

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

# فصلنامه جامعه و سیاست

دوره اول، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲

صاحب امتیاز: دانشگاه آزاد اسلامی واحد شیراز

## فهرست

- ❖ حکمرانی اسلامی از نگاه آیت‌الله نائینی..... ۱-۱۶  
محمدکاظم کاوه پیشقدم، حمیدرضا حقیقت، محمد جلیل فر
- ❖ تأثیر نهادهای فرهنگی بر نهادینه شدن تمدن نوین اسلامی..... ۱۷-۲۸  
سلیمان قاسم پور، غفار زارعی
- ❖ ساخت سیاسی فضایی مجموعه کشورهای فارسی زبان به عنوان یک منطقه، بر پایه اشتراکات فرهنگی و هویتی..... ۲۹-۴۲  
جواد حشمتی
- ❖ مؤلفه‌های حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی در پارس جنوبی با رویکرد نظریه داده بنیاد..... ۴۳-۵۶  
غلامحسین فاخر، ثمینه بهادری جهرمی، عبدالحمید دلشاد، کرامت‌اله راسخ
- ❖ ظهور احزاب کارتلی بازتاب چالش میان مردم و نخبگان در لیبرال دموکراسی..... ۵۷-۷۰  
خسرو شمسائی، رسول برجسیان، سید سعید میرترابی حسینی
- ❖ امکان استنباط نظام عدالت به مثابه انصاف از درون گفتمان‌های جمهوری اسلامی..... ۷۱-۸۸  
افشین حبیب‌زاده کلی، رضا اکبری نوری، سید خدایار مرتضوی اصل





Research Paper

## Islamic governance from the perspective of Ayatollah Naini

**Mohammad Kazem Kaveh Pishghadam:** Associate Professor, Political Science Department, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran

**Hamid Reza Haghghat:** Assistant Professor, Department of Political Science, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran

**Mohammad Jalilfar\*:** Ph.D. student, Department of Political Science, Shiraz Branch, Islamic Azad University, Shiraz, Iran

Received: 2023/04/06 PP 1- 16 Accepted: 2023/05/26

### Abstract

In this research, the issue of political governance of the society from the point of view of an eastern thinker has been investigated by the discourse analysis method, in which the characteristics of a good government and a good ruler, as well as the characteristics of a wrong government and a cruel ruler, have been explored by Ayatollah Naini from the Eastern world. The aim of the research is to extract the important aspects of Islamic governance in Naini's works, so that the right way of ruling includes principles such as freedom, equality, non-violence, maintaining public rights, dealing with tyranny and peaceful change of rulers and power, in his famous message, namely, the punishment of the ulema and the reformation of the ulema. Attention and emphasis was placed and from the perspective of the connection between religion and custom, they discussed the correct way of interaction of rulers with the people, especially the supervision and control over the rulers and the mutual rights of the subjects and the ruler. In addition to helping to institutionalize constitutionalism in Iran, he was able to explain the Shia thought in governance and complete the first movement of Shia scholars in the absence of Imam Masoom to adapt the constitutional government to the holy Islamic law or the compatibility of customary laws with religious texts. This opinion is the most important influential scholar in the theoretical dimension for the compatibility of Islam with modern political concepts. Relying on the necessity of the existence of government in the society, Naini considers the stability of the world system and human life to be dependent on government and politics, so that the existence of a ruler in any society regardless of whether it is usurped, coercive, hereditary, council, personal or elective is an inevitable necessity to Religion, honor, religion and independence of the country should not be lost. He considered the external supervision to restrain and control the rulers as a substitute for the infallibility of imams, which include two elements of the constitution and the National Assembly as elements of the political structure of constitutionalism. This research concludes the existence of all the necessary elements for Islamic governance and the sufficiency of the necessary components for the correct interaction of the rulers with the subjects in the works of Ayatollah Naini.

**Keywords:** Islamic governance, Ayatollah Naini, tyranny, people.

**Citation:** Kaveh Pishghadam, M K., Haghghat, H R., Jalilfar, M.(2023). **Islamic governance from the perspective of Ayatollah Naini.** *Journal of Society and Politics*, Vol 1, No 1, Shiraz, PP 1-16.

\* . **Corresponding author:** Mohammad Jalilfar, **Email:** mohammad56top@gmail.com, **Tel:** +98 9171454233



## Extended Abstract

### Introduction

The political administration and its style in society have always faced challenges from both rulers and the people. At times, this political management has leaned towards tyranny and has failed to maintain a proper balance in power distribution across different sectors. Consequently, in such circumstances, the participatory role of the people has been established to such an extent that it can be said that democracy has governed society.

Despite progressive political ideas in the Middle East, exemplified by figures like Ayatollah Naini, a religious and political scholar of the time, the political governance of various societies has often been marked by extremes throughout history. Many rulers have held their subordinates in low regard, and as a result, most revolutions have arisen not only from economic and cultural disturbances but also from political stagnation within society. The presence of disturbances and backwardness in various economic, social, cultural, and political aspects of societies can be traced back to ineffective political management. Therefore, achieving balance and equilibrium in political governance can lead to prosperity in other areas of societal administration. Instead of embracing harmful extremist views that give rise to internal and external political challenges, it is better to establish stable political governance that draws inspiration from political-Islamic thoughts of thinkers like Naini. Such governance should consistently define the role of the people in controlling and monitoring the rulers while also allowing them to enjoy power.

It should be emphasized that the relationship between the people and the government should be based on satisfaction, rather than allowing the distance between the people and the rulers to grow to the point of sparking a revolution. It appears that establishing a healthy two-way relationship between the government and the people will enhance the efficiency of political management and result in acceptable degrees of progress in various areas.

### Methodology

This research utilizes a discourse analysis approach, which is also known as speech analysis or speech act analysis in Persian. This method has gained popularity in interdisciplinary studies as a result of epistemological advancements in the social and human sciences, and it has been recognized as one of the qualitative methods employed in various fields, including sciences, social sciences, communication, and critical linguistics. Discourse refers to the use of language in communication, but it extends beyond the surface meaning of words. It encompasses the underlying factors such as time, place, social context, cultural influences, and political conditions that shape the meaning and interpretation of the discourse. In essence, discourse analysis seeks to uncover the implicit layers of meaning embedded within verbal communication.

### Results and discussion

This research examines the political thoughts of an oriental man who has had a significant influence on the political governance of society. This individual possesses characteristics such as expertise in religious sciences, familiarity with customary laws and governance, public influence and acceptance, and written impact. In this study, Ayatollah Mirza Mohammad Hossein Naini is investigated and recognized as a prominent figure in the scientific, religious, and political realms. He has been able to extract the appropriate method of governance from the texts of Islamic law and compile governance principles for the eastern region, particularly for Muslims. Naini, the author of "Tanbiyyah-ul-Amah and Tanziyyah-ul-Mulleh," explains the relationship between constitutionalism, Islamic Sharia, and Shia principles in his book. He rejects tyranny, examines monarchy and its limitations, and addresses doubts and the legitimacy of intervention by representatives of the nation. This work served as a starting point for intellectual and political developments in Iran and had a significant impact on Shia clerics and political thought. Allameh Naini argues that government is necessary for the survival of society and can take the form of

monarchy or a representative system. Additionally, the government has the responsibility of maintaining internal order and safeguarding independence against foreign interference. In Islam, preserving the Islamic system and national independence is one of the government's duties. Naini believes that in order to preserve honor and ethnic identity, each region should establish its own form of government. The implementation of governance is determined by the means of acquiring power, and there is no third option. Attaining access to the infallible Imam is impossible; therefore, even though the Sultan may resemble Anoushirvan and Bouzarjamehr, they do not possess the power of infallibility. Instead, external oversight by representatives of the people and elected observers of the nation is necessary, along with public participation and prevention of government officials' abuse of power. These observers should draft the constitution and establish the National Assembly. The constitution must guarantee the limitation of the ruler's power, the freedom of the nation, and the rights of the

people. Failure to comply with the constitution results in consequences such as removal from office and punishment for treason. The implementation of the constitution is akin to applying practical guidelines in the realm of politics and public order.

### **Conclusion**

In this research, Naini is examined as one of the prominent thinkers of the Islamic government. He explains the principles of the Shiite government in the book "Tanbihalama wa Tanzihalmulah." Naini limits himself to the use of customary laws based on religious texts and emphasizes representative government based on the constitution. He believes that the government should be under the supervision of the people, and a National Assembly should be formed for comprehensive oversight and accountability. Naini also emphasizes the importance of freedom, equality, and the rights of the people. His research in the field of Islamic governance has had a significant impact and has influenced Shiite thinkers and scholars.



