه تنها تضادی نیست؛ بلکه دارای اشتراکات زیادی نیز هستند که تأمین‌کننده نظر و خواست هر دو گروه است، مضایقه نکردند. در نتیجه، آثار و نوشته‌های خود را در جهت تبیین این موضوع سوق دادند که میان مشروطیت و تشیع تضادی وجود ندارد. بدین ترتیب، علما به این باور رسیدند که مشروطه‌خواهی با اسلام و تشیع قابل جمع است، به‌ویژه در شرایطی که هر دو در پی تحقق اهداف مشترکی هستند که همان مقابله با ظلم و استبداد است، بنابراین به همراهی با مشروطه‌خواهان راغب شدند. سه مجتهد سرشناس تهران یعنی شیخ فضل‌الله نوری، سید

عبدالله بهبهانی و سید محمد طباطبایی با نیروی گسترده اجتماعی که در دست داشتند از مشروطه‌خواهی حمایت کردند و در سخنرانی‌ها و نگارش آثار خود، سعی در برقراری پیوند میان نظام سیاسی مشروطه و حکومت موردنظر اسلام داشتند تا از این طریق از شر حکومت مستبدی که آن را ضد اسلام می‌دانستند، خلاص شوند. حضور علما در انقلاب مشروطه، همان‌طور که آزادی‌خواهان تصور داشتند منجر به جلب همراهی اقشار مختلف ملت با مشروطیت شد. همه امور در ریل منظمی در حال پیشرفت بود تا اینکه میان علما در خصوص موافقت مشروطه با اسلام دوگانگی و اختلاف حاصل شد. بر همین اساس در ادامه به بررسی نقطه نظرات علمای همگام با مشروطه می‌پردازیم.

#### ۱-۵. سید محمد طباطبایی، مجتهد متجدد

سید محمد طباطبایی در فعالیت‌های خود بر ضد حکومت عین الدوله، با قاطعیت خواهان بنیان‌گذاری عدالت‌خانه و مجلس، هر دو با هدف خدمت به مردم بود. به همین مناسبت در نامه‌ای به مظفرالدین شاه می‌نویسد:

ایران وطن و محل انجام مقاصد دعاگویان است؛ باید در ترقی ایران و نجات آن از خطرات جاهد باشیم. ممکن نیست بد این دولت را بخواهیم؛ عقل حکم نمی‌کند که دعاگویان با این خطرات ساکت و اضمحلال دولت را طالب باشیم... تمام مفاصد را مجلس عدالت، یعنی انجمنی مرکب از تمام اصناف مردم که در آن انجمن به داد عامه مردم برسند، شاه و گدا در آن مساوی باشند... مجلس اگر باشد، ظلم‌ها رفع خواهد شد، خرابی‌ها آباد خواهد شد، خارجه به مملکت طمع نخواهد کرد... (کسروی، ۱۳۸۶، صص. ۸۶-۸۵).

همچنین در نامه‌ای به عین الدوله با لحنی شدیدتر می‌نویسد:

اصلاح تمام خرابی‌ها منحصر است به تأسیس مجلس و اتحاد دولت و ملت و رجال دولت با علما؛ اصلاحات عن‌قرب واقع خواهد شد لیکن ما می‌خواهیم به دست پادشاه و اتابک خودمان باشد نه به دست روس و انگلیس... من اگر جسارت کرده و بکنم، معذورم؛ زیرا که ایران وطن من است. اعتبارات من در این مملکت است، خدمت من به اسلام در این محل است، عزت من تمام بسته به این دولت است، اگر این مملکت به دست اجانب بیافتد، تمام شئون

و اعتبارات من می‌رود؛ پس تا نفس دارم در نگهداری این مملکت می‌کوشم بلکه هنگام لزوم جان را در راه این کار خواهم گذاشت (کسروی، ۱۳۸۶، صص. ۸۲-۸۱).

چنانکه به نظر می‌رسد، طباطبایی به دنبال تحقق عدالت و رفع ظلم حکومت از سر مردم بود و تحقق این هدف را در تأسیس مجلس دیده بود. به عبارت بهتر، تنها نقطه اشتراک طباطبایی با مشروطه‌خواهان در تظلم خواهی وی بوده است. چراکه به صراحت خواسته خود از حکومت را دادگری اعلام می‌کند. هدف او بنیان‌گذاری مجلسی است که به وسیله آن مردم ستم‌دیده از رنج‌رهایی یابند. وی به صراحت اعلام می‌دارد، خواهان مشروطه و جمهوری نیست و تنها به دنبال دادگری از طریق اجرای قانون اسلام است (کرمانی، ۱۳۸۷، بخش یکم، ص. ۳۸۱) اظهارات طباطبایی به خوبی طرز فکر و استدلال او را در مخالفت با استبداد قاجار نشان می‌دهد، به وضوح می‌گوید که هدف او استقرار مشروطیت نیست؛ چراکه اوضاع اجتماعی ایران آمادگی پذیرش رژیم مشروطه را ندارد؛ زیرا از نظر او لازمه تحقق مشروطه ملتی فهیم و باسواد است (کرمانی، ۱۳۸۷، ص. ۱۶۱).

با توجه به مطالب فوق، واضح است که طباطبایی معنای مشروطه را کاملاً دقیق می‌دانست. از سوی دیگر اینکه شرط تحقق نظام مشروطه را در یک جامعه، سواد و معلومات ملت می‌داند، بیانگر آن است که طباطبایی به خوبی می‌دانست مشروطه چیست و به چه معناست. او حتی می‌دانست در تحقق رژیم تازه تأسیس، برای مجتهدان آورده دنیایی وجود ندارد؛ و از قضا با تأسیس عدالت‌خانه مردم آسوده خواهد شد و دیگر محلی برای مراجعه و تظلم خواهی به علما باقی نمی‌ماند؛ اما با انگیزه باقی ماندن نام نیک در تاریخ، عین الدوله را ترغیب به تأسیس عدالت‌خانه می‌کند (کسروی، ۱۳۸۶، ص. ۷۶)؛ به نظر می‌رسد هدف علمایی مانند طباطبایی و بهبهانی که در ادامه بیشتر با عقایدشان آشنا خواهیم شد، از ابتدا همراهی با مشروطه‌خواهان در راستای تأسیس یک حکومت مشروطه بوده است؛ اما در ظاهر و جهت جلب همراهی حکومت و ممانعت از مخالفت علنی علما، به تأسیس مجلس و مبارزه با استبداد اکتفا نمودند.

جالب توجه است که نواندیشی طباطبایی محدود و محصور در همراهی با مشروطه‌خواهان نیست. وی برخلاف بسیاری از هم‌قطاران و همکاران روحانی خود، هواخواه نظام آموزشی

نوین بود. او می گوید

لازم است که علوم نو، آموخته شود و دانشجویانی به آموختن حقوق بین الملل، ریاضیات و زبان های خارجه پردازند. او می پرسد که چرا نباید حتی یک تن از علما یک زبان بیگانه بدانند و اضافه می کند که اگر ایران و علما پیوندی با دانش نو داشتند و تاریخ و علم حقوق می دانستند آن وقت معنی درست نظام پادشاهی را خوب می فهمیدند (کرمانی، ۱۳۸۷، بخش یکم، ص. ۳۷۷)

طباطبایی حتی پا را فراتر گذاشته و در خصوص نوع نظام حکمرانی معتقد است: «مردم باید شخصی را به عنوان پادشاه بخوانند که ننگهبان حقوق و مدافع آنان باشد، در این صورت پادشاه نماینده مردم خواهد بود. تا مادامی که به مردم خدمت می کند باید پادشاه بماند؛ ولی اگر به امور مردم بی توجه گردد و به دنبال تمایلات خویش رود، مردم باید فرد دیگری را به جای او بنشانند» (کرمانی، ۱۳۸۷، ص. ۳۷۵)؛ بنابراین به نظر می رسد برخلاف عقیده غالب، طباطبایی و بسیاری از علما دارای فهم و آگاهی دقیقی از معنای مشروطه بودند و به نام مشروطه، در صدد اجرای شریعت نبودند.

## ۲-۵. نائینی، مخالف اصلی مخالفان مشروطه

نظام فکری و نظرات شیعه پیرامون مسئله امامت، آثار و نتایج عمیق و دقیقی بر تفکر سیاسی شیعیان و رویکرد آنان در برابر حکومت های گوناگون تاریخ اسلام بوده است. نمونه ای مؤثر از این اثرگذاری را می توان در روش علمای روشن فکر و آزادی خواه شیعه، مقارن با ایام مواجه با انقلاب مشروطه ایران ملاحظه کرد. از جمله برجسته ترین علمای این طیف فکری در آن دوره شیخ محمدحسین نائینی بود که در سال ۱۳۲۷ ق کتابی به عنوان *تنبيه الامة وتنزیه الملة* در دفاع از اصول مشروطیت نوشت. همین اثر باعث شد، نائینی به عنوان قهرمان پیشتاز مشروطه خواه صاحب تنها رساله مشهور و مضبوط پیرامون مشروطیت باشد. نائینی در بحث امامت، برخورداری حاکم از عصمت نفسانی را بهترین طریق تحقق حکومت عادلانه که پاسدار منافع ملت باشد و مبتنی بر اراده الهی، می دانست؛ و اما در زمان غیبت امام معصوم، حکومت افراد عادل را مورد حمایت قرار می داد.

وی معیار حکومت عادل را در وضع قوانینی می دانست که حدود تکالیف حاکم و

آزادی ملت را موافق با اقتضای دین تضمین کند؛ و هیأتی مرکب از عقلا و دانایان بر اجرای قوانین نظارت کنند. همانا هیأت موردنظر، همان مجلس نمایندگان است. بر این اساس حکومت باید در برابر مجلس پاسخگو باشد و مجلس نیز در برابر ملت مسئول است. به گفته نائینی: «فتور در هر یک از این دو مسئولیت موجب بطلان محدودیت و تبدیل حقیقت ولایت و امانت به... تحکم و استبداد متصدیان خواهد بود» (نائینی، ۱۳۷۴، ص. ۱۵). نائینی مشروطه را مطابق اصول و اهداف شیعه می‌دانست. به‌طور مثال، در پاسخ به مخالفان که آزادی را آرمان مشروطه و اصلی از اصول تمدن غرب می‌دانستند، معتقد بود آزادی آرمان تمام ملت‌ها است و به‌طور خاص از مقتضیات دین است. از جمله نکات جالب توجه در استدلال‌های نائینی در دفاع از مشروطیت، استفاده از آن بخش از حدیث مقبوله عمر بن حنظله که امام پذیرش نظر اکثریت علما را حجت دانسته و از مراجعه به آرای شاذ بر حذر داشته است، برای اثبات ترجیح و اهمیت عقیده اکثریت نزد شیعه و در ادامه به تبع جایگاه رأی اکثریت، از کاربرد دموکراسی حمایت می‌کند و در برابر اخباری‌ها که تأویل اکثریت را بدعت مشروطه می‌دانستند، از مشروطیت دفاع می‌کند (نائینی، ۱۳۷۴، صص. ۸۵-۸۰).

نائینی مخالفت برخی علما با مشروطه را مساوی با حمایت ایشان با استبداد می‌دانست و آنان را پشتیبان استبداد معرفی می‌کند؛ زیرا به‌نام مذهب، بر ضد آزادی خداداد، برابری و سایر حقوق ملی و مذهبی اقدام می‌کنند. آنان با همکاری با حکام ستمکار ایران، اعمال ضحاک و چنگیز را تکرار کرده‌اند با این تفاوت که این اعمال را دین‌داری می‌نامند. این علما اسلام را آلوده ساخته نسبت به خدا و پیامبر<sup>(ص)</sup> او ستم روا داشتند. نائینی می‌افزاید بنا به حدیث: «هنگامی که بدعت ظاهر شد وظیفه عالم آن است که علم خود را ظاهر کند و گرنه لعنت خدا بر او خواهد بود» وی بر این باور شد که سکوت در برابر کفر در این وضعیت نه تنها خلاف تکلیف، بلکه مساعدت به ظلم است؛ بنابراین تصمیم گرفت که قلم بر دست گرفته «مخالفت این زندقه و الحاد- یعنی مبارزه با علما مستبد و مخالف مشروطیت- را با ضرورت دین اسلام آشکار سازد» (نائینی، ۱۳۷۴، صص. ۵-۴).

بنابر نظر نائینی این مسلم است که علما شرعاً مسئولین دستگاه عدالت هستند و بر همین اساس در عصر غیبت حق در دست گرفتن زمام امور سیاسی را دارند؛ چرا که علما موظف به جلوگیری از غصب حق امام و ستم به ساحت او هستند. لذا رژیم باید جایگزین رژیم قاجار

شود که هدفش قانون و نظم باشد و قانونیت آن مورد تصویب و تأیید مقامات مذهبی باشد (نائینی، ۱۳۷۴، صص ۴۷-۴۴). چنانکه شاهدیم برخلاف طباطبایی که با حمایت از مشروطه به دنبال دستیابی به جایگاهی خاص برای خود یا نهاد روحانیت نداشت، نائینی از حق علما در به دست گرفتن حکومت در عصر غیبت سخن می‌گوید و معتقد است این مهم باید از طریق نظارت شرعی علما بر قوانین مصوب مجلس صورت گیرد تا قوانین مجلس با اسلام هماهنگ شوند. طباطبایی در استدلال لزوم تأسیس مجلس و استقرار نظام مشروطه، از مبارزه با ظلم و استقرار عدالت سخن می‌گوید و از قضا، تأسیس عدالت‌خانه را موجب عدم مراجعه مردم به علما می‌داند. چرا که با استقرار عدالت مورد نظر، دیگر نیازی به تظلم خواهی مردم از علما باقی نمی‌ماند. وی حتی تا آنجا پیش می‌رود که حکومت را حق مردم دانسته و پادشاه را در مقابل ایشان مسئول و بر همین اساس حق عزل پادشاه را برای مردم محفوظ می‌دارد؛ بنابراین اگرچه سایر علمای مشروطه خواه در اسلامیت حکومت مشروطه هم عقیده بودند؛ اما در این میان به نظر می‌رسد طباطبایی مسیری متفاوت با ایشان را طی می‌کرده و به دنبال شناخت مناسب از معنا و مفهوم مشروطیت، در صدد استقرار عدالت و حمایت از حقوق و آزادی‌ها بوده و نه استقرار یک حکومت مذهبی با انگیزه نظارت علما بر آن.

حال که با آثار و آرای علمای بزرگ مشروطه خواه آشنا شدیم. صحبت از انگیزه ایشان در حمایت از مشروطه خواهی، خالی از لطف نیست. برخی با نگاهی نسبتاً بدبینانه تلاش علما را در هر مقطعی حفظ قدرت خویش می‌دانستند (کدی، ۱۳۸۱، ص. ۵۰)؛ ولی از سوی دیگر، نوشته‌ها و اعمال خود علما، اظهار نظرات بسیاری از نویسندگان و تاریخ‌نویسان و برخی از گزارش‌های رسمی بیانگر آن است که علما مشروطه خواه طراز اول مانند خراسانی، تهرانی، مازندرانی و طباطبایی که مهم‌ترین نقش را در برقراری حکومت پارلمانی بازی کردند، مردانی پرهیزکار و فسادناپذیر بودند. دفاع از اسلام و منافع و حیثیت مسلمانان و وطن انگیزه اصلی آنان بود؛ بنابراین درست‌تر این است که بگویم علما در مشروطیت شرکت داشتند تا با گسترش نفوذ خود، ناجی مردم از ستم حکومت استبدادی باشند و کشور اسلامی ایران و منافع اقتصادی آن را از تجاوز امپریالیسم غرب رهایی بخشند. این وضعیت ناشی از حس مسئولیت مذهبی آنان علیه استبداد و حمایت از یک نظام قانونی پارلمانی مطابق منافع مسلمانان گردید. البته این روحیه استبداد ستیزی مانع از آن نیست که همچنان معتقد باشیم،

علما از معنی واقعی حکومت مشروطه و دموکراسی آگاهی نبودند و نمی‌دانستند استقرار یک نظام دموکراتیک چه نتایجی برای نهاد مذهب در کشور به بار خواهد آورد (حائری، ۱۳۶۴، صص. ۱۳۴-۱۳۳).

در میان علمای شیعه در عصر مشروطه، علمای عراق نیز نقشی تعیین‌کننده و مؤثر در تحولات ایران داشتند؛ اما اساساً نه سهمی از قدرت داشتند و نه در پی آن بودند؛ اما گروه دیگری از علما که مهم‌ترین آن‌ها محمد طباطبایی و عبدالله بهبهانی بودند، جنبش مشروطه را در تهران رهبری می‌کردند. گرچه آنان پیمان همکاری بسته بودند؛ ولی منفرداً اهداف مختلفی داشتند. طباطبایی دانا نسبت به اصول مشروطه بود. او در راه نوسازی کشور، بدون انگیزه مادی و فردی با جدیت تلاش می‌کرد. همچنین به خوبی می‌دانست، امتیازات روحانی خود را با تشکیل مجلس و تأسیس عدالت‌خانه، از دست می‌دهد (کسروی، ۱۳۸۶، ص ۷۶)؛ اما از طرفی بهبهانی علی‌رغم اینکه بی‌پروا تر و در مبارزه سرسخت‌تر بود؛ اما انگیزه مادی فراوان داشت. فعالیت‌های او در انقلاب مشروطه، دست کم تا اندازه‌ای محدود، یک‌گونه مبارزه ثروت و قدرت‌طلبی بود (حائری، ۱۳۶۴، ص. ۱۳۴).

این وضعیت انگیزه و علت میل و رغبت علمای حامی مشروطه بود؛ اما در خصوص آنان که مشروطه را ضد اسلامی می‌دانستند و خواهان مشروطه مشروعه بودند، حقیقت واضح است. پس از آنکه ثمرات اولیه مشروطه با صدور فرمان مشروطیت و تأسیس مجلس به بار نشست، علمای مشروعه‌خواه به سرکردگی شیخ فضل‌الله خود را متضرر یافتند. چراکه نه تنها سهمی از مشروطه نصیب ایشان نشده بود، بلکه قدرت سیاسی را با دست خود به آزادی‌خواهان و روشنفکران تقدیم کرده بودند. حتی پس از تصویب متمم قانون اساسی که مجلسیان با قید اصل طراز در آن، سعی در جلب نظر ایشان داشتند، رضایت ایشان جلب نشد؛ اما در ادامه، علمای مشروعه‌خواه که متوجه صوری بودن تصویب این اصل شدند، در نابودی مشروطه با شاه مستبد هم‌دست شدند و از هیچ اقدامی در جهت نابودی رژیم مشروطه و مجلس ملی فروگذاری نکردند.

همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، بحران مشروطیت ایران با فرارسیدن زمان تدوین متمم قانون اساسی به اوج خود رسید. این دوره، از آشفته‌ترین برهه‌های سیاسی و اجتماعی آن سال‌ها به شمار می‌آید؛ عصری آکنده از استبداد، قدرت‌نمایی و سراسیمگی محمدعلی

شاه. سرانجام، در دوم تیرماه ۱۲۸۷، مجلس شورای ملی با کودتای او به توپ بسته شد و مخالفت آشکارش با مشروطه‌خواهی و نظام پارلمانی به تمامی نمایان گشت. آزادی‌خواهان را می‌کشند یا به بند می‌کشیدند و دوره سیاه وحشت آغاز شده بود (آجودانی، ۱۳۹۹، ص. ۲۱). به قول کسروی: «آنان که به راستی آزادی‌خواه بودند، هر یک به کنجی خزیده، دم فرو بستند. هر کسی می‌پنداشت دیگر نام مشروطه در ایران شنیده نخواهد شد. تا کم کم آوازه ایستادگی‌های تبریز پراکنده گردید... و از اینجا روزنه‌امیدی در دل‌ها پدید آمد». در ادامه فتح تهران و تأسیس مجلس دوم حیاتی دوباره در شریان‌های دولت مشروطه تازه تأسیس در ایران وارد کرد.

علی‌رغم بروز فراز و نشیب‌های بسیار در استقرار نخستین نظام مشروطه در ایران؛ اما این نظام نوپا از حداقل پیش‌شرط‌های یک نظام سیاسی مدرن برخوردار نبود. شاید سید محمد طباطبایی به درستی دریافته بود که تشکیل یک رژیم مشروطه در ایران ممکن نیست. چرا که مسلم‌ترین شرط آن، یعنی وجود یک جامعه مدنی در ایران وجود نداشته و جامعه ایران همچنان در سطح جوامع بدوی ظاهر می‌شد. در خصوص علل عدم توفیق انقلاب مشروطه در ایران آثار متعددی به رشته تحریر درآمده است؛ اما در اینجا به اقتضای موضوع مختصراً به چندین عامل اشاره می‌کنیم؛ جامعه ایرانی اساساً آماده بروز چنین تحولی نبود. رهبران مشروطه اغلب تعریف صحیحی از آنچه خواسته ایشان بود، ارائه نمی‌دادند. روشنفکران در حسرت تشکیل دولت مدرن و تحقق مدرنیته بودند، بدون آنکه در پی لوازم آن باشند. علما و نهاد دین نیز که همراه این جریان در حرکت بودند، صرفاً به دنبال رفع ظلم بوده و نه تنها شناختی از بدیهیات حکومت مشروطه نداشتند، بلکه انگیزه‌ای نه از نظر عملی و نه از حیث نظری، برای استقرار یک نظام سیاسی مشروطه نداشتند. از طرفی به جز طباطبایی که به نظر می‌رسید نسبت به عواقب حکومت مشروطه آگاه بود و می‌دانست که اگر مشروطه مستقر شود، قدرت سیاسی و اجتماعی علما به خطر می‌افتد، سایرین اگر می‌دانستند دولت مشروطه به‌عنوان قسمی از دولت‌های مدرن در دل خود جایی برای نهاد مذهب در عرصه قدرت سیاسی ندارد، هرگز قدم به این عرصه نمی‌نهادند.

## نتیجه‌گیری

از پژوهش حاضر نتایج ذیل استنتاج می‌شود:

۱. اگرچه تا پیش از ورود اسلام به ایران، حکومت‌های مستقر در ایران پیوندهای دینی نسبتاً محکمی داشتند؛ اما شکل سازمان‌یافته پیوند دین و دولت، نخستین بار به واسطه رسمیت مذهب تشیع در ایران در ایام سلطنت صفویه ایجاد شد. رسمیت یک دین از سوی دولت، منجر به ایجاد یک ارتباط متقابل میان دو نهاد دین و دولت شد.
۲. به فراخور ارتباط ایجاد شده میان نهاد دین و دولت، دو طیف فکری جدی در میان علمای شیعه، یعنی اخباریون و اصولیون، با توجه به مواضعی که نسبت به قدرت سیاسی در عصر غیبت امام معصوم داشتند؛ در مقابل حکومت مستقر موضع‌گیری می‌کردند. علمای اخباری ضمن اینکه حق حکومت را از آن امام می‌دانستند، معتقد بودند در عصر غیبت وظیفه علما، محدود به درس و بحث است؛ اما در نقطه مقابل علمای اصولی، بر این عقیده بودند که در ایام غیبت امام، هر قدرتی، غاصب حق امام در حکومت است. از سوی دیگر، بر خود واجب می‌دانستند که در عصر غیبت، به تشکیل حکومت اقدام نمایند.
۳. تا زمانی که صفویه روی کار بود، علمای حاضر و غالب، علمای اخباری بودند؛ اما با روی کار آمدن قاجار، علمای اصولی و افکار ایشان غلبه کرد؛ بنابراین طبیعتاً علما در عصر صفویه با غلبه افکار اخباری، به دنبال اعمال قدرت در ساختار نظام سیاسی نبودند و برخی از ایشان نقشی نسبتاً هدایت‌گر برای پادشاهان را ایفا می‌کردند و از حیث اجتماعی نیز مرجعی برای تظلم خواهی مردم بودند. ایشان بیشتر قدرت خود را صرف بسط و گسترش مذهب تشیع می‌کردند و تمایل خاصی به دخالت در عرصه قدرت نداشتند.
۴. اما با چرخش توازن و غلبه علمای اصولی، نظریه فقهی حاکم در عالم سیاست نیز به سمت افکار ایشان دچار تحول شد. علمای اصولی به فراخور مواضع خود، مخالف دولت‌های مستقر بودند و ایشان را غاصب در مقام حاکمیت می‌دانستند. تظلم خواهی مردم ایران در وقایعی مانند اعتراض به اعطای امتیاز دخانیات و در ادامه مطالباتی مانند تأسیس عدالت‌خانه و در نهایت انقلاب مشروطه، همگی شرایطی را برای حضور فعال اجتماعی و سیاسی علما فراهم آورد.

۵. همکاری روشنفکران با علما در انقلاب مشروطه اگرچه از روی مصلحت‌اندیشی بود؛ اما فرصت مناسبی را برای علما فراهم نمود تا رسماً وارد عرصه سیاست شوند. اگرچه برخی معتقدند علما در عصر مشروطه، از جانب روشنفکران مورد سوءاستفاده قرار گرفتند تا از حیثیت و نفوذ اجتماعی ایشان جهت جلب همراهی مردم استفاده شود؛ اما در حقیقت به نظر می‌رسد، انقلاب مشروطه فرصتی دوجانبه برای روشنفکران و علما بود. اگرچه برخی علما مانند طباطبایی مفهوم حقیقی قانون و مدرنیته را می‌دانستند و با علم به اینکه حاکمیت قانون موقعیت ایشان را متزلزل می‌کند، هوادار مشروطه بودند؛ اما برخی علما مانند شیخ فضل‌الله نوری از ابتدا به‌خوبی می‌دانست، مشروطه با اصول موردنظر وی سازگاری ندارد؛ اما فرصت مناسبی جهت حذف قدرت دولت است؛ بنابراین از این فرصت نهایت بهره‌وری را نموده و آنجا که دستاوردهای لازم را کسب نکرد، دعوی مشروعیت به راه انداخت و مقدمات به توپ بستن مجلس را مهیا نمود.

۶. نقش علما در عالم سیاست در این ایام از کنشگری صرفاً اجتماعی، به حضور فعال در عرصه سیاسی بدل شد. این امر تا حدی پیش رفت که در جریان انقلاب مشروطه و تنظیم قانون اساسی، اصل طراز، جهت جلب رضایت برخی علما همچون شیخ فضل‌الله نوری به تصویب رسید. این مقدمه‌ای بود برای انقلاب اسلامی و استقرار دین بر عرصه دولت. اگرچه حکومت پهلوی وقفه‌ای پنجاه‌ساله در این جریان ایجاد نمود؛ اما در نهایت تفوق و برتری با علمای اصولی بود و الگوی ادغام دین و سیاست در ایران حاکم شد.

### منابع

- آجدانی، لطف‌الله (۱۳۹۹). *روشنفکران ایران در عصر مشروطیت*. تهران: نشر اختران.
- آجدانی، ماشاء‌الله (۱۳۹۹). *مشروطه ایرانی*. تهران: نشر اختران.
- اسکندری، محمدامین (۱۴۰۰). عوامل تأثیرگذار در طرح نظریه‌های جدید حکومت سیاسی توسط فقهای دوره قاجار. *تاریخنامه خوارزمی*، ۸(۳۴)، ۱۷-۳۳.

<https://ensani.ir/fa/article/467493>

- الگار، حامد (۱۳۹۶). *دین و دولت در ایران*. ترجمه ابوالقاسم سری، مشهد: نشر توس.

- پور فیاض، نصرالله (۱۴۰۲). نقش علمای شیعه در دوره اول قاجار با تاکید بر جنگ‌های ایران و روس. تهران: مؤسسه بوستان کتاب.
- جودت، حسین (۱۳۵۶). از انقلاب مشروطیت تا انقلاب شاه و ملت. تهران: نشر درخشان.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۴). تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- دولت‌آبادی، یحیی (۱۳۶۲). حیات یحیی. مشهد: نشر فردوس.
- سنگلجی، محمد (۱۳۳۸). قضا در اسلام. تهران: دانشگاه تهران.
- فلور، پیام (۱۳۶۶). جستارهایی از تاریخ اجتماعی ایران در عصر قاجار. ترجمه ابوالقاسم سری، تهران: نشر توس.
- کسروی، احمد (۱۳۸۶). تاریخ مشروطه ایران. تهران: نشر اختر.
- کشاورزی، بهزاد (۱۳۷۹). تشیع و قدرت در ایران. پاریس: خاوران.
- کرمانی، ناظم الاسلام (۱۳۸۷). تاریخ بیداری ایرانیان. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- کدی، نیکی آر (۱۳۸۱). ایران دوران قاجار و برآمدن رضاخان. ترجمه مهدی حقیقت‌خواه، تهران: انتشارات ققنوس.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۷۹). الکافی فی علم الدین. تصحیح علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مستوفی، عبدالله (۱۳۸۸). شرح زندگانی من. تهران: نشر زوار.
- نائینی، میرزا محمدحسین (۱۳۷۴). تنبیه‌الامة و تنزیه‌الملّة. ترجمه سید جواد ورعی، قم: بوستان کتاب.





Vol. 12 | Issue. 43 | 2025 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.521252.1422>

## Social Identity Theory and Representation of Abstract Contexts of National Consensus Within the framework of the Islamic Revolution discourse

Mohammad Ali Sadr Shirazi

Responsible for Oral History at the Qom Islamic Revolution Documents Center, Qom, Iran.

[sadrshirazi@gmail.com](mailto:sadrshirazi@gmail.com)

Article Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> <p><b>Received:</b> 2025 /03 /16</p> <p><b>Revised:</b> 2025 /04 /08</p> <p><b>Accepted:</b> 2025 /04 /12</p> <p><b>Published Online:</b> 2025 /04 /20</p>	<p>National consensus is one of the most important requirements for directing a country's software and hardware resources towards its excellence. The national consensus project as an ideal, and its prescription in various propaganda formats, will then take a concrete step towards tangible achievements, provided that the prerequisites and necessary conditions for achieving it are considered. With the aim of bringing the national consensus project closer to the practical stage, this article examines the intermediate links between abstract ideals and operational stages using an analytical method and a sociological-psychological approach. The findings show that identification focused on «discursive consensus-building» is one of the most important components that create the basis for achieving national consensus; Because achieving consensus on superstructural issues is impossible when different and sometimes contradictory identity foundations have matured. Considering the country's ongoing transition from traditional identity to a new identity at the crossroads of Iranian, Islamic, and modern identity, and the existing confusions, we chose Hanri Tajfel's theory of social identity to explain the process of forming the self and the other as an influential factor in the state of national consensus. Based on this theory, we found that institutionalization of social identification, identification based on choice, increasing social capital, expanding the inclusion of «we» in the classification of self and other, balance in the triple path of identity, reasonable othering, and identification based on principles are among the necessities of the social identification process aimed at national unity in Iran.</p> <p><b>Keywords:</b> National consensus, identity, Iranian-Islamic identity, social identity theory, Islamic revolution</p>



## نظریه هویت اجتماعی و بازنمایی بسترهای انتزاعی وفاق ملی در چهارچوب گفتمان انقلاب اسلامی

محمدعلی صدرشیرازی

مسئول تاریخ شفاهی مرکز اسناد انقلاب اسلامی، قم، ایران.

sadrshirazi@gmail.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	
تاریخ دریافت:	
۱۴۰۳/۱۲/۲۶	
تاریخ بازنگری:	
۱۴۰۴/۰۱/۱۹	
تاریخ پذیرش:	
۱۴۰۴/۰۱/۲۳	
انتشار آنلاین:	
۱۴۰۴/۰۱/۳۱	
صفحات:	
۲۹-۵۵	
	<p>وفاق ملی از مهم‌ترین شرایط ضروری برای بسیج و سامان‌دهی منابع نرم‌افزاری و سخت‌افزاری یک کشور در مسیر تعالی و پیشرفت محسوب می‌شود. با این حال، طرح وفاق ملی تنها زمانی می‌تواند از سطح یک آرمان یا شعار تبلیغاتی فراتر رود و به یک جنبش واقعی با دستاوردهای ملموس بدل شود که پیش‌نیازها و بسترهای تحقق آن به‌درستی شناسایی و فراهم شود. مقاله حاضر با هدف عملیاتی‌سازی طرح آرمانی وفاق ملی، به شیوه‌ای تحلیلی و با رویکردی جامعه‌شناختی- روان‌شناختی، به بررسی حلقه‌های واسط میان مطلوب‌نمایی‌های انتزاعی و مراحل اجرایی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که هویت‌یابی مبتنی بر «اجماع‌سازی گفتمانی» از مهم‌ترین عوامل زمینه‌ساز برای دستیابی به وفاق ملی است؛ چراکه توافق بر مسائل سطحی و روئینایی، بدون شکل‌گیری بنیان‌های مشترک هویتی - که گاه ممکن است متفاوت یا حتی متضاد باشند- در عمل دست‌نیافتنی خواهد بود. با توجه به تداوم دوران گذار کشور از هویت سنتی به‌سوی شکل‌گیری هویت جدید - در تقاطع سهراهی هویت ایرانی، اسلامی و مدرن - و سردرگمی‌های ناشی از آن، نظریه هویت اجتماعی هنری تاجفل را برای تبیین فرایند «صورت‌بندی خود و دیگری» به‌عنوان عاملی مؤثر بر وضعیت وفاق ملی برگزیدیم. بر پایه این نظریه، درمی‌یابیم که نهادینه‌سازی هویت‌یابی اجتماعی، هویت‌یابی مبتنی بر اختیار، افزایش سرمایه اجتماعی، گسترش دایره شمول «ما» در تقابل با «دیگری»، ایجاد تعادل میان سه گانه‌های هویتی، غیریت‌سازی معقول، و هویت‌یابی مبتنی بر اصول، از جمله الزامات فرایند هویت‌یابی اجتماعی معطوف به تحقق وفاق ملی در ایران هستند.</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b> وفاق ملی، هویت، هویت ایرانی-اسلامی، نظریه هویت اجتماعی، انقلاب اسلامی.</p>

## مقدمه

وفاق، آنگاه با پسوند ملی همراه گردد، ابزار و آرمانی مطلوب و حیاتی برای یک ملت خواهد بود؛ آرمان، از آن روی که خود، هدفی پرجاذبه و سرشار از برکات معنوی و مادی است و ابزار، از آن جهت که به مثابه مؤلفه‌ای ضروری برای پیشرفت نقش آفرین است. در عصر تکثر گفتمان‌ها و خرده گفتمان‌هایی که بخشی معتنابه از ظرفیت آن‌ها، چه در عرصه تعاطی افکار و عالم انتزاع و چه در ساحت عمل و توسعه عینی به غیریت‌سازی و سلب رقیب هرز می‌رود و درحالی که سخن از «وحدت» به معنای یکی شدن در گفتمانی واحد دست نیافتنی است، وفاق ملی نسخه‌ای واقع‌گرایانه و همچون کیمیایی است که حدی از هم‌افزایی را از دل اختلافات پایدار و طبیعی حاصل می‌کند.

بررسی وضعیت «وفاق ملی» در ایران کنونی دشوار بوده و رسیدن به تعریف مشخص از این مفهوم و تکیه بر مبانی نظری متقن و تاحدی مورد توافق، پیش‌نیاز آن است. در یک برداشت کلی؛ اما نگاهی روندشناسانه به سیر تطور سینوسی شکاف‌های اجتماعی، فرهنگی و سیاسی در ایران پس از انقلاب، ما را به نقاطی روشن و نویدبخش می‌رساند. از جمله این نقاط می‌توان به طرح وفاق ملی به‌عنوان شعار و گفتمان اعلامی دولت چهاردهم و پذیرش عمومی نسبت به آن اشاره کرد.

این به معنای نادیده گرفتن آسیب‌های موجود، فاصله زیاد تا وضعیت مطلوب، یا حتی تعمیق برخی شکاف‌های هویتی در بخش‌هایی از جامعه نیست. هرچند سخن از وفاق به‌عنوان مطلوب و حتی تعهد به برخی نمادهای آن، خود گامی به جلو به حساب می‌آید؛ اما سؤالات و ابهاماتی در این میان مطرح است. اینکه، اصولاً مفهوم وفاق چیست و نسبت آن با اختلافات عمیق موجود در ابعاد و سطوح گوناگون چه می‌باشد؟ آیا اختلافات و شکاف‌ها قابل ترمیم هستند؟ آیا اصولاً وفاق به معنای کاستن از اختلافات و یکی شدن است؟ آیا وفاق، ماهیتی از جنس یک تصمیم و قابل تجویز دفعی به جامعه و مسئولان است؟ و اساساً چرا در بسیاری از موارد سخن از وفاق و مفاهیم شبیه به آن، در همان سطح هدف‌گذاری اعلامی و البته برخی تعهدات موقت و نمادین باقی مانده و به لایه‌های عمیق و مانا در بین مسئولان و جامعه رسوب نمی‌نماید؟

بر این باوریم که تحقق جامع، پایدار و ملموس وفاق ملی، نیازمند حرکت نظام‌مند و مبتنی بر چهارچوب‌های مبنایی مورد توافق در سه لایه: بین مسئولان، بین مردم و بین مسئولان و مردم است. بر همین اساس، گذر از روبنا و پرداختن به بنیادهایی که شکل‌دهنده مواجهه‌های مبتنی بر وفاق یا در آن‌سو، تعارض است، مسئله این پژوهش است.

با این مقدمات می‌توان ضرورت این پژوهش را در ناکامی محتوم تلاش‌های تجویزی و تبلیغی نیل به وفاق ملی، بدون کالبدشکافی بسترهای انتزاعی و زیربنایی موجد آن جست. تلاش حاضر، در پی گسترده‌تر نمودن دامنه نگاه به این مطلوب است؛ تا آنجا که نخستین نقاط عزیمت شکل‌گیری گرایش ذهن به وفاق ملی را در برگیرد. این مقاله، به دنبال فهم نظری وفاق ملی است. در این راستا و در پاسخ به این پرسش اصلی که «وفاق ملی نیازمند چه بستر ذهنی و نرم‌افزاری است؟» سازواری در منافع مشترک بر ساخته از تعریف هویت مشترک را به‌عنوان فرضیه اصلی برگزیده‌ایم. تعریفی که فرد از «من» و «ما» دارد، هویت او و به تبع، شبکه‌ای از منافع فردی و اجتماعی را شکل خواهد داد. لذا در سطح اجتماع، تعریف مطلوب از «ما»، مانعی مهم در مسیر غیریت‌سازی نالازم و نامطلوب اعضای یک گروه نسبت به یکدیگر و نضج شکاف‌های ترمیم‌ناپذیر خواهد شد. روش این تحقیق، تحلیلی و متکی به اسناد کتابخانه‌ای است. این پژوهش، تلاشی کیفی با رویکرد جامعه‌شناختی بوده و بنیادهای نظری آن، بر پایه نظریه هویت اجتماعی<sup>۱</sup> هنری تاجفل<sup>۲</sup> و جان ترنر<sup>۳</sup> بنا می‌شود.

### ۱. پیشینه تحقیق

در ادبیات پژوهشی معاصر ایران، آثاری با عنوان و موضوع اصلی وفاق ملی پر شمار نیستند؛ اما پرداختن به این مفهوم به‌مثابه مسئله اصلی، ذیل مفاهیم مشابه مورد توجه بوده است. مهدی حیدری خراجی در رساله دکتری «وفاق نخبگان سیاسی در جمهوری اسلامی ایران: مطالعه موردی نخبگان درون حاکمیت» (۱۳۹۲)، با روش کمی و بر مبنای رهیافت عقلانیت انتقادی، به آسیب‌شناسی وضعیت وفاق در نخبگان سیاسی پرداخته و در غایت، فرهنگ

1. Social identity theory

2. Henri Tajfel

3. John Turner

سیاسی دموکراتیک از طریق افزایش بعد روابطی کنش ارتباطی را عامل افزایش وفاق نخبگان سیاسی معرفی کرده است.

داود میر محمدی در مقاله «رہیافت نظری تحلیل رقابت سیاسی و وفاق اجتماعی در ایران» (۱۳۸۰)، ضمن پذیرش اصل رقابت سیاسی در جامعه، با رویکرد سلبی به آسیب‌شناسی رقابت ناسالم به‌عنوان مانع نیل به وفاق اجتماعی پرداخته است. داود غرایان زندی در مقاله «احزاب و قوم‌گرایی؛ جایگزینی وفاق ملی بجای امنیت ملی» (۱۳۸۲) می‌نماید که احزاب در شرایط آرمانی خود، واجد ظرفیت بسیج‌گرایی‌های قومی در راستای ملت‌سازی و وفاق ملی هستند. مهدی براتعلی‌پور در مقاله «تکثرگرایی روندی و وفاق ملی در جمهوری اسلامی ایران» (۱۳۸۸) نشان داده است که پیش‌شرط برقراری توافق‌های برتر و ارزشمندتر در سطح جامعه، باور و پابندی همگان به اخلاق ارتباطی و اتکای کنش جمعی بر گونه‌ای از هنجارهای رفتاری است که با شرکت در گفتگوهای عقلانی قابل حصول است. حسین دهقانی در مقاله «هویت قومی و وفاق ملی» (۱۳۸۱) نسبت میان این دو مفهوم را کالبدشکافی کرده و به این نتیجه رسیده که صیانت از هویت قومی نه تنها مانعی بر سر راه وفاق ملی نیست، بلکه در صورت قرار گرفتن در بستر صحیح می‌تواند به افزایش آن کمک کند. همچنین مجتبی عزیزی و شهره پیرانی در مقاله «بررسی تأثیر اسطوره‌های ملی بر وفاق ملی با مطالعه موردی شهید قاسم سلیمانی» (۱۴۰۱)، به ظرفیت‌شناسی اسطوره‌های ملی یک کشور در همبستگی اجتماعی و وفاق ملی پرداخته و ویژگی‌های موجود در سلیمانی که زمینه‌ساز افزایش وفاق ملی در ایران شده را تحلیل نموده‌اند.

به‌طور خلاصه، محور اصلی آثار بررسی‌شده در زمینه وفاق ملی، تأکید بر ضرورت دستیابی به آن و تمرکز بر مؤلفه‌هایی نسبتاً روبنایی مانند اخلاق رقابت، رویکرد مداراگرانه، و راهبردهایی چون توجه به خرده‌هویت‌های قومی بوده است. با این حال، لابه‌های عمیق‌تر و بنیان‌های نظری و هویتی که این «اخلاق» و «نگاه‌ها» را ممکن می‌سازند، نیازمند واکاوی جدی و مستقلی هستند؛ مسئله‌ای که این پژوهش با تکیه بر نظریه هویت اجتماعی به آن خواهد پرداخت.

## ۲. مبانی مفهومی

### ۲-۱. وفاق ملی

دهخدا وفاق<sup>۱</sup> را «سازگاری کردن (غیاث اللغات)، سازواری کردن (متهی الارب) همراهی و یک‌دلی. یک‌دلی و یک‌جهتی. ضد نفاق. سازش (ناظم الاطباء)» معنا کرده است. او مفهوم وفاق ملی را به صورت مدخلی مستقل نیاورده؛ اما در مدخل ملی اشاره داشته: «[م ل لی] (ص نسبی) منسوب به ملت و آنچه در ید و اختیار ملت است» (دهخدا، ۱۳۹۹).

لذا با ترکیب این دو واژه، می‌توان «وفاق ملی» را سازواری میان اعضای یک ملت معنا کرد. وفاق ملی بر پایه وفاق اجتماعی شکل می‌گیرد. کشاورز معتقد است: «اگر اعضای یک واحد جغرافیایی معین در زمانی مفروض در مجموعه‌ای از عقاید، آرا، ارزش‌ها و هنجارها شریک باشند، می‌توان گفت که در این واحد جغرافیایی وفاق اجتماعی وجود دارد» (کشاورز شکری، ۱۳۷۸، ص. ۹۴). هرچند اشتراک در این باورها و ارزش‌ها شرط لازم نیل به وفاق اجتماعی است؛ اما به نظر می‌رسد صرف این مؤلفه مکفی نیست. چه بسا گروهی که با غفلت از ارزش‌ها و باورهای مشترک، معدود نقاط افتراق را مانع نیل به وفاق ساخته‌اند. لذا به نرم‌افزار و مکملی دیگر نیاز است که این مشترکات را مبنای رسیدن جامعه به وفاق نماید. این واسطه را می‌توان در قالب مفاهیمی چون فهم مشترک، حس مشترک و درک متقابل برآمده از آن باورها توصیف کرد. همان‌گونه که آگوست کنت «بنیاد توافق هر جامعه‌ای را وفاق ذهنی اعضای آن بر پایه باورهای مشترک می‌داند» (کریمی، ۱۳۷۸، ص. ۷). لذا کشاورز شکری در تکمیل تعریف خود بر ضرورت نوعی توافق در «عقاید قابل احترام» نیز تأکید دارد (کشاورز شکری، ۱۳۷۸، ص. ۹۴).

با بررسی عناوین مقالات منتشره در دهه‌های اخیر (بر اساس بانک اطلاعات مگ ایران) نیز می‌توان دریافت مفاهیم همبستگی ملی با ۹۱ تکرار، وحدت ملی با ۷۱ و انسجام ملی با ۳۷ بار تکرار، بیش از وفاق ملی با ۲۴ بار تکرار (تا آغاز فعالیت دولت چهاردهم) مورد توجه بوده‌اند. طرح شعار وفاق ملی از سوی این دولت، نه تنها به تکرار پرتعداد و روزانه آن در رسانه‌ها انجامیده، بلکه شمار مقالات منتشرشده با این عنوان را نیز در مدت‌زمانی

کوتاه - تا زمان نگارش این مقاله - از ۲۴ به ۴۱ مورد افزایش داده است. مرزبندی میان مفاهیمی چون وفاق، وحدت، اتحاد، انسجام و همبستگی دشوار است. به عنوان نمونه وفاق ملی رابطه نزدیکی با همبستگی ملی دارد. همبستگی ملی عبارت است از احساس تعلق خاطر مشترک و احساس تعهد مشترک افراد به اجتماع و آن مای مشترک به افراد هویت جمعی می دهد (شیخاوندی و دیگران، ۱۳۷۸) گرچه برخی با مذاقه، مرزهایی برای این درهم تنیدگی ترسیم کرده اند؛ اما واقعیت آن است که چه در تعریف لغوی و چه اصطلاحی، معمولاً این مفاهیم یکدیگر را نمایندگی کرده اند. مروری بر کتاب صحیفه امام بیانگر آن است که وحدت، پربسامدترین مفهوم مورد استفاده ایشان از بین این واژه ها بوده و همبستگی و انسجام در رتبه بعد قرار دارند. این مفاهیم گاهی مطلق، گاهی با پسوند اسلامی و گاه با پسوند ملی یا ملت استفاده شده اند؛ اما مفهوم وفاق ملی در ادبیات ایشان جایی نداشته است. با وجود این و با توجه به سیاق کلام امام، نمی توان مقصود ایشان از واژه هایی چون وحدت ملی را جدای از مقصود ما از وفاق ملی دانست. جستجو در بیانات رهبر انقلاب نیز نشان می دهد ایشان به ترتیب از سه مفهوم وحدت، همبستگی و انسجام استفاده کرده است. ضمن اینکه ایشان از واژه وفاق و وفاق ملی نیز با بسامد کمتر بهره برده است. ایشان البته از این مفهوم، مقصودی جدای از وحدت نداشته و در موارد مختلف این دو را به هم عطف کرده است: «ملت ایران از این هدیه بزرگ - هدیه وحدت و وفاق ملی - تا امروز بیشترین بهره را برده است» (دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت الله خامنه ای، ۱۳۷۸/۶/۸).

