

فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام



پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی

سال دوازدهم | شماره چهل و چهار | تابستان ۱۴۰۴

شایای چاپی: ۷۹۷۳-۲۴۲۳

شایای الکترونیکی: ۴۹۹۹-۲۵۸۸

امر سیاسی و سیاست خارجی در دولت‌های پس از انقلاب اسلامی
■ منصور انصاری و مهدی پیرزادی

نقدی بر خواتش تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (تأملی بر نظریه زوال)
■ غلامرضا بهداروندیاتی

نقد و بررسی مقایسه‌ای جایگاه زن در آثار جلال آل احمد و علی شریعتی
■ حکمت رحیمی، محمدرضا محمدجانی و سیداحمدرضا دستغیب

رابطه دو جانبه حاکمیت و مردم و وفاق ملی
■ زاهد غفاری هاشجین و قدسی عزیزاده سیلاب

تأثیرات انحصارطلبی بر ناموازیگی دوگانه عدالت و آزادی؛
درآمدی بر جمهوری اسلامی
■ مهدی نادری و محمد محمودی پل سفیدی

تحلیل مضمون مبانی فلسفی نظریه پیشرفت سیاسی
بر اساس آراء و دیدگاه حضرت آیت الله خامنه‌ای
■ محمد علی نظری

فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام

به نام خداوند بخشنده مهربان

اندیشه‌سیاسی در اسلام

سال دوازدهم / شماره ۴۴ / تابستان 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.
سرمدیر: 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 هیأت 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: ۴۸۷۳۰۶۶۴)

کد پستی: ۱۸۱۵۱۶۳۱۱۱ - صندوق پستی: ۱۸۱۵۵/۱۳۴ - دورنویس: ۵۵۲۳۵۶۶۱ - تلفن: ۵۱۰۸۵۰۰۰

وب سایت اینترنتی: andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir

پست الکترونیکی: 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^(ع) 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 ۴۴ / تابستان ۱۴۰۴

فهرست مطالب

امر سیاسی و سیاست خارجی در دولت‌های پس از انقلاب اسلامی

منصور انصاری و مهدی پیرزادی

۱

نقدی بر خوانش تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (تأملی بر نظریه زوال)

غلامرضا بهداروندیانی

۳۱

نقد و بررسی مقایسه‌ای جایگاه زن در آثار جلال آل احمد و علی شریعتی

حکمت رحیمی، محمدرضا محمدجانی و سیداحمدرضا دستغیب

۵۷

رابطه دو جانبه حاکمیت و مردم و وفاق ملی

زاهد غفاری هاشجین و قدسی علیزاده سیلاب

۸۹

تأثیرات انحصارطلبی بر ناموازنگی دوگانه عدالت و آزادی؛

درآمدی بر جمهوری اسلامی

مهدی نادری و محمد محمودی پل سفیدی

۱۱۷

تحلیل مضمون مبانی فلسفی نظریه پیشرفت سیاسی بر اساس آرا و دیدگاه

حضرت آیت الله خامنه‌ای

محمد علی نظری

۱۳۹



Vol. 12 | Issue. 44 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.524502.1429>

The Political and Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran: The Conflict between Antagonism and Agonism

Mansour Ansari 

Assistant Professor of Political Thought in Islam at Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute.

m.ansari51@gmail.com

Mahdi Pirzadi

Ph.D. student in Political Student of the Islamic Revolution at Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Institute. (Corresponding Author)

m.pirzadi57@gmail.com

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2025 /05 /17</p> <p>Revised: 2025 /06 /24</p> <p>Accepted: 2025 /06 /28</p> <p>Published Online: 2025 /07 /22</p>	<p>The Islamic Revolution in Iran, based on the values and fundamental concepts of the revolution, shaped a specific type of political entity, resulting in new meanings of enemy and friend at the levels of thought, identity and action, and in all areas, including foreign policy. However, the governments that took over executive affairs in the country after the revolution, with diverse perspectives, began to modify the nature of the political entity, shifting the balance in the nature of the political entity towards antagonism or agonism. The results of these issues, by shaping the cognitive aspect of the general public, once again led to the formation of priorities and goals in foreign policy as a constantly active cycle. This research, using Chantal Mouffe's analytical model to examine the nature of the political entity, seeks to explain the effects of the nature of the political entity of postrevolution governments on the field of foreign policy, which are presented based on interpretive models such as holistic constructivism as identity-forming elements in foreign policy. Accordingly, the change in the nature of the political entity after the revolution has led to a change in the perception of the foreign policy environment, a change in demands in foreign policy, and a change in foreign policy trends. The results show the overall growth of antagonism in the nature of the political entity after the revolution, which has resulted in changes commensurate with antagonism in the foreign policy environment, demands, and foreign policy trend.</p> <p>Keywords: Islamic revolution, The political, The nature of the political: political Antagonism, Political Agonism.</p>



دوره ۱۲ | شماره ۴۴ | تابستان ۱۴۰۴

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.524502.1429>

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

امر سیاسی و سیاست خارجی دولت‌های جمهوری اسلامی ایران: منازعه میان آنتاگونیسم و آگونیسم

منصور انصاری

استادیار اندیشه سیاسی در اسلام، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران.

m.ansari51@gmail.com

مهدی پیرزادی

دانشجوی دکتری مطالعات سیاسی انقلاب، پژوهشکده امام خمینی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

m.perzadi57@gmail.com

چکیده

اطلاعات مقاله

انقلاب اسلامی در ایران مبتنی بر ارزش‌ها و مفاهیم اساسی انقلاب، نوع خاصی از ماهیت امر سیاسی را شکل داد که در پی آن معانی نوینی از دشمن و دوست در سطوح اندیشه، هویت و کنش و در تمامی حوزه‌ها از جمله سیاست خارجی به وجود آمد؛ با این حال، دولت‌هایی که پس از انقلاب متصدی امور اجرایی در کشور بودند با نگاه‌های متنوعی دست به جرح و تعدیل ماهیت امر سیاسی زدند و کفه ترازو در ماهیت امر سیاسی را به سمت آنتاگونیسم یا آگونیسم سوق دادند، نتایج این موضوعات با شکل دادن به وجه شناختی عموم جامعه، دوباره منجر به شکل دادن اولویت‌ها و اهداف در سیاست خارجی به‌عنوان چرخه‌ای همواره فعال، گردید. این پژوهش با استفاده از مدل تحلیلی شانتال موف در خصوص بررسی ماهیت امر سیاسی، در پی تبیین تأثیرات ماهیت امر سیاسی دولت‌های پس از انقلاب بر حوزه سیاست خارجی است که بر اساس مدل‌های تفسیری مانند سازه‌انگاری کل‌گرا به‌عنوان عناصر هویت‌بخش در سیاست خارجی مطرح می‌شوند؛ بر این اساس، تغییر در ماهیت امر سیاسی پس از انقلاب منجر به تغییر در شناخت از محیط سیاست خارجی، تغییر در خواسته‌ها در سیاست خارجی و تغییر در روندهای سیاست خارجی شده است، نتایج نمایش‌دهنده رشد کلی آنتاگونیسم ماهیت امر سیاسی پس از انقلاب بوده است که در نتیجه آن تغییرات متناسب با آنتاگونیسم در محیط سیاست خارجی، خواسته‌ها و روندهای سیاست خارجی به وجود آمده است.

کلیدواژه‌ها: انقلاب اسلامی، امر سیاسی، ماهیت امر سیاسی، آنتاگونیسم سیاسی، آگونیسم سیاسی.

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ دریافت:

۱۴۰۴/۰۲/۲۷

تاریخ بازنگری:

۱۴۰۴/۰۴/۰۳

تاریخ پذیرش:

۱۴۰۴/۰۴/۰۷

انتشار آنلاین:

۱۴۰۴/۰۴/۳۱

صفحات:

۱-۳۰

مقدمه

وقوع انقلاب اسلامی در دوره جنگ سرد نه تنها یکی از مهم‌ترین کشورهای خاورمیانه را دستخوش دگردیسی‌های اساسی قرار داد، بلکه همچنانکه برخی از محققان ادعا کرده‌اند تأثیراتی عمیقی در سه سطح تاکتیک، راهبرد و اندیشه بر ساختار روابط بین‌الملل و سیاست خارجی قدرت‌های بزرگ آن دوره داشت (مشیرزاده، ۱۳۹۴، ص. ۱۵۴)؛ در سطح تاکتیک برای مثال بازارهای جهانی انرژی را تحت تأثیر قرار داد، در سطح راهبرد نیز ایده منطقه‌گرایی و حل مسائل منطقه از سوی خود این کشورها و اتحاد ملت‌ها و دولت‌های اسلامی را پیش کشید و در سطح اندیشه نیز مدعی ورود معنویت‌گرایی با عناصر قوی عدالت و پایه‌گذاری حکومت صالحان را مطرح کرد. همه این مدعیات حکومت تازه تأسیس برآمده از انقلاب را با چالش‌های اساسی مواجه کرد. چالش نظم بین‌المللی مبتنی بر دو اردوگاه شرق و غرب از سوی هیچ‌کدام از این دو قطب تحمل نمی‌شد و نظام جمهوری اسلامی با شعار نه شرقی و نه غربی در نظر و عمل سازناکوک خود را کوک می‌کرد. جمهوری اسلامی مدعی تعریف تازه‌ای از دو قطب مستکبر و مستضعف بود و تلاش می‌کرد تا با استفاده از نیروی پرشور انقلابی خود رهبری قطب مستضعف را بر عهده بگیرد. آنتاگونیسم سیاسی مبنای رابطه نظام جدید با دنیای دوقطبی شد.

در این مقاله با استفاده از مدل نظری شانتال موف در تلاش هستیم تا سیر و تحول این آنتاگونیسم سیاسی را در دهه‌های بعد از انقلاب بررسی کنیم و به چند سؤال مهم و البته درهم‌تنیده پاسخ بدهیم: در دولت‌های بعد از انقلاب کدام نوع از امر سیاسی حاکم بوده است؟ آنتاگونیسم یا آگونیسم؟ این تحولات احتمالی چه تصویری از سیاست خارجی ایجاد نمود، چه اهداف و مقاصدی را در سیاست خارجی معین می‌کرد و چه روش‌ها و روندهایی را توصیه نموده است؟ گذشته ماهیت امر سیاسی و تأثیر آن بر سیاست خارجی کشور چه راهی را برای آینده سیاست خارجی پیش روی ما قرار می‌دهد؟ اهداف این پژوهش، شناسایی دقیق چرخش‌های سیاسی در سیاست خارجی دولت‌های پس از انقلاب و بررسی زمینه‌های بروز آنهاست.

۱. پیشینه پژوهش

تاریخچه علمی پژوهش‌های موجود در حیطه پژوهش پیش رو را می‌توان در سه عنوان جستجو نمود:

- پژوهش‌هایی که در زمینه سیاست خارجی پس از انقلاب به شکلی توصیفی یا تبیینی انجام شده است.

- پژوهش‌های تبیینی تلاش کرده‌اند متغیرهای مفهومی و فرامادی را به‌عنوان عوامل مؤثر بر سیاست خارجی این دوره مورد بررسی قرار دهند.

- پژوهش‌هایی نیز وجود دارند که ماهیت امر سیاسی در کشور را به‌عنوان عاملی مؤثر در شکل‌دهی به سیاست خارجی جمهوری اسلامی پس از انقلاب مورد توجه قرار داده‌اند. در مورد نخست، ادبیات انبوهی پیرامون ماهیت، چگونگی تصمیم‌گیری، عوامل مؤثر و... در سیاست خارجی پس از انقلاب تولید شده است تا جایی که کتابنامه مبسوطی با نام *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران پس از انقلاب اسلامی* منتشر گردید که آثار پژوهشی در حوزه‌های مختلف سیاسی خارجی پس از انقلاب را مورد بررسی قرار داده؛ باین حال، موضوع رابطه ماهیت امر سیاسی و رابطه آن در این آثار جایی نداشته است.

بررسی سیاست خارجی از منظر وجوه معنایی که آن را پدیده‌ای دارای ابعاد فرامادی و فراعینی تلقی می‌کند، یکی از رویکردهای مورد توجه در مطالعات این حوزه بوده است. در همین راستا، تحلیل عوامل فرامادی تأثیرگذار بر سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در سال‌های پس از انقلاب نیز جایگاه ویژه‌ای در پژوهش‌های علمی یافته است، این موضوع با فراگیر شدن نظریه‌های معناگرا در سیاست خارجی چون نگرش‌های هنجاری و سازه‌انگارانه رشد داشته است، کتاب‌هایی چون *معنا و سیاست خارجی در ایران و خاورمیانه و چهارچوبی مفهومی برای ارزیابی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*، مقالاتی چون «منابع اجتماعی سیاست خارجی جمهوری اسلامی» (۱۳۹۷)، «هویت، قدرت و امنیت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران» (۱۳۹۷) طیف گسترده‌ای از این طیف آثار قابل دسترسی است؛ اما در هیچ‌کدام از آثار یاد شده ماهیت امر سیاسی مورد بررسی قرار نگرفته است.

بر اساس آنچه پیرامون پیشینه پژوهش بیان شد، بررسی ماهیت امر سیاسی و تأثیر آن در سیاست خارجی دارای مورد مشابهی نبوده است.

۲. مبانی نظری و روش تحقیق

۱-۲. امر سیاسی و عناصر تشکیل‌دهنده آن

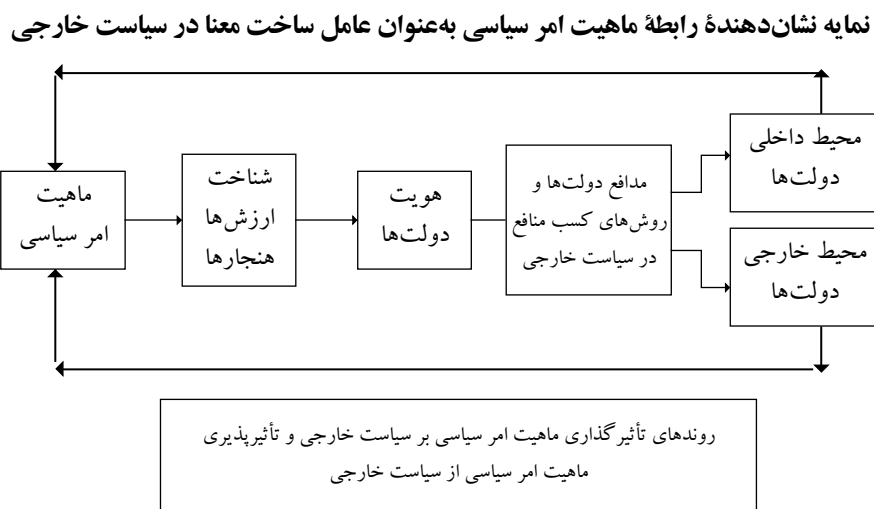
در کنار نگرش‌های معطوف به لیبرال دموکراسی که پس از جنگ جهانی دوم دیدگاه غالب تئوریک و کارکردی را در علوم سیاسی و سیاست عینی در اختیار داشت، با ورود به دهه هفتاد میلادی و برخی خرده‌گیری‌ها به لیبرالیسم، نظریاتی شکل گرفت که تلاش در ترمیم نظری و عملی لیبرالیسم و لیبرال دموکراسی داشت، این دیدگاه‌ها نه تنها کشمکش موجود در سیاست را به نفع سایر حوزه‌های حیات اجتماعی انسان کم‌رنگ نمی‌ساخت، بلکه این کشمکش را تا نمادین‌ترین اجزای زندگی شخصی و اجتماعی افراد جستجو می‌نمود، نگاهی که برای اولین بار در آرای کارل اشمیت به گونه‌ای عریان و صریح نمود یافت، اشمیت حیات امر سیاسی را در گرو وجود غیریت و آنتاگونیسم در فضای عمومی می‌دانست (اشمیت، ۱۳۹۲) پس از او به واسطه افول رفتارگرایی و پوزیتیویسم در علوم انسانی و باز تعریف بسیاری از مفاهیم موجود در علوم انسانی مفهوم امر سیاسی مورد توجه دوچندانی قرار گرفت؛ در این راستا، با تلاش‌های لاکان نگرش نوین و متلاطم اشمیت به سیاست در قالب مفهوم امر سیاسی دارای پشتوانه فلسفی - روانشناسی قابل تأملی گردید، چنانچه در نگاه او امر سیاسی لایه هستی شناختی امر اجتماعی دیده می‌شد (استاوراکاکیس، ۱۳۹۳، ص. ۷۶). در ادامه، شانتال موف متأثر از فضای دهه‌های پایانی قرن بیستم و تبدیل شدن سنت دموکراتیک در کنش سیاسی به سنت غالب، ضمن پذیرش الزام حضور آنتاگونیسم در قلب امر سیاسی سویه دیگر امر سیاسی را که ماهیتی توازن‌بخش داشت را با آنتاگونیسم همراه سازد (موف، ۱۳۹۱، ص. ۲۴)، «آگونیسم» یا تبدیل خصومت به رقابت در امر سیاسی که نقشی توازن‌بخش را در این نظریه داشت و علاوه بر آن، نگاه تحلیلی حاوی امر سیاسی را با سازواره پذیرفته شده مردم‌سالاری همراه ساخت، همان چیزی که در بستر جهان پس از جنگ بیشتر قابل پذیرش بود (فرهادپور، ۱۳۹۲، ص. ۱۷۲).

این پژوهش با اتکا به مدل تحلیلی شانتال موف، به تحلیل فضای سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران پس از انقلاب می‌پردازد؛ از این رو، تغییرات ایجاد شده در میزان آنتاگونیسم یا آگونیسم ایجاد شد^۱ در فرایند انقلاب اسلامی و دولت‌های پس از انقلاب مورد توجه قرار گرفته و عینی‌سازی می‌شود؛ چراکه مبتنی بر مدل نظری یاد شده افزایش آنتاگونیسم سیاسی موجبات طرد و افزایش دایره «دیگری» در سیاست خارجی و افزایش آگونیسم موجبات امکان جذب و افزایش دایره «خودی» در سیاست خارجی خواهد بود. برای سنجش تغییر ماهیت در امر سیاسی از آنجا که مجموع آنتاگونیسم و آگونیسم از حیث ریاضی دارای میزان کمی ثابتی هستند و به تعبیری افزایش یکی با کاهش دیگری به همان میزان همراه است می‌توان با نمودار ساختن یکی از این دو متغیر دیگری را نیز مشخص و متبلور نمود.

۲-۲. امر سیاسی و مؤلفه‌های سیاست خارجی

نظریه‌ها و تحلیل‌های متعددی در تبیین چرایی شکل‌گیری انواع سیاست خارجی ارائه شده‌اند. برخی از این نگرش‌ها، مانند واقع‌گرایی ساختاری، نقش کشورها را صرفاً در قالب ایفای نقش در ساختار نظام بین‌الملل تعریف می‌کنند. در مقابل، نظریه‌هایی نیز وجود دارند که تأثیر متقابل ساختارهای بین‌المللی و تصمیم‌گیری‌های داخلی کشورها را به‌طور توأمان در شکل‌گیری سیاست خارجی مؤثر می‌دانند. همچنین دیدگاه‌هایی مطرح شده‌اند که عامل اصلی در سیاست خارجی را ساختار و روند تصمیم‌گیری در داخل کشور و ویژگی‌های شخصی و روان‌شناختی تصمیم‌گیران تلقی می‌کنند (هادیان، ۱۳۸۲). در این میان، نگرش‌های ساختار-بازیگر گرا، سیاست خارجی را فرایندی مبتنی بر ساختارها می‌دانند که نقش کشورها در آن چگونگی تفسیر ساختارهاست (کوبلاکوا، ۱۳۹۵، ص. ۴۶). این نوع از نگرش‌ها به دنبال سرچشمه‌های معنایی است که در آن‌ها اندیشیدن به جهان پیرامون، منجر به ساخت ذهنی جهان و کنش در جهان بر ساخته می‌شود.

۱. از این جهت که رشد در آنتاگونیسم سیاسی افول در آگونیسم سیاسی را به همراه دارد در این پژوهش میزان تغییرات در یک متغیر مورد استفاده قرار گرفته است.



۳-۲. سنجه‌ها و روند سنجش آنتاگونیسم-اگونیسم:

برای عینی‌سازی مفاهیم کیفی و تبدیل آن‌ها به شاخص‌های قابل سنجش در این پژوهش، تلاش خواهد شد سه نشانه کمی «شدت»، «فراگیری» و «تداوم» آنتاگونیسم^۱ در ارتباط با تغییرات در ماهیت امر سیاسی مورد بررسی قرار گیرد. میزان تأثیر کمی یک اتفاق در سیاست خارجی در پایین‌ترین حالت عدد ۰ و در بالاترین حالت عدد ۱ در نظر گرفته می‌شود. از این رو، در این پژوهش برای سنجش آنتاگونیسم در ماهیت امر سیاسی، سه شاخص کمی «شدت»، «فراگیری» و «تداوم» تعریف شده‌اند که هر یک عددی بین ۰ تا ۰/۳۳ را به خود اختصاص می‌دهند. منظور از شدت، میزان تکانه یا التهاب سیاسی‌ای است که یک رویداد در عناصر مؤثر بر روندهای سیاست خارجی کشور ایجاد می‌کند. برای نمایش شدت، عدد ۰/۳۳ نشان‌دهنده بیشترین سطح آنتاگونیسم، ۰/۲۲ سطح متوسط و ۰/۱۱ سطح ضعیف تلقی می‌شود. به‌عنوان مثال، جنگ تحمیلی با عدد ۰/۳۳ نماد آنتاگونیسم شدید، ارجاع پرونده هسته‌ای ایران به شورای امنیت با عدد ۰/۲۲ آنتاگونیسم متوسط و ممانعت از ارسال برخی

۱. تداوم نمایش‌دهنده میزان پایداری زمانی یک وجه از ماهیت امر سیاسی در بازه فعالیت دولت‌هاست، فراگیری نمایش‌دهنده میزان گروه‌هایی است که یک دولت با آن‌ها رابطه تضاد یا رقابت سیاسی داشته است و شدت بیانگر میزان قوت و تأثیرگذاری ماهیت امر سیاسی یاد شده است.

فناوری‌ها به ایران با عدد ۰/۱۱ آنتاگونیسم ضعیف تلقی می‌شوند. شاخص فراگیری به گستره اجتماعی - سیاسی تأثیرپذیر از آنتاگونیسم اشاره دارد. به گونه‌ای که التهاب محدود به قوه مجریه عدد ۰/۱۱ در سطح کل حاکمیت ۰/۲۲ و در سطح حاکمیت به علاوه جامعه (مردم) عدد ۰/۳۳ را نشان می‌دهد. نهایتاً، شاخص تداوم نمایانگر میزان ماندگاری التهاب یا وضعیت آنتاگونیستی است؛ به گونه‌ای که هرچه ماندگاری بیشتر باشد، عدد اختصاص داده شده به آن به ۰/۳۳، به عنوان بالاترین سطح تداوم، نزدیک‌تر خواهد بود.

علاوه بر موارد یاد شده نکاتی پیرامون بیان نموداری ماهیت امر سیاسی در ایران پس از انقلاب وجود دارد: انقلاب اسلامی با خود میزانی از تقابل قدرت‌های بزرگ را به همراه داشت که در این پژوهش به عنوان پیش فرض آنتاگونیسم در خط مبدأ بالاتر از صفر در نمودارها خود را آشکار ساخته است، برای پاسخ منظم‌تر و شفاف‌تر دوره‌های پس از انقلاب اسلامی به دوره‌های: الف) آغاز انقلاب اسلامی تا پایان دولت موقت و تسخیر سفارت آمریکا در ایران؛ ب) دوره پس از تسخیر سفارت آمریکا تا پایان دوره ریاست جمهوری بنی صدر؛ ج) دوره پس از بنی صدر تا پایان جنگ؛ د) دوره فعالیت دولت هاشمی رفسنجانی معروف به دوره سازندگی؛ ه) دوره قدرت‌یابی جریان اصلاحات و فعالیت دولت محمد خاتمی؛ و) دوره قدرت‌یابی دولت احمدی‌نژاد؛ ز) دوره فعالیت دولت تدبیر و امید به ریاست حسن روحانی تقسیم‌بندی می‌شود.

۳. امر سیاسی در دوره دولت موقت با عاملیت دولت بازرگان

مرحله‌ای از تاریخ روابط خارجی ایران که از پیروزی انقلاب اسلامی در بهمن‌ماه ۱۳۵۷ تا تسخیر سفارت آمریکا در ۱۳ آبان ۱۳۵۸ ادامه یافت، حالتی برزخی و گذارگونه را میان جمهوری اسلامی نوپا و جامعه جهانی رقم زد. در این دوره، دولت موقت به بازرگان تلاش داشت تا در میانه دو نیروی بالقوه متقابل، نقش حائل و تلطیف‌کننده را ایفا کند: از یک‌سو، نیروهای مکتبی و انقلابی حاضر در صحنه که بعدها با عنوان‌هایی چون «نیروهای خط امام» یا «تندروهای انقلاب» شناخته شدند و از سوی دیگر، جامعه جهانی به‌ویژه قدرت‌های بزرگی چون ایالات متحده آمریکا، اتحاد جماهیر شوروی و کشورهای عضو اتحادیه اروپا. در این راستا، وزرای امور خارجه دولت موقت، کریم سنجابی و ابراهیم یزدی، با پیگیری سیاستی محتاطانه

تلاش کردند از طریق: احیای برخی قراردادهای پیشین با دولت‌های بزرگ؛ دیدار با بازیگران مؤثر در سیاست خارجی این کشورها؛ و پرهیز از کنش‌های حساسیت‌برانگیز در سیاست داخلی؛ از شکل‌گیری شکاف یا چالش جدی میان دو جبهه فوق‌جلوگیری کنند و ارتباط جمهوری اسلامی با نظام بین‌الملل را به گونه‌ای نرم و تدریجی سامان دهند (رضا دوست و پیوسته، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۵)؛ با این حال، در نهایت چالشی عمیق و فراگیر در این حوزه به وقوع پیوست که نه تنها انگاره‌ها و حیات دولت موقت در سیاست خارجی و روابط بین‌الملل را با چالشی جدی مواجه ساخت بلکه به استعفای دولت موقت انجامید و مسیر سیاست خارجی ما را به سوی جدیدی رهنمون نمود (مجیدی و شفیع، ۱۳۹۲، ص. ۱۵۲).

روند یاد شده با ایجاد سطح نوینی از آنتاگونیسم در ماهیت امر سیاسی کشور، شخصیت و هویت جمهوری در سیاست خارجی را بیش از پیش به سمت جنبه‌های اعتقادی و هنجاری کشاند و از اولویت نسبی کسب منافع عینی در سیاست خارجی منجر به جایگاه و رتبه‌ای پایین‌تر نسبت به مسائل یاد شده گردید.

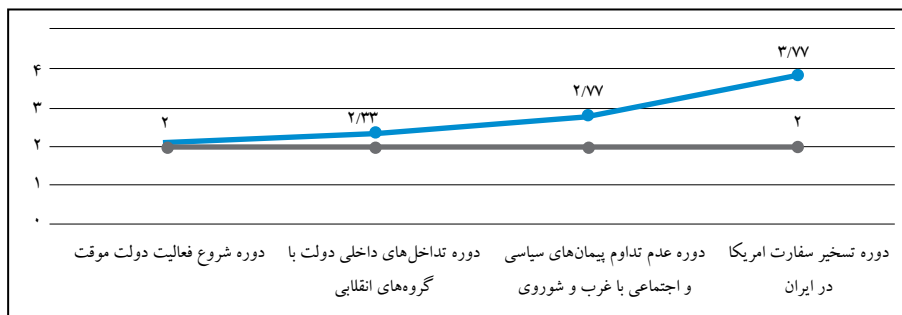
جدول کمی ایجاد آنتاگونیسم در موضوعات شاخص مؤثر در سیاست خارجی در دوره دولت موقت

مجموع امتیاز	تداوم	فراگیری	شدت	دوره‌ها
۰/۳۳	۰/۱۱	۰/۱۱	۰/۱۱	دوره تداخل‌های داخلی دولت با گروه‌های انقلابی در قرائت‌ها از اولویت‌ها در سیاست خارجی
۰/۴۴	۰/۲۲	۰/۱۱	۰/۱۱	دوره عدم تداوم پیمان‌های سیاسی و اجتماعی با غرب و شوروی
۱	۰/۳۳	۰/۳۳	۰/۳۳	دوره تسخیر سفارت امریکا در ایران

امتیاز کلی در ایجاد آنتاگونیسم مؤثر در سیاست خارجی ۱/۷۷

۱. تلاش دولت موقت برای احیای قرارداد تجارت ترجیحی میان ایران و اتحادیه اروپا و ملاقات با برژینسکی مشاور امنیت ملی کارتر از جمله این اقدامات بود.

نمودار نمایش ماهیت امر سیاسی در حوزه‌های سیاست خارجی در دوره دولت موقت



۴. امر سیاسی در دوره دولت موقت بازرگان و ریاست جمهوری بنی‌صدر

دوران ریاست جمهوری بنی‌صدر با چند رویداد بین‌المللی شاخص همراه بود که به آن ویژگی‌هایی خاص بخشید. از مهم‌ترین این وقایع می‌توان به ادامه تنش‌ها و مذاکرات میان ایران و ایالات متحده بر سر گروگان‌های آمریکایی اشاره کرد؛ روندی که در نهایت با ناکامی آمریکا در پیشبرد دیپلماسی و عملیات ناموفق طبس به اوج خود رسید. هم‌زمان کودتای نافرجام نوژه با حمایت و هماهنگی برخی بازیگران خارجی و منطقه‌ای شکل گرفت و در نهایت، جنگ تحمیلی عراق علیه ایران آغاز شد که به‌طور کامل سیاست داخلی و خارجی ایران را تحت الشعاع قرار داد. در ماجرای گروگان‌گیری، بنی‌صدر پیش از واقعه طبس تمام تلاش خود را معطوف به حل و فصل سریع و دیپلماتیک مسئله و آزادی گروگان‌ها کرده بود. در نگاهی کلان‌تر، وی معتقد بود که حل این بحران می‌تواند به تقویت موضع جیمی کارتر، رئیس‌جمهور وقت آمریکا، در انتخابات کمک کند و به همین دلیل، بر حل دیپلماتیک مسئله به نفع کارتر تأکید داشت (ابتکار، ۱۳۹۲، ج ۲، ص. ۱۷۴).

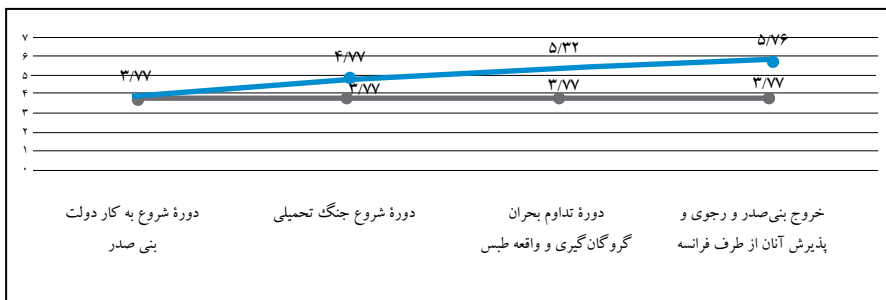
باین‌حال، عملیات نظامی ناکام آمریکا برای آزادسازی گروگان‌ها که در نهایت به حادثه طبس انجامید، به یکی از مهم‌ترین نقاط عطف در تشدید تنش میان ایران و آمریکا تبدیل شد و به تضعیف موقعیت جیمی کارتر در انتخابات ریاست جمهوری آمریکا نیز انجامید. دولت بنی‌صدر در واکنش به این حادثه، کوشید تا دامنه تأثیرات آن را کنترل کرده و از گسترش پیامدهای سیاسی و اجتماعی آن در فضای داخلی کشور جلوگیری کند (غضنفری، ۱۳۹۴، ص. ۳۴).

یکی دیگر از اتفاقات مهم این دوره که می‌توانست بر روابط بین‌المللی ایران، به‌ویژه در سطح منطقه‌ای، تأثیرگذار باشد، کودتای نافرجام نوژه بود. این کودتا که عمدتاً از سوی جمعی از افسران ارشد نیروی هوایی - به‌ویژه نیروهای مستقر در پایگاه شهید نوژه - طراحی شده بود، با هدف براندازی نظام سیاسی نوپای جمهوری اسلامی و با حمایت کلی ایالات متحده و زمینه‌سازی‌های حزب بعث عراق در حال اجرا بود. با افشای این کودتا، دولت بنی‌صدر باوجود شواهدی دال بر نقش برخی قدرت‌های بین‌المللی و کشورهای منطقه‌ای، کوشید تا آن را صرفاً به‌عنوان اقدامی ناشی از نارضایتی داخلی در میان افسران نیروی هوایی معرفی کند. علاوه بر این، بنی‌صدر سعی داشت ابهامات موجود در گزارش‌های محرمانه پیرامون دخالت نیروهای خارجی را مسکوت نگه دارد و از رسانه‌ای شدن ابعاد بین‌المللی ماجرا جلوگیری کند (غضنفری، ۱۳۹۴، ص. ۲۲).

مهم‌ترین چالش سیاست خارجی این دوران که تا سال‌های متمادی موضوع و مورد اصلی در سیاست خارجی کشور باقی ماند، تجاوز عراق به ایران و تلاش صدام برای الحاق بخش‌هایی از خاک کشور به عراق بود، در این زمینه نیز رویکردهای مبهم و بعضاً سؤال برانگیز بنی‌صدر نمایش‌دهنده طیفی از عدم آشنایی با مسائل راهبردی در جریان جنگ تا خیانت در جریان جنگ است، او که در ابتدای جنگ تهاجم عراق به ایران را نتیجه طبیعی عکس‌العمل عراق به تندروی عناصر داخلی برای صدور انقلاب می‌دانست، در تمام دوره ریاست جمهوری خود در موضوعات مربوط به مدیریت جنگ با تامل، تبدیل موضوع جنگ به یک مسئله داخلی و مسامحه در مقابل عواقب مخرب جنگ عمل نمود (صفارهرندی، ۱۳۹۰، ص. ۱۰۵) حتی در نگاهی دیگر بنی‌صدر در این دوره متهم به همراهی با رژیم بعث در مسیر حمله نظامی به ایران است (غضنفری، ۱۳۹۲، ص. ۲۹). بنابراین آنچه گفته شد، ماهیت امر سیاسی در سطح سیاست خارجی و روابط بین‌الملل در دوره بنی‌صدر نمایه‌ای از تلاش برای نفی آنتاگونیسم خارجی است که بدون داشتن اثرات مثبت در سیاست خارجی، آنتاگونیسم در سطح داخلی را نیز به همراه داشت.

دوره‌ها	شدت	فراگیری	تداوم	مجموع امتیاز
دوره آغاز جنگ تحمیلی	۰/۳۳	۰/۳۳	۰/۳۳	۱
تداوم بحران گروگان‌گیری و واقعه طبس	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۱۱	۰/۵۵
خروج بنی‌صدر و رجوی و پذیرش آنان از طرف فرانسه	۰/۱۱	۰/۲۲	۰/۱۱	۰/۴۴

نمودار نمایش ماهیت امر سیاسی در حوزه‌های سیاست خارجی در دوره بنی‌صدر



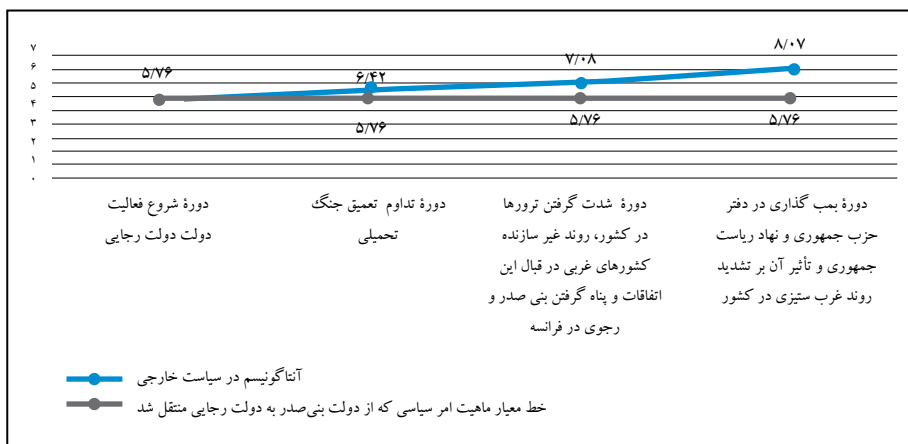
۵. امر سیاسی در سیاست خارجی دولت رجایی

نگرش محمدعلی رجایی در حوزه سیاست خارجی که با انتخاب او به‌عنوان رئیس‌جمهور تجلی یافت، بیانگر پایبندی او به گفتمان انقلاب اسلامی در عرصه روابط بین‌الملل و تلاش برای عمل بر اساس اصول ایدئولوژیک آن بود. در این چهارچوب، شعار «نه شرقی، نه غربی» بار دیگر در صدر اولویت‌های سیاست خارجی کشور قرار گرفت. در همین راستا، رجایی تلاش کرد با افشاگری درباره حمایت‌های ایالات متحده از رژیم پهلوی و تأکید بر جنایت‌های شاه و همچنین جلب توجه افکار عمومی جهانی و نهادهای بین‌المللی به تجاوز نظامی عراق علیه ایران، چهارچوبی کلان برای جهت‌دهی به سیاست خارجی جمهوری اسلامی طراحی کند. هدف او شکل‌دهی به سیاست خارجی‌ای بود که بر پایه استقلال، عدالت‌خواهی و مقاومت در برابر سلطه‌طلبی قدرت‌های جهانی استوار باش به‌طور کلی سیاست خارجی در نگاه رجایی و گروه همکار با او مبتنی بر مرزبندی مشخص با قدرت‌های

بزرگ متخاصم با انقلاب و نزدیکی به کشورهای غیرمتخاصم در سراسر جهان بود (رجایی، ۱۳۸۵، ص. ۱۶۵)؛ از این رو، در این دوره نیز به واسطهٔ سیطرهٔ قدرت‌های بزرگ بر فضای روابط بین‌الملل و حضور در فضای جنگ سرد، به غیر از موارد انگشت‌شماری فضای غالب در سیاست خارجی کشور منطبق بر آنتاگونیسم در سیاست خارجی و نمایه پررنگی از وجود دیگری و غیریت‌سازی در سیاست خارجی کشور هستیم.

دوره‌ها	شدت	فراگیری	تداوم	مجموع امتیاز
دورهٔ تداوم و تعمیق جنگ تحمیلی	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۶۶
دورهٔ شدت گرفتن ترورها در کشور و موضع‌گیری کشورهای غربی در قبال آن با پناه دادن به رجوی	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۶۶
دورهٔ بمب‌گذاری در دفتر حزب جمهوری و نهاد ریاست جمهوری و تأثیر آن بر تشدید روند غرب‌ستیزی در کشور	۰/۳۳	۰/۳۳	۰/۳۳	۱

نمودار نمایش ماهیت امر سیاسی در حوزه‌های سیاست خارجی در دورهٔ دولت شهید رجایی



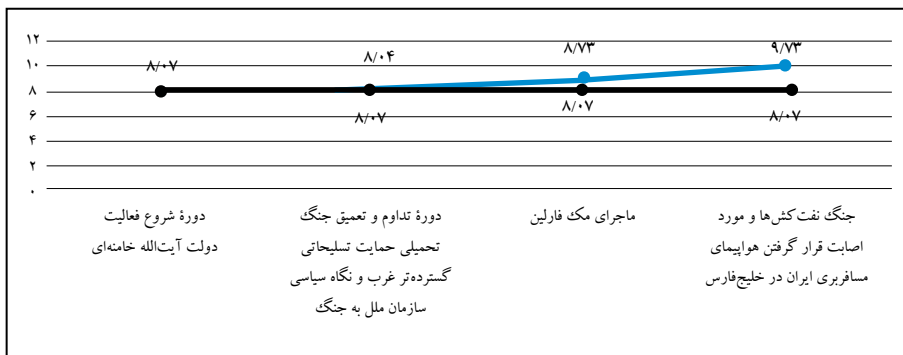
۶. امر سیاسی در سیاست خارجی در دوران آیت‌الله خامنه‌ای

سیاست خارجی جمهوری اسلامی در سال‌های جنگ بی‌گمان بیش از هر عاملی تحت تأثیر فرایندهای میدانی و دیپلماتیک در موضوع جنگ ایران و عراق بود سکوت معنادار نهادهای بین‌المللی نسبت به اشغال مناطقی از خاک ایران، حمایت‌های تسلیحاتی ابرقدرت‌های شرق و غرب و حمایت مالی کشورهای ثروتمند حاشیه خلیج فارس، دولتمردان کشور را به این نتیجه رسانده بود که اولویت اساسی و آنچه منافع حیاتی کشور را شکل می‌دهد ابتدا تغییر آرایش میدان جنگ به نفع ایران و سپس سوق دادن صدام و حامیانش برای پذیرش خواسته‌های ایران در صلح احتمالی است (رضا دوست و پیوسته، ۱۳۹۸، ص. ۹۳). از این رو، ماهیت امر سیاسی در سیاست خارجی کشور به سمت پررنگ‌تر شدن نمادهای غیریت‌سازی با ابرقدرت‌ها و افزایش روزافزون دایره بازیگران سیاست خارجی در منطقه بود، علاوه بر این، تلاش‌های ایران برای شکل دادن و تبدیل هم‌پیمانان اعتقادی خود که در آن روزگار هنوز تشکل یافته به نظر نمی‌رسیدند و اقدامات آنان در کشورهای خود این پیش‌فرض را که انقلاب ایران انقلاب گسترش‌یابنده است را تقویت می‌نمود، بدین واسطه آنتاگونیسم فراگیر، شدید و پایداری در این دوره در سیاست خارجی کشور مشاهده می‌شد، آنتاگونیسمی که حتی با وجود علائم امیدوارکننده‌ای از سوی برخی کشورها و گروه‌های بین‌المللی دائماً پررنگ‌تر نمود می‌یافت؛ زیرا این کشورها و نهادها نیز هیچ‌گاه تصویری قابل‌اعتماد از خود به نمایش نگذاشتند، رفتار متلاطم گروه کشورهای غیر متعهد و کشورهایی چون کره شمالی و چین نمایش‌دهنده این روند در آن دوره است؛ لذا تلاش دولت و کل حاکمیت در این دوره برای ایجاد تفاهم میان کشورهای مستقل و مخالف با سیطره قدرت‌های بزرگ در نظام دوقطبی و فضای جنگ سرد نیز نتوانست به آگونیستی شدن درک ایران از فضای بین‌الملل و بالعکس کمک نماید (Hojati & Dizboni, 2006, p. 154).

دوره‌ها	شدت	فراگیری	تداوم	مجموع امتیاز
دوره تداوم و تعمیق جنگ تحمیلی حمایت تسلیحاتی گسترده‌تر غرب و نگاه سیاسی سازمان ملل به جنگ	۰/۱۱	۰/۱۱	۰/۱۱	۰/۳۳
ماجرای مک فارلین	۰/۱۱	۰/۱۱	۰/۱۱	۰/۳۳
جنگ نفت کش‌ها و اصابت موشک به هوایمای مسافربری ایران در خلیج فارس	۰/۳۳	۰/۳۳	۰/۳۳	۱

امتیاز کلی در ایجاد آنتاگونیسم مؤثر در سیاست خارجی ۱/۶۶

نمودار نمایش ماهیت امر سیاسی در حوزه‌های سیاست خارجی در دوره دولت آیت‌الله خامنه‌ای



۶. امر سیاسی در سیاست خارجی در دوره هاشمی رفسنجانی

دولت هاشمی رفسنجانی را در زمینه سیاست خارجی با عناوینی چون «برون‌گرایی تعاملی» و «تنش‌زدایی و اعتمادسازی» تعریف نموده‌اند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۲، ص. ۸۴). در این دوره به‌واسطه الزامات بازسازی کشور پس از جنگ و نبود منابع مالی برای این مهم به‌واسطه چالش‌های فروش نفت و دریافت نقدینگی ارزی حاصل از آن، دولت با تکیه بر اعتمادسازی و مذاکره تلاش داشت تا علاوه بر بازسازی شخصیت بین‌المللی ایران به‌عنوان یک کشور همراه با هنجارهای بین‌المللی، امکان دسترسی به منابع مالی بین‌المللی حاصل از فروش نفت

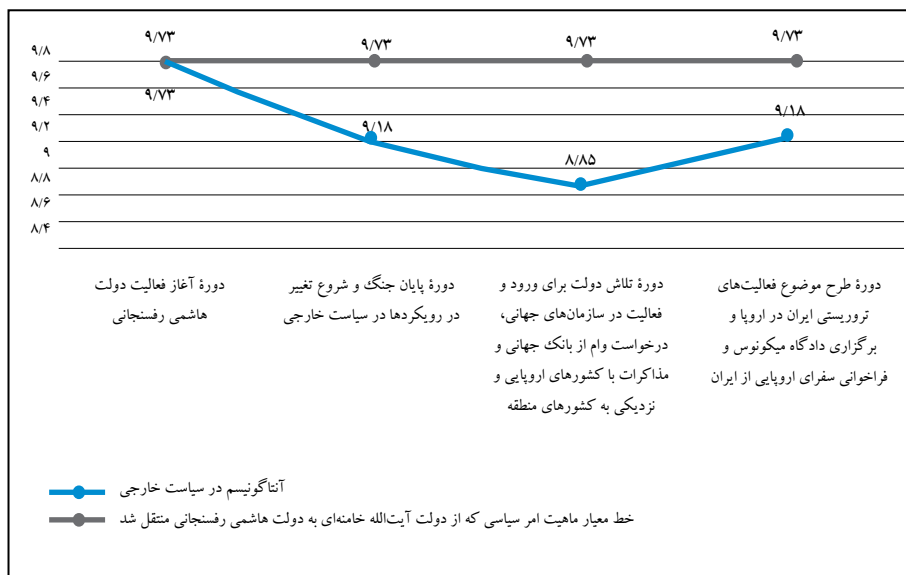
و نیز دریافت وام‌های بین‌المللی را هموار سازد. در این راستا، اولویت‌ها در سیاست خارجی از تقابل و آنتاگونیسم در سیاست خارجی به سمت تعامل و آگونیسم تغییر نمود، از منظر دیگری با سقوط و تجزیه شوروی جوی از اعتماد و سروری فکری پیرامون نظریه‌های لیبرال در اقتصاد، فرهنگ و سیاست شکل گرفته یا در حال شکل‌گیری بود، بر اساس اصول تئوریک در سیاست خارجی این دوره را می‌توان دوره حرکت به سمت نولیبرالیسم در بسیاری از حوزه‌ها از جمله سیاست خارجی کشور برشمرد (حکیمیان و مشاور، ۱۳۸۳، ص. ۱۶۵).

در این دوره، مفهوم صدور انقلاب نیز دستخوش تحول شد؛ به گونه‌ای که از یک طرح برون‌گرایانه ایدئولوژیک به رویکردی درون‌گرا و مبتنی بر الگوسازی از پیشرفت داخلی تبدیل گردید. دولتمردان، بهترین راه برای صدور انقلاب را ساختن یک کشور آباد، موفق و قابل‌الگو تعریف کردند. هم‌زمان باب مذاکرات مستقیم با قدرت‌های اروپایی - که برای مدتی بسته شده بود - بار دیگر گشوده شد. در همین راستا، هاشمی رفسنجانی به‌منظور بهره‌مندی از امتیازات اقتصادی و سیاسی ناشی از بازگشت به جامعه جهانی به‌عنوان یک عضو قابل‌مذاکره، درخواست دریافت وام از بانک جهانی را مطرح کرد. او همچنین دولت را ملزم نمود که برای فراهم کردن پیش‌شرط‌های بانک جهانی، اصلاحاتی در ساختارهای کلان اقتصاد کشور اعمال کند؛ اصلاحاتی که زمینه‌ساز آغاز دوره‌ای از تعدیل ساختاری و نوسازی اقتصادی شد (حکیمیان و مشاور، ۱۳۸۳، ص. ۱۸۹).

این روند تا ایجاد تنش‌های سیاسی میان اتحادیه اروپا و دولت هاشمی رفسنجانی در قضیه موسوم دادگاه «میکونوس» ادامه یافت و به شکلی رابطه ایران با کشورهای اروپایی و سایر قدرت‌های بزرگ به‌سوی تیرگی برد، علاوه بر این، نگاه‌ها و تصمیمات رئیس‌جمهور در سیاست خارجی دارای تمایزات مشخصی با افراد و گروه‌های درون کشور داشت، تفاوت در نگاه رهبری با ایشان در درک ساختار روابط بین‌الملل و سیاست خارجی که به شکلی واگرایانه رشد می‌نمود و عدم رضایت گروه‌های داخلی مخالف نگرش‌های لیبرال و نولیبرال در سیاست خارجی از جمله این تمایزات و مخالفت‌ها بود. مجموعه رویکردها، اقدامات اتفاقات در سیاست خارجی در این دوره از کشور نمایش‌دهنده حرکت اولیه از آنتاگونیسم سیاسی به سمت آگونیسم سیاسی و در نهایت بازگشت به آنتاگونیسم سیاسی است.

دوره‌ها	شدت	فراگیری	تداوم	مجموع امتیاز
دوره پایان جنگ و شروع تغییر در رویکردها در سیاست خارجی	-۰/۲۲	-۰/۲۲	-۰/۱۱	-۰/۵۵
دوره تلاش دولت برای ورود و فعالیت در سازمان‌های جهانی، درخواست وام از بانک جهانی و مذاکرات با کشورهای اروپایی و نزدیکی به کشورهای منطقه	-۰/۱۱	-۰/۱۱	-۰/۱۱	-۰/۳۳
دوره طرح موضوع فعالیت‌های تروریستی ایران در اروپا و برگزاری دادگاه میکونوس و فراخوانی سفرای اروپایی از ایران	۰/۱۱	۰/۱۱	۰/۱۱	۰/۳۳

نمودار نمایش ماهیت امر سیاسی در حوزه‌های سیاست خارجی در دوره دولت هاشمی رفسنجانی



۰۷. امر سیاسی در سیاست خارجی دوره ریاست جمهوری خاتمی

روابط خارجی ایران پس از خرداد ۱۳۷۶ و انتخاب سید محمد خاتمی به عنوان رئیس جمهور، چه از منظر ویژگی‌های محیط بین‌المللی و چه از حیث رویکردهای تیم سیاست خارجی دولت، دارای ویژگی‌های متمایزی بود. برخی از این ویژگی‌ها در دولت پیشین نیز، با شدت و ابعاد متفاوت، مشاهده شده بود؛ با این حال، در برخی حوزه‌ها، برای نخستین بار پس از انقلاب اسلامی شاهد رویکردهایی نوین بودیم. این دوران با اتخاذ سیاست‌هایی مبتنی بر تنش‌زدایی و گفتگو همراه بود. دولت خاتمی با ابراز تمایل به برقراری گفتگوهای سازنده با جهان غرب، زمینه را برای بهبود روابط فراهم ساخت. در همین چهارچوب، اتحادیه اروپا که در پی حادثه میکونوس در سال ۱۹۹۲ سفرای خود را از ایران فراخوانده بود، در نوامبر ۱۹۹۷ تصمیم گرفت بار دیگر سفرای خود را به تهران اعزام کند. در ادامه، با پیگیری‌های دیپلماتیک از سوی هر دو طرف، مذاکرات برای امضای موافقت‌نامه همکاری مشترک آغاز شد و گفتگوهای در زمینه حقوق بشر نیز در دستور کار قرار گرفت. این تحولات نشانه‌ای از تلاش دولت خاتمی برای بازسازی چهره بین‌المللی ایران و ارتقای تعاملات دیپلماتیک در سطح جهانی بود (عباسی سرمدی و راهبر، ۱۳۸۸، ص. ۲۷۲)، برآیند این تعاملات برگزاری ۹ دور مذاکره مابین ایران و اروپا با عنوان «مذاکرات فراگیر» از ۳۰ ژوئن ۱۹۹۸ تا برجسته شدن موضوع هسته‌ای ایران در سال ۲۰۰۳ بود، مذاکراتی که هرچند توانست تا فضای خصمانه‌ای که آمریکا پس از وقایع ۲۰۰۱ در منطقه پیرامون جمهوری اسلامی به وجود آورده بود را تلطیف کند و از همراهی کامل اروپا و آمریکا در این زمینه بکاهد؛ اما دستاورد ملموسی را برای ایران به همراه نداشت، حتی در ادامه این تلاش‌ها، دولت خاتمی طی مذاکراتی که پیرامون مسائل هسته‌ای ایران با وزرای خارجه سه کشور اروپایی در اکتبر ۲۰۰۳ صورت گرفت، تعلیق تمامی فعالیت‌های هسته‌ای خود را پذیرفت و آن را طی بیانیه موسوم به بیانیه سعدآباد اعلام نمود؛ اما به واسطه عدم پذیرش مفاد این بیانیه از سوی آمریکا و عقیم ماندن مذاکرات، این تلاش‌ها نیز یک‌بار

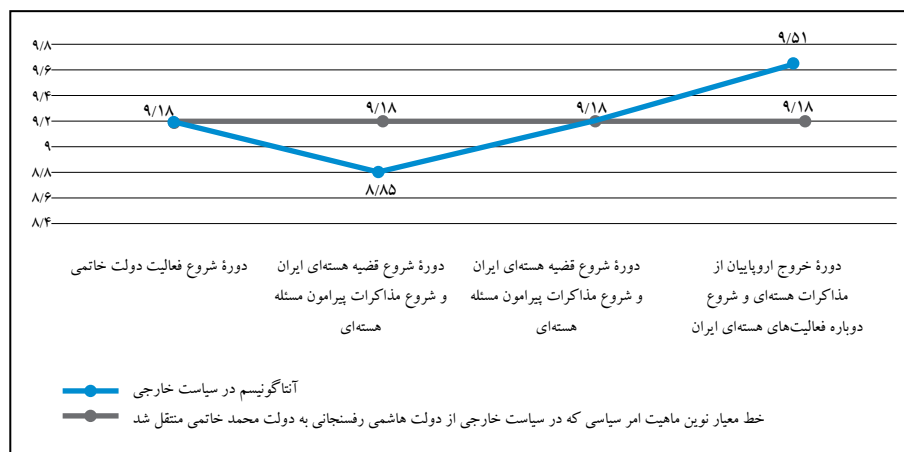
۱. فعالیت‌هایی چون تلاش برای معرفی یک سال در تقویم سازمان ملل به عنوان سال گفتگوی تمدن‌ها در مقابل نظریه جنگ تمدن‌ها هانتینگتون که در سال ۲۰۰۱ صورت پذیرفت نیز از جمله فعالیت‌هایی بود که در دوره خاتمی برای کاستن از فضای آنتاگونیستی پس از ۱۱ سپتامبر صورت پذیرفت.

دیگر بدون دستیابی به دستاوردی ادامه‌دار و قابل اتکا پایان یافت. عمده‌ترین دستاورد چندین دور مذاکره، ارائه یک موافقتنامه تجاری بود که پیشرفت مذاکرات آن تحت تأثیر موضوع هسته‌ای متوقف شد (عباسی اشلقی، ۱۳۸۷، ص. ۲۵۷).

روندها و موضوعات یاد شده نمایشگر تضعیف شدت و فراگیری آنتاگونیسم سیاسی مابین ایران و قدرت‌های جهانی به‌استثنای امریکا بود. با این حال، عدم پایایی این موضوع نتوانست بستری از آگونیسم را در سیاست خارجی ایران با این قدرت‌ها فراهم آورد و کماکان چنانچه امریکا و اتحادیه اروپا ما را غیر گفتمانی خود و دیگری می‌دانستند، آن‌ها نیز برای ما همین نقش را ایفا نمودند (عباسی اشلقی، ۱۳۸۷، ص. ۲۷۴).