# فصلنامه جامعه و سیاست

دوره ۱، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲

Journal Homepage: <https://sanad.iau.ir/journal/jsp>



## مقاله پژوهشی

### حکمرانی اسلامی از نگاه آیت‌الله نائینی

محمد کاظم کاوه پیشقدم: دانشیار گروه علوم سیاسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران

حمیدرضا حقیقت: استادیار گروه علوم سیاسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران

محمد جلیل فر<sup>۲</sup>: دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی، واحد شیراز، دانشگاه آزاد اسلامی، شیراز، ایران

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۷ صص ۱۸-۱ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۵

#### چکیده

در این پژوهش موضوع حاکمیت سیاسی جامعه از نگاه یک اندیشمند شرقی به روش تحلیل گفتمان مورد بررسی واقع شده که در آن ویژگی‌های یک حاکمیت درست و فرمانروای خوب و نیز ویژگی‌های یک حاکمیت نادرست و فرمانروای ظالم، توسط آیت‌الله نائینی از جهان شرق مورد کنکاش قرار گرفته‌است. هدف پژوهش، استخراج جنبه‌های مهم حکمرانی اسلامی در آثار نائینی بوده بطوری که شیوه درست فرمانروایی مشتمل بر اصولی مانند آزادی، برابری، عدم خشونت، حفظ حقوق عامه، مقابله با استبداد و تغییر مسالمت‌آمیز حاکمان و قدرت، در رساله معروف وی یعنی تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله مورد توجه و تأکید قرار گرفته و از منظر پیوستگی دین و عرف به نحوه تعامل صحیح فرمانروایان با مردم بویژه نظارت و کنترل بر حاکمان و حقوق متقابل رعیت و حاکم پرداختند. وی علاوه بر کمک به نهادینه کردن مشروطیت در ایران، توانست اندیشه شیعه را در حکومتداری تبیین کرده و اولین حرکت علمای شیعه در غیاب امام معصوم مبنی بر تطبیق حکومت مشروطه با شرع مقدس اسلام یا سازگاری قوانین عرفی با متون دینی را به سرانجام برساند و از این نظر مهمترین عالم تأثیرگذار در بعد نظری برای سازگاری اسلام با مفاهیم مدرن سیاسی است. نائینی با تکیه بر ضرورت وجود حکومت در جامعه، پایداری نظام جهان و زندگی بشر را وابسته به حکومت و سیاست دانسته بطوریکه وجود حاکم در هر جامعه‌ای فارغ از غصبی، قهری، ارثی، شورایی، شخصی و یا انتخابی بودن آن را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌داند تا دین، شرف، مذهب و استقلال کشور از بین نرود. او نظارت بیرونی را برای مهار و کنترل فرمانروایان، جایگزین عصمت امامان دانسته که شامل دو عنصر قانون اساسی و مجلس شورای ملی بعنوان عناصری از ساختار سیاسی مشروطیت می‌باشند. این پژوهش وجود همه عناصر لازم برای حکمرانی اسلامی و کفایت مؤلفه‌های ضروری جهت تعامل درست حاکمان با رعیت را در آثار آیت‌الله نائینی نتیجه می‌گیرد.

واژه‌های کلیدی: حکمرانی اسلامی، آیت‌الله نائینی، استبداد، مردم

استناد: کاوه پیشقدم، محمد کاظم؛ حقیقت، حمیدرضا؛ جلیل فر، محمد. (۱۴۰۲). حکمرانی اسلامی از نگاه آیت‌الله نائینی. فصلنامه جامعه و سیاست، سال ۱، شماره ۱، شیراز، صص ۱-۱۶.

#### مقدمه

<sup>۲</sup>. نویسنده مسئول: محمد جلیل فر، پست الکترونیکی: [mohammad56top@gmail.com](mailto:mohammad56top@gmail.com)، تلفن: ۰۹۱۷۱۴۵۴۲۳۳



اداره سیاسی جامعه و شیوه آن همواره بین حاکمان و مردم مورد چالش بوده است. این مدیریت سیاسی، زمانی به سمت استبداد جهت‌گیری کرده و زمانی دیگر از حد تعادل فراتر نرفته بطوری‌که قدرت در بخش‌های مختلف توزیع شده است. لذا در چنین شرایطی نقش مشارکتی مردم محرز گشته بصورتی که می‌توان گفت دموکراسی بر جامعه حاکم شده است. با وجود اندیشه‌های سیاسی مترقی در مشرق زمین مانند آیت‌الله نائینی عالم دینی و سیاسی زمانه، حاکمیت سیاسی جوامع گوناگون در مقاطع زیادی از تاریخ با افراط همراه بوده و بیشتر حاکمان نگاه نازلی نسبت به زیردستان داشته بطوری‌که عمده انقلاب‌ها، علاوه بر نابسامانی‌های اقتصادی و فرهنگی، ناشی از انسداد سیاسی در جامعه بوده است. وجود نابسامانی‌ها و عقب ماندگی‌ها در عرصه‌های گوناگون اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی جوامع، ریشه در مدیریت سیاسی ناکارآمد داشته بطوریکه تعادل و توازن در حکمرانی سیاسی می‌تواند موجب رونق در سایر ابعاد مدیریتی جامعه شود و به جای بهره‌گیری از نگاه‌های افراطی آسیب‌زا که منجر به چالش‌های سیاسی داخلی و خارجی می‌شود، بهتر است با الهام از اندیشه‌های سیاسی-اسلامی اندیشمندی‌ها مانند نائینی، یک حاکمیت سیاسی باثبات و به دور از چالش‌های اساسی برقرار نموده که همواره نقش مردم در کنترل و نظارت بر حاکمان و بهره‌مندی از قدرت، تعریف شده و مشخص باشد بگونه‌ای که در حاکمیت سیاسی بوجود آمده، رابطه مردم و حاکمیت بر پاشنه رضایت بچرخد نه اینکه با افزایش عمر حکومت، فاصله مردم و حاکمان آنقدر زیاد شده تا منجر به انقلاب شود. بنظر می‌رسد در صورت وجود ارتباط سالم دوسویه بین حاکمیت و مردم، کارآمدی مدیریت سیاسی محقق شده و عرصه‌های گوناگون یک جامعه به درجه‌ای مقبول از ترقی و پیشرفت دست خواهند یافت.

### پیشینه و مبانی نظری تحقیق

در مورد موضوع حکمرانی اسلامی تاکنون پژوهش‌های زیادی صورت گرفته که عمده آن‌ها به تبیین حکومت اسلامی از نظر علما و فقها در زمان‌های گوناگون پرداختند. در میان پژوهش‌های انجام شده در باره حکمرانی اسلامی، می‌توان به سه مورد که بیشترین نزدیکی به مقاله حاضر را دارند اشاره کرد:

میرزایی (۱۳۸۷) در مقاله‌ای با عنوان «نوع حکومت از دیدگاه علامه نائینی» توضیح می‌دهد اولین مسأله‌ای که نائینی به آن می‌پردازد، مسئله غصبی بودن حکومت غیرمعصوم است. او با استناد به مبانی فقهی می‌گوید هر حکومتی سه نوع حق را غصب می‌کند: ۱- غصبی که نسبت به حضرت باری تعالی صورت می‌گیرد، زیرا حکومت و ولایت که حاکم، سلطان یا پادشاه، آن را از آن خود می‌سازد شأن حضرت باری تعالی است. ۲- غصب نسبت به ساحت مقدس امام معصوم (ع)، از نظر شیعه حکومت زمانی مشروعیت پیدا می‌کند که امام معصوم (ع) یا فردی منصوب از ناحیه ایشان در رأس آن قرار گیرند. از آنجایی که پادشاه نه معصوم است و نه منتسب به او، بنابراین حکومت استبدادی نسبت به مقام عصمت نیز غاصب است. ۳- و بالاخره غصب سوم آن است که حکومت (چنانچه استبدادی باشد)، با ظلم و تعدی به مردم، حقوق آنان را نیز غصب می‌کند (Naini, 1985: 66).

او در این مقاله استدلال می‌کند از نظر نائینی حکومت استبدادی با توجه به اینکه هر سه حق را غصب می‌کند، فسادش بیشتر است اما حکومت مشروطه به دلیل آنکه تنها حق معصوم را غصب می‌کند، فسادش کمتر است. بنابراین نائینی استدلال می‌کند که شیعه کامل‌ترین شیوه حکومتی را به جامعه بشری عرضه داشته است. وی نظام ایده‌آل و مشروع را حکومت امام معصوم (ع) و در دوره غیبت در صورت امکان، ولایت نواب حضرت ولی عصر (عج) یعنی مجتهدین و فقیهان می‌داند. در غیر این صورت نظام مشروطه را نه به علت آنکه نظامی فی‌الذمه یک شکل ایده‌آل حکومتی است، بلکه به سبب آنکه دارای شباهت فراوانی با اسلام است، به اذن فقیهان مشروع به حساب می‌آورد (Mirzai, 2008: 205).