در این میان، مفهومی که مرز واضحی با وفاق دارد، «آشتی ملی» است. آشتی ملی که در شرایط بحران شدید و گسیختگی های داخلی در برخی کشورها مطرح می شود و برخلاف وفاق ملی که مرحله ای متعالی است، به عنوان راه حل فوری و گاه مسکن در دل بحران ها پیشنهاد یا عملیاتی می شود. انتصاب دولت شریف امامی با شعار آشتی ملی در اوج بحران هایی که شاه در اواخر حیات حکومت پهلوی احساس نمود و نیز دولت آشتی ملی آلبانی<sup>۱</sup> که در جریان ناآرامی های این کشور در سال ۱۹۹۷ بر سر کار بود، نمونه هایی از استفاده از این مفهوم

۱. به آلبانیایی: Qeveria e Pajtimit Kombëtar

بوده‌اند. نگاه جزئی‌نگر و تک‌بعدی به مفهوم وفاق ملی، بدون داشتن رویکردی راهبردی و شبکه‌ای نسبت به سطوح مختلف آن، در نهایت به ناکامی در دستیابی به هیچ‌یک از لایه‌ها و ابعاد آن منجر خواهد شد. اصولاً پسوند «ملی»، به‌خودی‌خود مانع فروکاستن معنای پیشوند خود به سطح فروملی است. وفاق، زمانی در تراز ملی قابل تعریف است که همه سطوح و لایه‌های اجتماعی را دربرگیرد. این سطوح را می‌توان در سه گانه زیر خلاصه کرد: ۱. وفاق میان جریانات، مسئولان و نخبگان سیاسی؛ ۲. وفاق میان آحاد مردم؛ ۳. وفاق میان مردم و حاکمیت این سه سطح نه در تقابل با یکدیگر و نه حتی در عرض هم، بلکه در قالب یک منظومه شبکه‌ای و وابسته به هم قرار دارند که به‌صورت مستمر و متقابل یکدیگر را بازتولید می‌کنند.

## ۲-۲. هویت

درک مفهوم وفاق ملی و ریل‌گذاری برای نیل به آن، نیاز به گذر از روبنا و شناخت سطوح زیرینی است که این مطلوب را بنیاد می‌گذارد. یکی مفاهیمی که این سطوح را نمایندگی می‌کند، «منافع» است. انسان‌ها بر اساس منافع (مادی و معنوی) خویش انتخاب و رفتار می‌کنند. این «خویش» که می‌تواند یک فرد، جامعه، قومیت یا ملت تعریف شود، به باورها، ارزش‌ها و کنش‌های انسان جهت می‌دهد و از سویی، از دل همین مفاهیم بازتولید می‌گردد. لذا بحث وفاق ملی، با کمترین واسطه به یکی از زیربنایی‌ترین مفاهیم مورد بحث در علوم اجتماعی می‌رسد. از منظر لغت‌شناسی، معادل واژه هویت (Identit) از ریشه (Idem) به معنی تداوم، تشابه و تمایز است. «درواقع، هویت متضمن دو معنای در ظاهر معارض است. نخست بیان‌کننده مفهوم تشابه مطلق است. معنای دوم آن به مفهوم تمایز اشاره دارد که به مرور زمان سازگاری و تداوم را فرض می‌گیرد؛ بنابراین هویت به‌طور هم‌زمان دو نسبت محتمل را میان افراد یا اشیا برقرار می‌کند؛ از یک سوشباهت و از طرف دیگر تفاوت» (جنکینز، ۱۳۸۱، ص. ۵).

فرهنگ معین واژه هویت را چنین تعریف کرده است: «شخصیت، ذات، حقیقت چیز، آنچه موجب شناسایی شخص باشد و باعث تمایز یک فرد از دیگری باشد. دو چیز که در حقیقت و ذات یکی باشند؛ هرچند در بعضی موارد با یکدیگر متفاوت باشند. حقیقت شیء یا فرد که شامل صفات ذاتی اوست» (۱۳۸۶).

### ۳. مبانی و مباحث نظری

#### ۳-۱. شکل‌گیری هویت در دیالکتیک میان فرد و اجتماع

از مباحث پرطرفدار در حوزه علوم اجتماعی، بحث درباره فرایند شکل‌گیری هویت است؛ اینکه آیا هویت در «خود از پیش فردیت‌یافته» فرد شکل می‌گیرد یا حاصل کنش متقابل فرد و جامعه است؟ از پذیرفته‌های اکثریت جامعه‌شناسان است که احساس هویت به واسطه دیالکتیک بین فردی و جامعه شکل می‌گیرد. کم‌وبیش می‌پذیرند که هویت معمولاً در نگرش‌ها و احساسات افراد نمود می‌یابد؛ ولی بستر شکل‌گیری آن زندگی جمعی است (Jenkins, 1996, p.20). می‌توان گفت هویت یک سازه اجتماعی است و به‌طور اجتماعی تثبیت می‌شود و از زندگی اجتماعی روزمره مردم بیرون می‌آید (Lawer, 2008, p.8). آنتونی گیدنز هم هویت شخصی را چیزی در نتیجه تداوم کنشهای اجتماعی فرد که به او تفویض شده باشد، نمی‌داند، بلکه آن را چیزی می‌داند که به‌طور مداوم و روزمره ایجاد می‌شود و در فعالیت‌های بازتابی خویش مورد حفاظت و پشتیبانی قرار می‌گیرد (گیدنز، ۱۳۷۸، ص. ۱).

برآیند این نگاه به ماهیت هویت، ما را به مفهوم هویت اجتماعی رهنمون می‌سازد. جنکینز این مفهوم را شیوه‌هایی تعریف می‌کند که واسطه تمایز و تشخیص یک شخص یا گروه در روابط اجتماعی خود با سایر اشخاص و گروه‌ها هستند. هویت اجتماعی، متمایز ساختن نظام‌مند نسبت‌های شباهت و تفاوت بین افراد، گروه‌ها و نیز بین افراد و گروه‌هاست (جنکینز، ۱۳۸۱، ص. ۹).

#### ۳-۲. نظریه هویت اجتماعی

نظریه پردازانی نظیر جیمز، کولی و مید که در زمره نظریه‌پردازان سنت کنش متقابل نمادین قرار می‌گیرند، تأکید می‌کنند که خود هر شخص از طریق نوعی فرایند انعکاسی تکوین می‌یابد و به‌واسطه بازتابی بودن هویت، تصور ما از اینکه دیگران چگونه به ما می‌نگرند، حائز اهمیت است (نظری، ۱۳۹۱، ص. ۷۰). نظریه هویت اجتماعی بر همین بنیاد نظری به هویت فردی و اجتماعی و نیز قضاوت‌های منتج به تعارضات و فاق‌های اجتماعی می‌نگرد

نظریه هویت اجتماعی<sup>۱</sup> نظریه‌ای در حوزه روان‌شناسی اجتماعی است که در اوایل دهه ۱۹۷۰ از سوی هنری تاجفل و جان ترنر توسعه یافت. براساس آن، هویت تا حد زیادی از تعلق فرد به گروه‌های اجتماعی شکل می‌گیرد. فرد در کنار سایر اعضای گروه به یک شناسایی جدید و «ما» و هویتی اجتماعی می‌رسد و این فرایند شکل‌دهنده نگرش‌ها، ارزش‌ها، باورها و رفتارهای فرد است. فرایند ذهنی‌ای که فرد در مسیر هویت‌یابی اجتماعی طی می‌کند چند مرحله دارد که از یک منظر، می‌توان آغاز آن را «طبقه‌بندی» برشمرد. اصولاً طبقه‌بندی، با هدف شناسایی اجزای طبقه‌بندی شده صورت می‌پذیرد. در آیه ۱۳ سوره مبارکه حجرات آمده است: «ای مردم! ما شما را از یک مرد و زن آفریدیم و ملت‌ها و قبیله‌ها قرار دادیم تا یکدیگر را بشناسید».

انسان‌ها در این مسیر بر اساس تصورات قالبی از خود و دیگران، دست به طبقه‌بندی خود و دیگران به گروه‌های متمایز می‌زنند: یک «گروه خودی» که با آن همانندسازی می‌کنند و به‌طور فعال مورد لطف قرار می‌دهند و یک «برون‌گروه» که تمایل دارند به‌منظور افزایش ارزش خود علیه آن اعمال تبعیض کنند. این فرایند طبقه‌بندی، فقط در سطح انتزاع اجتماعی عضویت در گروه خودی در مقابل برون‌گروه نیست؛ بلکه در سطح مادون به‌عنوان یک فرد واحد (متفاوت از دیگر افراد همان گروه خودی) و سطح مافوق (انسان‌ها به‌عنوان یک گروه خودی کلان) نیز انجام می‌گیرد (کایون، ۱۳۹۳، ص. ۱۳۷).

در گام بعد از فرایند فوق، فرد به هویت‌سنجی و هویت‌گزینی اجتماعی می‌پردازد و هویت گروهی را می‌پذیرد که خویش را ذیل آن طبقه‌بندی کرده است. مثلاً در صورت طبقه‌بندی «خود» در گروه مذهبی یا صنفی، تلاش می‌کند پس از شناسایی مطلوب‌ها و هنجارهای اعضای آن گروه یا صنف، بدان‌ها پایبند باشد. در اینجا احساس و تعهد برجسته می‌گردد و عزت‌نفس فرد ذیل عضویت گروهی تعریف و بازتولید می‌شود.

مرحله پایانی فرایند ذهنی مورد بررسی، مقایسه اجتماعی است. بدین ترتیب که اعضای یک گروه، به‌صورت مستمر خود را با گروه‌های دیگر مقایسه می‌کنند؛ در فرایند این مقایسه، مؤلفه عزت‌نفس «ما» تعیین‌کننده است. چراکه افراد برای صیانت و ارتقای آن،

دست به رقابت، تعارض و حتی مبارزه با رقیب می‌زنند. بنابراین طبقه‌بندی اجتماعی انگیزه اساسی به نفع رقابت اجتماعی میان گروهی ایجاد می‌کند. زمانی که طبقات اجتماعی شکل بگیرد، افراد برای هویت اجتماعی مثبت تلاش می‌کنند و این به نوبه خود موجب رقابت میان گروهی می‌شود. عارضه‌ای که در اینجا پدیدار می‌شود اینکه با تداوم نگاه مثبت افراد به گروه خودی مقایسه با گروه غیر خودی سوگیری‌های ادراکی و الگوهای رفتاری تبعیض آمیز پدید می‌آید (کاتم و دیگران، ۱۳۸۶، ص. ۲۳۲).

در تبیین خلاصه نظریه هویت اجتماعی می‌توان گفت تاجفل در مطالعات خود پی برد که در هویت‌یابی افراد، عواملی چون احترام به خود یا عزت نفس و داشتن احساس مثبت نسبت به گروه خودی مؤثر است و باعث می‌شود از درون گروه طرفداری کنیم و اعضای گروه‌های دیگر را تحقیر کنیم یا در مورد آن‌ها تبعیض قائل شویم و در نتیجه با آن‌ها دچار تعارض و ستیز شویم (هاوتن، ۱۳۹۳، ص. ۱۸۶).

مرحله طبقه‌بندی تحت تأثیر محورها و ملاک‌های گوناگون و گاه متقاطع است و فرد را در گروه‌هایی مانند، ایرانی، شیعه، دانشجو، پرسپولسی، حامی یک جریان سیاسی، لر و... جای گذاری می‌کند. لذا یک فرد هم‌زمان می‌تواند در چندین گروه، طبقه‌بندی و نهایتاً هویت‌یابی شود. آنچه در نظریه هویت اجتماعی، اگر نگوییم مغفول، غریب مانده است، کیفیت سنجی و نیز کمیت سنجی عمق تأثیر «ما»های مختلف در فرایند هویت‌یابی است. به‌عنوان نمونه، در مثال‌های فوق، میزان هویت‌بخشی عنصر ایرانیت، طرفداری از جریانی سیاسی و طرفداری از یک تیم، در افرادی که هم‌زمان در سه گروه ایرانی و حامی یک جریان سیاسی و پرسپولسی طبقه‌بندی شده‌اند یکسان نخواهد بود. لذا می‌توان در بین تعاریف گوناگون از «ما»، از هویت یا هویت‌های برتر سخن گفت. این تفاوت تأثیر هویتی، از نقاط مورد توجه در این مقاله و ذیل بحث آسیب‌شناسی وفاق ملی در ایران است.

## ۴.۴. داده‌های پژوهش

### ۴-۱. خود و دیگری در فرایند هویت‌یابی اجتماعی ایرانیان

برخلاف جوامع اروپایی که هویت ملی آنان به قرون اخیر بازمی‌گردد، هخامنشی‌ها نخستین صورت‌بندی شناخته شده از نژاد ایرانی (آریایی)، زبان ایرانی (پارسی)، خط ایرانی (پارسی باستان) و دین ایرانی (اهورامزدا و زرتشت و ایزدانی مانند مهر و آناهیتا) را به دست دادند. نخستین اتحاد سیاسی شناخته شده همسنگ و هم‌شأن نام ایران نیز در این عصر شکل گرفت (قاسمی و ابراهیم‌آبادی، ۱۳۹۰، ص. ۱۱۹). در قرون بعد و به‌رغم تمام طبقه‌بندی‌ها و غیریت‌سازی‌های گوناگون در تاریخ کشور، همواره ایرانی بودن به‌مثابه هویتی برجسته در گردآوردی ایرانیان تأثیرگذار بوده است. روحیات سلم و هم‌گرایانه ایرانیان، دیرپایی و غنای تمدنی، سه عامل ایجابی پایداری این مؤلفه بوده‌اند.

شکفت آنکه حمله مسلمانان به ایران، نه‌تنها در نهایت به «دیگرسازی» ایرانیان نسبت به فاتحان نیانجامید، بلکه با پذیرش فرهنگ، باورها و ارزش‌های اسلامی از سوی ایرانیان، فصلی نو در زایش تمدنی شکل گرفت که حاصل هم‌افزایی میان تمدن ریشه‌دار ایرانی و تمدن غنی اسلامی بود. باوجود نفوذ عمیق اسلام در فرهنگ و تمدن و رفتار ایرانیان؛ اما عنصر ایرانی بودن، کماکان به‌عنوان مؤلفه‌ای در هویت ایرانیان باقی ماند. توأمانی عناصر اسلامی و ملی در اشعار فردوسی و نیز آثار تمدنی دوره‌های مختلف و به‌ویژه در عصر صفویان نمودی از این درهم‌آمیختگی لطیف و با برون‌دادی قدرتمند است. لذاست که در طول تاریخ پس از اسلام تا قرون اخیر، اسلامیت و ایرانیت به‌عنوان هویت غیریت‌ساز و «دیگری» هم‌نقش‌آفرین نبوده‌اند.

پایان دوران طلایی تمدن اسلامی، سرآغاز افولی بود که قرن‌ها ادامه یافت. در گذر زمان، شکاف میان تمدن مدرن و جوامع اسلامی بیش‌ازپیش عمیق شد؛ به‌گونه‌ای که پیشرفت فزاینده غرب و عقب‌ماندگی مضاعف کشورهای اسلامی، موجی از پرسش‌گری را در میان مسلمانان برانگیخت، با این محور اصلی که «چرا غرب پیشرفت کرد و ما عقب ماندیم؟» گونه‌های پاسخ به این سؤال بنیادین، صورت‌بندی هویتی ایرانیان را دستخوش تغییر نمود. در سویی، متفکرانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی و بسیاری از متفکران اسلام‌گرا در ایران و کشورهای عربی، مسیری جدید را در «بازگشت به خویش‌ستن خویش» ترسیم نمودند

در سوی دیگر، اما در دهه‌های آغازین قرن بیستم در ایران، دو گفتمان کلام‌محور و دوسویه پدیدار شد: یکی در عرصه سیاسی و دیگری در قلمرو روشنفکری. در متن هر دو گفتمان، تلاشی برای رسیدن به «دیگری» قابل شناسایی و انعطاف‌پذیر به چشم می‌خورد. هر دو گفتمان، اسلام را به‌عنوان «دیگری ایدئولوژیک» و اسلام‌گرایان را به‌مثابه «دیگری درونی» خود تعریف کردند. آن‌ها جغرافیای انسانی خود را در حاشیه فراگفتمان غرب ترسیم کرده و در نتیجه، ترکیبی مبهم و سردرگم از کهنه و نو ارائه دادند. در هر دو گفتمان، زیست مشترک جامعه اسلامی در پرتو منطق و طریقت عمل مدرنیته و غرب معنا یافت. هر دو «کلمات نهایی» غرب را نه از رهگذر یک کنش و سازانه، بلکه از طریق جابجایی و شالوده‌شکنی کامل و رادیکال نظام اندیشگی و نظام صدقی حاکم بر جامعه خودی انشا کردند. ما از [تلفیق] این دو گفتمان به‌عنوان پهلویسم یاد می‌کنیم (تاجیک، ۱۳۷۷، صص. ۸۴-۸۳).

بدین ترتیب، جریانی در ایران دست به طبقه‌بندی خود می‌زند که در تعریف دیگری، تکلیف خود را مشخص کرده؛ اما در مقام تعریف «ما» در تشویش و سرگردانی میان نمادهای باستان‌گرایی ایرانی و محتوای نرم‌افزاری و سخت‌افزاری تمدن مدرن است؛ از برجسته‌سازی نژاد ایرانی در برابر عرب تا این باور تقی‌زاده که «ایرانیان خیال می‌کنند که آن‌ها در گذشته یک تمدن عالی درخشان مانند تمدن یونانیان داشته‌اند... امروز چیزی که به حد اعلا برای ایران لازم است ... نخست قبول و ترویج تمدن اروپا بلاشرط و قید و تسلیم مطلق شدن به اروپا و اخذ آداب و عادات و رسوم و ترتیب و علوم و صنایع و زندگی و کل اوضاع فرنگستان بدون هیچ استثنا» (جمال‌زاده، ۱۳۴۵، ص. ۱۴۳).

با به قدرت رسیدن رضاشاه، خرده‌گفتمان‌های متعدد پهلویسم، نقطه ثقلی نو با پشتوانه اقتدار و سخت‌افزار یافتند و وفق مصلحت، «دیکتاتوری منورانه» را برآزادی‌خواهی سابق ترجیح دادند. این جریان بر سه پایه هویتی «شونیسم» (ناسیونالیسم افراطی ایرانی، شبه‌مدرنیسم یا به تعبیر کاتوزیان مدرنیسم کاذب و سکولاریسم) (تاجیک، ۱۳۷۷، صص. ۸۴-۸۳) بنا یافت؛ طبقه‌بندی درون‌گروهی بر بنیاد متناقض‌نمای هویت ایرانی و غربی و برون‌گروهی در برابر اسلام و یا حداقل اسلام سیاسی. در این مقطع افرادی چون صادق هدایت در آثاری چون سه قطره خون (۱۳۱۱) و علویه خانم (۱۳۲۱)، هم‌زمان با تأکید بر ایرانیت باستان در

برابر نژاد عرب و اسلام، به تحقیر ایران و ایرانی در برابر تمدن غرب مشغول بودند. به‌طور خلاصه در دوران پهلوی اول، حکومت با تمرکزگرایی شدید و کاهش حوزه نفوذ و اختیارات خرده‌فرهنگ‌های اجتماعی و ایجاد تقابل بین لایه‌های دینی و ایرانی هویت ملی و تلاش در جهت به حاشیه راندن گفتمان دینی در صدد برآمد تا بخشی از لایه‌های هویت ملی را محو سازد (قاسمی و ابراهیم‌آبادی، ۱۳۹۰، ص. ۱۲۹) ماحصل آن، پوستینی از ظاهر وحدت ملی معوج با تکیه بر اسلحه بود که بلافاصله پس از کنار رفتن اقتدار رضاخانی در هم شکست حوادث دهه بیست و اوان دهه سی منجر به ظهور جریانی نو از ملی‌گرایان تحت عنوان جبهه ملی شد که ضمن پایبندی به سکولاریسم و هویت ایرانی، با پهلویسم مرزبندی داشتند؛ اما در دل مسیر مبارزه با استبداد و استعمار، جبهه ملی گرفتار دیگری‌سازی نالازم و انحرافی در تعارض با جریان مذهبی شد و نهایتاً در تداوم هویت‌سازی ملی‌گرا و سکولار در برابر ملی‌گرایی پهلویستی ناکام ماند.

از دل جبهه ملی، جریانی مذهبی با عنوان‌هایی همچون «نهضت مقاومت ملی» و سپس «نهضت آزادی ایران» سر برآورد. بروندادها و آثار مکتوب، شفاهی و رفتاری این جریان نشان می‌دهد که هویت خود را به‌عنوان «دیگری» در برابر پهلویسم (چه به‌عنوان یک جریان فکری و چه به‌عنوان قدرت سیاسی) و نیز در برابر گفتمان انقلابی اسلام - با مؤلفه‌هایی چون آمریکاستیزی و حضور حداکثری دین در تمامی عرصه‌های زندگی فردی و اجتماعی - صورت‌بندی کرده است. مهدی بازرگان با تأکید بر «اولویت ایران» نزد خود و «اولویت اسلام» نزد امام، طبقه‌بندی هویتی‌اش را ترسیم می‌کند. با این حال، او در مرزبندی با پهلویسم و در واکنش به انزوای دین نزد جریان روشنفکری و بخشی از نسل جدید، می‌کوشد تا تعریفی از اسلام ارائه دهد که با علم‌گرایی (ساینسیسم) و دستاوردهای نرم‌افزاری و سخت‌افزاری تمدن مدرن هم‌ساز باشد (ر.ک. به: صدرشیرازی، ۱۳۸۸، صص. ۷۱-۶۲) البته او نیز ضمن آثاری چون مذهب در اروپا، مدافعات و راه طی شده از ملی‌گرایی فاصله گرفته و به تعبیر خود، در برابر تمدن غرب می‌خواهد «تمام آثار تمدن و مزایا و دارایی‌های آن‌ها را ببلعد» (بازرگان، ۱۳۵۰، ص. ۴۲).

این جریان نیز، با وجود زیست فکری طولانی در تاریخ معاصر ایران، نتوانست به اهداف خود در زمینه گفتمان‌سازی و هویت‌سازی کلان ملی دست یابد. افزون بر ابهام‌ها

و تناقض‌های درونی لیبرالیسم مذهبی در فرایند ذهنی هویت‌یابی اجتماعی و در تعریف «خود» و «دیگری»، سیالیت در مواضع آن - که خود برآمده از همین ابهامات است - نیز در این ناکامی نقش مؤثری داشته است. برای نمونه می‌توان به تأکید مداوم بازرگان بر اسلام به‌مثابه ایدئولوژی پیش از انقلاب و سپس تقلیل نقش دین به حوزه فردی و ساخت آخرت در سال‌های پس از انقلاب اشاره کرد (بازرگان، ۱۳۷۷، ص. ۱۱).

در برابر جریان ملی، گروه‌های چپ از جمله حزب توده، سازمان چریک‌های فدایی خلق و سازمان مجاهدین خلق شکل گرفتند و هویت خود را تعریف کردند. این گروه‌ها، با تأثیرپذیری از اندیشه مارکسیسم و توفیقات آن در انقلابات جهانی، این مکتب را به‌عنوان محور هویتی مبارزه خود با رژیم پهلوی برگزیدند. اما این انتخاب، خواسته یا ناخواسته، به غیریت‌سازی با ملتی اساساً مذهبی انجامید و در عمل، آن‌ها را در برابر ضربات سنگین رژیم تنها گذاشت. در نهایت، با شکل‌گیری نهضت اسلامی، این جریان‌ها به حاشیه رانده شدند؛ و بازگشت موقتشان پس از پیروزی انقلاب نیز نتوانست آنان را در گفتمان‌سازی کلان و جذب توده‌های مردم به موفقیت برساند.

یکی از مهم‌ترین عوامل ناکامی تمامی جریان‌ات پیش‌گفته، ظهور یک ابرگفتمان قدرتمند بود که به دلایل متعدد، به‌سرعت در میان ایرانیان مقبولیت یافت و زمینه بازتولید هویتی آنان را فراهم ساخت. این گفتمان، با غیریت‌سازی پررنگ نسبت به پهلویسم و غرب - به‌مثابه نمادهای استبداد، استعمار و دین‌ستیزی - و در امتداد جریان بیداری اسلامی که پیش‌تر به‌دست اندیشمندانی چون سید جمال‌الدین اسدآبادی پایه‌گذاری شده بود، شکل گرفت. در یک عنوان کلی، می‌توان آن را «اسلام‌گرا» نامید. آنچه این جریان را از سایر جریان‌های روشنفکری متمایز می‌سازد، تأکید آن بر عناصری چون: قرائتی شالوده‌شکنانه و واسازانه از اسلام، نگاه به اسلام به‌عنوان یک دال متعالی، تعریف تازه‌ای از «خود» و «دیگری» با بازتعریف غرب (به‌جای عرب) به‌عنوان دیگری خارجی و گزینشی برخورد کردن با مؤلفه‌های گفتمان مدرن غرب (تاجیک، ۱۳۷۷، ص. ۹۰).

برخلاف دیگر گفتمان‌های موازی یا مقابل، امام از همان آغاز نهضت، در فرایند هویت‌سازی حرکت خود، مرزهایی دقیق، شفاف و ثابت را در تعریف خود و دیگری ترسیم نمودند. ایشان ضمن قرارداد اسلام در مرکز ثقل هویتی و دال متعالی و نیز در

تعریفی هم‌افزا نسبت به مرزها و منافع ملی و اسلامی، با گرایش‌هایی چون سکولاریسم، غرب‌گرایی، شرق‌گرایی و حکومت شاهنشاهی غیریت‌سازی نمودند.

از نقاط درخشان حرکت امام توجه داهیان به ضرورت مسئله وفاق بود. ایشان با تمرکز بر استبداد پهلوی و استعمار ایالات متحده، در برابر دگرسازی‌های انحرافی و نالازم درون‌گروهی همچون دوگانه موافقان و مخالفان کتاب شهید جاوید و موافقان و مخالفان دکتر شریعتی، سکوت راهبردی و البته گاه مواضعی مبتنی بر ضرورت حفظ وحدت بوده اتخاذ کردند: «ما دیدیم که دو سال، سه سال - حالا هم تتمه‌اش هست - کتاب شهید جاوید، چه بساطی درست کردند... یکی از آن طرف کشید و یکی از آن طرف کشید... قواری هدر بردند و «اعلیحضرت» با کمال آرامش اموال این ملت را خورد و سلطه خودش را تحکیم کرد بر آن‌ها» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۴، ص. ۲۳۶).

فرایند هویت‌سازی اجتماعی نهضت اسلامی از جمله طبقه‌بندی دقیق و صواب درون و برون‌گروهی و دقت امام در سایر مراحل فرایند از جمله مقایسه و رقابت داهیان و نهایتاً ثبات و قاطعیت در صیانت از اصول و نقاط ثقل هویت‌ساز، موجب آن شد که تمام گفتمان‌ها و خرده‌گفتمان‌های دیگر مبارز علیه رژیم پهلوی در ابر گفتمان ایشان هضم شده و یا حداقل به صورت تاکتیکی بدان پیوندند. این وفاق ملی که نمودهای آشکار آن از آبان ماه ۱۳۵۷ قابل مشاهده است، ضمن توسعه تعریف از «ما» تا بدانجا که حتی جریاناتی چون نهضت آزادی را شامل گردد، منتج به هم‌افزایی کم‌بديل مردم و نیروهای اجتماعی و نهایتاً پیروزی نهضت اسلامی گردید.

از آنجا که ثقل هویتی درون‌گروهی طبقه‌بندی شده فوق، غیریت‌سازی با رژیم پهلوی بوده و در مقام ایجاب و بنیادهای ساخت جامعه و حکومت، تعارضات بنیادین پا برجا بود، وفاق حاصله به سرعت فروپاشید و در گام هویت‌سنجی و هویت‌گزینی اجتماعی پیش‌گفته در نظریه تاجفل، به بن‌بست خورد؛ جایی که جریان‌های بیرون مانده از قدرت و به‌ویژه گروه‌های چپ، در فرایند کسب منفعت و عزت‌نفس ذیل عضویت گروهی، با ناکامی مواجه شدند. اما دیری نپایید که جریان‌ات موازی و معارض لیبرال و چپ، به‌رغم هزینه‌سازی‌هایی برای نظام جمهوری اسلامی، ذیل قدرت فائقه گفتمان حاکم و ناکامی در گفتمان‌سازی مستقل در بین مردم، به محاق رفتند.

بدین ترتیب، انقلاب اسلامی با تکیه بر باورهای دینی و امتزاج آن با آموزه‌های ملی و رویگردانی از گرایش‌های شوونیستی ناسیونالیسم پهلوی و با اتخاذ نگرشی مداراجویانه نسبت به اقوام و خرده فرهنگ‌های درون جامعه ایرانی، عملاً توانست موجبات نوعی همگرایی سیاسی و اجتماعی تازه و بدیعی را فراهم سازد (قاسمی و ابراهیم‌آبادی، ۱۳۹۰، ص. ۱۳۱).

گرچه به واسطه عوامل فوق، خرده گفتمان‌های ذیل گفتمان اسلامی، جز در مصادیقی همچون جدایی روحانیون و روحانیت مبارز از یکدیگر مجال واگرایی علنی نیافتند؛ اما با پایان جنگ و تسریع سازندگی در کشور و بالفعل شدن بیش‌ازپیش گزینه‌های حاکمیت در ساخت سیاست، فرهنگ و اقتصاد، رویکردهای متفاوت مجال نمود یافتند. مرزبندی‌های جریان‌های آرام‌آرام به تصلب رسید و خرده گفتمان‌های متفاوتی را شکل دادند؛ صورت‌بندی‌ای که تا امروز با تغییراتی نه‌چندان بنیادین ادامه دارد.

#### ۲-۴. بایسته‌های فرایند هویت‌سازی اجتماعی در مسیر وفاق ملی

وضعیت سنجی وفاق ملی در جامعه امروز ایران امری دشوار و البته خارج از موضوع اصلی این پژوهش است؛ اما در نگاهی کلی، بر آنیم که خوش‌بینی و بدبینی افراطی به این امر، مانع از حرکت روبه‌جلو در مسیر خواهد بود. از سویی، فروکاسته شدن شکاف‌های بنیادین اوان انقلاب میان جامعه مسلمان انقلابی با جریان‌های چپ مارکسیست، گروه منافقین، ملی‌گرایان سکولار، جدایی‌طلبان و... به شکاف‌های خرده گفتمانی در بسیاری از لایه‌های فعال جامعه و همچنین مورد استقبال قرار گرفتن رویکرد وفاق‌گرایانه دولت رئیسی و انتخاب گفتمان وفاق به مثابه شعار اصلی دولت پزشکیان، قرینه‌هایی قوی برای حرکت روبه‌جلو جامعه و مسئولان، حداقل در برخی جنبه‌های نیل به مطلوب است.

از سویی، اما قابل انکار نیست که صورت‌بندی هویتی جامعه ایران بر بنیاد تعارض‌های ۱۵۰ سال اخیر که شرح آن گذشت، بنیان نهاده شده و تفوق گفتمان اسلام‌گرا به معنای علاج یک‌باره این معضل ریشه‌دار نخواهد بود. آنگاه این سردرگمی و آسیب با چالش‌هایی نو همچون تحولات گسترده و عمیق هویت در عصر جهانی‌شدن و نیز رسانه‌های جمعی و مجازی هم‌افزا می‌گردد، فرایند هویت‌یابی اجتماعی نسل‌های نو و نهادینه‌سازی گفتمان مطلوب را با دشواری‌های بیشتری مواجه می‌یابیم. با تکیه بر تجربه زیسته جامعه ایرانی در

تعریف خود و دیگری و فرازوفرودهای هویت‌یابی اجتماعی که در این مقاله بررسی شد، بایسته‌های هویتی وفاق ملی در جامعه امروز ذیل این عناوین قابل بازخوانی است:

### نهادینه‌سازی هویت‌یابی اجتماعی

در جوامعی که در حال گذار از جامعه سنتی به نوین هستند به تعبیر دورکیم نوعی آنومی یا نابسامانی اجتماعی رخ می‌دهد و به عبارتی مرز قواعد و الگوهای رفتاری بهنجار و نابهنجار در جامعه کاملاً مشخص نیست. همین امر زمینه گسترش رفتارهای انحرافی، جنبش‌های اعتراضی و کاهش مسئولیت‌پذیری اجتماعی را فراهم می‌نماید و تا زمانی که این گذار سپری نشده، نوعی بحران و عدم تعادل در زندگی اجتماعی مشاهده می‌شود. در نتیجه اعضای جامعه به جای اینکه به منافع جمعی و دیگران بیندیشند، فقط منافع آنی-فردی را مورد توجه قرار می‌دهند (فضایلی، ۱۴۰۳).

البته این آسیب جوامع در حال گذار، نافی تحقق فردگرایی در جوامع توسعه یافته نیست؛ چه آنکه جهانی‌شدن هویت، فناوری و نیز بسط اندیشه‌های فردگرایانه<sup>۱</sup> و فایده‌گرایانه<sup>۲</sup> مدرن، نوع انسان را از هویت‌های اجتماعی خود دور می‌سازد. لذا از بایسته‌ها و چالش‌های نیل به وفاق ملی، سیاست‌گذاری برای کند نمودن روند فردگرایی و تلاش برای نیل اعضای جامعه به هویت اجتماعی و ملی، به مثابه پیش‌نیاز نخست گام‌های رسیدن به مقصود است.

### وفاق ملی و هویت‌یابی مبتنی بر اختیار

بازتولید پدیده‌های اجتماعی مانند ساختارهای اجتماعی، تصمیم جمعی و رفتار جمعی برآیند انتخاب عقلانی افرادی از مردم است که در پی بیشینه‌سازی سود هستند (Turner, 1998, p. 304). این سود، طیفی گسترده از مصادیق مادی و معنوی و به‌طور کلی هر آنچه قابلیت انتخاب دارد را در بر می‌گیرد. هویت‌یابی ملی که زیربنای نظری وفاق ملی است، از جنس فرایند نظری و نرم‌افزار است. لذاست که این امر با اتکا به قوه قاهره محقق نخواهد شد. همان‌طور که در بازخوانی سیاست‌های پهلوی اول در القای عمودی هویت

1. Individualism
2. Utilitarianism

ملی خواندیم، این راهبرد به نتیجه‌ای متفاوت با مطلوب حاکمان رسید. لذا در فرایند نیل به وفاق ملی و فارغ از ضرورت قوه قاهره در صیانت از قانون و مصادیق لازم، تمرکز بر نرم‌افزارهای بسترساز برای انتخاب عاقلانه جامعه مطلوب خواهد بود.

### سرمایه اجتماعی به‌عنوان پیش‌نیاز وفاق ملی

سرمایه اجتماعی<sup>۱</sup> بنا به تعریف جیمز کلمن، تنوعی از موجودات با دو عنصر مشترک است؛ یعنی همه آن‌ها بخشی از ساختارهای اجتماعی را شامل می‌شوند و بعضی از فعالیت‌های عاملان را در آن ساختار تسهیل می‌کنند. این بدان معناست که سرمایه اجتماعی هر آن چیزی است که از شبکه روابط، اعتماد، حس عمل متقابل و هنجارهای اجتماعی ناشی می‌شود و فعالیت فردی یا اجتماعی را تسهیل می‌کند (پور رستمی، ۱۳۹۹، ص. ۲۸۲).

توجه به مؤلفه‌های این تعریف از سرمایه اجتماعی، از جمله شبکه روابط، اعتماد و حس عمل متقابل، گواه ارتباط مستقیم این مفهوم با هویت اجتماعی و وفاق ملی دارد. ملزومات و راهبردهای افزایش سرمایه اجتماعی در یک جامعه بحثی مجزا است؛ اما برآیند مورد پذیرش آن است شرایط مطلوب هویت، سیاست، رضایتمندی عمومی، عزت نفس، امنیت و معیشت مردم و نهایتاً اعتماد متقابل مردم و حکومت، ارتباط مستقیمی با افزایش سرمایه اجتماعی دارد. در بخش مبانی نظری خواندیم که بر اساس نگاه تاجفل، عواملی چون احترام به خود یا عزت نفس و داشتن احساس مثبت نسبت به گروه خودی مؤثر است و باعث می‌شود از درون گروه طرفداری کنیم (هاوتن، ۱۳۹۳، ص. ۱۸۶). این تعریف، خود آشکارترین دلیل بر این جمله مهیار عارفی است که «ایجاد وفاق نشانه مستقیم سرمایه اجتماعی است» (Arefi, 2003). بدین ترتیب، سرمایه اجتماعی نقطه عزیمت توسعه بحث وفاق ملی از سطح نخبگان و کارگزاران، به دو سطح ضروری دیگر یعنی وفاق میان مردم و میان مردم و حکومت خواهد بود.

### توسعه شمول «ما» در طبقه‌بندی خود و دیگری

یکی از مهم‌ترین آسیب‌های وفاق‌شکن در فرایند ذهنی هویت‌یابی اجتماعی که در مرحله

1. Social capital

نخست تقسیم‌بندی تاجفل، یعنی طبقه‌بندی رخ می‌دهد، تقسیمات درون‌گروهی افراطی و طبقه‌بندی متصلبانه از خود و سایر اعضای درون‌گروه به‌مثابه دیگری است. به نظر نگارنده، این امر از موانع جدی نیل به سطح مطلوبی از وفاق ملی در جامعه امروز ایران است. گرچه در ایران، هویت‌سازی ملی در حوزه‌هایی چون بحث قومیت‌ها با موفقیت همراه بوده است؛ اما در خط‌کشی‌های سیاسی و فرهنگی، شاهد تصویرسازی از خرده‌گفتمان‌های رقیب به‌عنوان گفتمان دیگری و مواجهه با (به تعبیر تاجفل) پیش‌داوری هستیم. حال آنکه بر اساس منطق هویت‌یابی اجتماعی که حول دال‌های اصولی شکل می‌گیرد و نیز طبق آموزه‌های دینی و توصیه‌ها و منش رهبران انقلاب، تحدید دایره خودی و دافعه محوری حداکثری، جامعه را از توسعه و تعالی بازخواهد داشت.

خداوند در آیه ۲۹ سوره فتح، به‌سان بسیاری از دیگر آموزه‌های دیگر دینی به ترسیم مرزهای خود و دیگری می‌پردازد: «مَحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ». سؤال از کیستی «ما» در تفسیر مصداق «بینهم» پاسخ داده می‌شود. امام صادق (ع) در تفسیر این آیه، عموم مسلمین را مصداق بینهم ذکر می‌کنند: «بر مسلمانان لازم است که بکوشند در پیوستن به هم و در همیاری مهرورزانه با هم و همراهی با حاجتمندان و توجه به همدیگر تا همان‌گونه که خدای عزوجل به شما فرموده: «رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ»، شما نیز چنین باشید و به هم ترحم کنید» (کلینی، ۱۳۶۳، ج ۲، ص ۷۱). این اطلاق به‌جز معدودی همچون بغات و منافقین که در آموزه‌های متعدد از عموم مسلمانان تخصیص خورده‌اند، دایره «ما» را در هویت‌یابی اجتماعی مسلمین توسعه می‌دهد. بدیهی است که مسلمانان مورد خطاب در قرآن و روایت یادشده، طیفی گسترده از اندیشه‌ها و سلیق را دربر می‌گیرند.

امام ضمن ترسیم رویکرد وحدت‌گرایی در عین پذیرش کثرت و تنوع سلیق، شقاق هویتی بین «ما» را به‌عنوان خط قرمز معرفی می‌کند: «اختلاف باید باشد، اختلاف سلیقه، اختلاف رأی، مباحثه، جاروجنجال این‌ها باید باشد، لکن نتیجه این نباشد که ما دو دسته، بشویم» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲۱، ص ۴۷).

برخی از عوامل و البته محصولات توجه به این مطلوب، داشتن روحیه دیگرشکبی و دیگرپذیری، حذف خشونت کلامی و رفتاری (ر.ک. به: دوورژه، ۱۳۷۲، ص ۳۶)، نگاه ملاطفت‌آمیز به عموم مردم، پرهیز از پیش‌داوری در نتیجه نگاه برون‌گروهی (ر.ک. به:

نظری، ۱۳۹۱، ص. ۶۷)، پرهیز از فضای دوقطبی و بسترسازی برای تعامل و گفتگو می‌باشند

#### وفاق ملی و تعادل در مسیر سه‌گانه هویتی

لازمه صیانت از هویتی ملی و «ما» و توسعه شمول آن بر خرده گفتمان‌های متنوع، طبقه‌بندی دقیق و ترسیم ابعاد و مرزها و محورهای بنیادین شکل‌گیری درون‌گروه است. همان‌طور که در مقاله بررسی شد، جامعه ایرانی در ۱۵۰ سال اخیر مجال و محرکه تنش‌های هویتی در سهرام اسلام، ملی‌گرایی و مدرنیسم بوده و هست. انتظار وفاق به معنای همسانی جامعه در برابری از این سه‌گانه نابعاست؛ چه آنکه افراد و جریان‌ها، همواره طبق سلیق و معتقدات خود به اولویت‌بندی خواهند پرداخت.

اما این به معنای عدم امکان گفتگو و طراحی فراگفتمانی که این سلیق را ذیل خود نگه دارد نیست. امام با امتزاج هویت ایرانی و اسلامی، ضمن رد قاطع ناسیونالیسم افراطی و «اساس بدبختی» دانستن این نوع «ملی‌گرایی» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۱۳، ص. ۸۷)، بر بسیاری از جنبه‌های هویت ملی از جمله جنبه الهی آن تأکید داشت: «اجانب گمان نکنند که می‌توانند خللی در این وحدت ملی ما ایجاد کنند. این وحدت ملی، وحدت الهی است؛ به دست خدای تبارک و تعالی ایجاد شده است» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۷، ص ۱۰۱).

رهبران انقلاب اسلامی در مواجهه با تمدن غرب، در میان چهار رویکرد انفعال، طرد، گزینش از تمدن غرب به‌عنوان کل و نه کلی و تصرف و استحاله، رویکرد اخیر را تجویز نموده‌اند که نگاهی «کلی» به مدرنیسم و کل تمدن دارند و آن را شامل شبکه‌ای زنده و به‌هم‌پیوسته و دارای نظم و پیوستگی درونی می‌بینند و بر آن است که در تمدن‌سازی اسلامی، بایستی بدون افراط و تفریط و طرد و انفعال، مواجهه‌ای واقع‌گرایانه، بیدار و پویا با مدرنیسم داشت و محصولات آن را پس استحاله و در تمدن اسلامی جذب نمود (صدرشیرازی، ۱۴۰۲، ص. ۷۶).

به‌رغم این ریل‌گذاری کلان، این بحث همچنان معرکه آرای گوناگون بوده و نیاز به ورود جدی متفکران حوزه و دانشگاه جهت توسعه و نظریه‌پردازی در این موضوع پرابهام و بغرنج وجود دارد.

#### عقلانیت مبتنی بر اصول در غیریت‌سازی

در مباحث تبیین مؤلفه‌ها و راهبردهای نیل به وحدت و وفاق ملی، در خصوص ضرورت

سازواری و تعامل سازنده درون گروهی بسیار سخن گفته شده است؛ اما آنچه کمتر پرداخته می‌شود، نقش فرهنگ صحیح مواجهه با «دیگری» و «غیر» در تحکیم روابط درون گروهی و وفاق داخلی است. طبق نظریه تاجفل، تعلق فرد به یک گروه، تنها زمانی به شکل‌گیری یک هویت اجتماعی مثبت می‌انجامد که بتوان ویژگی‌های آن گروه را با دیگر گروه‌ها مقایسه کرد (ر.ک. به: کاتم و دیگران، ۱۳۸۶، ص. ۲۳۲).

مرزهای واقعی دگرساز و طبقه‌بندی‌های صواب دوگانه، از مصادیق پربسامد در آموزه‌های دینی اسلام به شمار می‌روند. آیات متعددی از قرآن (حشر: ۲۰؛ زمر: ۹ و...) به ترسیم دوگانه اصحاب نیکوکار و بدسرشت در کنار هم پرداخته و با عباراتی همچون «هل یستوی» و «لا یستوی» بر این دوگانگی تأکید مضاعف دارد. بیش از این، در فرازهای متعددی از قرآن کریم (زمر: ۱۸ - ۱۷، انسان: ۳ و...) شاهد دوگانه سرشت و سرنوشت اصحاب حق و باطل هستیم. مرزبندی، سخت‌گیری، برائت و در موارد لزوم مبارزه با مشرکین و منافقین (غیر، در معنای واقعی مفهوم) نیز مورد توجه این آموزه‌ها (توبه: ۱، ۷۳؛ فتح: ۲۹ و...) بوده است.