دوره‌ها	شدت	فراگیری	تداوم	مجموع امتیاز
دوره شروع مذاکرات موسوم به گفتگوهای فراگیر در سال ۱۹۹۸	-۰/۱۱	-۰/۱۱	-۰/۱۱	-۰/۳۳
دوره شروع قضیه هسته‌ای ایران و شروع مذاکرات پیرامون مسئله هسته‌ای	۰/۱۱	۰/۱۱	۰/۱۱	۰/۳۳
دوره خروج اروپاییان از مذاکرات هسته‌ای و شروع دوباره فعالیت‌های هسته‌ای ایران	۰/۱۱	۰/۱۱	۰/۱۱	۰/۳۳

نمودار نمایش ماهیت امر سیاسی در حوزه‌های سیاست خارجی در دوره دولت خاتمی



۸. ماهیت امر سیاسی در سیاست خارجی دوره احمدی نژاد

در واپسین سال‌های ریاست جمهوری سید محمد خاتمی، با توافق میان ارکان اصلی تصمیم‌گیر نظام و در پی تأکید مقام رهبری، روندی تدریجی برای کاهش یا حذف محدودیت‌های اعمال‌شده بر برنامه هسته‌ای ایران آغاز شد. این تغییر رویکرد، با روی کار آمدن محمود احمدی نژاد و قرار گرفتن او در مسند ریاست جمهوری، با شتاب و عمق بیشتری ادامه یافت و به یکی از محورهای اصلی سیاست خارجی و داخلی جمهوری اسلامی ایران در آن دوره تبدیل شد (جمالی، ۱۳۹۵، ص. ۱۶۴).

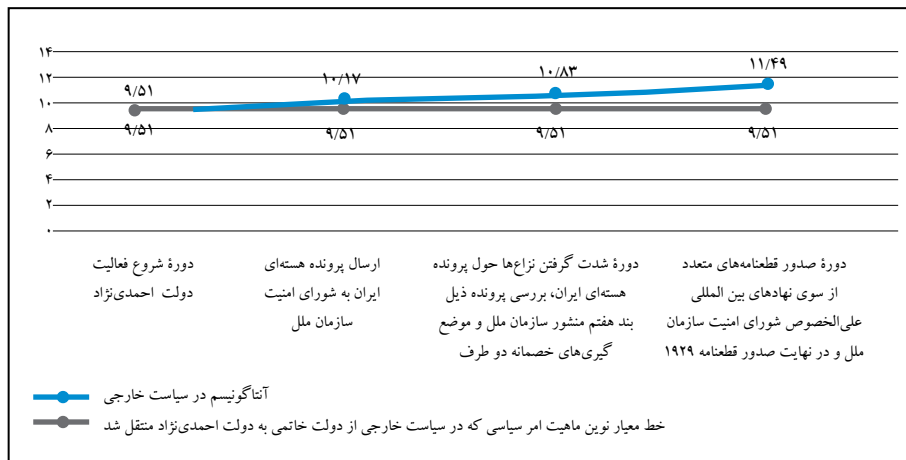
با گسترش دامنه خروج ایران از سازوکارهای نظارتی مورد حمایت ایالات متحده و هم‌پیمانانش - که عمدتاً از طریق نهادهای بین‌المللی چون مجمع حکام آژانس بین‌المللی انرژی اتمی، شورای حقوق بشر سازمان ملل و دیگر نهادهای وابسته دنبال می‌شد - موجی از فشارهای بین‌المللی گسترده به سوی ایران روانه شد. این فشارها را می‌توان در سه محور اصلی دسته‌بندی کرد: ۱. فشارهای مرتبط با وضعیت حقوق بشر در ایران که عمدتاً در شورای حقوق بشر سازمان ملل مطرح شده و بر نقض آزادی‌های مدنی و سیاسی تمرکز داشته‌اند؛ ۲. فشارهایی ناظر بر نقش منطقه‌ای ایران و متهم‌سازی به ناامن‌سازی خاورمیانه که در مجمع عمومی و در مواردی نیز در شورای امنیت سازمان ملل متحد مورد بحث قرار گرفته‌اند؛ ۳. فشارهایی پیرامون فعالیت‌های هسته‌ای جمهوری اسلامی ایران که با ادعای تلاش برای دستیابی به سلاح‌های کشتار جمعی، به تصویب شش قطعنامه شورای امنیت سازمان ملل (از قطعنامه ۱۶۹۶ تا ۱۹۲۹ ذیل فصل هفتم منشور سازمان ملل) انجامید. این قطعنامه‌ها سه حوزه حیاتی اقتصاد، سیاست و امور نظامی ایران را هدف تحریم‌های گسترده قرار دادند. مواضع دولت و شخص محمود احمدی نژاد در اجلاس‌ها و مصاحبه‌ها با رسانه‌های بین‌المللی جریان اصلی که در آن‌ها مطالبی خلاف هنجارهای رایج دیپلماسی و نامطلوب برای دولت‌های غربی مطرح می‌شد، به شکل‌گیری آنتاگونیسمی شدید، فراگیر و پایدار در روابط ایران و غرب انجامید؛ سطحی از تنش و تقابل که در کمتر دوره‌ای از تاریخ پس از انقلاب دیده شده است. در سال‌های پایانی دولت دهم، مشاوران و اطرافیان رئیس‌جمهور تلاش کردند با تلطیف فضای دیپلماسی عمومی، بخشی از فشارهای خارجی

را کاهش دهند^۱. با این حال، تصویری از غیرقابل پیش‌بینی بودن رفتار دیپلماتیک ایران که شخص احمدی‌نژاد در محیط‌های بین‌المللی ایجاد کرده بود، عملاً اثر این تلاش‌ها را خنثی نمود (ذوالفقاری، ۱۳۹۹، ص. ۱۶۸).

دوره‌ها	شدت	فراگیری	تداوم	مجموع امتیاز
ارسال پرونده هسته‌ای ایران به شورای امنیت سازمان ملل	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۶۶
دوره شدت گرفتن نزاع‌ها حول پرونده هسته‌ای ایران، بررسی پرونده ذیل بند هفتم منشور سازمان ملل و موضع‌گیری‌های خصمانه دو طرف	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۶۶
دوره صدور قطعنامه‌های متعدد از سوی نهادهای بین‌المللی علی‌الخصوص شورای امنیت سازمان ملل و در نهایت صدور قطعنامه ۱۹۲۹	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۶۶

امتیاز کلی در ایجاد آنتاگونیسم مؤثر در سیاست خارجی ۱/۹۸

نمودار نمایش ماهیت امر سیاسی در حوزه‌های سیاست خارجی در دوره دولت محمود احمدی‌نژاد



۱. سخنرانی اسفندیار رحیم مشایی و اشاره به دوستی ملت‌های ایران، آمریکا و اسرائیل و پافشاری بر این موضوعات را می‌توان در این قالب بررسی نمود.

۹. ماهیت امر سیاسی در سیاست خارجی در دوره روحانی

حسن روحانی که در دوران ریاست جمهوری محمد خاتمی به عنوان دبیر شورای عالی امنیت ملی و مذاکره کننده ارشد هسته‌ای ایران با سه کشور اروپایی گفتگوهای دامنه‌داری را پیش برده بود و به ظرافت‌ها و پیچیدگی‌های مذاکرات هسته‌ای در سطح بین‌الملل آشنایی داشت، در آغاز دولت یازدهم، احیای مذاکرات هسته‌ای را که در دوران احمدی‌نژاد و پس از گفتگوهای بی‌نتیجه تیم مذاکره کننده به ریاست سعید جلیلی متوقف شده بود، یکی از اولویت‌های اصلی بازسازی سیاست داخلی و خارجی کشور تلقی کرد (ذوالفقاری، ۱۳۹۹، ص. ۱۸۹). در این راستا، مقدمات شروع مذاکراتی که به مذاکرات ۵+۱ معروف شد را در همان سال اول ریاست جمهوری خود فراهم نمود، پیش از این نیز روحانی با معرفی محمدجواد ظریف به عنوان وزیر امور خارجه خود این پیام را به عناصر داخلی و خارجی ارسال نموده بود که آمادگی راهبردی و فنی برای بازگشت به میز مذاکرات فراهم شده است، البته در مورد کلیت محدودیت در برنامه هسته‌ای برای برداشته شدن تحریم‌ها در کشور اجماع حاصل شده بود و تمامی نهادهای تصمیم‌ساز در سیاست خارجی جمهوری اسلامی به دلایل متفاوت با انجام مذاکراتی در این سطح موافقت خود را اعلام نمودند، هر چند در ادامه اختلاف نظرها و تضادهایی پیرامون نحوه انشای قرارداد، عملیاتی سازی آن و گرفتن تضمین‌های عملی به وجود آمد (محمدیان و رضایی، ۱۳۹۸، ص. ۴۸).

شاید بتوان اولین تحرکات منتهی به شکل‌گیری برجام را در تماس تلفنی حسن روحانی و باراک اوباما در حاشیه مجمع عمومی سازمان ملل متحد در مهرماه ۱۳۹۲ (سپتامبر ۲۰۱۳)، یعنی تنها سه ماه پس از آغاز به کار رسمی دولت یازدهم (دولت تدبیر و امید)، جستجو کرد. نخستین سند قابل توجه در مسیر مذاکرات هسته‌ای ایران و گروه (۵+۱) یا (۳+۳) از منظر طرف مقابل)، توافقنامه موقت ژنو بود که در نوامبر ۲۰۱۳ (آذر ۱۳۹۲) به امضا رسید. این توافق، قراردادی شش‌ماهه با قابلیت تمدید بود که هدف آن، کاهش تنش‌ها، ایجاد چهارچوب اجرایی و تشکیل کارگروه‌های فنی برای ادامه مذاکرات نهایی تعریف شده بود. در نهایت، پس از ۲۰ ماه مذاکره فشرده و پیوسته، در تاریخ ۲۳ تیر ۱۳۹۴ (۱۴ ژوئیه ۲۰۱۵)، توافق نهایی با عنوان «برنامه جامع اقدام مشترک» (برجام) میان ایران و گروه ۵+۱ به تصویب رسید (فرهادی نسب و دیگران، ۱۴۰۲، ص. ۲۵۲) و در ۱۶ ژانویه ۲۰۱۶ اجرایی شد

بدین ترتیب، پس از رأی مشروط مجلس شورای اسلامی به اجرایی شدن برجام در تاریخ ۲۶ مهرماه ۱۳۹۴ که با استناد به نامه مقام معظم رهبری و تأکید ایشان بر رعایت ملاحظات جمهوری اسلامی ایران صورت گرفت، دولت به تدریج و به صورت پیوسته، اقدامات اجرایی در چهارچوب تعهدات برجامی را آغاز نمود. برخی از مهم‌ترین اقدامات اجرایی ایران عبارت بودند از: تغییر ماهیت راکتور آب‌سنگین اراک، به گونه‌ای که طراحی جدید آن می‌بایست با همکاری کشورهای طرف توافق و بر اساس اقدام متقابل، انجام شود؛ توقف تولید آب‌سنگین به عنوان ماده پایه مورد استفاده در راکتور اراک؛ کاهش سطح غنی‌سازی اورانیوم به سقف ۳.۶۷ درصد و توقف فعالیت‌های عمده سانتریفیوژهای پیشرفته، همراه با عدم ارتقای این تجهیزات؛ خروج اورانیوم غنی شده مازاد بر ۳۰۰ کیلوگرم گاز (UF6) از کشور و تحویل آن به روسیه به عنوان دریافت‌کننده، در ازای دریافت اورانیوم طبیعی (معادل قیمت آن در بازار جهانی)؛ تبدیل اورانیوم با غنای ۵ و ۲۰ درصد به سوخت صفحه‌ای برای راکتور تحقیقاتی تهران؛ پذیرش بالاترین سطح نظارت‌های ۲۴ ساعته آژانس بین‌المللی انرژی اتمی بر همه مکان‌های مرتبط با فعالیت‌های هسته‌ای در کشور؛ اجرایی کردن موقت پروتکل الحاقی تا زمان تصویب آن در مجلس شورای اسلامی (محمدیان و رضایی، ۱۳۹۸، ص. ۴۹) در ازای انجام این تعهدات و پس از اعلام رئیس آژانس بین‌المللی انرژی اتمی در تاریخ ۲۴ دی‌ماه مبنی بر انجام شدن تعهدات ایران، این نهاد طی قطعنامه ۲۲۳۱ پرونده ابعاد نظامی فعالیت‌های هسته‌ای ایران را مختومه اعلام کرد. از آن پس می‌بایست با ایران همچون یک کشور عادی و با پرونده‌ای عادی برخورد می‌شد. علاوه بر این، کشورهای طرف قرارداد موظف بودند از تاریخ تصویب این قطعنامه و تأیید بازگشت ایران به وضعیت عادی در شورای امنیت سازمان ملل، زیرساخت‌های مالی، تجاری و حمل‌ونقل را برای بهره‌مندی ایران از مزایای حضور در محیط بین‌المللی فراهم سازند.

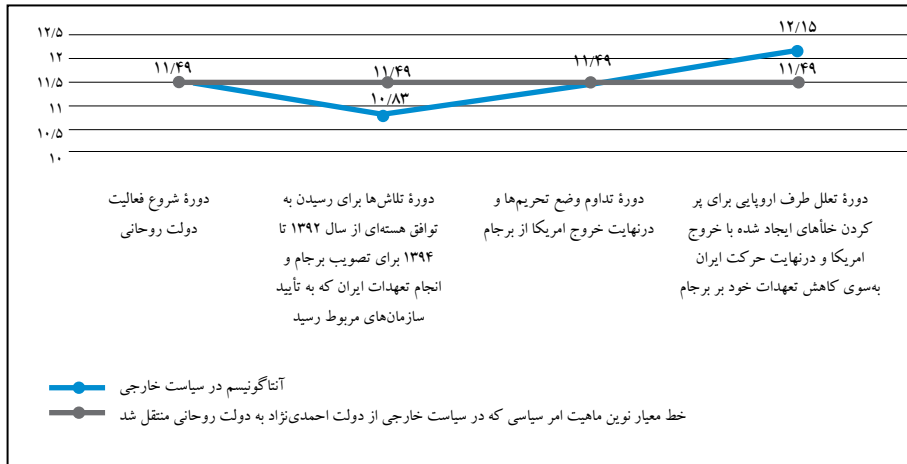
با وجود طی شدن روند یاد شده و عمل ایران به شروط مندرج در برجام، تنها چند هفته پس از آن، دولت آمریکا علاوه بر ارائه برداشت خود از برجام درباره رفع تحریم‌های اقتصادی که همراه با اما و اگرهای فراوان بود، اعلام کرد که تحریم‌های ناشی از مسائل حقوق بشری، سایر موضوعات غیرهسته‌ای و همچنین تحریم‌هایی که از سوی کنگره آمریکا تصویب شده‌اند، خارج از شمول تحریم‌های مندرج در برجام قرار دارند. در اقدام بعدی، آمریکا چند

نهاد و شخصیت ایرانی را به علت آنچه «ناامن سازی منطقه خاورمیانه» می‌نامید، وارد لیست تحریم‌ها نمود. این روند در دوره ریاست جمهوری اوباما آغاز و در دوره ریاست جمهوری دونالد ترامپ نیز ادامه یافت. بدین معنا که ایران و پنج کشور طرف قرارداد برجام، به صورت اسمی طرف معامله بودند؛ اما در عمل قرارداد یک‌طرفه و تنها از سوی ایران اجرا می‌شد؛ و طرف مقابل با کندی و برخوردهای نامنظم، صرفاً به حفظ ظاهری برجام می‌پرداخت (فرهادی نسب و دیگران، ۱۴۰۲، ص. ۲۵۶).

در نهایت در تاریخ ۱۸ اردیبهشت‌ماه سال ۱۳۹۷ دونالد ترامپ به‌طور رسمی اعلام نمود که آمریکا از برجام خارج شده و سازمان تحریم‌های آمریکایی علیه ایران به شکل سابق برگشته است، عکس‌العمل دولت ایران در قبال این موضوع زنده نگاه‌داشتن برجام با تکیه بر همراهی اتحادیه اروپا بود که پس از مدتی این امید نیز به واسطه عدم استقلال اتحادیه اروپا در تصمیم‌گیری، روند کاهش تعهدات ایران در برجام نیز شروع شد و در پنج مرحله به سطح پیش از برجام رسید به شکلی که در ۱۵ دی‌ماه ۱۳۹۸ حسن روحانی نیز گام نهایی کاهش تعهدات از سوی ایران را اعلام نمود. مجموعه اتفاقات یاد شده نمایش‌گر تلاش دولت روحانی برای تبدیل ماهیت آنتاگونیستی روابط ایران با آمریکا و اتحادیه اروپا به ماهیتی آگونیستی است، تلاش‌هایی که هرچند ابتدا موفقیت‌هایی را در پی داشت؛ اما در نهایت تغییری در ماهیت تضاد محور روابط ایجاد نشد.

دوره‌ها	شدت	فراگیری	تداوم	مجموع امتیاز
دوره تلاش‌ها برای رسیدن به توافق هسته‌ای از سال ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۴ برای تصویب برجام و انجام تعهدات ایران که به تأیید سازمان‌های مربوط رسید	-۰/۲۲	-۰/۲۲	-۰/۲۲	-۰/۶۶
دوره تداوم وضع تحریم‌ها و در نهایت خروج آمریکا از برجام	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۶۶
دوره تعلل طرف اروپایی برای پر کردن خلأهای ایجاد شده با خروج آمریکا و در نهایت حرکت ایران به سوی کاهش تعهدات خود بر برجام	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۲۲	۰/۶۶

نمودار نمایش ماهیت امر سیاسی در حوزه‌های سیاست خارجی در دوره دولت روحانی



نتیجه‌گیری

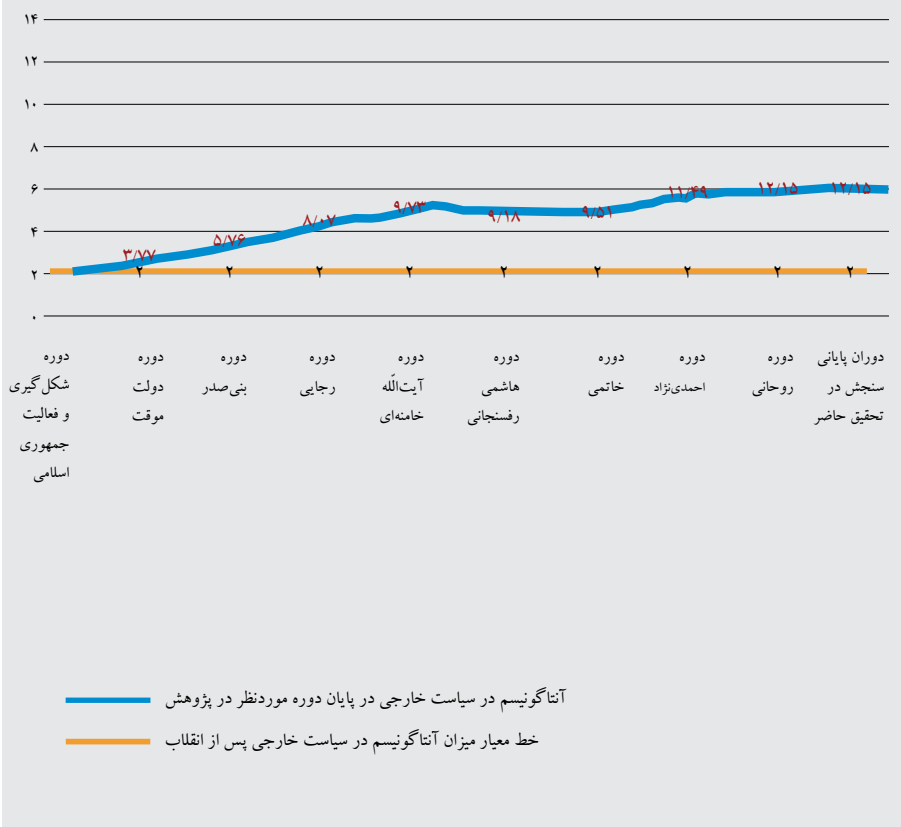
انقلاب اسلامی همانند سایر انقلاب‌ها مبتنی بر روابطی از طرد و پذیرش بوده است؛ در ابتدای انقلاب گمان می‌رفت که ما به‌طور روشنی می‌دانیم در مقابل چه کسانی و در کنار چه کسانی ایستاده‌ایم؛ بنابراین «دیگری» و «خود» در این دوره لاقابل از حیث نظری برای رهبران انقلاب، فعالان انقلابی و توده مردم مفهومی واضح و مشهود به نظر می‌رسید، سکولاریسم، پادشاهی و وابستگی سیاسی به قدرت‌های بزرگ به‌مثابه غیر و دیگری غیرقابل‌پذیرش دیده می‌شد و در مقابل دین‌داری سیاسی، جمهوریت و استقلال سیاسی در زمره دال‌های خودی تلقی می‌شدند؛ اما این وضوح و شفافیت خیلی زود به اموری ناشفاف و کدر و تیره مبدل شد. شرط و شروط زیادی وارد شدند؛ و برخی از عاملان و گروه‌های تا دیروز خودی به بیرون از دایره رانده شدند و غیر شدند. به‌طور مثال، دولت موقت که با شاکله اصلی نیروهای ملی- مذهبی شروع به کار کرده بود، پس از تقابل‌های مفهومی^۱ و عینی^۲

۱. مانند موضوع ورود یا عدم ورود قصاص در نظام قضایی کشور که تنش میان امام و نهضت آزادی را به همراه داشت.

۲. مانند اختلاف دیدگاه پیرامون ورود دانشجویان خط امام به سفارت امریکا در تهران که موجبات استعفای دولت موقت را فراهم نمود.

با گروه‌های دیگر فعال در انقلاب به زمره دیگری وارد شدند و چهارچوب‌ها نیز برای جلوگیری از بازگشت این طیف به میدان سیاسی تغییر نمود این موضوعات این مسئله را در مورد سیاست داخلی در پی داشت که پیوسته دایره خودی کوچک‌تر و دایره دیگری گسترده‌تر می‌شد و طبیعتاً تنوع و تکثر در میان اندیشه‌ها و کارگزاران جمهوری اسلامی در سیاست خارجی رو به کاهش می‌رفت. این موضوع در میانه دهه شصت به واسطه پایان جنگ با عراق که مسئله حیاتی و اول کشور بود، وجهه نمادین و تاریخی تقابل‌ها میان انقلاب و نیروهای انقلاب با جریان نمادین و تاریخی دیگری که موجودیت تقابل همیشگی را متصور می‌ساخت، رودررو قرار گرفت؛ اما در واقعیت‌های سیاست داخلی دولت‌ها با الزامات بازسازی کشور و جبران عقب‌ماندگی‌ها از یک سو و تقابل رو به گسترش چالش‌ها با آمریکا به عنوان قدرت هژمون و منبع نهایی دارایی‌های مادی و امکانات مادی روبرو بودند؛ از این رو، برخی از دولت‌ها را میانه‌ای را در پیش گرفتند که در آن تلاش می‌شد تا از لزوم تقابل آنتاگونیستی قدرت هژمون کاسته و امکانات همزیستی آگونیستی فراهم شود. در مقابل، برخی دولت‌ها به خوانش‌های آرمانی انقلاب تمسک جستند و تلاش نمودند تا به مقدر بودن آنتاگونیسم در مقابل جریان قدرت در جهان را یادآوری نموده و این ماهیت از سیاست خارجی از انقلاب اسلامی را معنا دهنده به انقلاب و زنده نگه دارنده انقلاب معرفی نمایند. از این رو، جدا از تغییر واقعیت‌ها در نظام بین‌الملل و حرکت جهان نوین به سمت عبور از هژمونی آمریکا و بروز قدرت‌های نوین، جریان‌هایی که ذاتاً آنتاگونیسم و آگونیسم در سیاست خارجی را شکل ذاتی ماهیت امر سیاسی در انقلاب اسلامی می‌دانست به تأثیرگذاری در سیاست خارجی ما ادامه دادند؛ و سیاست خارجی ما را از حیث ماهیت سیاست خارجی جایگاه تقابل دو اندیشه یاد شده باقی گذاشتند.

نمودار نمایش ماهیت امر سیاسی در حوزه‌های سیاست خارجی در دوره شروع به کار جمهوری اسلامی تا به امروز



منابع

- استاوراکاکیس، یانیس (۱۳۹۳). *لاکان و امر سیاسی*. ترجمه محمدعلی جعفری، تهران: انتشارات ققنوس.
- اشمیت، کارل (۱۳۹۲). *مفهوم امر سیاسی*. ترجمه سهیل صفاری، تهران: نگاه معاصر.
- ابتکار، معصومه (۱۳۹۲). *تسخیر*. تهران: اطلاعات.
- جمالی، جواد (۱۳۹۵). *امر سیاسی و ظهور و سقوط گفتمان‌های سیاسی حاکم بر ایران*. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- حکیمیان، حسن و مشاور، زیبا (۱۳۸۳). *اقتصاد سیاسی گذار در خاورمیانه*. ترجمه عباس حاتمی‌زاده، تهران: نشر کویر.
- دهقانی فیروزآبادی، جلال (۱۳۹۲). *سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*. تهران: انتشارات سمت.
- ذوالفقاری، ابراهیم (۱۳۹۹). *بررسی تطبیقی عملکرد دولت روحانی و احمدی‌نژاد در مواجهه با تحریم‌ها*. ششمین همایش ملی پژوهش‌های نوین در حوزه علوم انسانی، اقتصاد و حسابداری ایران، تهران.
- رجایی، غلامعلی (۱۳۸۵). *سیره شهید رجایی*. تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- رضا دوست، کریم و پیوسته، صادق (۱۳۹۸). *بررسی تحولات اجتماعی ایران سه دهه پس از انقلاب اسلامی*. تهران: اندیشه احسان.
- صالحیان، تاج‌الدین و سیمبر، رضا (۱۳۹۷). *منابع اجتماعی سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران*. *مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی*، ۸(۲۶)، ۱۶۵-۱۸۶.
- <http://noo.rs/DVA19>
- صفارهرندی، مرتضی (۱۳۹۰). *رازهای دهه شصت (۶۸-۱۳۵۸)*، نیاز شناسی جریان‌های سیاسی معاصر (۲) (نیمه پنهان ۴۲). تهران: نشر کیهان.
- عباسی اشلقی، مجید (۱۳۸۷). *مطالعه نظری سیاست خارجی دوجانبه اتحادیه اروپا و جمهوری اسلامی ایران*. *فصلنامه سیاست خارجی*، ۸، ۲۳۵-۲۶۷. <http://noo.rs/yCMEp>

- عباسی سرمدی، مهدی و راهبر، مهرنوش (۱۳۸۸). توسعه سیاسی در ایران پس از خرداد ۱۳۷۶. فصلنامه سیاست، ۳۹(۲)، ۲۵۹-۲۸۰. https://jppq.ut.ac.ir/article_20171.html
- غضنفری، کامران (۱۳۹۴). *مداخلات، پرسش‌های اساسی جنگ*. تهران: نشر کیهان.
- غضنفری، کامران (۱۳۹۲). *مداخلات، پرسش‌های اساسی جنگ*. تهران: نشر کیهان.
- فرهادی نسب، جعفر، اسلامی، سعید و سلیمانی پور لک، فاطمه (۱۴۰۲). ایدئولوژی و عمل‌گرایی در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، مطالعه موردی دوره حسن روحانی. فصلنامه سیاست جهانی، ۱۲(۱)، ۲۳۵-۲۶۵.
- <https://doi.org/10.22124/wp.2023.24661.3201>
- فرهادپور، مراد (۱۳۹۲). *نام‌های سیاست*. گزیده مقالات، تهران: نشر بیدگل.
- کوبالکوا، وندولکا (۱۳۹۵). *سیاست خارجی در جهان‌برساخته*. ترجمه مهدی میرمحمدی و علیرضا خسروی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- مجیدی، حسن و شفیع، امید (۱۳۹۲). مناسبات دولت موقت با نهادها و نیروهای سیاسی اجتماعی. *پژوهشنامه انقلاب اسلامی*، ۳(۶)، ۱۴۳-۱۶۰.
- https://rjir.basu.ac.ir/article_458.html
- محمدی، احسانه و حاجی یوسفی، امیرمحمد (۱۳۹۷). هویت، قدرت و امنیت در سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران: یک چهارچوب نظری. *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۱۳(۲)، ۳۳-۶۴. [doi:10.1735790.1397.13.2.2.6](https://doi.org/10.1735790.1397.13.2.2.6)
- محمدیان، علی و رضایی، علیرضا (۱۳۹۸). تبیین سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران در دوره حسن روحانی از منظر نظریه پیوستگی جیمز روزنا. *بحران پژوهی جهان اسلام*، ۶(۴)، ۳۴-۵۶. <https://doi.org/10.2783.4999/qjpr.1601.1009.05>
- مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۴). احیای حوزه تحلیل سیاست خارجی؛ تحلیلی چندمتغیره. *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۱۰(۳)، ۱۳۹-۱۶۹. <https://doi.org/10.1735790.1394.10.3.4.9>
- موف، شانتال (۱۳۹۱). *درباره امر سیاسی*. ترجمه منصور انصاری، تهران: نشر رخداد نو.
- نوروزی، حسین، تقوی‌نژاد، سیدرضا، شهبندی، محمود و سیفی، میترا (۱۳۹۸). *کتابنامه سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران پس از انقلاب اسلامی*. تهران: انتشارات وزارت خارجه.

– هادیان ناصر (۱۳۸۲). سازه‌انگاری از روابط بین‌الملل تا سیاست خارجی. فصلنامه سیاست خارجی، ۱۷(۴)، ۹۱۵–۹۴۹. <http://noo.rs/rHIBo>

-Hojati, A. & Dizboni, A. (2006). *A Systemic Analysis of the Rise and Fall of the Iranian Reform Movement*. Annual Meeting of the Canadian Political Science.



Vol. 12 | Issue. 44 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.529754.1437>

A Critique of the Reading of the History of Political Thought in Iran: Reflections on the Theory of Decline

Gholamreza Behdarvandi Yani 

Ph.D. Candidate in Political Science – Political Thought, Central Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran. .

behdarvandyani@gmail.com

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2025 /05 /30</p> <p>Revised: 2025 /06 /13</p> <p>Accepted: 2025 /06 /18</p> <p>Published Online: 2025 /07 /22</p>	<p>The theory of the decline of political thought in Iran is one of the notable theories in the field of political thought. This theory proposes a new analysis of the history of political thought in Iran and, as such, has therefore been criticized and examined by a number of scholars. Reading the history of political thought in Iran from the perspective of decline has led Seyyed Javad Tabatabai to formulate this theory and, ultimately, to the conclusion of the «Iran’s decadence ». The theory of decline, in addition to being presented and published in the book “The Decline of Political Thought in Iran: A Discourse on the Theoretical Foundations of Iran’s Decadence”, has been expanded and developed in Tabatabai’s other works, and has also included Iranian history from ancient times to the contemporary period. This theory is the result of the arrangement of several fundamental components in his intellectual system, which are critically examined in this research under the titles “Conflict in the Perception of Greece as the Birthplace of Political Thought”, “Incompatibility of Farabi’s Philosophy with Tabatabai’s Intellectual System”, “Farabi and Divine Plato”, and “Tabatabai’s Contradictions About Divine Aristotle-Plato”. Given the importance and antiquity of the history of political thought in Iran as one of the most important areas of study in Iranology, this research seeks to critique and examine this theory. This article, using a qualitative research method and adopting a descriptive-analytical approach, concludes that the fundamental components of the theory of the decline of political thought in Iran indicate conflict and contradiction in Seyyed Javad Tabatabai’s theorizing.</p> <p>Keywords: Political thought in Iran, Ancient Greece, Theory of Decline, Seyyed Javad Tabatabai, Farabi, Divine Plato. Jurisprudence, Jawadi Amuli.</p>



نقدی بر خوانش تاریخ اندیشه سیاسی در ایران (تأملی بر نظریه زوال)

غلامرضا بهداروندیانی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی - اندیشه‌های سیاسی، واحد تهران مرکزی، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

behdarvandyani@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
<p>نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، از جمله نظریات قابل تأمل در حوزه اندیشه سیاسی است. این نظریه، تحلیلی جدید از تاریخ اندیشه سیاسی در ایران را مطرح نموده و از این رو، مورد نقد و بررسی شماری از اندیشمندان قرار گرفته است. خوانش تاریخ اندیشه سیاسی در ایران از منظر زوال، سید جواد طباطبایی را به تدوین این نظریه و سرانجام، به نتیجه «انحطاط ایران» رهنمون ساخته است. نظریه زوال، افزون بر اینکه در کتاب <i>زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران</i>، ارائه و منتشر شده، در سایر آثار طباطبایی بسط و گسترش یافته و از دوران باستان تا دوره معاصر تاریخ ایران را نیز دربر گرفته است. این نظریه حاصل چینش چند مؤلفه بنیادین در دستگاه فکری اوست که در این پژوهش در قالب عناوین «تعارض در تلقی یونان به مثابه زادگاه اندیشه سیاسی»، «ناسازواری فلسفه فارابی با دستگاه فکری طباطبایی»، «فارابی و افلاطون الهی» و «تناقض گویی طباطبایی در مورد ارسطو - افلاطون الهی» مورد نقد و بررسی قرار گرفته است. این مقاله با استفاده از روش پژوهش کیفی و اتخاذ رویکرد توصیفی - تحلیلی، بیانگر این نتیجه است که مؤلفه‌های بنیادین نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، بر تعارض و تناقض در نظریه پردازی سید جواد طباطبایی دلالت دارند.</p> <p>کلیدواژه‌ها: اندیشه سیاسی در ایران، یونان باستان، نظریه زوال، سید جواد طباطبایی، فارابی، افلاطون الهی.</p>	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۲۳</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۲۸</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱</p> <p>صفحات: ۳۱-۵۶</p>

تاریخ اندیشه سیاسی در ایران به عنوان یکی از مهم ترین حوزه های مطالعاتی ایران شناسی، اهمیت و قدمت دیرینه ای داشته و از این رو مورد ارزیابی ها و تفسیرهای مختلفی قرار گرفته و به بستری برای مناقشه و مجادله نظری میان اندیشمندان و پژوهشگران تبدیل شده است. چنانکه سیر اندیشه و ورزی سیاسی در تاریخ ایران با طرح نظریات مختلفی همچون زوال، بقا، رکود و حتی پیشرفت مورد تبیین و تحلیل قرار گرفته است. آنچه بر اهمیت این گونه نظریات می افزاید، تأثیر شگرف آن ها بر دریافتن فهمی مشترک از هویت تاریخی و فرهنگی ایران است.

یکی از مهم ترین نظریات ارائه شده در این خصوص، نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران است که از سوی سید جواد طباطبایی مفهوم سازی و در قالب آثاری چند از جمله کتاب *زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران*، تدوین شده است. زوال مورد نظر طباطبایی، برآمده از دستگاه فکری وی و این دستگاه نیز حاصل چینش چندین مفهوم و گزاره بنیادین است که آشکارا تأثیرپذیری طباطبایی از مفاهیم اروپایی و تفکر تاریخی یونان باستان، در مجموعه تأملات و تحریرات خود برای تدوین نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران و نیز در راستای دستیابی به نتیجه مأخوذه وی دایر بر «انحطاط ایران» را نشان می دهد.

با توجه به اهمیت قابل توجه نقد نظریه سید جواد طباطبایی در مطالعات ایران شناسی، پاسخ به این پرسش که «آیا گزاره های بنیادین نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، حاکی از اتقان و انسجام در نظریه پردازی است یا اینکه بر تعارض و تناقض در نظریه پردازی دلالت دارند؟»، می تواند میزان اعتبار و انسجام این نظریه و نظریه پردازی را نشان دهد.

در راستای پاسخ به این پرسش، در ابتدا پیشینه تحقیق و مبانی مفهومی و نظری و روش تحقیق بررسی شده و سپس با توجه به همین مبانی، سرفصل ها یا عناوین مباحث مختلف این مقاله تعیین و پردازش خواهد شد.

۱. پیشینه تحقیق

نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران از زوایا و ابعاد متفاوت و مختلفی مورد نقد و تحلیل اندیشمندان و نویسندگان قرار گرفته است. چنانچه در این زمینه، مقاله «تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام» ضمن نقد نظریه زوال مورد نظر طباطبایی، این دیدگاه را ذیل الگوی

«شرق‌شناسی» جای داده و ملاک داوری طباطبایی را عقلانیت غربی دانسته و یادآور شده است: «دکتر سیدجواد طباطبایی بر اسلوب استشراق حرکت می‌نماید و در همه آثار خود، این الگو را تقویت می‌کند» (مهاجرنیا، ۱۳۸۰، صص. ۸۷-۸۶).

کتاب تأملات ابزارری: نیم‌نگاهی به «پروژه» فکری سید جواد طباطبایی نیز در همین خصوص منتشر شده که در قسمتی از آن آمده است: «دولت‌گرایی طباطبایی به مخالفت او با یک نوع حکومت استبدادی می‌انجامد؛ همان حکومتی که پیش از انقلاب مشروطه بر ایران مسلط بود» (قاضی مرادی، ۱۳۹۹، صص. ۱۷۷-۱۷۶). همچنین مقاله «اندیشه در محاق ایدئولوژی» نیز در مورد نظریه زوال بدین نتیجه رسیده است: «علی‌رغم ایدئولوژیک ستیزی دکتر طباطبایی، تفسیر او از مشروطیت ایران بر بنیاد ایدئولوژی محافظه‌کار - نخبه‌گرا و توده ستیز است. اصحاب ایدئولوژی نئولیبرال ایرانی هم بر همین اساس از او در منازعات قلمی‌اش با مخالفان، حمایت می‌کنند» (فلاح توتکار، ۱۳۸۹، ص. ۱۵۰).

پژوهش «پروژه فکری تاریخی سید جواد طباطبایی، یک بررسی انتقادی» در نقد طباطبایی گفته است: «این چنین پررنگ کردن نقش عقلانیت در پیشرفت یک جامعه تا حدی تقلیل‌نگری است؛ زیرا نقش عوامل دیگر نظیر عوامل اقتصادی، اجتماعی، سیاسی و... را در پیشرفت یا انحطاط یک تمدن یا جامعه، نادیده می‌گیرد یا بسیار کم‌رنگ می‌نماید» (تسلطی، ۱۳۹۲، صص. ۳۱-۲۶).

هرچند نوشتارها و مقالات متعددی به نقد و بررسی دستگاه فکری طباطبایی از جمله نظریه زوال مطرح شده از سوی او پرداخته و مطالبی در این باره منتشر ساخته‌اند؛ اما در پژوهش حاضر محتوای این نظریه از منظر تازه‌ای مورد واکاوی و تأمل قرار گرفته و نکات تازه و قابل توجهی درباره تاریخ اندیشه سیاسی در ایران طرح شده است. چنانکه سابقه باشکوه فکری و تمدنی ایران نادیده انگاشته نشود و به نحوی مستدل و مستند و بر اساس اصول و موازین پژوهشی و به‌قدر امکان و به فراخور این مقال، میراث گهربار حکما و خردمندان برخاسته از خاکِ همچو کیمیای این مرزوبوم، پاس داشته شود.

۲. مبانی مفهومی و نظری و روش تحقیق

به همین میزان که «نظریه» در طرح و توسعه علوم مختلف، اهمیت محوری و نقش اساسی خود را نمایان می‌سازد، ضعف در روش‌مندی و ناتوانی در به‌کارگیری بی‌طرفی علمی و نبود چهارچوب منطقی نیز اعتبار «نظریه» را با پرسش و چالش مواجه می‌کند. نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران نیز از این امر ممتاز نبوده به‌نحوی که هم در رسانه‌ها و محافل علمی و فرهنگی، بروز و ظهور قابل توجهی داشته و هم مورد نقد و انتقاد چشمگیری واقع شده است؛ بنابراین پژوهش حاضر با هدف واکاوی این نظریه، ضمن استفاده از روش پژوهش کیفی و با اتخاذ رویکرد توصیفی-تحلیلی، این فرضیه را مورد تأمل قرار داده است که: «مؤلفه‌های بنیادین نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، بر تعارض و تناقض در نظریه‌پردازی سید جواد طباطبایی دلالت دارند».

در این مقاله با استفاده از بررسی توصیفی-تحلیلی، مفاهیم و مضامین موجود در تأملات و تحریرات سید جواد طباطبایی، از لحاظ انسجام یا عدم انسجام درونی، مورد تحلیل و ارزیابی قرار می‌گیرد و هرگونه تناقض آن آشکار می‌شود. علاوه بر معیار انسجام یا گسستگی درونی، از معیار دیگری هم در این پژوهش کیفی استفاده خواهد شد و آن، سازواری یا ناسازواری و نیز تعارض یا عدم تعارض نظریه زوال مورد نظر طباطبایی با آموزه‌های متقن موجود و داده‌های بیرونی است. از این‌رو، نگاه انتقادی این مقاله در قالب دو گونه نقد درونی و بیرونی پیگیری و تبیین شده است.

در خصوص معیار انسجام یا عدم انسجام، چندین مؤلفه و نوشتار اساسی و بنیادین طباطبایی از آثار او به دست آمده و در این پژوهش با نگاهی مقایسه‌ای مورد تحلیل و بررسی قرار گرفته‌اند. در مورد معیار سازواری یا ناسازواری و تعارض یا عدم تعارض، نیز چندین عبارت و مؤلفه به‌کار گرفته شده طباطبایی، در مقام بیان نظریه زوال، از آثار او گرفته شده و با استفاده از داده‌های تاریخی، علمی و فلسفی، مورد سنجش و ارزیابی قرار گرفته‌اند؛ بنابراین با استفاده از معیارهای یاد شده، عناوین و سرفصل‌های پژوهش حاضر در قالب عناوین: «تعارض در تلقی یونان به‌مثابه زادگاه اندیشه سیاسی»، «ناسازواری فلسفه فارابی با دستگاه فکری طباطبایی»، «فارابی و افلاطون الهی» و «تناقض‌گویی طباطبایی در

مورد ارسطو - افلاطون الهی» تعیین شده‌اند؛ اما قبل از طرح این مباحث، در ابتدا به توصیف نظریه زوال اندیشه می‌پردازیم.

۳. طباطبایی؛ زوال اندیشه و انحطاط ایران

مفاهیم «زوال اندیشه» و «انحطاط ایران»، مهم‌ترین مفاهیم دستگاه فکری طباطبایی به شمار می‌آیند؛ چنانچه به تصریح نوشته است: «اندیشه تاریخی به دنبال زوال اندیشه جز بازتابی از انحطاط تاریخی ایران زمین نمی‌توانست باشد» (طباطبایی، ۱۴۰۰، ج ۱، ص ۸۸). این دستگاه فکری، زوال اندیشه سیاسی در ایران را پیامد انحطاط ایران و زوال اندیشه دانسته و به تأکید اعلام کرده است: «اندیشه سیاسی در ایران آغاز سده دهم، به دنبال انحطاط تاریخی ایران زمین و زوال اندیشه، توان طرح پرسش‌های نو را از دست داده و به تکرار مآثرات تبدیل شده بود و بدیهی است که نمی‌توانست شالوده‌ای برای تدوین نظام مفاهیم دولت ملی در ایران فراهم کند... آغاز دوره انحطاط ایران با اوج زوال اندیشه هم‌زمان بود» (طباطبایی، ۱۴۰۰، ج ۱، صص. ۴۶۹، ۱۷۶) و همچنین اظهار شده است: «به دنبال زوال اندیشه در ایران، تأمل نظری درباره سیاست، در دوره گذار، جایگاه خود را از دست داد و اصل بر التقاط است...» (طباطبایی، ۱۴۰۰، ج ۱، صص. ۴۳۵).

هرچند سید جواد طباطبایی در کتاب *زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران* نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران را تدوین نموده؛ اما به بسط این نظریه در سایر آثار خود نیز پرداخته و از این رو اذعان داشته است: «پیش از این، در زوال اندیشه سیاسی در ایران، گفته بودیم که زوال اندیشه مفهومی اساسی در تبیین انحطاط تاریخی ایران است و در این رساله نیز برای تکمیل این بحث کوشش می‌کنیم مفاهیم تداوم، زوال و انحطاط را به‌عنوان مفهوم نویی به کار گیریم» (طباطبایی، الف ۱۳۹۹، صص. ۱۳). بنابراین نظریه زوال در تمامی آثار طباطبایی مطرح شده و همین مطلب را خود او هم یادآوری کرده است:

زوال اندیشه و به‌ویژه زوال اندیشه سیاسی که موضوع این دفتر است، از مهم‌ترین مقولات تاریخ و تاریخ اندیشه در ایران است و از این رو، نگارنده در نوشتن دو دفتر دیگری که به دنبال انتشار زوال اندیشه سیاسی در ایران، با عنوان‌های

ابن خلدون و علوم اجتماعی و نظام‌الملک طوسی، به چاپ رسید، دامن تأمل درباره این مقوله را رها نکرد... این دفتر را که بخشی از طرح بزرگ‌تر من درباره مباحث نظری انحطاط تاریخی ایران است، به خوانندگان تقدیم می‌کنم تا علاقه‌مندان به آن بحث، این مطالب را نیز به‌عنوان مقدمه‌ای بر نظریه انحطاط ایران در نظر داشته باشند (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۱۲-۱۱، ۷).

۴. تعارض در تلقی یونان به‌مثابه زادگاه اندیشه سیاسی

سید جواد طباطبایی بر این اعتقاد است که تاریخ فلسفه از جمله فلسفه سیاسی در اسلام را بایستی با مبانی فلسفی یونانی مورد سنجش و ارزیابی قرار داد و در این باره به‌صراحت یادآور شده است: «در واقع، تاریخ فلسفه - اعم از مسیحی، اسلامی و... به معنای دقیق کلمه - جز تاریخ بسط فلسفه یونانی در میان اقوام دیگر نبوده است... از این رو، تاریخ بسط و زوال فلسفه سیاسی در دوره‌های اسلامی را نیز باید با مبانی فلسفی سیاسی یونانی سنجید» (طباطبایی، ۱۳۹۸، ص. ۲۱). همچنین ضمن اذعان به یونان‌گرایی خود و تأثیر تاریخ اروپا و یونان در تدوین نظریه زوال مورد نظرش نوشته است:

من تصور پیچیده‌ای از واقعیت ایران دارم و کوشش می‌کنم با جستجوی در منابع تاریخی و تدوین نظریه‌ای برای آن پیچیدگی‌ها راهی به‌سوی فهمی متفاوت از ایران باز کنم... پیش از هر چیز باید بگویم آنچه من اینجا می‌آورم شهودی است که از دهه‌های پیش از پرسه‌زدن‌های در تاریخ و تاریخ اندیشیدن در ایران پیدا کرده و در سال‌های طولانی، آن شهود نخستین را به محک مواد تاریخ و تاریخ اندیشه در اروپا نیز زده‌ام که از دوره یونانی تاکنون هم چون افقی گریزن‌ناپذیر در برابر ما وجود داشته است (طباطبایی، ۱۴۰۱، ص. ۱۴۳).

سرانجام، طباطبایی زادگاه اندیشه سیاسی را یونان باستان دانسته و مدعی شده است:

زمینه زایش فلسفه سیاسی در یونان در دوره‌ای فراهم آمد که با سقوط نظام مویکینای، در حدود سده دوازدهم پیش از میلاد، به دنبال نیرو گرفتن قبایل دری - که در یونان قاره‌ای ظاهر شدند - شیوه‌ای حکومتی و نوعی از قدرت سیاسی با نمودهای خارجی آن از میان رفت... یونان به آگاهی دوباره‌ای دست یافته بود و برتری و اصالت خود را در پیوند و سنجش با جهانی که یونانیان

بربرها می‌نامیدند، تعریف می‌کرد... و با دنیوی شدن اندیشه سیاسی، مقدمات

بنیان‌گذاری فلسفه فراهم آمد (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۲۴-۲۳)

اما نظریه‌پرداز زوال اندیشه سیاسی در ایران، در صفحات پایانی فصل نخست با نام «زایش اندیشه سیاسی»، به نقل جملاتی از گزارش هرودت از زبان مایاندریوس فرمانروای جزیره یونانی ساموس پرداخته است که نشان می‌دهد زادگاه اندیشه سیاسی برخلاف نظر او، نه در شهرهای یونان باستان، بلکه ده‌ها سال قبل از به دنیا آمدن افلاطون در ایران باستان بوده است.

هرودت در این خصوص، متن مکالمه سه بزرگ‌زاده پارسی به نام‌های اوتانس^۱، مگابیزوس^۲ و داریوش^۳ مربوط به سده ششم قبل از میلاد را به این شرح توصیف و گزارش کرده است:

آن هنگام که شورش خوابید و پنج روز گذشت، کسانی که بر مغان شوریده بودند، در مورد اوضاع به رایزنی پرداختند و سخنانی مطرح گردید که برخی از یونانیان باور ندارند. ولی آن سخنان در واقع گفته شده است... اوتانس، دنبال آن بود که اداره امور را به تمامی پارسیان واگذار کند... مگابیزوس می‌خواست که امور، در اختیار گروهی از ثروتمندان گذاشته شود... سومین آنان، داریوش، نظر خود را این‌گونه بیان کرد: «به نظر من... به فرض اینکه آن دموکراسی (Democracy)، الیگارش (Oligarchy) و پادشاهی (Monarchy) در نوع خود بهترین باشند، من معتقدم که سومی بسیار ترجیح داده می‌شود...» این سه دیدگاهی بود که در سه سخنرانی مطرح شد و چهار مرد که صحبت نکرده بودند، به آخرین رأی دادند (Herodotus, 1954, pp. 79 - 87)

موضع طباطبایی نسبت به این واقعه تاریخی، خود حدیثی قابل تأمل و تألم است؛ زیرا وی با وجود توصیف واقعه یاد شده، نوشته است: «اندیشه یونانی، نخستین بحث پراهمیت و پر دامنه اندیشه سیاسی را درباره شیوه‌های سه‌گانه فرمانروایی آغاز کرد. از این حیث، این بحث نیز یونانی است» (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۲۴-۲۳).

1. Otanes
2. Megabyzus
3. Darius

سپس چند صفحه بعد، بار دیگر بر موضع قلبی خود پافشاری نموده و این بار به صراحت در مورد این مکالمه تاریخی نوشته است:

تردیدی نیست که این گفتار، در جزئیات آن، ساخته اندیشه یونانی است، هرچند که در درستی دریافت یونانیان از سرشت قدرت سیاسی ایران باستان تردیدهای جدی می‌توان کرد. برابری مردم و اینکه قدرت از آنان ناشی می‌شود، به گونه‌ای که در رفتار اوتانس آمده، از مفاهیم بنیادین اندیشه یونانی است، هم‌چنان که دفاع از نوعی شاهی آرمانی نیز شالوده اندیشه پارسیان باستان را تشکیل می‌داده است و نیازی به گفتن نیست که هر دو این دریافت‌ها با نظام حکومتی خودکامه نسبتی نداشته است (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۴۱-۴۰).

بنابراین طباطبایی از یک سو، طرح شیوه‌های سه‌گانه فرمانروایی را افزون بر اینکه بحث مهم و پردامنه اندیشه سیاسی دانسته، آن را نخستین بحث در اندیشه سیاسی نیز معرفی کرده است؛ اما از سوی دیگر، از هرودت نیز یونان دوستی بیشتری نشان می‌دهد و این بحث صورت پذیرفته میان بزرگان پارسی را که با توجه به موقعیت و قدرت سیاسی امپراتوری پارس در آن روزگار، امری کاملاً بدیهی و معقول به نظر می‌آید، بحثی یونانی قلمداد می‌نماید.

جالب این است که قاطعیتی که طباطبایی در رد اصالت این واقعه تاریخی از خود به خرج می‌دهد را حتی جورج کلوُسکو فیلسوف آمریکایی نیز از خود نشان نداده است. چراکه در کتاب تاریخ فلسفه سیاسی خود، کلمه «احتمالاً» را در نفی اعتبار این واقعه به کار برده و نوشته است: «هرودت در کتاب تواریخ که موضوع محوری‌اش منازعات میان یونان و ایران است، مباحثه‌ای را درباره این مسئله مطرح می‌کند که (بنا بر فرض) ایرانیان قرن ششم قبل از میلاد داشته‌اند. اگرچه این صحنه خاص احتمالاً زاده خیال است» (کلوُسکو، ۱۳۹۹، ج ۱، ص. ۳۵).

آیا می‌شود تصور کرد که یک قدرت سیاسی نهادینه در سطح جهانی یعنی ایران باستان، پشته‌ای تهی از اندیشه سیاسی داشته؛ اما چند شهر یونانی، زادگاه اندیشه سیاسی بوده است؛ آن‌هم در دورانی که عمده‌ترین مسئله و مشکل یونانیان، مسئله قدرت فزاینده امپراتوری هخامنشی و خطر رو به گسترش آن بوده است؟

کلوسکو در همین خصوص نوشته است: «یونانیان تازه در قرن پنجم قبل از میلاد بود که توانستند پس از دفع حملات امپراتوری هخامنشی توانشان را صرف توضیح ماهیت و منشأ جهان اجتماعی کنند» (کلوسکو، ۱۳۹۹، ج ۱، ص. ۲۶) و همچنین اظهار داشته است:

در سال‌های پس از جنگ‌ها با ایرانیان، دیدگاه سنتی بیش از پیش مورد سؤال قرار گرفت. یک دلیل این تغییر، تماس هر چه بیشتر میان یونانیان و سایر جوامع بود... وقتی مردمان یک جامعه می‌بینند که جامعه‌ای دیگر باورها و ورزهایی به کلی متفاوت از جامعه آنان دارد، آشفته‌گی در میانشان پدید می‌آید، چون تا آن زمان معتقد بودند که فقط شیوه تفکر و عمل آنان حرمت الهی دارد و بنابراین درست است... یکی از مضامین اصلی اندیشه اخلاقی در قرن پنجم قبل از میلاد در یونان، تحول نسبی‌گرایی واقعیت‌مند به نسبی‌گرایی اخلاقی و بعد چنان که خواهیم دید، تلاش برای رسیدن به معیارهای اخلاقی عینی یا صادقی است که دیگر وابسته خدایان از اعتبار افتاده نباشند (کلوسکو، ۱۳۹۹، ج ۱، صص. ۴۷-۴۲)

بدین ترتیب از یک‌سو، منازعات و تعامل خواسته یا ناخواسته یونانیان با ایرانیان، اگر نگوییم در طول صدها سال، دست‌کم به یقین در طول ده‌ها سال از دوران باستان، زمینه بهره‌برداری اندیشمندان یونانی را از تجارب و آگاهی ایرانیان فراهم آورده بود؛ و از سوی دیگر، منازعات و جنگ‌های داخلی میان شهرهای پراکنده و مستقل یونان باستان نیز اندیشمندان آن را به تأمل در وضعیت بحران داخلی یونان واداشت. گفتار یاد شده میان سه بزرگ‌زاده پارسی در قرن ششم قبل از میلاد، دقیقاً مؤید همین امر است. آشنایی یونانیان با قدرت سیاسی ساختارمند و نهادمند ایران، از یک‌سو آن‌ها را دستخوش بهت و حیرت ساخته بود، آگاهی‌شان را هم تحریک نموده و هم نسبت به آگاهی خود دستخوش تردید ساخته بود و از سوی دیگر، شهرهای یونان در حالی به قرن پنجم قبل از میلاد و زمانه زیست افلاطون وارد می‌شدند که باوجود اعتقاد و ایمان به الهه‌های متعدد، قادر به حل و فصل منازعات درونی خویش نبودند. چنان‌که کلوسکو می‌نویسد:

جهان یونانی پُر از تنش میان فقیر و غنی در درون شهرها و جنگ‌های بی‌پایان میان شهرها بود. حکومت‌ها مدام برانداخته می‌شدند و از نو برپا می‌شدند. چنان‌که ذیلاً خواهیم دید، نخستین تجربه سیاسی افلاطون مواجهه

با درخواست برای پیوستن به یک نظام اولیگارشسی بود که مدت کوتاهی در آتن برپا شد. در نتیجه شکست نظامی، شهرهای بسیاری ویران شدند، مردانش کشته شدند و زنان و کودکانش به بردگی فروخته شدند. باید بدانیم که اوضاع در قرون پنجم و چهارم قبل از میلاد در یونان چنین بود، یعنی در زمانی پس از اتحاد شهرهای یونانی برای حفاظت از استقلالشان در برابر امپراتوری ایران که منجر به پیروزی‌های تاریخی در ماراتون (۴۹۰ ق.م)، سالامیس (۴۸۰) و پلاتایا (۴۷۹) شد... جنگ پلوپونزی که جنگ بزرگی میان آتن و اسپارت و متحدانش بود و جهان یونانی را در فاصله سال‌های ۴۳۱ تا ۴۰۱ قبل از میلاد پُر از تشنج کرد، کشمکش میان دموکراسی‌های متحد با آتن و اولیگارشسی‌های جانبدار اسپارت بود. این جنگ که با شکست کامل آتن و اشغال آن به پایان رسید، در کتاب بزرگ تاریخ توکودیدس (توسیدید Thucydides) تحلیل شده است و بی‌شک دیدگاه‌های سیاسی افلاطون را هم شکل داده است (کلوسکو، ۱۳۹۹، ج ۱، صص. ۳۱-۳۰). بنابراین انتقال اندیشه و آگاهی از ایران به یونان باستان، غیرقابل کتمان است، چنانکه هگل نیز در فلسفه حق خود، به این انتقال آگاهی اشاره کرده و کلوسکو نیز به تغییرات نهادی متعاقب آن در آتن پرداخته و نوشته است:

اهمیت فن خطابه را فقط در پرتو اهمیت نهادهای سیاسی در شهرهای یونان، خصوصاً در دموکراسی‌هایی نظیر آتن، می‌توان دریافت. در سال‌هایی که به دنبال جنگ با ایرانیان آمد، دموکراسی در آتن قوت بیشتری گرفت. همان‌گونه که پیش‌تر گفتیم، این به معنای افزایش قدرت اکثریت و مجامع و مجالس و دادگاه‌های مردمی بود. مجامع و مجالس بدل به تصمیم‌سازان نهایی در همه امور سیاسی شدند (کلوسکو، ۱۳۹۹، ج ۱، ص. ۴۹).