وی در این مقاله می‌افزاید نائینی یکی از معدود عالمان شیعه بود که برای نخستین بار به فلسفه سیاسی، حاکمیت و حکومت در یک چارچوب فقهی پرداخت. او با الهام و تأثیر از آرای جدید سیاسی تلاش نمود میان مبانی اندیشه سیاسی کلاسیک شیعه و معرفت جدید سیاسی نوعی همسازی برقرار نماید. البته این تلاش منحصر به نائینی نبود، اما جامع‌ترین تلاش را در ارتباط با فهم مسائل جدید و تطبیق آن‌ها با مبانی اسلامی را او به عمل آورد و سعی کرد میان اندیشه سنتی با آرای جدید در خصوص قانونگذاری، آزادی و مشروعیت پیوندی برقرار نماید (Mirzai, 2008: 210).

ایزدی اودلو (۱۳۸۳) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی حکومت مشروطه از نگاه آیت‌الله نائینی» خلاصه عقاید نائینی را اینگونه بیان می‌کند که بهترین وسیله برای رسیدن به حکومت عادل و پاسدار منافع ملت آن است که شخص والی و حاکم دارای عصمت نفسانی باشد تا فقط اراده خداوند بر او حکومت کند. تا زمانی که این شکل حکومت تحقق نیافته است، حکومت افراد عادل را باید برقرار کرد ولی چون این هر دو حالت عمومیت ندارد و از اراده افراد خارج است، باید در تشکیل هر حکومتی دو اصل را رعایت کرد تا از کمال مطلوب دور نیفتد: نخست آن که قوانینی وضع شود که حدود استیلا و تکالیف حاکم و همچنین حقوق و آزادی ملت را موافق مقتضیات مذهب معین کند به نحوی

که نقض مقررات این قوانین در حکم خیانت در امانت تلقی شود. دوم آن که هیئتی مرکب از عقلا و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت که به حقوق مشترکه بین الملل خیبر و به وظایف و مقتضیات سیاست عصر آگاه باشند، برای نظارت در اجرای قوانین تشکیل شود و این هیئت همان مجلس نمایندگان ملت است. همه افراد مجریه باید در تحت نظارت و مسئول در برابر مجلس و اعضای خود مجلس در تحت نظارت و مسئول در پیشگاه ملت باشند (Enayat, 1999: 142-143).

وی در ادامه استدلال می‌کند که نائینی در میان علمای نواندیش دینی، تنها کسی بود که از نظر تتوریک، استوارترین و مستدل‌ترین رساله سیاسی را در حمایت از مشروطه خواهی نگاشته است و کتاب «تنبیه الامه» وی حاصل تلاشی است که از سوی این فقیه برجسته برای مشروعیت دادن به آرمان‌های مشروطه صورت گرفته است. نائینی در این رساله می‌کوشد تا اثبات کند میانی مشروطه مثل آزادی، مساوات، پارلمان و تفکیک قوا در بطن شریعت اسلامی وجود دارد. همچنین استقرار استبداد را ناشی از عدم آگاهی مردم نسبت به حقوق خویش دانسته و عدم نظارت آن‌ها را بر عملکرد حکومت، اساس برپایی استبداد می‌داند. بطور کلی این عالم مشروطه‌خواه و آزاداندیش شیعی از نگارش کتابش، دو هدف اساسی را دنبال می‌کرد: نخست اینکه مردم را نسبت به حقوق و ارزش‌های خود که سال‌ها توسط حاکمان مستبد از آن‌ها سلب شده بود، آگاه سازد. دوم سعی داشت دامن شریعت مقدس اسلام را از لکه ننگی که بر اثر بی‌اطلاعی و یا بخاطر اغراقی و منافع شخصی به آن نسبت داده می‌شود و به غلط اسلام را مخالف حقوق مردم و طرفدار استبداد معرفی می‌کرد، پاک نماید (Ezadi, 2004: 173).

نائینی (۱۳۸۵) در مقاله‌ای با عنوان «منشور حکومت از دیدگاه آیت‌الله نائینی» توضیح می‌دهد که از نظر نائینی در شریعت مطهره، حفظ دین اسلام از مهمترین تکالیف و سلطنت اسلامی از وظایف و شؤون امامت است (Naini, 2006: 140).

### مواد و روش تحقیق

در این پژوهش از رهیافت تحلیل گفتمان استفاده شده است. این روش که در زبان فارسی به سخن‌کاوی، تحلیل کلام و تحلیل گفتار نیز ترجمه شده است، یک گرایش مطالعاتی بین‌رشته‌ای است که در پی تحولات معرفتی در علوم اجتماعی و انسانی ظهور کرد و به دلیل بین‌رشته‌ای بودن به زودی بعنوان یکی از روش‌های کیفی در حوزه‌های مختلف علوم سیاسی، علوم اجتماعی، ارتباطات و زبان‌شناسی انتقادی قرار گرفت. گفتمان، شکلی از کاربرد گفتگو است، اما به صورتی کلی‌تر بدین معنا که در گفتمان تنها معنای ظاهری مطرح شده در گفتگو نقش ندارد بلکه شرایط زمانی، مکانی، اجتماعی، فرهنگی و سیاسی را به صورت پنهان با خود در بر دارد. در نظر فوکو، گفتمان‌ها در باره موضوعات صحبت نمی‌کنند و هویت موضوعات را تعیین نمی‌کنند بلکه سازنده موضوعات اند و در فرآیند این سازندگی مداخله خود را پنهان می‌کنند. گفتمان روشن می‌سازد چه کسی در چه زمانی و با چه آمریتی صحبت می‌کند. در نگاه نخست شاید تحلیل گفتمان، همان تحلیل متن یا نوشتار یا تحلیل گفتار به نظر آید، اما واقعیت این است که تحلیل گفتمان چیزی بیش از آرای هارولد لاسول در باره تحلیل فرستنده، تحلیل پیام، تحلیل وسیله و تحلیل گیرنده است. به اعتقاد برخی، تحلیل گفتمان شامل تحلیل ساختار زبان گفتاری مانند گفت‌وگوها، مصاحبه‌ها و سخنرانی‌ها - و تحلیل متن شامل تحلیل ساختار زبان نوشتاری - مانند مقاله‌ها، داستان‌ها، گزارش‌ها و غیره می‌شود. آن‌ها معتقد بودند که تحلیل گفتمان بیشتر به کارکرد یا ساختار جمله و کشف و توصیف روابط آن می‌پردازد. به عبارت دیگر تحلیل گفتمان عبارت است از شناخت رابطه جمله‌ها با یکدیگر و نگرستن به کل آن چیزی که نتیجه این روابط است. در تحلیل گفتمان، برخلاف تحلیل‌های سنتی زبان‌شناسانه، دیگر صرفاً با عناصر نحوی و لغوی تشکیل‌دهنده جمله بعنوان عمده‌ترین مبنای تشریح معنا سروکار نداریم، بلکه فراتر از آن به عوامل بیرون از متن، یعنی بافت موقعیتی، فرهنگی، اجتماعی، سیاسی، ارتباطی و غیره سروکار داریم. تحلیل گفتمان، روشی نوین برای پژوهش در متن‌های ارتباطی است که برای شناخت پیام و معنی به کار رفته در پیام‌های ارتباطی کاربرد یافته است. این روش در آغاز تا حد زیادی وامدار زبان‌شناسی بوده است. بسیاری از زبان‌شناسان هم به این قول مالدینوفسکی استناد می‌کنند که می‌گوید: مفهوم و معنی در دل کلمات نهفته نیست، بلکه معنی در اوضاع و احوال اجتماعی، وضع ادای کلمات، ساختمان جمله، اثرکلمات مجاور بر یکدیگر و ده‌ها عامل دیگر مبتنی می‌باشد. به این ترتیب «معنی» در کنه «شرایط اجتماعی» قرار دارد که هر پیام با توجه به وضع فرستنده و گیرنده دستخوش دگرگونی می‌شود. از این منظر معنی‌شناسی را مطالعه «معنی» دانسته‌اند به مفهوم مصداقی که در جهان خارج وجود دارد یا مبتنی بر مصداق‌ها به شکل نوعی تصویر در ذهن گوینده است و تحلیل گفتمان به معنی تجزیه و تحلیل کلام به مطالعه رابطه میان صورت و نقش در ارتباط کلامی می‌پردازد (Emami, n d).