لذا می‌توان وفق آموزه‌های اسلام و نیز نظریه هویت اجتماعی، بخشی از هویت اجتماعی فرد را همان مرزهایی دانست که با دیگری ترسیم کرده و به بازتولید مستمر آن می‌پردازد. بر همین اساس، ترسیم صحیح و بدون افراط و تفریط این بعد از هویت اجتماعی و ملی نقش مؤثری در وفاق ملی خواهد داشت. مسئله‌ای که از پیش از مشروطه تا امروز معرکه آرای متفکران ایرانی و جریانات سیاسی و اجتماعی بوده است. نوع مواجهه با غیر در تاریخ معاصر کشور، نقطه عزیمت بسیاری از شکاف‌های هویتی و دگرسازی درون‌گروهی شده است؛ انحراف سازمان مجاهدین خلق از دغدغه‌های اسلامی به سمت مارکسیسم در پی عدم غیریت‌سازی با این مکتب و فروافتادن در دام التقاط و نهایتاً تغییر ایدئولوژی از مصادیق این آسیب است. نیز شکاف میان نهضت آزادی ایران و نهضت اسلامی بر بنیاد مسائلی که از اهم آن‌ها غیریت‌سازی امام با آمریکا و در آن‌سو گرایش این تشکل به غرب و آمریکا مصداق دیگری از اعوجاج در ترسیم مرزهای خود و دیگری و غیریت‌سازی است.

### وفاق ملی و هویت‌یابی مبتنی بر اصول

وفاق اجتماعی عبارت است از وفاق جمعی حول مجموعه‌ای از اصول و قواعد اجتماعی

که در یک میدان عملی اجتماعی به وجود می‌آید (چلبی، ۱۳۷۲، ص. ۱۷). لذا عدم ترسیم شفاف اصول و بنیادهایی که وفاق ملی بر آن بنا نهاده می‌شود و تعهد به آن اصول، در بهترین حالت به پوسته‌ای نه چندان مانا از وفاق و تعارفات گذرا خواهد انجامید. قرآن کریم به صراحت، دال متعالی و مرکزی وحدت آفرین را «حبل‌الله» می‌داند. رهبر انقلاب در مصداق‌یابی این مفهوم و با بهره‌گیری از واژه وفاق، ارتباط باورهای «دینی» با وحدت در مرزهای «ملی» را ترسیم می‌کند: «وفاق مردم حول نظام اسلامی، حول احکام مقدسه اسلام، حول قانون اساسی... حول قوانین کشور... وحدت ملی را تشکیل می‌دهد» (دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۷۹/۱/۲۶).

مستظهر بر تجربه زیسته هویت‌یابی ایرانیان از ظهور اسلام تا امروز که نقاط عطفی از آن مرور شد، هیچ مفهومی بیش از توحید، توان هویت‌سازی در جامعه ایرانی نداشته است. تلاش‌های سلبی سکولار و دین‌ستیزانه پهلویسم و برنامه‌ریزی برای جایگزینی ناسیونالیسم شوونیستی موهوم به‌جای آن و دیگر تلاش‌های جریان‌های شرق‌گرا و غرب‌گرا در این زمینه راه به‌جایی نبرد و تماماً ذیل اسلامی که امام به‌مثابه دال مرکزی وحدت مطرح نمودند (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج ۲، صص. ۳۳-۳۲)، رنگ باختند. همچنین در سال‌های اخیر و در اوج تهاجمات فرهنگی دشمن، بروز سلیمانی به‌مثابه نماد کم‌بدیل وفاق ملی در یک کشور با محبوبیت خارق‌العاده بیش از ۸۲ درصدی در جامعه ایرانی - بر اساس نظرسنجی دانشگاه مریلند (خبرگزاری مهر، ۱۳۹۸/۷/۲۵) درحالی‌که در تعهد اصول اسلامی و انقلابی پیشتاز بود، گواه آن است که این اصول به‌شرط عمل واقعی به آن‌ها در کنار فراهم آمدن سایر ملزومات پیش‌گفته وفاق ملی، ظرفیت تحقق این مطلوب را دارد. سلیمانی معتقد است متعالی کردن اهداف، منتج به جذب قلوب مردم خواهد شد (عزیزی و پیرانی، ۱۴۰۱، ص. ۲۸۲).

### نتیجه‌گیری

مقاله حاضر با دو مفروض: وفاق ملی مطلوب است و وفاق ملی در ایران امکان‌پذیر است، تلاش نمود از منظر نظریه هویت اجتماعی تاجفل، به بازخوانی وضعیت وفاق ملی در ایران معاصر و آسیب‌شناسی آن در مقطع کنونی پردازد. این نظریه با رویکرد روان‌شناختی و جامعه‌شناختی، بر فرایند ذهنی شکل‌گیری هویت‌یابی اجتماعی بر اساس طبقه‌بندی

درون‌گروهی و برون‌گروهی متمرکز است. تاجفل بر آن است هویت افراد بر ساخته از تعلقات درون‌گروهی و متمایزسازی با دیگری است. مواجهه با برون‌گروه همواره در معرض آسیب تعصب، پیش‌داوری و خشونت است.

بر همین اساس، در تبیین یافته‌های مقاله، به بازخوانی سیر تطور هویت ملی به مثابه بستر وفاق ملی در تاریخ ایران، با تمرکز بر چالش‌های هویتی ۱۵۰ سال اخیر پرداختیم. در این راستا، نشان دادیم که ریشه‌های هویت ایرانی به قرن‌ها پیش از ظهور اسلام بازمی‌گردد. با ورود اسلام به ایران، ایرانیان توانستند در تعریف «ما»ی جمعی خود، مفاهیم ملی و دینی را با ظرافتی خاص در هم بیامیزند و نوعی امتزاج هویت ملی-اسلامی را شکل دهند. اما از آستانه نهضت مشروطه به بعد، گفتمان‌های هویتی رقیب یکی پس از دیگری پدیدار شدند؛ گفتمان‌هایی که در دوران پهلوی، در وجه ایجابی، به شوونیسیم ملی گرا و غرب‌گرایی، و در وجه سلبی، به تضعیف اسلام و حذف آموزه‌های سیاسی آن به مثابه برون‌گروه روی آوردند. برآیند تقابل میان گفتمان‌های متکثر و نوظهور در دوران پهلوی اول و دوم، ناتوانی این گفتمان‌ها در ایجاد هویت‌بخشی پایدار اجتماعی و شکست آن‌ها در برابر گفتمان اسلام‌گرا به رهبری امام خمینی بود. امام با توسعه دایره درون‌گروه، توانست از ظرفیت خرده‌گفتمان‌ها و حتی برخی عناصر گفتمان‌های موازی بهره‌برداری کند. این الگوی هویت‌سازی، پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز- با وجود چالش‌های سه‌ساله نخست استقرار نظام جمهوری اسلامی- در مسیر تعمیق و تثبیت قرار گرفت.

در وضعیت‌شناسی وفاق ملی در ایران امروز، به دور از خوش‌بینی و بدبینی و با نگاه واقع‌گرایانه باید گفت به‌رغم شکاف‌های هویتی و قابل‌علاج موجود، حرکت رو به جلوی کلان‌جامعه در دیگرپذیری، دیگرشکایی و اعتدال‌مبتهی بر اصول قابل‌رصد است. این مقاله در پایان و با این مفروض که صورت‌بندی وفاق در جامعه امروز ایرانی محصول فرازوفوردها و دستاوردها و آسیب‌های انباشتی تاریخی کشور است، نهاده‌سازی هویت‌یابی اجتماعی، هویت‌یابی مبتنی بر اختیار، افزایش سرمایه اجتماعی، توسعه شمول «ما» در طبقه‌بندی خود و دیگری، تعادل در مسیر سه‌گانه هویتی (اسلام‌گرایی، ملی‌گرایی و مدرنیسم)، عقلانیت مبتنی بر اصول در غیریت‌سازی و هویت‌یابی مبتنی بر اصول را از لوازم فرایند هویت‌یابی اجتماعی معطوف به نیل به وفاق ملی در ایران دانست.

## منابع

- امام خمینی، سید روح‌الله (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- بازرگان، مهدی (۱۳۷۷). *آخرت و خدا هدف بعثت انبیاء*. تهران: انتشارات رسا.
- بازرگان، مهدی (۱۳۵۰). *مدافعات*. تهران: نشر مدرس.
- براتعلی پور، مهدی (۱۳۸۷). *تکثرگرایی روندی و وفاق ملی در جمهوری اسلامی ایران*. پژوهشنامه متین، ۱۱(۴۲)، ۴۷-۷۰. [doi:10.24236/462.1388.11.42.3.5](https://doi.org/10.24236/462.1388.11.42.3.5)
- پوررستمی، حامد (۱۳۹۹). *نظریه سرمایه اجتماعی «امامت‌محور» با تکیه بر آموزه‌های شیعه*. فصلنامه مدیریت سرمایه اجتماعی، ۷(۳)، ۲۹۶-۲۷۳. <https://doi.org/10.22059/jscm.2020.291882.1931>
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۷۷). *غیریت، هویت و انقلاب، شکل‌گیری گفتمان انقلابی در ایران*. فصلنامه متین، ۱۱(۱)، ۸۳-۱۰۵. [doi:10.24236/462.1377.1.1.3.9](https://doi.org/10.24236/462.1377.1.1.3.9)
- جمالزاده، سیدمحمدعلی (۱۳۴۵). *خلقیات ما ایرانیان، آلمان: نوید*.
- چلبی، مسعود (۱۳۷۲). *وفاق اجتماعی*. فصلنامه نامه علوم اجتماعی، ۳(۶)، ۱۵-۲۸. <http://noo.rs/e5zCU>
- چنکینز، ریچارد (۱۳۸۱). *هویت اجتماعی*. ترجمه تورج یار محمدی، تهران: نشر شیرازه
- حیدری خراجی، مهدی (۱۳۹۲). *وفاق نخبگان سیاسی در جمهوری اسلامی ایران: مطالعه موردی نخبگان درون حاکمیت*. رساله دکتری، قابل‌بازبینی از گنج، پایگاه اطلاعات علمی ایران (ایرانداک) شماره 7742542e3ccbc8b7c6085654e2cd96d6
- خیرگزاری مهر (۱۳۹۸/۷/۲۵). *سردار سلیمانی محبوبترین چهره سیاسی ایران شد*. کد خبر ۴۷۴۹۱۷۰. قابل دسترسی در: <https://www.mehrnews.com/news/4749170>
- دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۷۸/۶/۸). *بیانات در اجتماع مردم قائن*. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=4214>
- دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۷۹/۱/۲۶). *بیانات در خطبه‌های نماز جمعه تهران*. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3002>

- دهقانی، حسین (۱۳۸۱). هویت قومی و وفاق ملی. فصلنامه آموزش علوم اجتماعی، ۲۰-۲۱ (۶)، ۳۶-۴۱. <http://noo.rs/PgdRS>
- دوورژه، موریس (۱۳۷۲). جامعه‌شناسی سیاسی. ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران: دانشگاه تهران
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۹۹). لغتنامه. مؤسسه لغتنامه دهخدا و مرکز بین المللی آموزش زبان فارسی دانشگاه تهران، نسخه اینترنتی.
- <https://dehkhoda.ut.ac.ir/fa/dictionary/%D9%88%D9%81%D8%A7%D9%82>
- شیخاوندی، داور، چلبی مسعود، زیبا کلام، صادق، احمدی، حمید، حافظنیا، محمدرضا و مقصودی، مجتبی (۱۳۷۸). میزگرد: پیرامون «همبستگی ملی و وفاق اجتماعی». فصلنامه مطالعات ملی، ۱۱(۱)، ۱۳-۵۸. [dor: 20.1001.1.1735059.1378.1.1.1.6](https://doi.org/10.201001.1.1735059.1378.1.1.1.6)
- صدر شیرازی، محمدعلی (۱۳۸۸). دولت موقت. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- صدر شیرازی، محمدعلی (۱۴۰۲). چیستی و راهبردهای تحقق تمدن نوین اسلامی در آثار متفکران ایرانی بعد از انقلاب. رساله دکتری، تهران: پژوهشکده انقلاب اسلامی و امام خمینی.
- عزیزی، مرتضی و پیرانی، شهره (۱۴۰۱). شهید سلیمانی؛ اسطوره ملی مؤثر بر وفاق ملی. نشریه پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۱۱(۱)، ۲۶۱-۲۸۹.
- [https://www.roir.ir/article\\_150505.html](https://www.roir.ir/article_150505.html)
- غریباق زندگی، داوود (۱۳۸۲). در جایگزینی گفتمان وفاق ملی بجای امنیت ملی؛ احزاب و قوم گرایی. فصلنامه علمی راهبرد، ۱۱(۳)، ۱۶۷-۱۸۲.
- [dor:20.1001.1.10283102.1382.11.3.7.7](https://doi.org/10.201001.1.10283102.1382.11.3.7.7)
- فضائلی، مهدی (۱۴۰۳/۶/۲۶). وفاق امر مثبتی است، اما باید از آن صیانت کرد. کد خبر: ۱۲۵۱۶۵۸. <https://www.javanonline.ir/005Fc2>
- قاسمی، علی اصغر و ابراهیم آبادی، غلامرضا (۱۳۹۰). نسبت هویت ملی و وحدت ملی در ایران. فصلنامه راهبرد، ۲(۲۰)، ۱۰۷-۱۳۸. [dor:20.1001.1.10283102.1390.20.2.3.0](https://doi.org/10.201001.1.10283102.1390.20.2.3.0)
- کاتم، مارتا و دیگران (۱۳۸۶). مقدمه‌ای بر روانشناسی سیاسی. ترجمه سید کمال خرازی و جواد علاقمندراد، تهران: نشر دانشگاهی.
- کایون برنو ای (۱۳۹۳). شناخت رفتار درمانگری یکپارچه شده با ذهن آگاهی. ترجمه محمد خدایاری فرد، کوروش محمدی حاصل و مریم دیده‌دار، تهران: دانشگاه تهران.

- کریمی، علی (۱۳۷۸). سخن سردبیر. فصلنامه مطالعات ملی، ۱(۳ و ۲)، ۷-۹.  
[dor:20.1001.1.1735059.1378.1.2.3.17.4.6](https://doi.org/10.1735059.1378.1.2.3.17.4.6)
- کشاورزشکری، عباس (۱۳۷۸). وفاق اجتماعی، فرهنگ سیاسی و مشروعیت سیاسی. فصلنامه مطالعات ملی، ۱(۲)، ۹۳-۱۱۱.  
[dor:20.1001.1.1735059.1378.1.2.3.3..6](https://doi.org/10.1735059.1378.1.2.3.3..6)
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۳). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸). تجدد و تشخیص. تهران: نشر نی.
- معین، محمد (۱۳۸۶). فرهنگ معین. تهران: نشر زرین.
- میرمحمدی، داود. (۱۳۸۱). رهیافت نظری تحلیل رقابت سیاسی و وفاق اجتماعی در ایران. مطالعات ملی، ۳ (۹)، ۷۱-۱۰۰.  
<http://noo.rs/mw3zz>
- نظری، علی اشرف (۱۳۹۱). احساس تعلق هویتی و نقش آن در شکل گیری تصورات قالبی در پیشداوری. فصلنامه مطالعات ملی، ۱۳(۱)، ۵۹-۸۶.  
<http://noo.rs/fycEB>
- هاوتن، دیوید پاتریک (۱۳۹۳). روانشناسی سیاسی؛ موقعیتهای، افراد و مصادیق. ترجمه علی اشرف نظری و شهرزاد مفتوح، تهران: انتشارات قومس.
- Arefi, M. (2003). Revisiting the Los Angeles Neighborhood Initiative (LANI) - lessons for planners. *Journal of Planning Education and Research*, 22(4), 384-399.  
<https://doi.org/10.1177/0739456X03022004005>
- Jenkins, R. (1996). *Social Identity*. London: Routledge.
- Lawer, S. (2008). *Identity: Sociological Perspectives*. Cambridge: Policy Press.
- Turnur, J. (1998). *The Structure of Sociological Theory*. USA, Wadsworth Publishing Company.





Vol. 12 | Issue. 43 | 2025 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.450370.1365>

## The Application of Expediency in the Political System Based on Velayat-e Faqih with Emphasis on the Views of Ayatollah Jawadi Amuli

Morteza Alavian 

Associate Professor of Political Science, Mazandaran University, Babolsar, Iran. (Responsible Author)

[m.alavian@umz.ac.ir](mailto:m.alavian@umz.ac.ir)

Saeed Zakriapour Surkuhi

PhD Student of political science (Iranian issues orientation), Mazandaran University, Babolsar, Iran.

[Saeed.hoseiin.z@gmail.com](mailto:Saeed.hoseiin.z@gmail.com)

### Article Info

**Article Type:**

Research Article

**Received:**

2025 /03 /02

**Revised:**

2025 /04 /07

**Accepted:**

2025 /04 /14

**Published Online:**

2025 /04 /20

### Abstract

The Role of Expediency in Islamic Jurisprudence, with a Focus on Political Jurisprudence and the System of Velayat-e Faqih» Expediency holds a special position in Islamic jurisprudence (especially political jurisprudence). Political jurisprudence, in terms of utilizing expediency, deals with three main areas: «legislating laws by God,» «deducing Islamic legal rulings,» and «executing Islamic rulings.» This paper focuses on the third role of expediency—i.e., «executing Islamic rulings»—and examines the role and position of expediency in Shiite political jurisprudence, particularly within the framework of the Velayat-e Faqih system, with an emphasis on the thoughts of Jawadi Amuli. Therefore, the main question is: What role does expediency play in the execution of Islamic rulings, and how does his perspective refer to this role? In this regard, a library-based method has been used to answer the question, and the research hypothesis is based on the belief that expediency plays a special role in political jurisprudence for the governance of the Islamic society, with a focus on Velayat-e Faqih, especially the absolute guardianship of the jurist (Velayat-e Motlaqeh Faqih). The findings indicate a duality of duty and authority for the jurist, as well as the expansion of the jurist's authority based on the scope of their duties, up to the extent of the powers of the Prophet (PBUH) and the infallible Imams (A.S.) in executing Islamic rulings and determining expediency within the framework of correctly deducing Islamic laws to resolve conflicts between Islamic rulings, using the principle of «prioritizing the more important over the less important.»

**Keywords:** Expediency, Velayat-e Faqih, Absolute Guardianship, Shiite Jurisprudence, Jawadi Amuli.



دوره ۱۱ | شماره ۴۳ | بهار ۱۴۰۴

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.450370.1365>

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

## کاربست مصلحت در نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی

مرتضی علویان

دانشیار علوم سیاسی دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران. (نویسنده مسئول)

[m.alavian@umz.ac.ir](mailto:m.alavian@umz.ac.ir)

سعید ذکریا پور سورکوهی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی (گرایش مسائل ایران)، دانشگاه مازندران، بابلسر، ایران.

[Saeed.hoseini.z@gmail.com](mailto:Saeed.hoseini.z@gmail.com)

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>مصلحت در فقه از جایگاه ویژه‌ای (به‌ویژه فقه سیاسی) برخوردار است. فقه سیاسی در مقام بهره‌گیری از مصلحت در سه مقام: «تشریح احکام از سوی خداوند»، «استنباط احکام شرعی» و «اجرای احکام شرعی» است. نوشتار حاضر با برگزیدن مقام سوم کارکرد مصلحت؛ یعنی «اجرای احکام شرعی» به بررسی نقش و جایگاه مصلحت در فقه سیاسی شیعه، به‌ویژه در نظام ولایت‌فقیه با تأکید بر اندیشه‌های جوادی آملی خواهد پرداخت. از این رو، پرسش اصلی این است: نقش مصلحت در اجرای احکام اسلامی چگونه بوده و دیدگاه ایشان چگونه به این نقش اشاره می‌کند. در این خصوص از روش کتابخانه‌ای- اسنادی برای پاسخ بهره گرفته و فرضیه پژوهش نیز بر این استوار است که مصلحت نقش ویژه‌ای در فقه سیاسی برای اداره جامعه اسلامی با محوریت ولایت‌فقیه به‌ویژه ولایت مطلقه فقیه دارد و یافته‌ها حکایت از توأمانی وظیفه و اختیار ولی فقیه و همچنین بسط گستره اختیارات ولی فقیه بر مبنای گستره وظایف آن تا سر حد اختیارات پیامبر (ص) و امامان معصوم (ع) در مقام اجرای احکام اسلامی و مصلحت سنجی در چهارچوب استنباط صحیح از احکام اسلامی برای رفع تزاخم احکام اسلامی با استفاده از قاعده «تقدم اهم بر مهم» دارد.</p> <p><b>کلیدواژه‌ها:</b> مصلحت، ولایت فقیه، ولایت مطلقه، فقه شیعه، جوادی آملی.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۲</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۱۸</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۲۵</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱</p> <p>صفحات: ۷۸-۵۷</p>

## مقدمه

بخش زیادی از اندیشه سیاسی مسلمانان متأثر از قواعد فقهی است و این قواعد در نوع نگرش سیاسی مسلمانان نقش بسزایی دارند. قاعده فقهی مشتمل بر حکمی کلی است که با تطبیق آن حکم مسائل جزئی به دست می آید و در به دست آوردن احکام شرعی از آن‌ها استفاده می شود. گستره وسیعی از این قواعد در حوزه فقه سیاسی قرار دارند، به طوری که این قواعد نقش وسیعی در فقه سیاسی داشته و در جای جای آن نقش آفرین اند و حکم مسائل فقه سیاسی به آسانی با انطباق بر آن‌ها به دست می آید. منشأ این قواعد را در نصوص قرآن کریم و گفتار پیامبر<sup>(ص)</sup> و عقل می توان دریافت (فوزی، ۱۳۹۵، ص. ۲۱۶). قاعده مصلحت یکی از این قواعد اصلی فقه سیاسی است که به عنوان یکی از پرکاربردترین قواعد فقهی در حوزه سیاسی، منشأ اثرات و تصمیم‌های مهمی در عرصه سیاست داخلی و سیاست خارجی حکومت اسلامی است. همان‌طور که مبرهن و پیداست، عرصه پیاده‌سازی قواعد فقهی در حوزه سیاسی، حکومت اسلامی است.

ولایت فقیه به عنوان تئوری اداره حکومت اسلامی در فقه شیعه در زمان غیبت، همواره مدخل ورود متفکران بزرگ اسلامی عالم تشیع و نظریه‌پردازی پیرامون آن بوده است. بیشتر فقهای قرون نخستین غیبت کبری تا فقهای معاصر شیعه، پیرامون اداره جامعه در عصر غیبت نظریه‌پردازی کرده‌اند و بنا به شرایط، مقتضیات زمان، مقتضیات حکومت و جامعه اسلامی و همچنین استنباط و اجتهاد شخصی، نظریات گوناگونی ارائه داده‌اند. جوادی آملی به عنوان یکی از متفکرین معاصر شیعه و از مدافعان نظام ولایت فقیه به عنوان ولایت فقاقت و عدالت، نظریه‌پردازی مفصلی ارائه کرد که در این مقاله بدان پرداخته خواهد شد. پرسش اصلی این پژوهش این است: دیدگاه ایشان در مورد نقش مصلحت در اداره حکومت اسلامی به ویژه در نظام ولایت فقیه چیست. این پژوهش بر این فرضیه استوار است: مصلحت، نقش ویژه‌ای در فقه سیاسی برای اداره حکومت اسلامی با محوریت ولایت فقیه به ویژه ولایت مطلقه فقیه دارد.

## ۱. پیشینه پژوهش

در زمینه مصلحت در فقه شیعی و نظام ولایت فقیه آثار مختلفی وجود دارد. جلیل زاده و لزگی در کتاب کارکرد مصلحت در فقه و حکومت اسلامی به حضور عنصر مصلحت در امور حکومتی و لزوم جستجو در سیره معصومین<sup>(ع)</sup> و فقها اشاره کرده‌اند. شفیعی و خالقی در مقاله «گفتمان مصلحت در فقه سیاسی شیعه و اهل سنت» (۱۳۹۷) با بررسی مبانی استنباط احکام شرعی مبتنی بر مصلحت در فقه اهل سنت و فقه شیعه، به تمایز آن از یکدیگر و تشریح چگونگی کارکرد مصلحت در فقه شیعه می‌پردازند و آن را در سه مقام تشریح احکام از سوی خداوند، استنباط احکام شرعی و اجرا بررسی می‌کنند. سید باقری در مقاله «نقش مصلحت در تحول فقه سیاسی شیعه پس از انقلاب اسلامی» (۱۳۹۰)، به اهمیت انقلاب اسلامی در حوزه تحول روش اجتهاد در زمینه دانش فقه سیاسی و احکام حکومتی پرداخته است. همچنین ادیبانی در مقاله «کاربست مصلحت در نظام جمهوری اسلامی» (۱۳۹۰)، مصلحت را ملاک محوری و منشأ صدور حکم حاکم یا ولی فقیه می‌داند و معتقد است ولی فقیه می‌تواند با توجه به مصلحت جامعه و مسلمین، مثل امام معصوم تصمیماتی را اتخاذ و اجرا نماید. در حوزه اندیشه‌های جوادی آملی نیز آثار مختلفی وجود دارد که کتاب ولایت فقیه؛ ولایت فقاہت و عدالت (۱۳۹۸)، بیان جامعی است نسبت به مبحث ولایت فقیه و اطراف این مبحث که به دلایل عقلی، نقلی و تلفیقی اثبات ولایت فقیه و بیان وظایف و اختیارات آن می‌پردازد. این مقاله با هدف تبیین نحوه کاربرد مصلحت در فرایند اجرای احکام اسلامی از سوی حاکم اسلامی در چهارچوب نظام ولایت فقیه، به بررسی این موضوع بر پایه اندیشه‌های عبدالله جوادی آملی می‌پردازد.

## ۲. چهارچوب مفهومی

### ۲-۱. مصلحت در لغت

«مصلحت» از مفاهیم انسانی ریشه‌دار و پردامنه است که در فرهنگ‌های مختلف به صورت‌های گوناگون مطرح شده و به آن عمل کرده‌اند. مصلحت در لغت به معنای «منفعت» و خلاف مفسده است. آنچه در نظر، صلاح و نفع شخصی یا جمعی در او باشد، مصلحت است (دهخدا،

۱۳۷۷، ج ۵، ص. ۶۴۹۳؛ معین، ۱۳۷۷، ص. ۵۴۵). مصلحت عبارت است از داشتن یک بینش عقلانی برای جلب منفعت و دفع ضرر و رعایت مصلحت، به کار بستن آن بینش است (جلیل زاده و لزگی، ۱۳۹۵، ص. ۵۸). جالب آنکه برخی عنصر مصلحت را در لغت «سیاست» دخیل دانسته و گفته‌اند: «سیاست» یعنی قیام بر امری در راستای اصلاح و مصلحت آن (ابن منظور، ۱۹۸۸، ج ۶، ص. ۱۰۸).

## ۲-۲. مصلحت در اصطلاح

در اصطلاح فقها مصلحت به معنای دفع ضرر و جلب منفعت در حفظ دین، نفس، عقل، مال و نفس مسلمانان است. مستندات این موضوع سیره معصومین در برخورد با مسائل زمان خود و حکم عقل است. برخی از مهم‌ترین انگیزه‌های مصلحت عبارتند از: حفظ نظام اسلامی و حفظ جان مؤمنین. همچنین در بحث از سیاست خارجی حکومت، کاربرد این اصل به وضوح نمایان است: شروع یا خاتمه جنگ، قطع روابط سیاسی، اقتصادی، نظامی با دولت‌های معاند و ایجاد رابطه با دول بی طرف و غیر معاند؛ کشتن مسلمانانی که سپر دشمن قرار گرفته‌اند؛ استقرار خارجی و هزاران مورد دیگر، همه تابع مصالحی است که با توجه به دو عامل زمان و مکان و سایر عوامل، تشخیص آن‌ها بر عهده حاکم است. گاه تغییر اوضاع و احوال بین‌المللی، وضعیت کشور (جامعه مسلمین) را به گونه‌ای دگرگون می‌کند که حاکم باید برخلاف روند عادی دستوراتی داده و کشور را از بحران نجات دهد که در این گونه موارد، نقش مصلحت و تصمیم‌گیری مناسب به وضوح دیده می‌شود. در عرصه سیاست داخلی حکومت نیز کاربرد این قاعده بسیار است، برای مثال تخریب خانه افراد با توسل به قوه قاهره حکومت برای خیابان‌کشی، تخریب و الزام به خدمت نظام وظیفه، قیمت‌گذاری بر اجناس، جلوگیری از توزیع و خرید و فروش مواد مخدر و عدم اعمال برخی حدود یا تعزیرات یا توسعه موارد و مصادیق آن (فوزی، ۱۳۹۵، ص. ۲۱۷).

## ۳. چهارچوب نظری

مصلحت در اندیشه سیاسی اسلام جایگاهی والا دارد. احکام و دستورهای اسلامی همراه با مصلحت هستند که برخی از آن‌ها برای ما قابل فهم و کشف بوده و برخی دیگر نیستند. این

امر در مطالعات و پژوهش‌های دینی و فقه شیعی، تاریخی دیرپا دارد و طرح آن در زمانی که نظامی سیاسی بر اساس موازن شیعی وجود نداشت، در حیطه‌ای محدود، دگرگون‌ساز و تحول‌آفرین بود (سید باقری، ۱۳۹۰، ص. ۷۶). رعایت مصلحت به‌عنوان یک اصل در فقه اسلام در مصادیق مختلف و به شیوه‌های متفاوت مشروعیت یافته و هماهنگ با کلیت احکام شریعت به نفع مردم یا حکام و یا هر دو اجرا شده است. در اهمیت اصل مصلحت همین بس که بسیاری از علمای اسلام رعایت مصلحت را رسماً یا عملاً مرجح بر اجرای نص دانسته‌اند. اصل مصلحت با آنکه از بدو اسلام در قرآن و سنت پیامبر (ص) و گفتار ائمه معصوم (ع) بازتاب داشته است؛ اما عنوان دادن به آن به‌صورت یک حکم شرعی از قرن دوم هجری آغاز شده و در قرن هشتم نیز نخستین رساله در رعایت مصلحت نگاشته شد. در عصر حاضر مصلحت‌اندیشی به‌عنوان اصلی فراگیر با ابعاد سیاسی - شرعی گسترده بر همه حوزه‌های فقه اسلام سایه افکننده است (جلیل زاده و لزگی، ۱۳۹۵، ص. ۵۸).

شیعی و خالقی، در بررسی مصلحت از نگاه فقهای شیعه به تفکیک سه مقام در نسبت سنجی مصلحت با شریعت می‌پردازند. مقام اول، مقام تشریح احکام از سوی خداست. بر اساس اعتقاد شیعه، خداوند احکام را بر اساس مصالح و مفاسد تشریح کرده است؛ بنابراین مصالح و مفاسد معیار فعل تشریحی نه انسان که خدا قرار گرفته است و اعتقاد بر این است که بخشی از مصالح و مفاسد احکام موجود در شریعت برای انسان‌ها نیز مکتشف است و بخش دیگر مخفی است؛ ولی باین حال، تعبد به همه احکام لازم است.

مقام دوم، مقام استنباط است. در مقام استنباط احکام شرعی، فقهای شیعه منابعی را استخدام کرده‌اند که با تکیه بر آن‌ها ادله قطعی را به دست آورند. از این نظر، تنها چهار دلیل «قرآن کریم»، «روایات»، «اجماع» و «عقل» مرجع استنباط قرار گرفته است. به نظر علمای شیعه، اعتبار این چهار منبع قطعی است؛ بنابراین، در این مرحله تکیه کردن به دلایلی که نه محتوای قطعی شرع را دربردارند و نه دلیل قطعی بر اعتبار آن‌ها وجود دارد، نمی‌تواند مرجع استنباط احکام شرعی قرار گیرد.

مقام سوم، مقام اجراء است. به این معنا که در مقام اجرای احکام شرعی (در ضمن تشکیل سازمان حکومت و با تأسیس نظام سیاسی) به عنصر مصلحت توجه می‌شود. طرح مصلحت در این مرحله به این صورت است که اجرای احکام شرعی در جامعه، بر چه معیاری استوار

است. بسیاری از فقها یکی از معیارهای مهم را مصلحت معرفی کرده‌اند؛ بنابراین، مصلحت در این مرحله مربوط به حکم حکومتی است. طباطبایی معتقد است احکام حکومتی، تصمیم‌هایی هستند که ولی امر در سایه قوانین شریعت و رعایت موافقت آن‌ها به حسب مصلحت وقت اتخاذ می‌کند و طبق آن‌ها مقرراتی وضع نموده و به موقع اجرا می‌نماید. مقررات نامبرده لازم‌الاجرا بوده و مانند شریعت دارای اعتبار هستند، با این تفاوت که قوانین آسمانی ثابت‌اند، ولی مقررات وضعی، قابل تغییر و در ثبات و بقاء، تابع مصلحت هستند. مقررات می‌توانند تدریجاً تبدیل پیدا کنند و جای خود را به بهتر از خود دهند (شفیعی و خالقی، ۱۳۹۷، صص. ۴۳-۴۲).

در این مقاله مصلحت در مقام سوم آن، یعنی مقام اجرا بررسی شده است. همچنین نظرات جوادی آملی بر مبنای مقام سوم اعمال مصلحت - مقام اجرا - بررسی می‌شود. اصولاً بحث کاربرست مصلحت در نظام ولایت فقیه و حکومت اسلامی ذیل مقام اجرا و احکام حکومتی قابل بررسی است.

#### ۴. نظام سیاسی ولایت فقیه

پس از شهادت امام حسن عسکری<sup>(ع)</sup> و آغاز دوران غیبت صغری، مسئله ولایت و سرپرستی مسلمانان شکل تازه‌ای به خود گرفت و در قالب رهبری چهار شخصیت غیر معصوم که نایب خاص امام مهدی<sup>(عج)</sup> بودند، تداوم یافت. در این مدت، شیعیان آموختند که مسائل و مشکلات خود را به نواب امام زمان<sup>(عج)</sup> عرضه کرده و احکام دین را از آنان بپرسند. غیبت صغری در واقع یک دوران ویژه برای انتقال رهبری مستقیم ائمه معصومین به رهبری غیرمستقیم آنان و واگذار شدن امور به فقها و علمای دین بود، در نتیجه با پایان این دوران، فقها و علمای دین، مسئولیت هدایت شیعیان را بر عهده گرفتند و نظام امامت در شکل ولایت فقیه متجلی شد. در این ساختار جدید، ولی فقیه جانشین امام معصوم<sup>(ع)</sup> است و با پیروی از اصول و خط‌مشی‌های آنان به اداره جامعه و حل و فصل امور می‌پردازد و مردم نیز همان‌گونه که از معصومین تبعیت می‌کردند، از فرمان‌ها و رهنمودهای ولی فقیه پیروی کرده و برای پیشبرد اهداف اسلامی با ایشان همکاری می‌کنند (نصرتی، ۱۳۹۸، ص. ۱۹۴).

«ولایت فقیه» به معنای حاکمیت فقیه جامع‌الشرایط، آگاه به زمان و مکان و توانمند در

رهبری جامعه اسلامی و سرپرستی کلیه شئون زندگی اجتماعی است که بر عهده اوست. سابقه تاریخی بحث ولایت فقیه به دوران شیخ مفید بازمی‌گردد، پس از ایشان نیز فقهای نامداری چون محقق کرکی، مقدس اردبیلی، ملا احمد نراقی و شیخ محمدحسن نجفی، صاحب جواهر در کتب خود به ولایت فقیه پرداخته‌اند. از متأخرین نیز می‌توان شیخ انصاری، حاج آقا رضا همدانی، سید محمد بحر العلوم، بروجردی و امام خمینی را نام برد که به مبحث ولایت فقیه عنایت ویژه علمی داشته‌اند (نصرتی، ۱۳۹۸، ص. ۲۳۳).

امام خمینی در سلسله مباحث حکومت اسلامی پیرامون مسئله ولایت فقیه، معتقد بودند که قانون به تنهایی برای اصلاح جامعه کافی نیست و برای اینکه قانون به سعادت بشر منتج شود، به قوه اجرائیه و حکومت احتیاج دارد. به همین جهت خداوند متعال در کنار فرستادن یک مجموعه قانون، یعنی احکام شرع، یک حکومت، دستگاه اجرا و اداره مستقر کرده است. همچنین سنت و رویه رسول اکرم (ص) در تشکیل حکومت و تعیین حاکم جامعه پس از خود، نشان‌دهنده لزوم وجود حاکم و حکومت اسلامی است. نظر به اینکه ضرورت اجرای احکام اسلامی منحصر به زمان آن حضرت نیست، در زمان و عصر حاضر نیز وجود حکومت و حاکم اسلامی ضرورت دارد. همچنین ماهیت قوانین اسلامی که در جهات مختلف زندگی بشر از جمله «احکام مالی»، «احکام دفاع ملی» و «احکام احقاق حقوق و احکام جزایی» (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۱، صص. ۳۴-۳۱)، ضرورت وجود حکومت اسلامی را تحت مدیریت حاکم اسلامی که دارای دو شرط «علم به قانون» و «عدالت» (ر.ک. به: امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۵۰) باشد، حکم می‌کند. ایشان این خصوصیات را در عده بی‌شماری از فقهای عصر خود، موجود می‌دانست؛ لذا به ولایت فقیه عادل در عصر غیبت معتقد بود.

## ۵. مصلحت در نظام ولایت فقیه

همان‌طور که در بالا اشاره شد، در سه مقام یاد شده در نسبت سنجی مصلحت با شریعت از نگاه فقهای شیعه، آنچه مربوط به حکومت اسلامی است، مقام سوم، یعنی مقام اجراست (شفیعی و خالقی، ۱۳۹۷، صص. ۴۳-۴۲). در مقام اجرای احکام شرعیه در ضمن تشکیل حکومت و نظام اسلامی، به عنصر مصلحت توجه می‌شود. طرح مصلحت در این مرحله به این صورت است که اجرای احکام شرعی در جامعه بر چه معیاری استوار است. بسیاری

از فقها یکی از معیارهای مهم را مصلحت معرفی کرده‌اند؛ بنابراین مصلحت در این مرحله و مقام مربوط به حکم حکومتی است؛ لذا کاربرت مصلحت در حکومت اسلامی، به جنبه احکام حکومتی که از سوی حاکم اسلامی ابلاغ و اجرا می‌شود می‌پردازد و وقتی از کاربرت مصلحت در نظام ولایت فقیه صحبت می‌شود، در واقع از احکام حکومتی حاکم نظام ولایت فقیه که ولی فقیه است، صحبت به میان خواهد آمد.

در اینجا ما به حوزه اختیارات ولی فقیه در نظام ولایی خواهیم پرداخت تا بینیم گستره اختیارات ولی فقیه برای صدور احکام حکومتی چه اندازه و در چه موضوعات و با چه شرایطی است. بحثی که در این زمینه مطرح است، رابطه مستقیم وظیفه و اختیار است. اینکه ولی فقیه چه وظایفی در اداره حکومت اسلامی و نظام ولایت فقیه دارد، دامنه اختیارات و بسط ید او را مشخص خواهد کرد.

امام خمینی معتقد است:

همان اختیارات و ولایتی را که حضرت رسول و دیگر ائمه، صلوات الله علیهم، در تدارک و بسیج سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حکومت فعلی قرار داده است؛ منتها شخص معینی نیست، روی عنوان «عالم عادل» است (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۵۱).

ایشان تصریح کرده است که حدود تعزیرات چه شرعی و چه حکومتی حق فقهای جامع‌الشرایط است (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۱، ص. ۱۱۸)، با توجه به این مورد، مسائلی چون: منع قاچاق، جلوگیری از ورود و خروج ارز، گمرک و مالیات، تخلفات رانندگی، قوانین شهرداری، خیابان‌کشی، جلوگیری از تخریب جنگل‌ها، ممنوعیت حمل اسلحه، نظام وظیفه، اعزام به جبهه، ممنوعیت اعتیاد و پخش مواد مخدر، ثبت احوال و ثبت اسناد و جز آن‌ها، همگی می‌توانند مشمول تعزیرات قرار گیرد (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۳، صص. ۴۱۲-۴۱۱). همچنین در جای دیگری می‌گوید:

وظیفه حاکم و والی است که بر «اهل ذمه» برحسب استطاعت مالی و درآمدشان مالیات سرانه ببندد؛ یا از مزارع و «مواشی» آن‌ها مالیات متناسب بگیرد. همچنین «خراج» یعنی مالیات بر اراضی وسیعی را که «مال الله» و در تصرف دولت

اسلامی است، جمع‌آوری کند. این کار مستلزم تشکیلات منظم و حساب و کتاب و تدبیر و مصلحت‌اندیشی است؛ و با هرج و مرج انجام شدنی نیست. این به عهده متصدیان حکومت اسلامی است که چنین مالیات‌هایی را به اندازه و به تناسب و طبق مصلحت تعیین کرده؛ سپس جمع‌آوری کنند و به مصرف مصالح مسلمین برسانند (امام خمینی، ۱۳۸۱، ص. ۳۳).

بنابراین با همین الگو به واکاوی مصلحت در نظام ولایت فقیه بر مبنای اندیشه جوادی آملی خواهیم پرداخت. در واقع قصد داریم بدانیم ایشان به عنوان یکی از نظریه‌پردازان نظام ولایت فقیه، حدود و ثغور و مبنای تشخیص مصلحت در حکومت اسلامی را چه می‌داند و چه وظایف و اختیاراتی را برای ولی فقیه قائل است که راهگشای ما در تبیین کاربری مصلحت در نظام ولایت فقیه در اندیشه ایشان باشد.

## ۶. آیت‌الله جوادی آملی

عبدالله جوادی آملی متولد ۱۵ اردیبهشت ۱۳۱۲ در شهرستان آمل، فقیه، فیلسوف، عارف، مفسر قرآن و از مدرسان حوزه علمیه قم و از مراجع تقلید شیعه ایران است. او از شاگردان امام خمینی، طباطبایی و میرزا هاشم آملی است. پدر وی از روحانیون شهر آمل بود. در سال ۱۳۲۵ تحصیلات دینی خود را در حوزه علمیه آمل آغاز کرد و در مدت پنج سال دروسی چون ادبیات عرب، منطق، اصول فقه، فقه، تفسیر قرآن و حدیث را در سطح متوسط حوزه آموخت. در سال ۱۳۲۹ به تهران رفت و پنج سال در مدرسه مروی به تحصیل علوم دینی مشغول شد. در این مدت در درس محمد تقی آملی، ابوالحسن شعرانی، مهدی الهی قمشه‌ای و محمد حسین تونی حاضر شد و در کنار فقه و اصول، رشته فلسفه و عرفان هم ادامه داد و هم‌زمان به تدریس دروس حوزوی مشغول شد. وی در سال ۱۳۳۴ به حوزه علمیه قم رفت و سطوح تخصصی حوزوی را از عالمانی همچون بروجردی، سید محمد محقق داماد، میرزا هاشم آملی، امام خمینی و طباطبایی فراگرفت. جوادی آملی تدریس علوم حوزوی را از جوانی و زمانی که در حوزه تهران درس می‌خواند آغاز کرد و هم‌اکنون سابقه حدود شصت سال تدریس دروس مختلف حوزوی از جمله فقه، فلسفه، عرفان و تفسیر قرآن و همچنین سه دوره کتاب اسفار اربعه ملاصدرا را در کارنامه علمی اش دارد.

## ۱-۶. نظام ولایت فقیه از دیدگاه جوادی آملی

جوادی آملی معتقد است خداوند در زمان غیبت معصوم، امت را به حال خود واگذار نکرده و فقیهان جامع الشرایط را برای رجوع مردم نصب کرده است. او برای اثبات ولایت فقیه از دلایل سه گانه تحت عناوین: ۱. دلایل عقلی محض؛ ۲. دلایل مرکب از عقل و نقل؛ ۳. دلایل نقلی محض استفاده می کند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، صص. ۱۵۰-۱۴۳). او معتقد است که در زمان غیبت امام زمان (عج)، اجرای احکام اسلامی، منوط به تشکیل حکومت اسلامی است و در رأس حکومت اسلامی به دلیل عقلی و نقلی، فقیه جامع الشرایط باید قرار گیرد. از مجموع ضرورت حکومت اسلامی و ضرورت حاکم بودن فقیه جامع الشرایط در حکومت اسلامی و همچنین ولایت فقیهان در زمان غیبت، «نظام ولایت فقیه» استنباط می شود. اکنون برای دریافت نظرات ایشان پیرامون کاربست مصلحت، ابتدا به وظایف ولی فقیه در نظام ولایت فقیه از منظر جوادی آملی می پردازیم و سپس اختیارات ولی فقیه را مستفاد از این وظایف از منظر ایشان بررسی می کنیم. این اختیارات در پارادایم مصلحت امت اسلامی، در قالب حکم حکومتی و در چهارچوب احکام ثانویه از منابع چهارگانه شیعه، یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل، قابل تحلیل و بررسی خواهد بود.

## ۲-۶. وظایف و اختیارات ولی فقیه از دیدگاه جوادی آملی

جوادی آملی در کتاب ولایت فقیه خود وظایف و شئون حاکم اسلامی را چنین مطرح می کند: «فقیه جامع الشرایط، دارای چهار شأن دینی است که دو شأن آن علمی است و دو شأن آن عملی است. این چهار وظیفه، عبارتند از: ۱. حفاظت؛ ۲. افتاء؛ ۳. قضا؛ ۴. ولاء» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۲۴۲). او در توضیح وظیفه اول حاکم اسلامی یا فقیه جامع الشرایط می گوید:

از آنجاکه مهم ترین وظیفه امام معصوم<sup>(ع)</sup>، تنزیه قرآن کریم از تحریف یا سوء برداشت و نیز تقدیس سنت معصومین<sup>(ع)</sup> از گزند اخذ به متشابهاًت و اعمال سلیقه شخصی و حمل آن بر پیش فرض ها و پیش ساخته های ذهنی دیگران است. همین رسالت بزرگ در عصر غیبت بر عهده فقیه جامع الشرایط خواهد بود؛ زیرا سرپرست نظام اسلامی، جامعه مسلمین را بر اساس معارف اعتقادی و احکام عملی کتاب و سنت معصومین اداره می کند و از این رو، باید پیش از هر

چیز، به حفاظت و صیانت و دفاع از این دو وزنه وزین پردازد (جوادی آملی، ۱۳۹۸، صص. ۲۴۳-۲۴۲).