مرتضی مطهری در همین خصوص نوشته است:

فلسفه افلاطون ریشه‌اش به فلسفه فیثاغورس می‌رسد و فلسفه فیثاغورس هم به اورفئوس؛ و این دو فلسفه هم ریشه در مشرق زمین دارند. فیثاغورس و اورفئوس هر دو افکارشان را از شرق گرفته‌اند، مخصوصاً فیثاغورس... که می‌گویند به مشرق زمین آمده و بیست سال در مصر بوده و حتی می‌گویند به ایران هم آمده

است؛ پس احتمال دارد که افکار عرفانی خود را از مشرق زمین گرفته و بعد به

سرزمین خود برگشته است (مطهری، ۱۳۸۹، ج ۷، ص. ۵۱۲)

سید حسین نصر نیز بر این اعتقاد است که حکمت و فلسفه باستانی یونان از حکمت‌های باستانی پیشین و مشخصاً از ایران باستان، نشأت گرفته است و در این باره به نظریات فارابی و سهروردی مبنی بر تعلق اصل فلسفه یونانی به ایران، استناد می‌کند (ر.ک. به: نصر، ۱۳۹۹، ص. ۱۶). همچنین هاشم رضی در کتاب خود آورده است:

افلاطون خود می‌گوید زرتشت سده‌هایی چند پیش از او می‌زیسته است؛ اما در آنچه جای شک و گمان نیست، اینکه افلاطون زرتشت را ستایش کرده و از فلسفه او آگاهی داشته و در مُثُل، چنانکه گذشت، اساس تفکر زرتشت را اخذ کرده است. مُثُل افلاطونی، جهانی مینوی که اشکال مثالی و روحانی انواع، نخست در آن وجود داشته، همان جهان مینوی و آفرینش شکل روحانی انواع است (رضی، ۱۳۹۹، ص. ۱۲۹)

سرانجام اینکه شارل ورنر، نویسنده فرانسوی در این باره یاد آور شده است که «اگر نهال اندیشه یونان، از آب حکمت ایران و مشرق زمین سیراب نمی‌شد، هرآینه فلسفه فیثاغورث و اولین مکاتب حکمی یونان، با آن شکوفایی پرشکوهش، هستی نمی‌یافت» (ر.ک. به: ورنر، ۱۳۸۲، ص. ۸).

طباطبایی خود نیز در مطلبی متناقض با ادعای یاد شده‌اش، از فراگیر بودن اندیشه سیاسی

در ایران، از دوران باستان تا دوره اسلامی سخن به میان آورده است:

در دوره باستانی ایران، تأمل در امور سیاسی و فرمانروایی با هر اندیشه‌ای درباره کشورداری به معنای بسیار گسترده آن پیوندی ناگسستنی می‌یافته و این امور در درون اندیشه‌ای فراگیر که می‌توان آن را «سیاسی» توصیف کرد، فهمیده می‌شده است. به دیگر سخن، در دوره باستان و نیز در عصر زرین فرهنگ ایران، اندیشه فراگیر، اندیشه سیاسی می‌بوده... حتی در دوره اسلامی ایران زمین، اندیشه سیاسی، اندیشه‌ای فراگیر می‌بوده (طباطبایی، الف، ۱۳۹۹، صص. ۸۵-۸۴)

۵. ناسازواری فلسفه فارابی با دستگاه فکری طباطبایی

سید جواد طباطبایی که زادگاه اندیشه و فلسفه سیاسی را یونان معرفی کرده، بدیهی است که بایستی مسئولیت فارابی فیلسوف بزرگ ایرانی را نیز بسط آن فلسفه بداند؛ از این رو، مدعی شده است: «بسط فلسفه یونانی در دوره اسلامی که با ابونصر فارابی آغاز شد، اگرچه در اندیشه یونانی با گسست از نظریه سلطنت تأسیس شده بود؛ اما در تفسیر دوره اسلامی با توجه به نظریه شاهی آرمانی مورد تفسیر قرار گرفت و در تحول آتی آن نیز به نوعی از سیاست نامه نویسی تبدیل شد... بسط حکمت عملی در دوره اسلامی... در واقعیت عمل سیاسی - اجتماعی مؤثر نبود» (طباطبایی، ۱۳۹۹، صص. ۲۵۴، ۸۹).

اما اندیشه فارابی، اندیشه‌ای مستقل بود که با وجود همه قلم‌فرسایی‌های طباطبایی، با دستگاه فکری زوال و انحطاط مورد نظر وی همخوانی و هماهنگی نداشت. در نتیجه، طباطبایی بر فاصله گرفتن فارابی از اندیشه یونانی تأکید کرده و نوشته است:

فلسفه مدنی فارابی نمی‌تواند وجوه «واقع‌گرای» اندیشه سیاسی یونانی را نیز بازتاب دهد... فارابی، از سویی، به نظریه شاهی آرمانی اندیشه سیاسی ایرانشهری نزدیک می‌شود و از سوی دیگر، نظریه نبوت را در بحث خود وارد می‌کند... به نظر می‌رسد که به مقیاسی که فارابی نظریه سیاسی خود را با حکمت نبوی جمع می‌کند، تحلیل سیاسی او جنبه انضمامی خود را از دست می‌دهد و بدین سان، از اندیشه سیاسی یونانی، حتی به گونه‌ای که افلاطون در رساله‌های جمهور و نوامیس تدوین کرده بود، فاصله می‌گیرد... فارابی، در تحلیل مدینه‌های ضاله، بی‌آنکه مانند افلاطون به تحلیل واقعیت سیاسی و اجتماعی ساختار درونی نظام‌ها پرداخته باشد، به اندیشه سیاسی ایرانشهری نزدیک شده و کانون تحلیل خود را رأس هرم اجتماعی یعنی رئیس اول مدینه قرار داده است که از بسیاری جهات با اندیشه شاهی آرمانی ایرانشهری سازگار است... راه‌حل‌های فلسفی او کارساز واقع نشد... فارابی، از سویی، با تعریف سیاست به سلوکی برای نیل به سعادت، از سیاست تعریفی «اخلاقی» عرضه کرد، اما از سوی دیگر، سیاست را نیز در مقایسه با اخلاق علم برین دانست... فارابی، با توجه به مبانی فلسفه مدنی و مفهوم ریاست مدینه و نیز با تأکید بر نظریه سعادت نمی‌توانست مفهوم بنیادین مصلحت عمومی را وارد کند (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۱۸۱-۱۶۳).

در حالی که منظومه فلسفی فارابی منظومه‌ای مستقل بوده که اصولاً بر مدار اندیشه سیاسی یونان باستان چرخشی نداشته است؛ از این رو، در ادعای طباطبایی، این نوع از فلسفه سیاسی که با فلسفه یونانی مغایرت دارد، اصولاً فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه نیست:

فلسفه سیاسی دوره اسلامی، فلسفه سیاسی به معنای دقیق کلمه نیست، بلکه نوعی از سیاست نامه‌نویسی فلسفی است... فلسفه سیاسی یا «مدنی» به تعبیر فارابی، از همان آغاز همچون بخشی از اندیشه سیاسی و با توجه به الزامات آن تدوین شده است... بدین سان، فلسفه سیاسی یا مدنی، از همان آغاز، اگر بتوان گفت، دارای سرشتی سیاست‌نامه‌وار بود و می‌بایست، در نهایت، در سیاست نامه‌نویسی جذب و حل شود و چنین شد (طباطبایی، الف، ۱۳۹۹، ص. ۲۰۵)

بنابراین فارابی با بنیان نهادن فلسفه‌ای ایرانی - شیعی، منظومه‌ای متفاوت با منظومه فکری یونان باستان تأسیس نموده و فلسفه وی چونان چراغ راه آینده در اندیشه‌ورزی سیاسی و فلسفی، دوره پراهمیتی از تاریخ ایران را روشن ساخته و از این رو به‌زعم طباطبایی به‌عنوان واپسین نماینده فلسفه سیاسی در دوره اسلامی، هبوط فلسفه سیاسی را رقم زده است: «اینکه پیش‌ازین گفته‌ایم که فارابی نخستین و نیز واپسین نماینده فلسفه سیاسی در دوره اسلامی بود، به این معناست که نه تنها در ادامه راهی که مؤسس فلسفه سیاسی در دوره اسلامی گشود، هر کوششی برای بسط نظام فلسفه سیاسی او غیرممکن بود، بلکه هر نوآوری، در نهایت، نتیجه‌ای جز هبوط از فلسفه سیاسی در نظریه سلطنت مستقل نمی‌توانست داشته باشد...» (طباطبایی، ۱۴۰۰، ج ۱، صص. ۴۵۱-۴۴۹).

در نتیجه، به نظر طباطبایی، فلسفه سیاسی فارابی به سبب فاصله گرفتن از فلسفه یونانی، چنان اندیشه‌ورزی در ایران را در سیر نزولی و زوال و انحطاطی تاریخی قرار داد که در نگاه وی، فضل‌الله بن روزبهان خنجی، نماینده اوج زوال اندیشه و انحطاط در دوره اسلامی به شمار آمده است:

به خلاف آنچه در آغاز دوره اسلامی گذشته بود، تجدید خلافت در دوره متأخر اسلامی هم‌زمان با انحطاط در همه ارکان کشورهای اسلامی بود و از این نظر فضل‌الله بن روزبهان خنجی نه تنها نماینده اوج زوال اندیشه و انحطاط تاریخی کشورهای اسلامی به شمار می‌آمد، بلکه نوشته‌های او نشانه واپسین مرحله زوال اندیشه سیاسی در دوره اسلامی و به بن‌بست رسیدن اندیشه قدیم در رویارویی

با دنیا و دورانی بود که هم‌زمان با جنبش «نوزایش» در اروپا آغاز می‌شد (طباطبایی، پ ۱۳۹۹، صص. ۳۸۱-۳۸۰)

۶. فارابی و افلاطون الهی

طباطبایی با استناد به این گفته لئو اشتراوس که افلاطون، نوامیس را به نوامیسی حقیقتاً الهی تبدیل و به عالم شریعت و حیانی نزدیک شده (Strauss, 1982, p. 74)، اظهار داشته است: مهم‌ترین اختلاف میان فیلسوفان دوره اسلامی و افلاطون به این نکته مربوط می‌شد که حکومت مطلوب، بنا بر اصول عقاید اسلامی، امری است که با پیامبر تحقق یافته، در حالی که چنین حکومتی، در اندیشه افلاطونی، صرفاً امر مطلوب - یا desideratum به تعبیر لئو اشتراوس - است؛ زیرا تلاقی فلسفه و پادشاهی، برای تحقق حکومت مطلوب کافی نیست، بلکه تنها پیامبر می‌تواند مؤسس چنین حکومتی باشد. فیلسوفان دوره اسلامی، به‌ویژه فارابی، افلاطون را با توجه به تفسیر نوافلاطونی نوشته‌های او و با تکیه بر نوامیس مورد تفسیر قرار دادند، زیرا «افلاطون، در کتاب نوامیس، چنان تفسیری از نوامیس الهی» یونان باستان عرضه کرده بود که با تفسیر فلسفی شریعت نزد اندیشمندان سده‌های میانه مطابقت دارد (طباطبایی، پ ۱۳۹۸، ص. ۲۴۳).

آنچه از دید طباطبایی پنهان مانده، پردازش فلسفه بر اساس نگرش ایرانی- شیعی و در راستای احیای جامعه و بازیابی هویت ایرانی در زمانه فارابی بوده است که ناگزیر و الزاماً به معنای اقتدای فارابی به افلاطون یا تأثیرپذیری وی از تفسیر نوافلاطونی نیست؛ آن‌چنان که به «تشیع فلسفی» شناخته می‌شود: «رهیافت فارابی به دین، به یک علم فلسفی در باب قوانین الهی می‌انجامد، او با ارائه قوانین الهی، فقه و کلام به‌عنوان اجزای علم سیاسی، به امکان یک بحث خنثی در باب همه ادیان و «فرقه‌ها» و خصیصه-های مشترک میان همه آن‌ها اشاره می‌کند» (اشتراوس و کراپسی، ۱۳۹۸، ص. ۳۸۶).

هرچند سید جواد طباطبایی بر اقتدای فارابی به افلاطون الهی اعتقاد دارد و به همین سبب نوشته است: «به نظر می‌رسد که در این بحث، فارابی به‌طور عمد به «افلاطون الهی» اقتدا کرده و به تفسیر نوافلاطونی و مسیحی نوشته‌های افلاطون صبغ‌های اسلامی داده است...» (طباطبایی، پ ۱۳۹۸، صص. ۱۸۱-۱۶۳).

اما در مطلب متناقض دیگری اظهار داشته است: «افلاطون، نه به خلاف گفته فیلسوفان دوره اسلامی «افلاطون الهی» بود و نه چنان که برخی از نویسندگان جدید ادعا کرده‌اند، نظریه پرداز ایدئولوژی‌های توتالیتار و پیشگام «اردوگاه‌های کار» و درواقع، اندیشه فلسفی او در مرز میان تفریط «افلاطون الهی» و افراط «افلاطون اهل ایدئولوژی» یا بهتر بگوییم در ورای این و آن، تدوین شده است. افلاطون، بنیادگذار اندیشه فلسفی و نیز فلسفه سیاسی بود» (طباطبایی، ۱۳۹۸، ص. ۵۳).

۷. تناقض گویی طباطبایی در مورد ارسطو- افلاطون الهی

بر اساس مطالب پیشین گفته شد که «افلاطون الهی» مورد انکار طباطبایی قرار گرفته است؛ درحالی که افلاطون در دفتر ششم رساله جمهور به نقل از سقراط گفته است که «اما اگر فیلسوف با حکومتی روبرو می‌شد که برتری آن با حکومت او مطابقت داشت، در آن صورت می‌دیدیم که او واقعاً الهی است و در سایر طبیعت‌ها و مشاغل دیگر چیزی جز انسان نیست» (Platon, 1989_b, 497 b-d) یا در نامه هفتم افلاطون بیان شده است که «بنابراین تا زمانی که نسل فیلسوفان خالص و اصیل به قدرت نرسند و حاکمان شهرها به فضل الهی دست به فلسفه ورزی واقعی نزنند، بدی‌ها برای انسان متوقف نخواهد شد» (Platon, 1989_a, 326 a-b). این عبارات، نشان از جایگاه والای امر و مشیت الهی در اندیشه سیاسی افلاطون دارد. در نتیجه، طباطبایی بایستی این مسئله را برای سازگاری با آن ایده خود، توجیه نماید. به همین سبب در جای دیگری نوشته است:

افلاطون در رساله‌های خود، به هر مناسبتی، این اصل فلسفه سیاسی قدیم را برجسته کرده است که در طرح بنیادگذاری شهر آرمانی، امکان تحقق عملی آن ذی‌مدخل نیست. پیش‌تر نیز به اشاره گفتیم که در فقراتی که افلاطون درباره نسبت طرح «شهر زیبا» و تحقق عملی آن سخن می‌گوید، ابهامی وجود دارد و هدف او از وارد کردن قیدهایی مانند «خواست خداوند» و «بخت یار» این بوده است که بگوید طرح آرمانی «شهر زیبا» تنها «در سخن» می‌تواند درآفکنده شود و درواقع، به تعبیری که پیش‌تر آوردیم، افقی بیش نیست که اشاره‌ای به جهت سلوک انسان برای نیل به سعادت است و نه امکان رسیدن به آن. در فلسفه

افلاطون که در این مورد الزامات اندیشه فلسفی دوران قدیم را دنبال می‌کند، امر آرمانی در جهان «واقع» یا به گفته افلاطون، جهان محسوسات، تحقق پیدا نمی‌کند، بلکه به عالم مجردات عقلی تعلق دارد که نمونه اعلاء یا اقی در برابر سلوک موجودات جهان محسوس به شمار می‌رود. تحقق طرح شهر آرمانی، در این جهان و به طریق اولی، توسل به قهری که می‌توان آن را «انقلابی» توصیف کرد، مستلزم برهم زدن مراتب وجود خواهد بود که به نوبه خود از ویژگی‌های اندیشه فلسفی جدید است. اندیشه برهم زدن مراتب وجود و البته، اندیشه تحقق فضیلت و سعادت، حتی در یک اجتماع مشخص انسانی، از بنیاد، با اندیشه فلسفی قدیم ناسازگار بود (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۶۴-۶۵)

هر چند طباطبایی همه تلاش خود را برای رفع ابهامات پیش آمده به کار می‌برد؛ اما نه تنها قادر به رفع آن‌ها نیست، بلکه نکات و ادعاهای بی‌پشتوانه دیگری را نیز مطرح می‌کند. قدر مسلم این است که تلاش دارد از موضوع «افلاطون الهی» با ارجاع آن به آرمانی بودن مدینه فاضله افلاطون عبور نماید. ولی در جملات یاد شده خود، عبارت: «امر آرمانی در جهان «واقع» یا به گفته افلاطون، جهان محسوسات، تحقق پیدا نمی‌کند، بلکه به عالم مجردات عقلی تعلق دارد» را نگاشته و این بار امکان تحقق، عمل و واقع گرایی را در طرح آرمانی افلاطون انکار کرده است. چنانچه فراموش نموده که در چند صفحه قبل از آن، در خصوص عمل به فلسفه و امکان واقع گرایانه بودن طرح افلاطون این گونه نظر داده است:

پیوند فلسفه و سیاست در کانون اندیشه افلاطون قرار دارد. تبار فیلسوفان که نظر به معقولات دارند، تباری خدا گونه است... افلاطون، پیوند فلسفه و سیاست را از دو دیدگاه مورد تأمل قرار می‌دهد: از سویی، چنان که گفته شد، او، به عنوان بنیادگذار فلسفه سیاسی، تأمل نظری در امر سیاسی را جز از مجرای بحث فلسفی ممکن نمی‌داند، اما ملاحظات فلسفی یگانه توجیه پیوند فلسفه و سیاست نیست؛ زیرا از سوی دیگر، با وارد کردن تأمل نظری در تدبیر امور سیاسی، افلاطون فلسفه را در جایگاهی قرار می‌دهد که بتواند، اگر بتوان گفت، صبغه‌ای «واقع گرایانه» به خود بگیرد. در اندیشه فلسفی افلاطون، امکان تحقق بهترین شیوه فرمانروایی، وابسته به وجود فرمانروایان پرهیزگار است... بنابراین، افلاطون میل به فلسفه و عمل به آن را یگانه راه رهایی مدینه از تباهی‌های

کسب مال و پیکارهای ویرانگر فرمانروایان می‌داند (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۵۹-۵۸)

بنابراین طباطبایی نه تنها در رفع ابهامات مربوط به «افلاطون الهی» موفق نیست، بلکه به تناقض در گفتار هم دچار می‌شود. افزون بر آن، همان‌طور که گفتیم، در توجیه یاد شده این ادعای جدید را نیز مطرح کرده است: «طرح آرمانی «شهر زیبا» تنها «در سخن» می‌تواند درافکنده شود و درواقع، به تعبیری که پیش‌تر آوردیم، افقی بیش نیست که اشاره‌ای به جهت سلوک انسان برای نیل به سعادت است و نه امکان رسیدن به آن» (طباطبایی، ۱۳۹۸، ص. ۶۴).

درحالی که افلاطون خود شخصاً تأمین سعادت دولت و افراد انسانی را صرفاً منوط به اجرای طرح خود و تحقق مدینه فاضله خود می‌دانست. چراکه در این باره به نقل از سقراط در رساله جمهور خود نوشته است:

تا زمانی که فیلسوفان در شهرها پادشاه نباشند، یا تا زمانی که آن‌ها که امروز شاه و فرمانروا خوانده می‌شوند، واقعاً و جدی فیلسوف نباشند. تا زمانی که قدرت سیاسی و فلسفه در یک موضوع به هم نرسند... هیچ پایانی برای شر شهرها و به نظر من، برای مفاسد نسل بشر، وجود نخواهد داشت و گلاو کون عزیزم، هرگز. شهری که قبلاً توضیح دادیم محقق نخواهد شد... درواقع، تصور اینکه سعادت برای دولت و برای افراد، فقط با این صورت (طرح)، ممکن خواهد بود، دشوار است (Platon, 1989, 473 d-e).

افلاطون در نامه هفتم خود - که طباطبایی نیز در فصل دوم کتاب زوال خود در چند مورد به آن استناد کرده و در نتیجه، اصالت آن را پذیرفته است - به صراحت اجرای طرح خود را به صاحب‌منصبان توصیه کرده و در این باره نوشته است: «در روابطم با دیون، که هنوز جوان بود، نظراتم را در مورد آنچه به نظرم برای مردان بهترین بود، برای او توضیح دادم و از او خواستم تا آن‌ها را اجرا کند. شاید نفهمیده بودم که به نحوی ناخودآگاه برای سرنگونی استبداد تلاش می‌کردم» (Platon, 1989, 327 a-b).

جورج کلوסקو در خصوص واقع‌گرایی و تأثیرگذاری افلاطون در امور سیاسی نوشته

است:

همدلی افلاطون با اولیگارشی و خصومت تقریباً فطری‌اش با دموکراسی نشان می‌دهد که پس زمینه فکری او چه بوده است... دوره زندگی افلاطون مصادف با انحطاط آتن بود. او چند سالی پس از عصر پریکلس به دنیا آمد... برای پژوهندگان فلسفه سیاسی افلاطون، وقایع رخ داده در سیسیل گواهی مهمی است بر اینکه افلاطون در نوشتن محاورات سیاسی‌اش فقط متکی به نظرورزی فلسفی نبوده است، بلکه امید داشته است که اندیشه‌هایش بر روند امور سیاسی تأثیر بگذارد (کلوسکو، ۱۳۹۹، صص. ۱۱۴-۱۱۰)

افزون بر آن، افلاطون در مکالمه فیدون^۱ معرفت و علم حقیقی را خلود و جاودانگی روح یا ازلیت و ابدیت نفس، در مقایسه با جسم دنیوی می‌داند؛ بنابراین نفس یا روح است که با دارا بودن علم حقیقی نسبت به معقولات، بر محسوسات چیرگی دارد. چراکه «چیزهای برابری که محسوس‌اند مایل‌اند که به برابری معقول برسند و نمی‌رسند» (افلاطون، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۵).

افلاطون حتی در رساله جمهور هم ضمن تمثیل غار، به تمایز معرفت از باور یا عقیده پرداخته و هدف فلسفه را دستیابی به معرفت دانسته است. مضمون اصلی تمثیل غار، بیان طریقه سیر نفس انسانی است از تاریکی جهل به روشنایی علم و وصول آن به عالم معقولات که مقرر خیر مطلق است (افلاطون، ۱۳۷۴، صص. ۴۱۰-۳۹۵، ۳۲۰-۳۱۵).

طباطبایی در ادامه بحث، به تمثیل دو دایره کیهانی مندرج در رساله مرد سیاسی افلاطون استناد می‌کند و با اشاره به دوره پس از هبوط انسان می‌نویسد:

در همین دوره سیاست، به‌عنوان نظام تدبیر مدینه‌ای که خداوند آن را به حال خود رها کرده است، در افق مناسبات اجتماع انسانی پدیدار شد. افلاطون، با آوردن تمثیل دو دایره کیهانی، گسستی از سنت اسطوره خدا-شبان افراد انسانی که همروس و هسیودس پذیرفته بودند، ایجاد کرد و در همان رساله، تعریف مرد سیاسی به شبان، به‌عنوان خلیفه خدا-شبان گله انسانی را درست ندانست. افلاطون با آوردن این تمثیل کوشش می‌کند نشان دهد که سیاست، به گونه‌ای که او در رساله‌های خود توضیح داده است، تنها در غیاب و غیبت خدایان پدیدار می‌شود (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۷۰-۶۹)

طباطبایی که بروز و ظهور سیاست از نظر افلاطون را تنها در غیاب و غیبت خدایان دانسته

1. Plato's dialogue, the Phaedo

بود، چند صفحه بعد، نقیض این سخنان خود را به نقل از سخنان افلاطون خطاب به یاران دیون (Dion)، به این شرح مطرح کرده و نوشته است: «افلاطون، بار دیگر، در واپسین فقره این اندرزهای خود، تأیید آسمانی، امداد خدایان و بخت یار را به عنوان اصل اساسی موفقیت هر اقدام سیاسی وارد می‌کند. پیش‌تر نیز گفته‌ایم که به نظر افلاطون، در مخالفت با اندیشه سیاسی جدید، عمل سیاسی اقدامی نبود که یکسره از خواست و اراده انسان ناشی شده باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۸۵-۸۴).

برای اینکه صحت و سقم «افلاطون الهی» روشن گردد، برخی نوشته‌های افلاطون در کتاب نهم جمهور که ستون اصلی فلسفه سیاسی وی را تشکیل می‌دهد، به شرح ذیل یادآوری می‌شود:

چاره‌ای نیست جز اینکه این‌گونه کسان [که جزء استدلال‌کننده ضعیفی دارند و نمی‌توانند درون خویش را مهار کنند] تحت حاکمیت مقامی باشند که بر بهترین‌ها حکومت می‌کند که ما می‌گوییم باید زبردست مردان شریف و خردمندی باشند که عنصری الهی در سینه دارند و همیشه فرمان آن را اطاعت می‌کنند. نه اینکه فکر کنیم این وضعیت باید همان‌طور که تراسیماخوس در مورد حکومت شونندگان معتقد بود، به زیان زبردستان تمام شود، بلکه چون برای هر کس، چیزی سودمندتر از اداره شدن توسط روحی الهی و خردمند نیست، خواه در درون ما ساکن باشد که بهترین است، در غیر این صورت، چنین روحی، حداقل باید از بیرون بر ما حکومت کند تا همه ما تا آنجا که ممکن است، با تابع بودن از اصلی الهی، همانند و دوست یکدیگر شویم (Platon, 1989, 590 c-e).

سید جواد طباطبایی درباره اندیشه سیاسی ارسطو نیز آورده است:

در فلسفه سیاسی ارسطو، اجتماع سیاسی، وجهی اثباتی دارد و نمی‌توان آن را به وجه سلبی دولت‌های لیبرال، در اندیشه سیاسی جدید، فروکاست؛ غایت اجتماع سیاسی، عمل به فضیلت و نیل به زندگی سعادت‌مندانه است و نه جلوگیری از دست‌درازی دیگران به جان و مال شهروندان. شالوده اجتماع سیاسی، در نزد ارسطو، دوستی یا به تعبیر فیلسوفان دوره اسلامی «محبت» است و نه ترس از مرگ ناگوار و فرار از آن، چنان‌که هابز در آغاز دوران جدید

می‌گفت... سرشت و فضیلت و سعادت مرد و شهر یکی است که همانا میانه-روی، دادگری و خردمندی است. بدین‌سان، بحث دربارهٔ سعادت انسان، بیشتر از آنکه اخلاقی باشد، سیاسی است، زیرا عمل به فضیلت نیازمند بهترین نظام سیاسی است تا فرد بتواند در درون آن، از راه نیک کرداری، به سعادت نائل آید (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۱۱۰، ۱۰۴-۱۰۳).

سپس به این نتیجه رسیده است که «نظریه پردازی ارسطو دربارهٔ فلسفهٔ سیاسی، نه با توجه به الزامات عمل سیاسی و شهروندی، بلکه با تکیه بر سرشت اندیشهٔ فلسفی، در عالم نظر، صورت گرفت» (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۱۱۱-۱۱۰).

اما وی در مطلبی متعارض با سخن یاد شده، در رسالهٔ دیگر خود نوشته است:

اندیشهٔ اخلاقی ارسطو اندیشه‌ای مدنی یا سیاسی است و اخلاق جز در شهر و در مدینه و در میان شهروندان تحقق پیدا نمی‌کند؛ اخلاق ارسطویی بی آنکه تهذیب اخلاق باشد، بررسی نظری رفتار در میان شهروندان و اخلاق شهر و مدینه‌ای خاص است و نه نظریه پردازی در ماهیت رفتار درست... به بیان دیگر، اخلاق ارسطویی اخلاق شهروندان یونانی است و نه «بربرها» که از دیدگاه یونانیان فاقد شهر و مدینه هستند (طباطبایی، الف، ۱۳۹۸، ص. ۱۸۱)

طباطبایی همچنین بر ناسازگاری سیاست ارسطویی با دیانت و شریعت تأکید کرده و اظهار داشته است: «مبنای حکمت عملی یونانی خردگرایی غیر ملتزم به دیانت بود... اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مدن یونانی، اخلاق و سیاست شهرهای یونانی بود... مبنای سیاست ارسطویی بیشتر از افلاطون که در دورهٔ اسلامی از مجرای تفسیرهای نوافلاطونی - مسیحی آن فهمیده می‌شد، با شریعت ناسازگار بود» (طباطبایی، الف، ۱۳۹۸، ص. ۱۸۰).

اما این ادعای او با مطلبی که در اثر دیگرش نگاشته همخوانی ندارد:

انسان ارسطو، هرگز کامل نیست و درواقع، کمال، افقی دست نیافتنی است که سیر به سوی آن تنها امکان کمال برای انسان است. خدا در اندیشهٔ فلسفی ارسطویی، موجودی است که کنش اخلاقی انسان، در آن وجهی از حیات خود که ارسطو praxis یا کنش می‌نامد، از مجرای عمل به فضیلت به تقلید آن می‌پردازد و از طریق این ارتباط دوستانه با خدا به تحقق خیر دست می‌یابد. انسان، در جستجوی کمالی است که در خدا تحقق یافته است و از این رو،

فلسفه ارسطو، اندیشه‌ای یگانه و نظامی منسجم، در باب خدا، وجود، جهان و انسان است... دریافت ارسطویی از انسان، بی آنکه بیش از حد خوش‌بینانه باشد، کمابیش، واقع‌بینانه است؛ زیرا در نظر او، حاکمیت سیاسی، به خلاف اندیشه سیاسی جدید، ناشی از افراد نیست، بلکه منبعث از جماعتی است که افراد آن، اگرچه، به‌ضرورت، باتقوا و با فضیلت نیستند، اما آنگاه که در میان جمع می‌آیند، می‌توانند خدمتگزاران صدیق شهر خود باشند (طباطبایی، ۱۳۹۸، صص. ۹۴-۹۳)

افزون بر اینکه ارسطو در کتاب سوم رساله سیاست، حکومت قانون را برخاسته از حکومت خداوند دانسته و یادآور شده است: «بنابراین هنگامی که کسی حاکمیت قانون را می‌خواهد، تنها در جستجوی حکومت خداوند و عقل است» (Aristotle, 1848, 1287 a, § 4) و از این رو، ارسطو در همان کتاب از مفاهیمی همچون «دولت حق» و «عدل مطلق» سخن به میان آورده و به همین سبب در رساله «سیاست» خود نوشته است: «به‌وضوح دیده می‌شود که تمامی قوانین اساسی [نظام‌های سیاسی] که مصلحت عمومی را در نظر دارند، مطابق موازین عدل مطلق، بنیاد درست یافته‌اند و همه نظام‌هایی که فقط به نفع فرمانروایان هستند، نادرست و منحرف از دولت‌های حق هستند؛ زیرا آن‌ها خود کامه‌اند؛ اما شهر [نظام سیاسی] جامعه آزاد مردان است» (Aristotle, 1848, 1279 a, § 7).

با توجه به همین تحلیل، ارسطو در کتاب سوم رساله سیاست خود این اعتقاد را مطرح کرده است: «درخواست حاکمیت یک پادشاه، درخواست حاکم کردن حیوانی وحشی است؛ زیرا چنین هوسی جز این نیست» (Aristotle, 1848, 1287 a, § 4) و نیز در همان کتاب اظهار داشته است: «و هوس‌های آدمی حتی بهترین مردمان را هنگام قدرت فاسد می‌کند [اما] قانون، خردی بدون هوس است» (Aristotle, 1848, 1287 a, § 4).

طباطبایی خود نیز همین مضمون را در توضیح دیدگاه ارسطو در مورد قانون، اظهار داشته است: «ارسطو، بیشتر از آنکه به حکومت فرد یا افراد باور داشته باشد، حکومت قانون را بهترین نظام سیاسی می‌داند و آن را حکومت خداوند و خرد می‌داند، درحالی که حکومت یک فرد، حکومت دَد است؛ زیرا حتی بهترین مردمان نیز در دام خواهش‌ها که ویژگی‌های ددان است، اسیر می‌شوند؛ اما قانون، خردی است که از خواهش‌هایی یافته

است» (طباطبایی، پ ۱۳۹۸، صص. ۱۰۹-۱۰۸). اما آنچه از نظر طباطبایی از اهمیت فراوانی برخوردار است، حکمرانی مبتنی بر «قدرت» مندرج در اندیشه سیاسی جدید است که با حکمرانی مبتنی بر «فضیلت» برخاسته از فلسفه‌ها و اندیشه سیاسی قدیم، تفاوت مبنایی دارد؛ از این رو، اظهار داشته است:

فلسفه قدیم و به‌طریق‌اولی سیاست مدنی فارابی و فلسفه سیاسی افلاطون را نمی‌توان با اندیشه سیاسی دوران جدید مقایسه کرد. مبنای اندیشه در دوران جدید تصرف در عالم و آدم است، درحالی‌که مبنای فلسفه‌های قدیم ناظر بر زیستن هماهنگ با طبیعت برای نیل به سعادت از مجرای عمل به فضیلت است... در سیاست‌نامه‌ها و اندیشه سیاسی، به‌طور کلی، به خلاف فلسفه سیاسی، بحث درباره قدرت، به‌عنوان موضوعی مستقل مطرح شده است و امری فرعی و تابع مقدمات اخلاق فلسفی نیست (طباطبایی، پ ۱۳۹۹، صص. ۷۰، ۶۸)

نتیجه‌گیری

سید جواد طباطبایی با مطالعه و تحقیق گسترده در تاریخ اندیشه سیاسی در ایران از دوران باستان تا دوره معاصر و ضمن استفاده از روش تحول تاریخی مفاهیم، دستگاه فکری برخاسته از خوانش خاص خود از تاریخ اندیشه در ایران را بنیان نهاده و از منظر تبیین زوال اندیشه و انحطاط، به تاریخ پرفرازونشیب و چند هزارساله ایران نگریسته و در نهایت، نظریه «زوال اندیشه سیاسی در ایران» را تدوین نموده و آن را در تمامی آثار خود بسط و گسترش داده است.

بدیهی است، منحنی «زوال اندیشه» مورد نظر طباطبایی بایستی نقطه اوجی نیز داشته باشد؛ بنابراین طباطبایی نقطه اوج اندیشه سیاسی در ایران را در فلسفه سیاسی فارابی و آن هم صرفاً در بخشی از آموزه‌های اندیشه فارابی که به‌زعم طباطبایی، به تأسی از اندیشه سیاسی یونان باستان، به رشته تحریر درآمده، مشاهده کرده است. چراکه طباطبایی، یونان باستان را زادگاه فلسفه و اندیشه سیاسی می‌دانست. این ادعا در حالی مطرح شده که قدمت اندیشه سیاسی در ایران باستان و نیز انتقال اندیشه، حکمت و فلسفه از ایران به یونان باستان، به‌رغم مستندات تاریخی و حتی اذعان اندیشمندان غربی، در تعارضی آشکار، مورد انکار طباطبایی قرار گرفته است.

به هر روی، از آنجا که طباطبایی از یک سو، به مستقل بودن فلسفه سیاسی فارابی، آن هم در جایگاه فلسفه‌ای ایرانی- شیعی پی برده و از سوی دیگر، به اعتقاد وی، فارابی از اندیشه یونانی فاصله گرفته بود؛ ضمن تناقض گویی واضح، فارابی را هم به عنوان نخستین و اسپین نماینده فلسفه سیاسی دوره اسلامی معرفی نموده و هم آغازگر راهی دانسته که نتیجه‌ای جز هبوط اندیشه و فلسفه سیاسی در ایران نداشته است. این تفسیر طباطبایی از فلسفه فارابی، هر چند در واقع به سبب ناسازواری فلسفه فارابی با دستگاه فکری مبتنی بر یونان گرایی وی بوده است؛ اما حسب ادعای طباطبایی، به سبب تأثیرپذیری آن فلسفه، از تفسیر نوافلاطونی نوشته‌های افلاطون و نیز اقتدای فارابی به افلاطون الهی بوده است.

افزون بر آن، «افلاطون الهی» هم مورد انکار طباطبایی قرار گرفته است. در حالی که صرف نظر از محتوای مکاتبات و مکالمات افلاطون که حاکی از تصریح وی بر امور الهی است، طباطبایی نیز در توجیه این انکار خود، در موارد متعددی به تناقض گویی دچار گردیده است. همچنین هر چند طباطبایی در مطلبی، بر ناسازگاری سیاست ارسطویی با شریعت تأکید کرده؛ اما در مطلب دیگری، اظهار داشته است که فلسفه ارسطو، اندیشه‌ای یگانه و نظامی منسجم، در باب خدا، وجود، جهان و انسان است. واقعیت این است که ارسطو در رساله «سیاست» از «حکومت خداوند» سخن به میان آورده و آن را حکومتی مبتنی بر قانون خردمندان و به دور از هوس‌های آدمی دانسته است. لیکن از نظر طباطبایی، مبنای اندیشه سیاسی جدید، نه «فضیلت»، بلکه «قدرت» است. با توجه به آنچه به رشته تحریر در آمد، مجموعه این مباحث، مؤید فرضیه این تحقیق است که «مؤلفه‌های بنیادین نظریه زوال اندیشه سیاسی در ایران، بر تعارض و تناقض در نظریه پردازی سید جواد طباطبایی دلالت دارند».

منابع

- اشتراوس، لئو و کراپسی، جوزف (۱۳۹۸). تاریخ فلسفه سیاسی. ترجمه احمد بستانی، تهران: پگاه روزگار نو.
- افلاطون (۱۳۷۴). جمهور. ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- افلاطون (۱۳۸۷). شش رساله (حکمت سقراط و افلاطون). ترجمه محمدعلی فروغی، تهران: انتشارات هرمس.
- تسلطی، سید مهدی (۱۳۹۲). پروژه فکری تاریخی سید جواد طباطبایی، یک بررسی انتقادی. کتاب ماه تاریخ و جغرافیا، ۱۸۴، ۲۶-۳۱. <http://noo.rs/sNDhG>
- رضی، هاشم (۱۳۹۹). حکمت خسروانی: سیر تطبیقی فلسفه و حکمت و عرفان در ایران باستان. تهران: انتشارات بهجت.
- طباطبایی، سید جواد (الف ۱۳۹۸). درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران. ویراسته جدید، تهران: نشر کویر، چاپ سیزدهم.
- طباطبایی، سید جواد (ب ۱۳۹۸). زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران. ویراسته جدید، تهران: نشر کویر، چاپ دوازدهم.
- طباطبایی، سید جواد (الف ۱۳۹۹). خواجه نظام الملک طوسی: گفتار در تداوم فرهنگی ایران. تهران: انتشارات مینوی خرد.
- طباطبایی، سید جواد (ب ۱۳۹۹). تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، ملاحظاتی در مبانی نظری. تهران: انتشارات مینوی خرد، چاپ چهارم.
- طباطبایی، سید جواد (۱۴۰۰). تأملی درباره ایران: دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران. تهران: مینوی خرد.
- طباطبایی، سید جواد (۱۴۰۱). ملت، دولت و حکومت قانون، جستار در بیان نص و سنت. تهران: انتشارات مینوی خرد، چاپ پنجم.
- فلاح توتکار، حجت (۱۳۸۹). اندیشه در محاق ایدئولوژی. در: نقد برتر: مجموعه مقالات برگزیده ششمین جشنواره نقد کتاب، تهران: انتشارات مؤسسه خانه کتاب و ادبیات ایران.
- قاضی مرادی، حسن (۱۳۹۹). تأملات ابزاری: نیم‌نگاهی به «پروژه» فکری سید جواد طباطبایی. تهران: انتشارات اختران.

- کلوסקو، جورج (۱۳۹۹). تاریخ فلسفه سیاسی. ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: نشر نی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۸۹). فلسفه ابن سینا (مجموعه آثار جلد ۷). تهران: انتشارات صدرا.
- مهاجرنیا، محسن (۱۳۸۰). تاریخ اندیشه سیاسی در اسلام. فصلنامه قیاسات، ۶ (۲۰ و ۲۱)، ۸۵-۹۳. https://qabasat.iict.ac.ir/article_17147.html
- نصر، سید حسین (۱۳۹۹). معارف اسلامی در جهان معاصر. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی (آموزش انقلاب اسلامی).
- ورنر، شارل (۱۳۸۲). حکمت یونان. ترجمه بزرگ نادرزاد، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- Aristotle. (1848). *Politique d'Aristote*. Traduite Jules Barthélemy. Paris: Saint-Hilaire.
- Herodotus. (1954). *The Histories*. Trans Aubrey De Selincourt. Mitcham: Penguin Books Pty Ltd, Book Three.
- Platon. (1989). *La lettre VII*. Paris: Belles-Lettres.
- Platon. (1989). *République*. Traduite Emile Chambry, Paris: Belles-Lettres.
- Strauss, L. (1982). *Maïmonide*. paris: Presses Universitaires de France.



Vol. 12 | Issue. 44 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.524463.1430>

A Comparative Critique of the Status of Women in the Works of Jalal Al-e-Ahmad and Ali Shariati

Hekmat Rahimi

Department of Political Science, Shi.C., Islamic Azad University, Shiraz, Iran.

hekmatrahimi65@gmail.com

Mohammad Reza Mohammadjani

Department of Political Science, Shi.C., Islamic Azad University, Shiraz, Iran. (Corresponding Author)

mr.mohamadjaani@iau.ac.ir

Ahmad Reza Dastgheib

Department of Political Science, Shi.C., Islamic Azad University, Shiraz, Iran.

Seyed.Dastgheib@iau.ac.ir

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2025 /05 /19</p> <p>Revised: 2025 /05 /26</p> <p>Accepted: 2025 /06 /08</p> <p>Published Online: 2025 /07 /22</p>	<p>The study of women has always been at the center of the concerns of sociologists and great thinkers of all countries. In Iran, especially after the constitutional Revolution and acquaintance with Western thoughts, efforts have been made in this field, and intellectuals have studied the conditions of women and their position in society, striving to raise women's awareness. Jalal Al-Ahmad (1920 -1969) and Ali Shariati (1973 -1977), two contemporary social reformers and writers, each had a special look at social and cultural issues with regard to the conditions of Iranian society in the 1940s and 1950s. Jalal Al-Ahmad emphasizes national and cultural identity, point to a return to indigenous values, and the role of women in the process of social development. In contrast, Ali Shariati emphasizes the importance of awareness and education as key tools for changing the situation of women. He believes that women should be active in political and social arenas and empower themselves through education and awareness. The research method of this article is a qualitative research method that consists of documentary analysis and the use of a comparative study method that examines the differences and similarities between two Iranian writers based on their works concerning Iranian women.</p> <p>Keywords: Awareness, Status of Women, Jalal Al-e-Ahmad, Intellectuals, Ali Shariati.</p>



نقد و بررسی مقایسه‌ای جایگاه زن در آثار جلال آل احمد و علی شریعتی

حکمت رحیمی

گروه علوم سیاسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.

hekmatrahimi65@gmail.com

محمد رضا محمد جانی

گروه علوم سیاسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران (نویسنده مسئول).

mr.mohamadjaani@iau.ac.ir

احمد رضا دستغیب

گروه علوم سیاسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران.

Seyed.Dastgheib@iau.ac.ir

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	<p>مطالعه حول محور زنان، همواره در کانون دغدغه‌های جامعه‌شناسان و متفکران بزرگ همه کشورها بوده است. در ایران، به‌ویژه پس از مشروطیت و آشنایی با تفکرات غربی، تلاش‌هایی در این زمینه صورت گرفته است و روشنفکران، شرایط زنان و جایگاه آنان را در جامعه بررسی نموده و نسبت به آگاهی دادن به زنان تلاش کرده‌اند. جلال آل احمد و علی شریعتی، دو مصلح و نویسنده اجتماعی معاصر، هر کدام به مسائل اجتماعی و فرهنگی با توجه به شرایط جامعه ایران در دهه‌های چهل و پنجاه نگاهی ویژه داشتند. جلال آل احمد با تأکید بر هویت ملی و فرهنگی، بازگشت به ارزش‌های بومی و نقش زنان در فرایند توسعه اجتماعی اشاره می‌کند. در مقابل، علی شریعتی بر اهمیت آگاهی و آموزش به‌عنوان ابزارهای کلیدی برای تغییر وضعیت زنان تأکید می‌ورزد و معتقد است که زنان باید در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی فعال باشند و با آموزش و آگاهی توانمند شوند. روش پژوهش این مقاله کیفی و تحلیل اسنادی و بهره‌گیری از روش مطالعه تطبیقی است که وجوه تفاوت و شباهت‌های دو نویسنده ایرانی را بر اساس آثارشان در مورد زن ایرانی بررسی می‌کند.</p>
تاریخ دریافت:	
۱۴۰۴/۰۲/۲۹	
تاریخ بازنگری:	
۱۴۰۴/۰۳/۰۵	
تاریخ پذیرش:	
۱۴۰۴/۰۳/۱۸	
انتشار آنلاین:	
۱۴۰۴/۰۴/۳۱	
صفحات:	
۵۷- ۸۸	
کلیدواژه‌ها: آگاهی، جایگاه زن، جلال آل احمد، روشنفکران، علی شریعتی.	

مقدمه

جامعه‌شناسی ادبیات یکی از رشته‌های زیر شاخه جامعه‌شناسی است که به بررسی ساخت و کارکرد اجتماعی ادبیات و همچنین روابط جامعه و ادبیات و قواعد حاکم بر آنها می‌پردازد (ستوده، ۱۳۷۸، ص. ۱۸) و بیانگر آن است که ادبیات، یک اساس اجتماعی مانند خانواده، آموزش، دولت، اقتصاد و... است، یعنی ریشه در زندگی اجتماعی انسان دارد. در واقع جامعه‌شناسی ادبیات بررسی دقیق علمی محتوای یک اثر ادبی و چیستی آن در ارتباط با سایر جنبه‌های زندگی اجتماعی است (فرجاد، ۱۳۵۵، صص. ۵۲۵، ۵۶، ۳۶).

این نوع نقد اساساً به عوامل بیرونی در خلق یک اثر ادبی می‌پردازد؛ زیرا بر این باور است که در راستای شناسایی باورها، هنرها، زبان و آداب و رسوم، باید افراد، نهادها و پدیده‌های اجتماعی به صورت علمی و دقیق مورد آزمایش قرار گیرند. از آنجاکه انسان در جامعه زندگی می‌کند، تحت تأثیر میراث فرهنگی و تمدنی خانواده رشد کرده و هنجارهای آن را می‌پذیرد. ادبیات نیز مانند جامعه‌شناسی است، قبل از هر چیز خود را با حوزه اجتماعی انسان تطبیق داده و آرزوهای او، آن را تغییر می‌دهد (دستغیب، ۱۳۷۸، ص. ۷۸). شاید به همین دلیل می‌گویند که ادبیات، بیانگر وضعیت کنونی جامعه در هر عصری است. چنانکه برخی بر این باورند که ادبیات، کپی زندگی و حتی اسناد اجتماعی و تصاویر فرضی واقعیت‌های اجتماعی است. از ادبیات به عنوان سند اجتماعی، نکات کلی تاریخ اجتماعی به دست می‌آید (رنه، ۱۳۷۳، ص. ۱۱۰).

نویسندگان متعدّد و منتقدی چون جلال آل احمد و علی شریعتی، بسیار تحت تأثیر پیشینه اجتماعی و فرهنگی جامعه خود قرار داشته‌اند و آن را در آثار خود نیز منعکس کرده‌اند. به دلیل نزدیکی زمانی و وجود شرایط تقریباً مشابه، پدیده‌های اجتماعی مشابه نیز در آثار آنها منعکس شده است. هر دو نویسنده از روشنفکران شاخص و منتقد فضای فکری دهه‌های چهل و پنجاه ایران بوده و در شرایط سیاسی و اجتماعی تقریباً مشابه، نگاهی انتقادی به جامعه خود داشته‌اند. در نخستین بررسی‌ها مشخص شد که موضوعات تقریباً یکسانی در نوشته‌های هر دو نویسنده مشهود شده است؛ موضوعاتی که مشکلات زنان، اخلاقی، مباحث اعتقادی، مسائل سیاسی، فقر، طبقه، تعارض، جهل و بی‌سوادی می‌شود. از آنجا که پرداختن به همه این موضوعات در فرصت اندک این مقاله ممکن نیست، جایگاه زن را به عنوان یکی

از موضوعات مهم انتخاب نموده و در آثار هر دو نویسنده به طور گسترده و کامل بررسی می‌کنیم.

همچنین این پژوهش سعی دارد تا از نگاه ادبیات تطبیقی جایگاه زنان را در آثار و نظرات هر دو نویسنده بررسی کند و ضمن توصیف جایگاه و شرایط زنان در جامعه ایران از دیدگاه دو روشنفکر، وجود یکسانی و اختلاف را مورد نقد و بررسی قرار دهد. براین اساس، این مقاله به دنبال پاسخی به این پرسش‌هاست:

- آل‌احمد و شریعتی تا چه میزان از مسائل و رویدادهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی زمانه خود تأثیر پذیرفته‌اند؟
- مهم‌ترین کانون‌های موردنظر دو روشنفکر در حوزه بررسی جایگاه زنان کدام است؟
- ابعاد و ویژگی‌های نگاه این دو روشنفکر به محورهای مشترک در خصوص جایگاه زنان چیست؟

۱. پیشینه پژوهش

تاکنون پژوهش‌های بسیاری در زمینه دیدگاه‌های جلال آل‌احمد و علی شریعتی در خصوص جایگاه زنان در جامعه صورت پذیرفته و غالباً بر آثار آن‌ها توجه کرده‌اند، مدنظر پژوهشگران بیش از هر چیز، نگاه کلی آل‌احمد و شریعتی به جایگاه زن در جامعه بوده است. مقالاتی که در این زمینه به نگارش درآمده‌اند عبارتند از: نویسندگان مقاله «بررسی شخصیت‌های زن در آثار جلال آل‌احمد» (۱۳۸۹) نقش و انواع تیپ‌های زنان در ادبیات ایران پس از مشروطیت در آثار آل‌احمد را مورد بررسی قرار داده‌اند و معتقدند در بیشتر داستان‌های آل‌احمد، زنان شخصیت اصلی هستند که در طبقات محروم از سواد و فرهنگ کافی برخوردار نبوده و ضعف شخصیت زنانی که در داستان‌های او بهره‌ای از علم و دانش آن روزگار داشته‌اند، باعث غرب‌زدگی آن‌ها شده است. مقاله «نقش و جایگاه زن در آثار جلال آل‌احمد» (۱۳۸۸) به وضعیت زنان و تلاش در آگاه‌سازی زنان و بیان وضعیت آن‌ها از دیدگاه آل‌احمد پرداخته است. «ردپای فمینیسم در آثار جلال آل‌احمد» (۱۳۸۴) شرایط آن دسته از زنان ایرانی را که همواره در طول زندگی خویش زیر سلطه مردان قرار داشته و بیشتر از مردان در معرض محدودیت‌های گوناگون بوده‌اند را بررسی کرده‌اند.

پژوهش‌های متعددی به بررسی اندیشه‌های علی شریعتی در زمینه جایگاه و حقوق زنان پرداخته‌اند. شکوری‌راد در مقاله‌ای باعنوان «اندیشه شریعتی درباره زن و حقوق او در اسلام» (۱۳۹۷) دیدگاه‌های انسان‌شناختی شریعتی را درباره زنان، حقوق خانوادگی و اجتماعی آنان و نیز نسبت زن و مرد مورد مطالعه قرار داده است. همچنین در مقاله «زن از منظر شریعتی» (۱۳۸۲) نشان داده می‌شود که بحث زن در آثار شریعتی بیش از آنکه تابع گفتمان فمینیسم باشد، در پیوند با جنبش‌های سیاسی و اجتماعی زمانه او شکل گرفته است.

۲. مبانی نظری تحقیق

۲-۱. خانواده واحد بنیادین جامعه

خانواده مهم‌ترین و دیرینه‌ترین نهاد انسانی است که تمایلات جنس زن و مرد و علایق عاطفی آن‌ها نسبت به یکدیگر و همچنین تمایل انسان به ادامه نسل، پاسخ خود را در درون آن پیدا می‌کند. از این رو خانواده بر حسب تمام این نیازهای اساسی، جایگاه ویژه‌ای در زندگی انسان دارد و مراحل به وجود آمدن آن در زمره بزرگ‌ترین تصمیم‌های زندگی و مهم‌ترین جایگاه در مسیر زندگی انسان است. در اهمیت این موضوع در اصل دهم قانون اساسی کشور ما آمده است: «از آنجا که خانواده واحد بنیادین جامعه اسلامی است، قوانین و مقررات و برنامه‌های مربوط باید در جهت آسان کردن تشکیل خانواده، پاسداری از قداست آن و استواری روابط خانوادگی بر پایه حقوق و اخلاق اسلامی باشد».

۲-۲. جایگاه زن در خانواده از منظر اسلام و فمینیسم

از دیدگاه اسلام خانواده و سلامت آن آثار ژرفی در پیشرفت جامعه دارد. قرآن کریم به‌عنوان برجسته‌ترین نسخه زندگی و بهترین راهنمای بشریت برای رسیدن به حیات طیبه بخش اعظمی از آیات را به روابط اعضای خانواده، حقوق و وظایف متقابل آن‌ها اختصاص داده و ناظر بر صیانت آن است. اسلام به‌عنوان یک دین آسمانی، حقوق زنان را به کلی تثبیت کرده و بر اهمیت نقش زنان به‌عنوان همسر و مادر تأکید می‌کند. قرآن و سنت پیامبر (ص) برای زنان حقوق بسیاری از جمله حق تحصیل، حق ارث، حق انتخاب همسر و... قائل شده است که تأکید بر محبت و احترام در زندگی زناشویی از مشخصه‌های بارز آن است. در مقابل،

فمینیسم به نقد ساختارهای قدرت و نابرابری‌هایی می‌پردازد که زنان را در موقعیت‌های پایین‌تری قرار می‌دهد. این موضع‌گیری، تغییرات جدی در نقش‌ها و انتظارات خانوادگی برای دستیابی به برابری جنسیتی را مطالبه می‌کند. فمینیست‌ها نه تنها بر حقوق قانونی، بلکه بر جنبه‌های فرهنگی و اجتماعی نابرابری‌ها نیز تمرکز کرده و عقیده دارند که نقش‌های سنتی زنان باید بازنگری شود تا آن‌ها بتوانند به‌عنوان فردی مستقل با حقوق برابر شناخته شوند. فمینیسم به دنبال برابری جنسیتی و ارتقای حقوق زنان در تمام جنبه‌های زندگی از جمله در خانواده است. در مقابل، اسلام بر اساس ارزش‌های اخلاقی و اجتماعی، وظایفی را برای هر یک از اعضای خانواده تعیین نموده و بر همکاری و احترام متقابل تأکید دارد.