### بحث و ارائه یافته‌ها

## شخصیت چند بعدی آیت‌الله نائینی

در این پژوهش، بررسی اندیشه‌های سیاسی یک انسان شرقی، در زمینه حاکمیت سیاسی جامعه مد نظر است که دارای ویژگی‌هایی مانند تسلط در علوم دینی، آشنا به قوانین عرفی و حکومت داری، دارای نفوذ و مقبولیت عامه و در نهایت داشتن اثر مکتوب و تأثیرگذار باشد. پس از بررسی و اعتبارسنجی آثار اندیشمندان و شخصیت‌های علمی، دینی و سیاسی که بر شیوه فرمانروایی حاکمان و بیداری مردم تأثیر گذاشته باشد، به شخصیت وزینی مانند آیه‌الله میرزا محمدحسین نائینی برخوردیم که توانست شیوه درست حکومتداری را از متون شرع مقدس اسلام استخراج نموده و در مقایسه با اندیشمندان غربی، قوانین حکومتداری برای مشرق زمین بویژه مسلمانان تدوین نماید.

آیه‌الله میرزا محمدحسین غروی نائینی از علمای به نام شیعه در سال ۱۲۷۶ ه. ق در خانواده‌ای روحانی در شهر نائین، از توابع اصفهان دیده به جهان گشود. پدرش شیخ عبدالرحیم و قبل از وی جدش شیخ محمدسعید، هر دو شیخ‌الاسلام اصفهان بودند که از سوی سلطان وقت به این منصب نائل شدند. نائینی تحصیل علم و دانش را از سنین کودکی در زادگاهش آغاز کرد و پس از طی مقدمات در سن ۱۷ سالگی عازم اصفهان شد و در محضر علمای این شهر همچون شیخ محمدباقر اصفهانی، میرزا ابوالمعالی کلباسی، میرزا محمدحسن هزارجریبی و جهانگیرخان قشقایی تحصیلاتش را در رشته‌های مختلف فقه، اصول، کلام و حکمت دنبال کرد. علاوه بر دروس متداول حوزه، برای آشنایی با ادبیات فارسی و عربی و دانش ریاضی نیز تلاش وافر نمود (Naini, 2003: 11-12).

نائینی در سال ۱۳۰۳ ه. ق راهی عراق شد تا از محضر اساتید برجسته آن دوران، کسب فیض نماید. در سامرا رحل اقامت گزید و از شاگردان برجسته میرزای شیرازی و در اواخر عمر شریف او، کاتب و محرر او شد. او را از جمله مشاوران میرزای شیرازی در ماجرای نهضت تنباکو شمرده‌اند، به طوریکه به درخواست میرزا، او و بقیه شاگردان صورت تلگرافی را برای ارسال نزد ناصرالدین‌شاه تهیه و به محضر استاد بردند. پس از وفات میرزای شیرازی در سال ۱۳۱۲ ه. ق، مدتی در محضر سید محمد فشارکی به تحصیل پرداخت، ولی به علل گوناگون و از آن جمله تلاش دولت عثمانی مبنی بر جلوگیری از تمرکز قدرت در سامرا، شاگردان برجسته میرزا همچون: میرزا محمدتقی شیرازی، سید اسماعیل صدرعاملی، سید محمد فشارکی و میرزای نائینی پراکنده شدند. نائینی در سال ۱۳۱۴ راهی نجف اشرف گردید و در درس آخوند ملا محمدکاظم خراسانی حاضر و از خواص آن بزرگوار و اصحاب مجلس استفتای او شد. سال‌ها در کنار خراسانی به فعالیت علمی و سیاسی مشغول بود (Naini, 2003: 12).

علاقه نائینی به دروس حوزه و شیفتگی وی در علم و دانش، خیلی زود او را در زمره شاگردان برجسته علما و صاحب‌نظران وقت قرار داد بطوریکه منزلت علمی ایشان باعث گردید شخصیت‌های بزرگی از وی تجلیل نموده و محضر درس او در نجف اشرف مورد توجه علاقمندان علوم دینی و سایر علوم واقع شود و بزرگانی که هر کدام بعدها مرجع تقلیدی بزرگ بوده در محضر نائینی تلمذ کرده‌اند.

نائینی با آنکه استادش در قید حیات بود، تدریس رسمی آغاز کرد و شیفتگان علم و دانش را بر گرد وجود خویش جمع نمود، او در طی این مدت طولانی، با تلاش و کوشش فراوان توانست به مدارج عالی علمی و معنوی در رشته‌های مختلف فقه، اصول، کلام، حکمت، ریاضی، اخلاق و عرفان دست یابد. در عین حال تبحر او در اصول فقه سبب شد که به «مجدد علم اصول» شهرت یابد. حوزه درس اصول او به لحاظ موشکافی‌های دقیق و غموض تحقیقاتش، امتیاز خاصی پیدا کرد بطوریکه افراد مبتدی و متوسط در آن شرکت نداشته و تنها صاحب‌نظران در آن حضور می‌یافتند. توانایی و مهارت او در تدریس و شاگردپروری سبب شد که بتواند شاگردان برجسته متعددی را تربیت نماید. محضر درس او را از بزرگترین مجالس درس و بحث در نجف اشرف شمرده‌اند. سیدحسن بجنوردی، شیخ محمدعلی کاظمی خراسانی، شیخ موسی خوانساری نجفی، شیخ محمدتقی آملی، سیدابو القاسم خوئی، شیخ احمد کاشف‌الغطاء، شیخ محمدحسین کاشف‌الغطاء، سیدجمال گلپایگانی، سیدمحمد شاهرودی، سیدمحمدحسن حکیم، علامه طباطبائی، شیخ عبدالحسین حلی و سیدمحمدهادی میلانی از جمله شاگردان برجسته او بودند. او به گفته خودش از دو تن از فقهای مشهور، حاج میرزااحسین طهرانی نجفی فرزند مرحوم میرزاخلیل و شیخ محمد طه نجف اجازه نقل روایت داشت (Naini, 2003: 13).

شخصیت معنوی نائینی به گونه‌ای بود که اطرافیان و مریدان، او را اهل تقوا و وارستگی و بی‌اعتنا به منافع دنیوی می‌دانستند. او در عین دارا بودن مقام بالای علمی و معنوی، مهربان و متواضع بوده و از خودبینی و هوای نفسانی، بسیار فاصله داشتند. مقام فقاقت او در حوزه نجف مورد توجه خواص قرار داشت و همین امر سبب شد که پس از وفات میرزا محمدتقی شیرازی و شیخ الشریعه اصفهانی، مرجعیت شیعه بر عهده او و عالم مشهور معاصرش سید ابوالحسن اصفهانی نهاده شود. میرزای نائینی علاوه بر موقعیت علمی، از مقام و منزلت معنوی نیز برخوردار بود. شیخ آقا بزرگ طهرانی او را ورع، پرهیزکار، صالح و بی‌اعتنا به زخارف دنیا و بی‌توجه به ریاست و مقام معرفی کرده، بطوریکه هرگاه به نماز می‌ایستاد، بدنش از خوف پروردگار میلرزید و اشک دیدگانش بر محاسنش جاری می‌شد. تقریباً همه شاگردانش که در باره او سخن گفته‌اند او را به تقوا و وارستگی، صفای باطن، عاری از هوا و خودبینی، خوشرویی و مهربانی، تواضع و

فروتنی ستوده‌اند. انس با معنویات، تهجد و دعا و تضرع در پیشگاه پروردگار، در زندگی نائینی از دوران نوجوانی و جوانی آغاز شد (Naini, 2003: 14).

اثرگذاری نائینی در عرصه‌های اجتماعی و سیاسی تا حدی است که در نهضت تحریم تنباکو توسط میرزای شیرازی در کنار وی بود. وی همچنین در نهضت اسلامی ملت عراق و نهضت مشروطه ایران، همراه سایر علما مردم را رهبری می‌کردند بطوریکه با تألیف و انتشار اثر فاخرش یعنی تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله بعنوان پشتوانه نظری مشروطیت، نقش مهمی در نهادینه کردن نهضت مشروطه ایران ایفا کردند. در نهضت تنباکو در کنار میرزای شیرازی، در نهضت مشروطه در کنار آخوند خراسانی، در جهاد بر ضد بیگانگان در کنار عبدالله مازندرانی و در نهضت اسلامی ملت عراق، همگام با سید ابوالحسن اصفهانی بود. پس از اعلان مشروطیت در ایران، او را بزرگترین حامیان مشروطه شمرده‌اند که با تألیف کتاب مشهور و ارزنده تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، که مورد تأیید رهبران مشروطه آخوند ملا محمدکاظم خراسانی و ملا عبدالله مازندرانی قرار گرفت، سهم وافری در این نهضت ایفا کرد (Naini, 2003: 16).