ایشان در خصوص وظیفه دوم فقیه جامع‌الشرایط، یعنی افتا، چنین توضیح می‌دهد:

وظیفه فقیه در ساحت قدس مسائل علمی و احکام اسلامی، اجتهاد مستمر با استمداد از منابع معتبر و اعتماد بر مبانی استوار و پذیرفته شده در اسلام و پرهیز از التقاط آن‌ها با مبانی حقوق مکتب‌های غیر الهی و دوری از آمیختن براهین و احکام عقلی با نتایج قیاس و استحسان و مصالح مرسله و ... است. وظیفه فقیه جامع‌الشرایط در زمینه افتا، فقط کشف و به دست آوردن احکام اسلامی است؛ بدون آنکه هیچ‌گونه دخل و تصرفی در آن نماید؛ زیرا اسلام، به نصاب کمال نهایی آمده و منزله از آسیب نقص و مبرای از گزند فرونی است و راهی برای نفوذ نسخ و تبدیل و تغییر و یا تخصیص و تقیید بیگانه در آن وجود ندارد و احدی پس از رسول اکرم (ص) نمی‌آید که از وحی تشریحی برخوردار باشد و لذا پس از ارتحال آن رسول گرامی، حضرت امیرالمؤمنین (ع) چنین فرمود: «لقد انقطع بموتک ما لم ینقطع بموت غیرک من النبوه و الانباء و اخبار السماء»؛ به سبب رحلت تو ای پیامبر، چیزی منقطع گشت که به مرگ غیر تو منقطع نگشت و آن، همان نبوت و خبردهی و اخبار آسمان است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۲۴۳).

ایشان وظیفه سوم فقیه جامع‌الشرایط، یعنی قضا را چنین شرح می‌دهد:

حاکم اسلامی، عهده‌دار شأن قضا رسول اکرم (ص) و امامان معصوم (ع) نیز هست؛ به این معنا که نخست با تلاش و کوشش متمادی و اجتهاد علمی، مبانی و احکام قضای اسلامی را از منابع اصیل آن به دست می‌آورد و سپس بر اساس همان علوم و احکام و بدون آنکه تصرفی از خود در آن‌ها داشته باشد، به رفع تخاصمات و اجرای احکام قضایی و صادر نمودن فرامین لازم می‌پردازد. این وظیفه حاکم اسلامی، یعنی تنفیذ عملی احکام صادر شده، برخلاف وظیفه سابق، مربوط به عمل و در محدوده اجرای احکام اسلام است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۲۴۴).

جوادی آملی، در خصوص وظیفه چهارم فقیه جامع‌الشرایط که از آن با نام «ولاء» یاد می‌کند، چنین می‌نویسد:

حاکم اسلامی پس از اجتهاد عمیق در متون و منابع دین و به دست آوردن

احکام اسلام در همه ابعاد زندگی مسلمین، موظف به اجرای دقیق آنهاست. فقیه جامع‌الشرایط، در زمینه‌های مختلف اجتماعی، چه در امور فرهنگی نظیر تعلیم و تربیت و تنظیم نظام آموزشی صالح، چه در امور اقتصادی مانند منابع طبیعی، جنگل‌ها، معادن، دریاها، چه در امور سیاسی داخلی و خارجی مانند روابط بین‌الملل، در زمینه‌های نظامی همانند دفاع در برابر مهاجمان و تجهیز نیروهای رزمی و در سایر امور لازم، به تطبیق قوانین اسلامی و اجرای احکام ثابت الهی مبادرت می‌ورزد (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۲۴۴).

ایشان پس از توضیح وظایف فقیه جامع‌الشرایط، به بیان اختیارات آن می‌پردازد. نکته مهم در این باب این است که ایشان، عنوان مبحث اختیارات فقیه را «اختیارات یا مسئولیت‌های مطلقه فقیه» ذکر می‌کند که حاوی چند پیام است. پیام نخست اینکه ایشان، اختیارات فقیه را برگرفته از مسئولیت‌های فقیه می‌داند نه حق یا مقام و جایگاه او؛ بنابراین گستره اختیارات فقیه، به گستره وظایف و مسئولیت‌های او برمی‌گردد. نکته‌ای که امام نیز در کتاب حکومت اسلامی به آن پرداخته است. پیام دوم این است که اساساً این اختیارات، بر فقیه جامع‌الشرایط فرض و واجب است و جزء مسئولیت‌های او محسوب می‌شود و تخطی از آن جایز نیست. پیام سوم در واژه «مطلقه» نهفته است، این نکته که فقیه برای اجرای این وظایف و اختیارات، نیازمند اختیارات مطلقه، یعنی همان اختیارات پیامبر اکرم و امامان معصوم<sup>(ع)</sup> در اداره جامعه است. مباحثی که در ذیل بدان پرداخته خواهد شد. او معتقد است:

ولی فقیه، همه اختیارات پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> و امامان معصوم<sup>(ع)</sup> در اداره جامعه را داراست؛ زیرا او در غیبت امام عصر<sup>(عج)</sup> متولی دین است و باید اسلام را در همه ابعاد و احکام گوناگون اجتماعی‌اش اجرا نماید. حاکم اسلامی، باید برای اجرای تمام احکام اسلامی، حکومتی تشکیل دهد و در اجرای دستورهای اسلام، تراحم احکام را به‌وسیله تقدیم اهم بر مهم رفع کند. اجرای قوانین جزایی، اقتصادی و سایر شئون اسلام و جلوگیری از مفاسد و انحرافات جامعه، از وظایف فقیه جامع‌الشرایط است که تحقق آنها نیازمند هماهنگی همه مردم و مدیریت متمرکز و حکومتی عادل و مقتدر است. حاکم اسلامی، برای اداره جامعه و اجرای همه‌جانبه اسلام، باید مسئولان نظام را تعیین کند و مقررات لازم

برای کشورداری را در محدوده قوانین ثابت اسلام وضع نماید؛ فرماندهان نظامی را نصب کند و برای حفظ جان و مال و نوامیس مردم و استقلال و آزادی جامعه اسلامی، فرمان جنگ و صلح را صادر نماید. کنترل روابط داخلی و خارجی، اعزام مزدوران و مدافعان حریم حکومت، نصب ائمه جمعه و جماعات، تعیین مسئولان اقتصادی برای دریافت زکات و اموال ملی و صدها برنامه اجرایی و مقررات فرهنگی، حقوقی، اقتصادی، سیاسی و نظامی همگی از وظایف و مسئولیت‌های مطلقه فقیه است که بدون چنین وظایفی، اجرای کامل و همه‌جانبه اسلام و اداره مطلوب جامعه اسلامی، به آن گونه که مورد رضایت خداوند باشد، امکان‌پذیر نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۸، صص. ۲۴۹-۲۴۸).

همان‌طور که ملاحظه شد، جوادی آملی اصرار دارد تا از لفظ اختیارات استفاده نکند. تمام آنچه در توصیف وظایف و مسئولیت‌های مطلقه فقیه گفته شد، در واقع اختیارات لازم برای فقیه برای اداره جامعه بود. جوادی آملی معتقد است که فقیه جامع‌الشرایط باید اختیاراتی را که تحت عناوین مسئولیت‌ها و وظایف از آن نام می‌برد داشته باشد تا بتواند جامعه را اداره کند. او می‌گوید بدون چنین وظایفی، اجرای کامل و همه‌جانبه اسلام و اداره مطلوب جامعه اسلامی امکان‌پذیر نیست. این نگاه توأمانی مسئولیت و اختیار جوادی آملی، در ولایت مطلقه فقیه وی به صراحت بیشتری می‌رسد. اکنون به مبادی و مبانی این اختیارات از جمله مبانی استنباط احکام اسلامی و حیطه عمل ولایت مطلقه فقیه از منظر جوادی آملی خواهیم پرداخت.

### ۳-۶. کاربرد مصلحت در نظام ولایت فقیه از دیدگاه جوادی آملی

جوادی آملی معتقد است:

در عصر غیبت ولی زمان (عج) که مسلمانان و جامعه اسلامی از ادراک برکات خاص ظهور ایشان محروم‌اند، جاودانگی اسلام اقتضاء دارد که همان دو شأن تعلیم دین و اجرای احکام اسلام، تداوم یابد که این دو وظیفه، بر عهده نائبان ولی عصر (عج) است و فقیهان عادل و اسلام‌شناس، از سویی با سعی بلیغ و اجتهاد مستمر، احکام کلی شریعت را نسبت به همه موضوعات و از جمله مسائل جدید و بی‌سابقه تبیین می‌نمایند و از سوی دیگر، با اجرای همان احکام استنباط شده،

ولایت اجتماعی و اداره جامعه مسلمین را تداوم می‌بخشند (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۲۳۷).

او «اجتهاد» را تلاش فقیه برای دریافت احکام خداوند از منابع معتبر دین، یعنی کتاب، سنت، اجماع و عقل می‌داند. وی «کتاب» و «سنت» را وحی مجسم و دو منبع اصلی برای دریافت احکام و سنت ثابت الهی می‌داند که حجیت منبع سوم یعنی «اجماع»، به این دو منبع برمی‌گردد؛ زیرا ارزش اجماع، فقط به جهت کشفی است که نسبت به سنت دارد نه اینکه در قبال سنت، خود منبعی مستقل برای احکام دین باشد و از این رو، اگر اجماعی نتواند این نقش کاشفیت را ایفا کند، از نظر فقهی بی‌ارزش است. جوادی آملی منبع چهارم اجتهاد، یعنی «عقل» را از جهتی مانند اجماع، وسیله‌ای برای فهم احکام از دو منبع کتاب و سنت و از جهت دیگر، خود منبع مستقل می‌داند؛ بنابراین او منبع اجتهاد را سه اصل می‌داند نه چهار اصل (جوادی آملی، ۱۳۹۸، صص. ۲۳۷-۲۳۸).

او معتقد است:

دین، گاهی مطالب خود را از طریق «نقل» (کتاب و سنت) بیان می‌کند و گاهی از طریق «عقل»؛ و یک مجتهد، حکم دینی یک مسئله را گاهی از طریق دلیل نقلی مثل ظاهر آیه و روایت کشف می‌کند و گاهی از طریق دلیل عقلی؛ مانند آنجا که عقل، حکم و وجوب ادای امانت و حرمت خیانت و امثال آن را صادر می‌نماید. به همین دلیل است که در کتاب‌های فقهی، در مقام استدلال بر وجوب یا حرمت یک عمل خاص گفته می‌شود: «و یدل علیه العقل و النقل»؛ یعنی بر این حکم شرعی، هم عقل دلیل است و هم نقل (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۲۳۹).

البته جوادی آملی، همان‌طور که استنباط از نقل را با لحاظ شرایطی چون درایه حدیث و رجال سند و با بررسی جهات سه‌گانه صدور، جهت صدور و دلالت معتبر می‌داند، استنباط از عقل را نیز وقتی دارای حجیت شرعی می‌داند که یا «بین» باشد، یا «مبین» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، صص. ۲۴۰-۲۳۹).

جوادی آملی بر اساس این دو منبع اصلی اجتهاد یعنی عقل و نقل، استمرار اجتهاد را برای فقیه نسبت به موضوعات تازه و بی‌سابقه، تحولات و شرایط جدید اجتماعی، ضروری

می‌داند. او معتقد است:

به برکت آگاهی از زمان و نیازهای آن، فقه اسلام، همواره در بسط و گسترش بوده است که توسعه دوره یک‌جلدی فقه شیخ مفید به دوره چهل‌وسه جلدی جواهرالکلام، نمونه‌ای از آن است. اجتهاد مستمر، امری است که استعداد توسعه این احکام را تا ده‌ها و بلکه صدها برابر فراهم می‌آورد. استنباط احکام مربوط به موضوع‌های جدید مانند عقد بیمه، عقیم‌سازی، تلقیح، تشریح و ... که تاکنون از سوی فقیهان بیان شده و نیز ارائه احکام فرعی آن‌ها از اصول اولیه شرعی - بدون آنکه نوبت به استمداد از عناوین ثانوی مانند لزوم عسر و حرج پیش آید - شاهد گویای قدرت پاسخگویی شریعت به نیازهای جدید زمان غیبت ولی عصر (عج) است؛ چنانکه استنباط برخی از قواعد اسلامی پیرامون روابط بین‌الملل در بخش‌های سیاسی، نظامی، فرهنگی و اقتصادی گواه صادق آن است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، صص. ۲۴۱-۲۴۰).

جوادی آملی، مقام اجرا را، عرصه تراحم احکام اسلامی می‌داند و در این خصوص

توضیح می‌دهد:

احکام گسترده اسلام تا زمانی که به مقام عمل و اجرا در نیامده باشد، هرگز گرفتار مانع و مزاحمی نمی‌شوند؛ اما در مقام اجرا، به دلیل آنکه عالم طبیعت و حرکت، عالم تضاد و مزاحمت است، دچار تراحم می‌گردند. به‌عنوان مثال، «وجوب نجات غریق» و «حرمت عبور بی‌اجازه از ملک غیر»، دو حکم شرعی‌اند که در مقام ثبوت یا اثبات شرعی، هیچ‌گونه اصطکاک‌کی با هم ندارند؛ ولی در مقام عمل، ممکن است دچار تراحم گردند؛ مثلاً آنجا که فردی در خانه‌ای، در معرض مرگ است و در آن زمان، اجازه گرفتن از صاحب‌خانه ممکن نیست، هر دو حکم مذکور، قابل اجرا نیستند؛ زیرا اگر آن فرد را نجات دهیم، بدون اجازه وارد خانه دیگری شده‌ایم و اگر بخواهیم بی‌اجازه در خانه دیگران وارد نشویم، باید آن فرد را رها کنیم تا نمیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۲۴۵).

او «تراحم» را این‌گونه تعریف می‌کند که در یک‌زمان، تحقق دو یا چند دستور دینی امکان‌پذیر نباشد و اجرای هر یک، سبب ترک دیگری شود. وی خاطر نشان می‌کند که در چنین مواردی، جز فدا کردن دستور مهم و عمل نمودن به دستور مهم‌تر، چاره‌ای وجود ندارد. قاعده «تقدیم اهم بر مهم»، قاعده‌ای عقلی است که همه انسان‌های عاقل آن را

ادراک می کنند و بدان ملتزم می باشند و در تراحم وظایف فردی خود، به آن عمل می کنند و کار کم اهمیت را فدای کار پراهمیت می کنند. او معتقد است که رفع تراحم از احکام اسلامی، کاری بسیار دشوار است و دو ویژگی را در شخص رهبر و حاکم اسلامی می طلبد؛ یکی آگاهی به زمان و مصلحت نظام اسلامی و دیگری شناخت حکم مهم تر که در سایه اجتهاد مطلق فقیه و دیگر شرایط لازم او محقق می شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۲۴۵).

جوادی آملی می گوید:

وقتی که دستورهای اسلام در سطح جامعه پیاده می گردد، به طور طبیعی مواردی پیش می آید که لازم است بعضی از قوانین، به صورت موقت اجرا نگردند و با تعطیل آنها، قوانین مهم تر تحقق یابند و این مسئله، هیچ ربطی به تغییر احکام اسلامی ندارد؛ زیرا هیچ یک از واجبات، محرمات، مکروهات، مستحبات و یا مباحات اسلام قابل تغییر نیست. حکم حاکم اسلامی و فقیه جامع الشرایط، همگی در حیطه اجرای احکام الهی است نه در اصل احکام؛ و اگر در موارد تراحم، طبق حکم ولی فقیه، انجام یک واجب بر ترک یک حرام مقدم می شود، از باب تغییر احکام و یا تقیید و تخصیص بر آنها نیست، بلکه به دلیل تراحم و از باب مقدم شدن حکم مهم تر و برتر بر حکم کم اهمیت تر است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، صص. ۲۴۶-۲۴۵).

ایشان با ذکر مثال حکم تاریخی میرزای شیرازی، در حرمت استعمال تنباکو که گفته بود: «الیوم استعمال تنباکو و توتون بای نحو کان، در حکم محاربه با امام زمان (عج) است»، تراحم حلال بودن استعمال تنباکو و وجوب حفظ اسلام و مسلمین از تسلط و استیلای کافران را، دلیل اصلی حکم به حرمت استعمال تنباکو دانستند و وجوب حفظ اسلام و مسلمین از استیلای کافران را مهم تر ذکر می کند. البته این حکم را نیز موقت و تا زمانی که سبب استیلای کافران می شد اعتبار و حجت می دانست. وی این حکم را مانند حکم طیب حاذق و دلسوز، به منع برخی خوردنی های حلال برای فردی خاص به سبب بیماری و تراحم سلامتی او با مصرف آن خوردنی تشبیه می کند و می گوید: «آن طیب، نه حلال را حرام کرده است و نه حرام و نجس را حلال و پاک گردانیده، بلکه او فقط ضرورت نخوردن حلال مشخص یا خوردن حرام معین را بیان می کند و از روی اضطرار، خوردن یا نخوردن آن اشیاء را دستور می دهد و این دستورها، تنها در محدوده عمل است نه در محدوده علم

و حکم شرعی» (جوادی آملی، ۱۳۹۸، صص. ۲۴۶-۲۴۷).

جوادی آملی نتیجه می‌گیرد:

فقیه جامع‌الشرایط نیز هیچ دخالتی در محدوده قانون‌گذاری و جعل احکام دینی ندارد و نمی‌تواند به مصلحت خود آن‌ها را کم یا زیاد کند. آنچه در اختیار اوست، اجرای قوانین الهی است که اگر این قوانین بدون تراحم قابل اجرا باشند، مشکلی وجود ندارد و هیچ حکمی از احکام الهی، حتی به صورت موقت، تعطیل نمی‌شود؛ اما اگر اجرای یک قانون، منجر به تراحم آن قانون با قوانین دیگر شد، ولی فقیه، بر اساس مصلحت نظام اسلامی و نیز بر اساس جایگاه هر حکم از نظر اهمیت، حکم برتر و مهم‌تر را مقدم می‌دارد و آن را اجرا می‌کند و حکم مزاحم با آن را به طور موقت و تا زمانی که تراحم وجود دارد، تعطیل می‌نماید و پس از رفع تراحم، بلافاصله، حکم تعطیل شده را به اجرا درخواهد آورد. از این رو حاکم اسلامی در عصر غیبت امام زمان (عج)، همانند دیگر مسلمانان، بنده محض و تسلیم مطلق قوانین خداست و برای اجرای همه‌جانبه آن قوانین تلاش می‌کند و اگر در موارد تراحم، یکی از احکام را تعطیل می‌کند، اولاً بر اساس قاعده عقلی و نقلی «تقدیم اهم بر مهم» است و ثانیاً تعطیل حکم، به معنای اجرا نشدن آن به طور موقت است و هیچ‌گاه سبب تغییر در احکام خداوند نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۲۴۷).

جوادی آملی این مسئله را همان بیان امام خمینی می‌داند که گفت:

حکومت، که شعبهای از ولایت مطلقه رسول الله - صلی الله علیه و آله و سلم - است، یکی از احکام اولیه اسلام است؛ و مقدم بر تمام احکام فرعی، حتی نماز و روزه و حج است. حاکم می‌تواند مسجد یا منزلی را که در مسیر خیابان است خراب کند و پول منزل را به صاحبش رد کند. حاکم می‌تواند مساجد را در موقع لزوم تعطیل کند؛ و مسجدی که ضرر باشد، در صورتی که رفع بدون تخریب نشود، خراب کند. حکومت می‌تواند قراردادهای شرعی را که خود با مردم بسته است، در موقعی که آن قرارداد مخالف مصالح کشور و اسلام باشد، یک‌جانبه لغو کند؛ و می‌تواند هر امری را، چه عبادی و یا غیر عبادی است که جریان آن مخالف مصالح اسلام است، از آن مادامی که چنین است جلوگیری کند. حکومت می‌تواند از حج، که از فرایض مهم الهی است، در مواقعی که

مخالف صلاح کشور اسلامی دانست موقتاً جلوگیری کند (امام خمینی، ۱۳۸۹، ج ۲۰، صص. ۴۵۱-۴۵۲).

اکنون به تبیین ولایت مطلقه جوادی آملی و پرده آخر از مباحث خود، در باب واکاوی اندیشه وی در مفهوم مصلحت در نظام ولایت فقیه می‌پردازیم. جوادی آملی در تبیین ولایت مطلقه به بیان سه نکته در این خصوص می‌پردازد. او در نکته اول خود بیان می‌کند:

ولایت یا مسئولیت مطلقه، اختصاص به برترین فقیه جامع‌الشرایط زمان دارد که اولاً اجتهاد مطلق دارد و همه ابعاد اسلام را به‌خوبی می‌شناسد و ثانیاً از عدالت و امانتی درخور اداره جامعه اسلامی بهره‌مند است که او را از کج‌روی‌ها و هوامداری‌ها دور می‌سازد و ثالثاً دارای شناخت دقیق زمان و درک شرایط جاری جامعه و هوش و استعداد سیاسی و قدرت مدیریت و شجاعت و تدبیر است و چنین فقیه‌ی را خبرگان مجتهد و عادل و منتخب مردم، پس از تفحص و جستجوی فراوان، شناسایی کرده، به مردم معرفی می‌نمایند و سپس، بر بقاء و دوام و اجتماع همه شرایط و اوصاف رهبری در شخص رهبر نظارت دارند و از این‌رو، وجهی برای نگرانی نسبت به عدم کارایی یا هوامداری و دیکتاتوری فقیه حاکم نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۸، صص. ۲۵۰-۲۴۹).

وی در بیان نکته دوم در خصوص ولایت مطلقه فقیه، همه اختیارات پیامبر (ص) و امامان (ع) در اداره جامعه را برای فقیه می‌داند و تأکید می‌کند:

اولاً محدوده ولایت مطلقه فقیه را تا آنجایی می‌داند که ضرورت نظم جامعه اسلامی اقتضاء کند. ثانیاً به شأن نبوت و امامت و عصمت پیامبر و امام مشروط نباشد و آن‌گونه از اختیارات که آن بزرگان از جهت عصمت و امامت و نبوت خود داشته‌اند، از اختیارات فقیه جامع‌الشرایط خارج است. نماز عیدین به‌عنوان مثالی از این نوع از اختیارات خاص معصوم به‌عنوان‌مثال در این نکته مطرح می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۲۵۰).

نکته سوم تصریح شده از سوی جوادی آملی ناظر به ولایت مطلقه این است که مقصود از ولایت مطلقه، ولایت مطلقه در اجرای احکام اسلام است؛ یعنی فقیه و حاکم اسلامی، ولایت مطلقه‌اش، محدود به حیثه اجراست نه اینکه بتواند احکام اسلام را تغییر دهد اولاً و ثانیاً در مقام اجرا نیز، مطلق به این معنا نیست

که هرگونه میل داشت، احکام را اجرا کند، بلکه اجرای احکام اسلامی نیز باید توسط راهکارهایی که خود شرع مقدس و عقل ناب و خالص بیان نموده‌اند صورت گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۲۵۱).

سپس ولایت مطلقه را با سه امر ذیل بیان می‌کند:

- فقیه عادل، متولی و مسئول همه ابعاد دین در عصر غیبت امام معصوم<sup>(ع)</sup> است و شرعیت نظام اسلامی و اعتبار همه مقررات آن به او برمی‌گردد و با تأیید و تنفیذ او مشروعیت می‌یابد - اجرای همه احکام اجتماعی اسلام که در نظم جامعه اسلامی دخالت دارند، بر عهده فقیه جامع‌الشرایط است که یا خود او به مباشرت آن‌ها را انجام می‌دهد و با تسبیح، به افراد صلاحیت‌دار تفویض می‌کند.

- در هنگام اجرای دستورهای خداوند، در مورد تراحم احکام اسلامی با یکدیگر، ولی فقیه برای رعایت مصلحت مردم و نظام اسلامی، اجرای برخی از احکام دینی را برای اجرای احکام دینی مهم‌تر، موقتاً تعطیل می‌کند و اختیار او در اجرای احکام و تعطیل موقت اجرای برخی از احکام، مطلق است و شامل همه احکام گوناگون اسلام است؛ زیرا در تمام موارد، تراحم اهم بر مهم مقدم است و این تشخیص علمی و تقدیم عملی، به عهده فقیه جامع‌الشرایط است (جوادی آملی، ۱۳۹۸، ص. ۲۵۱).

همان‌طور که ذکر شد، جوادی آملی، مصلحت را ابزار ولایت مطلقه فقیه در چهارچوب احکام اسلامی و عقل ناب، برای تقدیم احکام اهم بر احکام مهم در هنگام تراحم احکام اسلامی یک ضرورت می‌داند و معتقد است این تقدیم اهم بر مهم، اولاً موقت و ناظر به شرایط است نه دائم؛ ثانیاً در مقام عمل و اجراست و نه در مقام علم و استنباط یک حکم شرعی؛ ثالثاً شامل همه احکام اسلامی می‌شود و این مصلحت، نه فقط یک ابزار و اختیار، بلکه جزو مسئولیت‌ها و وظایف ولی فقیه است.

## نتیجه گیری

جوادی آملی، دایره حکم حکومتی و اعمال مصلحت در نظام ولایت فقیه را به گستره وظایف ولی فقیه تعریف می کند؛ از این رو به ولایت مطلقه فقیه به معنای داشتن تمام اختیارات پیامبر<sup>(ص)</sup> و امامان معصوم<sup>(ع)</sup> در اجرای احکام اسلامی و نه تشریح آن معتقد است. کاربرست مصلحت در نظام ولایت فقیه در اندیشه جوادی آملی به معنای مجموعه اختیارات ولی فقیه در نظام ولایت فقیه مبتنی بر وظایف و مسئولیت هایش، برای اعمال مصلحت اسلام، مسلمین و حکومت اسلامی، در چهارچوب شرع و منابع استنباط شرع و سنت پیامبر<sup>(ص)</sup> است. این اعمال مصلحت در قالب «رفع تراحم احکام اسلامی» مبتنی بر قاعده «تقدیم اهم بر مهم» برای دفع مفسده و جلوگیری از انحرافات اسلام، مسلمین و حکومت اسلامی انجام می شود به نحوی که هیچ تغییری در حکم خداوند و سنت پیامبر<sup>(ص)</sup> حاصل نشود و تعطیلی موقت احکام مهم (چه حلال شدن حرام و چه حرام شدن حلال) تا مادامی ادامه یابد که مفسده و انحراف و آسیب بزرگ تری به جامعه مسلمین نرسد. نظر به مطلق بودن اختیارات ولی فقیه در دیدگاه جوادی آملی برای اجرای احکام اسلامی و حفاظت از جامعه مسلمین، به نظر می رسد ظرفیت قانون اساسی جمهوری اسلامی برای تحقق این هدف باید انعطاف بیشتری پیدا کند، در غیر این صورت، ممکن است ولی فقیه، نتواند اقداماتی را که لازم می داند برای حفاظت از جامعه مسلمین انجام دهد.

## منابع

- ابن منظور (۱۹۸۸ م). *لسان العرب*، بیروت: دارالجلیل.
- ادیبانی، سید علیرضا (۱۳۹۰). کاربرست مصلحت در نظام جمهوری اسلامی. حصون، ۳۱، ۷۱-۸۸، <http://noo.rs/SEfP2>
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۹). *صحیفه امام*. تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، چاپ پنجم.
- امام خمینی، سید روح الله (۱۳۸۱). *ولایت فقیه (حکومت اسلامی)*. تهران: مؤسسه نشر و تنظیم آثار امام خمینی، چاپ یازدهم.

- جلیل زاده ماکویی، حسین و لزگی، علینقی (۱۳۹۵). کارکرد مصلحت در فقه و حکومت اسلامی. تهران: وانا گستر.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۸). ولایت فقیه؛ ولایت فقاها و عدالت. قم: نشر اسراء، چاپ بیستم.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- سید باقری، سید کاظم. (۱۳۹۰). نقش مصلحت در تحول فقه سیاسی شیعه. مطالعات انقلاب اسلامی، ۸ (۲۴)، ۷۵-۱۰۰. <https://enghelab.maaref.ac.ir/article-1-1354-fa.html>
- شفیع، محمود و خالقی، علی (۱۳۹۷). گفت‌مان مصلحت در فقه سیاسی شیعه و اهل سنت. علوم سیاسی، ۲۱ (۸۱)، ۳۳-۵۸. <https://doi.org/10.22081/psq.2018.65872>
- فوزی، یحیی. (۱۳۹۵). بنیان‌ها و مباحث نقلی اندیشه سیاسی اسلام. تهران: نشر پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- معین، محمد (۱۳۷۷). فرهنگ معین. تهران: انتشارات امیرکبیر، چاپ پنجم.
- نصرتی، علی اصغر. (۱۳۹۸). نظام سیاسی اسلام. قم: نشر هاجر، چاپ اول.



Vol. 12 | Issue. 43 | 2025 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.522414.1426>

## Unity in the Conduct and Management of Prophet Muhammad (PBUH); A Civilizational Model for Contemporary Society

Arman Forouhi 

Assistant Professor, Department of Iranian Studies, Faculty of Humanities, University of Meybod, Meybod, Iran.

[A.Forouhi@meybod.ac.ir](mailto:A.Forouhi@meybod.ac.ir)

### Article Info

### Abstract

**Article Type:**

Research Article

**Received:**

2025 /02 /23

**Revised:**

2025 /04 /03

**Accepted:**

2025 /04 /08

**Published Online:**

2025 /04 /20

The personality traits and managerial performance of the Prophet Muhammad (PBUH) in preventing various political and social crises during the Prophetic era serve as a model and example for the present society. From a holistic perspective and by studying the Prophet's biography, it becomes clear that reducing social and political tensions during the Prophetic era was centered around the concept of unity, which was promoted by the Prophet (PBUH). Based on this, the present study aims to answer the question of what kind of model can be derived from the examples of unity in the Prophet's life in the Medinan period for contemporary society. The research findings indicate that when Muslims migrated to Medina and entered a new civic environment, it led the Prophet (PBUH) to focus on establishing the foundation of Islamic unity and cohesion from the very beginning, across various sectors of the Islamic community. The construction of a mosque with the participation of all Muslims, the signing of a public covenant, and the establishment of brotherhood among the early Muslims in Medina promoted empathy, unity, and cohesion, based on shared interests such as ensuring public security, well-being, prosperity, and creating organizational structures for the Prophetic government. This support allowed the Prophet (PBUH) to succeed in the battles (Ghazawat) and military expeditions (Sarayas), and by establishing pacts with tribes in the 9th year of Hijra, the puzzle of Islamic unity and empathy was completed. This article, written with a descriptive-analytical approach, relies on earlier library sources.

**Keywords:** Unity, Prophet Muhammad (PBUH), Medina, Islamic Civilization, Sireh.



## وفاق در سیره و مدیریت حضرت محمد(ص): الگوی تمدنی برای جامعه معاصر

آرمان فروهی

استادیار گروه ایران‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه میبد، میبد، ایران.

A.Forouhi@meybod.ac.ir.

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>سیره شخصیتی و عملکرد مدیریتی رسول‌الله در پیشگیری از مسائل و بحران‌های مختلف سیاسی و اجتماعی عصر نبوی برای جامعه حال حاضر الگو و سرمشق محسوب می‌شود. در نگاه کلی‌نگر و با مطالعه سیره آن حضرت، کاهش تنش‌های اجتماعی و سیاسی عصر نبوی با محوریت برقراری وفاق از سوی پیامبر(ص) بوده است. بر این اساس، در پژوهش حاضر به دنبال پاسخ به این سؤال هستیم که از مصادیق وفاق در سیره رسول‌الله در عصر مدنی می‌توان چه الگویی برای جامعه معاصر اخذ کرد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که ورود مسلمانان به مدینه و قرارگیری در فضای مدنی جدید، رسول‌الله را به این سمت سوق داد که زمینه اتحاد و وفاق اسلامی را از همان ابتدا و در ارکان مختلف جامعه اسلامی فراهم کند. ساخت مسجد با مشارکت همه مسلمانان، انعقاد پیمان‌نامه عمومی و عقد مواخاه در همان ابتدای حضور رسول‌الله در مدینه همدلی، اتحاد و وفاق را با تکیه بر علایق و منافع مشترک همچون تأمین امنیت عمومی، رفاه، آبادانی و ایجاد سازوکار تشکیلاتی برای دولت نبوی فراهم کرد. این پشتوانه موجب آن شد که رسول‌الله در غزوات و سرایا بتواند موفق عمل کند و با برقراری پیمان با قبایل در سال نهم هجرت پازل همدلی و وفاق اسلامی تکمیل شود. جستار حاضر با رویکرد توصیفی-تحلیلی و با تکیه بر منابع متقدم کتابخانه‌ای نگاشته شده است.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۰۵ تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۱۴ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۹ انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱ صفحات: ۷۹-۹۸</p>
<p>کلیدواژه‌ها: وفاق، حضرت محمد(ص)، مدینه، تمدن اسلامی، سیره.</p>	

## مقدمه

تنش و درگیری فکری- اجتماعی در عصر کنونی به جزء لاینفک زندگی تبدیل شده است. با افزایش تنش‌ها و درگیری‌ها در سطح جامعه و زندگی روزمرهٔ حال حاضر، بحران‌های اجتماعی و فرهنگی و به‌ویژه اخلاقی بیش‌ازپیش خود را نمایان می‌سازد. گسست‌های اخلاقی و خلأ معنوی در روابط فردی و اجتماعی انسان‌ها، موجبات بحران‌های روحی را فراهم کرده است و واگرایی اجتماعی و خلوت‌گزینی به‌عنوان سبک رایج برخی جوامع امروزی در پیش گرفته شده است. در این فضا معرفی الگو و سبک زندگی معتبر در عرصه‌های رفتاری و اجتماعی از مقتضیات زمانی و درمان حیاتی جامعه به شمار می‌رود. سیرهٔ نبوی و سبک زندگی رسول‌الله می‌تواند همان حلقهٔ مفقودهٔ جامعهٔ حال حاضر ما باشد که الگوگیری از آن می‌تواند وضعیت جامعه را به سامان برساند.

سیرهٔ رسول‌الله در ابعاد گوناگون اجتماعی، فرهنگی، اقتصادی و سیاسی قابل بررسی و توجه است. ایشان در طی دوران عصر مکی و نبوی توانستند الگویی رفتاری و اجتماعی برای مسلمانان ارائه دهند که تا عصر حاضر قابل بهره‌برداری و الگوگیری است. از این جهت، بر اساس نص صریح قرآن کریم «لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ» (احزاب: ۲۱) پیامبر<sup>(ص)</sup> به‌عنوان اسوهٔ حسنه و الگوی رفتاری برای جهانیان معرفی شده است که با تمسک به سیره و سنت آن بزرگوار می‌توان از مسیر ناهموار و پیچیده زندگی به تکامل و سعادت رسید و از خودپرستی، جهل و هلاکت دوری جست.

همچنین بررسی و مطالعهٔ وجوه گوناگون سیرهٔ عملی و نظری پیامبر<sup>(ص)</sup> در ارائهٔ حیات طیبه و نحوهٔ صحیح جامعه در راستای وفاق جمعی می‌تواند یاری‌گر باشد و در پی آن زمینهٔ بسیاری از ناهنجاری‌های فردی و اجتماعی ناسازگاری‌ها، تعارض منافع، زیاده‌خواهی‌ها و غیره از بین برود.

وفاق و همدلی به‌عنوان فضیلت اخلاقی و بستر مناسب برای همزیستی مسالمت‌آمیز را در جامعه حاضر فراهم می‌آورد. از این مسیر توجه به مبانی و اصول اخلاقی وفاق مورد تأکید رسول‌الله در سیره و سنت می‌تواند مورد توجه باشد که پژوهش حاضر با محوریت و پیرامون این بحث قوام خواهد گرفت.

## ۱. پیشینه پژوهش

در ارتباط با پیشینه پژوهش می‌توان برخی کتب و مقالات را مطرح کرد. حمیدی در مقاله «سیاست‌گذاری محیط شهری پیامبر<sup>(ص)</sup> راهبردی کارآمد بر تحقق وفاق اجتماعی» (۱۴۰۲) با تکیه بر انتظارات مدنی جامعه مسلمانان مدینه، وفاق و همگرایی در زمینه مسائل کالبدی و اجتماعی شهر مدینه را معیاری برای برقراری زیست مؤمنانه قرار داده است. در این ارتباط ایجاد نظام شهروندی بر بنیان اشتراکات امت اسلامی، مبارزه با باورهای اختلاف‌برانگیز و تأکید بر قوانین و معاهدات و نفی نژادپرستی را در سیره رسول‌الله ملاک قرار داده است. اثر توانسته است جنبه‌های وفاق را در ابعاد از سبک مدیریتی حضرت محمد<sup>(ص)</sup> بیان کند. با وجود این، بر جنبه‌های مناسبات دو گانه حکومت با مردم و تأثیر آن بر وفاق اشاره نکرده است. برخی آثار دیگر همچون جعفریان در «حکمت انتخاب محل مسجدالنبی در مدینه» (۱۳۸۵) و داداش نژاد در «بررسی نکات اساسی وفود در سیره نبوی» (۱۳۸۵) نیز صرفاً یک بُعد از مسئله حاضر را بر اساس روند تاریخی بررسی کرده‌اند که نسبت آن با وفاق و همبستگی اسلامی مورد سنجه قرار نگرفته است. در این جستار ضمن مفهوم‌شناسی وفاق به مصادیق آن در سیره سیاسی و فرهنگی رسول‌الله در مقاطع زندگی ایشان به‌ویژه عصر مدنی پرداخته خواهد شد تا از این رهگذر بتوان الگویی تمدنی برای عصر حاضر ترسیم کرد و از آن بهره گرفت.

## ۲. مفهوم‌شناسی وفاق

مفهوم وفاق در ابعاد گوناگون قابل توجه است و ویژگی‌های معنایی مختلفی از آن برداشت می‌شود. وفاق در معنای لغوی همدلی، همراهی، سازگاری، موافقت، یکدلی و یک‌جهتی است (دهخدا، ۱۳۷۷، ج ۱۵، ص. ۲۳۲۱۸). همچنین در کتب معانی و لغت دیگر نیز بر همین معنا تأکید شده است. این واژه به لحاظ مفهومی نیز بر همبستگی، تعاون و همکاری اذعان دارد و پذیرش قواعد عمومی و در رفتارها، منش و تحرکات اجتماعی را مدنظر قرار می‌دهد و در دو بُعد معنای کاربردی و اخلاقی است که اندیشه و تفکر یک وظیفه را در بر می‌گیرد. از منظر دیگر نیز وابستگی رفتاری نیز وفاق وابستگی و ارتباط موجود در ارتباط میان اجزای یک ساختار را مورد توجه و بررسی قرار می‌دهد. در این ارتباط، چلبی وفاق را این‌گونه تعریف

کرده است که توافق جمعی بر سر مجموعه‌ای از اصول و قواعد اجتماعی است که در بستر تعاملی که موجب انرژی عاطفی است، شکل می‌گیرد و این انرژی خود دربردارنده علت و معلول توافق اجتماعی است (چلبی، ۱۳۷۲، ص. ۱۷).

اصطلاح وفاق را اولین بار آگوست کنت از مشاهیر جامعه‌شناسی در قرن نوزدهم میلادی وارد زبان علوم اجتماعی کرد. از منظر وی وفاق ساختاری ضروری است که ساختارهای اجتماعی بر پایه آن شکل می‌گیرد (آرون، ۱۳۸۶، ص. ۴۷). وقتی ساختار جامعه بر پایه وفاق شکل می‌گیرد، اشخاص و گروه‌های اجتماعی که حس پیوند و قرابت در میان آن‌ها وجود دارد از طریق پیوندهای محکم، علایق با یکدیگر و منافع مشترک متحد می‌شوند و این موضوع به نفع جامعه است که مسیر تعالی و ترقی را طی کند (اسکیدمور، ۱۳۷۲، ص. ۳۸).

از منظر گولد، وفاق به معنی اتحاد جمع و صف‌بندی و همچنین یکپارچگی است (گولد و کلب، ۱۳۷۶، ص. ۹۰۵). یکی دیگر از جامعه‌شناسان اضافه می‌کند که وفاق نشان‌دهنده پذیرش مدل‌ها و ارزش‌های اجتماعی از سوی همگان است که پایه یک زندگی مثبت را شکل می‌دهد و فروپاشی آن سبب فروریزی و بی‌ساختاری جامعه می‌شود (پیرو، ۱۳۷۵، ص. ۱۷۷). در وفاق تأکید جدی بر حضور ارادی و آزادانه شهروندان در انجام وظایف در جنبه‌های گوناگون سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، مذهبی و اقتصادی است که هماهنگی و همفکری داوطلبانه همراه می‌شود (صالحی امیری، ۱۳۸۸، ص. ۹۵). پیشرفت جوامع انسانی در وجود همین تعامل‌های اجتماعی است که در گرو یک همدلی و وفاق صورت می‌گیرد. این مفهوم با وجود این دارای پیچیدگی است که وفاق در جوانب اجتماعی چند پهلوست. از آن جهت وفاق که با انسان و جامعه در ارتباط است، با نظم و انضباط ارتباط مستقیم پیدا می‌کند (چلبی و دیگران، ۱۳۷۸، ص. ۳۰). وفاق در مفهوم اجتماعی خود نیز توافق بر ارزش، هنجارها و الگوهای رفتاری جامعه است که همگان بر آن توافق دارند. البته این مسئله بر اساس ارزش‌های مشترک و نزدیکی فرهنگی خود را نمایان می‌کند.

در آیه ۲۶ سوره نبا واژه وفاق بر موافقت و هماهنگی «جَزَاءً وَفَاقًا» تأکید دارد. در اندیشه و نگاه اسلامی وفاق زیرساخت جامعه محسوب می‌شود که بر الفت و همدلی اساس آن قرار دارد. وفاق همچنین هدیه آسمانی یاد شده است که باید در حفظ آن کوشید. در این زمینه

در نهج البلاغه آمده است: «خداوند سبحان بر جماعت این امت منت نهاد که ریسمان الفت و همدلی را میان آنها استوار ساخت، الفت و مهربانی که در سایه آن جابجا می‌شوند و در سایه حمایت آن آسوده می‌شوند. این نعمت را هرگز ارزش آن را نمی‌شناسید؛ این نعمت از هر بهایی ارزشمندتر و از هر شأن و مقامی والاتر و گهربارتر است» (امام علی، ۱۳۸۰، خطبه ۱۹۲) در جایی دیگر نیز وفاق را در مقابل تفرقه و نفاق شرح داده است که «مبادا در دین دورویی ورزید که همبستگی و وحدت در راه حق گرچه کراهت داشته باشید از پراکندگی در راه باطل بهتر است؛ زیرا خداوند سبحان نه به گذشتگان خود و نه به آیندگان چیزی را با تفرقه عطا نفرموده است» (امام علی، ۱۳۸۰، خطبه ۱۷۶). بر این اساس، خداوند در جامعه بشری، نفاق و تفرقه را مبنا و اساس قرار نداده است و بخشش و اهدای نعمت را با تکیه بر دوری از تفرقه قرار داده است. در سیما و سنت عصر نبوی نیز موارد متعددی بر وفاق تأکید دارد که در ادامه به آن پرداخته خواهد شد.

### ۳. مصادیق وفاق در سیره رسول الله

در عصر نبوی رسول الله سیاست‌های اثرگذاری را در بخش فرهنگی و اجتماعی پایه‌گذاری کرد تا از طریق آن بتواند جامعه را بر اساس الگوی الهی سامان دهد. وفاق اجتماعی در طی حضور رسول الله در مدینه جنبه‌ها و جلوه‌های گوناگونی داشت که در ذیل مباحث آن خواهد آمد.

#### ۳-۱. ساخت مسجدالنبی

هجرت پیامبر<sup>(ص)</sup> از مکه به مدینه سرمنشأ تحول اساسی در تاریخ اسلام به شمار می‌رود. حضور در فضای جدید با شرایط جدید، طبعاً اقتضائات متفاوتی را نیز در برمی‌گیرد. از این منظر، حکومت نوپای نبوی نیاز به مکان فیزیکی برای برقراری قوانین خاص خود داشت. پیامبر<sup>(ص)</sup> در زمان ورود به مدینه از سوی قبایل گوناگون دعوت شد که در میان آنها پیاده شود و اقامت بگیرد. ایشان در مقابل درخواست آنها اشاره فرمودند که «من مأورم در محلی بمانم که محله‌های دیگر را در برمی‌گیرد». در انتخاب این محل مرکزیت حائز اهمیت بوده است و از سوی دیگر، اشراف آن بر سایر نقاط قابل توجه بوده است. همچنین ایشان با رها کردن افسار

شترها برای یافتن انتخاب محل مسجد اذن الهی را معیار دانستند. محلی که در نهایت رسول الله پیاده شدند و مکان مسجدالنبی شد، محله بنی مالک بن نجار بود که دایی‌های آن حضرت در آن سکونت داشتند. هاشم جد رسول الله در زمان سفر به شام در آن ناحیه مانده بود و از آنجا زنی گرفته بود که عبدالمطلب محصول این ازدواج بود؛ بنابراین بنی نجار دایی‌های آن حضرت به شمار می‌رفتند و آن مکان آگاهانه از سوی رسول الله برگزیده شد (جعفریان، ۱۳۸۵، ج ۱، صص. ۳۰۳-۳۰۲).

انتخاب مکان مناسب برای اولین پایگاه سیاسی پیامبر (ص) مهم بوده است و این موضوع را می‌توان از تنوع نژادی قبایل و گروه‌های اجتماعی ساکن در مدینه متوجه شد. در مدینه قبایل مهم و مشهور اوس که شامل بنی عبدالاشهل، بنی زعور و بنی ظفر در قسمت‌های شرقی، شمال شرقی و شمال مدینه اسکان داشتند و در نواحی غربی و مرکزی نیز خزرجی‌ها سکونت داشتند (مکی، ۱۳۷۵، صص. ۸-۹). همچنین گروه‌بندی اعتقادی متفاوتی در مدینه وجود داشت که برای پیامبر (ص) می‌توانست بحران ایجاد کند و انتخاب راهکار مناسب در برابر آن مهم بود.