۳. زندگی و شرایط سیاسی دوره جلال آل‌احمد و علی شریعتی

سال‌های نخست زندگی این دو نویسنده مصادف با پایان دوره قاجار در ایران است. پس از خروج احمدشاه از تهران و رفتن به اروپا، رضاخان به تقلید از ترکیه تلاش خود را برای تغییر رژیم سلطنتی و ایجاد حکومت به جمهوری شدت بخشید (فلاح‌زاده، ۱۳۹۱، ص. ۱۶۲). تا اینکه سرانجام در سال ۱۳۰۴ با اعلام انقراض سلسله قاجار، حکومت ظالمانه رضاخان در ایران آغاز شد. رضاخان که ابتدا در پوشش حمایت از دین به قدرت رسید، با تحکیم پایه‌های حکومت و افزایش قدرت خود، خفقان شدیدی را در کشور ایجاد کرد. برخی از محققین بیان می‌کنند که ملی‌گرایی رضاشاه دو ویژگی دارد: سعی در تضعیف دین و همچنین مخالفت با توده‌های مردم با کمرنگ نمودن بسیاری از ارزش‌های دینی و ملی (بصیرت‌منش، ۱۳۷۶، ص. ۳۷) که کشف حجاب، ریاضت اقتصادی که شرایط نامناسبی را برای طبقات پایین جامعه ایجاد کرد، توقیف روزنامه‌های مخالف، غیرقانونی شدن برخی احزاب به دلیل استقبال غربی‌ها، تخریب احزاب سیاسی و... تنها بخشی از این موارد و یکی از نتایج استبداد مطلق رضاخانی در کشور بود (عاقلی، ۱۳۷۲، ج ۱، صص. ۲۴۶ - ۲۳۶).

در این مدت شرایط نامناسب اقتصادی مردم را متضرر کرد. برخی بر این باورند که شرایط سیاسی این عصر در روند حوادث دوران اجتماعی و اقتصادی رضاخان بسیار مؤثر بود. سرانجام رضاشاه تحت فشار متفقین مجبور به استعفا و خروج از کشور و محمدرضا پهلوی در سال ۱۳۲۰ به قدرت رسید. فضای باز سیاسی در دوران انتقال قدرت، حضور

متفکین در ایران و بی‌تجربگی و جوانی شاه در اداره امور کشور، شرایط مناسبی را برای فعالیت‌های سیاسی و اندیشه‌های آزادی‌خواهانه فراهم کرد؛ اما این دوران دیری نپایید و پس از مدتی چون استبداد گذشته رنگ دیگری به خود گرفت و با کودتای مرداد ۱۳۳۲ دوران سیاسی جدیدی برای ایران رقم خورد.

یکی از مهم‌ترین اقدامات محمدرضا شاه، اجرای قانون اصلاحات ارضی است که به انقلاب سفید معروف است. این قانون با مخالفت روحانیون و جبهه ملی مواجه شد و پس از آن مدرسه فیضیه مورد حمله قرار گرفت و امام خمینی دستگیر شد (آروی، ۱۳۷۱، ص. ۱۹۳). در این شرایط، وضعیت زنان در مسائل ازدواج، تحصیل، اشتغال و قوانین خانواده به آرامی در حال تحول بود. پس از انقلاب مشروطه، این نهضت پررنگ‌تر شد و زنان به اقداماتی چون انتشار مجلات و روزنامه‌ها، تشکیل انجمن‌ها و تأسیس مدارس دخترانه دست زدند و حیاتی‌ترین مسائل زندگی زنان مورد بررسی قرار گرفت. با تقویت مدرنیسم در دوران پهلوی، شرایط تقویت حضور زنان بیشتر شد، اگرچه غربی شده بود (فتحی، ۱۳۸۳، صص. ۱۴۷-۱۳۱).

تعداد اندکی از خانواده‌های متمول، زنان و دختران خود را برای ادامه تحصیل به خارج از کشور می‌فرستادند و در نتیجه تعداد بسیار کمی از زنان در تهران برای اشتغال مدرک تحصیلی داشتند. گزینه‌های شغلی زیادی برای زنان شهری طبقه بالا و متوسط وجود نداشت و بیشتر آن‌ها در آموزش و پرورش به‌عنوان دبیر، مدیر و بازرس مدارس دولتی مشغول به کار بودند. جذب زنان اروپایی برای دارالمعلمت، قانون ازدواج، تأسیس مدارس دخترانه و... از جمله اقدامات پهلوی بود که روند ورود زنان به جامعه و فعالیت‌های اجتماعی را تسریع کرد (کروئین، ۱۳۹۶).

۳-۱. جلال آل احمد

جلال آل احمد (۱۳۴۸-۱۳۰۲) در خانواده‌ای مذهبی با اصالت شمالی در تهران به دنیا آمد. پدرش در سن بیست‌سالگی او را برای تحصیل به شهر نجف فرستاد؛ اما آل احمد چند ماه بیشتر در آنجا نماند و به ایران بازگشت. در سال ۱۳۲۵ از دانشگاه تهران فارغ‌التحصیل شد و سپس در مقطع دکتری ادبیات فارسی آن دانشگاه ثبت‌نام کرد؛ اما پنج سال بعد و قبل از

دفاع از رساله دکتری خود، تحصیل را نیمه‌تمام گذاشت. در سال ۱۳۲۳ دین خود را رها کرد و به حزب مارکسیست توده پیوست و برای مدت کوتاهی به مقام بالایی در اداره انتشارات حزب دست یافت.

در آذر ۱۳۲۶، جلال آل‌احمد به همراه گروهی از روشنفکران به رهبری خلیل ملکی، بر سر مسائل داخلی حزب توده دچار انشعاب شد. این گروه، با وجود وفاداری ظاهری به شوروی، به دلیل اختلافات تشکیلاتی از حزب جدا شدند. اندکی بعد، رادیو مسکو آنان را به عنوان «خائن» محکوم کرد و در نتیجه، جلال و یارانش برای چند سال از عرصه فعالیت سیاسی کناره گرفتند. با این حال، در سال ۱۳۲۹، هنگامی که خلیل ملکی او را به مظفر بقایی کرمانی معرفی کرد، جلال بار دیگر به صحنه سیاست بازگشت.

در اردیبهشت ۱۳۳۰ پس از تشکیل حزب کارگر مردم ایران به آن پیوست و نقش مؤثری در ملی شدن صنعت نفت داشت. او در سال ۱۳۳۱ از آن حزب خارج شد و بار دیگر با همکاری خلیل ملکی حزب مستقلی را تشکیل داد. آن‌ها یک جنبش جهان‌سومی به نام نیروی سوم را پایه‌گذاری کردند. پس از کودتای ۱۳۳۲، آل‌احمد تمامی روابط حزبی خود را قطع کرد و بیشتر کار خود را وقف علایق ادبی خود به‌عنوان معلم، نویسنده، مترجم و قوم‌شناس کرد و در عین حال به‌عنوان یک فعال سیاسی مستقل باقی ماند. این تجربیات سال‌های بعدی زندگی او را تحت تأثیر قرار داد (بروجردی، ۱۳۷۷، صص. ۱۰۹-۱۰۸).

به این ترتیب، دهه بیست و سی را می‌توان سال‌های شکل‌گیری حیات فکری آل‌احمد در نظر گرفت. در این دوره بود که با آرا و اندیشه‌های احمد کسروی و روشنفکران برجسته‌ای چون صادق هدایت، نیما یوشیج و خلیل ملکی آشنا شد. او از هر یک از این افراد درس‌های مختلفی گرفت، خداپاوری عقلانی^۱ را از کسروی، داستان‌نویسی را از هدایت، سبک شعر نو را از نیما یوشیج و تلاش سیاسی را از خلیل ملکی آموخت (بروجردی، ۱۳۷۷، صص. ۱۰۹-۱۰۸).

۲-۳. علی شریعتی

مردی که از سوی غیرمذهبی‌ها نادیده گرفته می‌شد، روحانیون او را سرزنش می‌کردند و رژیم شاه او را مجازات می‌کرد، امروزه تا حد زیادی با نام «ولتر» و «ایدئولوگ اصلی» انقلاب ۱۳۵۷ شناخته می‌شود. دسته نخست او را ناچیز، دسته دوم او را مزاحم و دسته سوم او را مارکسیست اسلامی ددرساز می‌دانستند که باید ساکت شود. به همین دلایل، محبوبیت شریعتی در ایران بیش از همه روشنفکران غیرمذهبی و مذهبی موردبررسی قرار گرفته است. شریعتی در ۱۲ آذر ۱۳۱۲ در خانواده‌ای مذهبی به دنیا آمد. دوران متوسطه را در مشهد به پایان رساند و نزد پدر درس خواند. تحصیلات عالی او شامل دریافت لیسانس زبان و ادبیات فارسی از دانشگاه مشهد (۱۳۳۷) و دکترای قصص الاولیاء یا پارسیولوژی^۱ از دانشگاه پاریس (۱۳۴۲) بود (بروجردی، ۱۳۷۷، ص. ۱۶۶). او در آنجا بخشی از نسخه خطی فارسی قرون وسطی به نام «فضائل البلخ» را به‌عنوان پایان‌نامه دکتری خود ترجمه و حاشیه‌نویسی کرد. در سال ۱۳۴۰ و پس از بازگشت به ایران، به دلیل شرکت در فعالیت‌های ضد دولتی در پاریس به مدت هفت ماه به زندان محکوم شد. از سال ۱۳۴۵ به‌عنوان دانشیار تاریخ اسلام در دانشگاه مشهد به تدریس پرداخت. ساواک چندین بار او را به دلیل فعالیت‌های سیاسی دستگیر کرد. پس از دو سال حبس خانگی به انگلیس رفت و در ۱۸ خرداد ۱۳۵۶ بر اثر سگته قلبی درگذشت. شرایط مرگ او باعث شد تا طرفدارانش ادعا کنند که احتمالاً ساواک در این ماجرا دست داشته است.

اگر فضای اندیشه ایران در دههٔ چهل تحت سلطه جلال آل‌احمد بود، فضای فکری دههٔ پنجاه متعلق به شریعتی بود. آل‌احمد مشکل اجتماعی را - که روشنفکران ایران با آن دست‌وپنجه نرم می‌کردند - یک مشکل ادبی توصیف کرد؛ اما راه‌حلی ارائه نمود؛ ولی شریعتی برای تغییر این شرایط سخت، خود را به مسائل نظری و راهکارهای عملی مشغول کرد. سخنرانی اصلی او «بازگشت به خود» دنبالهٔ گفتار غربزدگی جلال آل‌احمد بود (بروجردی، ۱۳۷۷، صص. ۱۶۷-۱۶۶).

۴. بررسی جایگاه زنان در آثار جلال آل احمد و علی شریعتی

نقد جایگاه زن یکی از موضوع‌های همه‌جانبه مهمی است که ذهن روشنفکران و اندیشمندان مشهور هر دوره از تاریخ را به خود مشغول کرده است. زنان از یک سو به عنوان محور اصلی تربیت خانواده و از سوی دیگر به عنوان نیمی از جمعیت فعال هر جامعه می‌توانند نقش مؤثر و شایسته‌ای در پیشرفت جامعه خود داشته باشند. بی‌شک هر جامعه‌ای که زن در آن جایگاه نامناسبی داشته باشد، در فقر فرهنگی و اجتماعی به سر می‌برد و نمی‌تواند مسیر پیشرفت و تکامل را به خوبی طی کند. تاریخ ملت‌ها گواه آن است که هرگاه دولت‌ها در جهت ارتقای سطح فکری و فرهنگی زنان قدم برداشته‌اند، شاهد رشد و پیشرفت فرهنگی خانواده و در نتیجه جامعه بوده‌اند.

تاریخ پرفراز و نشیب ایران به‌ویژه در دوره معاصر نیز نشان می‌دهد که مسائل و چالش‌های مربوط به جمعیت زنان یکی از موضوع‌های بحث‌برانگیز و مهمی است که اندیشمندان و روشنفکران جامعه به آن توجه داشته‌اند. جلال آل احمد و علی شریعتی از نویسندگان روشنفکری هستند که هر کدام به روش خود در این زمینه قلم زدند و جایگاه زن را در آثار خود نقد و ارزیابی کردند. محورهای فکری مشترک این دو نویسنده در خصوص مسائل زنان عبارتند از: ۱. زن و غرب‌زدگی، ۲. زن و آزادی، ۳. زن و قوانین اجتماعی، ۴. زن و حجاب، ۵. زن، ازدواج و خانواده، ۶. زن و یادگیری، ۷. زن و فمینیسم.

۱-۴. زن و غرب‌زدگی

آل احمد و شریعتی در شرایطی زندگی می‌کردند که حکومت پهلوی با اندیشه مدرن سازی جامعه خود تحت تأثیر فرهنگ وارداتی غربی، اصلاحاتی را در کشور انجام داد. این اصلاحات آثار و پیامدهای بسیاری را در لایه‌های مختلف جامعه بر جای گذاشت و مشکلات اجتماعی و فرهنگی بسیاری را برای اقشار مختلف از جمله زنان ایجاد کرد. آل احمد کسی است که غرب‌زدگی را به عنوان یک نظریه اجتماعی در ایران مطرح کرد. به گفته او، خودنمایی و ولنگاری تنها نتیجه سیاست‌های نوگرایانه رضاخان در قبال زنان بود. آنچه قرار بود به عنوان حضور اجتماعی زنان مورد ادعای دولتمردان باشد، در نهایت منجر به حضور بی‌بندوبار زنان در خیابان شد. از نظر آل احمد، دولت تنها به‌ظاهر مشکل پرداخته و از عمق مشکل غفلت

کرده است «...زنی را که حافظ سنت و خانواده و نسل و خون است طرد کرده‌ایم، او را به خیابان آورده‌ایم و هر روز او را مجبور به خودنمایی و ولنگاری و مدهای جدید کرده‌ایم» (آل احمد، ۱۳۸۶، ص. ۸۹).

اما شریعتی در بررسی جامعه‌ای که از سنت به مدرنیسم می‌گذرد، متوجه نوعی شگفتی شد که برای زنان اتفاق افتاد: آن‌ها ناگزیر در دنیای مدرن و در جامعه جدیدی زندگی می‌کنند که روابط آن با گذشته متفاوت است. چه باید بکنند و چگونه باید باشند؟ او به عنوان یک روشنفکر دینی وظیفه خود می‌داند که این سردرگمی را حل کند. وی در تبیین این مشکل به تحولات عمیق فرهنگی و اجتماعی غرب پس از رنسانس اشاره نمود و به اختصار بیان کرد که جهان جدید حاصل گذر سنت، تسلط بر منطق دکارتی و تحلیل عقلانی امر قدسی است. جایگزینی طبیعت و علم به جای ماوراء طبیعی و الهام است (شریعتی، الف، ۱۳۸۴، ص. ۸۵).

صنعتی شدن نیز به این تغییرات اجتماعی سرعت بخشید و باعث شد زنانی که در غرب شخصیت مستقلی نداشتند و در خانواده مستقر بودند بیشتر در جامعه حضور پیدا کنند و با افزایش مشاغل اجتماعی، زنان کم‌کم از استقلال اقتصادی برخوردار شدند. وقوع جنگ جهانی دوم همچنین به فروپاشی ارزش‌های سنتی و مذهبی، آداب و رسوم اخلاقی، معنویت اجتماعی و روابط خانوادگی سرعت بخشید. شریعتی تأکید کرد: زنان در انحراف ناگهانی فکری و اخلاقی در نسل پس از جنگ، بسیار مؤثر بودند؛ زیرا ورود روزافزون آن‌ها به عرصه اجتماعی این فرصت را به نظام سرمایه‌داری داد تا به هدف اصلی خود که استثمار و بی‌توجهی به مسائل مردم است دست یابد. دستیابی به آزادی جنسی با گسترش پیروی از آن امری مهم و ضروری برای جامعه بود، همچنین استفاده ابزاری از زنان در تبلیغات محصولات جدید و شیوه‌های نوین زندگی، موفق بود و بازار را رونق بخشید. به گفته وی، در پس «حقوق و آزادی‌های جنسی اعطا شده از سوی سرمایه‌داری غربی» و «فشار طوفان جنسیتی»، «سه شخصیت دین تثلیث عصر استثمار، استعمار و استبداد» بوده است. فروید را پیغمبر کردند و از جنسیت، وجدان اخلاقی و نظام حقوقی ساختند و در نهایت به «هوس» معبد دعا کردند... اولین قربانی در آستانه این معبد، «زن» بود (شریعتی، ۱۳۸۴، ص. ۸۴).

به دنبال افزایش این تغییرات در شرق، ایران نیز از پیامدهای ناگوار این تحولات در جهت نوسازی در امان نماند. شریعتی پس از طرح این موضوع تأکید کرد که زنان در ایجاد این شرایط و همچنین در نجات مسلمانان از سلطه فرهنگ غرب نقش اساسی داشتند؛ چراکه از یک سو شرایط اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی جامعه امروزی زنان را به تغییر روحیه سنت‌های بیرونی و درونی خود مجبور می‌کند و از سوی دیگر، نقش و جایگاه آن‌ها در خانواده به آن‌ها اجازه می‌دهد تا از شرایط خارج شوند. وضعیت تأثیر عمیق انقلابی بر روابط اجتماعی، اخلاق، ارزش‌ها، ادبیات، هنر، باورها و نسل امروز و فردا.

بنابراین برای آگاه‌سازی و مصون ماندن زنان از خطر تهی شدن خود و ارزش‌هایشان باید الگویی از زنان خودآگاه و مسئولیت‌پذیر ارائه شود. برای نشان دادن اینکه زنان چگونه باید باشند فاطمه، دختر پیامبر اسلام و همسر حضرت علی، نمونه‌ای از یک زن مسلمان و الگوی برجسته‌ای است که به زنان می‌آموزد چگونه «خود» باشند (شریعتی، ۱۳۸۴، ص. ۴). زن امروزی با مطالعه سیره و ویژگی‌های حضرت فاطمه (س) می‌آموزد که سنت و دین را تشخیص دهد، سنت‌های اجتماعی و قومی کهن را که در لباس دین به او عرضه می‌شود، آگاهانه بشکند و سنت و دین را از هم تشخیص دهد. برای انتخاب جدید بر اساس آموزه‌ها، ارزش‌های دینی و ویژگی‌ها و رفتارهای جدیدی را انتخاب کند که با آموزه‌های دینی سازگار است و او را در جایگاه انسانی‌اش قرار می‌دهد.

شریعتی در پاسخ به این پرسش که زن مسلمان در عصر امروز چگونه باید باشد؟ سه چهره متفاوت موجود و ممکن از زنان جامعه خود را ترسیم می‌کند که زنان باید یکی را از میان آن‌ها انتخاب کنند: زن سنتی و مقدس، زن مدرن و اروپایی، زن فاطمی که از هر دو چهره دیگر به یک اندازه فاصله دارد. زن «سنت‌گرا» متعصبانه و جاهلانه سنت‌ها و آداب و رسوم قدیمی جامعه، ارزش‌های جاودانه اسلام و تنها راه درست زندگی را می‌شناسد، دوست دارد و رعایت می‌کند. زن موسوم به «مدرن و اروپایی» با ارزش‌های خود بیگانه است و کورکورانه سبک زندگی و ارزش‌های غربی را به‌عنوان روش‌ها و ارزش‌های مدرن و پیشرفته می‌پذیرد. زن «فاطمه‌گونه» زنی است که جامعه خود را می‌شناسد، مسئولیت اجتماعی و سیاسی دارد و به‌عنوان تماشاگر نقش انفعالی ایفا نمی‌کند، بلکه به هر شکلی مثبت عمل می‌کند، زیرا حقوق و ارزش‌ها را می‌پذیرد و شجاع است. او برای رسیدن به هدف، محکم، تزلزل‌ناپذیر و

با اطمینان عمل می‌کند. به گفته محدثی گیلوایی این زن «خود سالار» (۱۳۹۵) است.

شریعتی با نقد سنت و جدایی سنت از دین می‌گوید سنت گرایان دین‌دار بودن را قدیمی می‌دانند و با نقد سنت و کنار گذاشتن آن دین نیز از بین می‌رود. شریعتی در عین حال تقلید از غرب را رد می‌کند و معتقد است الگوی زن اروپایی که از سوی حاکمان ایران مطرح شده، الگوی یک زن واقعی اروپایی نیست. بلکه این الگوی زنان مصرف‌گرا و جنسی است که دولت‌ها و رسانه‌های غربی در کشورهای جهان سوم ترویج می‌کنند. شریعتی الگوی واقعی زنان اروپایی را زنانی دانست که در دانشگاه‌ها و نقاط دورافتاده دنیا به تحقیق می‌پردازند یا برای پیروزی ملت‌های اسیر با ظلم مبارزه می‌کنند.

شریعتی با انتقاد از رفتار انفعالی سنتی زنان می‌گوید:

زنان به‌طور سنتی مانند زندانی بودند که نمی‌توانستند به مدرسه، کتابخانه و جامعه بروند، در حالی که مردان حیوان اجتماعی بودند، زنان از جامعه و افراد مذهبی دور بودند. مکتبی که تحصیل علم را برای زن و مرد واجب کرد، به‌عنوان یک فریضه دینی، زنان را از تحصیل محروم کرد. در سنت زن از همه چیز خارج است، حتی از اسلام، حتی از دین، مثل اینکه دست و اعضای کسی را فلج کنید و بعد بگویید فلج است، از همه چیز محروم است و از خود نپرسیدند کسی که از حقوق خود محروم است و ناقص است و از نعمت سواد و کتاب و تعلیم و تربیت و فرهنگ و تمدن و تربیت اجتماعی محروم است. چگونه می‌خواهد که نسل خوب فردا را پرورش دهد؟ (شریعتی، ۱۳۸۶).

شریعتی تصویر زنان غربی که او را نماد جنسیت‌گرایی و مصرف‌گرایی معرفی می‌کند و در رسانه‌های کشورهای مطرح اسلامی تبلیغ می‌شود را محکوم کرد و گفت: این تصویر چهره واقعی و کامل از زنان غربی و اروپایی نیست بلکه چهره‌ای دروغینی است که می‌خواهند زنان ما ببینند؛ یعنی چهره‌ای ساخت ایران و «مونتاژ ملی» (شریعتی، ۱۳۸۴، ص. ۷۳). از این رو، او از زنانی نیز یاد می‌کند که از اصلاحات اجتماعی در غرب بهره برده، فرصت را برای شکوفایی استعدادهای خود غنیمت شمرده و نقشی مؤثر در پیشرفت علمی ایفا کرده‌اند. زنانی که مسلمانان تحت سلطه دولت‌های غربی هرگز از آن‌ها سخنی به میان نیاوردند؛ زیرا شناخت مسلمانان از این زنان علمی، ارزشمند و موفق، آن‌ها را به حرکت، تفکر و کار در یک جهت تشویق می‌کرد که مطلقاً مطلوب حاکمان نبود.

شکی نیست که نه همه زنان غربی محدود به دو گروه فوق بودند و نه همه زنان ایرانی به دو مقوله‌ای که او توصیف کرد. این دوگانگی و ندیدن تنوعی که در زنان، آرا، آرمان‌ها و رفتار آن‌ها وجود داشت، همان اشتباهی است که شریعتی در باغ رصدخانه مرتکب شد (شریعتی، بی‌تا، صص. ۵۹۶-۵۳۴). وقتی از پنجره‌ای دیگر به بیرون نگاه می‌کند و از زنی می‌گوید «عالی» که سرچشمه هنر و اخلاق و دین است. زنی که به‌نوعی مستقل از بدن و دارای قدرت الهی است و می‌تواند جامعه را تغییر دهد و به تعالی منتهی شود، در مقابل، زنی که زیبایی او زشت و کثیف و لذت‌های زمینی‌اش نفرت‌انگیز است؛ یعنی تنها دو چهره از زنان را می‌شناسد که در دو قطب مخالف یکدیگر قرار دارند. نه در آن زمان و نه در هیچ زمان دیگری این مطلق‌گرایی و نگاه سیاه و سپید به زن، به‌هیچ‌وجه با واقعیت اجتماعی و بی‌توجهی او به تنوعی که در بینش و رفتار زنان وجود داشت و بینش محدود او سازگاری ندارد. او تنگ‌نظر است و ایدئولوژی او نماینده زنان است، به همین دلیل برخی از او انتقاد کرده‌اند که می‌خواهد زنان بدون جنسیت باشند.

اما آل‌احمد زنان ایرانی را از دیدگاه خودش تحلیل می‌کرد و معتقد بود که مُد یکی از دغدغه‌های زنان ایرانی است. او در داستان «خانم نزهت‌الدوله» به شرح زندگی زنی می‌پردازد که تمام توان فکری و مالی خود را صرف تجمل‌گرایی و آراستن با محصولات غربی کرد تا همسر موردعلاقه‌اش را پیدا کند. او به مردان هشدار می‌دهد که هرگز زنانی که درگیر فرهنگ غرب یا غرب‌زده شده‌اند را به زنان پاک‌دامن شرقی ترجیح ندهند. داستان «شوهر آمریکایی» نیز حکایت از غرب‌زدگی زنان و مردان ایرانی در عرصه ازدواج دارد.

۲-۴. زن و آزادی

یکی از مهم‌ترین کشمکش‌های جهان معاصر و مردم امروز آزادی و نوع نگاه جامعه به آن است. در زمینه‌های مختلف اجتماعی دیدگاه‌های بسیاری درباره آزادی به‌ویژه آزادی زنان وجود دارد. اگرچه اصل اعتقاد به آزادی انسان در همه ادیان، آیین‌ها و گرایش‌ها مشترک است؛ اما مفهوم آزادی از دیدگاه اسلام و جهان غرب مفهومی کاملاً متفاوت است. از این‌روست که این موضوع موردبررسی کارشناسان و مجامع فکری قرار گرفته و آثار و پیامدهای آن در بین اقشار مختلف به‌ویژه زنان مطرح شده است.

شریعتی در آثار خود به فلسفه آزادی زنان می‌پردازد و به شیوه‌های مختلف تأکید می‌کند که آنچه در زندگی فاطمه اتفاق افتاده است، یک رویداد تاریخی تصادفی نبوده، بلکه مرگ دو پسر پیامبر^(ص) در دوران کودکی و بقای چهار دختر و در میان همه آن‌ها، بقای فاطمه تا رحلت پیامبر^(ص)، تقدیر الهی و برنامه‌رهای زنان بود. او پس از تحمل بار سنگین به‌دوش کشیدن میراث پدری در کاشت بذر تغییر و تحول، به‌عنوان نماینده‌ای از «ارزش‌های نوین انقلابی» شناخته شد (شریعتی، ۱۳۸۴، ص. ۸۵). در جامعه‌ای که پسر داشتن مایه مباهات و دختر داشتن مایه شرمساری است، جانشین پسر و «وارث سرافراز خانواده» و «آخرین حلقه زنجیر عدل الهی» باشد (شریعتی، ۱۳۸۴، ص. ۱۲۳). شریعتی رفتار لطیف و مهربان پیامبر^(ص) با حضرت فاطمه^(س) را هدف و مسئول اجرای «مأموریت خطیر» رهایی جامعه از خرافات و عادات تاریخی آنان دانست. او همچنین فاطمه^(س) را «شاگرد خاص سحابی» نامید و می‌داند که در دوران کودکی تحت تعلیمات سختی قرار گرفته است تا نماینده زنان مسلمان در جریان مبارزات مداوم آن‌ها در خانواده باشد (شریعتی، ۱۳۸۴، ص. ۲۱۳).

شریعتی اگرچه در اعتلای سربلندی و عزت زن مسلمان بسیار الهام‌بخش، مؤثر و موفق بوده است؛ اما به عقیده برخی از اندیشمندان، در رسیدن به هدف خود که الگوسازی برای زنان مسلمان است، موفق نبوده است (لاهیجی، ۱۳۹۱). به‌عنوان مثال، محمدجواد کاشی بیان می‌کند که اگرچه عنوان کتاب شریعتی نشان می‌دهد که فاطمه یک رهبر بود؛ اما کتاب او زنی را به تصویر می‌کشد که در واقع در حاشیه زندگی مردان زندگی می‌کرد. داشتن چنین نظری از سوی کاشی شاید به این دلیل باشد که شریعتی فاطمه را همراه با داستانی تاریخی از زندگی او معرفی کرده است که در آن طبیعتاً دختر رسول خدا بوده است که به او ایمان آورده و همسرش، امامی که جانشین او شد. این امر باعث می‌شود که خواننده در دوران سخت شکل‌گیری اسلام، فاطمه را تنها به‌عنوان یک دختر، همسر و مادر حامی و صبور ببیند، نه زنی نمونه که جایگاه و اهمیتش نشانه ایمان، ارزش‌ها، انتخاب‌ها و ویژگی‌های اوست. کسی که با پیروی از پیامبر زمانش (و نه پدرش) این برجستگی‌های درونی را به دست آورد (کاشی، ۱۳۷۸). شریعتی احتمال چنین سوء تفاهمی را می‌داد و به همین دلیل بارها تأکید می‌کرد که فاطمه به‌واسطه توانایی‌ها و ویژگی‌های درونی، قدرت در ایمان و تقوا، علم و دانش، این مقام را در میان نخستین مسلمانان اسلام و تاریخ داشته است. او حق انتخاب داشت که با

زندگی خود چه کند. «فاطمه» شدن را در میان حوادث و تجربیات سخت زندگی آموخت و از «رفتن و شدن» باز نشد. فاطمه باید خودش فاطمه می‌شد و دختر محمد بودن فقط زمینه «فاطمه شدن» را برای او فراهم کرد (شریعتی، ۱۳۸۴، ص. ۱۸۹).

شریعتی در بحث خانواده، تکیه بر فردیت زن را مانع استحکام خانواده می‌داند. به گفته وی آنچه به بنیان خانواده در غرب لطمه زده و آن را از وحدت و انسجام درونی به رابطه رسمی بین دو همسر تبدیل کرده است، فردیت و استقلال زن به‌عنوان یک فرد است، نه عضوی از خانواده. به نظر او پروژه فردیت زن به‌عنوان موجودی مستقل باعث متزلزل شدن بنیان اخلاقی جامعه می‌شود.

شریعتی درباره زن اروپایی می‌گوید: «آزادی زن اروپایی برخاسته از آگاهی و فرهنگ است. زن اروپایی پس از چندین نسل توسعه اجتماعی و فرهنگی آزاد شده است. آزادی او حاصل فداکاری‌ها و مجاهدت‌های مستمر و عمیق فلسفی، فکری، اجتماعی و قانونی است. او آزادی خود را با آگاهی و فرهنگ به دست آورده است» (شریعتی، ۱۳۸۴، ص. ۷۳).

آل‌احمد نیز به آزادی زنان معتقد است، هرچند به‌صراحت به این موضوع نمی‌پردازد. این موضوع در جوامع مختلف شرقی تحت تأثیر فرهنگ غربی باعث برداشت‌های نادرست و انحراف آرا در مورد مسئله آزادی زنان شده است. آل‌احمد ضمن انتقاد از جایگاه نامطلوب زنان در خانواده و جامعه، آنان را به تعادل در این موضوع دعوت می‌کند. بیشتر شخصیت‌های زن داستان‌های آل‌احمد عادی، بی‌سواد، خانه‌دار و محروم هستند؛ مانند داستان‌های «بچه‌های مردم»، «گناه»، «زن زیادی»، «لاک صورتی» و... از سوی دیگر، زنان ثروتمند و اجتماعی هم هستند که ظاهراً از آزادی لذت می‌برند؛ اما در افراطی‌گری و فرهنگ وارداتی غرب گیر کرده و در آزادی خود غربی شدند. آل‌احمد در داستان‌های پرفرازونشیب خود ضمن دعوت به اصلاح و بازنگری آن‌ها در این موضوع، از غلو درجات و سطحی‌نگری پرهیز می‌کند.

یکی از الزامات غرب‌زدگی آزادی دادن به زن است. ظاهراً باید احساس می‌کردیم که به نیروی انسانی این ۵۰ درصد نیاز داریم. به همین دلیل از آن‌ها خواستیم که موانع و آب‌وجارو برای ورود کاروان بانوان را بردارند؛ اما چطور این کار را کردیم؟... قبول کردیم که آن‌ها را بزنیم تا حجاب را از سرشان برداریم و درب برخی مدارس را به رویشان باز کنیم... و بعد؟ هیچ چیز دیگری (آل‌احمد، ۱۳۸۶، ص. ۸۸).

۳-۴. زن و قوانین اجتماعی

یکی دیگر از چالش‌های زندگی اجتماعی در جوامع مختلف سرکوب و نابرابری حقوق زنان است. هر فرد در جامعه نسبت به دیگران حقوقی دارد که اجرای آن طبق قوانین مقرر الزامی است و در صورت تضییع حقوق، فرد می‌تواند در پرتو قوانین نسبت به احیای حقوق خود اقدام کند. حقوقی که باید به دور از تبعیض و بی‌عدالتی برقرار شود. در غیر این صورت گروهی همیشه مورد ظلم دیگران قرار می‌گیرند.

تبعیض بین زن و مرد در قوانین و نحوه برخورد جامعه با آن یکی از موضوعاتی است که مورد توجه کارشناسان مسائل اجتماعی قرار گرفته است. آل‌احمد و شریعتی به‌عنوان دو روشنفکر و منتقد از این موضوع غافل نبودند و با بیان نابرابری‌ها آن را ناشی از بی‌عدالتی در جامعه خود می‌دانستند؛ اما رویکرد این دو نویسنده در پرداختن به این موضوع متفاوت بوده است. دیدگاه آل‌احمد در این زمینه نسبت به دیدگاه شریعتی کلی و جامع‌تر است. وی در کتاب *غریزدگی* با اشاره به این موضوعات می‌نویسد: «قضاوت که مال زن نیست، شهادتی که نمی‌تواند بدهد، رأی در مجلس نمایندگان که مدت‌هاست رسوا شده و حتی مردان هم حق ندارند. طلاق را چه خوب تفسیر می‌کنیم که بستگی به رأی مرد دارد، «الرجال قوامون النساء» (آل‌احمد، ۱۳۸۶، ص. ۸۹).

آل‌احمد از یک‌سو به قوانین موجود و از سوی دیگر به نوع اجرا و تفسیر آن اعتراض دارد. موضوع تعدد زوجات نیز از مواردی است که به نظر وی مصداق نابرابری در حوزه قانون‌گذاری است که در داستان «سمنویزان» به آن می‌پردازد (آل‌احمد، ۱۳۵۶، ص. ۸۹).

اما نگاه شریعتی در نقد قوانین اجتماعی بیشتر عینی و ریشه‌دار است. تبیین شریعتی از آفرینشی که بر اساس آن زن آفریده شد تا از رنج تنهایی مرد بکاهد و قبل از خلقت به آدم «اسماء» بیاموزد و بار امانت را به دوش بکشد، تفاوت جایگاه و مسئولیت زن و مرد را در نظر او نشان می‌دهد. با بررسی آثار شریعتی درمی‌یابیم که وی تفاوت‌هایی فطری بین زن و مرد و در نتیجه تفاوت وظایف بین حقوق زن و مرد در خانواده قائل می‌شد که در ادامه آن‌ها را توضیح می‌دهیم؛ اما در هیچ‌کجا نشانی از ارزش قائل شدن به این تفاوت‌ها نیست و هیچ‌گاه به برتری ذاتی یا طبیعی یک جنس اشاره نکرده است، هرچند بر تحقیر و محرومیت زن و ستم بر مردان تأکید و نکوهش کرده است.

اعطای حق مالکیت فردی و استقلال اقتصادی به زن، درحالی که مرد را ملزم می‌کند تا زندگی زن را به گونه‌ای تأمین کند که بتواند حق خود را حتی در شیر دادن به فرزند از همسرش نیز مطالبه کند؛ همچنین الزام به پرداخت مهریه که معرف شخصیت زن طرد شده تلقی می‌شود و نیز حمایت اقتصادی از آینده او و برابری حقوق با مرد از عوامل استقلال زن است و یک جامعه قدرتمند را در برابر مردانی که همیشه خواهان کنترل استبدادی بر زنان بوده‌اند، ساخته است.

شریعتی معتقد بود که زنان از توانایی‌های فکری و عملی بالایی برخوردارند و در طول تاریخ بارها توانایی‌های خود را اثبات نموده‌اند و اگر حقوقی که اسلام برای آن‌ها قائل شده رعایت شود، منشأ بسیاری از کارهای خیر خواهند شد. وی به نقش زن در جنگ صفین و پس از آن اشاره و تأکید کرد و گفت: «در طول تاریخ اسلام هر زمان که اسلام به معنای واقعی وجود داشته و اسلام بر جامعه حاکم بوده است، زنان در عرصه‌های علمی نیز حضور فعال داشته‌اند. آن‌ها بیشترین استعداد را در زمینه‌های ادبی و نقش‌های اجتماعی نشان داده‌اند» (شریعتی، الف، ۱۳۸۴، ص. ۲۴۵).

شریعتی میان زن و مرد از نظر ارزش انسانی، توانایی ذهنی، حقوق اجتماعی و سیاسی و توانایی ایفای نقش در عرصه‌های مختلف تفاوتی نمی‌بیند و حقارت زن در طول تاریخ را نتیجه اجتماعی می‌داند. روابط و رشته‌هایی که گاه در قالب سنت بوده است. درک این موضوع و برخورداری زنان از حقوقی که اسلام به آنان داده است، تبعیض جنسیتی اجتماعی را از بین برده و زن را در جایگاهی که شایسته آن است قرار داده است.

۴-۴. زن و حجاب

با آغاز سلطنت پهلوی، اگرچه نهادهای مردم سالار اجازه فعالیت سیاسی را نداشتند؛ اما تغییراتی در زندگی فردی و اجتماعی زنان ایرانی به وجود آمد و بر این اساس نیازهای روز و مقتضیات اجتماعی مورد توجه قرار گرفت و روشن شد. در دوران پهلوی، بحران حقوق زنان که نسل‌ها پنهان مانده بود و آن‌هم در شکل خشونت‌آمیز خود، به موضوعی مهم تبدیل شد. در این عصر، تقابل مدرنیسم و سنت‌گرایی برای اولین بار و به شکلی آشکار حول محور حقوق زنان با یکدیگر روبرو شدند و زنان ایرانی نمونه زنده این مخالفت شدند.

طبق قانون مصوب ۲۱ تیر ۱۳۱۰، زنان در مواردی می‌توانستند درخواست طلاق بدهند (رنه، ۱۳۷۳، ص. ۵۸) و این قانون، گامی برای احقاق حقوق برابر زنان شد. رضاشاه دست به اقدامات زیادی زد که برخی از آنها علیه نهادها و به‌ویژه بر ضد مذهب بود؛ اما هیچ‌یک به‌اندازه تغییر جایگاه زن و کنش اجتماعی در پی نداشت. رضاشاه با حرکتی نمادین، زنان را در میدان نبرد انقلاب اجتماعی خود روبروی اسلام قرار داد. به گفته رضاشاه، حجاب نشانه سنت‌گرایی بود (ساندرا، ۱۳۸۰، ص. ۱۸۵). او در سفر به ترکیه از نزدیک با تحولات مصطفی کمال پاشا (آتاتورک) در ترکیه جدید آشنا شد و همین آشنایی او را برای ایجاد تغییرات در ایران قاطع‌تر کرد.

آل‌احمد و شریعتی در شرایطی زندگی می‌کردند که جامعه را هدف تهاجم فرهنگ غرب می‌دیدند. حکومت پهلوی با ادعای نوسازی جامعه به وجود آمد و از این رو، با برخی سنت‌های فرهنگی و مذهبی در تضاد بود. حجاب که از دیرباز یکی از سنت‌های دینی مورد قبول مردم ایران بوده است، از مهم‌ترین این مظاهر بود؛ اما در جامعه افکار نفوذ غرب مطرح شد و کارشناسان و گاه دولت‌مردان نیز به مقابله با این پدیده پرداختند. رضاخان مستقیماً سیاست افشای حجاب را آغاز کرد و این تفکر مورد حمایت برخی اندیشمندان جامعه قرار گرفت و با مخالفت‌هایی مواجه شد. آل‌احمد و شریعتی نیز در آثار خود مخالف چنین سیاستی بودند و آن را اقدامی سطحی و نادرست بدون تلاش برای ارتقای سطح فکری و فرهنگی زنان می‌دانستند. جلال در کتاب غرب‌زدگی این موضوع را چنین بیان کرده است: «ما فقط راضی بودیم که حجاب را با زور و اجبار از سرشان برداریم و درب برخی مدارس را به رویشان باز کنیم، پس؟ هیچ چیز دیگر. بس است» (آل‌احمد، ۱۳۸۶، ص. ۸۹).

ارتباط موضوع بی‌حجابی با غرب‌زدگی از دیگر مواردی است که هر دو نویسنده به آن پرداخته‌اند. بحث تجددگرایی که به قول آل‌احمد غربی شده است، یکی از عوامل مؤثر در بحث حجاب است. داستان «جشن فرخنده» آل‌احمد به جشن باشکوهی اشاره دارد که در سالگرد کشف حجاب برگزار شد. این داستان به آثار کشف حجاب و تقلید از غرب در مدل‌های لباس پوشیدن مانند کلاه، کراوات و شلوار کوتاه اشاره می‌کند: «پدرم تصمیم گرفت حمام خانگی بسازد؛ زیرا چادرها بر سر زنان در خیابان کشیده شده بود» (آل‌احمد، ۱۳۸۴، ص. ۴۴).

به گفته شریعتی، بدون تردید حجاب یک حکم اسلامی است؛ اما با چادر تفاوت دارد. در گذشته چادر یک لباس به نشانه وقار و هویت گروهی بوده است؛ اما در دنیای امروز، بستن آن را به دست و پای زن می‌دانند. او هم متعصبان مذهبی مدافع حجاب و هم روشنفکرانی را که به حجاب حمله می‌کنند نقد کرده و چادر را به‌عنوان پوششی که یک زن آن را از روی علم و آگاهی انتخاب می‌کند، می‌پذیرد؛ اما آن را تنها پوشش اسلامی پسندیده نمی‌داند. چنانچه هر چادر پوشیدنی را هم با آن همراه نمی‌دانند. به گفته او «اصل حجاب اسلامی یک قانون اساسی فقهی است که مورد قبول هر عالم روشنگری است»؛ اما معتقد بود تأکید بیش از حد جوانان به اسلام «مایه شرمساری است» (شریعتی، ۱۳۸۴، ص. ۲۷۸).

پوشش به‌عنوان یک شکل و مسئله حجاب به‌عنوان یک «اصل» اسلامی است و چادر پوشیدن یک شکل خاص از یک سنت اجتماعی برای یک ملت خاص است. از این رو، این شکل از کشوری به کشور دیگر بسته به اقلیم، نظام اجتماعی و مرحله فرهنگی تغییر می‌کند؛ اما اصل حجاب اسلامی به‌عنوان یک فقه مهم‌ترین چیزی است که هر فرد باید بدان توجه کند، معقول و قابل تحسین است؛ اما امروزه این سنت و این اصل اسلامی به حدی درهم آمیخته شده که در ذهن همه تبدیل به دو کلمه مترادف شده است و سپس روشنفکران به‌عنوان حمله به چادر به حجاب حمله می‌کنند و از طرفی متعصبان از حجاب دفاع می‌کنند. متأسفانه فقط از چادر دفاع می‌کنند و هر شکل دیگری را انکار می‌کنند (شریعتی، ۱۳۸۴، ص. ۳۶).

شریعتی از دو نوع حجاب صحبت می‌کند: نخست حجابی که نشانه سنتی تحمیل شده به زنان است. این نوع حجاب همیشه باعث سردرگمی و تنفر از دین در زنان می‌شود و با رفع اجبار از بین می‌رود؛ اما به گفته او، نوع دوم حجابی است که نظر و جهان‌بینی خاصی را نشان می‌دهد، نشانه‌ای از مدل بدیل مدرنیسم جنسی است. این نوع حجاب به شکل و فرم چادر یا روسری یا... بستگی ندارد و بیشتر به معنای آن می‌اندیشد (شریعتی، ۱۳۷۷، صص. ۲۸۱-۲۶۱). او حجاب را به‌عنوان یک موضوع ایدئولوژیک، نماد آگاهی و هویت اسلامی و رکن اصلی حفظ استقلال مسلمانان جهان در مبارزه تاریخی و فرهنگی با فرهنگ غربی و برتری آن می‌دانست و باور داشت وقتی زنان به کارکردهای اجتماعی و فرهنگی حجاب دست یابند، آزادانه و آگاهانه آن را انتخاب خواهند کرد و چنین حجابی با حجابی که زنان بدون

علم و به اجبار سنت می‌پوشند بسیار متفاوت است. او مطمئن بود که اگر طرز فکر جوانان تغییر کند، آگاهانه لباس را انتخاب می‌کنند و در این صورت انتخاب آن‌ها نه بازگشت به لباس سنتی است و نه مدرنیسم، بلکه مانند زمان پیامبر (ص) پوششی از هویت زن مسلمان می‌شود که فراتر از این اشکال و قالب‌های فرهنگی و سنتی، ملی و تاریخی آن‌هاست. در واقع تأکید اصلی شریعتی بر نقش مؤثر و حضور سالم اجتماعی و سیاسی زنان در محافل بوده است و نگاهش به حجاب عمدتاً بر اهمیت پیام فرهنگی و هویتی آن متمرکز بود. شریعتی هرگز حجاب را به‌عنوان یک واجب شرعی مطرح نکرده و حدود آن را مشخص ننموده است؛ بنابراین نظر او را در این مورد نمی‌دانیم.

۵-۴. زن، ازدواج و خانواده

ازدواج برای همه یکی از مسائل مهم و چالش‌برانگیز بوده است که اندیشمندان جهان و صاحب‌نظران هر جامعه‌ای را به خود درگیر کرده و آنان را به چاره‌جویی برای حل مشکلات و هموار نمودن این مسیر واداشته است. از آنجاکه ازدواج، به‌ویژه در جوامع شرقی، زیربنای نظام خانواده برای اساسی‌ترین فرهنگ زیرساخت جامعه است، پرداختن برای به آن امری غیرقابل پرهیز به نظر می‌آید. ازدواج و خانواده یکی از جستارهای مهم است که هر دو نویسنده در آثار خود به آن پرداخته‌اند.

آل‌احمد با انتقاد از روابط غیراخلاقی و نادرست قبل از ازدواج به پیامدهای بد آن اشاره می‌کند. «شوهر آمریکایی» داستانی است که در آن روابط نادرست قبل از ازدواج را به تصویر می‌کشد و از آن‌ها انتقاد می‌کند. معضلی که نه تنها با فرهنگ سنتی و مذهبی جامعه ایران جور در نمی‌آید، بلکه چیزی جز فساد و بی‌نظمی و پیامدهای بد نخواهد داشت: داستان به‌وسیلهٔ دختری پولدار روایت می‌شود که رابطه خود با یک آمریکایی را تعریف می‌کند. جوانی که در شرف ازدواج است می‌گوید: «... اول دعوت‌م کرد به نمایشگاه نقاشی، کلوب جدید عباس آباد، بعد جشن رقص، یکی از عیدهایشان ... هشت ماه با هم بودیم: با هم رفتیم سد کرج، رفتیم قایق‌رانی، رفتیم سینما. به موزه، شمیران و شاه عبدالعظیم و خیلی جاهای دیگر رفتیم که اگر او نبود آن‌ها را نمی‌دیدم» (آل‌احمد، ۱۳۸۴، ص. ۸۴).

پایان ناموفق داستان که دروغ مرد و جدایی دختر از او را فاش می‌کند، در واقع هشدار است برای همه روابطی که بر اساس اصول و معیارهای اجتماعی نیست. بحث مهم دیگر در رابطه با ازدواج، بحث معیارهای غلط است. آل احمد در مجموعه‌هایی چون زن زیادی و پنج داستان به رواج معیارهای نادرست ازدواج در جامعه خود اشاره کرده است که به نوبه خود می‌تواند نشان‌دهنده سطح پایین فکری و فرهنگی زنان جامعه او باشد.

آل احمد، فراتر از داستان «خانم نزهت الدوله»، ارزش‌های رایج در جامعه خود را که بیشتر مبتنی بر ظاهر و مادیات است تا مسائل اخلاقی و معنوی، به خوبی بیان کرده است. داستان که برگرفته از ازدواج‌های مکرر و ناموفق دختران اشراف‌زاده است نیز عواقب توجه به معیارهای غیراصولی در ازدواج را نشان می‌دهد. ازدواج مصلحتی یکی دیگر از معیارهای غلط ازدواج است که در طبقات بالای جامعه بیشتر دیده می‌شود.

به گفته او یکی از مسائل و مشکلات دیگری که زنان در رابطه با ازدواج با آن مواجه هستند، تسلیم شدن آن‌ها در برابر ازدواج‌های اجباری شرایط فرهنگی جامعه به گونه‌ای بود که اگر دختری با توجه به شرایطش دیرتر ازدواج می‌کرد یا شرایط ازدواجش مهیا نمی‌شد، به شدت از سوی اطرافیان تحت فشار قرار می‌گرفت و در نتیجه برخلاف میل باطنی‌اش با هر شرایطی مجبور به ازدواج می‌شد. زن زیادی داستان دختری سی و چند ساله است که به دلیل پیروی از آداب و رسوم جامعه و فرار از فشارهای موجود، برخلاف میل خود با مردی شل و بیمار ازدواج می‌کند و پس از مدت کوتاهی با فشار همسر مجبور به ترک زندگی می‌شود. داستان همان‌طور که از نامش پیداست، نشان‌دهنده جایگاه پایین زن در جامعه به عنوان موجودی وابسته و طفیلی است که تسلیم اجبار در ازدواج و خارج از آن می‌شود.

شریعتی در بحث ازدواج با بیان اینکه در گذشته برخلاف امروز ازدواج و عشق دو مبحث مجزا بودند، اظهار می‌کند: «ازدواج بیشتر یک مراسم اجتماعی برای ایجاد پیوند یا ازدواج جدید بیشتر جنبه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی داشت؛ و حتی اخلاق در آن از عامل محبت و حتی شهوت قوی‌تر بوده است» (شریعتی، ج ۱۳۸۴، ص. ۷۳). گاهی زن صاحب‌اختیار و کدبانوی خانه بود و ازدواج وسیله زایمان و فرزندآوری بود و شوهران به جای تمتع از زنانشان، یا مشغول خوش‌گذرانی بودند یا عشق و هوس را در خارج از خانه جستجو می‌کردند.

شریعتی در مقایسه نظام خانواده در جهان اسلام جهان و غرب می‌نویسد: «خانواده و حفظ کیان آن از مسائل بسیار اساسی و مهم در اسلام است» (شریعتی، ج ۱۳۸۴، ص. ۲۶۱). به گفته شریعتی، اساس همه مسائل زنان، تصویری است که اسلام برای خانواده ترسیم می‌کند. وی با برشمردن تعهدات متقابل زن و مرد در اسلام، نوع این تعهدات را برای حفظ خانواده و حفظ اصالت خانواده بیان می‌کند. درحالی‌که به گفته او، تکیه غرب به مسائل زنان در راستای اصالت فردی زنان است؛ یعنی زن را از خانواده دور نموده و او را انسان معرفی می‌کند و حقوق انحصاری و اشرافی به او می‌دهد. به گفته شریعتی، اصالت فرد نه تنها جامعه را به‌عنوان بنایی کامل و مستمر، بلکه خانواده را نیز متزلزل کرده است. اصالت فرد، زن را به‌عنوان عضوی از خانواده حذف کرد و در عوض او را به‌عنوان یک فرد کامل در جامعه معرفی کرد. این تصویر زنانه شکل ازدواج و تشکیل خانواده را به‌عنوان ازدواج و نه خانواده نشان می‌دهد، به‌گونه‌ای که زن و مرد را به‌عنوان دو موجود کامل در کنار هم قرار می‌دهد. درحالی‌که در اسلام بر حضور مرد و زن در کنار هم تأکید شده و هر دو مکمل یکدیگرند. شریعتی در دفاع از قوانینی چون تعدد زوجات و ازدواج موقت، بین واقعیت غیرقابل دفاع جامعه موجود و فلسفه واقعی این قوانین تمایز قائل می‌شود. او می‌گوید تجربه «جبهه آزادی الجزایر» در بازه زمانی ۱۹۵۴ تا ۱۹۶۱ نشان می‌دهد که وقتی جامعه‌ای درگیر یک جنگ و دفاع از سرزمین خود می‌شود و عده‌ای از مردان آن جامعه به شهادت می‌رسند، به خاطر اینکه خانواده‌های شهدای این جهاد بی‌سرپرست و درگیر شرایط بدتر نشود و زندگی آن خانواده‌ها ادامه داشته باشد، تعدد زوجات به‌عنوان یک ضرورت و نیز به‌عنوان یک پاسخ به یک مسئله لطیف و حساس انسانی مطرح می‌شود.

شریعتی از ازدواج موقت یا صیغه در فقه شیعه به‌عنوان یک برنامه پیشرفته که معضل بحران‌های جنسی در بین جوانان را به‌صورت عقلانی و عملی حل می‌کند، حمایت می‌کند و این حکم در اسلام را پاسخگوی مشکل می‌داند که از یک نیاز طبیعی سرچشمه می‌گیرد و جامعه را تحت کنترل درمی‌آورد (شریعتی، ج ۱۳۸۴، صص. ۲۶۷-۲۶۶). صرف نظر از درستی یا نادرستی این استدلال، بیان شریعتی در این مورد نشان‌دهنده رویکرد مردسالارانه اوست؛ زیرا او برای توجیه این حکم تنها به بحث نیازهای جنسی مردان پرداخته و در مورد نیاز جنسی زنان و آثار حقوقی و اجتماعی و روانی عمل به آن برای زنان چیزی نگفته است.

۵-۵. زن و یادگیری

میزان و نحوه حضور زنان در جامعه و شأن و جایگاه آنان را می‌توان یکی از شاخص‌های مهم در رشد و توسعه فکری و فرهنگی هر جامعه‌ای دانست. آنچه در تعیین این جایگاه مهم و مؤثر است، میزان رشد فکری و میزان دانش و آگاهی زنان است. از این‌روست که اندیشمندان و مصلحان اجتماعی همواره چنین مشکلی را مدنظر قرار داده و کاستی‌های موجود را نقد کرده‌اند. آل‌احمد و شریعتی نیز به‌عنوان نویسندگان اجتماعی به این موضوع پرداختند و با آثار خود جایگاه اجتماعی زنان عصر خود را به تصویر کشیدند.

با مرور داستان‌های آل‌احمد به‌خوبی به این جایگاه اجتماعی مهم عصر خود توجه داشته است. تصویر غالبی که آل‌احمد از زن عصر خود ارائه می‌دهد، یک زن خانه‌دار، ساده‌لوح، خرافی، نادان و رام است. داستان‌هایی چون «سمنوپزون»، «جشن بخت»، «بچه مردم»، «لاک صورتی» و «گناه» به‌خوبی شخصیت غالب زنان در دوران نویسنده را بیان می‌کند. «سمنو پزون» مجلس دعایی همراه با پخت سمنو است که تعدادی از زنان خانواده دور هم جمع شده‌اند و درباره مسائل زندگی و دغدغه‌های فکری خود صحبت می‌کنند. موضوع بیشتر گفتگوها مواردی مانند حسادت زنان، باورهای خرافی و سخنان پوچ و بی‌ارزش است که به‌نوبه خود می‌تواند نشان‌دهنده سطح پایین فکری و فرهنگی آن‌ها باشد.

آل‌احمد معتقد است که ریشه بسیاری از نابرابری‌های اجتماعی زنان در فقر فرهنگی آن‌ها نهفته است. «لاک صورتی» داستان زنی است که به خاطر استفاده از لاک ناخن موردتفر همسرش قرار می‌گیرد و از وی عصبانی می‌شود. او ضمن پذیرش اشتباه خود، به کمبود روحیه خود نیز اعتراف می‌کند. شخصیت سوم این داستان واسطه‌ای است که ریشه مشکلات یک زن را ناآگاهی و بی‌سوادی او عنوان کرده و مردان را در این امر مقصر می‌داند. در واقع جلال توانسته است ضمن بیان احوال زنان عصر خود به ریشه مشکل و عوامل مؤثر فراتر از شخصیت سوم داستان اشاره کند. جلال بخشی از تقصیرها را به گردن خود زنان می‌اندازد؛ زیرا خودشان شرایط موجود را پذیرفته‌اند و به کاستی‌های خود ایمان دارند. او در واقع از زنان می‌خواهد که با نیت خیر قدم اول را بردارند و سعی کنند شرایط و نگاه جامعه را به آن‌ها تغییر دهند.