تألیف این اثر در شرایط دشوار آن روز از یک سو در میان مسلمانان پشتوانه‌ای نظری برای مشروطه بشمار می‌آمد، به گونه‌ای که شخصیتی چون شهید مرتضی مطهری فارغ از ماجرای مشروطه در باره جایگاه این اثر می‌نویسد: انصاف این است که تفسیر دقیق از توحید عملی اجتماعی و سیاسی اسلام را هیچکس به خوبی علامه بزرگ و مجتهد سترگ میرزا محمدحسین نائینی قدس سره توأم با استدلال‌ها و استشهدادهای متقن از قرآن و نهج البلاغه در کتاب ذی قیمت تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله بیان نکرده‌است (Motahari, 1986: 42).

در ایران دوران مشروطه، منتقدانی وجود داشت که مخالف ورود هر گونه مفاهیم مدرن سیاسی مانند پارلمان بودند و استدلال آن‌ها عدم سازگاری چنین مفاهیمی با قوانین شرع و اسلام بود. نائینی بر اساس قواعد و سنت‌های اسلام، بین امور شرعی و قوانین عرفی سازگاری ایجاد نموده و نشان داد این مفاهیم مدرن سیاسی در حقیقت اسلام وجود داشته‌اند بطوریکه پارلمان یا همان هیئت مبعوثان ملت را بعنوان یکی از ارکان نهضت مشروطیت به حساب می‌آورد که در زمان غیبت امام معصوم، جایگزین عصمت امام شده است.

مهمترین تأثیرگذار در بعد نظری برای سازگاری اسلام با مفاهیم مدرن، میرزای نائینی است. ایشان برای نشان دادن عدم تخالف بین شرع و امور عرفی تلاش بسیاری انجام داد. به اعتقاد نائینی اگرچه مشروطیت و پارلمان غایت مطلوب نیست ولی چیزی است که در حقیقت اسلام وجود داشته‌است، ولی بر اثر جهالت و انحطاط مسلمانان مهجور مانده و دیگران با استفاده از آن پیشرفت کرده‌اند و اینک در پرتو تحول فکری و بیداری مسلمانان، به خودشان باز می‌گردد. «هذه بضاعتنا ردت الینا» (Naini, 1955: 60) البته آنچه نائینی به تبیین و توصیف آن می‌پردازد و بر اساس قواعد اصولی و سنت‌های اسلامی از آن دفاع می‌کند، دارای تفاوت‌هایی با پارلمان مورد نظر در اندیشه پارلمانتاریسم است. نائینی در بیان جایگاه پارلمان، که از آن با عنوان هیئت مبعوثان ملت یا مجلس شورا یاد می‌کند، پارلمان را رکن دوم مشروطیت معرفی می‌کند که در عصر غیبت امام معصوم (ع) جایگزین قوه عاصمه عصمت امام شده‌است و وظیفه قانونگذاری و نظارت بر اعمال حکومت را بر عهده دارد. او همان دو کارویژه مجلس مدرن، یعنی قانونگذاری و نظارت بر حسن اجرای قوانین را برای مجلس بر می‌شمارد. (Shiroodi, 2013: 54)

### رساله تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله

نائینی در طول عمر هشتاد ساله خود آثار زیادی بجای گذاشت که برخی به قلم او و برخی دیگر محصول سال‌ها تدریس اوست که توسط شاگردانش جمع‌آوری و به رشته تحریر درآمده‌اند. در میان آن‌ها یک اثر سیاسی - اجتماعی به نام تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله باعث شهرت سیاسی - اجتماعی او شده که با ادبیات فقهی نگاشته و در عصر مشروطه منبعی جهت استناد قوانین شرعی و عرفی مشروطیت و حکومت مشروطه به شمار می‌رفت. در میان آثار یاد شده، مهمترین اثر میرزای نائینی که شهرت اجتماعی-سیاسی او مرهون آن است، رساله تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله است. این اثر به زبان فارسی ولی با قلمی فقیهانه و عالمانه نگاشته شده‌است. با توجه به اشتهار این اثر و شواهد فراوانی که بر تألیف آن توسط علامه نائینی وجود دارد، اظهار تردید برخی در این زمینه بی‌اساس بوده و مسأله روشنتر از آن است که نیازمند ذکر شواهد باشد. بسیاری از شاگردان نائینی که در باره استاد سخن گفته‌اند از تألیف این اثر در عصر مشروطه ذکری به میان آورده‌اند. (Naini, 2003: 20)

علاوه بر کمک به نهادینه کردن مشروطیت در ایران، کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله توانست اندیشه شیعه را در حکومتداری تبیین کند بویژه آنکه اولین حرکت علمای شیعه در غیاب امام معصوم تلقی شده که توانسته است حکومت مشروطه را با شرع مقدس اسلام تطبیق دهد و از این جهت تحولی در اندیشه روحانیون بعد از خود، مانند آیت‌الله طالقانی که یک روحانی مبارز در ایران بود، ایجاد کند. کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله میرزا محمدحسین نائینی از زمره آثار پراهمیتی است که اندیشه سیاسی شیعه در ارتباط با حکومت را تبیین می‌کند. این اثر، که عنوان مانیفست مشروطیت نیز بر آن اطلاق می‌شود، در اثبات سازگاری اصول مشروطیت با مبانی اسلام و خصوصاً مذهب شیعه نگاشته

شده است. با فضایی که بر تفکر سیاسی شیعه در طول تاریخ حاکم بوده، یعنی عدم حکومتداری در غیاب امام زمان، این اولین تلاش علمای تشیع در حوزه نظریه پردازی سیاسی در دوران جدید محسوب می‌گردد. این کتاب که پاسخی است به کسانی که از منظر دینی با مشروطیت مخالفت می‌کردند، در رد استبداد و نفی آن نوشته شده است. در این اثر تأکید بر آزادی ملت در اعتراض به استبداد و به منظور احقاق حق مردم در راستای حکومت مشروطیت و تطابق این نوع حکومت با شرع اسلامی است. کتاب فوق بابی فراروی روحانیت بعد از خود باز نمود که اثر آن بر اندیشه‌ها و آراء روحانیان غیر قابل انکار است. سید محمود طالقانی روحانی مبارز و عضو مؤسس نهضت آزادی یکی از این افراد است. وی از جمله کسانی است که استبداد را نفی و آزادی را ستایش می‌کند. آیت‌الله طالقانی در سال ۱۳۳۴ ش برای توضیح اندیشه سیاسی اسلام در زمینه حکومت و چگونگی اداره آن، کتاب نائینی را که نقطه آغاز تحول و تکاپوی فکری در ارتباط با این امر بود، مورد مطالعه و بررسی قرار داد و با مقدمه و توضیحاتی آن را به چاپ رساند. (Khosravizadrh & Sohrabi, 2010: 157) برخی تنها اثر سیاسی نائینی را همین کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله می‌دانند که شامل پنج فصل: اصل سلطنت، محدودیت سلطنت، مشروطیت، پاسخ به برخی شبهات و تردیدها و مشروعیت دخالت نمایندگان مجلس شورا یا مبعوثان ملت می‌باشد. کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله، تنها اثر سیاسی آیت‌الله محمدحسین نائینی است. نائینی در نگارش این کتاب به پنج فصل حقیقت سلطنت، تحدید آن، مشروطیت، پاسخ به شبهات و بیان صحت و مشروعیت مداخله مبعوثان ملت پرداخته و پیش از آن، در مقدمه‌ای مفصل، انواع سلطنت، مجلس، آزادی و مساوات را بررسی کرده است (Shiroodi, 2013: 38).