حضور اقوام یهودی در یثرب به مهاجرت آن‌ها از سرزمین فلسطین برمی‌گشت که در مناطق جنوبی به نام بنی قینقاع، بنی نضیر و بنی قریظه سکونت داشتند. آن‌ها به جهت آنکه بر شریان‌های اقتصادی و تجاری و کشاورزی شهر یثرب مسلط بودند، در تحولات شهر می‌توانستند اثرگذار باشند و از سوی دیگر با دشمنان رسول الله، یعنی قریش نیز مناسبات اقتصادی و تجاری داشتند. دو قبیله اوس و خزرج نیز قبایل مهم ساکن در مدینه بودند که در بسیاری مسائل با یکدیگر متحد بودند؛ ولیکن در برخی رقابت‌های اقتصادی و سیاسی دچار اختلاف و حتی جنگ می‌شدند (ابن رسته، ۱۳۶۵، ص. ۶۹). در این فضای اجتماعی مدینه، رسول الله اولین تلاش خود را مبتنی بر ساخت مسجد به‌عنوان پایگاه سیاسی حکومت نوپای خود کرد. زمین مسجد متعلق به دو یتیم به نام‌های سهل و سهیل بود که پیامبر (ص) تا زمان ساخته شدن مسجد به دعوت ابویزید خالد بن زید انصاری در منزل او مستقر شد (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص. ۴۹۸). مشارکت و وفاق اجتماعی را می‌توان در انتخاب مکان و در ساخت آن به روشنی دید که رسول الله سعی کرد مکان اولین پایگاه سیاسی خود را زمینه همگرایی و اتحاد بین مهاجرین و انصار فراهم کند. آن حضرت شخصاً در ساخت مسجد

تلاش می‌کرد و این موجب همراهی بیشتر مسلمانان می‌شد (طبری، ۱۴۰۹، ج ۲، ص. ۳۹۷). نما و ساخت مسجد بسیار ابتدایی بود و ستون‌های آن از درخت خرما و سقف آن شاخه‌های خرما بود و در قسمت شرقی مسجد نیز رسول‌الله حجره‌هایی برای خود ساخت (ابن سعد، بی‌تا، ج ۱، ص. ۲۴۰).

رسول خدا در مسجد ضمن برقراری نمازهای پنج‌گانه، به اداره امور مربوط به مسلمانان نیز می‌پرداخت. همچنین ارسال نیروهای نظامی و پذیرش نمایندگان قبایل در مسجد صورت می‌گرفت. برقراری قضاوت بین مردم و حل و فصل خصومت‌ها و منازعات بین مردم نیز انجام می‌شد. مسجد مکان علمی و فرهنگی نیز محسوب می‌شد و در امور عمومی و جنگ و صلح نیز به‌عنوان مکان مشورتی مسلمانان بود (فراتی، ۱۳۹۰، ص. ۶۸). مسجد در دوران پیامبر<sup>(ص)</sup> مرکزیت عبادی، سیاسی و نظامی داشت و با توجه به تمرکز وظایف، مسئولیت‌ها و تصمیم‌گیری‌ها در آن نقش اساسی در شکل‌دهی جامعه اسلامی داشت و اولین گام مؤثر در ایجاد وفاق و همدلی اسلامی به شمار می‌رفت.

### ۲-۳. پیمان‌نامه عمومی

در ماه‌های نخست حضور رسول‌الله در مدینه در جهت شکل‌گیری و همگرایی وفاق میان گروه‌های اجتماعی ساکن در مدینه برقراری پیمان‌نامه عمومی مورد توجه قرار گرفت. سروسامان دادن به اوضاع اجتماعی، تحکیم وحدت اجتماعی و ایجاد نظام شهروندی از جمله اهداف برقراری پیمان‌نامه عمومی میان انصار، مهاجرین و یهودیان بود (منتظرالقائم، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۰). حضور قبایل مختلف و طوایف متعددی که در مدینه زندگی می‌کردند و سنت‌های جاهلی بر زندگی آن‌ها حکم‌فرما بود، موجب آن می‌شد که نزاع‌ها و اختلاف‌ها همیشگی و پردامنه باشد. همچنین قبایل یهودی ساکن در منطقه نیز با مسلمانان دچار تعارض منافع بودند و زمینه اختلاف میان آن‌ها وجود داشت. آنچه در این زمینه اهمیت داشت، حل و فصل اختلافات نه با مراجعه به رؤسا و متنفذان محلی، بلکه از طریق ارجاع به خداوند و رسول ایشان بود. با وجود آنکه تا پیش از این چنین مسئله‌ای در جامعه جزیره العرب مشاهده و انجام نشده بود؛ ولیکن ثمرات خود را در دولت رسول‌الله نشان داد. جامعه آن روزگار مسائل خاص خود را داشت و لازم بود تا بر اساس قوانین قرآن و دستورات پیامبر<sup>(ص)</sup> و همچنین شرایط و مصالح

جامعه نیز در نظر گرفته شود و بر اساس آن قوانینی منضبط برای اداره جامعه لحاظ شود (جعفریان، ۱۳۸۶، صص. ۴۳۷-۴۳۸). پیمان‌نامه نظرات و منافع تمام گروه‌های درگیر در آن زمان را در برمی‌گرفت تا ضامن امنیت اجتماعی شود. این پیمان‌نامه جامعه‌ای جمع‌گرا مبتنی بر منافع را ایجاد کرد، به گونه‌ای که حقوقی برابر به شهروندان اعطا کرد. این سند نخستین گام اساسی بر پایه و اساس درک اجتماعی بود و از این جهت نخستین قانون اساسی مدون و مکتوب در جهان بود که سرمایه عظیمی برای تمدن اسلامی محسوب می‌شود (زرگری نژاد، ۱۳۸۱، ص. ۵۲).

در قسمتی از پیمان‌نامه عمومی آمده است: «به نام خداوند بخشنده مهربان. این نامه‌ای است از محمد (ص) فرستاده خداوند میان مؤمنان و مسلمانان از قریش و یثرب و کسانی که از آنان پیروی کرده و به آنان پیوسته‌اند و با آنها کارزار می‌کنند. اینان امت واحدی هستند و مانند سایر مردم نیستند. مؤمنان پرهیزکار باید بر ضد کسی که علیه ایشان دسیسه کند یا درصدد ظلم و تعدی برآید یا میان مؤمنان فتنه و فساد برپا کند، نیروی خود را دسته‌جمعی علیه او به کار ببرند؛ اگرچه از فرزندان خودشان باشند» (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص. ۵۰۱).

با نگاهی به مفاد متعدد این عهدنامه، درمی‌یابیم که بسیاری از جنبه‌های اجتماعی با هدف ایجاد همگرایی و وفاق در نظر گرفته شده‌اند. در این عهدنامه در ارتباط با یهودیان آورده شده است که مسلمانان و یهودیان مانند یک امت خواهند بود و در برگزاری مراسم‌های دینی آزاد هستند. در هنگام وقوع جنگ در برابر دشمن مشترک متحد خواهند شد. در صورت وقوع حمله به مدینه، هر دو گروه مسلمانان و یهودیان برای دفاع از شهر تلاش می‌کنند و مخارج جنگ را مشترک می‌پردازند. همچنین مدینه حرم است و هر نوع خونریزی در آن حرام است. هیچ کس از مشرکان یثرب مال و جانی از قریش را پناه نداده و بر ضد مؤمنی آن‌ها را یاری نخواهد کرد. هر کس از یهودیان از ما پیروی کند، نسبت به او نیکی و یاری خواهد داشت و بر آن‌ها ستم نخواهد شد. آخرین داور در هنگام اختلاف و نزاع محمد رسول‌الله خواهد بود (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص. ۵۰۳).

بر اساس این پیمان‌نامه پیروزی عظیمی نصیب رسول‌الله و دولت وی شد به گونه‌ای که نظام همکاری، تعاون و وفاق اجتماعی پدید آمد. پیامبر (ص) دولتی را بنیان گذاشت که حق حاکمیت سیاسی و قضایی از سوی خداوند استوار شده است و اطاعت از رسول خدا را همچون

اطاعت از خداوند می‌دانست. خطر بالقوه یهود که اسلام را مورد پذیرش قرار نمی‌دادند، در کوتاه‌مدت از بین رفت. همچنین مسلمانان و یهودیان در راستای یک پیمان ناگزیر به حمایت و دفاع از حکومت اسلامی شدند (منتظرالقائم، ۱۳۸۶، ص. ۱۲۲). در بندهای متعدد این پیمان‌نامه بر تشکیل امت واحده تأکید شده است و در چهارچوب آن به دنبال این نکته است که انسجام و نظم داخلی قبیله را نشان دهد. همچنین محدود کردن یهودیان در ایجاد نفاق و اختلاف در میان مسلمانان را مورد تأکید دارد که از تماس گرفتن با مشرکان و تجارت با آنها منع شده بودند که اتحاد آن‌ها را ناممکن می‌کرد و از این جهت فرصت مناسب برای نشر دعوت اسلامی به شمار می‌رفت (احمدی میانجی، ۱۳۷۹، ج ۱، ص. ۲۶۱).

مسلمانان تا پیش از انعقاد پیمان‌نامه فقط بر اساس ایمان خود از رسول‌الله تبعیت می‌کردند؛ اما اکنون وفاداری خود را نسبت به اصولی مشخص ابراز کردند و از لحاظ روحی بر اساس ضوابط جدید آمادگی بیشتری برای عمل در راستای آرمان‌های حکومت اسلامی داشتند (جعفریان، ۱۳۸۶، ص. ۴۴۲). در این پیمان‌نامه موضوعات اخلاقی متعددی مورد توجه قرار گرفته‌اند؛ از جمله رعایت نیکی و داد‌گری، جبران خسارات، جلوگیری از خون‌ریزی، تحذیر از پیمان‌شکنی، توصیه به همبستگی و اصلاح اجتماعی و همچنین توصیه به تعاون و وفاق که بیشترین فراوانی را در این موضوع دارند. این موضوع نشان می‌دهد که اهمیت مکارم اخلاق در دین اسلام قابل توجه است. اصلاح جامعه نیز از طریق توجه به مسائل اخلاقی شکل می‌گیرد و قانون اساسی شکل گرفته در جامعه نبوی بر اساس حقوق، وظایف و اخلاق و دین‌مداری است که پیامبر<sup>(ص)</sup> را به‌عنوان رهبری اخلاقی - سیاسی در جامعه نمایان می‌کند. هدف رسول‌الله نیز از انعقاد این پیمان‌نامه صلح و ائتلاف بوده و منافع جمعی را بر منافع قبیله‌ای برتری داده که ضمانت اجرایی پیمان‌نامه نیز نصایح اخلاقی و جزای اخروی قید شده است و نه حد و تعزیرات اسلامی (زاجکانی و ظریفیان، ۱۴۰۲، صص. ۱۳۳-۱۳۱).

پیمان‌نامه عمومی مقدمات تشکیل وحدت سیاسی و حکومتی دینی را فراهم آورد و همچنین تلاش و کوشش حضرت محمد<sup>(ص)</sup> را برای ایجاد حساسیت مشترک دینی و ملی از شاخص‌ترین راه‌حل‌های آن حضرت در جهت تحقق وحدت اسلامی به شمار می‌رود (حسینی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۱). ابن‌خلدون نیز در ادامه می‌افزاید که «این سند نشان می‌دهد که مردم این شهر

واحد سیاسی جدیدی را که همان امت یا جامعه باشد، تشکیل می‌دادند. در این مورد رجحان و برتری نظامی حضرت محمد (ص) نبود که مردم را به سوی او جلب می‌کرد و آنان را به قبول وی وامی‌داشت؛ بلکه آنچه مؤثر بود مقام پیامبری او بود. پس اساس این جامعه بر اصول دینی پایه‌گذاری شده بود» (ابن خلدون، ۱۴۰۸، ج ۱، صص. ۱۸۸-۱۸۷).

سنخ‌شناسی موضوعات در پیمان‌نامه عمومی مدینه نشان می‌دهد که موضوعات سیاسی - مدنی با ۵۵ درصد فراوانی، موضوعات اخلاقی با ۳۵٪ و موضوعات مذهبی با ۱۵٪ فراوانی بیشترین موارد مورد تأکید در عهدنامه را دارند. در مسائل سیاسی - مدنی حقوق مساوی هم‌پیمانان، حفظ سنت پسندیده دیه و فدیة، قوانین جنگ، سنت جوار، یکپارچه کردن جامعه، قانون قصاص، ضمانت امنیت حرم بیشترین فراوانی را در این موضوع دارد. این موضوع نشان می‌دهد این پیمان‌نامه در پی آن بوده است که قوانینی را وضع نماید که بیش از هر چیز به بهبود امور زندگی اهل مدینه کمک کند و همچنین دشمنی با قریش را میان هم‌پیمانان برجسته کند (زاجکانی و ظریفیان، ۱۴۰۲، صص. ۱۳۳-۱۳۱).

در پیمان‌نامه عمومی مدینه بر استقلال قبایل اعم از یهودیان و مسلمانان تأکید شده است و با لحاظ کردن امت واحده بر وجود دین اسلام و یهود نیز توجه شده است. آن حضرت، امت را به چشم قبیله‌ای بسیار بزرگ می‌نگریست و برای ایشان همان روش‌های قبیله‌ای طبیعی به نظر می‌رسید (آرمسترانگ، ۱۳۸۶، ص. ۳۱۰). پیامبر (ص) درصدد برنیامد که ساختار قبیله را ملغی اعلام کند؛ بلکه تلاش کرد تا با طرح قالب وسیع‌تر و بزرگ‌تر همان امت، قبیله را نیز در آن قرار دهد و همچنین بدون هیچ تعارضی تمامی استعدادها و انرژی‌های نهفته در الگوی قبیله را در راستای اهداف گسترش دولت خود استخدام کند (زرگری نژاد، ۱۳۷۸، ص. ۱۰۶؛ فیرحی، ۱۳۸۶، ص. ۱۳۸). بسیاری از آداب و رسوم و سنت‌های عرب و قبیله جامعه جاهلیت مانند حق جواز و اعطای پناهندگی، فدیة اسیران، سنت هم‌پیمانی (موالی) قبیله‌ای، سنت ثار (خونخواهی) که سنت‌های مورد تأیید رسول‌الله بود، برخی مفاد پیمان‌نامه را تشکیل می‌داد (زرگری نژاد، ۱۳۷۸، ص. ۱۰۷).

موضوعات مذهبی پیمان‌نامه عمومی است که شامل مفاهیم مهمی همچون مشروعیت قوانین به دلیل ضمانت خدا و پیامبر (ص)، برتری دادن مؤمن بر کافر، برتری هم‌پیمانان در پناه

بردن بر خدا و به رسمیت شناختن دین هم‌پیمانان است. شاخصه مفاهیم مذهبی در پیمان‌نامه عمومی نشان می‌دهد که مفاهیم مبتنی بر رابطه انسان و خداست و قانون را با کلمات دینی تبیین کرده است. رسول‌الله در این بُعد در کنار دعوت به اسلام بر راستی و درستی آیین خود و حقوق شهروندی اقلیت‌های مذهبی به نحو شایسته به رسمیت شناخت و زمینه همزیستی مسالمت‌آمیز مردم را در کنار هم فراهم نمود (زاجکانی و ظریفیان، ۱۴۰۲، صص. ۱۳۴-۱۳۲).

### ۳-۳. پیمان مواخات

رسول‌الله از آغاز ورود به مدینه، وحدت و برابری اسلامی را راه‌حلی مناسب برای ایجاد امت واحده می‌دانستند و بر ضرورت اتحاد نیروهای مسلمان در نزاع با دشمنان را احساس کرده بودند و فرمان خدا را مبتنی بر دوستی و مهربانی و وفاق میان مسلمانان و برادری و برابری نیز مورد همت و توجه قرار دادند. این پیمان نخست میان مهاجران و سپس میان انصار و مهاجرین برقرار شد (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص. ۲۷۰). همچنین منابع آورده‌اند که هیچ مهاجری بدون برادر باقی نمانده است و عقد خواهری نیز در برخی کتب آمده است که حضرت زهرا<sup>(س)</sup> نیز با ام سلیم عقد خواهری برقرار کرده است (ابن عبدالبر، ۱۴۱۲، صص. ۴۰۱-۴۰۰). در برقراری این پیمان برادری، نژاد و طبقه اجتماعی و اقتصادی مدنظر نبوده است و برابری و وحدت ملاک عمل قرار گرفته است. عقد اخوت ابوبکر با عمر بن خطاب، حمزه با زید بن حارثه، عثمان و عبدالرحمن بن عوف، زبیر و ابن مسعود، عبیده بن حارث با بلال و رسول‌الله با حضرت علی<sup>(ع)</sup> در منابع آمده است (ابن سعد، بی‌تا، ج ۳، ص. ۵۶؛ سمهودی، ۲۰۰۶، ج ۱، ص. ۲۶۸؛ ابن منظور، ۱۴۰۵، ج ۹، ص. ۱۳۹). پیامبر<sup>(ص)</sup> دست حضرت را بالا گرفت و فرمود، این هم برادر من است (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۱، ص. ۵۰۵). این موضوع از فضیلت حضرت علی نزد رسول‌الله حکایت دارد.

ایشان برای برقراری وفاق و اتحاد میان مهاجرین و انصار دستور داد تا برادران به هنگام عقد برادری، نام خود، پدر و قبیله خود را برای همدیگر بگویند (ابن سعد، بی‌تا، ج ۶، ص. ۱۳۰). یکی از مفاد این پیمان ارث بردن از یکدیگر بود که پس از جنگ بدر و بر اساس آیه ۷۵ سوره انفال به دستور قرآن لغو گردید (بلاذری، ۱۴۱۷، ج ۱، ص. ۳۱۸). کینه‌های دیرینه جاهلی مانعی برای استحکام پیوندهای اجتماعی و سبب گسستن رشته‌های برادری و درنهایت سلب امنیت

در جامعه است؛ از این رو، قرآن نیز پاک‌سازی دل را از کینه و حسد، حلقه وصلی برای امنیت و نعمت برادری می‌داند (حسینیان مقدم، ۱۳۹۰، ص. ۷۰). در این ارتباط، در آیه ۴۵ و ۴۶ سوره حجر آمده است: «با سلامت و ایمنی در آن داخل شوید و آنچه کینه در سینه‌های آنان است، برکنیم، برادرانه بر تخت‌هایی رو به روی یکدیگر نشسته‌اند».

پیامبر اسلام بر اساس بینش انسانی و الهی خود، از جمله اهداف رسالت خویش را ایجاد رابطه برادری میان مسلمانان در سایه وحدت و وفاداری می‌دانست؛ امری که موجب تقویت قدرت دفاع از دین اسلام می‌شد. همچنین او تلاش می‌کرد تا فاصله‌های طبقاتی و نژادی رایج در عصر جاهلیت را که بر ارزش‌های آن زمان سایه افکنده بود، از میان مسلمانان برچیند. وضعیت اقتصادی و اجتماعی مهاجرین نیز در این وضعیت حائز اهمیت بود. از آنجا که آنان از خانه و کاشانه خود دست به هجرت زده بودند و دارایی اقتصادی خود را از دست داده بودند؛ عملاً نیاز به حمایت معنوی و مادی حاکمیتی داشتند. رسول‌الله با درک این وضعیت، زمینه ایجاد امت اسلامی را از طریق برقراری الفت و وفاق میان مردم فراهم ساخت و با کمک انصار، پیوند برادری میان مهاجرین و انصار را در مدینه تحکیم بخشید (بهرامی، ۱۳۸۵).

از مهم‌ترین اهداف این پیمان می‌توانست تأکید بر ایجاد اخوت ناشی از ایمان به خداوند باشد. این مسئله در کاستن از قدرت حلف‌ها و پیمان‌های جاهلی اهمیت زیادی داشت به‌ویژه آنکه این پیمان بر اساس حق بود، درحالی‌که پیمان‌های جاهلی منفعیت‌گرایانه و مصلحت‌گرایانه بود. ایجاد روحیه تعاون و وفاق و الفت همگانی و اتحاد جامعه بر اساس پیمان برادری زمینه‌ساز تقویت بنیه اسلامی شد (جعفریان، ۱۳۸۶، ص. ۴۳۵).

هدف نهایی رسول‌الله از برقراری اخوت دینی میان مسلمانان، توسعه بینش برادری و برابری اسلامی بود، به‌گونه‌ای که تلاش کردند در اخوت حریم‌های برتری‌طلبی و اشرافیت خواهی کنار رود. در کنار هم قرار گرفتن اقشار مختلف جامعه در کنار هم نشانه آشکاری از فروریختن دیوارهای بلند غرور و یکسان شدن افراد با یکدیگر و تلاشی برای ایجاد جامعه مبتنی بر عدالت بود. اشرافیت مکه بیش از هر چیز از این مسئله وحشت داشت؛ ولی درعین حال جامعه اسلامی و پیامبر (ص) به‌عنوان رهبر الهی به آن مباهات می‌کرد (بهرامی، ۱۳۸۵). پیمان مواخات از جمله راهبردهای مهم رسول‌الله در بهره‌گیری از عامل وحدت دینی به شمار می‌رفت. از سوی

دیگر، پیمان‌نامه عمومی بخشی از راهکارهای ایجاد حساسیت مشترک دینی بود که بیشتر جنبه عمومی، فراگیر و ملی داشت و در جهت القای پیوستگی دینی و حساسیت مشترک ملی بین آحاد مردم مدینه بود. با وجود این پیمان برادری، حساسیت مشترک باید به اوج بالندگی خود برسد؛ به این معنا که پیوند عمومی با پیوستگی ویژه حلقه ایمانی مؤمنان، هم باید تقویت شود و هم به عنوان تضمینی برای پایداری و دوری از آفات شقاق و پراکندگی عمل کند (حسینی، ۱۳۸۷، ص. ۲۲۳).

#### ۴-۳. پیمان با قبایل

سال نهم هجری در عصر نبوی به‌عنوان «عام الوفود» شناخته می‌شود. در تاریخ دوره پیامبر اسلام، «وفود» به گروه‌هایی اطلاق می‌شود که به‌عنوان نمایندگان و فرستادگان سیاسی نزد پیامبر (ص) آمده بودند. این گروه‌ها با پذیرش حاکمیت حکومت مدینه، در برابر پیامبر سر تسلیم فرود می‌آوردند و با او پیمان‌هایی می‌بستند. تعداد این وفودها را حدود ۷۰ مورد برشمرده‌اند. این رخداد زمانی اتفاق افتاد که پیامبر (ص) سلطه‌ای فراگیر بر سراسر جزیره‌العرب یافته بود، مشرکان قریش را شکست داده بود و دین اسلام در بیشتر مناطق گسترش یافته بود (داداش نژاد، ۱۳۸۵، ص. ۳۸۵).

آنچه در پذیرش اسلام از سوی قبایل و گروه‌های سیاسی اهمیت ویژه‌ای داشت، پذیرش آن از جانب قبیله قریش بود؛ چراکه سایر قبایل عرب در این زمینه چشم به قریش داشتند. از نظر آنان، قریش پیشوا، زعیم و راهنمای سایر قبایل و صاحب‌خانه کعبه و حرم بود. با فتح مکه و تسلیم بزرگان قریش، اعراب دریافتند که دیگر توان مقابله با رسول‌الله را ندارند؛ از این رو، با پذیرش اسلام، نمایندگان را به سوی حکومت مدینه فرستادند (صالحی شامی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۵۴). در منابع تاریخی آمده است که برخی بزرگان قبایل تصریح کرده‌اند پذیرش اسلام آنان تنها به این دلیل بود که مبادا به‌عنوان «شرّ العرب» (بدترین عرب‌ها) شناخته شوند (ابن سعد، بی‌تا، ج ۱، ص ۳۳۸). این ابراز اسلام، آشکارا صادقانه نبود؛ بلکه بیشتر قبایل در برابر شرایط جدید، چاره‌ای جز تسلیم نداشتند. رسول‌الله نیز میان «اسلام» و «ایمان» تفاوت قائل می‌شدند. بسیاری از این افراد تنها تسلیم شده بودند، بی‌آنکه اسلام را از عمق عقل درک کرده یا از

صمیم قلب پذیرفته باشند (جعفریان، ۱۳۸۵، ج ۱، ص ۶۵۴). در این زمینه، آیه ۱۴ سوره حجرات نیز به روشنی اشاره دارد: «اعراب بادیه نشین گفتند: ایمان آوردیم. بگو: ایمان نیاورده اید، بلکه بگویید: تسلیم شده ایم؛ چراکه هنوز ایمان در دل هایتان وارد نشده است. و اگر خدا و پیامبرش را اطاعت کنید، از پاداش اعمالتان کاسته نمی شود؛ چراکه خداوند آمرزنده و مهربان است». اهداف متعددی را می توان برای پذیرش و برقراری وفود در دوران پیامبر (ص) برشمرد. از جمله مهم ترین اهداف، پذیرش اسلام و آشنا ساختن قبایل با احکام، شرایع، مسائل معنوی و تعالیم دین جدید بود. پیامبر (ص) برای قبایل مختلف، زمینه های آشنایی با اسلام را فراهم می ساخت. برای نمونه، برای قبیله ثقیف خیمه ای در مسجد برپا کرد تا از نزدیک شاهد خواندن قرآن و نماز گزاردن مسلمانان باشند (صالحی شامی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۹۶). وفد ثقیف همچنین خواهان امتیازاتی ویژه و معافیت از برخی فرایض دینی بودند. آنان درخواست لغو تحریم زنا، ربا و شراب و همچنین معافیت از نماز و غسل به دلیل سردی محل سکونت خود را داشتند؛ اما پیامبر (ص) با هیچ یک از این درخواست ها موافقت نکرد (صالحی شامی، ۱۴۱۴، ج ۶، ص ۲۹۸). از دیگر نمونه ها، برخورد پیامبر (ص) با وفد قبیله کنده بود. ایشان پس از اسلام آوری آن ها، بلافاصله دستور داد لباس های حریر را از تن در آورند. درباره وفد ثقیف نیز، پس از پذیرش اسلام، پیامبر از آنان خواست روزه بگیرند (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۵۴۱؛ ج ۲، ص ۵۸۵).

پیامبر (ص) همچنین از قبایل مسلمان شده می خواست که پس از بازگشت به سرزمین های خود با بت پرستی مبارزه کرده و بت های خود را نابود کنند. برای نمونه، حضرت محمد (ص) به وفد ثقیف دستور داد بت لات را از بین ببرند. اگرچه آنان درخواست داشتند که این کار تا سه سال به تأخیر افتد، پیامبر (ص) با درخواست آنان موافقت نکرد و تنها اجازه داد که بت به وسیله فرستادگان مسلمان از میان برداشته شود، نه به دست خود افراد قبیله (ابن هشام، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۵۴۰).

از مهم ترین تبعات سیاسی انعقاد پیمان های وفود با نمایندگان سیاسی قبایل، برقراری صلح و بیعت ستانی در راستای گسترش اسلام بود. افرادی که اسلام را می پذیرفتند، در جایگاه مساوی با دیگر مسلمانان قرار می گرفتند و از تمامی حقوق برابر برخوردار می شدند. در پیمان نامه هایی

که منعقد می‌شد، مسئله «امان» جایگاه ویژه‌ای داشت؛ به گونه‌ای که قبایلی که تحت امان قرار می‌گرفتند، مورد تعرض دیگر قبایل قرار نمی‌گرفتند و امنیت آنان تضمین می‌شد. بیعت‌ها نیز معمولاً بر اصولی چون اقامه نماز، مبارزه با شرک، و پرداخت زکات صورت می‌گرفت تا چهارچوب‌های اصلی دین اسلام تثبیت و نهادینه شود (داداش نژاد، ۱۳۸۵، صص. ۴۰۶-۴۰۴).

رسول‌الله در برابر تقاضاهای مالی، درخواست‌های سیاسی و حتی برخی زیاده‌خواهی‌های قبایل، از جمله مشارکت در قدرت سیاسی، ایستادگی می‌کردند و با واگذاری امتیازات ناعادلانه به قبایل مخالفت می‌نمودند. قبیله بنی‌حنیفه از جمله قبایلی بود که خواستار تقسیم قدرت سیاسی میان خود و پیامبر (ص) بود؛ اما آن حضرت بر تمرکز قدرت و وحدت رهبری تأکید داشتند (ذهبی، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۶۸۳؛ ابن سید الناس، ۱۴۰۶، ج ۲، ص ۲۹۲). با وجود آنکه قبایل تحت انقیاد سیاسی و مذهبی پیامبر (ص) قرار می‌گرفتند، ساختار سنتی و روابط دیرینه میان عشایر، قبایل، و ساکنان روستاها و شهرها همچنان پابرجا باقی ماند. با این حال، فردی که از سوی حکومت مرکزی به‌عنوان امیر یا رئیس یک قبیله تأیید می‌شد، موظف بود از دستورات دولت مدینه تبعیت کرده و ارتباط خود را با آن حفظ نماید (محمدی و دیگران، ۱۳۹۸، ص ۲۴۶). برای این اساس، پیمان‌های پیامبر با قبایل، نه تنها نظم سیاسی جدیدی پدید آورد، بلکه منجر به شکل‌گیری وفاق اسلامی شد؛ وفاقی که نقش مهمی در ایجاد اتحاد و یکپارچگی میان مسلمانان ایفا کرد.

## نتیجه‌گیری

عصر نبوی از جنبه‌های گوناگون فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، ظرفیت‌های ارزشمندی برای الگوگیری در جامعه امروزی مسلمانان دارد. پیامبر<sup>(ص)</sup> به‌عنوان «اسوه حسنه» در رفتار و سنت، مجموعه‌ای از میراث الهی را برای اهل‌بیت خود به یادگار گذاشتند که می‌توان از آن در روزگار حاضر بهره‌مند شد. وفاق یکی از کلیدواژه‌های بنیادین در سیره و مدیریت حضرت محمد<sup>(ص)</sup> به‌شمار می‌رود، که نمودهای آن را می‌توان در سرتاسر عصر نبوی مشاهده کرد. مدینه با حضور پیامبر<sup>(ص)</sup> و گروهی از مهاجران، به فضایی نو و متفاوت نیاز داشت؛ فضایی که به‌واسطهٔ درایت و آینده‌نگری آن حضرت پدید آمد. ساخت مسجد با مشارکت مهاجران و انصار را می‌توان نخستین اقدام جدی در راستای تحقق وفاق و اتحاد اسلامی دانست. پس از آن، پیامبر<sup>(ص)</sup> تلاش کرد با ایجاد همگرایی و وفاق میان ساکنان اصلی مدینه و مهاجران، بستر شکل‌گیری دولت نوپای اسلامی را فراهم سازد. یهودیان، به‌عنوان دیگر ساکنان مدینه، بالقوه تهدیدی برای دولت نبوی به‌شمار می‌رفتند؛ اما پیامبر<sup>(ص)</sup> با انعقاد پیمان‌هایی مبتنی بر برادری و هم‌پیمانی، آنان را در زمینه‌های اجتماعی مشترک، همچون حفاظت از شهر و تأمین امنیت، در چهارچوب اهدافی مشترک قرار داد.

عقد «مواخات» نیز همچون عهدی درونی، موجب نزدیکی دل‌ها و دیدگاه‌های مسلمانان به یکدیگر شد و فاصله‌های نژادی و طبقاتی را از میان برداشت. ثمرهٔ این پیوند درونی، وفاق و اتحاد اسلامی‌ای بود که پشتوانه‌ای برای پیامبر<sup>(ص)</sup> فراهم ساخت تا زمینهٔ تفوق سیاسی و نظامی خود را در برابر قریش ایجاد کند. پس از فتح مکه و تسلط کامل بر جزیرهٔ العرب، پیامبر<sup>(ص)</sup> قبایل دیگر را نیز به خود نزدیک ساخت و با آنان پیمان‌های دوستی در راستای پذیرش اسلام منعقد کرد که این روند، پذیرش اسلام را در میان قبایل تسریع نمود. بهره‌گیری از سنت رسول‌الله در به‌کارگیری وفاق و اتحاد اسلامی، می‌تواند زمینه‌ساز استمرار حاکمیت سیاسی اسلام و تقویت همدلی در میان مسلمانان باشد. این رویکرد، ابزاری مؤثر برای مواجهه با بحران‌ها و موانع پیش روی گسترش فکری و فرهنگی جوامع اسلامی معاصر به‌شمار می‌آید.

## منابع

- آرون، ریمون (۱۳۸۶). *مراحل اساسی سیراندیشه در جامعه‌شناسی*. ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- آرمسترانگ، کارن (۱۳۸۶). *زندگینامه پیامبر اسلام*. ترجمه کیانوش حشمتی، تهران: انتشارات حکمت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (۱۴۰۸ ق). *تاریخ ابن خلدون*. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- ابن رسته (۱۳۶۵). *الاعلاق النفیسه*. ترجمه حسین قره چانلو، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- ابن سعد، محمد (بی تا). *طبقات الکبری*. بیروت: دار صادر.
- ابن سید الناس، محمد بن عبدالله (۱۴۰۶ ق). *عیوه الاثر فی فنون المغازی و الشمانل و السیر*. بیروت: مؤسسه عزالدین.
- ابن عبدالبر، یوسف بن عبدالله (۱۴۱۲ ق). *الاستیعاب فی معرفة الاصحاح*. تحقیق علی محمد البجاوی، بیروت: دارالجلیل.
- ابن منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۵ ق). *مختصر تاریخ دمشق ابن عساکر*. دمشق: دارالفکر.
- ابن هشام، عبدالملک (۱۳۷۵ ق). *السیره النبویه*. تحقیق مصطفی سقا و دیگران، قاهره: مطبعة مصطفی البابی حلبی.
- احمدی میانجی، علی (۱۳۷۹). *مکاتیب الرسول صلی الله علیه و آله و سلم*. قم: انتشارات دارالحديث.
- اسکیدمور، ویلیام (۱۳۷۲). *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*. ترجمه جمعی از مترجمان، تهران: سفیر.
- امام علی (۱۳۸۰). *نهج البلاغه*. ترجمه سید جعفر شهیدی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- بلاذری، احمد بن یحیی (۱۴۱۷ ق). *انساب الاشراف*. تحقیق سهیل زکار، بیروت: دارالفکر.
- بهرامی، روح الله (۱۳۸۵). *پیمان مواخات*. فصلنامه تاریخ اسلام، ۲ (۴)، ۲۴-۵.

- پیرو، آلن (۱۳۷۵). فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه باقر ساروجانی، تهران: انتشارات کیهان
- جعفریان، رسول (۱۳۸۵). حکمت انتخاب محل مسجدالنبی در مدینه. مجموعه مقالات همایش بین‌المللی سیره شناختی پیامبر اعظم، به اهتمام اصغر منتظر القائم، اصفهان: انتشارات دانشگاه اصفهان.
- جعفریان، رسول (۱۳۸۶). تاریخ سیاسی اسلام؛ سیره رسول خدا. قم: نشر دلیل ما، چاپ پنجم.
- چلبی، مسعود (۱۳۷۲). وفاق اجتماعی. فصلنامه علوم اجتماعی، ۳ (۰)، ۱۵-۲۸.
- [https://jnoe.ut.ac.ir/article\\_15545.html](https://jnoe.ut.ac.ir/article_15545.html)
- چلبی، مسعود، تاجیک، محمدرضا، احمدی، حمید، مقصودی، مجتبی و قیصری، نوراله (۱۳۷۸). میزگرد: میزگرد وفاق اجتماعی (۲). فصلنامه مطالعات ملی، ۱ (۲ و ۳)، ۱۳-۵۸.
- [doi: 20.1001.1.1735059.1378.1.2.3.1.8.6](https://doi.org/10.22034/nrr.2024.60207.1273)
- حسینی، سید حسین (۱۳۸۷). پیامبر وحدت. تهران: نشر اطلاعات، چاپ دوم.
- حسینیان مقدم، حسین (۱۳۹۰). مناسبات مهاجرین و انصار در عصر نبوی «همدلی و رقابت‌ها». قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم.
- حمیدی، سعید (۱۴۰۲). سیاست‌گذاری محیط شهری پیامبر راهبردی کارآمد بر تحقق وفاق اجتماعی. فصلنامه دین پژوهی و کارآمدی، ۳ (۴)، ۲۱-۴۴.
- <https://doi.org/10.22034/nrr.2024.60207.1273>
- داداش نژاد، منصور (۱۳۸۵). بررسی نکات اساسی وفود در سیره نبوی. زیر نظر رسول جعفریان، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، چاپ دوم.
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ذهبی، محمد بن احمد (۱۴۱۰ ق). تاریخ الاسلام. تحقیق عمر عبدالسلام تدمری، بیروت: دارالکتب العربی.
- زاجکانی، سودابه، ظریفیان، غلامرضا (۱۴۰۲). سنخ‌شناسی موضوعی پیمان‌نامه مدینه. فصلنامه مطالعات تاریخ اسلام، ۱۵ (۵۷)، ۱۱۳-۱۴۶.
- [doi: 20.1001.1.22286713.1402.15.57.4.9](https://doi.org/10.22286713.1402.15.57.4.9)
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۸۱). تاریخ تحلیلی اسلام. قم: انجمن معارف اسلامی.
- زرگری نژاد، غلامحسین (۱۳۷۸). تاریخ صدر اسلام. تهران: انتشارات سمت.

- سمهودی، علی بن عبدالله (۲۰۰۶). وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى. تحقیق خالد عبدالغنی محفوظ، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- صالحی امیری، رضا (۱۳۸۸). انسجام ملی و تنوع فرهنگی. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک مجمع تشخیص مصلحت نظام.
- صالحی شامی، محمد بن یوسف (۱۴۱۴ ق). سبل الهدی و الرشاد. تحقیق عادل احمد عبدال موجود، بیروت: دارالکتب العلمیه.
- طبری، محمد بن جریر (۱۴۰۹ ق). تاریخ الطبری. بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات.
- فراتی، عبدالوهاب (۱۳۹۰). درسنامه سیره سیاسی نبوی (مبانی، حکومت و رفتار سیاسی). تهران: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، چاپ دوم.
- فیرحی، داود (۱۳۸۶). تاریخ تحول دولت در اسلام. قم: انتشارات دانشگاه مفید.
- گولد، جولوس و کلب، ویلیام (۱۳۷۶). فرهنگ علوم اجتماعی. ترجمه باقر پرهام و دیگران، تهران: نشر مازیار.
- محمدی، رمضان، حسینیان مقدم، حسین و داداش نژاد، منصور (۱۳۹۸). تاریخ اسلام ۱؛ سیره رسول خدا. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مکی، محمد شوقی بن ابراهیم (۱۳۷۵). اطلس مدینه منوره. ترجمه پرویز اذکایی، تهران: انتشارات مشعر.
- منتظر القائم، اصغر (۱۳۸۶). تاریخ اسلام (از آغاز تا سال چهلیم هجری). اصفهان و تهران: انتشارات دانشگاه اصفهان و سمت، چاپ دوم.



Vol. 12 | Issue. 43 | 2025 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.521272.1423>

## The Role of Governing Institutions in Strengthening National Unity

Abbas Kashavarz Shokri

Professor, Department of Political Science, Shahed University, Tehran, Iran.

[abbask83@gmail.com](mailto:abbask83@gmail.com)

Ghods Alizadeh Seylab

PhD in Political Studies of the Islamic Revolution, Shahid University, Tehran, Iran.

[gh.alizadeh88@yahoo.com](mailto:gh.alizadeh88@yahoo.com)

Article Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> <p><b>Received:</b> 2025 /02 /01</p> <p><b>Revised:</b> 2025 /04 /08</p> <p><b>Accepted:</b> 2025 /04 /12</p> <p><b>Published Online:</b> 2025 /04 /20</p>	<p>The main objective of the present article is to identify and analyze the role of governing institutions in creating and strengthening national unity and their impact on national cohesion. Governing institutions, as the main structures of community management, play a vital role in creating and maintaining national unity. Unity, through the connection between individuals and groups, strengthens solidarity and cooperation towards the development and progress of society. Governing institutions, by ensuring the rule of law, provide an appropriate platform for preserving and continuing diverse identities and cultures. These institutions, by creating an atmosphere of trust and mutual respect, help reduce social tensions and enhance national unity. This article aims to answer the main question: how can governing institutions help strengthen national unity and reduce social tensions? To answer this, a qualitative research method and documentary analysis were used. The findings indicate that governing institutions, by adopting inclusive and participatory policies, can help strengthen national identity and reduce social tensions. Moreover, governing institutions must pay more attention to the needs and demands of various ethnicities and groups in order to achieve lasting national unity. Finally, solutions such as enhancing transparency and creating platforms for active citizen participation in decision-making processes have been proposed to strengthen national unity and increase social cohesion.</p> <p><b>Keywords:</b> Governing institutions, National unity, Government, Legislature, Judiciary, Social solidarity, Social cohesion.</p>



دوره ۱۲ | شماره ۴۳ | بهار ۱۴۰۴

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.521272.1423>

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

## نقش نهادهای حاکمیتی در تقویت وفاق ملی

عباس کشاورز شکری

استاد گروه علوم سیاسی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران. (نویسنده مسئول)

abbask83@gmail.com

قدسی عزیزاده سیلاب

دکتری مطالعات سیاسی انقلاب اسلامی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران.

gh.alizadeh88@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
<b>نوع مقاله:</b> پژوهشی	
<b>تاریخ دریافت:</b>	
۱۴۰۳/۱۱/۱۳	
<b>تاریخ بازنگری:</b>	
۱۴۰۴/۰۱/۱۹	
<b>تاریخ پذیرش:</b>	
۱۴۰۴/۰۱/۲۳	
<b>انتشار آنلاین:</b>	
۱۴۰۴/۰۱/۳۱	
<b>صفحات:</b>	
۹۹-۱۲۰	
	هدف اصلی مقاله حاضر، شناسایی و تحلیل نقش نهادهای حاکمیتی در ایجاد و تقویت وفاق ملی و تأثیر آن بر انسجام ملی است. نهادهای حاکمیتی به‌عنوان ساختارهای اصلی مدیریت جامعه، نقش حیاتی در ایجاد و حفظ وفاق ملی دارند. وفاق، با پیوند بین افراد و گروه‌ها موجب تقویت همبستگی و همکاری در راستای توسعه و پیشرفت جامعه می‌شود. نهادهای حاکمیتی با تأمین حاکمیت قانون، بستری مناسب برای حفظ و تداوم هویت‌ها و فرهنگ‌های گوناگون فراهم می‌نمایند. این نهادها با ایجاد فضای اعتماد و احترام متقابل به کاهش تنش‌های اجتماعی و تقویت وفاق ملی کمک می‌کنند. مقاله حاضر درصدد است به این پرسش اصلی پاسخ دهد که نهادهای حاکمیتی چگونه می‌توانند به تقویت وفاق ملی و کاهش تنش‌های اجتماعی کمک کنند؟ برای پاسخ، از روش تحقیق کیفی و تحلیل اسنادی استفاده شده است. یافته‌ها حاکی از آن است که نهادهای حاکمیتی با اتخاذ سیاست‌های فراگیر و مشارکتی، می‌توانند به تقویت هویت ملی و کاهش تنش‌های اجتماعی کمک نمایند. همچنین نهادهای حاکمیتی باید به نیازها و خواسته‌های اقوام و گروه‌های مختلف توجه بیشتری داشته باشند تا بتوانند به ایجاد وفاق ملی پایدار دست یابند. درنهایت راهکارهایی از جمله تقویت شفافیت و ایجاد بسترهای مشارکت فعال شهروندان در فرایندهای تصمیم‌گیری، جهت تقویت وفاق ملی و افزایش همبستگی اجتماعی بیان شده‌اند.
	<b>کلیدواژه‌ها:</b> نهادهای حاکمیتی، وفاق ملی، دولت، قوه مقننه، قوه قضائیه، همبستگی اجتماعی، انسجام اجتماعی.

## مقدمه

نقش نهادهای حاکمیتی در وفاق ملی، موضوعی پیچیده و چندبُعدی است که تعامل میان نهادهای دولتی و جامعه را بررسی می‌کند. نهادهای حاکمیتی، مجموعه‌ای از سازمان‌ها و ساختارهای سیاسی هستند که مسئولیت مدیریت و اداره امور جامعه را بر عهده دارند و از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند؛ زیرا به‌عنوان ارکان اصلی نظام سیاسی، وظیفه دارند نظم اجتماعی را ایجاد و حفظ نمایند. دولت، قوه مقننه، قوه قضائیه و نهادهای نظارتی از جمله این نهادها هستند که با اجرای قوانین و سیاست‌ها، به تأمین حقوق و آزادی شهروندان کمک می‌کنند. این نهادها با ایجاد نظم، تأمین امنیت داخلی و خارجی و ارائه خدمات عمومی، احساس آرامش و ثبات را در جامعه فراهم کرده و در شکل‌گیری وفاق ملی و همبستگی اجتماعی نقش اساسی ایفا می‌نمایند. همچنین با ایجاد بسترهای مناسب برای سرمایه‌گذاری و رشد اقتصادی، شرایط معیشتی مردم را بهبود بخشیده و با نظارت بر اجرای قوانین، از حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی شهروندان دفاع می‌کنند. درنهایت، نهادهای حاکمیتی با ایجاد فضای گفتگو و تعامل بین گروه‌های مختلف اجتماعی، به تقویت همبستگی و وفاق ملی کمک می‌کنند. مقاله حاضر سعی دارد مبانی نظری تقویت وفاق ملی را به‌وسیله نهادهای حاکمیتی تحلیل نماید.

وفاق ملی از مفاهیم اساسی در اداره و پیشبرد جوامع متنوع به شمار می‌رود. برقراری وفاق ملی نه تنها در ایران، بلکه در کشورهای چویندوستان که تنوع مذهبی، قومی و فرهنگی بالایی دارند؛ یک ضرورت به شمار می‌آید. وفاق ملی در یک افق راهبردی به معنای ایجاد انسجام و همبستگی در بین همه گروه‌های جامعه، با وجود اختلاف در دیدگاه‌ها، فرهنگ و منافع است. انسجام و همبستگی ناشی از وفاق ملی، موجب همکاری گروه‌ها و سلیقه‌های مختلف در مسیر حل مشکلات کشور شده و منافع ملی را تأمین می‌نماید. به هر میزان که تعاملات و اقدامات نهادهای حاکمیتی بتواند وفاق ملی را تقویت نماید؛ به همان اندازه موجب افزایش همبستگی و کاهش تنش‌های اجتماعی در جامعه شده و درنهایت به تحقق اهداف و آرمان‌های نظام سرعت می‌بخشد. از این‌رو، مقاله حاضر با هدف بررسی نقش نهادهای حاکمیتی در تقویت وفاق ملی، درصدد پاسخ‌گویی به این پرسش اصلی است که نهادهای حاکمیتی چگونه می‌توانند به تقویت وفاق ملی و کاهش تنش‌های اجتماعی کمک کنند؟

برای همین پس از مرور پیشینه، ابتدا در بخش مبانی نظری و مفهومی، تعریفی از نهادهای حاکمیتی و وفاق ملی ارائه داده و سپس نقش نهادهای حاکمیتی و راهکارهای افزایش وفاق ملی و کاهش تنش‌های اجتماعی از سوی این نهادها بررسی می‌شود.