پروژه اصلی شریعتی افزایش آگاهی و تبدیل مردان و زنان جامعه خود به سوژه‌ها و شهروندان آگاه بود. شریعتی با وجود بحث‌های کلی در مورد زنان، گاه از اصطلاحات تحقیرآمیز نسبت به آن‌ها استفاده می‌کند. وقتی می‌گوید «حکمت به زنان ما» یا در وصیت‌نامه نمادینی که در سال ۴۸ می‌نویسد، می‌گوید: «به دختران که امیدی نیست مگر تو، احسان...» این روش شریعتی است. نه برای زنانی که از همان جمله‌ای که شما گفتید پیروی می‌کنند. به مردان ما آبرو، به مردم ما دانش و معرفت، به مؤمنان ما درک و... یعنی مردان ما آبرو ندارند؟ مردم ما عقب‌مانده‌اند، آیا مؤمنان ما نمی‌فهمند؟ خوب، البته در همه این دعاها حقیقت وجود دارد. به کمبودهای واقعی اشاره دارد؛ اما این حقیقت نیست. در واقع شریعتی در اینجا قصد دارد نحوه تحریک مخاطب و حتی عصبانی کردن او را آموزش دهد. می‌خواهد وسیله‌ای برای آگاهی از طریق تحریک فراهم کند. در واقع شریعتی درصدد تلنگری است. او زمانی برای در آغوش گرفتن ندارد. او می‌خواهد مخاطب خود را عذاب دهد. این است که در مورد خانم‌ها به همین صورت شروع می‌شود، یعنی از حمله و بعد دفاع. حمله به زن سنتی و دفاع از زن مذهبی. حمله به زن سرمایه‌دار و دفاع از زن غربی می‌گوید: «چهره‌ای که ما از زن اروپایی می‌شناسیم یک مونثاژ ملی است. آن‌ها به ما اجازه نمی‌دهند زن غربی را بشناسیم. ما حق داریم فقط زنانی را بشناسیم که در رمان‌های جنسی و فیلم‌های جنسی به ما نشان داده می‌شوند. ما نمی‌دانیم. این بانویی که تمام عمرش را صرف شناخت ریشه حکمت بوعلی و ابن‌رشد کرد» (شریعتی، ۱۳۸۶).

شریعتی با انتقاد از سنت و جدایی سنت از دین می‌گوید که سنت‌گرایان، مذهبی بودن را کهنه می‌دانند و با نقد سنت و کنار گذاشتن آن دین نیز از بین می‌رود. شریعتی در عین حال تقلید از غرب را رد می‌کند و معتقد است که الگوی زن اروپایی که حاکمان ایران مطرح کردند، الگوی یک زن واقعی اروپایی نیست، بلکه این الگوی زنان مصرف‌گراست که دولت‌ها و رسانه‌های غربی در کشورهای جهان سوم ترویج می‌کنند. شریعتی الگوی واقعی زنان اروپایی را زنانی دانست که در دانشگاه‌ها و نقاط دورافتاده دنیا پژوهش می‌کنند یا برای پیروزی ملت‌های اسیر با ظلم در مبارزه هستند. شریعتی با انتقاد از رفتار انفعالی سنتی زنان می‌گوید: «زنان در سنت مانند زندانیانی هستند که اجازه رفتن به مدرسه، کتابخانه یا جامعه را نداشتند، در حالی که انسان را حیوانی اجتماعی می‌خواندند، زن را از جامعه و مدرسه دور

می‌کردند و دینی که زنان و مردان را ملزم به تحصیل علم می‌کرد، زنان را به‌عنوان یک تکلیف دینی از تحصیل محروم کرد» (شریعتی، ۱۳۸۶).

۵-۶. زن و فمینیسم

نظریات آل‌احمد و شریعتی به‌ویژه در دهه‌های اخیر پیامدهای قابل توجهی بر جنبش‌های فمینیستی در ایران داشته‌اند. این دو اندیشمند با تأکید بر نقش فعال زنان و ضرورت آگاهی اجتماعی، به تقویت گفتمان‌های فمینیستی کمک کرده‌اند. جنبش‌های فمینیستی در ایران در پاسخ به نابرابری‌های اجتماعی و فرهنگی، به دنبال تغییرات اساسی در ساختارهای اجتماعی و قانونی هستند. این جنبش‌ها با بهره‌گیری از نظریات آل‌احمد و شریعتی، تلاش می‌کنند تا به حقوق زنان در سطح ملی و بین‌المللی توجه بیشتری شود.

تحلیل نظریه‌های فمینیستی در اندیشه‌های سیاسی شریعتی نشان می‌دهد که او با تأکید بر نقش فعال زنان و نقد ساختارهای اجتماعی و فرهنگی، به بررسی چالش‌های موجود در مسیر تحقق حقوق زنان پرداخته است. نظریات شریعتی می‌تواند به‌عنوان منبع الهام‌بخش برای زنان ایرانی در راستای آگاهی اجتماعی و فرهنگی و تلاش برای تحقق حقوق خود مورد استفاده قرار گیرد. درنهایت، برای تحقق حقوق زنان در ایران، نیاز به یک همکاری گسترده بین جنبش‌های اجتماعی، نهادهای مدنی و دولت وجود دارد تا بتوان به تغییرات مثبت و پایدار در این زمینه دست یافت. مقایسه و تحلیل تطبیقی نظریات فمینیستی علی شریعتی و جلال آل‌احمد در زمینه حقوق زنان نشان می‌دهد که هر دو متفکر با نقد وضعیت اجتماعی و فرهنگی جامعه ایرانی، به بررسی چالش‌های موجود در مسیر تحقق حقوق زنان پرداخته‌اند. درحالی‌که آل‌احمد بیشتر بر تأثیرات منفی فرهنگ غرب و ضرورت دفاع از هویت ملی تأکید دارد، شریعتی بر ضرورت آگاهی و فعال بودن زنان در جامعه تأکید می‌کند. این تفاوت‌ها می‌تواند به‌نوعی به تنوع در جنبش‌های اجتماعی و فمینیستی در ایران کمک کند و منجر به ایجاد یک گفتمان مشترک در زمینه حقوق زنان گردد.

اندیشه‌های جلال آل احمد و علی شریعتی در مورد جایگاه زنان

شباهت‌ها
هر دو نویسنده در تلاش بودند تا به مبارزه با الگوهای غربی پردازند و در عوض الگوهای اسلامی و ملی را برای زنان جایگزین کنند. آن‌ها پروسه مدرنیته را برای زنان مسموم می‌دانستند
هر دو معتقدند فرودستی زنان در طول تاریخ ناشی از مناسبات و زمینه‌های اجتماعی بوده که گاه در قالب سنت‌های جعلی به آن‌ها تحمیل شده است.
موضوع آزادی زن مورد اتفاق دو نویسنده است و همچنین آن‌ها به پیامدهای منفی نگاه سطحی به آزادی و گسترش آزادی غرب در جامعه پرداخته‌اند و ریشه مشکلات زنان را در جهل می‌دانند.
هر دو نویسنده نابرابری میان زن و مرد را ناشی از بی‌عدالتی در جامعه خود می‌دانند.
هر دو نویسنده ارتباط موضوع بی‌حجابی را با غرب‌زدگی بررسی نموده‌اند و از جهت شرعی و مذهبی به دفاع از حجاب یا نفی بی‌حجابی برنخاسته‌اند، بلکه فقط به دلیل مهیا نبودن شرایط جامعه و مناسب نبودن بسترهای فکری و فرهنگی کشف حجاب را نفی کرده و آن را از مظاهر غرب‌زدگی و تأثیر کورکورانه از فرهنگ غرب برشمرده‌اند.
ازدواج و خانواده از مباحث مشترک موردنظر هر دو نویسنده است.
زنان هر دو نویسنده از بانوان مطرح در عرصه ادبیات معاصر ایران بوده‌اند.
هر دو متفکر به نوعی به تقویت گفتمان فمینیستی در ایران کمک کرده و با نقد وضعیت اجتماعی و فرهنگی جامعه ایرانی به بررسی چالش‌های موجود در مسیر تحقق حقوق زنان پرداخته‌اند.
هر دو نگاهی حسرت‌بار (رمانتیک) به تاریخ ایران داشته چنان‌که در کتاب خسی در میقات آل احمد و کویریات شریعتی آشکار است؛ و این دید چاره‌یابی را برای حل مشکلات ناممکن می‌سازد.

تفاوت‌ها
تفاوت اصلی نگرش آن‌ها نسبت به زنان، جدایی سنت از دین در نگرش شریعتی است. شریعتی ریشه عقب‌ماندگی زنان را در سنت‌هایی غلطی می‌داند که به نام دین دست و پای زنان را بسته است.
زنان داستان‌های آل‌احمد خود را حقیر می‌یابند و در فضایی مردسالار توصیف می‌شوند نه هویتی دارند و نه هیچ حقی برای اعتراض؛ اما شریعتی سعی دارد نقش زن را در جامعه برجسته‌تر نماید.
آل‌احمد در فرایند توسعه اجتماعی زنان بر هویت ملی و فرهنگی و بازگشت بر ارزش‌های ملی تأکید دارد؛ ولی پروژه اصلی شریعتی آگاهی و تبدیل زنان جامعه خود به سوژه‌ها و شهروندان آگاه بود.
از نظر آل‌احمد مدرنیسم به غرب‌زدگی بدل شده است که یکی از عوامل بی‌حجابی است؛ ولی شریعتی حجاب را یک موضوع ایدئولوژیک و نماد آگاهی و هویت اسلامی زنان مطرح می‌نماید.
آل‌احمد تعدد زوجات را مصداق نابرابری در حوزه قانون‌گذاری می‌داند؛ ولی شریعتی تعدد زوجات و ازدواج موقت را ضرورت و پاسخ به یک مسئله لطیف انسانی مطرح می‌کند.
آل‌احمد بیشتر بر آثار منفی فرهنگ غرب و ضرورت دفاع از هویت ملی تأکید داشت؛ اما شریعتی بر ضرورت آگاهی و فعال بودن زنان در جامعه تأکید داشت و این تفاوت به تنوع در جنبش‌های اجتماعی و فمینیستی در ایران کمک کرد.
آل‌احمد معتقد بود مدی یکی از دغدغه‌های زن ایرانی است؛ ولی شریعتی تصویر زن غربی در رسانه‌های ملل اسلامی را محکوم کرد و آن را دروغین و مونتاز ملی دانست و می‌گوید آزادی زنان اروپایی برخاسته از آگاهی و فرهنگ است.
نگاه آل‌احمد به نابرابری‌های عمومی اجتماعی ریشه در فرهنگ دارد؛ اما نگاه شریعتی به جوامع مبتنی بر دو نوع مقطع طولی و عرضی است.

نتیجه گیری

پژوهش‌های انجام شده در طول بررسی آثار این دو نویسنده شامل این نتایج است: زن در آثار آل‌احمد یا تصویر یک زن خانه‌دار، ساده‌لوح، خرافی، جاهل و مطیع است که مهم‌ترین کارکرد وجودی‌اش به دنیا آوردن فرزند است، یا تصویر یک زن مدرن و غرب‌زده، زنی پولدار که جز روابط عاشقانه، مد و مسائل مادی دغدغه دیگری ندارد. افزون‌براین، او در کنار زنی چون سیمین دانشور قرار دارد، نخستین زنی که داستان‌نویسی چیره‌دست بود و بر چهره ادبیات زمانه خود تأثیر گذاشت و از همه مهم‌تر در دوره‌ای قلم می‌زد که این هنر برای زنان خرق عادت بود. نقش پررنگ سیمین دانشور و البته خانواده او را نمی‌توان در زندگی آل‌احمد کتمان کرد. با این همه، در شخصیت زنان آثار آل‌احمد نه تنها نشانی از او نمی‌بینیم، حتی شأن و طبقه‌ای هم برای وجود چنین زنانی در جامعه ایرانی در داستان‌های او وجود ندارد. در حالی که شریعتی در آغاز جوانی با پوران شریعت رضوی ازدواج کرد و پس از مدتی به دلیل اختلافات فکری و اعتقادی و جدایی‌ها، در کتاب فاطمه فاطمه است به این موضوع اشاره کرده و از حسرت و افسردگی خود پس از جدایی از پوران سخن می‌گوید.

جدا از تفاوت‌ها و شباهت‌های محتوایی در آثار آل‌احمد و شریعتی، تفاوت‌های چشمگیری در سبک زبانی این دو نویسنده وجود دارد. نثر آل‌احمد عموماً تلگرافی، عصبی، حساس، دقیق، تند، صریح، پرحادثه، فشرده، کوتاه، موجز و درعین حال شیوا و به‌ویژه در مقالات، سنگین، گزارشی و روزنامه‌نگارانه می‌نمایاند که در خدمت تحلیل ذهن و باطن شخصیت‌ها نیست. در مقابل، شریعتی به طرح کلی موقعیت اجتماعی و فرهنگی زنان بسنده نموده و به‌جز اندک مواردی و آن‌هم نه به شکل عمقی، وارد پرونده‌های متعدد مربوط به موقعیت زنان نشده است.

منابع

- آروی، پیترا (۱۳۷۱). تاریخ معاصر ایران از تأسیس تا انقراض سلسله قاجاریه. ترجمه محمد رفیعی مهرآبادی، تهران: مؤسسه انتشارات عطائی، چاپ دوم.
- آل احمد، جلال (۱۳۵۶). زن زیادی. تهران: انتشارات فردوس، چاپ ششم.
- آل احمد، جلال (۱۳۸۴). پنج داستان. تهران: انتشارات فردوس، چاپ ششم.
- آل احمد، جلال (۱۳۸۶). غربزدگی. تهران: انتشارات فردوس، چاپ ششم.
- بروجردی، مهرزاد (۱۳۷۷). روشنفکران ایرانی و غرب. ترجمه جمشید شیرازی، تهران: مؤسسه نشر فرزاد روز.
- بصیرت‌منش، حمید (۱۳۷۶). علما و رژیم رضاشاه، نظری بر عملکرد سیاسی و فرهنگی روحانیون در سال‌های ۱۳۰۵ - ۱۳۲۰. تهران: مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- تنها، مریم و نوشین فر، ویدا (۱۳۸۹). بررسی شخصیت‌های زن در آثار جلال آل احمد (ادبیات). نخستین همایش ملی ادبیات فارسی و پژوهش‌های میان‌رشته‌ای.
- خضری، نگار (۱۳۸۸). نقش و جایگاه زن در آثار جلال آل احمد. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده فنی (پلی تکنیک تهران)، دانشگاه صنعتی امیرکبیر.
- دستغیب، عبدالعلی (۱۳۷۸). در آینه نقد. تهران: شرکت انتشارات سوره مهر.
- رنه، ولک (۱۳۷۳). نظریه ادبیات. ترجمه پرویز مهاجر و ضیاء موحد محمدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ساندر، مک کی (۱۳۸۰). ایرانی‌ها. ترجمه شیوا رویگریان، تهران: انتشارات ققنوس.
- ستوده، هدایت الله (۱۳۷۸). جامعه‌شناسی در ادبیات: فارسی. تهران: انتشارات آوای نور.
- شریعتی، علی (الف ۱۳۸۴). انتظار عصر حاضر از زن مسلمان. تهران: انتشارات چاپخش، چاپ هیجدهم.
- شریعتی، علی (ب ۱۳۸۴). زن. تهران: انتشارات چاپخش، چاپ هیجدهم.
- شریعتی، علی (ج ۱۳۸۴). زن در چشم و دل محمد. تهران: بنیاد تاریخ انقلاب اسلامی ایران.
- شریعتی، علی (د ۱۳۸۴). فاطمه، فاطمه است. تهران: انتشارات چاپخش، چاپ هیجدهم.
- شریعتی، علی (بی تا). هبوط در کویر. تهران: انتشارات چاپخش، چاپ هیجدهم.

- شریعتی، سوسن (۱۳۸۶/۸/۱۴). زنان در پروژه شریعتی. گفتگو با سوسن شریعتی.
<https://talar.shandel.info/pdf/susan1011.pdf>
- شکوری‌راد، صدیقه (۱۳۹۷). اندیشه شریعتی درباره زن و حقوق او در اسلام. فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۱۴(۵۱)، ۷۵-۱۰۰.
https://www.jcsc.ir/article_32534.html
- عاقلی، باقر (۱۳۷۲). روزشمار تاریخ ایران، از مشروطه تا انقلاب اسلامی. تهران: انتشارات گفتار.
- علی‌اکبری، معصومه (۱۳۸۲). زن از منظر شریعتی. ماهنامه آفتاب، ۲۶، ۲۴-۲۷.
http://drshariati.org/wp-content/uploads/20181382/05/_AFTAB_1.pdf
- فتحی، مریم (۱۳۸۳). کانون بانوان با رویکردی به ریشه‌های تاریخی حرکت‌های زنان در ایران. تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.
- فرجاد، محمدحسین (۱۳۵۵). مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی و سیر تحول و تکامل جامعه. تهران: نشر بوعلی.
- فلاح‌زاده، سید حسین (۱۳۹۱). رضاخان و توسعه ایران. تهران: سازمان انتشارات پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- کاشی، محمدجواد (۱۳۷۸). ضرورت کنکاشی تازه در تعریف مسائل زنان. مجله زنان، ۶۱، ۶۲-۶۳.
<https://lib.wrc.ir/scholar/view/1/1981>
- کروئین، استفانی (۱۳۹۶). رضاشاه و شکل‌گیری ایران نوین. ترجمه مرتضی ثاقب‌فر، تهران: نشر جامی، چاپ دوم.
- کمالی، محمدرضا و شهلوی کوه‌شوری، شاهپور (۱۳۸۴). ردپای فمینیسم در آثار جلال آل‌احمد. زبان و ادب پارسی (زبان و ادب سابق)، ۲۳، ۷۳-۹۱.
<https://ensani.ir/fa/article/217616>
- لاهیجی، شهلا (۱۳۹۱). شریعتی به آزادی زنان معتقد نبود. مدرسه فمینیستی.
<https://drshariati.org/?p=3049>

- محدثی گیلوایی، حسن (۱۳۹۵/۳/۲۸). زن خودسالار، الگوی شریعتی برای زنان. گفتگو با حسن محدثی گیلوایی، شفقنا، کد خبر ۱۸۵۷۲۳ <http://drshariati.org/?p=7073>



Vol. 12 | Issue. 44 | 2025 |

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

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

The Bilateral Relationship between Governance and the People and National Consensus

Zahed Ghafari Heshjin 

Professor, Department of Political Science, Shahid University, Tehran, Iran. (Corresponding Author)

z_ghafari@yahoo.com

Qudsi Alizadeh Seilab 

Ph.D. in Islamic Revolution Political Studies, Shahid University, Tehran, Iran.

gh.Alizadeh88@yahoo.com

Article Info

Article Type:

Research Article

Received:

2025/06/02

Revised:

2025/06/19

Accepted:

2025/06/28

Published Online:

2025/07/22

Abstract

The aim of this article is to examine the bilateral relationship between governance and the people, its impact on national consensus, and to identify the factors influencing the interaction between governance and the people and the formation of national consensus in different societies. The bilateral relationship between governance and the people in national consensus is crucial as a foundation for solidarity and cooperation in achieving the desired goals within society. This interaction, while reducing distances and increasing trust between the government and the people, is also essential for solving political and social challenges. The main question of the present study is: How can the bilateral relationship between governance and the people strengthen or weaken national consensus? Following this main question, several sub-questions are raised. The research method is qualitative, based on document analysis. The findings suggest that effective and transparent communication between governance and the people leads to the strengthening of national consensus and increased public satisfaction. Additionally, the results indicate that neglecting the people's demands can weaken national consensus and increase social dissatisfaction. This article seeks to propose solutions for improving the interaction between governance and the people and strengthening national consensus in societies. Enhancing transparency and accountability, as well as encouraging civil participation, can be considered as solutions to improve the interaction between governance and the people and, consequently, strengthen national consensus.

Keywords: Governance, People, National Consensus, Consensus, Political Participation, Transparency, Accountability.



رابطه دو جانبه حاکمیت و مردم و وفاق ملی

زاهد غفاری هاشجین

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

z_ghafari@yahoo.com

قدس‌ی علیزاده سیلاب

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

gh.Alizadeh88@yahoo.com

اطلاعات مقاله	چکیده
نوع مقاله: پژوهشی	هدف مقاله حاضر بررسی رابطه دو جانبه حاکمیت و مردم و تأثیر آن بر وفاق ملی و شناسایی عوامل مؤثر بر تعامل میان حاکمیت و مردم و چگونگی شکل‌گیری وفاق ملی در جوامع مختلف است. رابطه دو جانبه حاکمیت و مردم در وفاق ملی به‌عنوان پایه‌ای برای همبستگی و همکاری در جهت نیل به اهداف موردنظر در جامعه اهمیت دارد. این تعامل ضمن اینکه موجب کاهش فاصله‌ها و افزایش اعتماد بین دولت و مردم می‌گردد؛ جهت حل چالش‌های سیاسی و اجتماعی نیز ضروری است. سؤال اصلی پژوهش حاضر این است که رابطه دو جانبه حاکمیت و مردم چگونه می‌تواند موجب تقویت و یا تضعیف وفاق ملی شود؟ به دنبال این سؤال، سؤالات فرعی هم مطرح می‌شوند. روش انجام تحقیق کیفی از نوع تحلیل اسنادی است. یافته‌ها حاکی از آن است که ارتباط مؤثر و شفاف میان حاکمیت و مردم، منجر به تقویت وفاق ملی و افزایش رضایت عمومی می‌شود. همچنین نتایج نشان‌دهنده آن است که عدم توجه به خواسته‌های مردم می‌تواند منجر به تضعیف وفاق ملی و افزایش نارضایتی اجتماعی شود. این مقاله درصدد ارائه راهکارهایی برای بهبود تعامل بین حاکمیت و مردم و تقویت وفاق ملی در جوامع است. از تقویت شفافیت و پاسخگویی و نیز تشویق مشارکت مدنی می‌توان به‌عنوان راهکارهای بهبود تعامل میان حاکمیت و مردم و در نتیجه تقویت وفاق ملی اشاره نمود.
تاریخ دریافت:	
1404/03/12	
تاریخ بازنگری:	
1404/03/29	
تاریخ پذیرش:	
1404/04/07	
انتشار آنلاین:	
1404/04/31	
صفحات:	
89 - 116	
	کلیدواژه‌ها: حاکمیت، مردم، وفاق ملی، اجماع، مشارکت سیاسی، شفافیت، پاسخگویی.

مقدمه

وفاق ملی از جمله موضوعات اساسی است که از زمان‌های گذشته مورد توجه اندیشمندان و صاحب‌نظران عرصه علوم اجتماعی و سیاسی بوده است. قابل توجه آنکه با گذر زمان، نه تنها از اهمیت وفاق در جوامع و نظام‌های سیاسی کاسته نشده است، بلکه امروزه با توجه به تحولات و پیچیدگی‌های روزافزون، دستیابی به وفاق و اجماع، اهمیتی دوچندان یافته است. به ویژه در جوامع و نظام‌های متکثر و چند فرهنگی نیاز به وفاق ملی و اجماع در جهت تقویت وحدت، همبستگی و انسجام اجتماعی و در نهایت ثبات سیاسی بیش از پیش احساس می‌شود. وفاق، از یک سو شامل ارتباط و تعامل میان گروهی از مردم در درون مرزهای جغرافیایی یک کشور است، و از سوی دیگر، ناظر بر رابطه و تعامل میان حاکمیت و مردم همان کشور. توانایی و مهارت در تشریک مساعی و ایجاد فضای مناسب برای گفتگو، بیان دیدگاه‌ها و رسیدن به اجماع در تصمیم‌گیری‌های مربوط به منافع و اهداف مشترک، نه تنها مسیر وحدت، همدلی، انسجام و همبستگی اجتماعی را هموار می‌سازد، بلکه زمینه‌ساز ثبات سیاسی و تداوم نظام نیز می‌گردد.

وفاق ملی در شرایط بحرانی، امکان همکاری، همدلی، تعاون و نظم میان گروه‌ها و افراد جامعه را افزایش می‌دهد، درگیری‌ها و تنش‌ها را کاهش می‌دهد و در نهایت نقش مثبتی در توسعه و پیشرفت جامعه ایفا می‌کند. از آنجا که وفاق اساس هر نوع سیاست‌گذاری در جامعه است و با توجه به اهمیت تأثیر آن در کسب اجماع، همبستگی اجتماعی، همدلی، وحدت و در نهایت ثبات و توسعه سیاسی، شناخت وفاق ملی، چالش‌های تهدیدکننده آن و همچنین گروه‌های تأثیرگذار در ایجاد و تقویت آن، امری لازم و ضروری است. لذا می‌توان گفت تلاش جهت رسیدن به وفاق ملی از اهداف اصلی نظام‌های سیاسی به شمار می‌رود و حاکمیت و نهادهای آن به عنوان ارکان اصلی نظام‌های سیاسی، نقش مهمی در این زمینه ایفا می‌کنند.

بر همین اساس، پژوهش حاضر درصدد پاسخگویی به این سؤال اصلی است که رابطه دو جانبه حاکمیت و مردم چگونه می‌تواند موجب تقویت یا تضعیف وفاق ملی شود؟ همچنین سؤالات فرعی که پژوهش حاضر به آن‌ها می‌پردازد عبارتند از: «منظور از حاکمیت چیست؟»، «وفاق ملی چیست؟»، «نقش مردم در شکل‌گیری حاکمیت چگونه است؟»،

«نهادهای حاکمیتی در ایجاد وفاق ملی چه نقشی ایفا می‌کنند؟»، «کدام چالش‌ها موجب تضعیف وفاق ملی می‌شوند؟» و «کدام عوامل در وفاق ملی تأثیرگذار بوده و موجب تقویت آن می‌گردند؟» برای پاسخ به این سؤالات، از روش تحقیق کیفی و تحلیل محتوای داده‌های جمع‌آوری شده از مصاحبه‌ها استفاده شده است. همچنین شیوه تحلیل اسنادی برای گردآوری داده‌ها از اسناد و مدارک موجود شامل پایان‌نامه‌ها، کتب و مقالات به کار گرفته شده است.

۱. پیشینه پژوهش

به دلیل اهمیت قابل توجه وفاق ملی، پژوهش‌های متعددی در این زمینه به نگارش در آمده است؛ به برخی از آن‌ها اشاره می‌شود. مسعود نیا و شفیعی در مقاله «وفاق و اجماع در ایران چالش‌ها و راهکارها» (۱۴۰۳) به بررسی چالش‌های فراروی وفاق کامل در ایران در سطح دولت و نیروهای اجتماعی پرداخته‌اند که تحقق وفاق عمومی را در سطح ملی دشوار ساخته است.

ساعی و حیدری در مقاله «مطالعه تأثیر کنش ارتباطی بر وفاق نهادی نخبگان سیاسی در جمهوری اسلامی ایران» (۱۳۹۳) به بررسی عدم نهادینه شدن وفاق نهادی نخبگان سیاسی در جمهوری اسلامی ایران پرداخته و سعی می‌نمایند به این سؤال 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.

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

کشاوری شگری در مقاله «وفاق اجتماعی، فرهنگ سیاسی و مشروعیت سیاسی» (۱۳۷۹) پس از تبیین مفاهیم وفاق اجتماعی، فرهنگ سیاسی و مشروعیت سیاسی و روشن نمودن ارتباط آن‌ها با یکدیگر، به نقد این مفاهیم از دیدگاه سه نظریه پرداز چپ پرداخته است. همچنین در مورد ایران نیز وفاق در سه سطح مورد بررسی قرار داده است: سطح نظام، سطح فرایند و سطح سیاست‌گذاری.

خلیلی در مقاله «آفرینش وفاق، کارویژه بنیادین قانون اساسی» (۱۳۷۹) بیان می‌کند که اصلی‌ترین کارویژه هر قانون اساسی، آفرینش وفاق است. او می‌کوشد برای بررسی

محتوای وفاقی قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، به پرسش‌هایی درباره ماهیت، دلایل معقولیت و شیوه‌های دستیابی به انواع وفاق، پاسخ‌هایی عام و مقدماتی ارائه دهد. موثقی در مقاله «وفاق اجتماعی و توسعه در جمهوری اسلامی ایران» (۱۳۷۹) به بررسی شاخصه‌های وفاق اجتماعی در جمهوری اسلامی ایران، آفات و خطرات تهدیدکننده وفاق اجتماعی و راه‌های عملی تقویت وفاق اجتماعی و انسجام بیشتر جامعه پرداخته است. وجه تمایز پژوهش حاضر با پژوهش‌های مذکور توجه به تأثیرگذاری و رابطه متقابل و دوجانبه حاکمیت و مردم در وفاق ملی، چالش‌های فراروی این امر و بررسی عوامل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی تقویت‌کننده وفاق ملی است.

۲. مبانی نظری و مفهومی

۲-۱. حاکمیت و حاکمیت ملی

از مفاهیم اساسی در مطالعه حکومت‌ها، مفهوم حاکمیت است و درک شخصیت حکومت بدون شناخت و فهم حاکمیت امکان ندارد (بدیعی ازندهای و حسینی، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۴). مفهوم حاکمیت از واژه «Superanus» به معنای برتر گرفته شده و به معانی مختلف مانند راهبری، هدایت کردن حکمروایی کردن نیز به کار رفته است؛ اما در نهایت یک تشکیلات سیاسی را حاکمیت می‌نامند (گالاها و همکاران، ۱۳۹۱، ص. ۴۳). حاکمیت یکی از عناصر تأسیسی دولت است؛ در حقیقت این عنصر، دولت را از سایر انجمن‌ها متمایز و مشخص می‌نماید. در هر دولتی اقتداری است که اراده آن از نظر حقوقی بر همه گروه‌ها، انجمن‌ها و افرادی که در درون قلمرو آن هستند؛ الزام‌آور است (عالم، ۱۳۸۹، ص. ۲۴۳). همچنین حاکمیت «ادعایی برای اقتدار غایی و نهایی بر یک جامعه سیاسی» تعریف می‌گردد (گریگوری و همکاران، ۲۰۰۹، ص. ۷۰۶). حاکمیت در حقوق اساسی و عرصه حقوق عمومی نیز به معنی قدرت عالی و برتر و صلاحیت اخذ تصمیم نهایی و قدرت جمع‌کننده انرژی‌های سیاسی درون جامعه بیان شده که می‌تواند در مسائل و امور جامعه امرونهی نماید (طباطبایی مؤتمنی، ۱۳۸۰، ص. ۵۴). برخی دیگر معتقدند حاکمیت حق انحصاری حکومت برای استفاده از زور یا قدرت مشروع است. منظور از حق آن است که حاکمیت بیش از مالکیت یا اعمال قدرت است (Huhn, 2010).

اگرچه نظریه حاکمیت از آغاز عصر جدید (۱۵۷۶ م) به دست ژان بدن مطرح شد؛ اما ریشه‌های این اندیشه به ارسطو بازمی‌گردد که از قدرت برتر دولت سخن گفته است (عالم، ۱۳۸۹، ص. ۲۵۰). مفهوم نظری حاکمیت در قرون وسطی در چهارچوب تئوری الهی شکل گرفت و مفهوم سنتی آن با ویژگی‌های مطلق بودن، تعویض‌ناپذیری و انفکاک‌ناپذیری تا قرون ۱۶ و ۱۷ مطرح بود. با این حال، در قرن ۱۸ تحول عمده‌ای در این مفهوم رخ داد؛ زیرا با وقوع انقلاب فرانسه، حاکمیت ملی در مقابل حاکمیت فردی (پادشاه) مطرح شد. همچنین تحت تأثیر نظام بین‌الملل قرن ۱۸، حاکمیت از حالت مطلق به حالت نسبی تغییر کرد. بدین ترتیب، حاکمیت مسیری طولانی را از حاکمیت الهی به فردی و نهایتاً مردمی طی کرده است (غفاری و علیزاده، ۱۳۹۰، ص. ۱۹۵).

حاکمیت ملی عبارت است از ابداع قانونی که قدرت شکل دادن به نهادها را دارد. (SantAmbrogio, 2015, p. 1877) این مفهوم ناظر به امور داخلی کشورهاست که حکومت‌ها، بر اساس اقتدار و اختیاراتی که به‌روشنی دموکراتیک یا سایر روش‌های مرسوم معاصر کسب کرده‌اند، سلطه و قدرت مشروع خود را بر مردم اعمال می‌کنند (بدیعی ازنده‌ای و حسینی، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۴). نظریه‌های حکومت، قلمرو را به‌عنوان اصل اساسی حکومت مشخص کرده‌اند و حاکمیت نیز محدود به یک قلمرو جغرافیایی است (پاسی، ۲۰۰۶، ص. ۱۱۳). می‌توان گفت هنگامی که حکومت در درون یک محدوده جغرافیایی قرار می‌گیرد، اولین مؤلفه مهم، ویژگی قلمرویی آن است و حکومت از حق تعریف آنچه قانونی است و اجرای قانون در این فضای محدود برخوردار می‌شود (کاکس، ۲۰۰۲، ص. ۲۵۰).

انواع حاکمیت بر اساس مقیاس‌های فضایی عبارت‌اند از: حاکمیت فروملی، حاکمیت ملی و حاکمیت فراملی.

حاکمیت یک حکومت دارای دو سطح داخلی و خارجی است؛ حاکمیت داخلی به اقتدار نهایی و مطلق حکومت بر همه قلمرو سازمان‌ها، نهادها، گروه‌ها و افراد در درون مرزهای جغرافیایی مربوط می‌شود؛ اما حاکمیت خارجی به رابطه میان حکومت با سایر حکومت‌ها مربوط است و تکمیل‌کننده حاکمیت داخلی به شمار می‌رود (بدیعی ازنده‌ای و حسینی، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۵). می‌توان گفت امروزه نظریه سیاسی، حاکمیت را متعلق به دولت می‌داند و آن را به هیچ رکن یا کارگزار دیگری از حکومت نسبت نمی‌دهد؛ اما در عین حال، آن را مطلق

نمی‌داند و معتقد است که حاکمیت باید در چهارچوب قانون اساسی و هماهنگی با قانون اعمال شود. علاوه بر این، اعمال قدرت باید با رعایت حقوق و رفاه جامعه همراه باشد. بر این اساس، قانون بالای سر فرد نیست، بلکه ابزاری است برای تشخیص و تحقق هدف‌های دولت، یعنی ارتقای رفاه مردم و جامعه (عالم، ۱۳۸۹، ص. ۲۶۶). در پژوهش حاضر، منظور از نهادهای حاکمیتی، دولت و نهادهای زیرمجموعه آن و وظایف، نقش‌ها و اقدامات آن‌هاست.

۲-۲. مردم

عنصر بنیادی و اولیه موجودیت دولت، مردم هستند؛ دولت به‌عنوان نهادی بشری بدون وجود مردم قابل تصور نیست (عالم، ۱۳۸۹، ص. ۱۳۹). واژه «مردم» در اصل به معنای آدمی و انسان است (دهخدا، ۱۳۷۳، ص. ۱۸۲۲۴) و معمولاً به‌صورت جمع، یعنی «مردمان» به کار رفته است (عمید، ۱۳۷۹، ص. ۹۴۲)؛ اما امروزه صورت مفرد آن نیز بر معنای جمع دلالت دارد (معین، ۱۳۶۰، ص. ۴۰۰۳). مردم، جماعتی از یک نژاد با زبان، سنت، فرهنگ و شرایط اجتماعی مشترک را شامل می‌شوند که برای تأمین نیازهای خود ارتباط ظاهری با هم دارند؛ اما آرمان‌ها و دردهای مشترک آن‌ها را به پیوند عمیق‌تر و تشکیل ملت تبدیل نکرده است (مطهری، ۱۳۸۶، ج ۱۴، صص. ۳۶-۳۷). واژه «ملت» واژه‌ای عربی است و به معنای راه و روشی است که از سوی خداوند و به‌واسطه پیامبری برای هدایت مردم ارائه شده است (جوهری، ۱۴۰۷، ج ۵، ص. ۱۸۲۱). در دوران معاصر، کاربرد واژه «مردم» با مفهوم اصطلاحی «ملت» همپوشانی زیادی دارد (روسو، ۱۳۵۲، ص. ۲۰)؛ زیرا ملت به مفهومی در گفتمان سیاسی معاصر غرب اشاره دارد که واژه «Nation» آن را نمایندگی می‌کند (پارسانیا، ۱۳۷۷، صص. ۷۴-۷۳) و برای اشاره به مجموعه‌ای انسانی با سابقه تاریخی مشترک، قوانین، حکومت، باورها و ارزش‌های همسان به کار می‌رود (شیخ شعاعی، ۱۳۸۶، ص. ۱۱).

ارسطو از مردم با عنوان شهروند سخن گفته و در رابطه با کیفیت مردم بیان داشته است: «شهروند خوب، دولت را خوب و شهروند بد، دولت را بد می‌کند. شهروند خوب، خردمند با انضباط و سالم است. شهروندان سالم، سلامت دولت را تأمین می‌کنند؛ بیماری قوه تعقل، توانایی کار، انرژی و قابلیت زندگی را نابود، تولید را کم و تبلی را زیاد می‌کند. همچنین شهروند خوب، اجازه نمی‌دهد اختلافات قومی، زبانی، دینی و سیاسی وحدت دولت را از

بین ببرد» (عالم، ۱۳۸۹، ص. ۱۴۱). براین اساس، ارسطو ضمن تأکید بر کیفیت مردم، به خوبی رابطه میان مردم، حاکمیت و حتی وفاق ملی را بیان کرده است. در پژوهش حاضر، منظور از مردم، اقشار مختلف جامعه است.

۳-۲. وفاق ملی

وفاق ملی از جمله مفاهیم چندبعدی و پیچیده در علوم سیاسی و اجتماعی است؛ لذا از سوی اندیشمندان و صاحب نظران این عرصه بر اساس اهداف آن تعاریف متعددی ارائه نموده‌اند. برخی از اندیشمندان وفاق ملی را با اجماع یکی دانسته و یا اجماع را از اهداف وفاق ملی بیان نموده‌اند؛ در ادامه مبانی مفهومی به ارائه برخی از نظرات در رابطه با وفاق ملی پرداخته می‌شود.

بشیریه وفاق را توافق بر سر اصول حکومت بیان کرده است اگرچه در جامعه‌شناسی سیاسی مفاهیم خاص وفاق و اجماع را به معنای قابلیت پذیرش سیاست‌های دولت برای تعداد قابل توجهی از گروه‌های اجتماعی سیاسی تعریف می‌نماید که بر محور شکاف‌های ساختاری و تاریخی یک جامعه شکل گرفته‌اند (بشیریه، ۱۳۸۳، ص. ۶۷). همچنین در تعریف دیگری وفاق خمیرمایه یگانگی اجتماعی است که از کنش اجتماعی افراد ناشی می‌شود (نیک گهر، ۱۳۷۵، ص. ۶۹). به عبارتی، وفاق اجماع بر سر اعتقادات، ارزش‌ها، هنجارها و مجموعه‌ای از اصول توافق شده در نتیجه تعاملات اجتماعی است.

هابرماس معتقد است وفاق عنصر اساسی تکامل است و بر این اعتقاد است وفاق نه فقط در ذهن بلکه در بستر اجتماعی حاصل می‌گردد. همچنین وی بر کنش و ارتباط تأکید داشته و می‌گوید شما حرف‌هایت را بزن و دیگری نیز حرف‌هایش را بزند (تر و آنتی‌تر) تا در زندگی اجتماعی توافق (سنتز) حاصل شود. بدین ترتیب، از نظر هابرماس وفاق فقط در حوزه عمومی حاصل می‌شود. حوزه عمومی نیز عرصه‌ای است که در آن گروه‌ها یا افراد می‌توانند آزادانه و دور از هر نوع سلطه با یکدیگر ارتباط داشته و گفتگو نمایند (ریتزر، ۱۳۷۹، ص. ۶۲۹). همچنین وفاق، توافق بر سر ارزش‌های بنیادی و اجتماعی در میان اعضای گروه، جامعه یا اجتماع است برخی اندیشمندان بر اهمیت وفاق به عنوان عنصر اساسی ثبات اجتماعی تأکید دارند. آن‌ها معتقدند تمام جوامعی که طی زمان قابل توجهی پایدار ماندند دارای نظام ارزشی

مشترک، مبنی بر باورهایی هستند که مورد پذیرش بیشتر مردم است (گیدنز، ۱۳۷۶، ص. ۸۷۵). گیدنز در این بیان ضمن تعریف وفاق، اهمیت آن را نیز بیان می‌نماید.

از نظر دورکیم، وفاق با همبستگی سنتی در ارتباط است. وی ضمن تقسیم‌بندی همبستگی اجتماعی به مکانیک و ارگانیک، همبستگی جوامع قدیم را همبستگی مکانیکی مبتنی بر وفاق بر سر ارزش‌ها و قواعد اخلاقی بیشتر اعضای جامعه می‌داند (آرون، ۱۳۹۳، صص. ۶۵-۵۸). همچنین وفاق ملی، توافق جمعی بر سر مجموعه‌ای از اصول و قواعد اجتماعی است که در یک میدان تعاملی اجتماعی که خود ایجاد کننده «انرژی عاطفی» است به وجود می‌آید. انرژی عاطفی، نیز هم‌زمان حاصل و تولید کننده توافق اجتماعی است (چلبی، ۱۳۷۲، ص. ۱۷). استقرار وفاق در یک جامعه نیازمند اجماع تمام اعضای جامعه شامل دولتمردان و نیروهای اجتماعی و سیاسی بر سر ارزش‌ها، اعتقادات و مجموعه‌ای از اصول است. نکته مهم آنکه وفاق ایجاد شده باید تعمیم یافته باشد. به عبارتی سایر اعضای جامعه از «من» عبور کرده و به مرحله «ما» بودن گام گذارند تا وفاق کامل شود. با استقرار این نوع وفاق در یک جامعه، نظم حاکم ناشی از تحولات بیرونی نیست، بلکه ناشی از حس همبستگی درونی است و ضمن کمک به ثبات سیاسی، جامعه را در مقابل تهاجمات خارجی و حتی تهاجم فرهنگی نیز مصون می‌دارد (چلبی، ۱۳۷۲، صص. ۲۵-۲۱).

با وجود اینکه وفاق را می‌توان توافق شهروندان بر سر اصول، ارزش‌ها و اعتقادات مشترک بیان نمود (طهماسبی‌زاده و همکاران، ۱۳۹۵، صص. ۲۶۲-۲۶۰)؛ از مهم‌ترین سطوح تحقق وفاق، وفاق حاکمیتی است. اگر درک و تعریف درستی از وفاق شکل نگیرد، وفاق به جای اینکه باعث تغییر شود، مانع تغییر خواهد شد. وفاق ملی برای این است که حکمرانی شفاف است و در معرض داوری است؛ بنابراین مشارکت‌ها سازمان یافته است (رضایان، ۱۴۰۳). به‌طور کلی تحقق وفاق ملی تعمیم یافته و تداوم آن نیازمند سه شرط است:

۱. قواعد، قوانین و هنجارهای مستقر و رایج مورد قبول عموم گروه‌های فعال اجتماعی - سیاسی باشد؛
۲. نهادهای مجری قوانین و هنجارهای مذکور مورد پذیرش همان گروه‌ها باشند؛
۳. احساس وحدت و هویت بین گروه‌های ذکر شده از نظر پذیرش آن هنجارها و قواعد گسترش یابد (بشیریه، ۱۳۸۳، ص. ۷۲).

تحقق چنین فرایندی نیازمند شکل‌گیری یک رابطه تعاملی همراه با احساس بین تصمیم‌گیران و نیروهای اجتماعی و سیاسی است (مسعودنیا و شفیعی، ۱۴۰۳، ص. ۷۱۶). نکته قابل توجه در وفاق ملی، برقراری وفاق میان حاکمیت و مردم است چنانکه عجم‌اوغلو و رایبسون تأکید دارند تنها مسیر سعادت ملت‌ها ساخت نهادهای حاکمیتی دربرگیرنده و همه‌شمول است و آن هم جز با تقویت هم‌زمان دولت و جامعه محقق نمی‌شود. از شاخصه‌های مهم وفاق، به‌ویژه در عملکرد دولت، این است که با همه اقشار جامعه همراه باشد، نه فقط با صاحبان قدرت (عجم‌اوغلو و رایبسون، ۱۴۰۰). بر اساس نظرات مطرح شده در ارتباط با وفاق می‌توان گفت گفتگو میان گروه‌ها و افراد مختلف با نظرات گوناگون بر سر مسائل و منافع ملی با یکدیگر موجب وفاق و درنهایت منتهی به اجماع نظر بر سر مسائل مذکور خواهد گردید. اجماع نیز موجب می‌شود تنش‌ها کاهش یافته، دستیابی به اهداف و منافع بدون اتلاف منابع، سریع‌تر شده، مسیر توسعه و پیشرفت هموار و درنهایت نظام سیاسی از پایداری و ثبات در طولانی مدت برخوردار شود.

۳. یافته‌ها (رابطه حاکمیت و مردم)

پس از تبیین مبانی مفهومی و نظری، در ادامه، برای پاسخ به پرسش اصلی مقاله، رابطه دوجانبه حاکمیت، مردم و وفاق بررسی می‌شود. در این بخش، ابتدا نقش مردم در شکل‌گیری حاکمیت تحلیل می‌گردد، سپس نقش حاکمیت در ایجاد وفاق مورد بررسی قرار می‌گیرد و در پایان، چالش‌های موجود در این رابطه و عوامل مؤثر بر وفاق ملی تحلیل می‌شود.

۳-۱. نقش مردم در شکل‌گیری حاکمیت

نقش مردم در شکل‌گیری حاکمیت و چگونگی تأثیرگذاری بر نهادهای حاکمیتی و سیاست‌گذاری‌ها یکی از مباحث کلیدی در علوم سیاسی است. مردم به‌عنوان بازیگران اصلی فرایندهای سیاسی، می‌توانند به روش‌های گوناگون بر نهادهای حاکمیتی تأثیر بگذارند و در شکل‌گیری سیاست‌ها و تصمیمات کلان کشور نقش ایفا کنند. نقش مردم در شکل‌گیری حاکمیت و تأثیرگذاری بر نهادهای حاکمیتی و سیاست‌گذاری‌ها بسیار حیاتی است. براین اساس، در ادامه به اختصار و با بیان چند مورد، چگونگی تأثیرگذاری مردم بر نهادهای حاکمیتی و سیاست‌گذاری‌ها بررسی می‌شود.

مشارکت سیاسی: مشارکت سیاسی از مهم‌ترین راه‌های تأثیرگذاری مردم بر نهادهای حاکمیتی است. این مشارکت می‌تواند به اشکال مختلفی از جمله رأی‌گیری در انتخابات، شرکت در تجمعات و اعتراضات و عضویت در احزاب و گروه‌های سیاسی صورت گیرد. زمانی که مردم به‌طور فعال در فرایندهای سیاسی شرکت نمایند نهادهای حاکمیتی مجبور به توجه به خواسته‌ها و نیازهای آن‌ها می‌شوند. این مشارکت می‌تواند منجر به تغییر سیاست‌ها و تصمیمات کلان شود و به نهادهای حاکمیتی این پیام را منتقل کند که باید به خواسته‌های عمومی پاسخگو باشند.

نظارت و پاسخگویی: مردم می‌توانند با نظارت بر عملکرد نهادهای حاکمیتی و مطالبه پاسخگویی از آن‌ها، تأثیر قابل توجهی بر سیاست‌گذاری‌ها داشته باشند. این نظارت می‌تواند از طریق رسانه‌ها، سازمان‌های غیردولتی و نهادهای مدنی انجام شود. زمانی که مردم از طریق ابزارهای مختلف، مانند رسانه‌های اجتماعی و گزارش‌های خبری، عملکرد نهادهای حاکمیتی را زیر نظر دارند این نهادها به دلیل فشار عمومی و انتقادات، مجبور به اصلاح سیاست‌ها و تصمیمات خود می‌شوند.

تأثیرگذاری بر افکار عمومی: مردم با بیان نظرات و دیدگاه‌های خود می‌توانند بر شکل‌گیری افکار عمومی تأثیر بگذارند و این افکار عمومی به نهادهای حاکمیتی فشار وارد می‌کند تا سیاست‌های مشخصی را اتخاذ کنند. این تأثیرگذاری معمولاً از طریق رسانه‌ها، شبکه‌های اجتماعی و فعالیت‌های اجتماعی و فرهنگی انجام می‌شود. هنگامی که یک موضوع خاص در جامعه به بحث و بررسی گذاشته می‌شود، نهادهای حاکمیتی موظف‌اند به این نظرات توجه کرده و در روند سیاست‌گذاری‌های خود آن‌ها را مد نظر قرار دهند.

توسعه نهادهای مدنی: نهادهای مدنی و سازمان‌های غیردولتی به‌عنوان نمایندگان مردم، نقش مهمی در تأثیرگذاری بر نهادهای حاکمیتی دارند. این نهادها می‌توانند با ارائه مشاوره، تحقیق و تحلیل و برگزاری کارگاه‌ها و نشست‌ها به نهادهای حاکمیتی کمک نمایند تا سیاست‌های بهتری را اتخاذ کنند. همچنین نهادهای مدنی می‌توانند به‌عنوان صدای مردم عمل کرده و خواسته‌ها و نیازهای آن‌ها را به نهادهای حاکمیتی منتقل کنند.

اعتراضات و جنبش‌های اجتماعی: اعتراضات و جنبش‌های اجتماعی یکی از ابزارهای مؤثر مردم برای تأثیرگذاری بر نهادهای حاکمیتی است. زمانی که مردم به‌طور جمعی به

خیابان‌ها می‌آیند و خواسته‌های خود را مطرح می‌کنند، نهادهای حاکمیتی تحت فشار قرار می‌گیرند تا به این خواسته‌ها پاسخ دهند. این نوع از تأثیرگذاری می‌تواند منجر به تغییرات عمده در سیاست‌ها و حتی تغییرات ساختاری در نظام‌های سیاسی شود.

آموزش و آگاهی‌بخشی: آموزش و آگاهی‌بخشی به مردم در مورد حقوق و مسئولیت‌های سیاسی خود می‌تواند به افزایش مشارکت و تأثیرگذاری آن‌ها بر نهادهای حاکمیتی کمک کند. زمانی که مردم از حقوق خود آگاه باشند و بدانند که چگونه می‌توانند در فرایندهای سیاسی شرکت کنند، تمایل بیشتری به مشارکت و تأثیرگذاری خواهند داشت. این آگاهی می‌تواند از طریق برنامه‌های آموزشی، کارگاه‌ها و رسانه‌ها به مردم منتقل شود.

۲-۳. نقش حاکمیت در ایجاد وفاق ملی

وفاق ملی، یکی از مفاهیم بنیادین در علوم سیاسی، به معنای همبستگی و هم‌سویی اجتماعی درون یک کشور است امری که می‌تواند منجر به شکل‌گیری اجماع عمومی و در نهایت، ثبات سیاسی و اجتماعی شود. در این میان، نهادهای حاکمیتی به‌عنوان ارکان اساسی نظام سیاسی، نقشی تعیین‌کننده در ایجاد و تقویت وفاق ملی ایفا می‌کنند. از ویژگی‌های اصلی وفاق، به‌ویژه از منظر دولت، آن است که این همبستگی باید میان تمامی اقشار جامعه برقرار باشد، نه صرفاً میان صاحبان قدرت و نخبگان. در ادامه، به بررسی نحوه تأثیرگذاری نهادهای حاکمیتی بر تحقق و تحکیم وفاق ملی پرداخته خواهد شد.

تأمین امنیت و ثبات: نهادهای حاکمیتی، به‌ویژه دولت و نیروهای امنیتی، مسئولیت تأمین امنیت و ثبات در جامعه را بر عهده دارند. امنیت به‌عنوان یکی از نیازهای اساسی بشر، می‌تواند احساس آرامش و اعتماد را در میان مردم تقویت کند. زمانی که مردم احساس نمایند نهادهای حاکمیتی قادر به تأمین امنیت و حفظ نظم عمومی هستند، تمایل بیشتری به همکاری و همبستگی با یکدیگر و با نهادهای حاکمیتی خواهند داشت. این امر می‌تواند به تقویت وفاق ملی انجام شود.

توزیع عادلانه منابع: نهادهای حاکمیتی نقش مهمی در توزیع منابع اقتصادی و اجتماعی دارند. توزیع ناعادلانه منابع می‌تواند منجر به نارضایتی و تنش‌های اجتماعی شود. در مقابل، اگر نهادهای حاکمیتی به توزیع عادلانه منابع و فرصت‌ها توجه نمایند، می‌توانند احساس

عدالت و برابری را در میان مردم تقویت کنند. این احساس عدالت می‌تواند به تقویت وفاق ملی و کاهش تنش‌های اجتماعی کمک نماید.

توسعه سیاست‌های مشارکتی: نهادهای حاکمیتی می‌توانند با ایجاد بسترهای مناسب برای مشارکت مردم در فرایندهای سیاسی و تصمیم‌گیری، وفاق ملی را تقویت کنند. سیاست‌های مشارکتی مانند برگزاری انتخابات آزاد و عادلانه، مشاوره با گروه‌های مختلف اجتماعی و ایجاد نهادهای مدنی، می‌تواند به مردم این احساس را بدهد که صدای آن‌ها شنیده می‌شود و در شکل‌گیری سیاست‌ها نقش دارند. این امر می‌تواند زمینه ساز تقویت اعتماد عمومی به نهادهای حاکمیتی و افزایش وفاق ملی باشد.

ترویج فرهنگ گفتگو و تفاهم: نهادهای حاکمیتی می‌توانند با ترویج فرهنگ گفتگو و تفاهم، به کاهش تنش‌ها و اختلافات اجتماعی کمک نمایند. برگزاری نشست‌ها و کنفرانس‌های ملی، ایجاد بسترهای گفتگو بین گروه‌های مختلف اجتماعی و فرهنگی و تشویق به تبادل نظر می‌تواند به تقویت وفاق ملی کمک نماید. این اقدامات می‌تواند به شکل‌گیری فضایی مثبت و همدلانه در جامعه بیانجامد.

پاسخگویی و شفافیت: نهادهای حاکمیتی باید به اصول پاسخگویی و شفافیت پایبند باشند. هنگامی که مردم احساس کنند نهادهای حاکمیتی به آن‌ها پاسخگو هستند و در تصمیم‌گیری‌های خود شفاف عمل می‌نمایند اعتماد عمومی به این نهادها افزایش می‌یابد. این اعتماد می‌تواند به تقویت وفاق ملی و کاهش تنش‌های اجتماعی بیانجامد.

توجه به تنوع فرهنگی و اجتماعی: نهادهای حاکمیتی باید به تنوع فرهنگی و اجتماعی در جامعه توجه نمایند. احترام به حقوق اقلیت‌ها و گروه‌های مختلف اجتماعی و ایجاد سیاست‌های حمایتی برای آن‌ها می‌تواند به تقویت وفاق ملی کمک نماید. زمانی که همه گروه‌ها احساس کنند حقوق و منافع آن‌ها مورد توجه قرار گرفته است تمایل بیشتری به همکاری و همبستگی با یکدیگر خواهند داشت.

در نهایت اینکه نهادهای حاکمیتی با تأثیرگذاری بر امنیت، توزیع منابع، سیاست‌های مشارکتی، فرهنگ گفتگو، پاسخگویی و توجه به تنوع فرهنگی، می‌توانند نقش بسزایی در تقویت وفاق ملی ایفا نمایند. این تأثیرات نه تنها به ایجاد یک جامعه پایدار و همدل کمک می‌کند، بلکه موجب تقویت نظام سیاسی و اجتماعی نیز می‌شود. در نهایت، وفاق ملی

به‌عنوان یک عنصر کلیدی در ثبات و توسعه کشورها، نیازمند توجه و تلاش مستمر نهادهای حاکمیتی است.

۳-۳. چالش‌های مؤثر بر وفاق ملی

رابطه بین حاکمیت و مردم به‌عنوان یک رابطه دوجانبه، همواره تحت تأثیر تعاملات و چالش‌های مختلفی قرار دارد. این چالش‌ها می‌توانند باعث تنش‌های اجتماعی، سیاسی و اقتصادی شوند و بر وفاق ملی تأثیر بگذارند. در این بخش، به بررسی چالش‌ها و تنش‌های موجود در رابطه بین حاکمیت و مردم پرداخته می‌شود.

عدم اعتماد متقابل: یکی از چالش‌های بزرگ در رابطه حاکمیت و مردم، عدم اعتماد متقابل است. هنگامی که مردم احساس نمایند نهادهای حاکمیتی به وعده‌های خود عمل نمی‌کنند یا در تصمیم‌گیری‌ها شفاف نیستند اعتماد آن‌ها به این نهادها کاهش می‌یابد. این عدم اعتماد می‌تواند سبب نارضایتی و تنش‌های اجتماعی شود و وفاق ملی را تضعیف نماید. به همین ترتیب، نهادهای حاکمیتی نیز ممکن است به دلیل رفتارهای مردم، مانند اعتراضات و نارضایتی‌ها، به آن‌ها بی‌اعتماد شوند.