کتاب تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله در زمانی طرح گردید که موافقان و مخالفان بر سر مشروطه، ستیزی جدی داشته‌اند. این کتاب ابتدا در عراق و یکسال بعد در ایران به چاپ رسید و از آنجایی که در این کتاب از استبداد به عنوان شجره خبیثه یا دودمان ناپاک یاد می‌شود، در دوران فراگیر شدن استبداد در ایران، آیت‌الله طالقانی در اعتراض به حاکمیت استبداد، آن را با دیباچه‌ای برای سومین بار به چاپ رساندند. تنبیه‌الامه در ربیع الاول سال ۱۳۲۷ قمری (۱۹۰۹ میلادی) نوشته شد؛ یعنی حدود ۱۰ ماه پس از الغای ناپایدار مشروطیت و بستن مجلس (۲۳ جمادی الاولی ۱۳۲۶ ق، ۱۹۰۸ م) و ۴ ماه پیش از فتح تهران و بازگشت مشروطه (۲۶ جمادی الاولی ۱۳۲۷، ۱۹۰۹ م). چاپ نخستین کتاب به سال ۱۳۲۷ ق. در چاپخانه ولایت بغداد انجام شد. یک سال بعد چاپ سنگی آن در ایران بیرون آمد. سومین بار، در سال ۱۳۳۴ خورشیدی در تهران به چاپ سپرده شد. ویژگی این چاپ آن است که چکیده مطالب کتاب، دیباچه و یادداشت‌های روشنگرانه آیت‌الله سید محمود طالقانی (ره) را به همراه دارد. این نسخه برتر، پیاپی چاپ شده است. از جمله چاپ هشتم در سال ۱۳۶۱ و برای نهمین بار در سال ۱۳۷۸. کتاب برای پژوهندگان غیر ایرانی نیز شناخته شده است. مثلاً توفیق السیف از نویسندگان عرب، فقه سیاسی شیعی در عصر غیبت را بر اساس رساله تنبیه‌الامه تدوین و عرضه کرده است. این اثر با عنوان «استبداد ستیزی» ترجمه و در اختیار فارسی زبانان قرار دارد. گذشته از خصوصیات کتاب تنبیه‌الامه و روح زمانه، آنچه در شهرت آن و نامدارتر شدن نگارنده‌اش سخت مؤثر افتاد، تقریظ دو مجتهد مشهور زمان، آخوند خراسانی و مازندرانی بود. آن دو مرجع سترگ در نامه‌های هواخواهانه خود که در آغاز تنبیه‌الامه آورده شده است، خامه و آرای نائینی را ستودند و این دو شهادت، شاهد آن است که تنبیه‌الامه تجلی‌گاه آرمان عالمان مشروطه ورز است و نائینی در آنچه نوشته بی‌یاور نیست (Nouri, 2003: 33).

در واکنش به نوشته‌هایی بر ضد مشروطه که بوسیله شعبه استبداد دینی یا همان علمای مخالف مشروطه به نجف ارسال می‌شد، نائینی تصمیم به تألیف رساله تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله به عنوان نیاز فوری در دفاع از مشروطه و در واقع در جهت حفظ بیضه اسلام گرفت. زمانی که نائینی تصمیم گرفت کتابی در باره حکومت مشروطه بنویسد حکومت استبدادی محمدعلی شاه هنوز به سر قدرت بود و مبارزات قلمی بر ضد یک رژیم نو به اوج خود رسیده بود. علمای ضد مشروطه - که نائینی آنان را شعبه استبداد دینی می‌نامد - پی‌درپی اعلامیه‌ها و رساله‌هایی بر ضد مشروطه نزد رهبران مذهبی نجف می‌فرستادند. بنابراین نائینی احساس می‌کرد که یک نیاز فوری به نوشتن کتابی در دفاع از مشروطه لکن به زبان قابل فهم، می‌باشد. از این رو نائینی با استناد به همان مأخذ و دلیل‌های استبدادگران که پیرامون حفظ بیضه اسلام دور می‌زد دست به نوشتن کتاب خود زد. این کتاب یعنی تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله در سال ۱۳۲۷ تقریباً ده ماه پس از الغای موقت مشروطیت و بستن مجلس (در ۲۳ جمادی الاولی ۱۳۲۶) و چهار ماه پیش از فتح تهران و بازگشت مشروطه (در ۲۶ جمادی الاولی ۱۳۲۷) نوشته شد (Farati, 1996: 213-214).

با اینکه مشروطه و مبانی فکری آن پدیده‌ای غربی بود، اما هنر نائینی آن بود که استادانه آن دیدگاه‌ها را بر پایه فقه و اصول شیعه استوار کرد (Haeri, 2002: 55).

روحانیت شیعه همواره در جهت اجرای احکام اسلامی و نفی استبداد حاکمان، تلاش‌های زیادی نمودند اما وجود حکومت‌های جبار و عدم وجود اثری زیربنایی از اصول شرع مقدس اسلام و مرتبط با سیاست که باعث آگاهی بخشی به قاطبه مردم شود، کار مبارزه با مستبدان را برای روحانیت سخت کرده بود. نائینی با نگارش تنبیه‌الامه و تنزیه‌المله تفسیری جدید از حکومتداری و انطباق با اسلام، به تبیین استبداد

پرداخت که این اثر، مستندی قوی در دست علما و روحانیت حتی برای زمان‌های بعد از نائینی به شمار می‌رود. روحانیانی مانند طالقانی که اندیشه پویای خود را در اثر مشهور نائینی دیده و آن را الگوی مبارزات سیاسی خود در برابر حکام مستبد قرار می‌دهند. به نظر می‌آید کتاب تنبیه‌الامه برای طالقانی الگویی جهت تفکر بر اساس و مقیاس زمان باشد. آیت‌الله طالقانی در تدوین اندیشه‌هایش معتقد به روح زمانه و اقتضای آن در تفسیر و شرح نظریه است و نائینی در نگاه او در این زمینه با نگارش کتاب فوق پیشرو و مقدم بر اوست، به این معنی که نائینی مشروطه را به عنوان حقیقت زمانه‌اش پذیرفته و با دیدی عقلایی آن را ریشه‌شناسی کرده و منطبق بر شرع دانسته و به دفاع از آن پرداخته است. بینش نائینی در انقلاب مشروطه مورد تأیید طالقانی است نه تنها برای آن زمان، بلکه آن را قابل تسری به زمان خود، یعنی تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی، نیز می‌داند. آیت‌الله طالقانی روحانی اندیشمند که اندیشه پویای خود را بر تأکید به قرآن و احکام اسلامی و ارائه تفسیر جدیدی از آن دو برای استفاده زمان حال مبتنی کرده است. او همچنین ناقد استبداد و مخالف سکوت در برابر مستبدان است. به رأی مردم احترام می‌گذارد و بر وجود شورا در همه امور تأکید می‌کند. کتاب نائینی نیز همین خصوصیت‌های اندیشمندانه را در خود جای داده است. نائینی با تبیین استبداد و با تفسیر نوین از احکام اسلامی و ارائه شواهدی از قرآن و روایات متعدد، خلاف شرع نبودن مشروطه را در قالب رساله‌ای جهت آگاهی مردم زمان خود به نگارش درآورد. این تفسیر جدید از شیوه حکومت، و انطباق آن با اسلام، در نوع خود بی‌نظیر بود و برای نخستین بار، در عصر جدید و در دنیای تشیع مطرح گردید که تفسیری به مقتضای زمان بود. (Khosravizadrh & Sohrabi, 2010: 164)

### ضرورت وجود حکومت در جامعه

علامه نائینی در ضرورت قیام حکومت به نوع مردم یا وجود حکومت بین مردم در هر شرایطی می‌نویسد: همه امت‌های مسلمان و تمام عقلای جهان بر این نکته هم نظرند که پایداری نظام جهان و زندگی بشر وابسته به حکومت و سیاست است یعنی برای هر جامعه‌ای، وجود حاکم، یک ضرورت اجتناب ناپذیر است، خواه سلطان شخص باشد یا شورایی جامعه را رهبری کنند، خواه این سلطان یا هیئت، مستحق رهبری باشند یا حکومت را غصب کرده باشند، خواه برای تصاحب حکومت از قوه قهریه (زور) استفاده کرده باشند یا از نیاکان به ارث رسیده یا با انتخاب مردم حاکم شده‌اند. او همچنین حفظ شرف و استقلال دینی یا وطنی را منوط به داشتن حکومتی از خود مردم می‌داند و گر نه ناموس اعظم دین و مذهب و شرف و استقلال کشور از بین می‌رود حتی اگر مملکت در بالاترین درجه ثروت و آبادانی باشد. از این جهت است که در دین مطهر اسلام، حفظ نظام اسلامی را از مهمترین وظایف حکومت اسلامی و مسئولیت امامت می‌دانند. همه جهات در مورد لزوم نظام جهان به اصل حکومتداری و وابستگی حفظ شرف و هویت اقوام به حکومت‌هایی از نوع خودشان به دو اصل زیر منتهی می‌شود: اول حفظ نظم داخلی مملکت، تربیت مردم و احقاق حقوق آن‌ها و جلوگیری از تجاوز و تجاوز آحاد ملت از وظایف خود پیرامون مصالح داخلی کشور، دوم محافظت از کشور در برابر دخالت بیگانگان، آمادگی دفاعی و افزایش توان نظامی و غیره که این معنی در زبان شرع مقدس، حفظ نظام اسلامی و در زبان سایر ملت‌ها حفظ وطن قلمداد می‌شود. چگونگی اجرای حکومت توسط سلطان بر اساس نحوه دستیابی به قدرت به دو صورت تملیکیه و ولایتیه بوده و حالت سومی وجود ندارد.