### ۱. پیشینه تحقیق

مسعود نیا و شفیعی در مقاله «وفاق و اجماع در ایران چالش‌ها و راهکارها» (۱۴۰۳)، چالش‌های فراروی وفاق کامل در ایران را که تحقق وفاق عمومی در سطح ملی را دشوار ساخته‌اند، در سطح دولت و نیروهای اجتماعی بررسی کرده‌اند.

کمالی زاده در مقاله «گفتگو، ابزاری برای وفاق اجتماعی» (۱۳۹۴) با بهره‌گیری از نظریه کنش ارتباطی هابرماس، بیان می‌نماید که اتخاذ رویکرد گفتگویی در مواجهه با اقلیت اهل سنت در ایران، عامل مؤثری در جهت مشروعیت بخشی به رویه‌های حاکم در کشور است. ساعی و حیدری در مقاله «مطالعه تأثیر کنش ارتباطی بر وفاق نهادی نخبگان سیاسی در جمهوری اسلامی ایران» (۱۳۹۳)، ضمن بررسی نهادینه نشدن وفاق نهادی نخبگان سیاسی در جمهوری اسلامی ایران، سعی می‌نماید به این پرسش پاسخ دهد که چرا وفاق نخبگان سیاسی در جمهوری اسلامی ایران نهادینه نشده است؟ بر اساس استدلال مقاله، وفاق نخبگان سیاسی تابع کنش ارتباطی آن‌هاست؛ چنانکه هرچه ارتباط نخبگان سیاسی با یکدیگر بیشتر باشد، وفاق آن‌ها نیز بیشتر خواهد شد.

بشیریه در مقاله «درآمدی بر جامعه‌شناسی وفاق و اجماع» (۱۳۸۳)، اجماع را به‌عنوان نوعی توافق عمومی - که از حیث سیاسی اهمیت دارد - بررسی کرده و مبانی اجماع و کارکردهای آن را مورد واکاوی قرار می‌دهد.

کشاوری شگری در مقاله «وفاق اجتماعی، فرهنگ سیاسی و مشروعیت سیاسی» (۱۳۹۷) پس از تبیین مفاهیم وفاق اجتماعی، فرهنگ سیاسی و مشروعیت سیاسی و روشن نمودن ارتباط آن‌ها با یکدیگر، به نقد این مفاهیم از دیدگاه مایکل من، آبرو کرومی و ترنر به‌عنوان سه نظریه‌پرداز چپ پرداخته است. همچنین در مورد ایران نیز وفاق را در سه سطح نظام، فرایند و سیاست‌گذاری بررسی کرده است.

موثقی در مقاله «وفاق اجتماعی و توسعه در جمهوری اسلامی ایران» (۱۳۹۷) شاخصه‌های وفاق اجتماعی در جمهوری اسلامی ایران، آفات و خطرات تهدیدکننده وفاق اجتماعی و راه‌های عملی تقویت وفاق اجتماعی و انسجام بیشتر جامعه را واکاوی نموده است. خلیلی در پژوهش «آفرینش وفاق کار ویژه بنیادین قانون اساسی» (۱۳۷۹) بیان می‌نماید که اصلی‌ترین کار ویژه هر قانون اساسی، آفرینش وفاق است. وی در تلاش است محتوا و مضمون وفاقی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران را بررسی کند تا در مورد ماهیت، دلایل معقولیت و شیوه‌های اکتساب انواع وفاق، پاسخ‌های عام و آغازین بیابد. توجه به نقش و تأثیر نهادهای حاکمیتی در ایجاد و تقویت وفاق ملی به تفکیک هر یک از نهادها، وجه تمایز مقاله حاضر با پژوهش‌های یاد شده است. همچنین در پایان بحث، چالش‌های فراروی نهادهای حاکمیتی مطرح شده و به‌اختصار راهکارهایی نیز ارائه می‌شود.

## ۲. مبانی مفهومی و نظری و روش

دورکیم و پارسونز بر این اعتقادند که اگر جامعه بخواهد در طولانی مدت به حیات خود ادامه دهد؛ نهادهای خاص مانند نظام آموزشی، نظام سیاسی، خانواده و دین باید با یکدیگر هماهنگ عمل نمایند؛ بدین ترتیب، دوام جامعه به عبارتی امنیت ملی آن، به توافق و همکاری اعضای آن بر سر ارزش‌های اساسی بستگی دارد (افروغ، ۱۳۷۵، ص. ۱۵۶). براین اساس، وفاق ملی به‌عنوان یک مفهوم کلیدی در علوم سیاسی، به همبستگی و هم‌افزایی میان گروه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی و سیاسی اشاره دارد. در این میان، نهادهای حاکمیتی به‌عنوان ارکان اصلی دولت، نقش بسزایی در ایجاد و تقویت وفاق ملی دارند. از این رو، این مقاله به بررسی نقش نهادهای حاکمیتی در ایجاد و تقویت وفاق ملی خواهد پرداخت. در این بخش ابتدا مفهوم نهادهای حاکمیتی و سپس مفهوم وفاق ملی بررسی می‌شود.

### ۲-۱. نهادهای حاکمیتی

نهادهای حاکمیتی به مجموعه‌ای از سازمان‌ها و نهادها از جمله دولت، پارلمان، قوه قضائیه، نهادهای محلی و سایر سازمان‌های دولتی و غیردولتی اطلاق می‌شود که به‌منظور تأمین منافع عمومی و حفظ نظم اجتماعی ایجاد شده و مدیریت و هدایت جامعه را بر عهده دارند. نهادهای

حاکمیتی به‌عنوان نمایندگان اراده عمومی، مسئولیت‌های متعددی را در زمینه‌های سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی بر عهده داشته و با ایجاد قوانین و سیاست‌ها، می‌توانند به تقویت وفاق ملی کمک نمایند. این نهادها به‌عنوان ارکان اصلی و ابزارهای اجرایی و مدیریتی دولت در ساختار سیاسی و اجتماعی هر کشور نقش کلیدی ایفا می‌نمایند.

انواع نهادهای حاکمیتی عبارت هستند از:

- **دولت:** دولت به‌عنوان نهاد اصلی حاکمیتی، مسئولیت اجرای قوانین و سیاست‌ها و مدیریت منابع و تأمین امنیت و رفاه عمومی را بر عهده دارد.

- **قوة مقننه:** قوة مقننه یا پارلمان به‌عنوان نهاد قانون‌گذاری، وظیفه تصویب قوانین و نظارت بر عملکرد دولت را بر عهده دارد. این نهاد به نمایندگی از مردم، می‌تواند به تقویت وفاق ملی از طریق تصویب قوانین عادلانه و شفاف کمک کند.

- **قوة قضائیه:** قوة قضائیه به‌عنوان نهاد مستقل قضایی، مسئولیت حفظ عدالت و رسیدگی به شکایات را بر عهده دارد. این نهاد می‌تواند با تضمین حقوق شهروندی و جلوگیری از تبعیض، به تقویت وفاق ملی کمک کند.

- **نهادهای محلی:** شامل شهرداری‌ها و شوراهای محلی هستند که به مدیریت امور محلی و تأمین نیازهای جامعه در سطح محلی می‌پردازند و می‌توانند به تقویت وفاق ملی از طریق ایجاد ارتباط نزدیک‌تر با مردم و پاسخگویی به نیازهای آن‌ها کمک کنند.

## ۲-۲. وفاق ملی

وفاق ملی به معنای توافق و هم‌سویی میان گروه‌های مختلف اجتماعی برای دستیابی به اهداف مشترک است. این مفهوم به‌عنوان یک عامل کلیدی در ثبات سیاسی و اجتماعی کشورها شناخته می‌شود. وفاق، مفهومی سیاسی است و در لغت به معنای موافقت، سازگاری کردن، سازواری و همراهی کردن، همراهی، یک‌دلی، یک‌جهتی، ضد نفاق و سازش معنا شده است. در ادبیات سیاسی نیز به معنای اتحاد و همکاری کردن است (عمید، ۱۳۸۳، ص. ۱۲۴۸). همچنین وفاق ملی ذیل مفهوم همبستگی ملی است و همبستگی ملی زیرمجموعه مفهوم انسجام اجتماعی و انسجام اجتماعی نیز زیرمجموعه نظم اجتماعی است که این مفاهیم در یک خانواده و با یکدیگر در ارتباط هستند. بدین ترتیب، وفاق ملی یک نوع توافق ملی در

زمینه باورها، ارزش‌ها و هنجارهای محوری جامعه است (چلبی، ۱۳۷۲، ص. ۲۰).

در علوم سیاسی وفاق ملی ذیل دولت-ملت‌سازی تعریف می‌شود. آنجا که هویت ملی شهروندان بر هر نوع هویت قومی، مذهبی، منطقه‌ای یا نژادی غلبه دارد و همه شهروندان خود را ذیل مفهوم ملت تعریف می‌کنند. این تعریف در فرایند تکوین خود تکامل یافته و در نتیجه آن هر نوع الیگارشسی سیاسی را که نفوذ یک یا چند گروه را نسبت به سایر گروه‌ها افزایش دهد، موجب از دست رفتن وفاق ملی می‌داند. نظریه‌پردازانی همچون نورث<sup>۱</sup>، عجم‌اوغلو<sup>۲</sup> و رایینسون<sup>۳</sup>، تفاهم نخبگان سیاسی و بلوک‌های قدرت در بالادست را عامل اصلی حفظ امنیت در جامعه و در پی آن توسعه و افزایش رفاه عمومی می‌دانند. این نظریه‌پردازان بر این اصل اتکا دارند که تفاهم در بالادست و نبود مقابله جدی میان بلوک‌های قدرت، امکان باز شدن دسترسی تمام آحاد جامعه به منابع کشور را فراهم می‌کند و می‌تواند به توسعه رفاه و مردم‌سالاری امیدوار بود. این مبنای نظری به‌صورت خلاصه خود را در گزاره «وفاق ملی، یعنی دست برداشتن از اختلافات [نخبگان سیاسی]» نشان می‌دهد؛ اما باید توجه کرد که مفاهیم و همکاری نخبگان سیاسی و بلوک‌های قدرت، شرط کافی دستیابی به وفاق ملی نیست (هراسانی، ۱۴۰۳).

وفاق به‌عنوان یک تئوری و نظریه، اولین گام برای ثبات چشم‌اندازها و ایجاد ائتلاف‌های عملی به شمار می‌رود و این امر، بدون طی مسیری که به‌طور طبیعی جریان‌های سیاسی و اجتماعی کشور را به هم نزدیک کند، به دست نخواهد آمد و جامعه کماکان در پیکارهای بیهوده دست و پا زده، منابع مادی کشور به هدر رفته و منابع انسانی نیز رو به فرسودگی می‌گذارد. بی‌تردید، اجماع نظری و وفاق پیرامون مهم‌ترین مسائل کشور، شرط رسیدن به رشد، توسعه و پیشرفت است. وفاق نظری از مراحل تدوین استراتژی‌هایی برای امروز و آینده، سیاست‌گذاری‌های معطوف به حل مسائل کشور تا برنامه‌ریزی‌های اجرایی می‌تواند به وفاق عملی تبدیل شده و تداوم استراتژی‌ها و سیاست‌های مورد توافق نظری را در دولت‌های متوالی تضمین کند. با این وصف، وفاق به‌عنوان یک نظریه انسجام‌زا، تداوم‌بخش و اتحاد آفرین

1. Douglass Cecil North
2. Daron Acemoglu
3. James Robinson

متضمن نیل به اهداف و خروج از بن‌بست‌های کشور خواهد بود (ریعی، ۱۴۰۳). بدین ترتیب، جایگاه وفاق در ایجاد نظم اجتماعی بسیار مهم است؛ زیرا بدون نظم اجتماعی، دستیابی به تمام ابعاد توسعه، رسیدن به خودباوری، ثبات، تعاون و فرهنگ غنی و اعتماد اجتماعی ناممکن می‌شود (جهان‌بین، ۱۳۷۸، ص. ۹۱).

وفاق حاکمیتی یکی از مهم‌ترین سطوح تحقق وفاق و به معنای ضرورت پایان دادن به دولت‌های سایه و پنهان و ادغام آن‌ها در دولت رسمی و دموکراتیک به‌عنوان نمادهای عینی وفاق حاکمیتی است. اگر شناخت و تعریف درستی از وفاق ایجاد نشود، به‌جای اینکه باعث تغییر شود، مانع تغییر خواهد شد و این دوگانگی باید برطرف شود. وفاق در سطح حکمرانی، یعنی هیچ دولت پنهانی وجود نداشته باشد. در واقع یک نیرو، انرژی نیروی دیگر را به حاشیه نبرده و آن را از بین نبرد. وفاق ملی برای این است که حکمرانی شفاف است و در معرض داوری قرار دارد؛ بنابراین مشارکت‌ها سازمان یافته است. وفاق بدون تحقق تغییر، معنا و مفهومی نخواهد داشت. در واقع تن دادن به تغییر در سطوح مختلف اجرایی، حاکمیتی، حزبی، اقتصادی و... پیش‌نیاز تحقق وفاق در جامعه است. وفاق را می‌توان در شش سطح دسته‌بندی کرد: سطح نخست، سطح حاکمیتی، سطح دوم نخبگانی، سطح سوم ملی، سطح چهارم اقتصادی، سطح پنجم سیاسی و سطح ششم تکنولوژیکی است. سایر شئون و موارد را ذیل این شش سطح می‌توان تعریف کرد (رضائیان، ۱۴۰۳).

وفاق ملی به‌عنوان یک مفهوم کلیدی در علوم سیاسی، به همبستگی و هم‌افزایی میان گروه‌های مختلف اجتماعی، فرهنگی و سیاسی اشاره دارد. نظریه‌های مختلفی در زمینه وفاق ملی وجود دارد، از جمله نظریه‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی که عوامل مؤثر بر وفاق ملی را بررسی می‌کنند. در ادامه به اختصار به بیان و تحلیل نظریه‌های مختلف که به تبیین و توضیح مفهوم وفاق ملی کمک می‌نمایند، می‌پردازیم.

## ۱-۲-۲. نظریه‌های سیاسی

نظریه قرارداد اجتماعی: این نظریه - که به‌ویژه فیلسوفانی چون جان لاک<sup>۱</sup> و ژان ژاک روسو<sup>۲</sup>

1. John Locke

2. Jean-Jacques Rousseau

مطرح کرده‌اند - بر این باور است که دولت‌ها بر اساس توافق و قرارداد میان شهروندان شکل می‌گیرند. در این چهارچوب، وفاق ملی به‌عنوان توافقی میان گروه‌های مختلف برای ایجاد یک دولت عادلانه و پاسخگو در نظر گرفته می‌شود. این توافق می‌تواند به تقویت همبستگی اجتماعی و سیاسی کمک کند.

**نظریه دموکراسی مشارکتی:** این نظریه بر اهمیت مشارکت فعال شهروندان در فرایندهای سیاسی تأکید دارد. در این راستا، وفاق ملی به‌عنوان نتیجه‌ای از مشارکت فعال و مؤثر گروه‌های مختلف در تصمیم‌گیری‌های سیاسی و اجتماعی تعریف می‌شود. نظریه دموکراسی مشارکتی به تقویت نهادهای مدنی و ایجاد فضایی برای گفتگو و تبادل نظر میان گروه‌های مختلف تأکید دارد.

**نظریه هنجاری:** این نظریه به بررسی اصول و ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی که باید در جامعه حاکم باشد، می‌پردازد. وفاق ملی در این چهارچوب به‌عنوان یک ارزش هنجاری در نظر گرفته می‌شود که باید در سیاست‌گذاری‌ها و تصمیم‌گیری‌ها مدنظر قرار گیرد. این نظریه بر اهمیت عدالت، برابری و احترام به حقوق بشر تأکید دارد.

### ۲-۲-۲. نظریه‌های اجتماعی

**نظریه همبستگی اجتماعی:** امیل دورکیم، جامعه‌شناس مشهور، بر اهمیت همبستگی اجتماعی در ایجاد وفاق ملی تأکید دارد. او دو نوع همبستگی را معرفی می‌کند: همبستگی مکانیکی (در جوامع سنتی) و همبستگی ارگانیک (در جوامع مدرن). در جوامع مدرن، وفاق ملی به‌عنوان نتیجه‌ای از همبستگی ارگانیک و تعاملات پیچیده میان گروه‌های مختلف اجتماعی تعریف می‌شود.

**نظریه تنوع فرهنگی:** این نظریه بر اهمیت تنوع فرهنگی و اجتماعی در ایجاد وفاق ملی تأکید دارد. بر اساس این نظریه، وفاق ملی نه تنها به معنای هم‌سوئی و همبستگی میان گروه‌های مختلف است، بلکه باید به تنوع و تفاوت‌های فرهنگی نیز احترام گذاشته شود. این نظریه به ایجاد فضایی برای گفتگو و تبادل نظر میان گروه‌های مختلف تأکید دارد.

### ۲-۲-۳. نظریه‌های اقتصادی

**نظریه توسعه اقتصادی:** این نظریه بر این باور است که توسعه اقتصادی می‌تواند به تقویت وفاق

ملی کمک کند. توزیع عادلانه منابع و فرصت‌های اقتصادی می‌تواند نارضایتی‌ها را کاهش داده و همبستگی اجتماعی را تقویت کند. در این راستا، نهادهای حاکمیتی باید به ایجاد سیاست‌های اقتصادی عادلانه و شفاف توجه کنند.

**نظریه سرمایه اجتماعی:** این نظریه به اهمیت روابط اجتماعی و شبکه‌های ارتباطی در ایجاد وفاق ملی تأکید دارد. سرمایه اجتماعی به عنوان منبعی از اعتماد، همکاری و همبستگی میان افراد و گروه‌ها تعریف می‌شود. نهادهای حاکمیتی می‌توانند با تقویت سرمایه اجتماعی، به ایجاد وفاق ملی کمک کنند.

#### ۴-۲-۲. نظریه‌های بین‌المللی

**نظریه جهانی سازی:** این نظریه به تأثیرات جهانی سازی بر وفاق ملی می‌پردازد. جهانی سازی می‌تواند به ایجاد فرصت‌های جدید برای همکاری و همبستگی میان کشورها و فرهنگ‌ها کمک کند؛ اما درعین حال می‌تواند منجر به چالش‌هایی مانند نابرابری و تبعیض نیز شود. نهادهای حاکمیتی باید به این چالش‌ها توجه نموده و برای تقویت وفاق ملی در عصر جهانی سازی، سیاست‌های مناسبی را برگزینند.

هابرماس عنصر اصلی و اساسی تکامل را وفاق می‌داند و معتقد است که این عنصر در بستر اجتماع به دست می‌آید؛ نه فقط در ذهن. هابرماس حرکت و تکامل را در زندگی اجتماعی و بستر اجتماعی جستجو می‌کند. همچنین از نظر او وفاق فقط در حوزه عمومی حاصل می‌گردد، عرصه‌ای که در آن گروه‌ها یا افراد می‌توانند آزادانه و دور از هر سلطه با یکدیگر ارتباط بگیرند و به بحث و گفتگو بپردازند (ریترز، ۱۳۷۹، ص. ۶۹۲). اهمیت وفاق عمومی از آن جهت است که اثرگذاری مهمی بر نظم اجتماعی و مسائل عمده اجتماعی دارد؛ به اختصار به موارد زیر می‌توان اشاره نمود:

۱۰۸

۱. وفاق اجتماعی موجب ثبات سیاسی می‌شود؛
۲. وفاق مشکل پیش‌بینی‌پذیری رفتارهای اجتماعی و تعاون اجتماعی را حل می‌نماید؛
۳. با حل مشکلات مذکور و بروز اعتماد اجتماعی متقابل، زمینه همکاری و مشارکت اجتماعی که شرط توسعه اجتماعی و اصلاح هستند؛ فراهم می‌شود.
۴. یکی از راه‌های کاهش شکاف بین اخلاق نظری و اخلاق عملی، تقویت وفاق عمومی

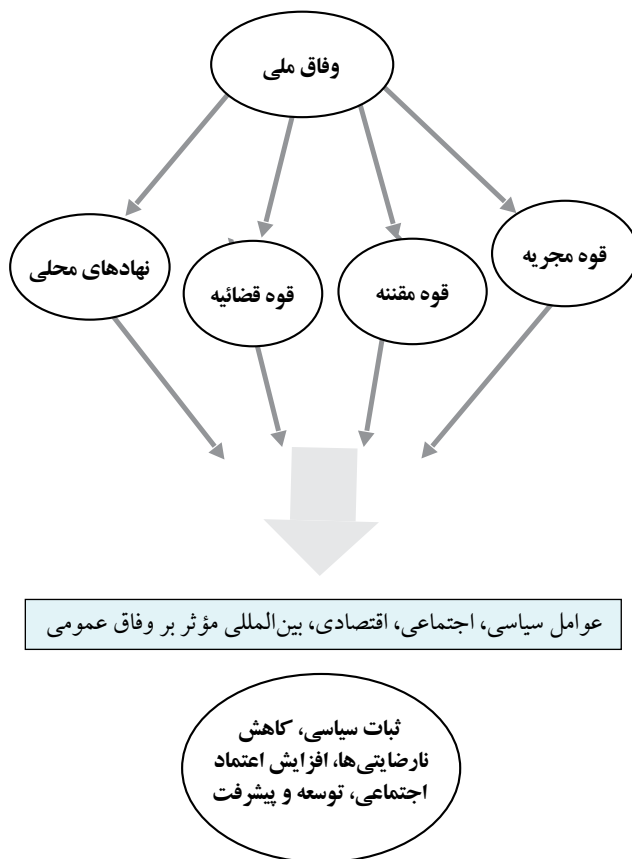
تعمیم یافته است. هر چه مای عام مبتنی بر وفاق عمومی تعمیم یافته، ضعیف شود و ماهای کوچک تر مانند گروه‌های اولیه خانواده، دوستی و قومی قوی تر شوند؛ شکاف اخلاق نظری و عملی نیز عمیق تر می شود.

در نظم وفاقی، نظارت اجتماعی بیشتر بر اساس احساس خجالت است تا احساس ترس؛ زیرا چنین نظمی بر مبنای تعهد درونی و تمایل به خودتنظیمی انجام می گیرد. براین اساس، هرگاه وفاق عمومی به وجود آید؛ احتمال انحراف از قواعد اجتماعی «افت» کرده و همچنین امکان بروز فساد اخلاقی، سیاسی و اداری مانند رشوه خواری، ریاکاری، قوم و خویش بازی، پارتی بازی، کم کاری و اختلاس نیز کاهش می یابد (چلبی، ۱۳۷۲، صص. ۲۰-۱۹). به تأکید برخی صاحب نظران، تنها مسیر سعادت ملت‌ها ساخت نهادهای حاکمیتی دربرگیرنده و همه شمول است که آن هم جز با تقویت هم زمان دولت و جامعه محقق نمی شود؛ بنابراین از شاخصه‌های وفاق به ویژه وفاق شکل گرفته به وسیله دولت این است که باید با اقشار مختلف مردم وفاق داشت نه فقط صاحبان قدرت (عجم اوغلو و رایینسون، ۱۴۰۰)، از این رو، وفاق نیازمند سه پیش شرط است:

نخست، قوانین، قواعد و هنجارهای مستقر و رواند مورد قبول عموم گروه‌های اجتماعی یا گروه‌های فعال سیاسی-اجتماعی باشد؛

دوم، نهادهای مجری قوانین و هنجارها مورد قبول گروه‌ها باشد؛

سوم، احساس هویت و وحدت بین گروه‌های ذکر شده از نظر پذیرش آن نهادها و قواعد گسترش یابد (بشیریه، ۱۳۸۳، صص. ۷۱-۷۰). بر اساس تعاریف و نظرات بیان شده می توان گفت وفاق ملی در تقویت انسجام، همبستگی، رشد و توسعه جامعه و به تبع آن رسیدن به آرمان‌های آن، اهمیت ویژه‌ای دارد. در نمودار شماره ۱ مدل نظری پژوهش ترسیم شده است.



نمودار شماره ۱. بحث نظری ارتباط نهادهای حاکمیتی و وفاق ملی و پیامدهای آن (منبع نگارندگان)

### ۳. ارتباط بین نهادهای حاکمیتی و وفاق ملی

#### ۳-۱. نقش نهادهای حاکمیتی در تقویت وفاق ملی

پس از بیان مبانی نظری و مفهومی در ارتباط با وفاق ملی و با توجه به اهمیت آن در رشد جامعه، ضروری است به راه‌های ایجاد و تقویت وفاق ملی توجه شود. می‌توان گفت نهادهای حاکمیتی با توجه به وظایف و مسئولیت‌های خود، نقش بسزایی در ایجاد و تقویت وفاق ملی دارند. لذا در ادامه به بررسی نقش نهادهای حاکمیتی و چگونگی تأثیر آنها بر ایجاد و تقویت وفاق ملی پرداخته می‌شود؛ در ادامه نقش نهادها به تفکیک بیان می‌شود.

## الف) نقش دولت در تقویت وفاق ملی

دولت در معنای وبری آن تمام افراد، نهادها و ساختارهایی را که حق انحصاری اعمال زور دارند، شامل می‌شود. براین اساس، دولت کارکردهای متعددی دارد که مهم‌ترین آن‌ها در حوزه عمومی ایجاد و برقراری همبستگی است (بشیریه، ۱۳۸۳، ص. ۸۲). می‌توان گفت در اولین قدم، کنش ارتباطی نخبگان سیاسی در دولت با یکدیگر زمینه‌ساز اجماع و وفاق در سطح جامعه می‌شود (مسعودنیا و شفیع، ۱۴۰۳، ص. ۷۱۷). همچنین تلاش در جهت ایجاد و تقویت وفاق از سوی دولت، به برقراری همبستگی و انسجام کمک می‌نماید. بدین ترتیب، دولت هر چه در این زمینه موفق باشد در مشروعیت‌سازی و ایجاد ثبات و نظم موفق خواهد بود. در ادامه به برخی از اقدامات دولت در ایجاد تقویت وفاق اشاره می‌شود.

**تدوین و اجرای سیاست‌های عمومی عادلانه:** تلفیق و جمع علایق و منافع اساسی منجر به اخذ سیاست‌های متعادل می‌شود؛ نتیجه آن نیز تنظیم و تعدیل خواسته‌های گروه‌های گوناگون خواهد بود (بشیریه، ۱۳۸۳، ص. ۸۲). دولت با تدوین و اجرای سیاست‌های عمومی می‌تواند به ایجاد فضایی مناسب برای هم‌افزایی گروه‌های مختلف کمک نماید. این سیاست‌ها باید به گونه‌ای طراحی شوند که با در نظر گرفتن منافع تمامی گروه‌ها و منجر به کاهش نارضایتی‌ها شوند.

نظام قواعد هنجاری باید به شکل مشخص نهادی شوند؛ چنانکه بیشتر واحدهای اجتماعی (کشگران فردی و اجتماعی) آن‌ها را به شکل نوع آرمانی رفتار مشترک دیده و رابطه آن‌ها با نقش‌های اجتماعی را بشناسند. به عبارتی انتظارات اجتماعی (نظام هنجاری) و الگوهای رفتاری (نقش‌های اجتماعی) برای بیشتر واحدهای اجتماعی واضح و بدون تناقض و تشتت باشند (چلبی، ۱۳۷۲، ص. ۲۴). با توجه به اینکه هر چه میزان رضایت از دولت افزایش یابد؛ میزان وفاق اجتماعی نیز افزایش می‌یابد؛ لذا دولت وظیفه دارد؛ با سیاست‌های راهبردی خود زمینه شکوفایی حوزه‌های اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی را فراهم نماید تا در سایه آن وفاق اجتماعی نیز تقویت و گسترش یابد (قجری و بابایی، ۱۳۹۹، ص. ۲۵).

**توزیع عادلانه منابع:** توزیع عادلانه مواهب طبیعی و اجتماعی و امکانات از عوامل عمده ایجاد وفاق است. این عامل در فرایند توزیع منابع کمیاب نقش ویژه‌ای در رسیدن جامعه به وفاق دارد. نکته قابل توجه آنکه بهره‌مندی گروهی خاص از امکانات و مواهب اقتصادی

و اجتماعی و محرومیت سایر گروه‌ها، موجب اخلال در انسجام اجتماعی است و گروه‌ها، افراد و قشرهای مختلف جامعه جهت رسیدن به انسجام اجتماعی خواهان برابری در منابع قدرت، ثروت و منزلت و همچنین برابری در حقوق اقتصادی، سیاسی، فرهنگی و مدنی هستند (جهان‌بین، ۱۳۷۸، ص. ۱۰۵). لذا دولت باید به توزیع عادلانه منابع و امکانات توجه کند؛ زیرا توزیع عادلانه منابع و امکانات می‌تواند به کاهش نارضایتی‌ها و تقویت وفاق ملی کمک کند. بالعکس توزیع نابرابر منابع می‌تواند منجر به افزایش نارضایتی‌ها و تضعیف وفاق ملی شود؛ بنابراین دولت باید به ایجاد سیاست‌های اقتصادی عادلانه و شفاف توجه کند.

عامل فرایند توزیع منابع ارزشمند جامعه از جمله عواملی است که در کیفیت وفاق عمومی باید به آن توجه نمود. شرایط عینی و مادی لازم برای تعمیم و عام کردن وفاق عمومی به میزان سهم شدن اکثریت گروه‌ها، اقشار و افراد در مواهب اجتماعی زندگی اجتماعی بستگی دارد (Turner, 1986). توزیع مناسب فرصت‌ها می‌تواند تا حدودی شرایط عینی جهت تحکیم وفاق ملی و تعمیم یافته را آماده و فراهم نماید. در صورت عدم وفاق فراگیر، نظام قشربندی حتی اگر عادلانه باشد؛ مشروعیت لازم را نخواهد یافت و به دلیل عدم مشروعیت لازم، گروه‌های مختلف اجتماعی، آن را مورد تردید و شک قرار می‌دهند. در نتیجه این شک و تردید بر مشارکت اجتماعی، نفاق اجتماعی و تضاد اجتماعی تأثیر بسیار می‌گذارد (چلبی، ۱۳۷۲، ص. ۲۶). لذا دولت با ایجاد سازش میان تقاضاهای افراطی تلاش می‌نماید؛ در جهت ایجاد و تثبیت وضعیت تعادل بر اختلافات اساسی غلبه نماید (بشیریه، ۱۳۸۳، ص. ۸۲).

**تأمین امنیت:** از سویی موفقیت دولت در حوزه عمومی پیوند نزدیک با میزان توانایی دولت در مشروعیت‌سازی و برقراری ثبات و نظم سیاسی دارد؛ البته نظمی که ناشی از اعمال زور نباشد؛ بلکه نتیجه نوعی تفاهم و هماهنگی در جامعه باشد. چنین دولتی با بحران‌های مشروعیت، همبستگی، مشارکت و نفوذ که می‌تواند در نهایت منجر به بحران وفاق و اجماع گردند؛ کمتر مواجه شده و از توان و کارآمدی بالاتری برای مقابله با بحران‌های درونی و بیرونی برخوردار می‌شود (مسعودنیا و شفیعی، ۱۴۰۳، ص. ۷۱۷). از سوی دیگر، دولت با ایجاد و حفظ امنیت داخلی و خارجی، احساس آرامش و ثبات را در جامعه فراهم می‌نماید.

**توسعه اقتصادی و رفاه عمومی:** یکی از وظایف دولت در حوزه عمومی ایجاد نوعی رفاه عمومی و به دنبال آن برقراری همبستگی است (بشیریه، ۱۳۸۴، صص. ۱۰۹-۱۰۸). دو وظیفه‌ای

که تا حد زیادی به یکدیگر وابسته هستند و موفقیت دولت در این دو حوزه می‌تواند نقش مهمی در تحقق وفاق تعمیم یافته در جامعه داشته باشد؛ اما اگر فضای رقابتی در سطح بالایی بین نخبگان سیاسی حاکم باشد؛ موجب می‌شود دولت‌مردان سهم زیادی از وقت خود را متوجه مقابله با این چالش‌ها نموده و این امر آن‌ها را از انجام وظایفشان در حوزه عمومی به‌ویژه توزیع منابع و رفاه عمومی که زمینه‌ساز همبستگی اجتماعی است؛ غافل نماید (مسعودنیا و شفیعی، ۱۴۰۳، ص. ۷۲۰). براین اساس، دولت باید با ایجاد بسترهای مناسب برای سرمایه‌گذاری و رشد اقتصادی، به بهبود شرایط معیشتی مردم کمک نماید تا از بروز اختلاف، عدم انسجام و همبستگی اجتماعی ناشی از عدم رفاه عمومی جلوگیری نماید؛ بدین ترتیب دولت، نقش خود را در جهت تقویت وفاق عمومی به‌درستی ایفا می‌نماید.

### ب) نقش قوه مقننه در تقویت وفاق ملی

**نمایندگی گروه‌های مختلف:** افزایش گروه‌ها به دلیل تکثر و تمایز یافتگی نظام‌های فرهنگی، اقتصادی و اجتماعی موجب شکل‌گیری خرده‌فرهنگ‌های بسیار می‌شود و پیدایش این خرده‌فرهنگ‌ها تبعاتی به دنبال دارد؛ که موجب توجه به اهمیت پیوستگی و وحدت میان گروه‌ها می‌گردد؛ بدین ترتیب، مسئله با عنوان وفاق اجتماعی طرح می‌شود که پیونددهنده میان واحدها و گروه‌های اجتماعی مختلف و متمایز است (جهان‌بین، ۱۳۷۸، ص. ۸۹). پارلمان به‌عنوان نماینده مردم، علاوه بر اینکه می‌تواند جایگاهی برای پیوند گروه‌های مختلف و متمایز باشد و همچنین با رساندن صدای گروه‌های مختلف به گوش مسئولان به تقویت وفاق ملی کمک کند.

**تصویب قوانین عادلانه:** در حقیقت قوانین جهت تأمین و تضمین تداوم وفاق گروه‌های گوناگون تدوین می‌گردند؛ اما اغلب به دلیل تصلب و ثبات، از انطباق با شرایط متغیر به‌منظور حفظ وفاق ناکام می‌شوند (بشیریه، ۱۳۸۳، ص. ۷۳). بنابراین تصویب قوانین عادلانه، شفاف و منطبق با شرایط روز می‌تواند به ایجاد اعتماد میان گروه‌های مختلف و درنهایت تقویت وفاق کمک نماید.

همکاری، ثبات، اعتماد اجتماعی و هویت جمعی ناشی از نظم وفاقی، جامعه را از چند پارگی ایمن نموده و بستری مناسب برای توسعه آن فراهم می‌سازد. می‌توان گفت جامعه

قانونمند، نه با زور، بلکه بر اساس خواست گروه‌های مردمی نظم می‌گیرد و چون در نظم وفاقی شکاف اخلاق عملی و نظری کاهش می‌یابد؛ بنابراین نظارت اجتماعی بیشتر بر اساس احساس شرم است نه زور؛ پس افراد در درون خود احساس تعهد می‌نمایند و کمتر از قوانین اجتماعی سرپیچی خواهند نمود. در چنین نظامی امکان بروز فساد سیاسی، اداری و اخلاقی سرپیچی از هنجارها و ارزش‌های مشترک کاهش می‌یابد؛ زیرا این نظم نتیجه فرایند تصمیم‌گیری و مشارکت خرده‌فرهنگ‌ها و گروه‌های آنهاست؛ بنابراین افراد به سرنوشت خود حساسیت بیشتری دارند و می‌دانند برای توازن قدرت باید نسبت به مسائل جامعه حساس بود (جهان‌بین، ۱۳۷۸، ص. ۹۲).

همچنین در جوامعی که گروه‌های اقلیت مورد تعرض گروه‌های اکثریت قرار می‌گیرند؛ تنها راه کاستن تنش و ایجاد نظم و وفاق در جامعه، حمایت قانونی دولت از این گروه‌ها و کثرت‌گرایی گروهی است؛ مشخص است که وجود چنین حمایت‌های قانونی زمینه سرخوردگی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی را در گروه‌های اقلیت از بین خواهد برد و از بروز خشونت به وسیله آن‌ها جلوگیری می‌نماید (جهان‌بین، ۱۳۷۸، ص. ۹۶).

### ج) نقش قوه قضائیه در تقویت وفاق ملی

**حفظ عدالت:** از کارکردهای اولیه و ویژه حکومت‌ها، عدالت قضایی، ایجاد نظم و دفاع خارجی است که همه آن‌ها نیز نیازمند کار ویژه اصلی دیگر، یعنی حل منازعات اجتماعی و حفظ همبستگی هستند (بشیریه، ۱۳۸۳، صص. ۸۳-۸۲). همان‌طور که پیش‌تر نیز ذکر شد؛ همبستگی اجتماعی و انسجام نیز در پی تقویت و گسترش وفاق امکان‌پذیر است؛ لذا قوه قضائیه با حفظ عدالت و رسیدگی به شکایات علاوه بر تأمین کار ویژه عدالت قضایی و حفظ نظم می‌تواند به تقویت وفاق ملی کمک نماید.

**تضمین و حفظ حقوق شهروندی:** قوه قضائیه باید به حفظ و تضمین حقوق شهروندی و جلوگیری از تبعیض توجه نماید. این امر می‌تواند به ایجاد اعتماد میان گروه‌های مختلف و تقویت وفاق ملی کمک کند. همچنین قوه قضائیه با نظارت بر اجرای قوانین، از حقوق و آزادی‌های فردی و اجتماعی شهروندان دفاع کرده و بدین ترتیب از شکاف میان اقشار و گروه‌های مختلف کاسته و موجب عمیق‌تر شدن انسجام میان آن‌ها می‌شود.

امروزه گروه‌بندی‌های مختلف بر مبنای نژاد، مذهب، قوم و منزلت و با خرده‌فرهنگ‌های خاص خود و گروه‌ها و طبقات و احزاب سیاسی مشاهده می‌شود که بر مبنای حقوق شهروندی (مانند آزادی‌های فردی، آزادی بیان، آزادی دین، آزادی فکر، حق مالکیت، حق مشارکت سیاسی و رأی در امور اجتماعی، سیاسی و اقتصادی، حق برخورداری از امنیت و رفاه اجتماعی) شکل گرفته‌اند. در ایران نیز که بر اثر همگون شدن با جهان به سمت پذیرش این قالب‌ها می‌رود، می‌توان نشانه‌هایی از این تحول را دید که در آن گروه‌های متمایز، در کنش متقابل جهت به دست آوردن نفع بیشتر هستند؛ پس وجود نهادهای نظارتی و کنترل‌کننده در قالب قانون، منجر به انسجام خواهد گردید و این امر در گرو اعتقاد به ضروری بودن نظم اجتماعی، عاملی انسجام بخش است (جهان‌بین، ۱۳۷۸، ص. ۹۱).

یکی از نقش‌هایی که نهادهای حاکمیتی به‌طور کلی می‌توانند در جهت ایجاد و تقویت وفاق ملی ایفا نمایند؛ تلاش در جهت شکل‌گیری و تقویت نهادهای مدنی است.

**تقویت نهادهای مدنی:** نهادهای مدنی مانند احزاب سیاسی با کارکرد برقراری ارتباط میان دولت و مردم موجب می‌شوند نقش مهمی در جلوگیری از شکل‌گیری بحران وفاق و اجماع و کمک به حل آن داشته باشند (مسعود نیا و شفیعی، ۱۴۰۳، ص. ۷۲۳). نهادهای حاکمیتی باید به تقویت نهادهای مدنی و ایجاد فضایی برای گفتگو و تبادل نظر میان گروه‌های مختلف توجه کنند. این نهادها می‌توانند به‌عنوان پل ارتباطی میان دولت و جامعه عمل کنند و به تقویت وفاق ملی کمک کنند. با ایجاد فضای گفتگو و تعامل بین گروه‌های مختلف اجتماعی، نهادهای حاکمیتی به تقویت همبستگی و وفاق ملی کمک می‌کنند. زمانی که شرایط گفتگو آماده باشد و بعد از گفتگو بین شرکت‌کنندگان در ایجاد قانون اجتماعی یا هنجار، تفاهمی کلی ایجاد شود؛ چنین قانون یا هنجاری از مشروعیت بالایی برخوردار بوده و با بحران روبرو نمی‌شود (کمالی زاده، ۱۳۹۴، ص. ۱۲۷).

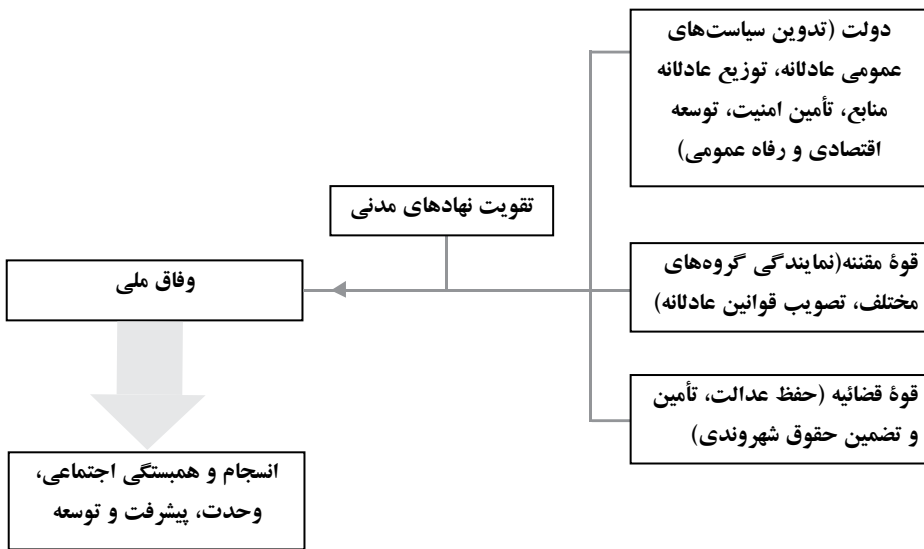
در این راستا، هابرماس گفتگو را مجالی برای رسیدن به نوعی توافق اجتماعی و اقناع می‌داند و با شرایطی که برای آن قائل می‌شود آن را بهترین عرصه ایجاد همبستگی اجتماعی ارزیابی می‌کند (کمالی زاده، ۱۳۹۴، ص. ۱۳۳). گسترش فرهنگ مذاکره و سازش میان گروه‌های عمده اجتماعی نیز نیازمند گسترش نهادهای جامعه مدنی است؛ اما نکته اصلی اینکه دولت، ساختار قدرت و به‌طور کلی نهادهای حاکمیتی نقش تعیین‌کننده در استقرار، تکوین و قوت جامعه

مدنی و گسترش فرهنگ مذاکره، گفتگو و سازش را دارند (بشیریه، ۱۳۸۳، ص. ۸۲). بدین ترتیب، با ایجاد فرصت برای تقویت نهادهای مدنی و همچنین ایجاد فضای گفتگوی سازنده در میان آنها و گروه‌های مختلف و در پی آن شکل‌گیری وفاق عمومی، همبستگی و انسجام اجتماعی شکل خواهد گرفت؛ در نهایت نیز ثبات و نظم را در پی خواهد داشت. اگرچه وفاق موجب می‌شود همه افراد برای دستیابی به اهداف و منافع کلی تلاش نمایند؛ اما این امر فقط با داشتن افکار هماهنگ و یکسان محقق نمی‌شود. جامعه‌ای از وفاق مطلوب برخوردار است که در آن سلیق، افکار، ایده‌ها، باورها و ارزش‌های گوناگون و متفاوت با هم‌زیستی مسالمت‌آمیز جهت رسیدن به اهداف عالی همراه و همگام شوند و افراد از چنان بلوغ فکری برخوردار باشند که آنچه را مورد احترام سایر گروه‌ها، اقوام و افراد است را ارج نهاده و در فضایی سالم، افکار و آرا یکدیگر را نقد نمایند. در این بین، اگر نهادمدنی و جامعه مدنی شکل گیرد؛ جرأت سوءاستفاده و تعرض از این کثرت‌گرایی نخواهد شد و جامعه دور از تنش و خشونت به وفاقی مطلوب دست خواهد یافت (جهان‌بین، ۱۳۷۸، ص. ۱۰۲).

#### ۴. چالش‌ها و موانع نهادهای حاکمیتی در تقویت وفاق ملی

از آنجا که هدف و تمرکز مقاله حاضر بیشتر بر روی نقش نهادهای حاکمیتی در تقویت وفاق ملی است؛ این بخش، یعنی بررسی چالش‌ها و موانع این نهادها در تقویت وفاق ملی به‌اختصار و فهرست‌وار بیان می‌شود؛ چرا که بررسی و تحلیل این چالش‌ها از حوصله بحث خارج بوده و نیازمند پژوهشی مستقل است. نهادهای حاکمیتی با وجود آنکه در ایجاد و تقویت وفاق ملی نقش مهمی ایفا می‌نمایند؛ اما با چالش‌ها و موانع متعددی نیز در زمینه تقویت وفاق ملی مواجه‌اند و به همین سبب مشاهده می‌شود با وجود انتظاری که از این نهادها در جهت تقویت وفاق ملی می‌رود؛ در این امر ضعیف عمل می‌نمایند. این چالش‌ها شامل تبعیض، نابرابری، عدم شفافیت، فساد، وفاق کاذب، کاهش مشارکت اجتماعی هستند. تبعیض و نابرابری، با القای حس سرخوردگی و بیگانگی در گروه‌های مورد تبعیض قرار گرفته، منجر به کاهش وفاق ملی می‌شود. چالش دیگری که در مسیر تحقق وفاق ملی نهادهای حاکمیتی قرار دارد؛ عدم شفافیت در تصمیم‌گیری‌هاست که این امر می‌تواند باعث کاهش اعتماد سیاسی و عمومی و تضعیف وفاق ملی شود.