توزیع ناعادلانه منابع: توزیع ناعادلانه منابع اقتصادی و اجتماعی یکی دیگر از چالش‌های مهم در رابطه حاکمیت و مردم است. زمانی که مردم احساس نمایند منابع به‌طور ناعادلانه توزیع شده و گروه‌های خاصی از مزایای بیشتری برخوردارند، نارضایتی و تنش‌های اجتماعی افزایش می‌یابد. این نارضایتی می‌تواند منجر به اعتراضات و جنبش‌های اجتماعی شده و در نهایت به چالش‌های جدی برای نهادهای حاکمیتی تبدیل شود.

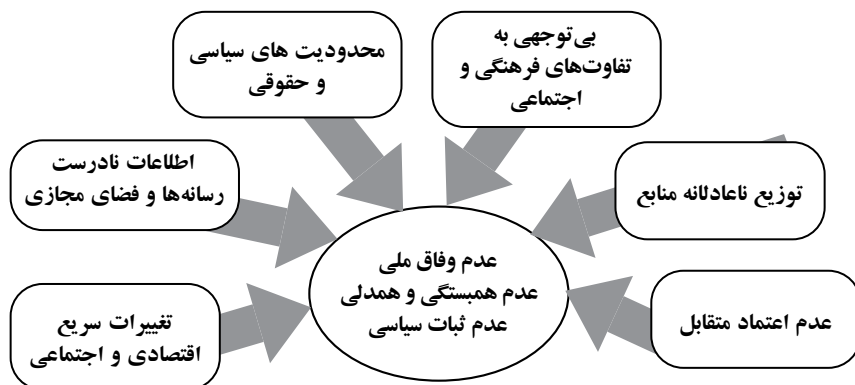
عدم توجه به تفاوت‌های فرهنگی و اجتماعی: تفاوت‌های فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی در جوامع می‌تواند باعث چالش‌های جدی در رابطه حاکمیت و مردم شود. نهادهای حاکمیتی ممکن است نتوانند به‌درستی نیازها و خواسته‌های گروه‌های مختلف اجتماعی را در نظر بگیرند. این عدم توجه می‌تواند منجر به احساس بی‌عدالتی و تبعیض در میان گروه‌های مختلف شود و وفاق ملی را تضعیف نماید.

محدودیت‌های سیاسی و حقوقی: محدودیت‌های سیاسی و حقوقی که بر مشارکت مردم در فرایندهای سیاسی تأثیر می‌گذارد یکی دیگر از چالش‌های موجود در رابطه میان

حاکمیت و مردم در جهت وفاق ملی است. در برخی کشورها، نهادهای حاکمیتی ممکن است به دلیل ترس از اعتراض‌ها یا نارضایتی‌ها، محدودیت‌هایی برای آزادی بیان، تجمع و مشارکت سیاسی ایجاد نمایند. این محدودیت‌ها می‌تواند به افزایش تنش‌ها و نارضایتی‌ها بیانجامد و در نهایت به بی‌اعتمادی مردم به نهادهای حاکمیتی دامن بزند.

اطلاعات نادرست رسانه‌ها و فضای مجازی: رسانه‌ها و فضای مجازی به‌عنوان ابزارهای قدرتمند بیان نظرات و انتقادات مردم، می‌توانند هم موجب تقویت و هم تضعیف رابطه میان حاکمیت و مردم شوند. از یک سو، رسانه‌ها می‌توانند صدای مردم باشند و نهادهای حاکمیتی را به پاسخگویی وادار کنند؛ اما از سوی دیگر، ممکن است به انتشار اطلاعات نادرست و تشدید تنش‌ها دامن بزنند. چنین وضعیتی می‌تواند به افزایش نارضایتی و کاهش اعتماد در جامعه منجر شود.

تغییرات سریع اجتماعی و اقتصادی: تغییرات سریع اجتماعی و اقتصادی، مانند بحران‌های اقتصادی، بیکاری و نابرابری‌های اجتماعی، می‌تواند منجر به چالش‌های جدی در رابطه میان حاکمیت و مردم شود. زمانی که مردم با مشکلات اقتصادی مواجه‌اند، نهادهای حاکمیتی ممکن است تحت فشار قرار گیرند تا به خواسته‌های آنان پاسخ دهند. این فشارها می‌توانند موجب تنش‌های اجتماعی و سیاسی شده و وفاق ملی را تهدید کنند. برای تقویت وفاق ملی و بهبود رابطه میان حاکمیت و مردم، لازم است به این چالش‌ها توجه شود و راهکارهای مناسبی برای حل آن‌ها اتخاذ گردد.



مدل شماره ۱. چالش‌های وفاق ملی و پیامدهای آن (منبع نگارندگان)

۳-۴. عوامل مؤثر بر ایجاد و تقویت وفاق ملی

همان‌طور که برخی چالش‌ها، وفاق ملی را در رابطه حاکمیت و مردم مورد تهدید قرار می‌دهند عواملی نیز تقویت‌کننده وفاق ملی هستند توجه به این عوامل می‌تواند به ایجاد و تقویت وفاق ملی کمک نموده و عدم توجه به آن‌ها، همانند چالش‌ها وفاق ملی را تهدید خواهد نمود. این عوامل را می‌توان به عوامل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دسته‌بندی نمود در ادامه به تفکیک عوامل مؤثر بر وفاق ملی مورد بررسی قرار می‌گیرند.

۳-۴-۱. عوامل سیاسی

نظام‌های سیاسی و نوع حاکمیت در هر کشور نقش بسزایی در شکل‌گیری و تقویت وفاق ملی دارند. این عوامل می‌توانند به‌طور مستقیم بر نحوه تعامل مردم با نهادهای حاکمیتی و همچنین بر احساس همبستگی و هم‌سویی اجتماعی تأثیر بگذارند. در این بخش، به بررسی تأثیر نظام‌های سیاسی و نوع حاکمیت بر وفاق ملی پرداخته می‌شود.

نوع نظام سیاسی: نوع نظام سیاسی (دموکراتیک، استبدادی یا مختلط) تأثیر عمیقی بر وفاق ملی دارد. در نظام‌های دموکراتیک، مردم به‌طور فعال در فرایندهای سیاسی شرکت نموده و حق انتخاب و رأی‌گیری دارند. این نوع مشارکت می‌تواند به تقویت احساس تعلق و همبستگی اجتماعی بیانجامد. در مقابل، در نظام‌های استبدادی که در آن‌ها مردم از حق مشارکت و بیان نظرات خود محروم هستند احساس بی‌اعتمادی و نارضایتی افزایش می‌یابد و این امر می‌تواند باعث تضعیف وفاق ملی شود.

مشارکت سیاسی و حقوق شهروندی: نظام‌های سیاسی که به حقوق شهروندی و مشارکت سیاسی احترام می‌گذارند، می‌توانند به تقویت وفاق ملی کمک نمایند. چنانکه ذکر شد، هنگامی که مردم احساس نمایند حقوق آن‌ها محترم شمرده می‌شود و می‌توانند در فرایندهای سیاسی شرکت نمایند تمایل بیشتری به همکاری و همبستگی با یکدیگر و با نهادهای حاکمیتی خواهند داشت. این احساس مشارکت می‌تواند به ایجاد وفاق و در نتیجه یک جامعه پایدار و همدل بیانجامد.

پاسخگویی و شفافیت: نظام‌های سیاسی که به اصول پاسخگویی و شفافیت پایبند هستند، می‌توانند اعتماد عمومی را افزایش دهند. هنگامی که نهادهای حاکمیتی به مردم پاسخگو

هستند و در تصمیم‌گیری‌های خود شفاف عمل نمایند مردم احساس می‌کنند صدایشان شنیده شده در نتیجه تمایل بیشتری به همکاری و همبستگی خواهند داشت. این اعتماد می‌تواند باعث تقویت وفاق ملی و کاهش تنش‌های اجتماعی شود.

تنوع و چندگانگی: نظام‌های سیاسی باید به تنوع فرهنگی، اجتماعی و قومی در جامعه توجه نمایند. در جوامعی که تنوع فرهنگی و قومی وجود دارد نهادهای حاکمیتی باید سیاست‌هایی اتخاذ نمایند که به حقوق و منافع همه گروه‌ها احترام بگذارد. عدم توجه به این تنوع می‌تواند منجر به احساس بی‌عدالتی و تبعیض شده و در نتیجه وفاق ملی را تضعیف نماید. در مقابل، نظام‌هایی که به تنوع احترام می‌گذارند و سیاست‌های فراگیر و حمایتی را پیاده‌سازی می‌کنند، می‌توانند به تقویت وفاق ملی کمک کنند.

توزیع منابع و فرصت‌ها: نظام‌های سیاسی باید به توزیع عادلانه منابع و فرصت‌ها توجه کنند. توزیع ناعادلانه منابع می‌تواند باعث نارضایتی و تنش‌های اجتماعی شود. در نظام‌های سیاسی که به توزیع عادلانه منابع و فرصت‌ها توجه دارند احساس عدالت و برابری در میان مردم تقویت شده و این امر منجر به تقویت وفاق ملی می‌شود.

سیاست‌های اقتصادی: سیاست‌های اقتصادی که نهادهای حاکمیتی آن را اتخاذ می‌کنند، می‌تواند تأثیر زیادی بر وفاق ملی داشته باشد. در نظام‌های سیاسی که به توسعه اقتصادی و کاهش نابرابری‌های اجتماعی توجه دارند مردم احساس بهتری نسبت به حاکمیت خواهند داشت و این امر منجر به تقویت وفاق ملی می‌گردد. در مقابل، بحران‌های اقتصادی و نابرابری‌های شدید می‌تواند به نارضایتی و تنش‌های اجتماعی بیانجامد.

۲-۴-۳. عوامل اجتماعی

تنوع فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی در هر جامعه‌ای می‌تواند تأثیرات عمیق و چندوجهی بر وفاق ملی داشته باشد. این تنوع می‌تواند به‌عنوان یک منبع غنی از فرصت‌ها و چالش‌ها عمل کند. در این بخش، به بررسی تأثیرات این عوامل بر وفاق ملی پرداخته می‌شود.

تنوع فرهنگی: تنوع فرهنگی به وجود گروه‌های مختلف قومی، مذهبی و فرهنگی در یک جامعه اشاره دارد. این تنوع می‌تواند به غنای فرهنگی و اجتماعی جامعه کمک نموده و منجر به تبادل ایده‌ها و تجربیات شود. با این حال، اگر نهادهای حاکمیتی نتوانند به این

تنوع احترام بگذارند و سیاست‌های فراگیر و حمایتی را پیاده‌سازی نمایند ممکن است احساس بی‌عدالتی و تبعیض در میان گروه‌های مختلف ایجاد شود. این احساس می‌تواند باعث تنش‌های اجتماعی و کاهش وفاق ملی شود. در مقابل، جوامعی که به تنوع فرهنگی احترام می‌گذارند و از آن به‌عنوان یک منبع غنی برای تقویت همبستگی اجتماعی استفاده می‌کنند، می‌توانند وفاق ملی را تقویت کنند.

تنوع اجتماعی: تنوع اجتماعی به تفاوت‌های موجود در زمینه‌هایی مانند طبقات اجتماعی، جنسیت، سن و وضعیت اقتصادی اشاره دارد. این تنوع می‌تواند زمینه‌ساز بروز چالش‌هایی در حوزه نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی شود. اگر نهادهای حاکمیتی نتوانند به نیازها و خواسته‌های گروه‌های مختلف اجتماعی پاسخ مناسب دهند، احساس نارضایتی و بی‌عدالتی در جامعه افزایش خواهد یافت. این نارضایتی ممکن است به ایجاد تنش‌های اجتماعی و کاهش وفاق ملی بینجامد. در مقابل، جوامعی که به نیازهای متنوع اقشار مختلف توجه دارند و سیاست‌های حمایتی مؤثری برای گروه‌های آسیب‌پذیر اجرا می‌کنند، نقش مؤثری در تقویت وفاق ملی ایفا می‌نمایند.

تنوع اقتصادی: تنوع اقتصادی به وجود تفاوت‌های اقتصادی میان گروه‌های مختلف اجتماعی اشاره دارد. نابرابری‌های اقتصادی می‌تواند به نارضایتی و بروز تنش‌های اجتماعی منتهی شوند. زمانی که گروه‌هایی از مزایای اقتصادی بیشتری بهره‌مند باشند، در حالی که سایر اقشار در فقر و محرومیت زندگی می‌کنند، احساس بی‌عدالتی و تبعیض در جامعه افزایش می‌یابد. چنین شرایطی ممکن است باعث کاهش وفاق ملی و تشدید تنش‌های اجتماعی شود. در مقابل، جوامعی که توسعه اقتصادی پایدار را دنبال کرده و به توزیع عادلانه منابع توجه دارند، در مسیر تقویت وفاق ملی گام برمی‌دارند.

نقش آموزش و آگاهی: آموزش و آگاهی‌بخشی به مردم در مورد تنوع فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی می‌تواند به تقویت وفاق ملی کمک نماید. هنگامی که مردم از حقوق و مسئولیت‌های خود آگاه باشند و به ارزش‌های متنوع احترام بگذارند تمایل بیشتری به همکاری و همبستگی خواهند داشت. آموزش می‌تواند به کاهش پیش‌داوری‌ها و تبعیض‌ها کمک نموده و فضایی مثبت برای تعاملات اجتماعی ایجاد نماید.

تأثیر رسانه‌ها: رسانه‌ها به‌عنوان ابزارهای مهم در شکل‌دهی به افکار عمومی و فرهنگ

جامعه، نقش بسزایی در تقویت یا تضعیف وفاق ملی ایفا می‌نماید. رسانه‌ها می‌توانند به ترویج فرهنگ تنوع و همبستگی اجتماعی کمک نموده یا برعکس با انتشار اطلاعات نادرست و تقویت تعصبات، موجب افزایش تنش‌ها و نارضایتی‌ها شوند؛ بنابراین نحوه عملکرد رسانه‌ها در جامعه می‌تواند تأثیر زیادی بر وفاق ملی داشته باشد.

۳-۴-۳. عوامل اقتصادی

توسعه اقتصادی و توزیع منابع به‌عنوان دو عامل کلیدی در شکل‌گیری و تقویت وفاق ملی در جوامع مختلف شناخته می‌شوند. این عوامل می‌توانند به‌طور مستقیم بر کیفیت زندگی مردم، احساس عدالت و برابری و درنهایت بر همبستگی اجتماعی تأثیر بگذارند. در این بخش، به بررسی نقش توسعه اقتصادی و توزیع منابع در ایجاد وفاق ملی پرداخته می‌شود.

توسعه اقتصادی و رفاه اجتماعی: توسعه اقتصادی به معنای افزایش تولید و بهبود شرایط اقتصادی در یک کشور است. این روند می‌تواند به ارتقای سطح زندگی مردم، کاهش فقر و بهبود دسترسی به خدمات عمومی نظیر آموزش و بهداشت بینجامد. زمانی که شهروندان از ثمرات توسعه اقتصادی بهره‌مند شوند و بهبود شرایط زندگی را به‌طور ملموس احساس کنند، تمایل آن‌ها به همکاری، همبستگی اجتماعی و تعامل مثبت با نهادهای حاکمیتی افزایش خواهد یافت. این احساس رضایت و رفاه عمومی، نقش مؤثری در تقویت وفاق ملی ایفا می‌کند.

توزیع عادلانه منابع: توزیع عادلانه منابع اقتصادی یکی از عوامل کلیدی در ایجاد وفاق ملی است. هنگامی که منابع به‌طور ناعادلانه توزیع شوند و گروه‌های خاصی از مزایای بیشتری برخوردار گردند احساس بی‌عدالتی و نارضایتی در میان گروه‌های دیگر افزایش می‌یابد. این نارضایتی می‌تواند تنش‌های اجتماعی و کاهش وفاق ملی بیانجامد. در مقابل، توزیع عادلانه منابع و فرصت‌ها می‌تواند به ایجاد احساس عدالت و برابری در جامعه کمک نموده و در نتیجه، وفاق ملی را تقویت کند.

توسعه اقتصادی: دولت‌ها به‌عنوان نهادهای حاکمیتی، مسئولیت دارند سیاست‌های اقتصادی را به‌گونه‌ای تدوین و اجرا کنند که به توسعه پایدار و توزیع عادلانه منابع بینجامد. این سیاست‌ها می‌توانند شامل سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌ها، ایجاد فرصت‌های شغلی و حمایت از گروه‌های آسیب‌پذیر باشند. زمانی که دولت‌ها به این وظایف به‌درستی عمل

کرده و به نیازهای اقتصادی مردم پاسخ دهند، اعتماد عمومی نسبت به نهادهای حاکمیتی افزایش خواهد یافت و در نتیجه، وفاق ملی تقویت می‌شود.

کاهش نابرابری‌های اقتصادی: نابرابری‌های اقتصادی می‌تواند موجب تنش‌های اجتماعی و سیاسی شود. هنگامی که گروه‌های خاصی از مزایای اقتصادی بیشتری برخوردارند و گروه‌های دیگر در فقر و محرومیت به سر می‌برند احساس بی‌عدالتی و تبعیض افزایش می‌یابد. این وضعیت می‌تواند به کاهش وفاق ملی و افزایش نارضایتی‌ها بیانجامد؛ بنابراین کاهش نابرابری‌های اقتصادی و توجه به نیازهای گروه‌های آسیب‌پذیر به تقویت وفاق ملی کمک می‌نماید.

توسعه پایدار و محیط‌زیست: توسعه اقتصادی باید به گونه‌ای باشد که به محیط‌زیست آسیب نرساند و به نسل‌های آینده نیز توجه نماید. توسعه پایدار می‌تواند به ایجاد فرصت‌های شغلی و بهبود کیفیت زندگی مردم کمک نموده و هم‌زمان به حفظ منابع طبیعی و محیط‌زیست نیز توجه داشته باشد. زمانی که مردم احساس کنند توسعه اقتصادی به نفع آن‌ها و محیط‌زیست است، تمایل بیشتری به همکاری و همبستگی خواهند داشت و این امر منجر به تقویت وفاق ملی می‌شود.

تقویت بخش خصوصی و سرمایه‌گذاری: بخش خصوصی و سرمایه‌گذاری نیز نقش مهمی در توسعه اقتصادی و توزیع منابع دارند. تشویق به سرمایه‌گذاری‌های داخلی و خارجی می‌تواند باعث ایجاد شغل و افزایش تولید شود. زمانی که مردم از فرصت‌های شغلی و اقتصادی بهره‌مند شوند احساس رضایت و تعلق بیشتری به جامعه خواهند داشت؛ لذا این احساس می‌تواند به تقویت وفاق ملی کمک نماید. هند از جمله کشورهایی که در این زمینه موفق عمل نموده است؛ این کشور با تشویق به سرمایه‌گذاری‌های داخلی و خارجی، به رشد اقتصادی و ایجاد فرصت‌های شغلی کمک کرده است. برنامه‌هایی مانند «Make in India» به جذب سرمایه‌گذاری‌های خارجی و توسعه صنایع داخلی کمک کرده و سبب افزایش تولید و اشتغال شده است. این توسعه اقتصادی به بهبود شرایط زندگی مردم و تقویت وفاق ملی کمک کرده است.

همچنین در رابطه با کشورهای موفق در زمینه اتخاذ سیاست‌های مذکور و تقویت وفاق ملی می‌توان به موارد زیر اشاره نمود:

- کشورهای اسکاندیناوی، شامل سوئد، نروژ و دانمارک، به‌عنوان نمونه‌های برجسته‌ای از توسعه اقتصادی پایدار و رفاه اجتماعی شناخته می‌شوند. این کشورها با سرمایه‌گذاری گسترده در حوزه‌های آموزش، بهداشت و زیرساخت‌ها، توانسته‌اند سطح بالایی از زندگی را برای شهروندان خود فراهم آورند. چنین توسعه‌ای باعث کاهش فقر و کاهش نابرابری شده و احساس رضایت و همبستگی اجتماعی را در میان مردم تقویت کرده است. در نتیجه، انسجام و وفاق ملی در این کشورها به خوبی حفظ می‌شود. مردم اسکاندیناوی از سطح بالای رضایت از زندگی و احساس همبستگی اجتماعی برخوردارند که این امر ناشی از عوامل متعددی از جمله اعتماد به نظام‌های اجتماعی، دولت و دیگر افراد جامعه است. همچنین وجود نظام‌های رفاهی قوی و مشارکت فعال شهروندان در فرایندهای تصمیم‌گیری اجتماعی، نقش مهمی در تقویت این احساسات ایفا می‌کند (بندری، ۱۴۰۱).

- برزیل یکی از موفق‌ترین تجربه‌های مبارزه با فقر در سال‌های اخیر در جهان بوده است. سیستم پرداخت یارانه به نیازمندان در کشور برزیل که به (Bolsa Familia) یا یارانه خانوار معروف است (عقیلی، ۱۳۹۳). در توزیع عادلانه منابع و کاهش فقر و نابرابری نقش مهمی داشته است. این برنامه به خانواده‌های کم‌درآمد کمک مالی می‌کند و به آن‌ها امکان دسترسی به خدمات بهداشتی و آموزشی را می‌دهد. نظرسنجی‌ها حاکی است نیمی از مردم برزیل از نظام پرداخت یارانه و نتایج آن راضی هستند. با کاهش نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی، احساس عدالت و همبستگی در جامعه افزایش یافته و وفاق ملی تقویت شده است.

- چین نیز مثال دیگری است که «اعتماد عمومی بالای مردم آن نه تنها به احساس [رفاه] اقتصادی مرتبط است بلکه بیشتر به سیاست‌های قابل پیش‌بینی دولت چین ارتباط دارد» (خبر آنلاین، ۱۴۰۰). همچنین با اجرای سیاست‌های اقتصادی باز و اصلاحات اقتصادی از دهه ۱۹۷۰ به یکی از بزرگ‌ترین اقتصادهای جهان تبدیل شده است. دولت چین با سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌ها و ایجاد فرصت‌های شغلی، به بهبود شرایط زندگی مردم کمک کرده است. این توسعه اقتصادی منجر به افزایش اعتماد عمومی به نهادهای حاکمیتی و تقویت وفاق ملی شده است.

- کشورهایی مانند آلمان، دانمارک و چین نمونه‌هایی موفق در زمینه توسعه انرژی‌های تجدید پذیر هستند. آلمان با سیاست‌های حمایتی پایدار، اکنون بیش از ۴۰ درصد برق خود را

از منابع تجدید پذیر تأمین می‌کند. چین نیز با سرمایه‌گذاری میلیاردی، بزرگ‌ترین تولیدکننده برق خورشیدی و بادی در جهان است. این کشورها نشان داده‌اند که توسعه انرژی‌های تجدید پذیر نه تنها به حفاظت از محیط‌زیست کمک می‌کند، بلکه موجب تقویت اقتصاد ملی نیز می‌شود. توسعه انرژی‌های تجدید پذیر یکی از کلیدی‌ترین راهکارها برای کاهش اثرات زیست‌محیطی، تقویت اقتصاد سبز و ایجاد اشتغال پایدار است (روزنامه رسالت، ۱۴۰۳). آلمان با اجرای سیاست‌های توسعه پایدار و توجه به محیط‌زیست، به یکی از پیشگامان در زمینه انرژی‌های تجدید پذیر تبدیل شده است. این کشور با سرمایه‌گذاری در انرژی‌های پاک و کاهش وابستگی به سوخت‌های فسیلی، به بهبود کیفیت زندگی مردم و حفظ محیط‌زیست کمک کرده است. این رویکرد باعث تقویت وفاق ملی و افزایش احساس مسئولیت اجتماعی مردم شده است.

- سوئد نیز با سیاست‌های رفاهی قوی و توزیع عادلانه منابع، به یکی از کشورهای موفق در ایجاد وفاق ملی تبدیل شده است. سیستم آموزشی و بهداشتی رایگان، همراه با حمایت از گروه‌های آسیب‌پذیر، به افزایش سطح زندگی و احساس عدالت در جامعه کمک کرده است. این عوامل سبب تقویت همبستگی اجتماعی و وفاق ملی در سوئد شده‌اند. با توجه به مثال‌های ذکر شده می‌توان گفت تمام عوامل فوق را می‌توان به‌عنوان راهکارهایی مطلوب جهت ایجاد و تقویت وفاق ملی به کار بست.

جدول شماره ۱: عوامل مؤثر بر ایجاد و تقویت وفاق ملی

۱. نوع نظام سیاسی	الف) عوامل سیاسی
۲. مشارکت سیاسی و حقوق شهروندی	
۳. پاسخگویی و شفافیت	
۴. تنوع و چندگانگی	
۵. توزیع منابع و فرصت‌ها	
۶. سیاست‌های اقتصادی	

۱. تنوع فرهنگی	ب) عوامل اجتماعی
۲. تنوع اجتماعی	
۳. تنوع اقتصادی	
۴. نقش آموزش و آگاهی	
۵. تأثیر رسانه‌ها	
۱. توسعه اقتصادی و رفاه اجتماعی	ج) عوامل اقتصادی
۲. توزیع عادلانه منابع	
۳. توسعه اقتصادی	
۴. کاهش نابرابری‌های اقتصادی	
۵. توسعه پایدار و محیط‌زیست	
۶. تقویت بخش خصوصی و سرمایه‌گذاری	

نتیجه‌گیری

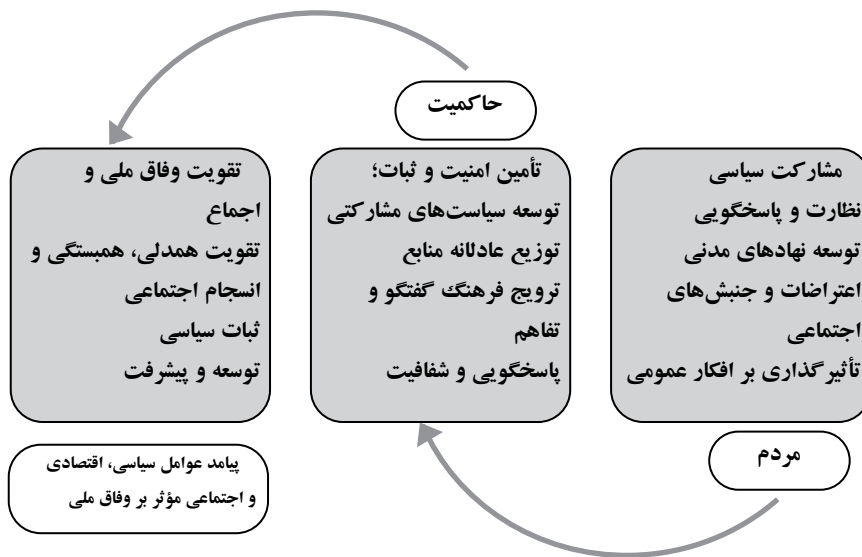
پژوهش حاضر با هدف بررسی رابطه دوجانبه حاکمیت و مردم و تأثیر آن بر وفاق ملی، همچنین شناسایی عوامل مؤثر بر تعامل میان حاکمیت و مردم و چگونگی شکل‌گیری وفاق ملی در جوامع، به تحریر درآمد و در صدد پاسخ به این سؤال بود که «رابطه دوجانبه حاکمیت و مردم چگونه می‌تواند موجب تقویت و یا تضعیف وفاق ملی شود؟» لذا به‌منظور پاسخ ابتدا به بررسی مفاهیم حاکمیت، مردم و وفاق ملی پرداخته شد. سپس در ادامه رابطه حاکمیت و مردم و تأثیرگذاری آن بر وفاق ملی، در چهار بخش مورد بررسی قرار گرفت. در بخش اول ابتدا نقش مردم در شکل‌گیری حاکمیت و چگونگی تأثیرگذاری بر نهادهای حاکمیتی و سیاست‌گذاری‌ها به‌عنوان یکی از مباحث کلیدی در علوم سیاسی مورد بررسی قرار گرفت. بیان شد مردم به‌عنوان بازیگران اصلی در فرایندهای سیاسی، به طرق مختلف مانند مشارکت سیاسی، نظارت و پاسخگویی، تأثیرگذاری بر افکار عمومی، توسعه نهادهای مدنی، اعتراض‌ها و جنبش‌های اجتماعی و آموزش و آگاهی بخشی، بر نهادهای حاکمیتی

تأثیر می‌گذارند و در شکل‌گیری سیاست‌ها و تصمیمات کلان کشور نقش ایفا می‌نمایند. در بخش دوم بیان شد که وفاق ملی به‌عنوان مفهومی کلیدی در علوم سیاسی، به معنای همبستگی و هم‌سویی اجتماعی در یک کشور است و می‌تواند زمینه‌ساز اجماع ملی و در نهایت، ثبات سیاسی و اجتماعی شود. در این میان، نهادهای حاکمیتی به‌عنوان ارکان اصلی نظام سیاسی، نقشی تعیین‌کننده در شکل‌گیری و تقویت این وفاق ایفا می‌کنند. همچنین تأکید شد که یکی از ویژگی‌های وفاق ملی آن است که باید میان تمام اقشار جامعه برقرار گردد، نه صرفاً در میان صاحبان قدرت. بر این اساس، دولت به‌عنوان نماد حاکمیت، می‌تواند با مجموعه‌ای از اقدامات نظیر: تأمین امنیت و ثبات، توزیع عادلانه منابع، توسعه سیاست‌های مشارکتی، ترویج فرهنگ گفتگو و تفاهم، پاسخگویی و شفافیت و توجه به تنوع فرهنگی و اجتماعی، نقش مؤثری در ایجاد، حفظ و تقویت وفاق ملی ایفا کند.

در ادامه بحث، چالش‌های موجود در رابطه میان حاکمیت و مردم و تأثیرات عمیق آن‌ها بر وفاق ملی و ثبات اجتماعی مورد بررسی قرار گرفت. برخی از مهم‌ترین این چالش‌ها عبارتند از: عدم اعتماد متقابل میان دولت و مردم، توزیع ناعادلانه منابع و فرصت‌ها، تفاوت‌ها و شکاف‌های فرهنگی و اجتماعی، محدودیت‌های سیاسی و حقوقی، نقش و تأثیر رسانه‌ها و فضای مجازی و تغییرات سریع اجتماعی و اقتصادی. هر یک از این عوامل می‌تواند به شکل‌گیری تنش‌ها، نارضایتی‌های عمومی و در نهایت تضعیف وفاق ملی بینجامد. برای تقویت وفاق ملی و بهبود رابطه میان حاکمیت و مردم، لازم است این چالش‌ها با رویکردی جامع و واقع‌بینانه شناسایی شده و راهکارهای مناسب برای حل آن‌ها اتخاذ گردد.

در پایان، عوامل مؤثر بر وفاق ملی در سه حوزه سیاسی، اجتماعی و اقتصادی بررسی شدند. در بخش سیاسی، نوع نظام، میزان مشارکت، پاسخگویی و توزیع قدرت و منابع نقش مهمی در تقویت یا تضعیف وفاق دارند. در حوزه اجتماعی، تنوع فرهنگی و اجتماعی اگر با احترام و توجه همراه باشد، می‌تواند به همبستگی کمک کند. بی‌توجهی به این تنوع، منجر به شکاف و نارضایتی می‌شود. در بُعد اقتصادی، توسعه و توزیع عادلانه منابع، احساس عدالت و برابری را افزایش می‌دهد و نقش کلیدی در کاهش تنش‌ها دارد. در مجموع، توجه به این عوامل و اجرای سیاست‌های عادلانه، می‌تواند موجب تقویت وفاق ملی و ثبات اجتماعی شود. این موارد باید به‌عنوان راهکارهای کاربردی مورد توجه مسئولان قرار گیرد

در نهایت می‌توان گفت میان حاکمیت و مردم، رابطه‌ای متقابل و دوسویه در جهت ایجاد و تقویت وفاق ملی وجود دارد. این رابطه دوجانبه، پایه‌ای برای همبستگی، همکاری و اعتماد متقابل در جامعه است و نقش مهمی در کاهش فاصله‌ها و حل چالش‌های سیاسی و اجتماعی ایفا می‌کند. با وجود تأثیرگذاری مردم در شکل‌گیری وفاق ملی، باید تأکید کرد که به دلیل نقش حاکمیت در سیاست‌گذاری‌های کلان، مسئولیت اصلی و نقش پررنگ‌تر در این زمینه بر عهده نهادهای حاکمیتی است. بنابراین حاکمیت نقشی حساس‌تر و مؤثرتر در ایجاد و تقویت وفاق ملی دارد. در مدل شماره ۲، رابطه دوجانبه و تأثیرگذار میان حاکمیت و مردم در فرایند تقویت وفاق ملی به صورت شماتیک ترسیم شده است.



مدل شماره ۲. رابطه دوجانبه حاکمیت و مردم در ایجاد و تقویت وفاق ملی
(منبع نگارندگان)

منابع

- آرون، ریمون (۱۳۹۳). *مراحل اساسی اندیشه در جامعه شناسی*. ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- بندری، بهجت (۱۴۰۱). گزارش جهانی شادی ۲۰۲۲، چرا فنلاند شادترین کشور دنیاست. <https://bpluspodcast.com/blog1>
- بدیعی ازندهی، مرجان و حسینی نصرآبادی، نرجس السادات (۱۳۹۱). جهانی شدن و تحول مفهوم حاکمیت. *فصلنامه تحقیقات کاربردی علوم جغرافیایی*، ۱۲(۲۵)، ۱۵۱-۱۷۲. <https://jgs.khu.ac.ir/article-1-656-fa.html>
- بشیریه، حسین (۱۳۸۳). درآمدی بر جامعه شناسی اجماع و وفاق. *فصلنامه ناقد*، ۱(۳)، ۶۷-۸۴. <https://ensani.ir/fa/article/3708>
- پارسانیا، حمید (۱۳۷۷). ناسیونالیسم. *مجله معرفت*، ۲۵، ۷۱-۷۷. <http://noo.rs/LL1Mr>
- جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۴۰۷ق). *الصحاح، تاج اللغة و صحاح العربیه*. تحقیق احمد عبدالغفور عطار، بیروت: دارالعلم للملایین.
- چلبی، مسعود (۱۳۷۲). وفاق اجتماعی. *نامه علوم اجتماعی*، ۲(۳)، ۱۵-۲۸. https://jnoe.ut.ac.ir/article_15545.html
- خیرآنلین (۲/ ۱۱/۱۴۰۰). چرا مردم چین رتبه اول بیشترین اعتماد را به دولت در دنیا دارند؟ <https://www.khabaronline.ir/news/1595284>
- 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)
- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). *لغتنامه دهخدا*. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- رضاییان، مجید (۱۴۰۳/۸/۲). وفاق از تئوری تا پراگماتیسم/ ۶ سطح وفاق شامل حاکمیتی، نخبگانی، ملی، اقتصادی، سیاسی و تکنولوژیکی است. <https://www.khabaronline.ir/news/1974689>
- روسو، ژان ژاک (۱۳۵۲). *قرارداد اجتماعی*. ترجمه منوچهر کیا، تهران: نشر گنجینه.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۹). *نظریه‌های جامعه شناسی معاصر*. تهران: نشر علمی.

- روزنامه رسالت (۱۴۰۳/۹/۸). اهمیت توسعه انرژی‌های تجدیدپذیر بررسی شد؛ گامی حیاتی در مسیر اقتصاد سبز. <https://paper.resalat-news.com/?nid=11016&type=0>
- 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
- شیخ شعاعی، محمدعلی (۱۳۸۶). ناسیونالیسم از دیدگاه اسلام. قم: دفتر عقل.
- طباطبایی مؤتمنی (۱۳۸۰). حقوق اساسی. تهران: انتشارات میزان.
- طهماسبی زاده، رامین، گلستانی، سیدهاشم و اسماعیلی، رضا (۱۳۹۵). رابطه عوامل فرهنگی مؤثر بر اخلاق شهروندی در شهر شاهین شهر. فصلنامه اخلاق، ۱۲(۴۳)، ۲۴۱-۲۶۴. <https://doi.org/10.22081/jare.2017.44941>
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۹). بنیادهای علم سیاست. تهران: نشر نی.
- عجم اوغلو، دارون و رایبسون، جیمز ای (۱۴۰۰). راه باریک آزادی. ترجمه سید علیرضا بهشتی شیرازی و جعفر خیرخواهان. تهران: نشر روزنه.
- عقیلی، باران (۱۳۹۳/۲/۴). برزیل چگونه با پرداخت یارانه نقدی هدفمند با فقر و نابرابری مقابله کرد؟ موفق‌ترین نظام یارانه نقدی در جهان. دنیای اقتصاد. <https://donya-e-qtasad.com-63/3267350>
- عمید، حسن (۱۳۷۹). فرهنگ فارسی. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- غفاری، مسعود و علیزاده، محمدلعل (۱۳۹۰). تأثیر تکنولوژی‌های اطلاعاتی و ارتباطاتی بر مؤلفه‌های سیاسی حاکمیت ملی با بررسی موقعیت ایران. فصلنامه سیاست، ۴۱(۱)، ۱۸۹-۲۰۷. https://jfq.ut.ac.ir/article_29729.html
- کشاورز شکری، عباس (۱۳۷۹). وفاق اجتماعی، فرهنگ سیاسی و مشروعیت سیاسی. مطالعات ملی، ۱(۲ و ۳)، ۹۳-۱۱۱. [dor: 20.1001.1.1735059.1378.1.2.3.3..6](https://doi.org/10.1001.1.1735059.1378.1.2.3.3..6)
- گالاهر، کارولین، دالمان، کارل تی، گیل مارتین، ماری، مونتر، آلیسون و شرلو، پیت (۱۳۹۱). مفاهیم کلیدی در جغرافیای سیاسی. ترجمه محمدحسن نامی و علی محمدپور، تهران: زیتون سبز.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۶). جامعه‌شناسی. ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.

- مسعودنیا، حسین و شفیع ینگابادی، نیلوفر (۱۴۰۳). وفاق و اجماع در ایران: چالش‌ها و راهکارها. فصلنامه سیاسی، ۵۴(۴)، ۷۱۱-۷۳۳.

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

- معین، محمد (۱۳۶۰). فرهنگ فارسی. تهران: انتشارات امیرکبیر.

- مطهری، مرتضی (۱۳۸۶). مجموعه آثار. تهران: انتشارات صدرا.

- موثقی، سید احمد (۱۳۷۹). وفاق اجتماعی و توسعه در جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه

علوم سیاسی، ۳(۱۰)، ۱۰، ۱۲۳-۱۳۳. <http://noo.rs/ln02w>

- نیک گهر، عبدالحسین (۱۳۷۵). مبانی جامعه شناسی. تهران: نشر رایزن.

-Gregory, D, Johnston, R, Pratt, G, Watts, M& Whatmore, S. (2009). *The Dictionary of Human Geography*. Malden: Wiley Blackwell.

-Huhn, W. R. (2010). Constantly approximating popular sovereignty: Seven fundamental principles of constitutional law. *William & Mary Bill of Rights Journal*, 19(2), 291-336.

<https://scholarship.law.wm.edu/wmborj/vol19/iss2/2>

-SantAmbrogio, M. (2015). Standing in the Shadow of Popular Savereignty. *BUL Rev.* 95,1869-1926. https://papers.ssrn.com/sol3/papers.cfm?abstract_id=2592059

-Passi, A. (2006). Territory. In J. Agnew, K. Mitchell, & G. Toal (Eds.), *A companion to political geography* ,(pp.109-122), Malden, MA: Blackwell Publishing.



Vol. 12 | Issue. 44 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.521237.1419>

The Effects of Monopolism on the Imbalance of Justice and Liberty: An Introduction to the Islamic Republic

Mehdi Naderi 

Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran. (Corresponding Author).

Mahdinaderi35@gmail.com

Mohammad Mahmoudi Pol Sefidi

Ph.D. Candidate in Political Science, University of Mazandaran, Mazandaran, Iran.

bahmani.b1357@gmail.com

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2025 /05 /19</p> <p>Revised: 2025 /06 /02</p> <p>Accepted: 2025 /06 /09</p> <p>Published Online: 2025 /07 /22</p>	<p>This research, employing a qualitative method of interpretive analysis based on library data and Parson’s “System Equilibrium” theoretical framework, seeks to answer the main question: How does monopolism (exclusivism/seeking monopoly) affect the imbalance of justice and liberty in the Islamic Republic, and what is the strategy to counter it?</p> <p>The findings indicate that monopolism leaves negative effects across four dimensions: structural, agency/executive, the public sphere, and discourse formation. Monopolism in the structural dimension leads to corruption, economic inequality, and unfair access to opportunities; in the agency/executive dimension, it causes a reduction in public trust and the weakening of social capital; in the public sphere, it results in a weakness in public oversight and persuasion; and in the culture and discourse formation dimension, by creating dominant discourses, it marginalizes the space for critique and dialogue, and creates a false dichotomy (or confrontation) between justice and liberty. By emphasizing the capacities of Religious Democracy (Mardom Salari-ye Dini), this research proposes strategies to counter onopolism, such as enhancing the popular role-playing (public involvement), strengthening supervisory institutions, guaranteeing fundamental liberties, and activating public participation. The findings underscore that the equilibrium between justice and liberty requires simultaneous reforms across the aforementioned dimensions.</p> <p>Keywords: Liberty, Justice, Monopolism (Exclusivism), Religious Democracy, Islamic Republic of Iran.</p>



تأثیرات انحصارطلبی بر ناموازنگی عدالت و آزادی؛ درآمدی بر جمهوری اسلامی

مهدی نادری

دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران (نویسنده مسئول)

Mahdinaderi35@gmail.com

محمد محمودی پل سفیدی

دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشگاه مازندران. مازندران، ایران.

bahmani.b1357@gmail.com

چکیده	اطلاعات مقاله
این پژوهش با استفاده از روش کیفی از نوع تحلیل تفسیری مستند به داده‌های کتابخانه‌ای و چهارچوب نظریه «تعادل سیستمی» پارسونز درصدد پاسخ به این پرسش اصلی است: انحصارطلبی چگونه بر ناموازنگی عدالت و آزادی در جمهوری اسلامی تأثیر می‌گذارد و راهکار مقابله با آن چیست؟ یافته‌ها نشان می‌دهند که انحصارطلبی در چهار بُعد ساختاری، کارگزاری، حوزه عمومی و گفتمان سازی تأثیرات منفی بر جای می‌گذارد. انحصارطلبی در «بُعد ساختاری» به فساد، نابرابری اقتصادی و دسترسی ناعادلانه به فرصت‌ها و در «بُعد کارگزاران» سبب کاهش اعتماد عمومی و تضعیف سرمایه اجتماعی و در «حوزه عمومی» منجر به ضعف در نظارت و اقتناع عمومی و در «بُعد فرهنگ و گفتمان سازی» با ایجاد گفتمان‌های مسلط، فضای نقد و گفتگو را به حاشیه برده و تقابل کاذب میان عدالت و آزادی ایجاد می‌نماید. این پژوهش با تأکید بر ظرفیت‌های مردم‌سالاری دینی، راهکارهایی مانند ارتقای نقش آفرینی مردمی، تقویت نهادهای نظارتی، تضمین آزادی‌های اساسی و فعال‌سازی مشارکت عمومی را برای مقابله با انحصارطلبی پیشنهاد می‌دهد. یافته‌ها بر این نکته تأکید دارد که تعادل عدالت و آزادی مستلزم اصلاحات هم‌زمان در ابعاد مذکور است.	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۹</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۳/۱۲</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۳/۱۹</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱</p> <p>صفحات: ۱۱۷-۱۳۸</p>
کلیدواژه‌ها: آزادی، عدالت، انحصارطلبی، مردم‌سالاری دینی، جمهوری اسلامی ایران.	

نابرابری یکی از واقعیت‌های انکارناپذیر تاریخ جوامع بشری است که در چهره‌های گوناگون اقتصادی، اجتماعی و سیاسی نمایان شده است. این نابرابری‌ها فراتر از توزیع ناعادلانه ثروت و فرصت‌ها، در ساختارهای قدرت، دسترسی به آموزش و حتی در روابط نمادین و گفتمانی بازتولید شده‌اند. در واکنش به این نابرابری‌ها، مفهوم عدالت به مثابه یک آرمان هنجاری و ضرورت کارکردی از افلاطون تا رالز همواره در مرکز توجه اندیشمندان بوده و نظام‌های سیاسی کوشیده‌اند به عنوان یکی از اهداف بنیادین حکمرانی، آن را دنبال نمایند. عدالت در نظام‌های سیاسی مختلف در معانی متفاوتی همچون عدالت به عنوان توزیع عادلانه منابع (عدالت توزیعی) یا به عنوان فرایندهای عادلانه تصمیم‌گیری (عدالت رویه‌ای) و همچنین در قالب به رسمیت شناختن حقوق گروه‌های محروم (عدالت شناختی) دریافت و اجرا شده است. در ایران پس‌انقلاب اسلامی، خوانش اسلامی عدالت به ویژه در قالب عدالت اجتماعی در قالب یکی از ارکان مشروعیت بخش نظام حکمرانی عمل نموده است.

در کنار عدالت، آزادی به عنوان دومین ستون حکمرانی از مطلوب‌های اساسی انسان‌ها و در عین حال همواره محل مناقشه بوده است. نظام‌های لیبرال دموکراسی با محوریت آزادی منفی (عدم مداخله دولت در حریم فردی) و نظام‌های سوسیال‌دموکرات با تأکید بر آزادی مثبت (تضمین امکان تحقق توانمندی‌های فردی از طریق حمایت دولت) تلاش نموده‌اند سطوحی از آزادی را مورد پاسداشت و صیانت قرار دهند. در ایران معاصر، گرچه انقلاب اسلامی پاسخی به مطالبه و شعار «استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی» مردم بوده است؛ اما تقابل گفتمان‌های مختلف در تفسیر آزادی - از خوانش لیبرال تا دینی مسئولیت‌گرا - به چالشی عینی در حیات سیاسی و اجتماعی تبدیل شده است.

در این میان، دموکراسی که در ظاهر مبتنی بر مشارکت مردمی و توزیع قدرت است، در عمل ممکن است تحت سیطره بوروکراسی پیچیده، احزاب انحصارطلب و گروه‌های ذی‌نفع خاص قرار گیرد. چنین وضعیتی با تضعیف خیر عمومی، منجر به شکل‌گیری نوعی از سیاست‌ورزی غیر کارآمد می‌شود که در آن منافع خصوصی جایگزین مصالح جمعی شده و میل عمومی به مشارکت در امور جامعه کاهش می‌یابد. تجربه تاریخی بیانگر آن است

که تمرکز حکمرانی بر عدالت بدون آزادی به استبداد - تجربه بلوک شرق - می‌انجامد و تأکید یک‌جانبه حکمرانی بر آزادی بدون عدالت منجر به نابرابری‌های ویرانگر - الگوی نتولیرالیسم - خواهد شد. این پدیده در ایران معاصر در قالب انحصار منابع ثروت و قدرت از سوی برخی از نهادهای رسمی یا غیررسمی و همچنین تأثیرگذاری جناح‌های سیاسی بر توزیع رانت قابل رصد و پیگیری است؛ بنابراین تعادل بین عدالت و آزادی در دموکراسی‌های امروزی فراتر از ضرورت اخلاقی شرط بقای نظام سیاسی است.

در این میان، باید توجه کرد جمهوری اسلامی ایران با تکیه بر گفتمان مردم‌سالاری دینی مدعی ارائه الگویی بدیل از حکمرانی است که در آن جمهوریت (مردم‌سالاری) و اسلامیت (حاکمیت ارزش‌های دینی) هم‌زمان اهداف حکومت را پیش خواهند برد. در این راستا، قانون اساسی جمهوری اسلامی، ضمن تصریح بر عدالت و آزادی‌های مشروع، تلاش نموده است تا تعادلی پویا بین این دو ارزش ایجاد نماید. باین‌حال، شکاف بین نظریه و عمل در مواردی مانند شفاف نبودن فرایندهای تصمیم‌گیری، فقدان سازوکارهای نهادینه برای مهار انحصارطلبی و کاهش اعتماد عمومی در سال‌های اخیر چالش‌هایی را به وجود آورده است. از این رو، مسئله جمهوری اسلامی را باید در چهارچوب دیالکتیک نهادها و ارزش‌ها تحلیل نمود. چگونه می‌توان در ساختاری پیچیده و تحت تأثیر عوامل داخلی و خارجی، مدلی بومی از حکمرانی طراحی کرد که هم‌زمان عدالت و آزادی مورد پاسداشت و صیانت قرار گیرند؟ این پژوهش در صدد شناسایی ابعاد و سطوح نظری چالش‌های مذکور و ارائه ظرفیت‌های قانونی برای فائق آمدن بر آنهاست.

جمهوری اسلامی ایران به‌عنوان یکی از مهم‌ترین الگوهای معاصر حکمرانی اسلامی، در قانون اساسی خود تحقق عدالت اجتماعی و رفع تبعیض‌های ناروا را از مهم‌ترین اهداف اعلام کرده است. هم‌زمان آزادی‌های سیاسی و اجتماعی نیز در قالب حقوق ملت، مورد شناسایی و حمایت قرار گرفته‌اند. باین‌حال، تجربه عملی نشان داده است که تعارض‌ها و ناسازگاری‌های میان این دو اصل، ممکن است تحت تأثیر ساختار بوروکراتیک و رفتارهای انحصارطلبانه تشدید شود. تبیین نسبت این دو اصل در بستر جامعه ایرانی، به‌ویژه با تمرکز بر اثرات انحصارگرایی، از منظر علمی و راهبردی اهمیت بسزایی دارد.

اهداف تحقیق حاضر عبارتند از:

- بررسی نسبت تعادل و ثبات میان عدالت و آزادی و تحلیل اثرگذاری انحصارطلبی بر این تعادل.

- ارائه آسیب‌شناسی نسبت بوروکراسی و دموکراسی در جمهوری اسلامی ایران و تبیین ضرورت مقابله با انحصارطلبی به منظور صیانت از عدالت و آزادی.

در راستای تحقق اهداف پژوهش، پاسخ به این پرسش‌ها ضروری است:

- انحصارطلبی چه تأثیری بر تعادل میان عدالت و آزادی دارد؟

- انحصارطلبی چگونه باعث ناموزونی عدالت و آزادی در نظام جمهوری اسلامی می‌شود؟

- ظرفیت‌های مردم‌سالاری دینی برای جلوگیری از انحصارطلبی و ناموزونی عدالت و آزادی چیست؟

این پژوهش، از روش کیفی و از نوع تحلیل تفسیری بهره می‌برد. داده‌ها از طریق منابع کتابخانه‌ای و اسنادی گردآوری شده‌اند. نگارندگان مفاهیم کلیدی را در قالب چهارچوب مفهومی منسجمی گردآورده و از طریق نظریه «تعادل سیستمی» و با تأکید بر تعامل ساختار و کارگزار، به تحلیل ناموزنگی عدالت و آزادی پرداخته‌اند.

۱. پیشینه تحقیق

مطالعات گوناگونی به بررسی نسبت میان عدالت و آزادی پرداخته‌اند. دهقانی (۱۳۹۴) و اسکندری (۱۳۷۹) این رابطه را از منظر مفهومی بررسی کرده‌اند؛ آغاجری (۱۳۸۴) بر اولویت آزادی نسبت به عدالت تأکید داشته و علیخانی (۱۳۸۴) این نسبت را در اندیشه سیاسی امام علی^(ع) تحلیل کرده است. همچنین احمدی طباطبایی و خلیلی (۱۳۹۵) به تبیین رابطه میان این دو اصل در اندیشه شهید مطهری پرداخته‌اند و سیفی و نصرت‌پناه (۱۳۹۸) نیز این موضوع را در چهارچوب حکمت سیاسی متعالیه با تمرکز بر آرا علامه طباطبایی بررسی کرده‌اند. خلیلی (۱۳۹۶) نیز در پژوهشی تطبیقی، دیدگاه‌های شهید مطهری و جان رالز را در این زمینه مقایسه کرده است.

در حالی که پژوهش‌های پیشین عمدتاً بر تبیین رابطه نظری عدالت و آزادی متمرکز بوده‌اند، این مقاله تلاش دارد با تمرکز بر «تعادل و توازن» به عنوان نقطه ثقل تعامل این دو مفهوم، تأثیر

انحصارطلبی را به طور خاص در بستر تعامل بوروکراسی و دموکراسی تحلیل کند. از این منظر دارای نوآوری مفهومی و روش شناختی است.

۲. چهارچوب مفهومی

۲-۱. آزادی

آزادی، مفهومی پیچیده و چندوجهی در اندیشه سیاسی و اجتماعی است که از دو شاخص اصلی تشکیل می‌شود: نبود مانع و امکان تحقق خواسته‌ها. آیزایا برلین آزادی را به دو نوع مثبت (آزادی برای) و منفی (آزادی از) تقسیم می‌کند. آزادی منفی به نبود مانع از سوی دیگران اشاره دارد و آزادی مثبت به توانایی فرد برای رسیدن به اهداف و خودفرمانی مربوط می‌شود (مشکات و فاضلی، ۱۳۹۳، ص. ۱۰۶؛ برلین، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۱). از این رو، آزادی در بستر روابط اجتماعی، همواره با موانع و محدودیت‌ها تعریف پذیر است (شریعت، ۱۳۹۶، ص. ۵۹).

۲-۲. عدالت

عدالت در علوم انسانی مفهومی بنیادین است که در ادبیات دینی، سیاسی و فلسفی تبیین شده است. از منظر قرآن، عدالت در تقابل با ظلم و فساد و نشانه‌ی نظم و قوام اجتماعی است (جر، ۱۳۸۷، ج ۲، ص. ۴۷۵). از دیدگاه اسلامی، عدالت یعنی رعایت حقوق افراد و دادن حق به صاحب حق بر مبنای استحقاق و شایستگی. مطهری عدالت را تضمین کننده آزادی می‌داند؛ زیرا با تحقق عدالت، شرایط برابر برای شکوفایی آزادی نیز فراهم می‌شود (مطهری، ۱۳۷۱، صص. ۵۷-۵۶؛ دلشاد تهرانی، ۱۳۷۹، ص. ۲۴۷).

۲-۳. نسبت و تعامل عدالت و آزادی

در بررسی نسبت میان آزادی و عدالت، دیدگاه‌های گوناگونی از سوی اندیشمندان مطرح شده است. این دیدگاه‌ها را می‌توان در سه دسته کلی طبقه‌بندی کرد:

تعارض عدالت و آزادی: برخی از متفکران بر این باورند که میان آزادی و عدالت، تعارضی حل ناشدنی وجود دارد. آیزایا برلین از جمله اندیشمندانی است که معتقد است اهداف و مطلوب‌های بشری، نظیر آزادی و برابری، ذاتاً با یکدیگر ناسازگارند و نمی‌توان آن‌ها را

هم‌زمان محقق ساخت. به عبارت دیگر، او معتقد است که انسان ترکیبی پیچیده از تضادهاست که برخی از آن‌ها قابل هماهنگی هستند و برخی دیگر خیر. در این راستا، آگوستین نیز تحقق عدالت را تنها در «شهر خدا» ممکن می‌داند، در حالی که آکویناس تحقق آن را در زمین عملی می‌بیند، مشروط بر تلاش انسان (بلوم، ۱۳۷۳، ج ۱، ص. ۲۷۰؛ کاسیرر، ۱۳۹۷، ص. ۹۱).

عدم تعارض عدالت و آزادی: در مقابل، دیدگاهی نیز وجود دارد که اصولاً تعارضی میان آزادی و عدالت قائل نیست. مطهری و جان رالز از جمله طرفداران این دیدگاه هستند؛ اما با تفاوت‌هایی در رویکرد: مطهری معتقد است که با تحقق عدالت، آزادی نیز محقق می‌شود؛ اما جان رالز بر این باور است که عدالت تنها ضامن آزادی‌های اساسی است و ممکن است تحقق عدالت مستلزم محدود شدن برخی از آزادی‌های غیراساسی باشد (خلیلی، ۱۳۹۶، ص. ۱۱).

اولویت‌بندی آزادی یا عدالت: دسته سوم به اولویت‌بندی یکی از این دو مفهوم بر دیگری می‌پردازد: از یک‌سو، لیبرالیسم کلاسیک، آزادی را صرفاً به معنای نبود موانع بیرونی در برابر فرد می‌داند. متفکران لیبرال کلاسیک یا راست‌گرای قرن بیستم نظیر فردریش هایک^۱ و رابرت نوزیک^۲، بر حق آزادی فردی تأکید بیشتری دارند و معتقدند که مداخلات دولت باید به حداقل ممکن محدود شود. از سوی دیگر، لیبرالیسم چپ‌گرای قرن بیستم بر این باور است که صرف نبود موانع برای فرد کافی نیست و «وجود امکانات ملموس برای همه» نیز برای تحقق آزادی ضروری است. از این‌رو، لیبرال‌های چپ‌گرا به تدریج به سوسیال-دموکراسی نزدیک شده و بیشتر بر مفهوم برابری تأکید کرده‌اند (پالمر، ۱۳۸۴، ج ۲).