بدان که این معنی، نزد جمیع امم مسلم و تمام عقلاء عالم بر آن متفقند که چنانچه استقامت نظام عالم و تعیش نوع بشر، متوقف به سلطنت و سیاستی است، خواه قائم به شخص واحد باشد یا به هیئت جمعی، و چه آنکه تصدی آن به حق باشد یا اغتصاب، به قهر باشد یا به وراثت یا به انتخاب. همین طور بالضروره معلوم است که حفظ شرف و استقلال و هویت هر قومی هم چه آنکه راجع به امتیازات دینی باشد یا وطنیه، منوط به قیام امارتشان است به نوع خودشان، و الا جهات امتیازیه و ناموس اعظم دین و مذهب و شرف استقلال وطن و قومیتشان به کلی نیست و نابود خواهد بود، هر چند به اعلی مدارج ثروت و مکت و آبادانی و ترقی مملکت نائل شوند. از این جهت است که در شریعت مطهره، حفظ بیضه اسلام را از اهم جمیع تکالیف و سلطنت اسلامی را از وظائف و شئون امامت مقرر فرموده‌اند و واضح است که تمام جهات راجعه به توقف نظام عالم به اصل سلطنت و توقف حفظ شرف و قومیت هر قومی به امارت نوع خودشان، منتهی به دو اصل است: اول: حفظ نظامات داخلی مملکت و تربیت نوع اهالی و رسانیدن هر ذی حقی به حق خود و منع از تعدی و تجاوز آحاد ملت بَعْضُهُمْ عَلٰی بَعْضٍ اِلٰی غَيْرِ ذٰلِكَ از وظایف نوعیه راجعه به مصالح داخلی مملکت و ملت. دوم: تحفظ از مداخله اجانب و تحذر از حیل معموله در این باب و تهیه قوه دفاعیه و استعدادات حربیه و غیر ذلک و این معنی را در لسان متشرعین، حفظ بیضه اسلام و سایر ملل حفظ و وطنش خوانند. و احکامی که در شریعت مطهره برای اقامه این دو وظیفه مقرر است احکام سیاسی و تمدنی و جزء دوم از حکمت عملیه‌اش دانند. و کیفیت استیلاء و تصرف سلطان در مملکت به اعتبار انحصار آن در تملیکیه یا ولایتیه بودن و شق ثالث نداشتن، بر یکی از دو وجه متصور تواند بود (Naini, 2003: 39-40).

### سلطنت تملیکیه و سلطنت ولایتیه

از نظر نائینی سلطنت بر دو قسم است: یکی تملیکیه و دیگری ولایتیه، سلطنت تملیکیه نوعی از حکومت کردن است که در آن شخص سلطان مانند مالکیت شخصی افراد نسبت به اموال خود، مملکت را ملک شخصی خود دانسته و با آن بطور دلخواه معامله می‌کند. مملکت را جزئی از اموال خود و اهل مملکت را مانند برده و کنیز یا نوکران و چهارپایان، برای کامجویی از آن‌ها به تسخیر درآورده است. هر فردی که با اهداف سلطان همراه و سزاوار بود و با از خودگذشتگی، خود را فدای سلطان کرد، به او نزدیک شده و از مقربان دربار می‌شود و هر فردی را مخالف و ناسازگار با اهداف سلطان یافتند از مملکت اخراج نمایند و یا وی را نابود یا اعدام کرده و تکه‌تکه به خورد سگان دهند و یا گرگان خون‌آشام را به ریختن خونس برانگیخته و اموالش را به غنیمت و غارت برند. در این شکل از حاکمیت، سلطان هر مالی که از صاحبش می‌خواهد چون خود را صاحب مال و جان مردم می‌داند باید بدون چون‌وچرا بپردازد و یا به چپاولچیان اطراف ببخشد. هر حقی را می‌خواهد می‌تواند پایمال کند و در تمام کشور در تصرف همه اموال مردم کاملاً مختار است. پس از دریافت مالیات از مردم در هر جای شخصی که مصلحت می‌داند مصرف کند. تلاش سلطان در نظم و حفظ مملکت مانند مالکین نسبت به مزارعشان بستگی به میل شخصی وی دارد چنانچه اگر می‌خواهد از آن نگهداری کند و یا چنانچه بواسطه تملق دیگران به آن‌ها می‌بخشد و یا برای تهیه اسباب خوشگذرانی بخشی از مملکت را بفروشد یا در رهن بگذارد. حتی دست‌درازی به ناموس مردم را اگر بخواهد مجاز کرده و بی‌ناموسی خود را آشکار می‌سازد و دوباره خود را با مقدس‌بازی و راه‌های نمایشی اتصال به صفات خداوند، تطهیر کرده و یارانش نیز همراهی نمایند. تمام قدرت مملکت را قوای زور، غلبه، شهوت و غضب دانسته و بر این شیوه آن‌ها را سامان می‌دهد. چون این قسم از حکومتداری از نظر مالکیت و تصرف مردم در املاک شخصی خود، به میل شخصی و اراده سلطان است، آن را تملیکیه می‌گویند. صاحب چنین سلطنتی را حاکم مطلق، حاکم به دستور، صاحب اختیار و ستمکار زورگو می‌نامند.

اول سلطنت تملیکیه مانند آحاد مالکین نسبت به اموال شخصیه خود با مملکت و اهلیش معامله فرماید، مملکت را بما فی‌ها مال خود انگارد و اهلیش را مانند عبید و اِماء، بلکه اغنام و احشام، برای مُرادات و درک شهواتش مسخر و مخلوق پندارد، هر که را به این غرض وافی و در مقام تحصیلش فانی دید، مقربش کند و هر که را منافی یافت، از مملکت که ملک شخصی خودش پنداشته، تبعیدش نماید و یا اعدام و قطعه قطعه به خورد سگانش دهد و یا گرگان خونخواره را به ریختن خونس تهریش و به نهب و غارت اموالش، و ادارشان نماید و هر مالی را که خواهد، از صاحبش انتزاع و یا به چپاولچیان اطرافیش بخشد و هر حقی را که خواهد، احقاق و اگر خواهد، پایمالش کند و در تمام مملکت به هر تصرفی مختار و خراج را هم از قبیل مال‌الاجاره و حق‌الارض ملک شخصی خود استیفاء و در مصالح و اغراض شخصیه خود مصروف دارد، و اهتمامش در نظم و حفظ مملکت مثل سایر مالکین نسبت به مزارع و مستغلاتشان، منوط به اراده و میل خودش باشد، اگر خواهد نگهداری و اگر خواهد به اندک چاپلوسی به حریف بخشد و یا برای تهیه مصارف اسفار لهویه و خوشگذرانی بفروشد و یا رهن گذارد و حتی دست‌درازی به ناموس را هم اگر خواهد، ترخیص و بی‌ناموسی خود را برملاء سازد و باز هم با قدسیت و نحوها از صفات احدیت - عزّ اسمه - خود را تقدیس نماید و اعوانش مساعدتش کنند تمام قوای مملکت را قوای قهر و استیلاء و شهوت و غضبش داند و بر طبق آن برانگیزاند (لا یَسْتَلُّ عَمَّا یَفْعَلُ وَ هُمْ یَسْتَلُّونَ). و این قسم از سلطنت را چون دل‌بخوآهانه و از باب تصرف آحاد مالکین در املاک شخصیّه خود و بر طبق اراده و میل شخصی سلطان است، لهذا تملیکیه و استبدادیه گویند و هم استبدادیه و اعتسافیه و تسلطیه و تحکیمیه هم خوانند و جهت تسمیه و مناسبت اسماء مذکوره هم با مسمی ظاهر است و صاحب این چنین سلطنت را حاکم مطلق و حاکم به امر و مالک رقاب و ظالم قهار و امثال ذلک نامند (Naini, 2003: 41-42)