وفاق کاذب را نیز می‌توان از جمله چالش‌ها و موانع وفاق ملی برشمرد (مسعود نیا و شفیعی، ۱۴۰۳، صص. ۷۲۷-۷۲۶). بی‌اعتقادی به تکثرگرایی و احترام به عقاید و آرای سایر گروه‌ها، نبود فضای مناسب جهت گفتگو میان گروه‌های مختلف و متمایز و به تبع آن، مخالفت بر سر اصول اساسی و کلی، گسست‌های فرهنگی را نیز می‌توان به‌عنوان موانع و چالش‌های دیگری در مسیر تقویت وفاق ملی برشمرد؛ لذا می‌توان گفت از جمله وظایف و نقش‌نهادهای حاکمیتی در جهت ایجاد و تقویت وفاق ملی، بررسی و شناسایی چالش‌ها و موانع سد راه وفاق ملی و رفع آن‌هاست؛ بدین ترتیب، وفاق ملی تقویت و در نتیجه مسیر رشد و توسعه جامعه هموار خواهد شد. در مدل شماره ۲، نقش‌نهادهای حاکمیتی در تقویت وفاق ملی و نتایج و پیامدهای آن ترسیم شده است.



مدل شماره ۲. نقش‌نهادهای حاکمیتی در تقویت وفاق ملی  
(منبع نگارندگان)

## نتیجه گیری

مقاله حاضر با هدف بررسی نقش نهادهای حاکمیتی در تقویت وفاق ملی و درصدد پاسخ به این سؤال اصلی است که «نهادهای حاکمیتی چگونه می‌توانند به تقویت وفاق ملی و کاهش تنش‌های اجتماعی کمک نمایند؟». براین اساس، جهت پاسخ به این سؤال ابتدا به بررسی مفاهیم نهادهای حاکمیتی و وفاق ملی و مبانی نظری وفاق به اختصار پرداخته شد. در بررسی مفهوم وفاق ملی بیان شد، توافق بر سر ارزش‌ها و هنجارها و همکاری میان گروه‌های مختلف است. همچنین گفته شد، نهادهای حاکمیتی نقش کلیدی در ساختار سیاسی و اجتماعی هر کشور ایفا می‌نمایند و به مجموعه‌ای از سازمان‌ها و نهادها اطلاق می‌شود که وظیفه مدیریت و هدایت جامعه را بر عهده دارند. این نهادها شامل دولت، قوه مقننه، قوه قضائیه و نهادهای محلی هستند. این نهادها به‌عنوان ارکان اصلی دولت، مسئول ایجاد و تقویت وفاق ملی معرفی شده‌اند.

سپس در بخش دوم به تفکیک به بررسی نقش هر یک از نهادهای حاکمیتی در تقویت وفاق ملی پرداخته شد. ابتدا بررسی شد دولت با تدوین و اجرای سیاست‌های عمومی، توزیع عادلانه منابع، تأمین امنیت و توسعه اقتصادی و رفاه عمومی در تقویت وفاق ملی نقش ایفا می‌نماید. قوه مقننه یا مجلس نمایندگان نیز با شکل‌گیری از طریق نمایندگان گروه‌های مختلف و تصویب قوانین عادلانه در جهت تقویت وفاق ملی ایفای نقش نماید. همچنین قوه قضائیه با حفظ عدالت قضائی و تأمین، تضمین و حفظ حقوق شهروندی گروه‌های مختلف جامعه می‌تواند در جهت تقویت وفاق ملی نقش ایفا نمایند. نکته قابل توجه آنکه تمامی نهادهای حاکمیتی در جهت تقویت وفاق، یک نقش مشترک نیز باید ارائه دهند و آن‌هم تقویت نهادهای مدنی در جامعه است. بدین ترتیب، با ایجاد پل ارتباطی میان مردم و حاکمیت و ایجاد فضای گفتگو و تبادل آرا و افکار مختلف و تحمل آن‌ها و رسیدن به توافق همگانی و تعمیم یافته، موجب انسجام و همبستگی اجتماعی شده و مسیر توسعه و دستیابی به آرمان‌ها و اهداف و منافع ملی و کلی جامعه هموار می‌شود.

نکته حائز اهمیت آنکه نهادهای حاکمیتی با چالش‌ها و موانعی مانند عدم شفافیت قوانین و تصمیم‌گیری‌ها، تبعیض و نابرابری، عدم فراهم بودن شرایط مشارکت اجتماعی و سیاسی، فساد اداری و سیاسی و وفاق کاذب، عدم اعتماد سیاسی، عدم فضای مناسب برای گفتگو میان

گروه‌های مختلف و... جهت تقویت وفاق ملی روبرو هستند. لذا می‌توان گفت، شناسایی و رفع این موانع نیز از جمله وظایف نهادهای حاکمیتی به‌منظور تقویت وفاق ملی است. آموزش و آگاهی‌بخشی به مردم در زمینه حقوق و مسئولیت‌های خود می‌تواند به تقویت وفاق ملی کمک کند. از راهکارهایی که می‌توان در زمینه رفع موانع و چالش‌ها در سطح جامعه به آن‌ها اشاره نمود؛ اول آگاهی‌بخشی و زدودن جهل مردم از طریق رسانه‌ها و نهادهای آموزشی در زمینه وفاق ملی و پیامدهای آن، وحدت ملی، انسجام اجتماعی و توسعه است و دوم تقویت نهادهای مدنی می‌تواند به ایجاد فضایی برای گفتگو و هم‌افزایی کمک کند. این امر نیازمند توجه ویژه نهادهای مختلف حاکمیتی در سطح مختلف است. چالش‌ها و راهکارهای تقویت وفاق ملی گسترده‌تر از مواردی است که به آن‌ها اشاره شده است و نیازمند بررسی و پژوهش مستقل هستند.

## منابع

- افروغ، عماد (۱۳۷۵). خرده‌فرهنگ‌ها و وفاق اجتماعی. نقد و نظر، ۲ (۳ و ۴)، ۱۵۷-۱۷۱.  
<http://noo.rs/aPGmZ>
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳). درآمدی بر جامعه‌شناسی اجماع و وفاق. فصلنامه ناقد، ۱ (۳)، ۶۷-۸۴.  
<https://ensani.ir/fa/article/3708>
- بشیریه، حسین (۱۳۸۴). آموزش دانش سیاسی: مبانی علم سیاست نظری و تأسیسی. تهران: انتشارات نگاه معاصر.
- جهان‌بین، داریوش (۱۳۷۸). فرهنگ، وفاق اجتماعی و خشونت. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۵ و ۶۸۷-۱۰۷.  
<https://ensani.ir/fa/article/119669>
- چلبی، مسعود (۱۳۷۲). وفاق اجتماعی. نامه علوم اجتماعی، ۲ (۳)، ۱۵-۲۸.  
<http://noo.rs/e5zCU>
- خلیلی، محسن (۱۳۷۹). آفرینش وفاق، کار ویژه بنیادین قانون اساسی. فصلنامه مطالعات ملی، ۲۱ (۲ و ۳)، ۱۵۱-۱۷۲.  
[doi: 20.1001.1.1735059.1378.1.2.3.6.3.6](https://doi.org/10.1001.1.1735059.1378.1.2.3.6.3.6)
- ربیعی، علی (۱۴۰۳/۶/۱۸). وفاق به‌مثابه نظریه وفاق به‌مثابه روش. روزنامه اعتماد، شماره ۵۸۵۱.  
<https://www.etemadnewspaper.ir/fa/main/detail/221955>

- رضائیان، مجید (۱۴۰۳/۸/۲). وفاق از تئوری تا پراگماتیسم / ۶ سطح وفاق شامل حاکمیتی، نخبگانی، ملی، اقتصادی، سیاسی و تکنولوژیکی است. خبر آنلاین.

<https://www.khabaronline.ir/news/1974689>

- ریتزر، جورج (۱۳۷۹). نظریه‌های جامعه‌شناسی معاصر. تهران: نشر علمی.  
- ساعی، علی و حیدری، مهدی (۱۳۹۳). مطالعه تأثیر کنش ارتباطی بر وفاق نهادی نخبگان سیاسی در جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی، ۲ (۵)، ۴۳-۷۶.

[https://ssi.journals.umz.ac.ir/article\\_1083.html](https://ssi.journals.umz.ac.ir/article_1083.html)

- عجم‌اوغلو، دارون و رایینسون، جیمز ای (۱۴۰۰). راه باریک آزادی. ترجمه سید علیرضا بهشتی شیرازی و جعفر خیرخواهان. تهران: نشر روزنه.

- عمید، حسن (۱۳۸۳). فرهنگ فارسی عمید. تهران: انتشارات امیر کبیر.

- قجری، حسینعلی و بابایی، امید (۱۳۹۹). تبیین جامعه‌شناختی وفاق اجتماعی در شهرکرد. فصلنامه علمی پژوهشی رفاه اجتماعی، ۲۰ (۷۸)، ۱۰۹-۱۳۶.

[dor:20.1001.1.17358191.1399.20.78.8.8](https://doi.org/10.17358/191.1399.20.78.8.8)

- کشاورز شکر، عباس (۱۳۷۹). وفاق اجتماعی، فرهنگ سیاسی و مشروعیت سیاسی. مطالعات ملی، ۱ (۲ و ۳)، ۹۳-۱۱۱. [dor: 20.1001.1.17358191.1399.20.78.8.8](https://doi.org/10.17358/191.1399.20.78.8.8)

- کمالی زاده، محمد (۱۳۹۴). گفتگو، ابزاری برای وفاق اجتماعی. حبل‌المتین، ۴ (۱۰)، ۱۱۸-۱۳۵. <https://ensani.ir/fa/article/349465>

- مسعود نیا، حسین و شفیعی ینگابادی، نیلوفر (۱۴۰۳). وفاق و اجماع در ایران: چالش‌ها و راهکارها. فصلنامه سیاسی، ۵۴ (۴)، ۷۰۷-۷۳۳.

<https://doi.org/10.22059/jpq.2024.381917.1008207>

- موثقی، سید احمد (۱۳۷۹). دوقاف اجتماعی و توسعه در جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه علوم سیاسی، ۳ (۱۰)، ۱۰، ۱۲۳-۱۳۳. <http://noo.rs/ln02w>

- هراسانی، سعید (۱۴۰۳/۵/۳۱). سیاست اجتماعی و وفاق ملی. روزنامه دنیای اقتصاد، شماره ۶۰۸۵. <https://donya-e-eqtasad.com-52/4097154->

-Turner, B. (1986). *Equality*. London, Tavistock.



Vol. 12 | Issue. 43 | 2025 |

<https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir>

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.520331.1409>

## Unity in Concepts and Consensus in Strategy: A Driver for Successful Foreign Policy Action (Case Study: The Concept of Opposing Arrogance)

Mohammad Mahmoudi- Kia

Assistant Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini (PBUH) and Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

[mahmoodikia@ri-khomeini.ac.ir](mailto:mahmoodikia@ri-khomeini.ac.ir)

Article Info	Abstract
<p><b>Article Type:</b> Research Article</p> <p><b>Received:</b> 2025 /02 /16</p> <p><b>Revised:</b> 2025 /03 /31</p> <p><b>Accepted:</b> 2025 /04 /06</p> <p><b>Published Online:</b> 2025 /04 /20</p>	<p>Iran's anti-arrogance foreign policy has always been discussed within a spectrum of supporters and opponents. Some regard it as the core of Iran's foreign policy discourse, while others view it as a deterrent and cost-incurring factor in the country's foreign policy actions. Therefore, we have never witnessed a consensus on the conceptual understanding of this principle among elites, which naturally has led to confusion in the strategy of foreign policy action. This research, using the SWOT analysis method and based on the constructivist approach, seeks to answer the question: How has the conceptual multiplicity, or in other words, the conceptual ambiguity of the anti-arrogance foreign policy concept, influenced Iran's foreign policy actions in the new era, particularly in relation to regional arrangements? The findings of the research suggest that due to the return of realist logic in international relations and the decrease in the rigidity of the foundational principles of the post-World War II order, relying on normative and othering principles without offering a new interpretation of these normative concepts cannot free Iran's foreign policy from the existing ambiguity. This factor can lead to an increase in the costs of the country's foreign policy actions. Therefore, it is necessary to redefine the concept and redesign the tactics of applying the principle of anti-arrogance in a way that can be intelligently implemented in foreign policy, preventing the exacerbation of crises and pressures on the country, and creating an opportunity to leverage systemic-level opportunities for supporting internal development.</p> <p><b>Keywords:</b> Foreign policy, Principle of anti-arrogance, Conceptual consensus, Middle East.</p>



## وفاق در مفاهیم و اجماع در راهبرد؛ پیشران کنش سیاست خارجی موفق (مورد مطالعه: مفهوم استکبارستیزی)

محمد محمودی کیا

استادیار گروه اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

[mahmoodikia@ri-khomeini.ac.ir](mailto:mahmoodikia@ri-khomeini.ac.ir)

چکیده	اطلاعات مقاله
سیاست خارجی ضد استکباری ایران همواره در طیفی از موافقین و مخالفین مطرح بوده است، چنانچه برخی آن را هسته اصلی گفتمان سیاست خارجی ایران دانسته و در نقطه مقابل، عده‌ای نیز این اصل را عامل بازدارنده و هزینه‌زا در کنش سیاست خارجی کشور عنوان می‌کنند. از این رو هیچ‌گاه شاهد نوعی وفاق در پنداشت مفهومی از این مفهوم در بین نخبگان نبوده‌ایم که طبعاً این پراکندگی باعث تشویش در راهبرد در حوزه کنش سیاست خارجی شده است. در این تحقیق با کاربست روش تحلیل سوات و بر پایه رهیافت سازه‌انگاری به دنبال ارائه پاسخ به این پرسش هستیم که تکثر مفهومی و یا به عبارت دیگر، ابهام مفهومی در مفهوم سیاست خارجی ضد استکباری چگونه کنش سیاست خارجی ایران را در دوره جدید از ترتیبات منطقه‌ای تحت تأثیر قرار داده است؟ یافته تحقیق بر آن دلالت دارد که به دلیل بازگشت منطق رئالیسم بر روابط بین‌الملل و نیز کاهش تصلب اصول بنیادین نظم پسا جنگ جهانی دوم، اتکا به اصول هنجاری و غیریت‌ساز با نظم موجود بدون ارائه خوانش جدید از این مفاهیم هنجاری نمی‌تواند سیاست خارجی ایران را از ابهام موجود خارج کرده که این عامل می‌تواند منجر به افزایش سطح هزینه‌های کنش سیاست خارجی کشور شود. از این رو ضروری است با بازتعریف مفهومی و همچنین با بازطراحی در تاکتیک‌های اعمال اصل استکبارستیزی آن را به صورتی هوشمندانه در سیاست خارجی اعمال کرد که مانع از تزیاید بحران‌ها و فشارها بر کشور شود و زمینه بهره‌مندی از فرصت‌های سطح نظام را برای کمک به توسعه در داخل فراهم آید.	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۲۸</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۱/۱۱</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۱/۱۷</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱</p> <p>صفحات: ۱۴۶-۱۲۱</p>
<b>کلیدواژه‌ها:</b> سیاست خارجی، اصل استکبارستیزی، وفاق مفهومی، خاورمیانه.	

## مقدمه

شرایط پر آشوب و متلاطم جاری در عرصه سیاست جهانی و وقوع بحران‌های پرمخامنه سال‌های اخیر همچون جنگ روسیه و اوکراین و تحولات خونین و گسترده پس از عملیات ۱۷ اکتبر ۲۰۲۳ موسوم به طوفان الاقصی، موجب شده است تا ترسیم و اجرای یک الگوی کنش کارآمد در عرصه سیاست خارجی به یکی از مهم‌ترین مسائل و اولویت‌های دولت پزشکیان تبدیل شود. از سوی دیگر، تحولاتی چون بازگشت سیاست فشار حداکثری در دولت دوم ترامپ نسبت به ایران؛ وضعیت تنش‌های تشدید شده و بی‌سابقه بین ایران و رژیم صهیونیستی بعد از عملیات طوفان الاقصی و نیز افزایش فشارهای دولت جدید ترامپ به اروپا برای بازگشت گسترده تحریم‌های هسته‌ای در صورت شکست در مسیر مذاکرات، همگی دلالت بر نوعی ظرفیت و اراده برای اعمال فشار حداکثری بر ایران دارد. این نشانه‌ها بیش از هر زمان دیگر وجه سیاست خارجی ضد استکباری ایران را در کانون توجهات قرار داده است، چنانچه برای عادی‌سازی و غیرامنیتی شدن ایران در نظام بین‌الملل، سخن از پرهزینه بودن منطق مقاومت و لزوم توقف و به کناره و انهدان این اصل از رفتار سیاست خارجی ایران سخن به میان آمده است.

در مقابل نیز طیفی از نخبگان با استناد به اصول و ارزش‌های اسلامی و ماهیت برساختی جمهوری اسلامی ایران در نظام بین‌الملل بر اهمیت استمرار این اصل در کنش سیاست خارجی ایران تأکید می‌کنند. این تضادها و آشفتگی در محیط تدبیر پردازی و تصمیم‌گیری طبعاً منجر به آشفتگی در حوزه کنش سیاست خارجی می‌شود که در شرایط کنونی می‌تواند کاهش ضریب تأثیرگذاری در میدان عمل را به همراه داشته باشد.

## اهمیت موضوع

با توجه به تحولات شتابنده و نیز ماهیت پرتنش مسائل و روندهای منطقه‌ای و اهمیت پیش گرفتن یک سیاست خارجی هوشمند در قبال آن، ضروری است الگوی کارآمدی از کنش سیاست خارجی طرح و پیاده‌سازی شود تا علاوه بر آنکه درجه آزادی عمل بیشتری را برای ایران در عرصه خارجی فراهم آورد، بتواند بر عرصه داخلی نیز تأثیر سازنده داشته باشد. در این بین، توقف و یا استمرار ماهیت ضد استکباری کنش سیاست خارجی ایران از

موضوعات مهمی است که رجحان هر یک از وضعیت‌های اشاره شده می‌تواند سویه و ماهیت متفاوتی به سیاست خارجی ایران بدهد. این مهم تنها در حضور یک وفاق مفهومی و اجماع راهبردی میسر خواهد بود.

### ضرورت موضوع

به نظر می‌رسد تحولات رخ داده درون و بعد از عملیات طوفان الاقصی، به شکل معناداری ترتیبات منطقه‌ای را از خود متأثر نموده و شکل نوینی از مناسبات سیاسی، امنیتی و اقتصادی را بنا خواهد نهاد. از این رو، وضعیت هنجارهای بنیادین و تعیین‌کننده کنش سیاست خارجی ایران همچون استکبارستیزی موضوعی مهم محسوب می‌شود، چرا که نخست، شاهد نوعی ساخت دوگانه منافع ملی - سیاست خارجی ایدئولوژیک هستیم و دوم اینکه، وجود همین هنجارها و مطلوبیت‌های ایدئولوژیک، عامل اصلی هزینه‌زا بودن کنش سیاست خارجی ایران و به تبع، ریشه عقب‌ماندگی‌ها از دیگر همتایان و همسایگان معرفی می‌شود؛ بنابراین ضروری است به این وضعیت ابهام‌پاسخی در خور داده شود.

پرسش: تکثر ادراکی و ابهام مفهومی در مفهوم سیاست خارجی ضد استکباری چگونه می‌تواند کنش سیاست خارجی ایران را در دوره جدید از ترتیبات منطقه‌ای تحت تأثیر قرار دهد؟

### ۱. پیشینه پژوهش

تلاش برای فهم منطق کنش ضد استکباری و ماهیت گفتمانی و ایدئولوژیک سیاست خارجی دولت‌های پسا انقلاب همواره یکی از موضوعات مورد توجه محققان روابط بین‌الملل بوده است و حجم قابل توجهی از کتب و مقالات را به خود اختصاص داده است. به‌طور کلی در قبال منطق سیاست خارجی دولت‌های پس از انقلاب اسلامی دسته‌بندی‌های ذیل ارائه شده است:

**سیاست خارجی دولت موقت:** با توجه به کوتاه بودن دوره استقرار دولت موقت و حضور در دوره پرتنش از مرحله نظام‌سازی، کنش سیاست خارجی این مقطع زمانی در طیف‌های مختلف تحلیلی مورد بررسی قرار گرفته است. میرفخرائی (۱۳۹۳) معتقد است سیاست خارجی دولت بازرگان هرچند بر عدم تعهدگرایی و نه اصل نه شرقی - نه غربی استوار بود؛ ولی نوع

برداشت دولت بازرگان از مفهوم نه شرقی نه غربی، متفاوت از برداشت دیگر نیروهای فعال در عرصه سیاسی آن مقطع از عمر جمهوری اسلامی ایران بوده است. ازغندی (۱۳۸۴) از این دوره به عنوان حاکمیت گفتمان مصلحت‌محور یا واقع‌گرا نام برده است. سیاستی که به‌زعم بازرگان، می‌بایست در برابر قدرت‌های جهانی بر اساس منطق «سیاست عدم تعهدگرایی مصدقی» طرح‌ریزی و عملیاتی می‌شد. خروج از سازمان پیمان مرکزی (سنتو) در اسفند ۱۳۵۷، پیوستن به جنبش عدم تعهد و لغو خریدهای نظامی از غرب که مشتمل بر اقلام راهبردی همچون ۸۰ فروند هواپیمای جنگنده آمریکایی اف ۱۴ بود. در کنار برچیدن تنها پایگاه شتود آمریکایی در کبکان در نزدیکی مرز شوروی سابق، باطل اعلام کردن پیمان دفاعی ایران و آمریکا و نیز ابطال مواد ۵ و ۶ از معاهده ۱۹۲۱ با شوروی، جملگی از پیامدهای این رویکرد در عرصه سیاست خارجی بود. در این مقطع، اصل سیاست خارجی ضد استکباری عمدتاً در چهارچوب سیاست عدم تعهدگرایی مورد توجه قرار می‌گرفت.

**سیاست خارجی دولت بنی‌صدر:** در خصوص این مقطع زمانی از تاریخ تحولات سیاست خارجی، بحث و نظر کمتری صورت گرفته و پژوهش‌های علمی، کوشش‌های شایانی برای یافتن منطق کنش سیاست خارجی نخستین دولت پس از انقلاب اسلامی نداشته‌اند. گمان می‌شود ساختار دولت در آن مقطع زمانی که نقشی مستقلی برای نخست‌وزیر قائل است، موجب شده است تا این پردازش به شکلی دوگانه صورت گرفته باشد. باقری دولت‌آبادی (۱۴۰۰) با ملحوظ داشتن این نقش دوگانه بین رئیس‌جمهوری و نخست‌وزیر رجایی، معتقد است تفاوت در برداشت از نقش ملی بین این دو موجب شد تا هویتی که برای ایران ترسیم شد و نیز به تبع آن، منافع ملی در حالتی از پراکندگی و عدم هماهنگی سوق پیدا کند. به گونه‌ای که بنی‌صدر نگاهی واقع‌بین به نظام بین‌الملل و ساختارهای آن داشت؛ اصول و قواعد موضوعه آن را می‌پذیرفت و رویکرد انتقادی وی بیشتر به محور کمونیسم در جهان و سلطه شوروی معطوف بود. حال آنکه رجایی در صدد الغای هر دو قطب قدرت در نظام جهانی و پیاده شدن ساختاری عاری از قدرت، سلطه و استثمار بود. در مجموع می‌توان منطق کنش سیاست خارجی این دوره زمانی را «سیاست خارجی ابهام و دوگانگی» نامید و وجه ایدئولوژیک و ماهیت ضد استکباری کنش سیاست خارجی نیز از همین ویژگی ابهام و دوگانگی متأثر است.

**سیاست خارجی دولت آیت‌الله خامنه‌ای:** منطق کنش در دوره هشت‌ساله جنگ تحمیلی از

زوایای مختلف مورد بحث قرار گرفته است. طبعاً مسئله جنگ و خاتمه آن و موضوع مذاکرات صلح، یکی از مهم ترین موضوعات مطرح در ترسیم منطق کنش سیاست خارجی در این دوره است. حجازی و رحیمی (۱۳۹۶) دوره مذکور را سیاست خارجی اسلام گرا معرفی کرده است. چنانچه به زعم نویسندگان، کنش سیاست خارجی دولت بیشترین همسویی را با اصولی چون استکبارستیزی، همگرایی (بین الملل گرایی) اسلامی و منزلت گرایی دارد. اکرمی نیا (۱۴۰۱) نیز از همین رویکرد، سیاست خارجی ایران را ترکیبی از ایدئولوژی انقلابی، عدم تعهد گرایی رادیکال، الهام بخشی و تلاش برای عملیاتی شدن ایده صدور انقلاب می داند. پژوهش هایی چون روشن و علی میرزایی (۱۳۹۶)، از غندی و سرمدی (۱۳۹۵) و آقایی (۱۳۸۵) نیز از زاویه تحلیلی دیگر، منطق کنش سیاست خارجی ایران را در این مقطع، کنش انتقادی می دانند که به دنبال الغای نظم فاسد حاکم و رهایی بخشی بشر از ساختار ظالمانه نظم مستقر است. یزدان فام (۱۳۹۲) و دهشیری (۱۳۸۰) نیز در ادامه همین رویکرد، سیاست خارجی دولت را در این مقطع، نوعی کنش انقلابی گری آرمانی معرفی می کنند که واجد هر دو وجه آرمانی و انقلابی بود چنانچه از یک سو با الهام از اصل دعوت و تبلیغ به دنبال تحول در نظام بین المللی بود و از سوی دیگر خواستار بازنگری در ساختار نظام بین المللی بود.

**سیاست خارجی دولت هاشمی رفسنجانی:** با پایان جنگ و آغاز سیاست های بازسازی، شاهد نوعی عمل گرایی در عرصه سیاست خارجی و به نوعی گذار از ماهیت کنش ایدئولوژیک و انقلابی در دوره های پیشین هستیم. این دوره از نظر پژوهشگران از وجه عمل گرایی قابل توجهی برخوردار است، چنانچه معین الدینی و انتظار المهدی (۱۳۸۸) منطق حاکم بر این دوره را غلبه گفتمان واقع گرای آرمان نگر می داند. نبوی (۱۳۸۳) نیز وجه عمل گرایی را شاخصه برجسته این دوره معرفی می کند. چهار آزاد (۱۳۹۹) به تأثیر مدرنیته غربی بر منطق کنش سیاست خارجی دولت هاشمی رفسنجانی تأکید دارد و در صدد اثبات این گزاره است که مؤلفه های برگرفته از مدرنیته غربی به عنوان یکی از سه ضلع فرهنگی در ساخت فرهنگ سیاسی ایران پسا انقلاب و به تبع آن ساخت هویت ملی ایرانیان، موجب قوام و دوام سیاست خارجی عمل گرایانه هاشمی شد. هرچند هدف اصلی این مقاله برجسته سازی دلایل کنش سیاست خارجی تنش زدای هاشمی برای بهره مندی از فرصت های تجاری با غرب و به دنبال آن تسریع در سیاست های توسعه در داخل است، با این حال، باقری دولت آبادی و ابراهیمی (۱۳۹۵) به شکلی صریح تر،

کنش سیاست خارجی دولت هاشمی را توسعه‌محور معرفی کرده است؛ سیاستی که به‌زعم نویسندگان، با تعدیل مواضع دولت در برخی حوزه‌های سیاست خارجی توانست تا حدودی فشارهای اقتصادی ناشی از وضع تحریم‌های غرب را با اتخاذ سیاست تنش‌زدایی و جذب سرمایه‌گذاری خارجی برطرف نماید.

**سیاست خارجی دولت خاتمی:** دیدگاه کلی در مورد کنش سیاست خارجی دولت خاتمی بر اصولی چون تنش‌زدایی و گشودن مجاری ارتباطی با غرب و به‌طور خاص اروپاست. محمدیان و تفضلی (۱۴۰۱) بر این باورند که سیاست تنش‌زدایی دولت خاتمی در چهارچوب اصلاحات، رشد مؤلفه‌های توسعه سیاسی را به دنبال داشته است و این امر به نوبه خود نظام بین‌المللی را از جهات مختلف فرهنگی، اقتصادی و سیاسی متأثر ساخت. امیدی و قلمکاری (۱۳۹۸) نیز در ادامه همین رویکرد، سیاست خارجی خاتمی را توسعه‌گرا با جهت‌گیری توسعه اقتصادی معرفی می‌کند. در این دوره تلاش می‌شد تا وجه ضد استکباری سیاست خارجی ایران تلطیف و با بهره‌گیری از اهداف نرم همچون گفتگوی تمدن‌ها و نیز سیاست تنش‌زدایی زمینه برای افزایش سطح مناسبات اقتصادی با غرب فراهم شود.

**سیاست خارجی دولت احمدی‌نژاد:** گفتمان و منطق حاکم بر سیاست خارجی دوره احمدی‌نژاد را در ذیل گفتمان اصول‌گرایی عدالت‌محور دسته‌بندی می‌کنند. دهقانی فیروزآبادی (۱۳۸۶) با برجسته‌سازی نقش گزاره‌های بنیادین در حوزه اسلامیت، ایرانیت و آرمان‌های انقلابی، بر این باور است که دولت احمدی‌نژاد در تلاش برای بازتعریف این اصول متناسب با فضای سیاست خارجی اقدام کرده است. هژیر سرور و دهقانی فیروزآبادی (۱۴۰۱) در مقام قیاس دولت احمدی‌نژاد با دولت روحانی، بر این موضوع تأکید دارند که دولت احمدی‌نژاد نسبت به نظم ناعادلانه بین‌المللی موجود در عرصه عمل رویکرد فعالانه‌تری داشته و سیاست شرق‌گرایی ناشی از همین رویکرد در عرصه سیاست خارجی دولت اوست. منصوری مقدم و اسمعیلی (۱۳۹۰) نیز زیر سؤال بردن هنجارهای بین‌المللی، اتخاذ رویکرد تهاجمی نسبت به غرب و به چالش کشیدن سیاست قدرت‌های بزرگ، بازبینی در سیاست‌های ایران بر مبنای اولویت تنظیم روابط بر گسترش روابط و ضرورت تعامل با ملت‌ها و جنبش‌های عدالت‌خواه جهان را از ویژگی‌های برجسته گفتمانی در سیاست خارجی این دوره یاد می‌کنند. در این دوره، اصل کنش سیاست خارجی ضد استکباری بیشترین نمود در سیاست خارجی ایران داشته که در

مقابل وضع تحریم‌های گسترده شورای امنیت علیه برنامه هسته‌ای ایران و تصویر هر چه بیشتر امنیتی شده از ایران در سطح نظام بین‌المللی از پیامدهای برجسته این دوره است.

**سیاست خارجی دولت روحانی:** حسن روحانی با شعار اعتدال‌گرایی به مقام ریاست جمهوری اسلامی رسید. در خصوص منطق سیاست خارجی او می‌توان تلفیقی از تنش‌زدایی، تعامل‌گرایی و توسعه محور دانست. برجام به‌عنوان برجسته‌ترین دستاورد سیاست خارجی دولت روحانی محصول همین رویکرد است. رضائی و ترابی (۱۳۹۲) تعامل سازنده در چهارچوب دولت توسعه‌گرا را الگوی سیاست خارجی دولت روحانی معرفی کرده است. نوری (۱۴۰۰) نوعی اوراسیاگرایی نوین را منطق کنش سیاست خارجی عنوان کرده است، درحالی‌که محمودی کیا (۱۳۹۷) از نوعی سیاست خارجی چندجانبه‌گرای ضد هژمونیک در این دوره یاد کرده است. کریمی فرد (۱۳۹۸) سیاست تنش‌زدایی را بیان‌کننده ماهیت اصلی کنش سیاست خارجی دولت روحانی دانسته است. درمجموع، اصل سیاست خارجی ضد استکباری در دولت روحانی با تردید و امیدهای فراوان نسبت به ماهیت و نیت طرف‌های فعال در گفتگوهای رفع تحریمی، همواره معطوف به اصل تنش‌زدایی و اراده دولت برای کاهش اثرات سیاست‌های تحریمی نسبت به سیاست، اقتصاد و روابط تجاری بوده و تلاش می‌شد تا ماهیت ضد استکباری ایران به زبانی دیپلماتیک و درون گفتگوهای سیاسی خود را نمایان سازد.

**سیاست خارجی دولت رئیسی:** سمت‌گیری و الگوی کنش در دوره ناتمام ریاست جمهوری ابراهیم رئیسی ترکیبی از چندجانبه‌گرایی، نگاه به شرق، سیاست همسایگی و راهبرد مقاومت بود. سلیمانی (۱۴۰۱) با پذیرش این رویکرد چندوجهی معتقد است راهبرد ضدتحریم از طریق دو شیوه پیگیری هم‌زمان خنثی‌سازی تحریم (به‌مثابه راهبرد) و سیاست رفع تحریم (به‌مثابه تاکتیک) و نهایتاً سست کردن پیوند میان معیشت و اقتصاد ملی، معنا و مفهوم می‌بخشد. کریمی فرد (۱۴۰۳) با رویکردی متفاوت معتقد است سیاست خارجی ایران در این مقطع زمانی با توجه به متغیر دولت (شرق‌گرایی) و متغیر ساختار نظام بین‌الملل (همسویی با روسیه و چین در نظام بین‌الملل) و کم‌توجهی به خواسته‌ها، تقاضا و ایده‌های جامعه خصوصاً طبقه متوسط قابل تبیین است. جمشیدی و نورعلی‌وند (۱۴۰۲) همسایگی و همگرایی را دکتترین سیاست خارجی دولت رئیسی معرفی می‌کند که در چهارچوب دیدگاه پیشین است. رضایی

(۱۴۰۰) با نگاهی گفتمانی، الگوی نظم عدالت‌محور مبتنی بر استراتژی موازنه نرم در برابر قدرت هژمون را منطق سیاست خارجی دولت رئیسی مطرح می‌کند. در مجموع، با توجه به آنچه در این بخش اشاره شد، کنش سیاست خارجی تمام دولت‌ها به نحوی در قالب یک چهارچوب و منطق اقدام مورد پردازش قرار گرفته است. طبعاً این قالب‌های گفتمانی حاصل کنش کارگزاران و برون‌داد رفتار دولت در عرصه سیاست خارجی است، چنانچه می‌توان برای آن یک الگوی نظری در انداخت. دولت چهاردهم در آغازین ماه‌های روی کار آمدن به‌طور فشرده و متراکم با مسائل و موضوع‌های بسیار مهمی در حوزه امنیت بین‌المللی و نیز چالش‌های اقتصادی مواجه است که برخورداری از یک منطق اقدام برای آن را ضروری می‌نمایاند. از این منظر، مقاله پیش رو واجد نوآوری است و پژوهشی در این رابطه تاکنون منتشر نشده است.

## ۲. چهارچوب نظری

نظریهٔ سازه‌انگاری<sup>۱</sup> یکی از چهارچوب‌های نظری پر کاربرد در بین طرفداران رویکردی است که علاقه‌مند به توضیح مؤلفه‌های هنجاری کنش سیاست خارجی دولت‌ها هستند. این نظریه، منافع دولت‌ها را نتیجه نوع هویت آنها دانسته و باور دارند که این عنصر هویت است که اولویت دولت‌ها را تعیین می‌کند. بر این اساس، هرگونه گسست در سازه هویتی دولت‌ها منجر به ادراک نوعی تهدید هنجاری نسبت به مفاهیم و مؤلفه‌های بنیادین همچون امنیت تلقی می‌شود و در نتیجه نسبت به صیانت و تداوم این سازه‌های هویتی دغدغه‌مند هستند (مشیرزاده و مسعودی، ۱۳۸۸، ص. ۲۶۰). از این منظر، کنش سیاست خارجی دولت‌ها در سطح نظام به تناسب نوع هویت و جایگاهی یک کشور در نظام بین‌المللی برای خود تعریف کرده، شکل می‌گیرد و بازیگران از قوانینی پیروی می‌کنند که نشانگر نوع هویت و جایگاه ویژه آنان در نظام بین‌الملل است (March and Olsen, 1998, p. 951).

این منطق رفتاری تناسب‌گرایی بر رفتارهای هنجاری دلالت دارد. بدین معنا که منافع و اولویت‌های سیاست خارجی ماهیتی پیشینی و مفروض ندارند، بلکه در چهارچوب هویت

و هنجارهای حاکم بر دولت، معنا و مفهوم پیدا می‌کند. بر این اساس، چنانچه نظام هنجاری و معنایی حاکم بر دولت‌ها دستخوش تغییر شود، منافع و اولویت‌های نیز به تبع آن تغییر می‌کنند. از سوی دیگر، فرایند هویت‌یابی دولت‌ها نیز بر بستر تحولات سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و تاریخی شکل می‌گیرد. البته در سویه داخلی و خارجی این تحولات بین نظریه‌پردازان سازه‌انگار تفاوت‌هایی وجود دارد (محمد نیا، ۱۳۹۳، ص. ۱۳۹) برخی با نادیده‌انگاشتن هنجارهای داخلی، صرفاً بر نقش ساختارهای هنجاری محیط بین‌المللی تأکید دارند که از ایشان به‌عنوان سازه‌انگاران سیستمی یاد می‌شود و برخی دیگر صرفاً بر روابط میان هنجارها و ساختارهای معنایی داخلی متمرکز هستند که از ایشان به سازه‌انگاران داخلی تعبیر می‌شود (Reus-smit, 2001, p. 220). بر اساس رهیافت دوم، فرایندهای اجتماعی داخلی، به‌مثابه اصلی‌ترین منبع هویت‌ساز می‌تواند منافع دولت‌ها را مستقل از نوع تعاملات آن‌ها در سطح بین‌المللی تعیین کند (Katzenstein, 1996, p. 68).

در دیدگاه جمع‌گرا، سازه‌انگاران کلی‌گرا، دوگانگی بین ساختارهای داخلی و سیستمی را به چالش کشانده و ضمن تأکید بر سازه‌های هنجاری در هر دو سطح ملی و بین‌المللی، می‌کوشند تا با تلفیق این دو سطح، تحلیل جامعی از عناصر تأثیرگذار بر هویت و منافع دولت‌ها ارائه دهند (Reus-smit, 2001, p. 221). از منظر این رویکرد، سیاست خارجی کشورها محصول تعامل و برهم‌کنش میان هویت اجتماعی (سطح نظام بین‌المللی) و هویت جمعی (سطح ملی) است (Price and Reus-smit, 1998, p. 265).

این پژوهش با برگزینش رویکرد جمع‌گرا، بر این باور است که عنصر تعیین‌کننده در کنش سیاست خارجی دولت‌های پسا انقلاب اسلامی همگی به وجهی محصول تلاقی فهم سیاست‌گذاران از ماهیت دولت و نقش ایشان در نظام بین‌المللی وقت بوده است؛ به‌طوری‌که این ادراک و پنداشت را می‌توان نوعی برساخت و سازه هنجاری دانست که ناشی از تلقیات کارگزاران از نظم هنجاری داخلی و نیز مناسبات قدرت و نظم هنجاری در سطح نظام بین‌المللی بوده است. در واقع از این منظر، تحولات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در داخل که منجر به ساخت نوعی نظم هنجاری در داخل می‌شده، به انضمام هنجارهای حاکم در سطح نظام در آن دوره، نوعی هویت برساختی در اذهان کارگزاران از خود و مسئولیت دولت در قبال آن را

ادراک می‌کنند و رفتار سیاست خارجی و اولویت‌های کنش را بر اساس آن انتظام می‌بخشند. براین اساس، نمی‌توان هویت ثابت و از پیش تعیین شده را برای دولت‌ها تعریف کرد. چنانچه بر اساس آن، دولت‌ها فرایند هویت‌یابی خود را طی کرده باشند؛ پس در این تحقیق با تأکید بر دو دسته از عوامل شکل‌دهنده به نظم هنجاری در داخل و نیز مؤلفه‌های هنجاری در نظم بین‌المللی در دوره زمانی پسا طوفان الاقصی که هم‌زمان با استقرار دولت چهاردهم در ایران شده است، در تلاش هستیم تا خوانشی نو از ماهیت کنش هنجاری و به‌طور مشخص، ماهیت ضد استکباری سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران ارائه دهیم.

### ۳. روش پژوهش

طبعاً ارائه هر گونه خوانش از ماهیت کنش سیاست خارجی ضد استکباری ایران در دوره جدید از ترتیبات سیاسی و امنیتی در منطقه، نیازمند بررسی نقاط قوت و ضعف این مؤلفه در سیاست خارجی ایران است. از این رو، در این مقاله از روش سوات برای احصای چهارگانه نقاط قوت و ضعف، فرصت‌ها و چالش‌های منطق ضد استکباری سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بهره گرفته تا مبتنی بر آن، راهبرد پیشنهادی در زمینه این مؤلفه بنیادین سیاست خارجی برای دولت چهاردهم ارائه شود. نگارنده برای احصای چهارگانه مذکور به متن پژوهش‌های مرتبط مراجعه کرده است؛ بنابراین روش جمع‌آوری اطلاعات، به صورت کتابخانه‌ای و مطالعه اسناد علمی همچون کتاب، رساله، پایان‌نامه و مقاله بوده است.

### ۴. یافته‌ها

#### ۴-۱. نقاط قوت

آنچه از پژوهش‌های موجود در زمینه احصای نقاط قوت راهبرد استکبارستیزی می‌توان احصا کرد، توجه بر مؤلفه امنیت داخلی و بین‌المللی است. پژوهش‌هایی چون (ملیچی و همکاران، ۱۴۰۲) و (حسین‌آبادی و همکاران، ۱۳۹۴) بر این باورند که راهبرد استکبارستیزی یکی از عوامل مؤثر در پیشگیری بروز بحران‌های مرزی و جنگ بوده است، چنانچه با تقویت وحدت داخلی مانع از بروز بحران‌های داخلی و نیز بحران‌های بین‌المللی همچون جنگ شده است. براین اساس، استکبارستیزی با غیریت‌سازی میان دو نوع گفتمان سیاست زیست مسالمت‌آمیز

و سیاست زیست تحت سلطه در عرصه داخلی و بین‌المللی، توانسته است نوعی سیاست موازنه در عرصه منطقه‌ای ایجاد کند و مانع از سیاست‌های سلطه‌جویانه قدرت‌های جهانی در منطقه شود. امری که می‌تواند منجر به بسط و تقویت مؤلفه‌های امنیت در عرصه داخلی و بین‌المللی شود. به بیان دیگر، استکبارستیزی و هر آنچه به‌عنوان راهبرد سیاست خارجی و امنیتی و دفاعی جمهوری اسلامی ایران قابل شناسایی است، ریشه در منابع فرهنگ راهبردی آن دارد که در این بین دین و مذهب نقش قابل توجهی را ایفا می‌کنند (موسوی، ۱۴۰۱).

#### ۲-۴. نقاط ضعف

چالش‌های نظری و عملی در رابطه با پذیرش راهبرد استکبارستیزی که در اساس خود یک هنجار اسلامی است، در لایه‌های بالاتر و بیرونی حکایت از تعارض مبنایی تر دارد و آن چالش میان سکولاریسم با نوعی خوانش از اسلام به نام اسلام تمدن‌گراست. در واقع، پذیرش و یا امتناع هر یک از دو گانه مذکور واجد پیامدهای قابل توجهی بر اصول و روندهای حکمرانی است. اکبری و نادری (۱۳۹۸) از این منظر معتقدند مسائلی چون ذاتی یا عرضی دانستن هنجارهای اسلامی همچون استکبارستیزی یکی از مهم‌ترین نمودهای اجتماعی چالش دو گانه یاد شده است. حجازی و رحیمی (۱۳۹۶) از منظری دیگر به بررسی نقاط ضعف راهبرد استکبارستیزی پرداخته‌اند. به باور نویسندگان، این راهبرد در طول دولت‌های مختلف پس از انقلاب اسلامی با شدت و ضعف مواجه بوده و با وجود ثبات هدف دولت‌ها در زمینه منزلت‌افزایی در سطح نظام بین‌المللی، راهبردهایی چون استکبارستیزی و همگرایی اسلام را نمی‌توان به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های بنیادین و ثابت در کنش سیاست خارجی دولت‌ها شناسایی کرد.

#### ۵. فرصت‌ها

در یک دسته‌بندی آنچه در بیان فرصت‌های ناشی از سیاست استکبارستیزی در پژوهش‌های فارسی قابل اشاره است را می‌توان در چهار حوزه به شرح ذیل ارائه کرد:

##### ۱-۵. پژوهش‌هایی که راهبرد استکبارستیزی را مقوم قدرت و امنیت ایران معرفی می‌کنند

حسن‌بیگی و رئیسی (۱۳۹۴) بر این باور هستند که استحکام و استواری قدرت نرم جمهوری اسلامی تابعی از مقوم‌های درون‌ساختی قدرت همچون گفتمان استکبارستیزی آن است.

قدیری (۱۴۰۰) نیز در رویکردی مشابه، بر این باور است که سیاست ضد استکباری ایران به ایجاد امنیت ملی فراگیر و نیز تأمین منافع اقتصادی پایدار می‌انجامد. احمدی (۱۳۹۹) از منظر سطح نظام بین‌المللی، معتقد است رویکرد استکبارستیزی موجب شده است تا جمهوری اسلامی ایران بتواند در کنش سیاست خارجی خود در محیط پیرامونی بر الگوی امنیت‌ساز موازنه تهدید مبتنی بر همکاری و مشارکت دست یابد. به باور نگارنده این رویکرد ضد استکباری در کنش سیاست خارجی ایران با نفی حضور قدرت‌های فرامنطقه‌ای می‌تواند به کاهش سطح تعارض‌ها و تنش‌ها در منطقه غرب و جنوب غرب آسیا منتهی شود. قربانی و ابراهیمی (۱۴۰۱) با تمرکز بر مؤلفه‌هایی چون هویت و امنیت هستی‌شناختی ایران بر این باورند که اصولی چون دشمنی اسرائیل، دشمنی آمریکا، استکبارستیزی و عدم تعهد به قدرت‌های بزرگ، منجر به شکل‌گیری تهدیدهای امنیت هستی‌شناختی و فیزیکی از سوی آمریکا، اسرائیل و قدرت‌های منطقه‌ای هم‌سو با آنان شده است که به تبع آن، ایران، عمق استراتژیک خود را برای مقابله با این تهدیدها طراحی می‌کند. نگارندگان تأکید دارند اهمیت مسائل هویتی برای جمهوری اسلامی ایران در اولویت است و بنابر مبانی دینی و ایدئولوژیک، این امنیت‌هویت در مواقع لزوم و حساس حتی بر امنیت فیزیکی برتری دارد. جمهوری اسلامی ایران برای تأمین امنیت هستی‌شناختی و امنیت فیزیکی خود به دنبال تعمیق عمق استراتژیک خود بوده و این کار را در حال حاضر بیشتر به بازدارندگی و دفع تهدیدهای دشمن بالفعل منطقه‌ای خود - اسرائیل - معطوف کرده است. قاسمی (۱۳۹۷) نیز در امتداد پژوهش‌های پیشین معتقد است که استکبارستیزی، از طریق تقویت ابعاد ژئوپولیتیکی محور مقاومت، نقش مؤثری در حفظ و ارتقای امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران ایفا کرده است.