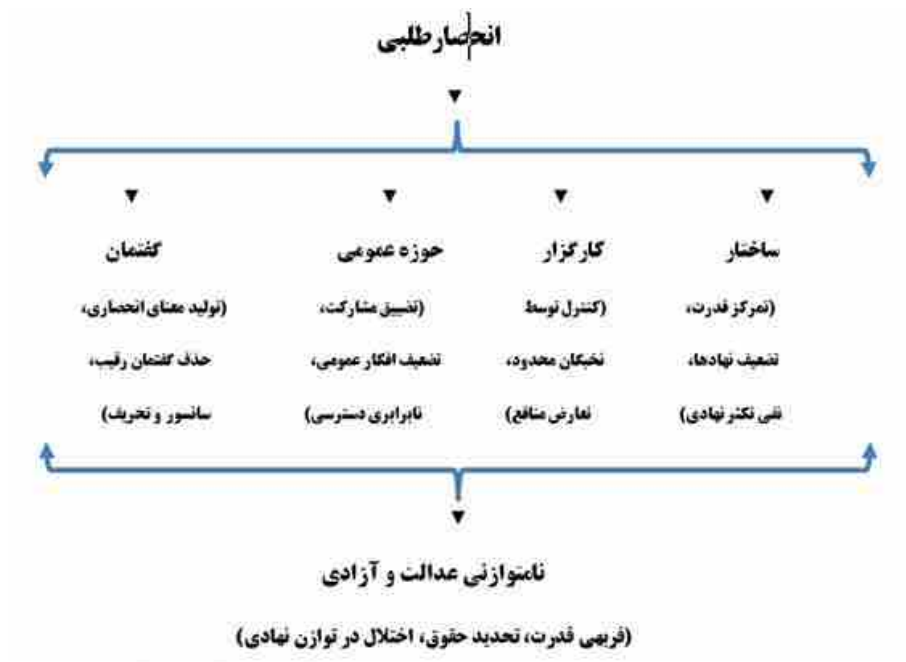
این تقسیم‌بندی نشان می‌دهد که نسبت میان آزادی و عدالت، همواره یکی از چالش‌های اصلی در اندیشه سیاسی و اجتماعی بوده و دیدگاه‌های مختلفی در طول تاریخ برای تبیین و حل این نسبت ارائه شده است. این تمایزات، ضرورت تعادل و نه ترجیح یکی بر دیگری را نشان می‌دهد؛ دیدگاهی که اساس چهارچوب نظری مقاله حاضر را می‌سازد.

1. Friedrich Hayek
2. Robert Nozick

۳. چهارچوب نظری

نظریه پارسونز و مدل تعادل سیستمی به عنوان چهارچوب نظری این مقاله به کار رفته است. از دیدگاه پارسونز، نظام سیاسی یک سیستم است که برای پایداری، باید عملکردهای خاصی را در حوزه‌های مختلف (فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی) با تعادل انجام دهد. در این نگاه، تعادل میان عدالت و آزادی نیز بخشی از همین پایداری سیستماتیک است. اختلال در این تعادل، به ناپایداری سیاسی و اجتماعی می‌انجامد (بشیریه، ۱۳۹۶؛ دیلینی، ۱۳۸۸). در این مقاله، فرض بر این است که انحصارطلبی با تأثیرگذاری منفی بر کار ویژه‌های سیستم، موجب اختلال در تعادل عدالت و آزادی می‌شود. انحصارطلبی در این مقاله به معنای تمایل فرد یا گروهی برای حذف رقبا، تمرکز قدرت، توزیع نامتوازن منابع و حذف مشارکت عمومی در تصمیم‌گیری است. این مفهوم بر اساس نظریه‌های ساختاری و همچنین از دل نظریه پارسونز گرفته شده و شاخص‌های آن شامل موارد زیر است:

- تمرکز در تصمیم‌گیری؛
 - حذف نخبگان و رقبا از عرصه سیاست؛
 - ویژه‌خواری و رانت‌جویی؛
 - عدم شفافیت در تخصیص منابع عمومی؛
 - کنترل انحصاری بر اطلاعات و فرایندها.
- تحلیل حاضر نقش انحصارطلبی را در نابسندگی ساختار، کارگزار، جامعه مدنی و گفتمان و اثرات آن بر نامتوازنی عدالت و آزادی را بررسی می‌نماید.



شکل ۱: مدل خودساخته تأثیر انحصار طلبی بر نامتوازی عدالت و آزادی
(منبع: نگارندگان)

این مدل نشان می‌دهد که توازن پایدار میان عدالت و آزادی، مستلزم اصلاحات هم‌زمان در چهار بُعد مذکور است.

۴. انحصار طلبی و دلالت‌های آن بر ناموازنکی عدالت و آزادی

۴-۱. انحصار طلبی در ساختار

در بُعد ساختار، انحصار طلبی به شکل تمرکزگرایی افراطی و بوروکراسی ناکارآمد بروز می‌کند. وقتی تصمیم‌گیری‌ها به صورت متمرکز و در دست عده‌ای خاص قرار گیرد، فرصت برای اعمال نفوذ و بهره‌برداری‌های شخصی افزایش می‌یابد. این انحصارگرایی در ساختار، منجر به پیامدهای زیر می‌شود:

فساد: انحصارطلبی در ساختار، زمینه را برای فساد گسترده فراهم می‌کند. نظارت ناکافی و عدم پاسخگویی کارگزاران، زمینه سوءاستفاده از جایگاه‌های قدرت و موقعیت شغلی را فراهم می‌سازد و در نتیجه منافع شخصی یا گروهی بر منافع عمومی در اولویت قرار خواهد گرفت. این فساد، منابع عمومی را به سمت گروهی خاص هدایت کرده و از رسیدن آن به اقشار مختلف جامعه جلوگیری می‌نماید. نمونه‌های متعددی از پرونده‌های فساد اقتصادی در سطوح مختلف دولتی و عمومی در ایران، نظیر اختلاس ۳ هزار میلیاردی (۱۳۹۰) مه‌آفرید امیرخسروی با استفاده از نفوذ و ارتباطات در شبکه بانکی، اختلاس و سوءاستفاده از منابع مالی صندوق ذخیره فرهنگیان (دهه نود)، فساد در واگذاری‌ها و خصوصی‌سازی‌ها برخی از کارخانه‌های بزرگ صنعتی، رشوه و رانت در پروژه‌های عمرانی از مرحله مناقصه تا اجرا، استخدام‌های فامیلی و رانتی، اختلال در نظام توزیع و احتکار کالاهای اساسی و سوءاستفاده از شرایط تحریم از طریق برخی افراد و شرکت‌ها و... گویای این واقعیت است. این امر نه تنها باعث ائتلاف منابع و ظرفیت‌ها می‌شود، بلکه به شدت و قویاً اعتماد عمومی را تضعیف نموده و به حاشیه می‌برد.

نابرابری اقتصادی: انحصار منابع اقتصادی و فرصت‌های شغلی در دست گروه‌های خاص، باعث تشدید نابرابری‌های اقتصادی می‌شود. این انحصار می‌تواند با رانت‌خواری، واگذاری‌های غیر شفاف پروژه‌ها و ایجاد انحصار در بازارهای مختلف انجام گیرد. در سال‌های اخیر، نمونه‌هایی از این انحصارطلبی در زمینه و زمانه جمهوری اسلامی دیده شده است که اغلب آن‌ها از طریق رانت‌خواری (استفاده از موقعیت برای کسب درآمدهای نامشروع)، واگذاری‌های غیر شفاف پروژه‌ها به شرکت‌های خاص و ایجاد انحصار در بازارهای مختلف (مانند بازار خودرو، واردات برخی کالاها، یا صنایع بزرگ) انجام گرفته است. نتیجه این نابرابری، افزایش شکاف طبقاتی و کاهش دسترسی عادلانه همه شهروندان به فرصت‌های اقتصادی خواهد بود.

تبعیض در دسترسی به فرصت‌ها: انحصارطلبی در ساختار، منجر به تبعیض در دسترسی به مناصب، امکانات و فرصت‌ها می‌شود. معمولاً افراد مرتبط با کانون‌های قدرت و نفوذ، از مزایایی برخوردار می‌شوند که دیگران از آن محروم‌اند. انتصاب‌های خانوادگی در دولت‌ها، تخصیص بخشی از منابع وام بانک‌ها به کارمندان بانک‌ها، تبعیض در بورسیه‌های خارجی

۴-۲. انحصارطلبی در کارگزاران

در بُعد کارگزاران، انحصارطلبی خود را در قالب نخبگان و مدیران سیاسی انحصاری و غیر پاسخ‌گو نشان می‌دهد. هنگامی که دایره انتخاب و انتصاب مدیران و مسئولان به گروه‌های خاص و همسو محدود می‌شود، شایسته‌سالاری جای خود را به روابط و زد و بندهای سیاسی می‌دهد. این مسئله، با آموزه‌های اسلامی همچون «إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَىٰ غَيْرِ أَهْلِهِ فَانْتَظِرِ السَّاعَةَ»^۱ در تضاد آشکار است (پاینده، ۱۳۸۳، ج ۱، ص. ۱۰۲). حاکمیت در جمهوری اسلامی ایران، بر پایه اصولی چون «مردم‌سالاری دینی»، «عدالت اجتماعی» و «آزادی‌های مشروع» شکل گرفته و در قانون اساسی جمهوری اسلامی به روشنی اصول مذکور، تبیین شده‌اند. با این حال، در عمل، پدیده انحصارطلبی در سطح کارگزاران یکی از تهدیدهای جدی در مسیر تحقق این اهداف است که با محدود کردن عرصه مدیریت و تصمیم‌گیری به گروه‌های خاص، می‌تواند پیامدهای گسترده‌ای برای مشارکت عمومی و کیفیت حکمرانی به همراه داشته باشد. از جمله این پیامدها:

کاهش اعتماد عمومی: با واگذاری مسئولیت‌ها و مناصب کلیدی تنها به عده‌ای خاص که در مقابل مردم پاسخگو نبوده و عملاً توانمندی کافی برای حل مسائل و بحران‌های کشور را ندارند؛ تدریجاً اعتماد مردم به نظام و کارگزاران آن به شدت کاهش می‌یابد. این بی‌اعتمادی، مانع بزرگی در مسیر تحقق عدالت و آزادی است؛ زیرا مشارکت مردم در امر تصمیم‌سازی، اجرا و نظارت را کاهش داده و مشروعیت نظام سیاسی را تدریجاً زیر سؤال می‌برد.

۱. زمانی که کار به دست غیر شایستگان سپرده شود، منتظر تباهی باشید.

تضعیف سرمایه اجتماعی: سرمایه اجتماعی بر پایه اعتماد و همکاری متقابل مردم و حکومت بنا شده است. انحصارطلبی در بُعد کارگزاران، با ایجاد شکاف بین مردم و حاکمیت، سرمایه اجتماعی که پشتوانه اصلی حکمرانی است را تضعیف می‌کند، توانایی جامعه برای حل مشکلات و حرکت به سمت اهداف حکمرانی را کمرنگ نموده و در نتیجه امکان کاربست ظرفیت‌های مردمی برای تحقق پیشرفت و توسعه به حاشیه می‌رود. به نظر می‌رسد کاهش مشارکت انتخاباتی ایرانیان در دهه اخیر که در انتخابات ریاست جمهوری و مجلس شورای اسلامی نمود یافته است تا حدودی متأثر از این مسئله باشد.

انحصارطلبی در بُعد کارگزار، با نقض حق انتخاب و مشارکت آزادانه مردم در تعیین سرنوشت خود و انتخاب نمایندگان واقعی‌شان مستقیماً آزادی‌های سیاسی و مدنی را محدود می‌نماید. همچنین پاسخگو نبودن کارگزاران و بی‌توجهی به تقاضاهای مردم، به معنای نادیده گرفتن مطالبات و حقوق عادلانه شهروندان است.

۳-۴. انحصارطلبی در حوزه عمومی

در حوزه عمومی، انحصارطلبی از طریق سرکوب و محدودسازی فعالیت‌های جامعه مدنی و مشارکت عمومی، نمود عینی پیدا می‌کند. زمانی که فضای لازم برای فعالیت آزادانه نهادهای مدنی، احزاب و گروه‌های مستقل وجود نداشته باشد، جامعه توانایی نظارت بر قدرت و مطالبه حقوق خود را تدریجاً از دست می‌دهد. در نتیجه پیامدهای زیر را در پی خواهد داشت:

ضعف در نظارت عمومی: جامعه مدنی پویا، به مثابه چشم و گوش جامعه، بر عملکرد نهادهای قدرت نظارت می‌کند و تخلفات و کاستی‌ها را به اطلاع عموم می‌رساند. انحصارطلبی که زمینه محدودیت فعالیت‌های جامعه مدنی را فراهم ساخته است؛ نظارت همگانی را تضعیف و زمینه را برای فساد و بی‌عدالتی فراهم می‌سازد.

ضعف در اقناع عمومی و گفتگو: وقتی امکان بیان آزادانه دیدگاه‌ها و گفتگوهای اجتماعی، سیاسی و فرهنگی در بدنه جامعه وجود نداشته باشد، اجماع‌نخبگانی و اقناع عمومی شکل نمی‌گیرد و تصمیمات و سیاست‌ها صرفاً از بالا به پایین دیکته می‌شوند. در نتیجه مشروعیت سیاست‌ها و برنامه‌های دستگاه‌های تصمیم‌ساز را کاهش داده و به نارضایتی‌های مردمی دامن می‌زند.

تجربه حکمرانی در جمهوری اسلامی حکایت از این امر دارد که اساساً به دلیل موانع فکری، فرهنگی، اجتماعی و سیاسی؛ احزاب سیاسی به معنای متداول و رایج شکل نگرفته‌اند (اخوان کاظمی، ۱۳۹۶) و تنها تجربه شبه حزبی در زمینه و زمانه جمهوری اسلامی، حزب جمهوری اسلامی ایران بود که در نهایت مجلس مؤسسان آن را منحل کرد (اشرفی، ۱۳۹۵، صص. ۸۰-۷۱). به نظر می‌رسد ضعف ساختاری، نهادی و قانونی برای کنشگری قانونمند و مبتنی بر منافع ملی در عرصه عمومی، زمینه افسارگسیختگی کنشگری در عرصه مجازی را فراهم کرده است.

بر اساس اصل هشتم قانون اساسی، «دعوت به خیر، امر به معروف و نهی از منکر وظیفه‌ای عمومی و متقابل بر عهده مردم و دولت است». جامعه‌ای که فاقد نهادهای مدنی آزاد و مستقل باشد، نمی‌تواند این نقش را به درستی ایفا کند. در نتیجه تخلفات، سوءاستفاده از قدرت و بی‌عدالتی‌ها بدون تلاش برای اصلاح‌گری و رفع کاستی‌ها و موانع باقی می‌ماند و بستر گسترش فساد در ساختار رسمی قدرت مهیا می‌شود. طبق اصول ۶ و ۵۶ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، حاکمیت از آن مردم است و امور کشور باید با اتکای به رأی و اراده عمومی اداره شود. در شرایطی که گفتگوهای اجتماعی، تبادل آرا و فعالیت آزادانه گروه‌های مردمی سرکوب شود، فرایند اقناع عمومی مختل می‌گردد. تصمیمات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی دیگر حاصل گفتگوی عمومی و خواست مشترک مردم نخواهند بود. نتیجه این وضعیت، تضعیف انسجام ملی، گسترش نارضایتی و فرسایش سرمایه اجتماعی است. انحصارطلبی در حوزه عمومی، مستقیماً منجر به محدودسازی آزادی‌های بنیادین از جمله آزادی بیان، آزادی اجتماعات و آزادی تشکل‌ها می‌شود. این آزادی‌ها، مطابق با اصل ۲۴ (آزادی مطبوعات و نشریات)، اصل ۲۶ (آزادی احزاب و انجمن‌ها) و اصل ۲۷ (آزادی اجتماعات و راهپیمایی‌های مسالمت‌آمیز) در قانون اساسی جمهوری اسلامی، نه تنها به رسمیت شناخته شده‌اند، بلکه از ارکان اصلی تحقق عدالت و مشارکت عمومی محسوب می‌شوند. محدود کردن این حقوق، عملاً مسیر طرح مطالبات عادلانه و پیگیری حقوق شهروندی را مسدود کرده و فاصله میان حاکمیت و مردم را افزایش می‌دهد؛ امری که در تعارض با روح انقلاب اسلامی و اهداف آن در تحقق عدالت، کرامت انسانی و مسئولیت‌پذیری متقابل دولت و ملت است.

در این بُعد، از یک سو انحصارطلبی مستقیماً آزادی‌های اساسی نظیر آزادی بیان، آزادی جمعاعات و آزادی تشکل‌ها را سرکوب می‌نماید و از سوی دیگر، این سرکوب آزادی‌ها، مانع از طرح مطالبات عادلانه و پیگیری حقوق شهروندی می‌شود.

۴-۴. انحصارطلبی در فرهنگ و گفتمان سازی

در بُعد فرهنگ و گفتمان سازی، انحصارطلبی منجر به تولید و ترویج یک گفتمان سیاسی غالب و محدود کردن سایر گفتمان‌ها می‌شود. وقتی تنها یک نگرش و یک طرز تفکر در جامعه، اجازه ظهور و بروز یابد، جامعه به سمت دوقطبی شدن و صف‌بندی‌های کاذب و غیرحقیقی پیش می‌رود. پیامدهای این وضعیت عبارتند از:

تشدید تنش میان عدالت خواهی و آزادی طلبی: انحصارطلبی در گفتمان سیاسی، می‌تواند به گونه‌ای عمل کند که عدالت و آزادی را در مقابل یکدیگر قرار دهد و یکی، دیگری را محدود یا نقض نماید. به عنوان نمونه، در راستای انحصارطلبی گفتمانی، ممکن است تلاش شود تا به بهانه برقراری عدالت، آزادی‌ها محدود شوند، یا بالعکس. این تقابل کاذب، مانع از فهم و پیوند این دو ارزش بنیادین در سطح ادراک نخبگانی و اعمال در جامعه می‌شود.

بسته شدن فضای نقد، نظارت و تضارب آرا: وقتی یک گفتمان خاص در عرصه عمومی انحصاری می‌شود، فضای نقد و تضارب آرا از بین می‌رود و امکان شنیده شدن دیدگاه‌های مخالف از بین می‌رود. این امر، تدریجاً منجر به محروم شدن از قوت نگاه‌های مخالف و در نتیجه سطحی‌نگری و ناتوانی در حل مسائل پیچیده حکمرانی خواهد شد. در فضای جمهوری اسلامی، در برخی از دولت‌ها، حتی رؤسای جمهور که بر اساس قانون اساسی باید حافظ حقوق آحاد ملت باشند آستانه تحمل کمتری در مقابل منتقدان و مخالفان دولت خود، داشته‌اند و با تعابیری چون یزدل، ترسو، عصر حجری، بی‌سنانامه، دروغگو و... آن‌ها را خطاب کرده‌اند (خبرگزاری تسنیم، ۱۳۹۶).

انحصارطلبی فرهنگی، به معنای غلبه یافتن یک گفتمان و به حاشیه رفتن سایر صداها، نگرش‌ها و روایت‌های مشروع فرهنگی و اجتماعی در چهارچوب نظام است. این وضعیت، برخلاف آموزه‌های اسلامی در باب ضرورت مشورت - وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ - و نقد و نظارت

بر قدرت - النصیحة للمسلمین^۱ - و همچنین در تقابل با اصول قانون اساسی جمهوری اسلامی به ویژه اصل نهم (ممنوعیت محدودسازی آزادی به بهانه حفظ استقلال یا تمامیت ارضی) و اصل بیست و سوم (ممنوعیت تفتیش عقاید) است. در منابع مذکور، هر دو به عنوان ارزش‌های مکمل و ضروری در نظام حکمرانی دینی به رسمیت شناخته می‌شوند. یکی از نتایج مستقیم انحصار در گفتمان سازی، شکل‌گیری نوعی تقابل کاذب میان عدالت و آزادی است. در چنین شرایطی، عدالت طلبی ممکن است به ابزاری برای توجیه محدودسازی آزادی‌های مشروع و متقابلاً آزادی طلبی بهانه‌ای برای نفی ضرورت‌های عدالت اجتماعی بدل گردد.

انحصار طلبی از یک سو در بُعد فرهنگ و گفتمان سازی، به طور مستقیم بر آزادی اندیشه و بیان تأثیر می‌گذارد و مانع از رسیدن به تفکر صواب می‌گردد و از سوی دیگر، با ایجاد دو قطبی‌های کاذب، مانع از اجماع عمومی بر سر اصول عدالت، اجرای و نظارت بر آن می‌شود

۵. مردم‌سالاری دینی و مقابله با انحصار گرایی

نظام جمهوری اسلامی ایران، بر پایه نظریه ولایت فقیه و مردم‌سالاری دینی، ساختاری نوین از حکمرانی ارائه داده است که مدعی تلفیق ارزش‌های الهی با اراده و مشارکت عمومی مردم است (جوادی آملی، ۱۳۷۹). در این ساختار، عدالت و آزادی نه مفاهیمی متعارض، بلکه مکمل یکدیگر در چهارچوب عقلانیت دینی تلقی می‌شوند (انصاری و نظری، ۱۳۹۳، ص. ۲۸)؛ اما واقعیت‌های تاریخی و نهادی حاکی از آن است که در برخی دوره‌ها، اشکال گوناگون انحصار طلبی در سیاست، فرهنگ و جامعه، توازن میان عدالت و آزادی را بر هم زده و کارآمدی مردم‌سالاری دینی را بالأخص در امر اقتصادی در معرض چالش قرار داده‌اند (جمالی اسگویی و دیگران، ۱۳۹۹، ص. ۵۵).

۱. روایات متعددی بر ضرورت و وجوب نصیحت و خیرخواهی مسلمین برای یکدیگر در ابعاد فردی، اجتماعی و سیاسی تأکید شده است. به عنوان مثال، پیامبر اکرم فرمودند: «ثَلَاثٌ لَا يُعْلَمُ عَلَيْهِنَّ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ وَ النَّصِيحَةُ لِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ وَ اللُّزُومُ لِجَمَاعَتِهِمْ»؛ «سه خصلت است که دل هیچ فرد مسلمانی با آن خیانت [کینه‌توزی و بدخواهی] نکند: ۱. خالص نمودن عمل برای خدا؛ ۲. خیرخواهی پیشوایان مسلمین؛ ۳. همراه بودن با جماعت مسلمین» (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱، ص. ۴۰۳).

مردم‌سالاری دینی، برخلاف مدل لیبرال-دموکراسی غربی، مبتنی بر نوعی «حکمرانی اسلامی» است که در آن، اراده مردم در چهارچوب شریعت الهی معنا پیدا می‌کند (خلیلی، ۱۳۹۰، صص. ۱۳۰-۱۲۹). قانون اساسی جمهوری اسلامی، به‌ویژه در اصولی چون اصل ۶ (اتکای امور کشور به آرای عمومی)، اصل ۵۶ (حق حاکمیت مردم بر سرنوشت خویش)، اصل ۸ (امر به معروف و نهی از منکر) و اصول ۲۳ تا ۲۷ (آزادی عقیده، بیان، اجتماعات و احزاب)، پیوند وثیقی میان عدالت، آزادی و مشارکت عمومی برقرار کرده است.

انحصارطلبی در هر یک از ابعاد سیاسی، فرهنگی یا نهادی، تهدیدی جدی علیه ساختار مردم‌سالاری دینی محسوب می‌شود. در عرصه فرهنگی، انحصارطلبی منجر به تولید و تثبیت گفتمان‌های رسمی محدود و مسدودسازی فضاهای نقد، گفتگو و اندیشه‌ورزی می‌شود. این پدیده مستقیماً با آزادی‌های اساسی در تضاد قرار می‌گیرد و مانع شکل‌گیری اقتناع عمومی و اجماع اجتماعی بر سر اصول عدالت می‌شود. مطالعات تطبیقی نشان داده‌اند که هرگاه مشارکت عمومی، آزادی بیان و تعدد گفتمان‌ها محدود شده‌اند، سطح فساد اداری، نابرابری اجتماعی و بی‌اعتمادی عمومی افزایش یافته است (Diamond, 2008).

۵-۱. ظرفیت‌های مردم‌سالاری دینی برای مقابله با انحصارطلبی

حق حاکمیت مردم و نقش انتخابات: مردم‌سالاری دینی، همان‌گونه که اصل ششم قانون اساسی ج.ا. ایران تصریح می‌کند، مبتنی بر اراده عمومی است که از طریق انتخابات، شوراها و سازوکارهای مشارکت مردمی اعمال می‌شود. این ظرفیت، در صورتی که واقعی و رقابتی باشد، می‌تواند مهم‌ترین مانع انحصار در قدرت تلقی شود. در واقع، تنوع کاندیداهای رسانه‌های مستقل، شفافیت مالی و نظارت عمومی، لازمه تحقق این هدف است (عالی‌پور، ۱۳۹۵، صص. ۶۹-۶۷).

نهاد ولایت‌فقیه به‌مثابه هادی و تنظیم‌گر قوا: ولایت‌فقیه در قانون اساسی، به‌عنوان رکن رهبری نظام، مسئول صیانت از نظام و تضمین اجرای عدالت و احکام اسلامی است (اصل ۱۱۰). این جایگاه، به‌عنوان ناظر بی‌طرف و حمایتگر مشارکت عمومی، می‌تواند در برابر انحرافات انحصارگرایانه، نقش بازدارنده ایفا کند. بیانات مقام معظم رهبری در خصوص پرهیز

از اشرافی‌گری^۱، فساد^۲ و دو قطبی‌سازی سیاسی^۳، شواهدی از چنین نگرش تنظیم‌گرایانه‌اند. فریضه امر به معروف و نهی از منکر: مطابق اصل هشتم قانون اساسی، مردم و دولت نسبت به یکدیگر مسئولیت متقابل دارند. نهادینه‌سازی این اصل، به معنای فراهم کردن بسترهای نقد قدرت، شفافیت عملکرد و پرسش‌گری مدنی است. وجود رسانه‌های آزاد، نهادهای مردمی و آموزش عمومی در باب حقوق شهروندی، مؤلفه‌هایی‌اند که این فریضه را از سطح اخلاق فردی به کنش نهادی ارتقا می‌دهند (اسماعیلی، ۱۳۸۸، صص. ۱۵-۷).

آزادی‌های اساسی و تنوع گفتمان‌ها: پایبندی به اصول آزادی بیان و مطبوعات (اصل ۲۴)، تجمعات و احزاب (اصل ۲۷)، بسترهای اصلی جلوگیری از انحصار در گفتمان و سیاست‌گذاری عمومی هستند. این اصول، اگر به‌درستی اجرا شوند، به توازن میان قدرت رسمی و اراده عمومی کمک می‌کنند و مانع از تثبیت گفتمان‌های انحصاری می‌شوند. مردم‌سالاری دینی، چنان‌که از ساختار نظری و حقوقی آن برمی‌آید، ظرفیت‌های گسترده‌ای برای مقابله با انحصارطلبی و تحقق عدالت و آزادی دارد؛ اما بهره‌گیری از این ظرفیت‌ها نیازمند نخست، تضمین واقعی آزادی‌های مصرح در قانون اساسی؛ دوم تقویت نهادهای نظارتی و مشارکتی؛ سوم ایجاد فضای امن برای نقد، تضارب آرا و رقابت سالم گفتمانی است. بازگشت به روح قانون اساسی و فعال‌سازی ظرفیت‌های معطل مانده آن، نه تنها سبب حفظ نظام از آفت‌های استبداد، فساد و ناکارآمدی است، بلکه مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی را هموار می‌سازد.

۱. آیت‌الله خامنه‌ای در این رابطه می‌گوید: «[اما] هر جا کار زمین مانده، انسان نگاه که می‌کند، می‌بند پای فرصت‌طلبی‌ها در میان است، پای فساد، اشرافی‌گری و نگاه‌های غیر انقلابی، حرکت‌های غیر انقلابی [در میان است]» (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای ۱۴۰۰/۱۰/۱۹).

۲. آیت‌الله خامنه‌ای در این رابطه می‌گوید: «عدالت لازم است باید با فساد و ظلم مبارزه شود، البته خیلی سخت است، فساد مثل اژدهای هفت‌سر افسانه‌هاست. یک سرش را که می‌زنی با شش سر دیگر حرکت می‌کند. از بین بردنش آسان نیست. آن کسانی که منتفع از فساد هستند برخورد با اینها کار بسیار سختی است ولی حتماً باید انجام بگیرد» (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای بیانات، ۱۳۹۶/۱۱/۱۹).

۳. (ر.ک. به: بیانات رهبری ۱۴۰۲/۳/۳ و ۱۴۰۳/۵/۷).

نتیجه گیری

پژوهش حاضر با هدف بررسی تأثیرات انحصارطلبی بر توازن میان عدالت و آزادی، در تلاش است تا از منظر نظریه «تعادل سیستمی» پارسونز و با تکیه بر تحلیل تفسیری، نشان دهد که چگونه انحصارگرایی در ابعاد گوناگون ساختاری، کارگزاری، فرهنگی و حوزه عمومی می‌تواند توازن در جمهوری اسلامی ایران را به چالش بکشد:

در بُعد ساختاری، انحصارطلبی با تمرکز قدرت، حذف رقبا، توزیع ناعادلانه منابع و فساد منجر به نابرابری در دسترسی به فرصت‌ها و همچنین بازتولید چرخه‌ای از نابرابری اقتصادی و اجتماعی می‌گردد.

در بُعد کارگزاری، انحصارطلبی می‌تواند به این امر منتهی شود که انتصابات به جای شایسته‌سالاری بر اساس وفاداری‌های جناحی و خانوادگی انجام گیرد. امری که از یک‌سو سرمایه اجتماعی و اعتماد عمومی را تضعیف می‌کند و از سوی دیگر، مشارکت عمومی را در فرایند تصمیم‌سازی به حاشیه برده و در نتیجه نظام نمایندگی و مسئولیت‌پذیری را مختل می‌سازد.

در بُعد حوزه عمومی، انحصارطلبی در نهادهای مدنی و سرکوب آزادی بیان و تجمعات، نظارت عمومی را به حاشیه برده و مانع از اقناع عمومی و اجماع‌نخبگانی بر سر اصول عدالت و آزادی و در نهایت توازن آن‌ها می‌شود.

در بُعد فرهنگی و گفتمانی، انحصارطلبی می‌تواند با استفاده از تثبیت گفتمان مسلط و حذف روایت‌های بدیل، منجر به تقابل آزادی و عدالت شود. از یک‌سو، عدالت‌طلبی می‌تواند به ابزاری برای سرکوب آزادی و بالعکس بدل شود که این وضعیت در سطح نظری و عملی، ظرفیت هم‌افزایی عدالت و آزادی را مختل می‌سازد.

با این حال، پژوهش حاضر بر این نکته تأکید دارد که مردم‌سالاری دینی مبتنی بر قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از ظرفیت‌های قابل توجهی برای مقابله با انحصارطلبی برخوردار است - حق حاکمیت مردم و انتخابات آزاد و رقابتی به‌مثابه ابزار گردش‌نخبگان و پاسخ‌گویی سیاسی.

- ولایت فقیه به‌مثابه نهاد نظارت، هدایت و تنظیم‌گر قوای سه‌گانه.

- فریضه امر به معروف و نهی از منکر به مثابه سازوکار عمومی و مردمی برای کنترل و نظارت بر قدرت.

- تضمین آزادی‌های اساسی همچون آزادی بیان، اجتماعات و مطبوعات به منظور گفتگو، نقد و مشارکت اجتماعی.

باید توجه داشت بهره‌گیری از این ظرفیت‌ها، منوط به اقدامات اصلاحی در سه سطح است - اصلاح ساختارهایی که با تمرکز قدرت و منابع، مانع از رقابت سالم و توزیع عادلانه می‌شوند.

- تقویت نهادهای مدنی و مشارکتی که بازتاب اراده مردم و نظارت عمومی هستند.

- توسعه و تقویت فضای گفتگومانی که امکان شنیدن صداهای مخالف و در نتیجه یافتن راه‌حل‌های مشارکتی برای چالش‌های ملی فراهم شود.

در مقام جمع‌بندی می‌توان گفت تحقق توازن میان عدالت و آزادی در جمهوری اسلامی ایران، نیازمند ادراک صحیح از هم‌روی این دو ارزش به مثابه رابطه مکملی و تکاملی و ضرورت مقابله نظام‌مند با پدیده انحصارطلبی است. تثبیت و تداوم این توازن، فرایندی پویا و همه‌جانبه است که مراقبت، نظارت و بازانديشي مستمر نهادی و گفتگومانی را می‌طلبد. در نتیجه تحقق موازننگی عدالت و آزادی، می‌توان به شکل‌گیری حکمرانی صالح، مشروع و کارآمد در مسیر تحقق تمدن نوین اسلامی امیدوار بود.

منابع

- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۹۶). *علل ناکارآمدی احزاب سیاسی در ایران*. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- آغاجری، سیدهاشم (۱۳۸۴). *عدالت بدون آزادی عدالت راستین نیست*. *بازتاب اندیشه*، ۶۴، ۱۳-۸. <http://noo.rs/go0vT>
- پاینده، ابوالقاسم (۱۳۸۳). *نهج‌الفصاحه*. تهران: انتشارات جاویدان.
- احمدی طباطبایی، محمدرضا و خلیلی، علی (۱۳۹۵). *نسبت عدالت و آزادی از نظر شهید مطهری*. *فصلنامه علمی جستارهای سیاسی معاصر*، ۷(۲)، ۱۱۷-۱۳۵.
- <https://www.sid.ir/paper/233486/fa>

- اسکندری، محمدحسین (۱۳۷۹). پیوند آزادی و عدالت. نشریه حضور. ۳۱.
http://www.imamkhomeini.ir/fa/c202_115351
- اشرفی، اکبر (۱۳۹۵). مطالعه علل توقف فعالیت‌های حزب جمهوری اسلامی از منظر جامعه‌شناسی احزاب سیاسی. جامعه‌شناسی سیاسی جهان اسلام، ۴(۸)، ۶۵-۸۴.
doi.org/10.22070/iws.2020.1207.1252
- اسماعیلی، محسن (۱۳۸۸). امر به معروف و نهی از منکر در قانون اساسی. نظارت و بازرسی، ۳(۸)، ۲۴-۷.
[dor: 20.1001.1.17359554.1388.1388.8.1.6](https://doi.org/10.17359/554.1388.1388.8.1.6)
- انصاری، منصور و نظری، سعید (۱۳۹۴). نسبت عدالت با آزادی در اندیشه سیاسی امام خمینی. اندیشه سیاسی در اسلام، ۲(۳-۲)، ۷-۲۹.
https://andishehsiyasi.ri-khomeini.ac.ir/article_38660.html
- بشیریه، حسین (۱۳۹۶). جامعه‌شناسی سیاسی: نقش نیروهای اجتماعی در زندگی سیاسی. تهران: نشر نی.
- بلوم، ویلیام تی (۱۳۷۳). نظریه‌های نظام سیاسی. ترجمه احمد تدین، تهران: نشر آران.
- برلین، آیزایا (۱۳۹۸). چهار مقاله درباره آزادی. ترجمه محمدعلی موحد، تهران: انتشارات خوارزمی.
- پالمر، رابرت روزول (۱۳۸۴). تاریخ جهان نو. ترجمه ابوالقاسم طاهری، تهران: انتشارات امیرکبیر.
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۴۰۰/۱۰/۱۹). بیانات در ارتباط تصویری با مردم قم. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=49361>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۶/۱۱/۱۹). بیانات در دیدار فرماندهان و کارکنان نیروی هوایی ارتش. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=38872>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۴۰۲/۳/۳). بیانات در دیدار نمایندگان مجلس شورای اسلامی. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=52934>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۴۰۳/۵/۷). بیانات در مراسم تنفیذ حکم چهاردهمین دوره ریاست جمهوری اسلامی ایران.
<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=57210>

- خبرگزاری تسنیم (۱۴/۲/۱۳۹۶). «روحانی» منتقدانش را چگونه خطاب می کند: از بزدل و ترسو تا عصر حجری و بی شناسنامه و دروغ گو. قابل دسترسی در:

<https://www.tasnimnews.com/fa/news/1396/02/14/1397066>

- جر، خلیل (۱۳۸۷). فرهنگ لاروس. ترجمه سید حمید طیبیان، تهران: انتشارات امیر کبیر.
- جمالی اسکویی، سید جمال، بخشایشی اردستانی، احمد و بنی هاشمی، میر قاسم (۱۳۹۹). اقتصاد سیاسی فساد در جمهوری اسلامی ایران. مجلس و راهبرد، ۲۷(۱۰۱)، ۳۳-۵۸.

https://nashr.majles.ir/article_360.html

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۷۹). ولایت فقیه، ولایت ققاهت و عدالت. قم: انتشارات اسرا.
- خلیلی، سحر (۱۳۹۰). مردم سالاری دینی از دیدگاه آیت الله مصباح. معرفت، ۲۰(۱۶۸)،

<http://noo.rs/rNQMu> ۱۲۳-۱۳۶

- خلیلی، علی (۱۳۹۶). نسبت عدالت و آزادی؛ مطالعه تطبیقی آرا شهید مطهری و جان رالز. رساله دکتری، تهران: دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق^(ع).

- دهقانی، پریسا (۱۳۹۴). معیارهای عدالت در اسلام. دومین همایش ملی عدالت، اخلاق، فقه و حقوق. دانشگاه آزاد اسلامی واحد میبد. <https://civilica.com/doc/525637>

- دلشاد تهرانی، مصطفی (۱۳۷۹). دولت آفتاب: اندیشه سیاسی و سیره حکومتی علی^(ع). تهران: انتشارات دریا.

- دیلینی، تیم (۱۳۸۸). نظریه های کلاسیک جامعه شناسی. ترجمه بهرنگ صدیقی و وحید طلوعی، تهران: نشر نی.

- سیفی، محمدمهدی و نصرت پناه، محمدصادق (۱۳۹۸). رابطه عدالت و آزادی در حکمت سیاسی متعالیه؛ با تأکید بر آرا علامه طباطبایی. دانش سیاسی، ۱۵(۱)، ۲۴۳-۲۷۰.

doi.org/10.30497/pk.2019.2612

- شریعت، فرشاد. (۱۳۹۶). آزادی به مثابه گفتمان در ایدئالیسم غربی. دانش سیاسی، ۱۳(۲)، ۵۹-۷۵. doi.org/10.30497/pk.2018.2162

- عالی پور، حسن (۱۳۹۴). نظام حقوقی انتخابات و حق انتخاب در جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه مطالعات راهبردی، ۱۸(۶۹)، ۶۳-۸۸.

[dor: 20.1001.1.17350727.1394.18.69.3.9](https://doi.org/10.21861/dor.20.1001.1.17350727.1394.18.69.3.9)

- علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۴). عدالت و آزادی در اندیشه سیاسی امام علی (ع). مجله علوم انسانی، ۱۲(۴)، ۵۵-۷۱. <https://ajjh.modares.ac.ir/article-31-594-en.html>
- کاسیرر، ارنست (۱۳۹۷). افسانه دولت. ترجمه نجف دریابندری، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ سوم.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ق). الکافی. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- مشکات، محمد و فاضلی، محسن (۱۳۹۳). بررسی انتقادی مفهوم آزادی از نظر آیزایا برلین. دو فصلنامه علمی - پژوهشی غرب شناسی بنیادی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۵(۲)، ۱۰۵-۱۳۵. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1075585>
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۱). عدل الهی. تهران: انتشارات صدرا.
- Diamond, L. (2008). *The Spirit of Democracy: The Struggle to Build Free Societies Throughout the World*. New York: Henry Holt and Company.



Vol. 12 | Issue. 44 | 2025 |

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

<https://doi.org/10.22034/jpti.2025.521414.1421>

Content Analysis of the Philosophical Foundations of the Theory of Political Progress Based on the Opinions and Views of Ayatollah Khamenei

Mohammad Ali Nazari 

Faculty member, Islamic Azad University, Science and Research Branch.

m.a.nazary@iau.ac.ir

Article Info	Abstract
<p>Article Type: Research Article</p> <p>Received: 2025 /06 /24</p> <p>Revised: 2025 /07 /05</p> <p>Accepted: 2025 /07 /10</p> <p>Published Online: 2025 /07 /22</p>	<p>one of the important and influential issues over the past two centuries has been the issue of political progress. In each political period that ruled Iran, different answers and priorities have been expressed to shape the issue of political progress and development based on intellectual foundations and political and social conditions. With the establishment of the Islamic Republic of Iran, the issue of political progress was given serious attention. Therefore, in order to achieve a comprehensive theory that has the ability to solve the problem, this research tries to answer the question using the content analysis method: What are the philosophical foundations of the theory of political progress based on the opinions and views of Ayatollah Khamenei? The philosophical foundations of the theory of political progress in the thought of Ayatollah Khamenei are within the framework of the rule of Islam and its values, principles, and political foundations in the socio-political life of Iranians. The philosophical foundations are based on ontology, epistemology, and anthropology. Ontology, based on the discourse of the sovereignty of God, depicts the free and conscious human activism based on revealed and rational knowledge to achieve the desired society.</p> <p>Keywords: Ayatollah Khamenei, political progress, ontology, epistemology, anthropology</p>



تحلیل مضمون مبانی فلسفی نظریه پیشرفت سیاسی بر اساس آرا و دیدگاه آیت الله خامنه‌ای

محمدعلی نظری

استادیار گروه فلسفه، الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه آزاد اسلامی واحد علوم و تحقیقات، تهران، ایران.

m.a.nazary@iau.ac.ir

چکیده	اطلاعات مقاله
یکی از مسائل مهم و اثرگذار در طول دو سده گذشته مسئله پیشرفت سیاسی بوده است، در هر دوره سیاسی حاکم بر ایران بر اساس مبانی فکری و شرایط سیاسی و اجتماعی پاسخ‌ها و اولویت‌های متفاوتی را برای شکل‌دهی به مسئله پیشرفت و توسعه سیاسی بیان شده است، با استقرار جمهوری اسلامی ایران تأکید بر مسئله پیشرفت سیاسی مورد توجه جدی قرار گرفت؛ از این رو، برای دستیابی به نظریه‌ای جامع که توانایی حل مسئله را داشته باشد؛ لذا این پژوهش سعی دارد با استفاده از روش تحلیل مضمون به این سؤال پاسخ دهد که مبانی فلسفی نظریه پیشرفت سیاسی بر مبنای آرا و دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای چیست؟ لازم به ذکر است تاکنون اثری جامع با رویکردی استقرایی و مسئله محور باهدف تبیین مبانی فلسفی نظریه پیشرفت سیاسی با این موضوع به رشته تحریر درنیامده و از این رو از نوآوری در موضوع و روش برخوردار و اولین کار جدی علمی در این حوزه است، مبانی فلسفی نظریه پیشرفت سیاسی در اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای در چهارچوب حاکمیت اسلام و ارزش‌ها، اصول و مبانی سیاسی آن در زندگی اجتماعی سیاسی ایرانیان است. مبانی فلسفی مبتنی بر هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی تمرکز دارد، هستی‌شناسی بر اساس گفتمان حاکمیت الله، با کنشگری انسان آزاد و آگاه و بر اساس معرفتی وحیانی و عقلانی برای رسیدن به جامعه مطلوب را به تصویر می‌کشد.	<p>نوع مقاله: پژوهشی</p> <p>تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۰۳</p> <p>تاریخ بازنگری: ۱۴۰۴/۰۴/۱۴</p> <p>تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۹</p> <p>انتشار آنلاین: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱</p> <p>صفحات: ۱۳۹-۱۶۸</p>
کلیدواژه‌ها: آیت‌الله خامنه‌ای، پیشرفت سیاسی، هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی.	

مقدمه

یکی از دل‌مشغولی‌های اجتماعی و سیاسی عمده کارگزاران هر حکومتی به موضوع پیشرفت و بهبود کیفیت حکمرانی روابط بین اجتماع و سیاست و حکومت مربوط می‌شود. در این بین، تحول و دگرگونی در حوزه سیاست به‌طور عام به سیاست‌گذاری از بالا و فعالیت‌ها و روابط سیاسی بین نیروهای جامعه سیاسی اولویت داشته است. این موضوع در طول چند سده گذشته، در مکاتب مختلف اندیشه سیاسی مطرح بوده است و هر یک از مکاتب در هر سرزمین و موقعیت تاریخی و جغرافیایی سعی کرده‌اند با توجه به مبانی اندیشه‌ای و شرایط سیاسی و اجتماعی خود به آن پاسخ داده و راهبردهایی برای رسیدن به آن تعیین نمایند.

در این چهارچوب، در طول دوران حیات نظام جمهوری اسلامی در ایران، همواره دیدگاه‌های مقامات و نخبگان رده بالای نظام برای طراحی و پیگیری الگوها و قالب‌های تحول و پیشرفت سیاسی از کارکرد و تأثیرگذاری بنیادینی برخوردار بوده‌اند. از سوی دیگر، نیز با توجه به ویژگی تئوکراتیک برجسته نظام سیاسی جمهوری اسلامی، مقامات سیاسی عمده، به‌خصوص در جایگاه رهبری، از ویژگی‌های نظری عمده‌ای نیز برخوردار بوده‌اند که طراحی و پیگیری الگوی فوق را برجسته‌تر ساخته است. این دو وجه از حیات سیاسی ایران پس از انقلاب اسلامی آن‌چنان تأثیرگذار بوده‌اند که در اجزای مختلف قانون اساسی به تبلور عینی و نهادی درآمده‌اند؛ بنابراین برای شناخت فضای تحولات سیاسی ایران پس از انقلاب اسلامی ضروری است تا از یک سو دیدگاه‌ها و اصطلاحاً کنش‌های گفتمانی، مقامات و رهبران عمده سیاسی نظام جمهوری اسلامی مدنظر باشد و از سوی دیگر نیز باید جایگاه این دیدگاه و موقعیت نهادی رهبران سیاسی در قالب قانون اساسی را لحاظ کرد تا حد و حدود و امکان تأثیرگذاری آنان بر پویا دگرگونی‌های سیاسی ایران با چشم‌اندازی واقعی بررسی شوند.

آیت‌الله خامنه‌ای به‌عنوان یکی از نظریه‌پردازان اثرگذار در انقلاب اسلامی و یکی از کارگزاران اصلی در مراحل مختلف انقلاب از ابتدای شکل‌گیری نهضت اسلامی تا پس از پیروزی مدنظر است. بعد از رحلت امام و رهبری آیت‌الله خامنه‌ای، ایشان به‌عنوان مهم‌ترین مقام سیاسی در قانون اساسی و نظریه‌پرداز در انقلاب اسلامی مورد توجه قرار گرفته است. بر این اساس، پس از رحلت امام، ضروری است تا دیدگاه‌ها و چهارچوب‌های نظری و سیاسی

تحول و پیشرفت سیاسی در طول دوران زعامت و رهبری آیت‌الله خامنه‌ای شناسایی و تدقیق شود تا مسیر پیشروی آینده پوییش دگرگونی‌های سیاسی در ایران با چشم‌انداز مدنظر نخبگان سیاسی و رأس هرم نظام سیاسی هماهنگ باشد. با این توضیحات، دغدغه عمده این پژوهش بر مبنای آرا و دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای تبیین مبانی فلسفی (هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی) و ارتباط آن با مسئله پیشرفت سیاسی است، اهمیت و ضرورت درک مبانی فلسفی نظریه پیشرفت سیاسی منجر به حفظ و تقویت انسجام نظام جمهوری اسلامی ایران است، شناسایی و تدقیق چهارچوب‌های پیشرفت سیاسی بر اساس آرا و دیدگاه‌های آیت‌الله خامنه‌ای برای طراحی الگویی عملی سیاسی است که نهایتاً می‌تواند نظریه‌ای بومی را برای تبیین دگرگونی و پیشرفت سیاسی در اختیار بگذارد؛ و ضرورت توجه به الگوهای بومی در حل چالش‌های پیش رو نظام سیاسی باید مورد توجه جامعه علمی قرار گیرد.

۱. پیشینه پژوهش

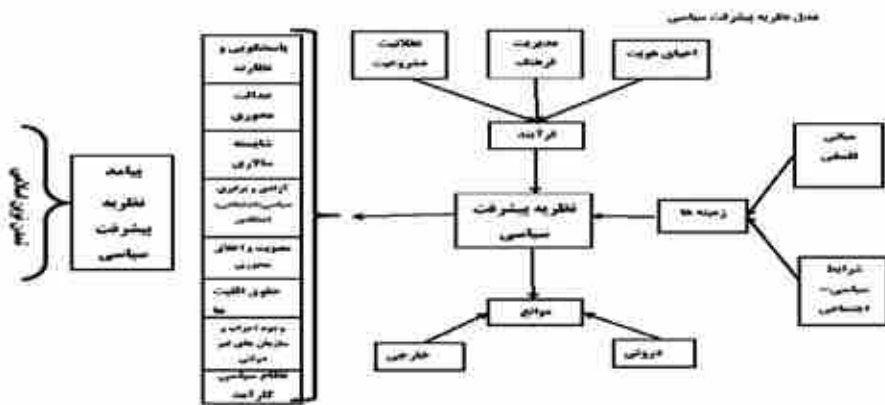
پیشینه پژوهش به سه دسته ۱. آثار مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت کتاب‌ها و مقالات مرتبط با مبانی پیشرفت؛ ۲. کتاب‌ها، مقالات و رساله‌های مستقل درباره پیشرفت اسلامی-ایرانی؛ ۳. مطالعات مرتبط با آیت‌الله خامنه‌ای است تقسیم می‌شود. مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت با انتشار آثاری مانند دین و پیشرفت و درآمدی بر فرایند تدوین الگو به تبیین مبانی نظری پیشرفت با رویکرد اسلامی-ایرانی پرداخته است. همچنین تحقیقات مستقلی مانند معینی پور (۱۳۹۱) و نوروزی (۱۳۹۶) بر مفاهیمی مانند عدالت سیاسی، مشارکت مردمی و تفاوت پیشرفت اسلامی با توسعه غربی تمرکز دارند؛ و مطالعاتی که مهاجرنیا (۱۳۹۵) و صدیقی و دیگران (۱۳۹۶) پیرامون اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای انجام داده‌اند. تفاوت‌های این اثر با سایر پژوهش‌ها این است که این پژوهش بر رویکرد درونی و استقرامحوری تأکید دارد؛ اما بیشتر پژوهش‌های موجود به مقایسه الگوی غربی با جمهوری اسلامی پرداخته‌اند؛ اما این تحقیق با استناد مستقیم به اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای، مبانی فلسفی نظریه پیشرفت سیاسی را از درون نظام اسلامی استخراج می‌کند. پیشینه‌های پیشین عمدتاً توصیفی است؛ اما این پژوهش با روش استقرایی و تحلیل کلیدواژه‌ها، به دنبال ارائه یک چهارچوب نظری نظام‌مند است. این مطالعه به‌جای تمرکز صرف بر مفاهیم کلی، چالش‌های فلسفی پیشرفت سیاسی را با رویکردی مسئله

محور بررسی کرده است. پیشینه تحقیق نشان می‌دهد بیشتر مطالعات پیشرفت سیاسی در ایران یا به تطبیق با الگوی غربی پرداخته یا به توصیف اندیشه رهبران تمرکز داشته‌اند. این پژوهش با تکیه بر آرای آیت‌الله خامنه‌ای و تحلیل محتوای نظام‌مند، می‌کوشد مبانی فلسفی نظریه‌ای بومی برای پیشرفت سیاسی طراحی کند که هم به مبانی اسلامی پایبند باشد و هم پاسخگوی چالش‌های کنونی نظام جمهوری اسلامی باشد.

۲. بیان مفاهیم

۲-۱. پیشرفت سیاسی

پیشرفت سیاسی از واژگان ابداعی آیت‌الله خامنه‌ای است. ایشان پیشرفت را معنای کامل‌تر از توسعه دانسته است؛ زیرا توسعه تنها به رشد و گسترش اشاره دارد؛ ولی پیشرفت مفاهیم و متغیرهای گوناگونی را در برمی‌گیرد. ایشان دیدگاه سیستمی به پیشرفت سیاسی دارند؛ به عبارتی، لازمه دستیابی به پیشرفت سیاسی تلاش برای تحقق پیشرفت در سایر حوزه‌هاست. وی پیشرفت را پدیده‌ای فراگیر، همه‌جانبه، ذوابعد دانسته است، پیشرفت در وحدت و انسجام ملی، پیشرفت در رفاه عمومی، پیشرفت در درک سیاسی، قدرت تحلیل سیاسی، مسئولیت‌پذیری، عزم و اراده ملی است. نظریه پیشرفت سیاسی، فرایندی است مبتنی بر مبانی معرفت‌شناختی و در ارتباط با زمینه‌های سیاسی و اجتماعی که در طی یک مسیر بلندمدت و بر اساس گفت‌وگو، مدیریت مکتب، فرهنگ، هویت و عقلانیت شکل می‌گیرد. هدف این فرایند، دستیابی به نظامی سیاسی کارآمد و شکل‌گیری جامعه‌ای تحول‌خواه است. نظام سیاسی کارآمد، نظامی است که بر پایه عدالت‌محوری، شایسته‌سالاری، پاسخگویی و نظارت بنا شده باشد. در مقابل، جامعه تحول‌خواه نیز باید بر اصول آزادی و برابری سیاسی و اجتماعی، اعتقادی، نقش‌آفرینی احزاب و سازمان‌های غیردولتی و همچنین محوریت معنویت و اخلاق استوار باشد (نظری، ۱۴۰۲، صص ۲۱۷-۲۱۲).



۲-۲. مبانی فلسفی^۱

مبانی فلسفی به اصول و چهارچوب‌های بنیادینی اشاره دارد که هر نظریه، نظام فکری یا الگوی علمی بر پایه آن استوار می‌شود. این مبانی، چهارچوبی برای تبیین واقعیت‌ها، ارزش‌ها و اهداف یک نظریه ارائه می‌دهند و معمولاً در سه حوزه کلیدی بررسی می‌شوند: هستی‌شناسی^۱، معرفت‌شناسی^۲ و انسان‌شناسی^۳. بررسی می‌گردد. در هستی‌شناسی پرسش محوری واقعیت چیست و چه چیزی وجود دارد؟ که شامل بررسی ماهیت وجود، جهان‌بینی و چستی پدیده‌ها می‌پردازد، در رویکرد اسلامی: واقعیت مبتنی بر توحید و حاکمیت الهی است. در رویکرد مادی‌گرا: واقعیت صرفاً به عوامل مادی و انسانی محدود می‌شود. در معرفت‌شناسی پرسش محوری چگونه می‌توانیم واقعیت را بشناسیم مطرح می‌گردد، منابع و روش‌های کسب معرفت (عقل، تجربه، وحی و شهود) است، در رویکرد اسلامی: ترکیب عقل، وحی و اجتهاد به‌عنوان منابع معرفت. در رویکرد سکولار: تکیه بر عقل ابزاری و علم تجربی به‌تنهایی مورد توجه قرار می‌گیرد، در مقوله انسان‌شناسی پرسش محوری: ماهیت انسان چیست و چه جایگاهی در نظام هستی دارد؟ و بررسی فطرت، اهداف و حقوق انسان. مورد توجه قرار می‌گیرد، در رویکرد اسلامی: انسان فطرتاً الهی دارد و هدفش عبودیت و

1. Philosophical Foundations
2. Ontology
3. Epistemology
4. Anthropology

تعالی است. در رویکرد لیبرال: انسان محور جهان است و هدفش حداکثر سازی لذت و آزادی فردی است. مبانی فلسفی مانند «ستون‌های یک ساختمان» هستند که کل نظریه بر پایه آن‌ها شکل می‌گیرد (نظری، ۱۴۰۲، صص. ۱۹۰-۱۸۲).