## ۲-۵. پژوهش‌هایی که قائل به تأثیر سازنده راهبرد استکبارستیزی در عرصه تحولات جهان اسلام هستند

عباسی و سیفی (۱۳۹۱) بر این باورند که استکبارستیزی به‌عنوان یکی از انگاره‌های انقلاب اسلامی نقش قابل‌توجهی بر بیداری اسلامی خاورمیانه داشته است. خواجه‌سروی و رحمتی (۱۳۹۲) نیز در همین راستا، تأکید دارند انقلاب اسلامی ایران با تأثیرگذاری خود موجب پویایی و انقلابی شدن اندیشه سیاسی تشیع در کشور لبنان شده است. تلاشان و نصر (۱۳۹۳) نیز با تمرکز بر تحولات انقلابی تونس در دوره بهار عربی، بر این باورند که اسلام‌خواهی و مطرح

شدن اسلام در قالب عامل بازدارنده در برابر منافع استعماری قدرت‌های بزرگ، استکبارستیزی و اوج‌گیری اندیشه ضد صهیونیستی در سطح منطقه و نیز شکل‌گیری، تقویت و الگوبرداری گروه‌ها و جنبش‌های اسلامی از انقلاب اسلامی ایران را می‌توان از حوزه‌های تأثیرگذاری انقلاب اسلامی ایران برشمرد. صفوی و ابراهیمی (۱۳۹۴) نیز با تأکید بر تحولات بهار عربی، تأکید دارند که انقلاب اسلامی به واسطه گفتمان اسلام‌گرایی سیاسی توانسته است استمرار تاریخی خود را حفظ کرده و اشاعه یابد. این اشاعه مرهون دال مرکزی گفتمان انقلاب اسلامی (هم‌نشینی سیاست و دیانت) و همچنین دال‌های شناور آن همچون استکبارستیزی است که در انقلاب‌های بهار عربی تکرار شده‌اند. قائمی و توکلی (۱۳۹۸) معتقدند که انقلاب اسلامی با مفصل‌بندی جدید مفاهیم و نشانه‌ها، ضمن تغییر صف‌بندی‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در منطقه، رویکرد نوینی را در زیست انسانی گشوده است که خودباوری، اعتماد به نفس و استکبارستیزی در برابر زیاده‌خواهی گفتمان‌های معاصر هژمون از دستاوردهای بوده و این ویژگی توانسته بر نواحی غیرهمجوار و نامتجانس از نظر عقیدتی همچون آمریکای لاتین نیز بروز و ظهور خود را داشته باشد.

### ۳-۵. پژوهش‌هایی که قائل به بسط زمینه‌های همگرایی اسلامی از طریق تأکید بر راهبرد استکبارستیزی

#### هستند

ابوالفضل‌ی و ستوده (۱۳۹۸) تأکید دارند انقلاب اسلامی ایران از ظرفیت‌های مناسبی برخوردار است که می‌تواند بستر همگرایی کشورهای اسلامی را تسهیل بخشد. به باور نگارندگان، مبانی معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی، تلفیق دین و سیاست، تأسیس نظام سیاسی مردم‌سالار، استکبارستیزی و مقابله با نظام سلطه و... برخی از ظرفیت‌هایی است که می‌تواند به‌عنوان مسیر پخش ظرفیت‌های انقلاب اسلامی به کشورهای دیگر باشد. قاسمی (۱۳۹۷) تلاش دارد تا این نکته را مورد تأکید قرار دهد که شهادت‌طلبی به‌عنوان یک هنجار دینی منجر به توسعه زمینه استکبارستیزی در محیط منطقه‌ای و بین‌المللی شده و همین امر، موفقیت‌های بیرونی نظام همچون مبارزه با تروریسم دینی در سال‌های اخیر را به دنبال داشته است. وی همچنین تأکید دارد فرهنگ شهادت‌طلبی در سطح ملی، عرصه آرمانی و نظری انقلاب اسلامی را از آغاز نهضت تاکنون در تاریخ انقلاب اسلامی عملی کرده است، در سطح منطقه‌ای و

جهان اسلام زمینه همگرایی جهان اسلام را فراهم نموده و به گسترش و تقویت محور مقاومت انجامیده است. در سطح و عرصه بین‌الملل زمینه استکبارستیزی و مقابله با تروریسم بین‌الملل را در دامنه وسیع‌تری فراهم کرده است. نگارنده معتقد است مهم‌ترین دستاورد آن مبارزه با داعش و «تروریسم بین‌الملل» بوده است. اکبری و رضایی (۱۳۹۳) بر این باورند موضوع‌هایی چون فرقه‌گرایی، جهانی‌سازی، فقدان رهبری واحد در بین مسلمانان، وجود حاکمان ظالم و فاسد، ترویج اسلام آمریکایی و وابستگی کشورهای مسلمان به بیگانگان، از مهم‌ترین چالش‌های پیش‌روی امت اسلامی به شمار می‌روند که استکبارستیزی یکی از راهکارهای مؤثر برای رفع چالش‌ها و مشکلات جهان اسلام است.

**۴-۵. پژوهش‌هایی که قائل به توسعه و بسط نفوذ انقلاب اسلامی در بستر سیاست استکبارستیزی هستند**

وقوفی (۱۳۹۸) با تأکید بر صدور فرهنگی انقلاب اسلامی، بر این باور است مؤلفه‌های هنجاری همچون «استکبارستیزی»، «عدالت‌طلبی»، «حمایت از مظلومان و مستضعفان»، «پیوستگی دین و سیاست»، «شهادت‌طلبی»، «حمایت از نهضت‌های آزادی‌بخش»، «حمایت از فلسطین و مبارزه با رژیم غاصب صهیونیستی» و نیز «حمایت از جبهه مقاومت» به‌عنوان مؤلفه‌های صدور فرهنگی انقلاب اسلامی نقش‌آفرین هستند. آقاجانی (۱۳۹۶) از منظر قابلیت الگوسازی، تأکید دارد انقلاب اسلامی با داشتن بودن مؤلفه‌هایی مانند الگوی هویت اسلامی، الگوی استکبارستیزی و الگوی ایران قدرتمند، می‌تواند با نقش‌آفرینی یک نظام سیاسی الگو و مثالی بر روی سایر کشورهای جهان اثرگذار باشد؛ امری که در نهایت می‌تواند به بسط پایه‌های گفتمانی انقلاب اسلامی در سطح نظام بین‌المللی بینجامد. افتخاری و فیروزکوهی (۱۳۹۷) نیز در همین راستا معتقدند مؤلفه‌هایی چون «آرمان فلسطین» و «استکبارستیزی» نقش قابل توجهی در تعمیق خارجی انقلاب اسلامی در محیط‌های متجانس و نامتجانس داشته‌اند. روشن و علی میرزایی (۱۳۹۶) از منظری نظری و متفاوت از تحقیقات پیشین با تأکید بر ماهیت انتقادی ارزش‌های انقلاب اسلامی، معتقدند استکبارستیزی به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های بنیادین کنش سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران از انطباق‌پذیری قابل توجهی با رویکردهای انتقادی برخوردار است و از آنجایی که این رویکرد در سطح جامعه جهانی با اقبال مناسبی مواجه است، می‌تواند منجر به بسط زمینه‌های کنش سیاست خارجی ایران شود.

## ۶. نقاط تهدید

در زمینه تهدیدهای ناشی از راهبرد استکبارستیزی معطوف به جمهوری اسلامی ایران، پژوهش‌های فارسی‌زبان بر پاره‌ای از موضوع‌ها تأکید داشته‌اند که هر یک به نحوی بر ایجاد محدودیت بر کنش سیاست خارجی ایران مؤثر بوده است. فیضی (۱۳۹۹) بر این مهم تأکید دارد که به دلیل شکاف عمیق میان عناصر گفتمان هویت‌بخش ایران در سیاست خارجی (گفتمان آرمان‌گرایی انقلابی) مبتنی بر عناصر گفتمانی چون استکبارستیزی، به‌طور طبیعی شکل‌گیری چنین گفتمانی در کشور و منطقه‌ای که جزیره ثبات آمریکا تلقی می‌شود، با اهداف و منافع این کشور هماهنگ نبوده و همین امر به بروز کنش‌های تعارض‌آمیز میان ایران و آمریکا انجامیده است؛ مسئله‌ای که به دلیل تضاد هویتی میان این دو بازیگر، امکان هرگونه تغییر بنیادین در روابط جمهوری اسلامی ایران و ایالات متحده آمریکا را به حاشیه رانده است. این تعارض‌ها، پایه شکل‌گیری نظام تحریم‌های بین‌المللی پیچیده‌ای شده است که محدودیت‌های گسترده‌ای علیه جمهوری اسلامی را ایجاد کرده است.

به باور چرامی و همکاران (۱۳۹۹) تأکید بر استکبارستیزی در کانون کنش سیاست خارجی در دوران پس از انقلاب اسلامی منجر به مصادرهٔ اموال ایران و تحریم‌های بانکی و تجاری علیه ایران شد. به تأکید نگارندگان پیروزی انقلاب اسلامی، ارزش‌های مختلفی از جمله حمایت از ملل مستضعف، پشتیبانی از جنبش‌های اسلامی و استکبارستیزی را به دنبال داشت که در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، منعکس شده‌اند. این امر سبب تقابل سیاست خارجی ایران با سیاست خارجی آمریکا بود. براین اساس، آمریکا سیاست‌های مختلفی از جنگ هشت‌ساله، انواع و اقسام تحریم‌ها از جمله تحریم داماتو<sup>۱</sup> تا تحریم‌های گسترده بانکی و تجاری را در پیش گرفت. در واقع این پژوهش‌ها در کنار حجم قابل توجهی از مقالات علمی، ریشه بروز تخاصم بین جمهوری اسلامی ایران و آمریکا را در ماهیت استکبارستیزانه ایران می‌داند. با این حال، هرچند تحریم‌های مالی و بانکی از تبعات تخاصم برآمده از ریشه‌های هویتی این دو بازیگر است، پژوهش‌های علمی به شناسایی دیگر پیامدهای ملهم از آن پرداخته‌اند. قاسمی (۱۴۰۰)

۱. قانون داماتو قانونی است که در سال ۱۹۹۶ دولت آمریکا برای تحریم ایران به تصویب رساند. بر اساس این قانون شرکت‌هایی که در یک سال بیش از چهل میلیون دلار در ایران سرمایه‌گذاری کنند از دادوستد با دولت آمریکا محروم خواهند شد.

معتقد است ماهیت استکبارستیزی انقلاب اسلامی سبب شده تا قدرتهای استکباری و نظام سلطه برای تضعیف گفتمان انقلابی و براندازی نظام جمهوری اسلامی، ایران را با انواع چالش‌های سخت و نرم «کودتا، ترور، جنگ، تحریم، نفوذ» مواجه کنند. بنی‌هاشمی و همکاران (۱۴۰۱) تداوم مؤلفه‌هایی چون استکبارستیزی و مبارزه با هژمونی آمریکا، به تشدید مؤلفه‌های بیرونی همچون ایران‌هراسی، لابی‌های یهودی و گروه‌های مخالف جمهوری اسلامی ایران، تبلیغات خصمانه، تهییج اعراب و عراق علیه ایران، اقدامات نظامی آمریکا علیه کشور و تحریم‌های گسترده آمریکا انجامیده است. اطهری و رضا پور (۱۳۹۴) با بررسی نقش اسرائیل در روابط ایران با اتحادیه اروپایی بر این باور هستند که گفتمان خاص جمهوری اسلامی ایران نسبت به نظام بین‌الملل و قدرت‌های بزرگ مانند ایالات متحده و نقشی که جمهوری اسلامی تحت عنوان استکبارستیزی علیه ایالات متحده برای خود قائل است، باعث شده است تا روابط با اتحادیه اروپا برای ایران اهمیت ویژه داشته باشد. از سوی دیگر، اتحادیه اروپا و دیگر دولت‌ها و بازیگران نظام بین‌الملل هم نسبت به اهمیت روابط با اتحادیه اروپا برای ایران به خوبی توجه هستند و سعی می‌کنند در این راستا با توجه به اهداف خود بر این روابط تأثیر بگذارند. با این وصف، اسرائیل نیز با توجه به قطع روابط ایران با آمریکا تلاش دارد تا با تحریک دولت‌های اروپایی نسبت به ایران مانع از بسط همکاری‌های مابین ایران و غرب شود. معصوم زاده و دهقان (۱۴۰۲) نیز بر مؤلفه ائتلاف‌سازی علیه جمهوری اسلامی ایران در این زمینه تأکید دارند. نگارندگان معتقدند هدف اساسی ائتلاف عربی-عبری؛ حفظ حاکمیت و جایگاه قدرت‌های کوچک و بزرگ منطقه در برابر نفوذ جمهوری اسلامی ایران و سیاست استکبارستیزی و ظلم‌ستیزی آن که به تعبیر آنها «توسعه‌طلبانه» نامیده می‌شود، است.

### نتیجه‌گیری

چنانچه از تحلیل سوات قابل ادراک است، همواره نوعی فهم پراکنده از مفهوم استکبارستیزی نزد نخبگان ایرانی وجود داشته که این برداشت تا حدود بسیاری ناشی از تصویری است که از شعاع قدرت ملی در سطح منطقه یا عمق نفوذ ایران در داخل ارائه می‌شد که طبعاً تا پیش از تحولات ساختار شکنانه پسا طوفان الاقصی نشانه‌های روشنی از صحت این تصویر در دست نبود. با این حال، پیامدهای ناشی از بحران عمیق طوفان الاقصی در سطح منطقه و نیز تحولات در

سطح نظام بین‌المللی و به‌طور مشخص با روی کار آمدن دونالد ترامپ در آمریکا، معادلات حاکم بر ترتیبات امنیتی منطقه با دگرگونی‌های بنیادین همراه شد تا جایی که جمهوری اسلامی ایران گزینه بازگشت به میز مذاکرات را برای مرحله جدید برگزید تا بتواند درون منطق مذاکرات و با ابزار دیپلماسی، مسیر فراروی خود را هموار سازد. این تغییرات طبعاً چالش‌های نظری مربوط به نسبت میان هنجارهای بنیادین انقلاب اسلامی را به شکل پررنگ‌تری به عرصه مجادلات نظری باز می‌گرداند؛ چالش‌هایی که به نظر می‌رسد در شرایط کنونی، نیازمند ارائه خوانشی دقیق، راهگشا و درون‌پارادایمی از این مفاهیم هستند تا ضمن ایضاح نظری و تقویت پایه‌های گفتمانی جمهوری اسلامی، زمینه‌ساز تسهیل در کنش رفتاری سیاست خارجی کشور نیز باشند. یکی از مهم‌ترین این مفاهیم، مفهوم استکبارستیزی است.

چنانچه مشاهده شد، ضدیت با استکبار در سیاست خارجی جمهوری اسلامی همواره یکی از خصیصه‌ها و مؤلفه‌های بنیادین آن به‌شمار می‌رفته و وجه غیریت‌سازی در گفتمان سیاست خارجی ایران با آن ظهور می‌یافته است؛ مؤلفه‌ای که از درون نظم هنجاری و ایدئولوژیک اسلامی برمی‌خیزد و به‌مثابه یکی از ارکان اصلی شکل‌دهنده و معنابخش به هویت اسلامی ایران پسا انقلاب عمل کرده است. استکبارستیزی عمدتاً در ذات خود مبتنی بر یک پنداشت و ادراک از یک مفهوم دینی است که چنانچه در مورد امری یا شخصی ظهور و ثبوت بیابد، مقابله با آن را به‌مثابه یک امر مقدس ایجاب می‌کند. جمهوری اسلامی ایران نیز با همین خوانش از آغاز تاکنون سیاست‌سازش‌ناپذیری با استکبار را در دستور کار خود قرار داده و بودگی خود را با تأکید بر آن معنا و مفهوم بخشیده است.

تحولات و تغییر در مناسبات ترتیبات امنیتی و نظامی در منطقه خاورمیانه متعاقب عملیات طوفان الاقصی، همچون تقویت صورت امنیتی شده منطقه، ایجاد بحران‌های متوالی و هم‌افزا همچون بحران‌های انسانی عمیق ناشی از جنگ ۱۵ ماهه در منطقه؛ قطع مسیرهای مواصلاتی و عمده جبهه اسنادی و پشتیبان از محور مقاومت متعاقب سقوط دولت بشار اسد و افزایش فشارها بر دولت‌های منطقه همچون عراق و لبنان برای فاصله گرفتن از سیاست‌های ایران و یا محدودسازی نیروهای نظامی نزدیک به ایران، همگی دلالت بر شکل‌گیری فصل جدیدی از الگوی نظم در منطقه داشته که ایجاب می‌نماید تا سیاست خارجی کشور متناسب با این تحولات به‌روزرسانی شود. در این میان، از منظر رهیافت سازه‌نگاری، اصل بنیادین سیاست

خارجی ضد استکباری ایران عامل اصلی در بر ساخت هویت هنجاری و ایدئولوژیک ایران در افکار عمومی منطقه است و هر گونه عقب‌نشینی از این اصل به معنای استحاله هویتی ایران محسوب می‌شود. از سوی دیگر، تجربه تاریخی دولت‌های پسا انقلاب نیز اثبات کرده که چرخش‌ها و انعطاف‌پذیری ایران نتوانسته به حل ریشه‌ای و بنیادین تعارضات ایران و جبهه استکبار منجر شود، هر چند این سیاست تنش‌زدا توانست به‌طور مقطعی هزینه‌های سیاست خارجی ایران را به شکل معناداری کاهش دهد و زمینه حضور و بهره‌مندی هر چه بیشتر از فرصت‌های بین‌المللی را فراهم آورد. چنانچه در نقطه مقابل، تأکید بسیار و دامن زدن بر بُعد ضد استکباری در برخی دولت‌ها، می‌تواند باعث تشدید فشارهای بین‌المللی و به حاشیه راندن هر چه بیشتر ایران در نظام بین‌المللی شود.

بنابراین چنانچه سطح تحلیل از منظر ژئوپلیتیکی و درون روندهای نظم مورد امعان نظر قرار گیرد، حفظ استقلال و صیانت از امنیت ملی و تمامیت سرزمینی، نوعی بازاندیشی در سیاست خارجی ضد استکباری را ایجاب می‌کند. به صورتی که نخست ماهیت استقلال طلبانه یا به تعبیر دیگر ضد استکباری سیاست خارجی ایران حفظ و الزامات تقویت و تحکیم پایه‌های این سیاست در داخل و نیز در سطح نظام اندیشیده شود و دوم، تأثیرات سلبی این سیاست به کمینه میزان خود رسانده شود و از هر گونه سیاست اعلانی و اعمالی غیر ضروری پرهیز شود نگارنده بر این باور است که صورت‌بندی مفهومی از استکبارستیزی چنانچه ناظر به رویکردی تاکتیکی باشد که در آن با کمینه‌سازی تبعات ناشی از وضعیت آنتاگونیستی و تخاصم به صورتی از آگونیسم و رقابت در غیبت تخاصم باشد، می‌تواند منجر به تسهیل کنش سیاست خارجی ایران در دوره جدید شود و زمینه بهره‌مندی هر چه بیشتر از فرصت‌های موجود در سطح نظام را فراهم آورد که این مهم چنانچه هوشمندانه مورد استفاده قرار گیرد، می‌تواند باعث تعمیق و تقویت پایه‌های قدرت ملی شود. برای این منظور پیشنهاد نگارنده بهره‌گیری از نوعی رئالیسم هوشمند است که به موازات تقویت پایه‌های قدرت دفاعی و بسط شعاع عمق راهبردی ایران، با بهره‌گیری از زبان دیپلماتیک و با بهره‌گیری و استناد به حقوق بین‌الملل و نیز استفاده حداکثری از ظرفیت‌های کنش درون نهادهای بین‌المللی، به صورتی فعال به‌عنوان کنشگری صلح‌طلب در عرصه منطقه‌ای و جهانی ایفا نقش نماید تا در تلفیق هم‌زمانی این دو این رویکرد، سیاست دفاعی و منطقه‌ای ایران ماهیتی غیرامنیتی شده پیدا کند؛

زمینه برای بهره‌مندی از فرصت‌های موجود در سطح نظام برای کشور فراهم شود و موجب افزایش هزینه هرگونه ماجراجویی دیگران و تهدید نسبت به منافع و امنیت ملی و تمامیت سرزمینی کشور شود.

## منابع

- آقاجانی، مصطفی (۱۳۹۶). مؤلفه‌های الگو بخشی انقلاب اسلامی نسبت به کشورهای جهان مبتنی بر دیدگاه رهبر معظم انقلاب. *پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، ۶(۴)، ۲۷-۵۲.

[https://www.roir.ir/article\\_63420.html](https://www.roir.ir/article_63420.html)

- آقایی، سید داوود (۱۳۸۵). سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در دوران جنگ ساله با نگاهی به جایگاه جامعه اروپایی در این سیاست. *مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی*، ۷۳(۰)، ۱-۳۴.

[https://jflps.ut.ac.ir/article\\_25161.html](https://jflps.ut.ac.ir/article_25161.html)

- ابوالفضلی، حسین و ستوده، محمد (۱۳۹۸). واکاوی مؤلفه‌های تأثیرگذار بر همگرایی کشورهای اسلامی (با تأکید بر ظرفیت‌های انقلاب اسلامی). *نگرش‌های نو در جغرافیای*

*انسانی*، ۱۱(۴)، ۴۰۳-۴۲۲. <https://ensani.ir/fa/article/420915>

- احمدی، اسماعیل (۱۳۹۹). ایجاد جبهه ضد استکباری با حضور حداکثری دولت‌های منطقه غرب آسیا. *محیط‌شناسی راهبردی جمهوری اسلامی ایران*، ۴(۴)، ۹-۱۳، ۵۲.

[https://jse.sndu.ac.ir/article\\_2149.html](https://jse.sndu.ac.ir/article_2149.html)

- ازغندی، علیرضا (۱۳۸۴). *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: انتشارات قومس

- ازغندی، علیرضا و سرمدی، حمید (۱۳۹۵). جنگ تحمیلی و تأثیر آن بر تغییر گفتمان سیاست خارجی ایران (از آرمان‌گرایی دهه اول به عمل‌گرایی منفعت‌محور دهه دوم انقلاب

اسلامی). *ماهنامه پژوهش ملل*، ۱(۱۰)، ۱-۱۶.

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1129016>

- اطهری، سید اسدالله و رضا پور، مسعود (۱۳۹۴). نقش اسرائیل در روابط ایران و اتحادیه اروپا. *مطالعات منافع ملی*، ۱(۲)، ۱۵-۳۱.

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1766786>

- افتخاری، اصغر و فیروز کوهی، مهدی (۱۳۹۷). اعتباربخشی علمی به الگوی طراز عمق بخشی خارجی انقلاب اسلامی. *آفاق امنیت*، ۱۱(۳۹)، ۵-۳۷.

[https://ps.ihu.ac.ir/?\\_action=press](https://ps.ihu.ac.ir/?_action=press)

- اکبری، مریم و نادری، مهدی (۱۳۹۸). لایه‌های فکری و نمودهای اجتماعی چالش سکولاریسم با اسلام تمدن‌گرا در جمهوری اسلامی. *جامعه‌شناسی سیاسی ایران*، ۲(۱)، ۲۹-۴۷.

<https://doi.org/10.30510/psi.2019.108388>

- اکبری، مرتضی و رضایی، فریدون (۱۳۹۳). واکاوی بازدارنده‌های تکوین امت واحده اسلامی در اندیشه امام خمینی. *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان*، ۴(۲)، ۲۳۵-۲۵۷.

<https://doi.org/10.22059/jstmt.2014.58424>

- اکرمی‌نیا، محمد (۱۴۰۱). ویژگی‌های سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در دوران دفاع مقدس. *مطالعات دفاع مقدس*، ۸(۱)، ۹-۳۴. [https://hds.sndu.ac.ir/article\\_1805.html](https://hds.sndu.ac.ir/article_1805.html)

- امیدی، علی و قلمکاری، آرمین (۱۳۹۸). تحلیل رابطه سیاست خارجی و توسعه اقتصادی: مقایسه دولت‌های خاتمی، احمدی‌نژاد و روحانی (۱۳۹۶-۱۳۷۶). *رهیافت انقلاب اسلامی*، ۱۳(۴۶)، ۴۷-۷۲. [https://www.rahyaftjournal.ir/article\\_89629.html](https://www.rahyaftjournal.ir/article_89629.html)

- باقری دولت‌آبادی، علی (۱۴۰۰). مقایسه دیدگاه‌های بنی‌صدر و شهید رجایی در سیاست خارجی بر اساس نظریه نقش. *پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، ۱۰(۱)، ۱۵۷-۱۷۶.

[https://www.roir.ir/article\\_138292.html](https://www.roir.ir/article_138292.html)

- باقری دولت‌آبادی، علی و ابراهیمی، حسین (۱۳۹۵). توسعه محوری در دولت سازندگی و الزامات آن برای سیاست خارجی. *دولت پژوهی*، ۲(۶)، ۱۳۳-۱۷۳.

<https://doi.org/10.22054/tssq.2016.4757>

- بنی‌هاشمی، سید علی، حیدر پور، ماشاء‌الله و کیانی، داود (۱۴۰۱). مؤلفه‌های تأثیرگذار در رویکرد تقابل آمیز میان جمهوری اسلامی ایران و ایالات متحده آمریکا. *پژوهش‌های روابط بین‌الملل*، ۱۲(۳)، ۲۴۹-۲۷۶. <https://doi.org/10.22034/irr.2022.369010.2293>

- تلاشان، حسن و نصر دهریزی، الماس (۱۳۹۳). تأثیر انقلاب اسلامی ایران در بیداری اسلامی تونس. *فصلنامه سیاست*، ۴(۴)، ۴۴-۷۴۳. <https://doi.org/10.22059/jpq.2014.53793>

<https://doi.org/10.22059/jpq.2014.53793>

- جمشیدی، محمد و نورعلی‌وند، یاسر (۱۴۰۲). همسایگی و همگرایی: سیاست خارجی دولت دکتر رئیسی. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۲۶ (۴)، پیاپی ۱۰۲، ۷-۲۸.  
<https://doi.org/10.22034/ssq.2024.192302>
- چرامی، فروغ، رئیسی، لیلا و جلالی، محمود (۱۳۹۹). بررسی علل و ریشه‌های مصادره اموال و دارائی‌های ایران و جایگاه آن در نظام حقوقی ایران و حقوق بین‌الملل. رهیافت انقلاب اسلامی، ۱۴ (۵۲)، ۱۴۳-۱۶۲.  
[doi: 20.1001.1.20083777.1399.14.52.8.8.162-143](https://doi.org/10.22034/ssq.2024.192302)
- چهرآزاد، سعید (۱۳۹۹). برسازه‌گرایی، مدرنیته غربی و سیاست خارجی زمانه هاشمی رفسنجانی. راهبرد سیاسی، ۴ (۱۴)، ۱۰۵-۱۱۷.  
<https://doi.org/10.29252/JPS.4.14.105>
- حجازی، سید محمدکاظم و رحیمی (روشن) حسن (۱۳۹۶). انطباق‌پذیری سیاست خارجی دولت‌های پس از دفاع مقدس با اصول و ارزش‌های انقلاب اسلامی (با تأکید بر اصول استکبارستیزی، همگرایی اسلامی و منزلت‌گرایی). پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۶ (۲)، ۱۵۳-۱۷۳.  
[https://www.roir.ir/article\\_62940.html](https://www.roir.ir/article_62940.html)
- حسن بیگی، ابراهیم و رئیسی دهکردی، اردشیر (۱۳۹۴). مقوم‌های قدرت نرم جمهوری اسلامی ایران با تأکید بر الهام‌بخشی. امنیت ملی، ۵ (۱۵)، ۱۳۳-۱۶۴.  
[https://ns.sndu.ac.ir/article\\_612.html](https://ns.sndu.ac.ir/article_612.html)
- حسین‌آبادی، محسن، ناصر پور، حجت‌الله و حاتمی، حمیدرضا (۱۳۹۴). شناسایی ابعاد، پیامدها و عوامل تأثیرگذار بر پدیده وحدت در حفظ نظام با تأکید بر دیدگاه امام خمینی. امنیت ملی، ۵ (۱۷)، ۷۳-۱۰۶.  
[https://ns.sndu.ac.ir/article\\_689.html](https://ns.sndu.ac.ir/article_689.html)
- خواجه سروی، غلامرضا و رحمتی، مریم (۱۳۹۲). انقلاب اسلامی ایران و گفتمان سیاسی شیعه در لبنان. پژوهش‌های انقلاب اسلامی، ۲ (۳)، ۱۲۵-۱۴۶.  
[https://www.roir.ir/article\\_63287.html](https://www.roir.ir/article_63287.html)
- دهشیری، محمدرضا (۱۳۸۰). چرخه آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران. سیاست خارجی، ۱۵ (۲)، ۳۶۹-۳۹۷.  
<https://www.sid.ir/paper/433914/fa>
- دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (۱۳۸۶). گفتمان اصول‌گرایی عدالت‌محور در سیاست خارجی دولت احمدی‌نژاد. دانش سیاسی، ۳ (۱)، پیاپی ۵، ۶۷-۹۸.  
<https://doi.org/10.30497/pk.2007.52>

- رضایی، علیرضا (۱۴۰۰). سیاست خارجی مطلوب دولت ابراهیم رئیسی؛ الگوی نظم عدالت‌محور مبتنی بر استراتژی موازنه نرم. *راهبرد سیاسی*، ۵ (۱۷)، ۲۳-۴۵.  
[https://www.rahbordsyasi.ir/article\\_139124.html](https://www.rahbordsyasi.ir/article_139124.html)
- رضائی، علیرضا و ترابی، قاسم (۱۳۹۲). سیاست خارجی دولت حسن روحانی، تعامل سازنده در چهارچوب دولت توسعه‌گرا. *تحقیقات سیاسی و بین‌المللی*، ۵ (۱۵)، ۱۳۱-۱۶۱.  
<https://ensani.ir/fa/article/476739>
- روشن، امیر و علی میرزائی، عاطفه (۱۳۹۶). تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در دوران جنگ تحمیلی بر اساس نظریه انتقادی روابط بین‌الملل. *دولت پژوهی ایران معاصر*، ۳ (۲)، ۴۵-۶۹.  
[https://irsj.ihu.ac.ir/article\\_204703.html](https://irsj.ihu.ac.ir/article_204703.html)
- سلیمانی، رضا (۱۴۰۱). تحلیل گفتمانی سیاست خارجی دولت سیزدهم. *فصلنامه مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی*، ۱۲ (۴۴)، ۱۰-۳۸.  
<https://doi.org/10.22034/sspp.2022.699876>
- صفوی، یحیی و ابراهیمی کیایی، هادی (۱۳۹۴). بررسی نسبت گفتمانی میان بیداری اسلامی (انقلاب‌های تونس و مصر) با انقلاب اسلامی ایران. *مطالعات انقلاب اسلامی*، ۱۲ (۴۰)، ۱۴۵-۱۶۴.  
<https://ensani.ir/fa/article/365376>
- عباسی، مجید و سیفی، یوسف (۱۳۹۱). بازتاب‌های انگارهای انقلاب اسلامی ایران بر بیداری اسلامی در خاورمیانه. *پژوهش‌های انقلاب اسلامی*، ۱ (۳)، ۱۶۱-۱۸۴.  
[https://www.roir.ir/article\\_63357.html](https://www.roir.ir/article_63357.html)
- فیضی، فاضل (۱۳۹۹). تبیین هویتی از ساختار تخصص در روابط ایالات متحده آمریکا و جمهوری اسلامی ایران. *مطالعات روابط بین‌الملل*، ۴۸، ۵۲-۱۲۱.  
[dor:20.1001.1.24234974.1399.13.4.3.9](https://doi.org/10.22034/sspp.2022.699876)
- قاسمی، بهزاد (۱۳۹۷). ارزیابی تأثیر فرهنگ شهادت‌طلبی انقلاب اسلامی ایران در جهان اسلام و عرصه بین‌الملل. *مطالعات سیاسی جهان اسلام*، ۷ (۴)، ۹۱-۱۱۳.  
[https://psiw.journals.ikiu.ac.ir/article\\_1651.html](https://psiw.journals.ikiu.ac.ir/article_1651.html)
- قاسمی، بهزاد (۱۴۰۰). تحلیل تجارب موفق در حوزه حکمرانی مردم پایه: استکبارستیزی ملت ایران از پیروزی تا گام دوم انقلاب اسلامی. *حکمرانی متعالی*، ۲ (۴)، ۴۷-۶۷.  
[https://hm.sndu.ac.ir/article\\_1990.html](https://hm.sndu.ac.ir/article_1990.html)

- قائمی، محمدعلی و توکلی، یعقوب (۱۳۹۸). بازتاب گفتمان انقلاب اسلامی در آمریکای جنوبی. *مطالعات انقلاب اسلامی*، ۱۶(۵۷)، ۲۱-۳۶.

<https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1566247>

- قدیری، حسین (۱۴۰۰). امنیت ملی و ارتباط آن با وجوب استکبارستیزی در اسلام (با تمرکز بر امنیت اقتصادی). *اقتصاد ایران و امنیت اقتصادی*، ۱(۴)، ۱-۳۹.

[doi: 20.1001.1.27831213.1400.1.4.1.0](https://doi.org/10.22081/psq.2023.74108)

- قربانی شیخ‌نشین، ارسلان و ابراهیمی، محمد (۱۴۰۱). تأثیر نگاه هستی‌شناختی به امنیت بر عمق استراتژیک ایران. *علوم سیاسی*، ۲۵(۹۹)، ۳۷-۶۴.

[10.22081/psq.2023.74108/ https://doi.org](https://doi.org/10.22081/psq.2023.74108)

- کریمی فرد، حسین (۱۴۰۳). تبیین سیاست خارجی ایران در پرتوی نقش متغیرهای جامعه، دولت و نظام بین‌الملل. *مطالعات بین‌المللی*، ۲۰(۴)، ۶۸-۵۱.

[10.22034/isj.2023.394964.1996 https://doi.org/](https://doi.org/10.22034/isj.2023.394964.1996)

- کریمی فرد، حسین (۱۳۹۸). سیاست تنش‌زدایی روحانی در قبال آمریکا؛ اهداف و موانع. *سیاست*، ۴۹(۱)، ۲۲۴-۲۰۵. [https://doi.org/ 10.22059/jpq.2019.230796.1007038](https://doi.org/10.22059/jpq.2019.230796.1007038).

- محمدنیا، مهدی (۱۳۹۳). سازه‌نگاری کلی‌گرا؛ رهیافتی جامع برای توضیح رفتار سیاست خارجی ایران. *جستارهای سیاسی معاصر*، ۵(۱۱)، ۱۳۵-۱۵۸.

[https://politicalstudy.ihcs.ac.ir/article\\_1198.html](https://politicalstudy.ihcs.ac.ir/article_1198.html)

- محمدیان، رضا و تفضلی، حسین (۱۴۰۱). واکاوی رابطه سیاست خارجی و توسعه سیاسی در دوره ریاست جمهوری محمد خاتمی و تأثیرات آن بر نظام بین‌الملل. *ماهنامه جامعه‌شناسی*

*سیاسی ایران*، ۵(۶)، ۹۰-۱۰۲. [https://doi.org/ 10.30510/psi.2022.267294.1453](https://doi.org/10.30510/psi.2022.267294.1453).

- محمودی کیا، محمد (۱۳۹۷). منطق و جهان‌نگرش سیاست خارجی دولت روحانی. *تحقیقات سیاسی و بین‌المللی*، ۱۰(۳۴)، ۱۵۱-۱۷۸.

<https://sanad.iau.ir/journal/pir/Article/607139?jid=607139>

- مشیرزاده، حمیرا و مسعودی، حیدر علی (۱۳۸۸). هویت و حوزه‌های مفهومی روابط بین‌الملل. *سیاست*، ۳۹(۴)، ۲۵۱-۲۶۹. [https://jq.ut.ac.ir/article\\_20230.html](https://jq.ut.ac.ir/article_20230.html).

- معصوم زاده، روح‌الله و دهقان، محمدحسن (۱۴۰۲). بررسی رفتار کشورهای عربی منطقه غرب آسیا با رژیم صهیونیستی. *محیط‌شناسی راهبردی جمهوری اسلامی ایران*، ۷(۲)، پیاپی ۲۳، ۱۴۳-۱۷۲. [doi: 20.1001.1.28212673.1402.7.2.5.6](https://doi.org/10.1001.1.28212673.1402.7.2.5.6)

- معین‌الدینی، جواد و انتظار المهدی، مصطفی (۱۳۸۸). سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در دوران ریاست‌جمهوری آقای هاشمی رفسنجانی و محمد خاتمی. *دانشنامه*، ۲(۳)، ۱۸۹-۲۱۶. <https://www.noormags.ir/view/fa/keyword>

- ملی جی، علی اصغر، بخشایش اردستانی، احمد، اشرفی، اکبر و توحید فام، محمد (۱۴۰۲). پیشگیری از وقوع بحران‌های مرزی و جنگ مبتنی بر رویکرد مدیریتی مقام معظم رهبری (بازه زمانی ۱۴۰۱-۱۳۶۸). *مدیریت و پژوهش‌های دفاعی*، ۲۲(۱۰۱)، پیاپی ۳، ۴۱-۷۵. <https://doi.org/10.1001.1.20086121.1402.22.101.2.6>

- منصوری مقدم، جهانشیر و اسمعیلی، علی (۱۳۹۰). تحلیلی بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در دوره ریاست‌جمهوری محمود احمدی‌نژاد از منظر مدل پیوستگی جیمز روزنا. *سیاست*، ۴۱(۱)، ۲۸۳-۳۰۰. [https://jppq.ut.ac.ir/article\\_29734.html](https://jppq.ut.ac.ir/article_29734.html)

- موسوی، سید محمد (۱۴۰۱). فرهنگ راهبردی و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران؛ منابع و تأثیرات. *مطالعات فرهنگ دیپلماسی*، ۱(۳)، ۱-۵۳. [http://www.sjcds.ir/article\\_168426.html](http://www.sjcds.ir/article_168426.html)

- میرفخرائی، سید حسن (۱۳۹۳). سیاست خارجی دولت موقت: از عدم تعهد تا اصل نه شرقی - نه غربی. *پژوهش‌های راهبردی سیاست*، ۳(۸)، ۶۱-۸۱. [https://qpss.atu.ac.ir/article\\_151.html](https://qpss.atu.ac.ir/article_151.html)

- نبوی، سید مرتضی (۱۳۸۳). بازخوانی از دیپلماسی ایران در جمهوری دوم؛ سیاست خارجی ایران در دوران ریاست‌جمهوری آقای هاشمی. *راهبرد*، ۱۲(۴)، پیاپی ۳۴، ۱۵۹-۱۶۹. [20.1001.1.10283102.1383.12.4.8.7dor:](https://doi.org/10.1001.1.10283102.1383.12.4.8.7)

- نوری، علیرضا (۱۴۰۰). اوراسیاگرایی نوین در سیاست خارجی ایران دوره حسن روحانی. *پژوهشنامه ایرانی سیاست بین‌الملل*، ۱۰(۱)، ۳۵۷-۳۸۸. <https://doi.org/10.22067/irlip.2021.68632.1025>

- وقوفی، امید (۱۳۹۸). چهارچوب مفهومی آینده‌پژوهی صدور فرهنگی انقلاب اسلامی در جهان اسلام. *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، ۹(۳۳)، ۶۱-۸۷.

<https://doi.org/10.22084/rjir.2020.19856.2856>

- هژیر سرور، حسین و دهقانی فیروزآبادی، سید جلال (۱۴۰۱). مقایسه سیاست خارجی دولت‌های احمدی‌نژاد و روحانی بر اساس نظریه واقع‌گرایی نئوکلاسیک. *سیاست خارجی*،

۳۶(۳)، پیاپی ۱۴۳، ۹۵-۱۱۸. [http://fp.ipisjournals.ir/article\\_701438.html](http://fp.ipisjournals.ir/article_701438.html).

- یزدان‌فام، محمود (۱۳۹۲). سیاست خارجی ترامپ و جمهوری اسلامی ایران. *فصلنامه مطالعات راهبردی*، ۱۹(۷۴)، ۱۳۹-۱۶۴. [:dor 20.1001.1.17350727.1395.19.74.6.9](https://doi.org/10.17350727.1395.19.74.6.9).

- Katzenstein, Peter J. (1996). *The Culture of National Security: Norms and Identity in World Politics*, New York, Columbia University Press

- March JG, Olsen JP.(1998). The Institutional Dynamics of International Political Orders. *International Organization*,52(4):943-969.

<https://doi.org/10.1162/002081898550699>

- Price, R., & Reus - Smit, C. (1998). Dangerous Liaisons? Critical International Theory & Constructivism. *European Journal of International Relations*, 4(3), 259-294.

<https://doi.org/10.1177/1354066198004003001>

-Reus-Smit, C. (2001). Constructivism. *Theories of International Relations*, Burchill Scott and Andrew Linklater (eds.), New York, Palgrave.

## **Political Thought in Islam**

Vol. 12 | No. 43 | 2025 |

### **Table of contents**

- 1 **Legal-Political Approach of the Qajar Government in Interaction with the Religious Institution**  
Mohammad Rasoul Ahangaran; Hossein Rezaei; Zahra Ahmadi
- 29 **The Theory of Social Identity and the Representation of Abstract Contexts of National Unity within the Framework of the Discourse of the Islamic Revolution**  
Mohammad Ali Sadr Shirazi
- 57 **Application of expediency in the Velayat al-Faqih system with emphasis on the views of Ayatollah Javadi Amoli**  
Morteza Alavian, Saeed Zakriapour Surkuhi
- 79 **Conformity in the life and Management of Prophet Muhammad (pbuh); A Model of Civilization for Contemporary Society**  
Arman Forohi
- 99 **The Role of Governing Institutions in Strengthening National Unity**  
Abbas Keshavarz Shokri; Ghodsi Alizadeh Seylab
- 121 **Consensus in concepts and consensus in strategy; the driving force behind successful foreign policy action (Case study: the concept of anti-arrogance)**  
Mohammad Mahmoudi-Kia

# Political Thought in Islam

Vol. 12 | No. 43 | 2025 |



Imam Khomeini and Islamic  
Revolution Research Institute

Printed ISSN: 2538 -3183 Online ISSN: 2538- 3191

**Executive Manager:** Ensiyeh Moradi

**Technical Editor:** Azam Soleimani

**Layout and Cover Designer:** Zahra Shirkhazade

**Publisher:** Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute,

**Director-in-Charge:** Dr. Mansour Ansari

**Editor-in-Chief:** Dr. Seyed Sadr -al-Din Moosavi

---

## Editorial Board Members:

**Dr. Seyyed Sadeq Haghghat;** Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

**Dr. Mirfardin Ghoreyshi;** Professor, Department of International Relations, University of Tehran, Tehran, Iran.

**Dr. Abdolrahman Alam;** Professor, Department of Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.

**Dr. Abdolamir Nabavi;** Associate Professor, Department of Comparative Studies, Institute for Cultural & Social Studies, Tehran, Iran.

**Dr. Farhad Darvishi;** Associate Professor, Department of Political Science, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

**Dr. Mohammad Reza Taleban;** Associate Professor, Department of Sociology, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

**Dr. Seyed Sadr al-Din Mousavi;** Associate Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

**Dr. Yahya Fouzi;** Professor, Institute of Humanities & Cultural Studies, Tehran, Iran.

**Dr. Mansour Ansari;** Assistant Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

**Dr. Giti Pourzaki;** Assistant Professor, Department of Political Thought in Islam, Imam Khomeini & Islamic Revolution Research Institute, Tehran, Iran.

---

**Address:** Tehran, Persian Gulf Freeway, next to Tehran-Qom toll booth, Imam Khomeini's Holy Shrine, Imam Khomeini (RA) and Islamic Revolution Research Institute, Quarterly Journal of Political Thought in Islam.

**Lithography, printing, binding:** Oruj Printing and Publishing Establishment (Tehran, Enghelab St., opposite Tehran University, No. 1296, Tel: 66404873)

**Postal Code:** 1815163111 - P.O. Box: 13418155/ - Fax: 55235661 - Phone: 51085000

**Website:** andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

**Email:** andishehsiyasi@gmail.com

---

This quarterly journal is also available through the following websites:

Jihad Daneshgahi Scientific Information Database

National Publications Database

Comprehensive Humanities Portal

Iranian Research Information System

Civilika

Noor Specialized Journals Database

# فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام



پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

سال دوازدهم | شماره چهل و سه | بهار ۱۴۰۴

شاپای چاپی: ۷۹۷۳-۲۴۲۳

شاپای الکترونیکی: ۴۹۹۹-۲۵۸۸

رویکرد حقوقی سیاسی دولت قاجار در تعامل با نهاد دین

■ محمد رسول آهنگران، حسین رضایی، زهرا احمدی

نظریه هویت اجتماعی و بازتابی بسترهای انتزاعی وفاق ملی

در چهارچوب گفت‌وگو با انقلاب اسلامی

■ محمدعلی صدر شیرازی

کاربست مصلحت در نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه

با تأکید بر دیدگاه‌های آیت‌الله جوادی آملی

■ مرتضی علویان، سعید ذکریا پور سورکوهی

وفاق در سیره و مدیریت حضرت محمد(ص): الگویی تمدنی برای جامعه معاصر

■ آرمان فروهی

نقش نهادهای حاکمیتی در تقویت وفاق ملی

■ عباس کشاورز، قدسی علیزاده سیلاب

وفاق در مفاهیم و اجماع در راهبرد؛ پیشران کنش سیاست خارجی موفق

(مورد مطالعه: مفهوم استکبارستیزی)

■ محمد محمودی کیا