۳-۲. روش تحلیل مضمون

تحقیقات کیفی، برخلاف پژوهش‌های کمی که مبتنی بر یک چهارچوب نظری جهت نظریه آزمایی هستند، از چهارچوب مفهومی استفاده می‌کنند. چهارچوب مفهومی مجموعه مفاهیم به هم مرتبطی را شامل می‌شود که بر مفاهیم عمده مورد مطالعه تمرکز دارد و آن‌ها را در قالب یک نظام منسجم و مرتبط معنایی به همدیگر پیوند می‌دهد. یکی از روش‌های ساده و کارآمد تحلیل کیفی تحلیل مضمون^۱ است. این روش برای شناخت، تحلیل و گزارش الگوهای موجود در داده‌های کیفی، فرایندی برای تحلیل داده‌های متنی، داده‌های پراکنده است داده‌های متنوع را به داده‌هایی غنی و تفصیلی تبدیل می‌کند. مضمون یا تم، مبین اطلاعات مهمی درباره داده‌ها و سؤالات تحقیق است و تا حدی، معنی و مفهوم الگوی موجود در مجموعه‌ای از داده‌ها را نشان می‌دهد (Braun & Clarke, 2006). مضمون، الگویی است که در داده‌ها یافت می‌شود و حداقل به توصیف و سازمان‌دهی مشاهدات و حداکثر به تفسیر جنبه‌هایی از پدیده می‌پردازد (Boyatzis, 1998, p. 4). به‌طور کلی، مضمون، ویژگی تکراری و متمایزی در متن است که به نظر پژوهشگر، نشان‌دهنده درک و تجربه خاصی در رابطه با سؤالات تحقیق است (King & Horrocks, 2010, p. 150).

تحلیل مضمون، به چهارچوبی نظری که از قبل وجود داشته باشد، وابسته نیست و از آن می‌توان در چهارچوب‌های نظری متفاوت و برای امور مختلف، استفاده کرد. همچنین تحلیل مضمون، روشی است که هم برای بیان واقعیت و هم برای تبیین آن به کار می‌رود، تحلیل مضمون فرایندی است که در اکثر روش‌های کیفی به کار می‌رود؛ و برای دیدن متن، برداشت و درک مناسب از اطلاعات ظاهراً نامرتبط، تحلیل اطلاعات کیفی، مشاهده نظام‌مند شخص، تعامل، گروه، موقعیت، سازمان و یا فرهنگ، تبدیل داده‌های کیفی به داده‌های کمی به کار

می‌رود (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۱، ص. ۱۵۳). روش تحلیل مضمون شبیه نظریه داده بنیاد است. در این روش، فرایند کدگذاری داده‌ها بدون تلاش برای انطباق آن با چهارچوب کدگذاری از قبل تهیه شده (قالب مضامین) صورت می‌گیرد. در روش استقرایی، تحلیل مضمون بر اساس داده‌ها انجام می‌شود. در روش قیاسی، تحلیل مضمون بر اساس علاقه نظری یا تحلیلی پژوهشگر به موضوع صورت می‌گیرد؛ لذا این روش بیشتر مبتنی بر فرد تحلیل‌گر است (Boyatzis, 1998, p. 37).

تحلیل شبکه مضمونی را می‌توان به سه بخش تجزیه متن، اکتشاف متن و یکپارچه کردن اکتشافها تقسیم نمود (Attride-Stirling, 2001, p. 390). این مراحل شامل: اول، تحویل یا خرد کردن متن، کدگذاری و تهیه یک چهارچوب کدگذاری تجزیه متن به پاره‌گفتارها با استفاده از چهارچوب کدگذاری؛

دوم، شناخت مضامین، انتزاع مضامین از پاره‌گفتارهای تصحیح مضامین؛ سوم، ساختن شبکه‌های مضمونی، منظم کردن مضامین، یافتن مضامین پایه‌ای، بازآرایی مضامین پایه‌ای برای یافتن مضامین سازمان دهنده، استخراج مضمون (مضامین) فراگیر، ترسیم شبکه (های) مضمونی، بازبینی و تصحیح شبکه (های) مضمونی؛ چهارم، توصیف و کشف شبکه‌های مضمونی توصیف شبکه اکتشاف شبکه؛ پنجم، خلاصه کردن شبکه‌های مضمونی، یکپارچه‌سازی اکتشافها گام ششم: توصیف الگوها می‌شود (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰، ص. ۱۶۹).

تحلیل مضمون، طیف گسترده‌ای از روش‌ها و فنون را در برمی‌گیرد. در فرایند تحلیل مضمون با توجه به اهداف و سؤالات تحقیق می‌توان از روش‌های تحلیلی مناسب آن استفاده کرد (Wickham & Woods, 2005). تحلیل مضمون، فراتر از معانی مشهود و آشکار محتوای داده‌ها می‌رود و ایده‌ها، مفروضات و مفاهیم نهفته (ایدئولوژی‌ها) را در داده‌ها- که شکل دهنده محتوای صریح داده‌هاست، می‌شناسد یا ارزیابی می‌کند. در تحلیل مضامین مکنون، شکل‌گیری و توسعه مضمون‌ها، کاری تفسیری است و تحلیل نیز صرفاً توصیف نیست بلکه نوعی نظریه‌پردازی است (Boyatzis, 1998, p.16). قالب مضامین معمولاً در

تحقیقاتی که تعداد متون و داده‌های آن‌ها زیاد باشد (مثلاً ۱۰ تا ۳۰ منبع) «قالب مضامین» به کار گرفته می‌شود. در این روش فهرستی از مضامین شناخته در ادبیات نظری و یا استخراج شده از متن داده‌ها به صورت درختی و سلسله‌مراتبی تنظیم می‌گردد (King, 1998, p. 263).

ماتریس مضامین^۱ از ماتریس مضامین جهت مقایسه مضامین با یکدیگر و یا مقایسه مضامین در منابع داده‌ها استفاده می‌شود. ماتریس، اساساً از تقاطع ردیف‌ها و ستون‌ها شکل می‌گیرد و در آن، ترکیبی از دو فهرست به صورت جدول توافقی، عرضه می‌شود. ردیف‌ها و ستون‌های ماتریس مضامین می‌تواند به مضمون‌ها یا منبع داده‌ها یا سایر موارد اختصاص یابد. ماتریس مضامین جهت مقایسه مضامین با یکدیگر و یا مقایسه مضامین در منابع داده‌ها استفاده می‌شود. ماتریس، اساساً از تقاطع ردیف‌ها و ستون‌ها شکل می‌گیرد و در آن، ترکیبی از دو فهرست به صورت جدول توافقی، عرضه می‌شود.

شبکه مضامین^۲ شبکه مضامین روش مناسبی در تحلیل مضمون است. آنچه شبکه مضامین عرضه می‌کند نقشه‌ای شبیه تارنما به مثابه اصل سازمان دهنده و روش نمایش است. شبکه مضامین، بر اساس روندی مشخص، پایین‌ترین سطح قضایای پدیده را از متن بیرون می‌کشد (مضامین پایه)؛ سپس با دسته‌بندی این مضامین پایه‌ای و تلخیص آن‌ها به اصول مجردتر و انتزاعی‌تر دست پیدا می‌کند (مضامین سازمان دهنده)؛ در قدم سوم این مضامین عالی در قالب استعاره‌های اساسی گنجانده شده و به صورت مضامین حاکم بر کل متن درمی‌آیند. مضامین فراگیر^۳ این مضامین به صورت نقشه‌های شبکه تارنما، رسم و مضامین برجسته هر یک از این سه سطح همراه با روابط میان آن‌ها نشان داده می‌شود (Attride-Stirling, 2001, p.390).

تحلیل مقایسه‌ای^۴: در این روش، مضامین در بین منابع و افراد مختلف باهم مقایسه می‌شود. از آنجایی که در تحلیل مضمون، جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها، هم‌زمان است از تحلیل مقایسه‌ای هنگام جمع‌آوری اطلاعات، کدگذاری داده‌ها، مرور ادبیات نظری و یادداشت‌های

1. Thematic Matrix
2. Thematic Network
3. overarching themes
4. Comparative Analysis

پژوهشگر استفاده می‌شود. با این روش، داده‌های به‌دست آمده از منابع مختلف، با یکدیگر مقایسه و تطبیق می‌شود تا شباهت‌ها و تفاوت‌ها، شناخته شود؛ این فرایند تا جایی ادامه می‌یابد که پژوهشگر احساس کند نکته جدیدی از مقایسه داده‌ها حاصل نمی‌شود (عابدی جعفری و همکاران، ۱۳۹۰، ص. ۱۵۹).

۳. مراحل انجام پژوهش و به‌کارگیری روش تحلیل مضمون در این پژوهش

این پژوهش به‌وسیله روش تحلیل مضمون رویکرد شبکه مضامین به اکتشاف مبانی فلسفی نظریه پیشرفت سیاسی بر مبنای آرا و دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای پرداخته است، در این پژوهش مبانی فلسفی نظریه پیشرفت سیاسی به‌عنوان مضمون اصلی موردتوجه قرار گرفته است. از این سایر ارزش‌های تحقیق، جهت‌گیری‌ها و سؤالات تحقیق و تجربه محقق درباره موضوع در نحوه شناخت مضامین با توجه به این مضمون موردتوجه قرار گرفت. از آنجاکه تحلیل مضمون، تحلیلی کیفی است، پاسخ روشن و سریعی برای این وجود ندارد که مقدار داده‌های مناسب و موردنیاز - که دلالت بر وجود مضمون یا اطلاق آن کند - چقدر است. در این روش، مضامین در سطح آشکار و پنهان موردتوجه قرار گرفته است؛ بنابراین مضمون، لزوماً به معیارهای کمی بستگی ندارد؛ بلکه به این بستگی دارد که چقدر به نکته مهمی درباره سؤالات تحقیق می‌پردازد. در این روش تلاش شده است مضامین پایه‌ای، مضامین سازمان دهنده و مضامین فراگیر مورد تأکید قرار گیرد.

۴. مبانی هستی‌شناسانه نظریه پیشرفت سیاسی

اکثر محققان اسلامی معتقدند که هستی مترادف با حاکمیت مطلق خدا بر جهان آفرینش است و نتیجه منطقی آن توحید است که نخستین اصل اعتقادی اسلام است؛ زیرا معنی توحید، تنها خالق بودن خدا نیست، بلکه هدف‌دار بودن جهان، وابستگی کل نظام آفرینش به مبدأ حکیم وحی، قیوم، حرکت موزون و حساب‌شده کاروان هستی تحت یک مشیت حکیمانه هدایت هماهنگ همه موجودات به سمت کمالات شایسته که از او آغاز و به سوی او کشیده شده است (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ج ۱، ص. ۲۵۹).

حاکمیت خداوند به معنای حضور همه‌جانبه خدا در عرصه زندگی انسان است. حاکمیت الهی بر نظام هستی مبنای توجیه هستی و معیار قوت و استحکام آن در عوالم مختلف - عالم سماوی و ارضی، عالم علوی و سفلی، عالم اخروی و دنیوی و عالم معقولات و محسوسات - است. عالم هستی جملگی بر پایه نظام احسن الهی خلق شده‌اند (ابن سینا، ۱۳۶۴، ص. ۲۸۳). توحید محور و مرکزیت اندیشه سیاسی امام خمینی است، این نوع قرائت از اسلام در عقیده با اعتقاد به توحید و تسلیم در برابر حق تأمین می‌شود، توحید شامل توحید الوهیت، ربوبیت، توحید اسما و صفات است (ربیعی و فرمانیان، ۱۳۹۴، صص. ۳۵-۳۴).

از نگاه این نوع اسلام، تأمل در توحید گویای این نکته است که هرچند در ظاهر، توحید به‌عنوان اصلی از اصول اعتقادی مسلمانان در کنار نبوت و معاد مطرح است، ولی در واقع این اصل اساس همه آنهاست و بازگشت آنها به توحید است؛ یعنی اساس هدایت انبیا، رهبری امامان، عدالت، آزادی و معاد انسان‌ها ریشه در توحید دارد. بر این اساس، نظام هستی نظامی معنادار و هدفمند است و خداوند برای آن برنامه دارد، در این قرائت اسلام دیدگاه واقع‌بینانه‌ای نسبت به نظام هستی دارد (دارابی کشفی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص. ۵۱۶).

کدگذاری مبانی فلسفی نظریه پیشرفت سیاسی

مضامین فراگیر	مضامین سازمان دهنده	مضامین پایه‌ای
<p>مبانی هستی‌شناسی پیشرفت سیاسی</p>	<p>حاکمیت الله</p>	<p>اعتقاد توحیدی بر انسان‌ها به دو نوع تأثیر سازنده اجتماعی و فردی دارد (۱۳۶۵/۱۰/۱۹).</p>
		<p>انسان گرویده به توحید تحت تأثیر این عقیده از ویژگی‌های همچون امید بی‌پایان، شور و تلاش خستگی‌ناپذیر، آسیب‌ناپذیری از ترس و طمع، وسعت دید و نظرگاه، جهت‌گیری درست و مشخص و... برخوردار است (۱۳۶۵/۱۰/۱۹).</p>
	<p>حاکمیت غیر الهی مردود است</p>	<p>اصل توحید با اعماق معانی ظریف و دقیقی که دارد آزاد بودن انسان را تضمین می‌کند (۱۳۶۵/۱۰/۱۹).</p>
		<p>هر کسی که معتقد به وحدانیت خداست و توحید را قبول دارد. باید انسان را آزاد بگذارد (۱۳۶۵/۱۰/۱۹).</p>
		<p>آزادی اسلامی متکی بر توحید است... (۱۳۶۵/۱۰/۱۹).</p>
		<p>روح توحید عبارت است از اینکه عبودیت غیر خدا باید نفی بشود (۱۳۶۵/۱۰/۱۹).</p>
		<p>اطاعت از خدا به این معناست که احکام الهی را عمل کند. نظامی را که الهی است و متکی بر تفکر الهی است قبول کند. رهبر و زمامداری را که ارزش‌های الهی را دارد رهبر و زمامدار بداند از او اطاعت کند (۱۳۶۵/۱۰/۱۹).</p>

آیت‌الله خامنه‌ای در نقش اعتقاد توحیدی بر انسان‌ها به دو نوع تأثیر سازنده توحید اشاره می‌کند: سازندگی اجتماعی؛ سازندگی فردی؛ و در مورد قسم دوم می‌گوید: تأثیرات این عقیده در روان و روحیه فرد گرویده نیز از شگفت‌آورترین ابعاد این اصل بنیانی دین است... انسان گرویده به توحید تحت تأثیر این عقیده از ویژگی‌های مهمی برخوردار است که امید بی‌پایان، شور و تلاش خستگی‌ناپذیر، آسیب‌ناپذیری از ترس و طمع، وسعت دیدگاه، جهت‌گیری درست و مشخص و... بخشی از آن را تشکیل می‌دهد.

اصل توحید با اعماق معانی ظریف و دقیقی که دارد، آزاد بودن انسان را تضمین می‌کند؛ یعنی هر کسی که معتقد به وحدانیت خداست و توحید را قبول دارد، باید انسان را آزاد بگذارد. لذا شما می‌بینید در دعوت انبیا در سوره‌های مختلف قرآن، در سوره‌ی انبیا، در سوره‌ی اعراف، در چند سوره که از پیغمبران مختلف حرف می‌زند... در قرآن با همین لفظ و این مفهوم مکرر ذکر شده؛ بنابراین آزادی اسلامی متکی بر توحید است. این همان بحثی است که عرض کردم دامنه‌ی بسیار وسیعی دارد و خود ما، خود بنده در بحث‌های توحیدی در مهر و موم‌های گذشته، وقتی که اینجاها را و این موضوع را می‌خواستیم بحث کنیم... یعنی توحید در هر دینی و در دعوت هر پیغمبری معنایش این است که انسان باید از غیر خدا - چه آن غیر خدا یک شخص باشد، مثل فرعون، نمرودی؛ چه غیر خدا یک تشکیلات و یک نظام باشد، یک نظام غیر الهی؛ چه غیر خدا یک شیء باشد؛ چه غیر خدا هوی‌ها و هوس‌های خود او باشد؛ چه غیر خدا عادت‌ها و سنت‌های رایج غیر الهی باشد - و از هر چه غیر خداست، اطاعت و عبادت نکند و فقط از خدای متعال اطاعت کند (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۶۵/۱۰/۱۹).

۵. مبانی معرفت‌شناسی نظریه پیشرفت سیاسی

معرفت‌شناسی^۱ امروزه به صورت یک دانش مستقلی تعریف شده و تعاریف مختلفی برای آن ارائه شده است. معرفت‌شناسی یا شناخت‌شناسی شاخه‌ای از فلسفه است که به عنوان

1. Theory of knowledge=Epistemology=Gnostology

نظریه چستی معرفت و راه‌های حصول آن تعریف می‌شود.^۱ اگر نگاهی به مباحثی که در معرفت‌شناسی مطرح است بی‌اندازیم خواهیم دید که محور مرکزی همه مسائل آن، «علم و معرفت» است.^۲

معرفت‌شناسی علم توجیه باور است (حقیقت، ۱۳۹۵، ص. ۵۹). درباره اینکه منظور از علم و معرفت چیست بین معرفت‌شناسان اسلامی و غربی اختلاف نظر وجود دارد، مراد از آن نزد حکما اسلامی «مطلق علم و آگاهی» است، که البته دارای مراتبی است و بالاترین درجه آن «یقین» هست، ولی مقصود معرفت‌شناسان معاصر غربی از معرفت، علم و آگاهی است که آن را به «باور صادق موجه» تفسیر می‌کنند. طبق نظر نخست، معرفت اعم از مفاهیم (تصورات) و گزاره‌ها (تصدیقات و قضایا) است ولی طبق نظر دوم معرفت فقط شامل گزاره‌ها می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۲، صص. ۴۸-۴۷).

موضوع معرفت‌شناسی عبارت است از علم و شناخت؛ البته مقصود مطلق علم و آگاهی است، به این معنی که معرفت‌شناسی از شناخت بشری شامل تصور، تصدیق، علم حصولی و علم حضوری و ... بحث می‌کند. در اندیشه اسلامی موضوع اصلی معرفت‌شناختی حقیقت مطلق و در اندیشه معاصر غرب آگاهی موجه نامیده می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۲، صص. ۲۷-۲۶) رهبر انقلاب در تأثیر مبانی معرفتی بر پیشرفت سیاسی معتقد است، مبانی معرفتی در نوع پیشرفت مطلوب یا نامطلوب تأثیر دارد. هر جامعه و هر ملتی، مبانی معرفتی، مبانی فلسفی و مبانی اخلاقی خاصی دارد. مبانی تعیین‌کننده و بیان‌کننده نوع پیشرفت مطلوب و نامطلوب است. در زمانی شعار فرنگی شدن در ایران سر داده شد بی‌خبر از آنکه اروپا یک سابقه فرهنگی و مبانی معرفتی خاصی دارد ممکن است آن مبانی مورد قبول نباشد و با مبانی معرفتی و اخلاقی ایران همخوانی نداشته باشد. اروپا در دوران قرون وسطی، سابقه تاریخی مبارزات کلیسا با دانش را دارد؛ انگیزه‌های عکس‌العملی واکنشی رنسانس علمی اروپا در مقابل آن گذشته را نباید از نظر دور داشت.

۱. البته علت اینکه دو واژه «علم و معرفت» را مترادف گرفته‌ایم به خاطر اتفاق نظر اکثر معرفت‌شناسان بر روی این موضوع است و الا با نگاه دقیق خواهیم یافت که این دو دارای معانی متباین متعددی هستند (برای مطالعه بیشتر ر.ک. به: مصباح یزدی، ۱۳۹۶، ج ۱، صص. ۶۴-۶۳).

۲. علم و معرفت بدین معنا شامل «غیر یقین» (اطمینان و ظن) هم می‌شود که در امور عرفی و روزمره ما جاری است

عقلانیت در دنیای مدرن به سه دسته عقلانت ابزاری که در حل و فصل مسائل فنی و ساختن وسایل کارآمد، عقلانیت انتخاب که در گزینش همساز میان گزینه‌های گوناگون و عقلانیت هنجاری که در حل و فصل وظایف اخلاقی - عملی منطبق با یک اخلاق متکی به اصول کاربرد دارد (حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص. ۱۹۱). لالاند بین عقل مکون به معنای عقل بر سازنده یا کنشگر یا فاعل و یا عقل مکون یا عقل برساخته یا متعارف تمایز قائل است. عقلانیت در انقلاب اسلامی در جایگاه عقل مکون (برساخته) به نظمی از معرفت و دانش ناظر است که متناسب و متقارن با محیط فرهنگی و اجتماعی است (اسماعیلی، ۱۳۹۵، ص. ۸۶). مبنای عقلانیت در قاعده‌مندی رفتار و شخصیت و سپس افکار و گرایش‌های فکری است، عقلانیت بهره‌برداری از فکر و علم در انجام هر کاری است، عقلانیت سیاسی منتج به پیشرفت سیاسی زمانی نهادینه می‌گردد که افکار و رفتار شهروندان و دولتمردان مبتنی بر علم، مطالعه و نفعی جمعی باشد (سریع‌القلم، ۱۳۸۶، صص. ۲۴-۲۳). عقلانیت می‌تواند یا خود بنیاد و تنها محصول اندیشه آدمیان باشند یا عقلانیت هدایت شده، البته از خود بنیادی تمام‌عیار تا هدایت‌شدگی، طیف گسترده‌ای را می‌توان شاهد بود که در این میان، ظرفیت هدایت‌پذیری عقلانیت‌ها و اراده معطوف به هدایت‌طلبی در آن‌ها متفاوت است. خردورزی مهم‌ترین مبنا در تمدن نوین اسلامی است. خداوند در قرآن سیصد مرتبه انسان را به خردورزی دعوت کرده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۳، ص. ۵۷). تأثیر مبانی معرفتی و مبانی فلسفی و مبانی اخلاقی بر نوع پیشرفت تأثیر مهمی دارد. مبانی معرفتی بیان‌کننده مشروعیت و عدم مشروعیت؛ مطلوبیت و عدم مطلوبیت، عادلانه یا غیرعادلانه پیشرفت است (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۸/۲/۲۷).

جدول ۱: کدگذاری مبانی معرفت‌شناسی و حیانت - پیشرفت سیاسی

مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
بعثت با این هدف در عالم پدید آمد که مکرمت‌های اخلاقی و فضیلت‌های روحی بشر عمومیت پیدا کند و به کمال برسد (۱۳۸۱/۵/۳۱).	وحی	معرفت‌شناختی
وحی، به سوی عرصه‌های گوناگون حیات جاری است... علم و حکمت محیط و لایتناهی الهی است که همه زمان‌ها و مکان‌ها را در زیر بال همای خود می‌گیرد و بر همه سرزمین‌ها و کشتزارهای حیات می‌بارد و همه‌جا و هر زمان را سیراب می‌کند (۱۳۷۴/۱۲/۲۴).		
وحی تو را بر آنان فرو خواند و کلیدهای سعادت دنیا و آخرت را در دسترس آنان نهاد و در حیات بابرکتش، سرمشق قرن‌های طولانی انسانیت را گنجانید (۱۳۷۰/۳/۲۶).		

جدول ۲: کدگذاری مبانی معرفت‌شناسی عقلانیت - پیشرفت سیاسی

مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
عقل از منابع دین است عقلانیت به معنای استخراج نیروی خرد انسانی و حاکم قرار دادن آن است (۱۳۸۸/۴/۲۹).	معنا و مفهوم عقلانیت	نقش عقلانیت در پیشرفت سیاسی
عقلانیت یکی از منابع دین در استنباط احکام و دستورات الهی و در کنار کتاب، سنت است (۱۳۷۲/۱/۲۸).		
عقلانیت کاربرد وسیعی بر تفکر و اعمال انسان دارد (۱۳۸۸/۴/۲۹)		
عقلانیت ابزاری برای فهم و تشخیص اهداف است (۱۳۸۳/۵/۲۵)		
عقلانیت به معنای به کار گرفتن خرد و تدبیر و فکر و محاسبات است (۱۳۹۰/۳/۱۴).		
عقلانیت قوه تدبیرگر و استدلال کننده است (۱۳۸۸/۴/۲۹).		

مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
عقلانیت حلال مشکلات است (۱۳۸۸/۴/۲۹).	کارکرد عقلانیت	عقلانیت سوق دهنده به دین و عبودیت و مانع از اعمال سفیهانه و جهالت آمیز و دل دادن به دنیاست (۱۳۸۸/۴/۲۹).
احیای عقلانیت در جامعه ثمره انقلاب اسلامی است (۱۳۹۳/۵/۱)		
عقلانیت بر پایه مبانی، اصول و باورهایی اصیل شکل می‌گیرد (۱۳۹۰/۶/۱۷).		
عقلانیت را می‌توان به‌عنوان دوراندیشی و آینده‌نگری در تصمیم‌گیری معرفی کرد (۱۳۹۹/۸/۱۸).	عقلانیت و انقلاب اسلامی	به‌گونه‌ای که تبعات و جوانب یک اقدام در آینده در نظر گرفته شود (۱۳۹۹/۸/۱۸).
تلاش برای محقق نمودن مصالح واقعی جامعه از معنای اصلی عقلانیت است (۱۳۹۹/۸/۱۸).		
تلاش برای حفظ استقلال و عدم وابستگی را می‌توان عقلانیت نامید (۱۳۹۹/۸/۱۸).		
عقلانیت در جامعه سبب قدرت تحلیل بالا و صحیح، قدرت شناخت دشمن و تحلیل مسائل منطقه می‌شود (۱۳۹۰/۳/۱۴).		
عقلانیت در کنار نوگرایی و سماجت اسلامی (۱۳۹۰/۱۱/۱۴).		
اگر عقلانیت در کنار سایر عوامل حضور نداشته باشد، آن‌ها نیز به انحراف کشیده می‌شوند (۱۳۸۸/۶/۱۶).		
عقلانیت مهم‌ترین ابزار در پیشرفت است (۱۳۹۰/۳/۱۴).		
نقشه و کار اصلی امام، بنای یک نظم مدنی - سیاسی بر اساس عقلانیت اسلامی بوده است (۱۳۹۰/۳/۱۴).		
مردم‌سالاری، تدوین قانون اساسی، برگزاری رفراندوم قانون اساسی از مظاهر عقلانیت انقلاب اسلامی است (۱۳۹۰/۳/۱۴).		

عقلانیت در اندیشه ایشان برآمده از آموزه‌های فلسفی، عرفانی، فقهی، کلامی و بنیادهای هویتی اسلامی- ایرانی شکل گرفته و این نوع عقلانیت خود نظام دانایی به وجود آورده است. وی به عقلانیت رویکردی مبنایی و به‌عنوان یکی از ابزار معرفتی به آن توجه ویژه دارد، در پیشرفت سیاسی وفاداری به کتاب و سنت با عقلانیت توأم است. به بیان دیگر، عقل در کنار کتاب و سنت به‌عنوان حجت دریافتن سبک و شیوه در اسلام یکی از منابع حجت برای یافتن اصول و فروع زندگی دینی لحاظ شده است دینی، عقل است؛ اصول اعتقادات را با عقل بایستی به دست آورد (دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای، ۱۳۸۳/۷/۵).

ایشان یکی از اهداف اصلی رسالت نبوی را برشوراندن عقلانیت و قدرت تفکر در میان مردم و آن را حلال مشکلات و سوق‌دهنده به دین و عبودیت و مانع از اعمال سفیهانه و جهالت آمیز و دل دادن به دنیا دانسته است، تقویت نیروی عقل و خرد در جامعه باید مورد توجه جدی قرار گیرد.

ایشان عقلانیت را به معنای استخراج نیروی خرد انسانی، حاکم کردن و کاربرد وسیع آن در تفکرات و اعمال انسان برای فهم و تشخیص اهداف و ابزارها می‌دانند. عقلانیت یعنی به کارگیری خرد، تدبیر، فکر، محاسبات و قوه ادراک در کنار قوای حسی و قلبی؛ همچنین فکر و خرد، قوه تدبیرگر و استدلال‌کننده، موازین عقلی و ضابطه‌های صحیح فهم و تفکر را شامل می‌شود و یکی از منابع دین و استنباط احکام و دستورات الهی است که در کنار کتاب، سنت و اجماع به کار رفته است. علاوه بر این، گونه‌های مختلفی از عقل مانند عقل فلسفی، عقل معیشت، عقل معنوی و... در سخنان رهبر انقلاب کاربرد داشته است. معاضدت‌های معنایی با عقلانیت شامل حکمت، خردگرایی، محاسبه، درایت، تدبیر، تفکر، آزاداندیشی، منطق، استدلال و فلسفه‌های عمیق است؛ در مقابل، تقابل‌های معنایی با عقلانیت شامل عقلانیت انقلابی، محاسبه محافظه‌کارانه (چون محافظه‌کاری خلاف عدالت است)، قشری‌گری، تحجر، اسیر اوهام و تخیلات شدن و سازش‌کاری با دشمن نیز وجود دارد. ایشان دوری روحانیت غربی از عقلانیت و خردورزی در دوره قبل از رنسانس را عامل اصلی پیدایش تمدن منحرف غربی معرفی کرده‌اند.

ایشان احیای عقلانیت در جامعه را ثمره انقلاب اسلامی آن را از پایه‌های اصلی جامعه اسلامی و در عرض ایمان، مجاهدت و عزت قرار داده و انقلاب اسلامی را انقلابی عقلایی

دانسته که دارای تجربه‌های مفید ارزشمندی است، عقلانیت انقلاب اسلامی را نشأت گرفته از متن دین و غایت انقلاب اسلامی یعنی تمدن اسلامی را مبتنی بر عقلانیت دانسته است، پیوند میان عقلانیت و عقل کلی الهی و حقایق و حیاتی، مفهوم عقلانیت دینی را تبیین می‌کند، دینی بودن انقلاب اسلامی نه تنها مانعی بر حرکت عقلانی این نهضت تلقی نمی‌شود بلکه موجبات تعدیل و جلوگیری از غلبه احساس و عاطفه بر روند انقلاب به شمار می‌رود.

ایشان در میان عوامل مؤثر در فرایند تحقق پیشرفت سیاسی، نقش برجسته و ممتاز و درجه اولی برای عقلانیت قائل است، عقلانیت در کنار نوگرایی و سماجت اسلامی قرار می‌گیرد. عقلانیت در جامعه سبب قدرت تحلیل بالا و صحیح، قدرت شناخت دشمن و تحلیل مسائل منطقه می‌شوند. اگر عقلانیت در کنار سایر عوامل حضور نداشته باشد، آن‌ها نیز به انحراف کشیده می‌شوند. در این فرایند عقلانیت از مهم‌ترین ابزار است، همان‌گونه که نقشه و کار اصلی امام، بنای یک نظم مدنی-سیاسی بر اساس عقلانیت اسلامی بوده است، رهبر انقلاب، انتخاب مردم‌سالاری به‌عنوان شیوه اداره حکومت، تدوین قانون اساسی به دست خبرگان منتخب ملت، برگزاری رفراندوم قانون اساسی و درنهایت سرسختی و عدم انعطاف امام در برابر دشمن مهاجم را از مظاهر عقلانیت امام خمینی و انقلاب اسلامی دانسته است. آیت‌الله خامنه‌ای مجاهده علمی و شکستن مرزهای علم را چراغ راه تمدن اسلامی دانسته است. علم سلطه‌آور و جامعه صاحب علم قدرتمند است. علم را باید فراگرفت و به تولید و صدور آن پرداخت و به مصرف آن نباید بسنده کرد. تحجر و جزم‌گرایی در خصوص یافته‌های علمی گذشتگان یا متفکران غربی، آفت اصلی تحقق رشد علمی است و آزاداندیشی راه برون‌رفت از این آفت است. ارزش علم منوط به معنویت است و علم بدون معنویت فاقد هرگونه ارزشی است. در فرایند تحقق نظریه پیشرفت سیاسی عقلانیت سبب اعتدال در انجام امور می‌شود که مانع از وجود حرکت‌های احساسی، بی‌برنامگی و ... می‌شود، راه دستیابی به پیشرفت سیاسی را هموار می‌کند.

۶. مبانی انسان‌شناسی نظریه پیشرفت سیاسی

انسان نقشی تعیین‌کننده در نظام سیاسی، اجتماعی و اقتصادی در اسلام دارد، انسان موجودی آزاد آگاه است و با انتخاب نقش آزادی در تربیت خویشتن به راه حق، به راه خدا، به راه پاکی و فضیلت و تقوا درآیند «أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ» «اگرهاشان هم نمی‌توانی بکنی چه رسد به اینکه آن‌ها با شمشیر مسلمان شوند» (بهشتی، ۱۳۹۰، ص. ۱۶).

جدول ۳: کدگذاری مبانی انسان‌شناسی پیشرفت سیاسی

مضامین فراگیر	مضامین سازمان‌دهنده	مضامین پایه‌ای
مبانی انسان‌شناسی پیشرفت	انسان اشرف مخلوقات است	انسان گل سرسبد مخلوقات الهی است. (۱۴۰۳/۱/۸)
		انسان موجودی بی‌نهایت است (۱۴۰۴/۱/۴).
		انسان استعداد دارد که تا آخرین نقطه تعالی حیاتِ ممکنات بالا برود؛ اما بقیه موجودات این امکان را ندارند (۱۳۷۹/۹/۱۲).
		انسان استعداد دارد که تا آخرین نقطه تعالی حیاتِ ممکنات بالا برود (۱۳۷۹/۹/۱۲).
		انسان بزرگ‌تر از این عرض و طول محدود و تمتعات کوچک و حقیر است (۱۳۷۶/۱۱/۳۰).
		انسان یعنی همان موجود ارجمند و باارزشی و همه این دستگاه، آسمان‌ها و طبیعت و زمین و دریاها و این گردش و این قوانین برای اوست مال اوست و در تسخیر اوست (۱۳۷۹/۹/۱۲).

مضامین پایه‌ای	مضامین سازمان دهنده	مضامین فراگیر
انسان فی نفسه حرمت دارد (۱۳۹۴/۱/۱).	انسان دارای حرمت است	
انسان مورد تکریم الهی است (۱۳۷۷/۶/۱۲).		
انسان خود بنیاد نیست؛ به راهنما و بعثت انبیا نیاز دارد (۱۳۷۰/۱۱/۱۳).		
کمال انسان با تخلق به اخلاق الهی است (۱۳۷۵/۹/۱۹).		
قدرت یک دولت و یک کشور، به حضور مردم است (۱۳۷۷/۷/۲۹).		
انسان نیازمند تعلیم، تزکیه و تربیت الهی است (۱۳۹۹/۲/۱۲).		
فطرت انسانی در عهد الست با خدا پیمان عبودیت بسته است (۱۳۶۸/۹/۲).	انسان دارای فطرت الهی است	
هدایت قرآنی، مربوط به همه‌ی گستره‌ی عظیم زندگی بشر است؛ یعنی این جور نیست که قرآن در یک بخشی انسان را هدایت کند و در یک بخش دیگری از موارد مورد نیاز بشر و زندگی بشر، انسان را مهمل بگذارد (۱۴۰۰/۱/۲۵).		
پاک انسانی در معرض آسیب و سقوط، انحراف، خود فراموشی، جهل، تجاوزگری، از خود بیگانگی، فساد، هواپرستی، درنده‌خویی است (۱۳۸۰/۱۲/۱۲).		

رهبر انقلاب بر اساس آموزه‌های اسلامی انسان را در مقابل خدا قرار نمی‌دهد، بلکه آن را گل سرسبد مخلوقات الهی می‌داند، موجودی بی‌نهایت است که عوامل بی‌نهایتی هم بر روی آن مؤثر است. انسان مجموعه‌ای از استعدادها و خصلت‌هاست. انسان بزرگ‌تر از این عرض و

طول محدود و تمتعات کوچک و حقیر است. «انسان یعنی همان موجود ارجمند و باارزشی و همه این دستگاه، آسمان‌ها و طبیعت و زمین و دریاها و این گردش و این قوانین برای اوست مال اوست» و در تسخیر اوست. انسان برگزیده که با مجاهدت بر ضعف‌های خودش فائق می‌آید می‌تواند از فرشته هم بالاتر باشد.

انسان از نظر ایشان دارای ویژگی‌های مبنایی زیر است: انسان فی نفسه حرمت دارد، انسان مورد تکریم الهی است، انسان خود بنیاد نیست؛ به راهنما و بعثت انبیا نیاز دارد، کمال انسان با تخلق به اخلاق الهی است، انسان منشأ قدرت‌های مادی و معنوی است، ایمان به خدا به انسان قدرت می‌دهد، انسان نیازمند تعلیم، تزکیه و تربیت الهی است، فطرت انسانی در عهد الست با خدا پیمان عبودیت بسته است، سنت الهی در تدبیر هستی در راستای سعادت انسان است، کمال انسان در دستیابی به هر دو بعد مادی و معنوی است، اسلام مطابق با همه نیازهای انسان طراحی شده است، سرشت پاک انسانی در معرض آسیب و سقوط، انحراف، خود فراموشی، جهل، تجاوزگری، از خودبیگانگی، فساد، هواپرستی، درنده‌خویی است. این نوع نگاه به انسان شکل دهنده به نوع پیشرفت سیاسی است.

۷. تأثیر مبانی فلسفی بر شکل‌گیری نظریه پیشرفت سیاسی

معرفت پیشرفت سیاسی در دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای، مبتنی بر تفکر نوصدرایی و معتقد به شناخت مرحله‌ای است؛ به این معنا که شناخت از طریق حس آغاز می‌شود، با استدلال عقلی سنجیده می‌شود و با شهود به کمال مطلق می‌رسد. مهم‌ترین ارزش معرفتی خاص در این حوزه معطوف به حکومت اسلامی و حاکمیت ارزش‌ها، اصول و مبانی سیاسی آن در زندگی اجتماعی - سیاسی است. اهمیت و ارزش این امر تا بدان جاست که تشکیل حکومت اسلامی یک وظیفه مهم محسوب می‌شود. این وظیفه مقدم بر تمامی احکام اولیه و ثانویه است. مشروعیت حکومت به تأیید فقیه است. این امر کاملاً متأثر از چیزی است که در مباحث معرفت‌شناسی به «مسئولیت شناخت» مصطلح شده است. مطابق این مسئولیت، هر دغدغه و ارزش معرفتی که برای ما اهمیت داشته باشد نسبت به آن مسئولیت داریم. این مسئولیت بدان معناست که اقدامی جهت حضور انضمامی آن در زندگی اجتماعی - سیاسی خود به عمل آوریم. این مسئولیت شناختی را، نسبت به معتقدات و شناخت سیاسی خود، در

منتها درجه‌اش برخوردار بود. این مسئولیت به معنای عملیاتی کردن معتقدات و معرفت‌های سیاسی در سطح کنش و بسیج سیاسی است. ولایت مطلقه الهیه منشأ اصلی ولایت سیاسی-اجتماعی است.

واقعیت ذهنی، بر مبنایی جامعه‌شناختی، به معنای «واقعیت است آن گونه که در آگاهی فرد ادراک می‌شود» (برگر و لوکمان، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۰). رهبر انقلاب همه دستاوردهای گران‌بهای علمای شیعه از عصر غیبت تا دوران معاصر را به‌عنوان بنیادهای اساسی تکوین اندیشه، میراث پایدار معرفت سیاسی و استحکام شأنت تاریخی نظریه‌های خود پذیرفته و در حوزه اندیشه و جامعه پیوند زده است. اعتقادات دینی نقشی اساسی در بروز آگاهی سیاسی در نظام معرفت‌شناختی دارد. این آگاهی به معنای دسترسی مستقیم ذهنی است به آنچه مبنای رفتار و کنش اجتماعی - سیاسی است. اصولاً ادراک آنان از واقعیت عینی، یعنی «واقعیت به‌صورت که نهادها آن را تعریف و تبیین می‌کنند» (برگر و لوکمان، ۱۳۸۷، ص. ۲۰۰).

مبانی فلسفی نظریه پیشرفت بر مبنای دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای برگرفته از دستاوردهای گران‌بهای اسلام به‌خصوص علمای شیعه از عصر غیبت تا دوران معاصر را به‌عنوان بنیادهای اساسی تکوین اندیشه، میراث پایدار معرفت سیاسی و استحکام شأنت تاریخی است. در این تفکر عالم هستی بر پایه نظام احسن الهی خلق شده است (ابن‌سینا، ۱۳۶۴، ص. ۲۸۳) و نظام هستی، نظامی معنادار و هدفمند است و خداوند برای آن برنامه دارد (دارابی کشفی، ۱۳۸۱، ج ۲، ص. ۵۱۶) و حاکمیت الهی بر این نظام مبنای توجیه هستی و معیار قوت و استحکام آن در عوالم مختلف است (نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۲۸۴). هستی مترادف با حاکمیت مطلق خدا بر جهان آفرینش است و توحید، تنها خالق بودن خدا نیست، بلکه هدف‌دار بودن جهان و هدایت هماهنگ همه موجودات به سمت کمالات شایسته است (عمید زنجانی، ۱۳۶۶، ص. ۲۵۹). توحید محور و مرکزیت منظومه فکری آیت‌الله خامنه‌ای است، این نوع قرائت از اسلام در عقیده با اعتقاد به توحید و تسلیم در برابر حق تأمین می‌شود، توحید شامل توحید الوهیت، ربوبیت، توحید اسماء و صفات است.

یکی از مبانی فلسفی اثرگذار در پیشرفت سیاسی معرفت‌شناسی است، معرفت‌شناسی علم توجیه باور (حقیقت، ۱۳۹۵، ص. ۵۹) و به تعبیری شناخت بشری اطلاق می‌شود (حسین‌زاده، ۱۳۸۲، ص. ۲۶). مصباح یزدی حصول به معرفت را در چهار شیوه حسی و تجربی، عقلی،

تبعیدی و شهودی دانسته است (مصباح یزدی، ۱۳۷۶، ص. ۱۲۰). رویکرد معرفت شناختانه حاکم در قانون اساسی و اندیشه آیت‌الله خامنه‌ای پیشرفت سیاسی بر «مبنای شرع مقدس و مبنای عقل» قابل تبیین است. این امر در عرصه سیاسی به لحاظ معرفت‌شناسانه، مبین نوعی خودمداری معرفتی میان‌مایه است؛ زیرا بر مبنای نوعی اعتقاد راسخ به معرفت‌شناسی فقهی و تأکید بر سنت‌های اسلامی است. به تعبیری دیگر این اندیشه برآمده از نوعی «جماعت معرفتی» (زاگزبسکی، ۱۳۹۲، ص. ۱۶۴) است که مبتنی بر علوم نقلی و دینی در اسلام است؛ زیرا هم به معرفت خویشتن اعتماد دارد و به برخی از دیگران (زاگزبسکی، ۱۳۹۲، ص. ۱۴). در این نوع رویکرد معرفتی کلیه قوانین باید بر اساس کتاب و سنت باشد. نمی‌توانیم بگوییم که تمام قوانین و مقرراتمان بر اساس اسلام، قرآن و سنت باشد. بلکه باید همه مقررات متخذه از اسلام و رعایت خطوط کلی کتاب و سنت در محدوده آن‌ها بوده و مخالف آن‌ها نباشد (مجموعه نویسندگان، ۱۳۶۳، ص. ۳۱۵).

یکی از ارکان مبانی فلسفی پیشرفت سیاسی در نوع نگاه به انسان است، انسان محور تحولات بشری است، این تأکیدات فراوان برآمده از اصول عقیدتی و عملی، حاملان مسئولیت و صاحبان اصلی است. اساس نگاه اسلامی به پیشرفت، بر پایه نگاه به انسان معنا پیدا می‌کند. اسلام انسان را موجود دو ساحت دنیا و آخرت دانسته است، اگر تمدنی، فرهنگی و آیینی، انسان را تک ساحت دانست و خوشبختی انسان را فقط در زندگی مادی دنیایی به حساب آورد، طبعاً پیشرفت در منطبق او، با پیشرفت در منطق اسلام متفاوت خواهد بود. کشور و جامعه اسلامی زمانی پیشرفته است که نه فقط دنیای مردم را آباد کند، بلکه آخرت مردم را هم آباد کند. مبانی فلسفی پیشرفت سیاسی بر مبنای دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای برآمده بر نگاه آنان به هستی، معرفت و انسان است، در این گفتمان فکری خداوند حاکم بر نظام هستی است و حاکمیت دایره وسیعی دارد، انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات موجودی آزاد و آگاه است و با توجه به قوای شناختی که دارد توان دستیابی به خلیفه‌اللهی را دارد، پیشرفت سیاسی به‌عنوان یک حوزه از حوزه وسیع‌تر از پیشرفت و تکامل انسانی مورد توجه قرار می‌گیرد.

نتیجه گیری

این پژوهش به تبیین مبانی فلسفی نظریه پیشرفت سیاسی از منظر آیت الله خامنه‌ای می‌پردازد. مبانی فلسفی، شالوده و بنیان شکل‌گیری اندیشه‌ها به شمار می‌آیند و شامل سه محور اساسی هستی‌شناسی، معرفت‌شناسی و انسان‌شناسی هستند. در بُعد هستی‌شناختی، توحید و حاکمیت الهی به‌عنوان محور اصلی مسئله پیشرفت مورد تأکید قرار گرفته است. در حوزه معرفت‌شناسی، توجه به وحی و عقلانیت، جایگاهی ویژه دارد و به‌عنوان منابع معتبر شناخت در مسیر پیشرفت معرفی می‌شوند. در بُعد انسان‌شناسی، نگاه به انسان به‌عنوان اشرف مخلوقات که شایسته بهترین امکانات در جهان مادی است، از ویژگی‌های بارز دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای است. بر اساس این رویکرد، انسان باید در جهت دستیابی به برترین مراتب مادی گام بردارد تا بستر لازم برای سعادت اخروی فراهم گردد. مبانی فلسفی، نقش بنیادین در شکل‌دهی و معنا بخشی به پیشرفت سیاسی ایفا می‌کنند. پیشرفت سیاسی، در این چهارچوب، چشم‌اندازی مبتنی بر گفتمان توحیدی دارد و با بهره‌گیری از عقل و نقل، در راستای ارتقای جایگاه انسان به مقام خلیفه‌اللهی، گام‌های مؤثری برمی‌دارد.

منابع

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۴). النجاة. تهران: نشر مرتضوی.
- برگر، پیترو و لوکمان توماس (۱۳۸۷). ساخت اجتماعی واقعیت رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت. ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- بهشتی، محمدحسین (۱۳۹۰). نقش آزادی در تربیت کودک. تهران: انتشارات بقعه.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۲). پژوهشی تطبیقی در معرفت‌شناسی معاصر. قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی، چاپ اول.
- حقیقت، سید صادق (۱۳۹۵). روش‌شناسی علوم سیاسی. قم: دانشگاه مفید.
- دارابی کشفی، سید جعفر (۱۳۷۵). میزان الملوک و طوائف و صراط المستقیم فی سلوک الخلائف. قم: مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی، چاپ اول.
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۶۵/۱۰/۱۹). خطبه‌های نماز جمعه تهران.

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=21488>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۸۸/۲/۲۷). بیانات در دیدار سران و معتمدان عشایر کردستان. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=6834>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۸۱/۵/۳۱). بیانات در دیدار کارگزاران نظام و سفرای کشورهای اسلامی در سالروز عید مبعث. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3348>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۷۴/۱۲/۲۴). پیام به کنگرهٔ زمان و مکان در اجتهاد. <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=2788>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۸۸/۴/۲۹). بیانات در سالروز عید سعید مبعث. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=7435>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۸۳/۵/۲۵). بیانات در دیدار جمعی از مسئولان وزارت امور خارجه. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=1173>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۰/۳/۱۴). بیانات در مراسم بیست و دومین سالگرد رحلت امام خمینی. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=12595>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۳/۵/۱). بیانات در دیدار دانشجویان. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=27046>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۰/۹/۴). بیانات در دیدار مسئولان نظام در روز عید مبعث. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=12834>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۰/۳/۱۴). بیانات در مراسم بیست و دومین سالگرد رحلت امام خمینی. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=12595>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۰/۱۱/۱۴). خطبه‌های نماز جمعه تهران + ترجمه خطبه عربی. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=18923>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۸۸/۶/۱۶). بیانات در دیدار اعضای هیأت دولت. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=8019>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۸۳/۷/۵). بیانات در دیدار جمعی از نخبگان علمی. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3251>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۷۰/۳/۲۶). پیام به کنگره عظیم حج.

<https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=2464>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۷۲/۱/۲۸). پیام ولی امر مسلمین به کنگره

جهانی هزاره شیخ مفید. <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=634>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۷۹/۹/۱۲). بیانات در دیدار کارگزاران

نظام.

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3039>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۷۷/۶/۱۲). بیانات در جلسه پرسش و پاسخ

دانشگاه تربیت مدرس. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2901>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۷۰/۱۱/۱۳). دیدار مسئولان نظام با رهبر

انقلاب در سالروز مبعث. <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=573>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۷۵/۹/۱۹). بیانات در دیدار کارگزاران

نظام.

<https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=2820>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۰/۶/۱۷). بایستی انقلاب را سر عقل

بیاوریم.

<https://farsi.khamenei.ir/memory-content?id=25180>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۹/۸/۱۸). چه چیزی عقلانیت است.

<https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=46693>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۴۰۳/۱/۸). درسنامه ترجمه قرآن / آیه ۱۵

سوره تغابن مال و فرزند نباید موجب غفلت از خداوند بشوند.

<https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=55887>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۴۰۴/۱/۴). استعداد بی‌نهایت انسان در مسیر

رشد و کمال. <https://farsi.khamenei.ir/others-note?id=59837>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۷۹/۹/۱۲). بیانات در دیدار کارگزاران

نظام جمهوری اسلامی ایران. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=9953>

- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۷۶/۱۱/۳۰). دیدار مردم بندرعباس با رهبر انقلاب. <https://farsi.khamenei.ir/news-content?id=11403>.
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۴/۱/۱). بیانات در حرم مطهر رضوی. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=29236>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۷۷/۷/۲۹). بیانات در دیدار اقشار مختلف مردم. <https://farsi.khamenei.ir/newspart-index?id=2913&nt=2&year=1377>.
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۹۹/۲/۱۲). پیام به مناسبت روز معلم. <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=45470>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۶۸/۹/۲). پیام به گردهمایی فرماندهان پایگاه‌ها و نواحی مقاومت بسیج سپاه پاسداران انقلاب اسلامی سراسر کشور. <https://farsi.khamenei.ir/message-content?id=360>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۴۰۰/۱/۲۵). بیانات در محفل انس با قرآن کریم. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=47709>
- دفتر حفظ و نشر آثار آیت‌الله خامنه‌ای (۱۳۸۰/۱۲/۱۲). بیانات در دیدار زائران و مجاوران حرم مطهر رضوی. <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3110>
- ربیعی احمد و فرمانیان، مهدی (۱۳۹۴). *تنظیم القاعده*. ترجمه حسین الصافی، قم: مؤسسه دارالاعلام لمدرسه اهل‌البيت عليهم‌السلام.
- زاگزیسکی، لیندا (۱۳۹۱). *معرفت‌شناسی*. ترجمه کاوه بهبهانی، تهران: نشر نی.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۶). *روش تحقیق در علم سیاست*. تهران: انتشارات فرزانه روز
- عابدی جعفری، حسن، تسلیمی، محمد سعید، فقیهی، ابوالحسن و شیخ‌زاده، محمد (۱۳۹۰). تحلیل مضمون و شبکه مضامین: روشی ساده و کارآمد برای تبیین الگوهای موجود در داده‌های کیفی. *اندیشه مدیریت راهبردی*، ۵ (۲)، ۱۵۱-۱۹۸.
- doi.org/10.30497/smt.2011.163
- صدیقی، مجتبی، هرسیج، حسین و مسعودنیا، حسین (۱۳۹۶). بررسی نسبت پیشرفت علمی در جمهوری اسلامی با علم و تکنولوژی غربی در اندیشه سیاسی آیت‌الله خامنه‌ای. *رهیافت انقلاب اسلامی*، ۱۱ (۴۱)، ۲۷-۵۰. https://www.rahyaftjournal.ir/article_60801.html

- طباطبایی، محمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. بیروت: مؤسسه الأعلمی للمطبوعات.
- عمید زنجانی، عباسعلی (۱۳۶۶). *فقه سیاسی (نظام سیاسی و رهبری در اسلام)*. تهران: انتشارات امیر کبیر.
- مجموعه نویسندگان (۱۳۹۶). *دین و پیشرفت*. تهران: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.
- مجموعه نویسندگان (۱۴۰۰). *درآمدی بر فرایند تدوین الگو*. تهران: مرکز الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت.
- مجموعه نویسندگان (۱۳۶۳). *مشروح مذاکرات مجلس خبرگان قانون اساسی*. تهران: مجلس شورای اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۶). *آموزش عقاید*. تهران: مرکز چاپ و نشر سازمان تبلیغات اسلامی.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۸۲). *کاوش‌ها و چالش‌ها، تحقیق و نگارش محمدمهدی نادری و سید ابراهیم حسینی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی*.
- مصباح یزدی (۱۳۹۶). *آموزش فلسفه*. تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل، چاپ هیجدهم.
- معینی پور، مسعود (۱۳۹۱). *الگوی توسعه سیاسی در اندیشه امام خمینی*. قم: انتشارات معارف اسلام.
- مهاجر نیا، محسن (۱۳۹۱). *اندیشه کلامی حضرت آیت‌الله خامنه‌ای*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و مطالعات اسلامی.
- نظری، محمدعلی (۱۴۰۲). *نظریه پیشرفت سیاسی از دیدگاه آیت‌الله خامنه‌ای*. رساله پست دکتری، تهران: دانشگاه شهید بهشتی.
- نوروزی، علی (۱۳۹۶). *مبانی و مؤلفه های سیاسی الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی*. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۳). *اخلاق ناصری*. تصحیح مجتبی مینوی و علیرضا حیدری، تهران: انتشارات خوارزمی، چاپ پنجم.

- Attride-Stirling, J. (2001) .Thematic Networks: An Analytic Tool for Qualitative Research. *Qualitative Research*,1(3), 385 -405.
<https://doi.org/10.1177/146879410100100307>
- Boyatzis, R. E. (1998) . *Transforming qualitative information: thematic analysis and code development*. Sage.
- Braun, V. & Clarke, V. (2006) . Using thematic analysis in psychology. *Qualitative Research in Psychology*, 3 (2), 101–77.
<https://doi.org/10.1191/1478088706qp063oa>
- King, N. (1998) .Template analysis. in G. Symon & C. Cassell (eds.), *Qualitative Methods and Analysis in Organizational Research*, London: Sage.
- King, N. & Horrocks, C. (2010) . *Interviews in qualitative research*. London: Sage.
- Wickham, M. & Woods, M. (2005) .Reflecting on the Strategic Use of CAQDAS to Manage and Report on the Qualitative Research Process. *The Qualitative Report*, 10 (4),687 -702. Retrieved From <http://www.nova.edu/ssss/QR>

Political Thought in Islam

Vol. 12 | No. 44 | 2025 |

Table of contents

- 1 **The Political and Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran: The Conflict between Antagonism and Agonism**
Mansoor Ansari and Mehdi Pirzadi
- 31 **A Critique of the Reading of the History of Political Thought in Iran (Reflection on the Theory of Decline)**
Gholamreza Behdarvand Yani
- 57 **A comparative review of the position of women in the works of Jalal Al-Ahmad and Ali Shariati**
Hekmat Rahimi, Mohammadreza Mohammadjani & Seyed ahmadreza Dastgheib
- 89 **The bilateral relationship between sovereignty and the people and national unity**
Zahed Ghafari Hashjin and Ghodsi Alizadeh Seylab
- 117 **The effects of monopoly on the imbalance of dual of justice and freedom; An income on the Islamic Republic of Iran**
Mahdi Naderi and Mohammad Mahmoudi Paul Sefidi
- 139 **Content analysis of the philosophical foundations of the theory of political progress based on the opinions and views of His Holiness Ayatollah Khamenei**
Mohahmad ali Nazari

Political Thought in Islam

Vol. 12 | 44. 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



Research Institute of
Imam Khomeini and Islamic Revolution

Political Thought in Islam

| Vol. 11 | No. 42 | 2024 |

Printed ISSN: 2538-3183

Online ISSN: 2538- 3191

The Political and Foreign Policy of the Islamic Republic of Iran:
The Conflict between Antagonism and Agonism

■ **Mansoor Ansari and Mehdi Pirzadi**

A Critique of the Reading of the History of Political Thought in Iran
(Reflection on the Theory of Decline)

■ **Gholamreza Behdarvand Yani**

A comparative review of the position of women in the works of
Jalal Al-Ahmad and Ali Shariati

■ **Hekmat Rahimi, Mohammadreza Mohammadjani and Seyed ahmadreza Dastgheib**

The bilateral relationship between sovereignty
and the people and national unity
Islam and Salafi Islam

■ **Zahed Ghafari Hasbjin and Ghodsi Alizadeh Seylab**

The effects of monopoly on the imbalance of dual of
justice and freedom; An income on the Islamic Republic of Iran

■ **Mahdi Naderi and Mohammad Mahmoudi Paul Sefidi**

Content analysis of the philosophical foundations of the theory of
political progress based on the opinions and views of
His Holiness Ayatollah Khamenei

■ **Mohammad ali Nazari**

Political Thought in Islam