ملتی را که گرفتار چنین اسارتی باشند اسیران، ذلیلان و بندگان می‌گویند که حالشان حال صغیران و یتیمان است. حیات و هستی خود را فقط برای رفع نیاز دیگران گذرانده و هیچ استقلالی از خود ندارند. لذا چنین ملتی که اینگونه مظلوم بوده و از حقوق خود آگاهی نداشته و به نفس خود ظلم می‌کنند، به جامعه گیاهی تشبیه می‌شوند. مراتب و درجات این نوع حاکمیت بر اساس اختلاف ملکات نفسانی، و عقل و درک خود سلاطین و یارانیشان با اختلاف درک و دانایی و نادانی مردم به وظایف حاکم و حقوق خود و مراتب ربانی یا مشرک بودنشان در آنچه که می‌خواهد انجام می‌دهد و هر جور می‌خواهد حکومت می‌کند و عدم پاسخگویی در برابر آنچه انجام می‌دهد و صاحب اختیار همه چیز و غیر آن از اسامی و صفات خداوند گرفته تا ذات پروردگار و بالاترین مراتب آن یعنی ادعای خدایی سلطان مختلف است و تا هر کجا که دانایان مملکت از اطاعت آن‌ها خودداری کنند تا همان حد ستم کرده و گرنه تا آخرین درجه هم مانند فرعونیان اقدام خواهند نمود و بر اساس جمله حکیمانه الناس علی دین ملوکهم (مردم بر دین پادشاهان خود هستند) تعامل اهل مملکت با زیردستان خود در گروه‌های مختلف همان تعامل قهری و متصرفانه سلطان با همه مردم است. اساس این دودمان ناپاک یعنی استبداد، فقط ناآگاهی مردم به وظایف

حکومت و حقوق خود می‌باشد که با عدم احساس مسئولیت و عدم مراقبت مردم، موجب ارتکاب نافرمانی و سرکشی حاکمان شده‌است. قسم دوم از حکومتداری یا سلطنت، سلطنت ولایتیه است. در این نوع حاکمیت، موضوع مالکیت و قوه قهریه یا زور اصلاً مطرح نیست. هر آنچه سلطان می‌خواهد انجام دهد یا هر جور خواست، حکومت می‌کند، موضوعیت ندارند. پایه حکومت بر مبنای وظایف و مصالح عمومی جامعه است که سلطان باید انجام دهد، دایره اختیار سلطان به اندازه‌ای محدود و تصرفش از آن حد نباید تجاوز نماید و به نحوه حکومتداری پایبند و مشروط باشد.

ملتی را که گرفتار چنین اسارت و مقهور به این ذلت باشند اَسْرَاء و اَدْلَاء و اَرْقَاء گویند، و هم به ملاحظه آنکه حالشان حال ایتم و صغاری است، بی‌خبر از دارایی‌های مغضوبه خود، لهذا مستصغین که به معنی صغار و ایتم شمرده شدگان است، هم خوانند و بلکه به مناسبت آنکه حظاً این ملت مسخره و فانیه در ارادات سلطانان، از حیات و هستی خود از قبیل بهره و حظاً نباتات است که فقط برای قضای حاجت دیگران مخلوق و حظاً استقلالی از وجود خود ندارند، لهذا این چنین ملت مظلومه جاهله به حقوق و ظالمه به نفس خود را مُسْتَبْتین که به معنی گیاه‌های صحرائی شناخته شدگان است هم خوانند. (Naini, 2003: 42) درجات تحکیمه این قسم از سلطنت به اعتبار اختلاف ملکات نفسانیه، و عقول و ادراکات سلاطین و اعوانشان، و اختلاف ادراکات و علم و جهل اهل مملکت به وظایف سلطنت و حقوق خود، و درجات موحد یا مشرک بودنشان - در فاعلیت ما یشاء و حاکمیت ما یرید و عدم مسئولیت عمّا یفعل و مالکیت رقاب الی غیر ذلک از اسماء و صفات خاصه الهیه، و بلکه ذات احدیث تعالی شانه-مختلف و آخرین درجه آن ادعای الوهیت است و تا هر درجه که قوه علمیه اهل مملکت از تمکین آن استنکاف کند، به همان حد واقف و الاً به آخرین درجه هم-چنانچه از فراغته سابقین به ظهور پیوست-منتهی خواهد بود و به مقتضای النَّاسُ عَلَى دینِ مَلُوكِهِمْ معامله نوع اهل مملکت هم با زیردستان خود بِطَبَقَاتِهِمْ، همان معامله اعتسافیه سلطان است با همه. و اصل این شجره خبیثه فقط همان بی علمی ملت است به وظایف سلطنت و حقوق مشترکه نوعیه و قوام آن به عدم مسئولیت در ارتکابات و محاسبه و مراقبه در میانه نبودن است. دوم سلطنت ولایتیه: آنکه مقام مالکیت و قاهریت و فاعلیت ما یشاء و حاکمیت ما یرید اصلاً در بین نباشد. اساس سلطنت فقط بر اقامه همان وظایف و مصالح نوعیه متوقفه بر وجود سلطنت مبتنی و استیلای سلطان به همان اندازه محدود و تصرفش به عدم تجاوز از آن حد، مقید و مشروط باشد (Naini, 2003: 43).

### نظارت بیرونی جایگزین عصمت

از آنجایی که به امام معصوم دسترسی وجود ندارد، نمی‌توان شخص سلطان را با وجود دارا بودن سایر کمالات شبیه انوشیروان و بوذرجمهر، دارای مقام عصمت دانست. لذا از نظارت بیرونی بجای قوه عصمت استفاده می‌شود که همان نمایندگان مردم و ناظران انتخابی ملت است و وظیفه مراقبت و محاسبه و پاسخگویی را به عهده دارند، بعلاوه مشارکت مردم در حکومت و برابری با شخص سلطان و ممانعت از خودخواهی و سوءاستفاده متصدیان دولت در بودجه مملکت و آزادی ملت در اعتراضات و غیر آن شایسته مردم است. نائینی نظارت بیرونی را که جایگزین قوه عاصمه عصمت امامان است، مشتمل بر دو امر می‌داند: اول تدوین قانون اساسی، دوم تشکیل مجلس شورای ملی. او تدوین قانون اساسی را شامل نوشتن یک دستورالعمل یا قانون می‌داند که محدودیت حاکم و جدا کردن مصالح مربوط به دولت یا اختیارات دولتی با آنچه حق دخالت در آن را ندارد، کیفیت انجام وظایف دولت، درجه غلبه حاکم، درجه آزادی ملت، مشخص کردن و تضمین کلیه حقوق طبقات مردم بر اساس اقتضات مذهب رسمی آنان، برکناری همیشگی و سایر عذاب‌های مرتبط با خیانت و خروج از وظایف مراقبتی و امانتداری را در بر می‌گیرد. لذا اجرای چنین دستوری در مسائل سیاسی و نظم عمومی مملکت مانند رساله عملی تقلیدی در زمینه عبادات و معاملات و مانند آن‌ها ضرورت داشت و پایه حفظ محدودیت‌های قانونی، رعایت قانون و عدم سرپیچی از آن است بنابراین آن را نظامنامه یا قانون اساسی می‌دانند. درستی و مشروعیت این قانون اساسی بعد از اینکه همه موارد مربوط به محدودیت حکومت و کوشش برای تدوین همه مصالح لازم برای امور مملکت را شامل گردید، بجز عدم مخالفت فصول آن با شرع مقدس اسلام، هیچ شرط دیگری برای صحت آن معتبر نخواهد بود.

و با دسترسی نبودن به آن دامان مبارک اگر چه به ندرت تواند شد که شخص سلطان هم خودش مانند انوشیروان مستجمع کمالات و هم از امثال بوذرجمهر قوه علمیه و هیئت مسدده و رادعه نظاری انتخاب نموده، بر خود گمارد و اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت را بر پای دارد، لکن گذشته از آنکه باز هم به مشارکت و مساوات ملت با سلطان و سد ابواب استیثارات در مالیه و غیرها و همچنین به آزادی ملت در اعتراضات و غیرها غیر وافی و از مقوله تفضل است نه از باب استحقاق، علاوه بر همه این‌ها مصداقش منحصر و نایاب‌تر از عنقاء و از کبریت احمراند، و رسمیت و اطّرادش هم از ممتنع است. و غایت آنچه به حسب قوه بشریه جامع این جهات و اقامه‌اش با اطّراد و رسمیت به جای آن قوه عاصمه عصمت و حتی با مغضوبیت مقام هم ممکن و مجازی از آن حقیقت و سایه و صورتی از آن معنی و قامت تواند بود، موقوف بر دو امر است:



۱- تدوین قانون اساسی: مرتب داشتن دستوری که به تحدید مذکور و تمیز مصالح نوعیه لازمه‌الاقامه از آنچه در آن حق مداخله و تعرض نیست، کاملاً وافی و کیفیت اقامه آن وظایف و درجه استیلائی سلطان و آزادی ملت و تشخیص کلیه حقوق طبقات اهل مملکت را موافق مقتضیات مذهب به طور رسمیت متضمن، و خروج از وظیفه نگهداری و امانت داری به هر یک از طرفین افراط و تفریط چون خیانت به نوع است مانند خیانت در سایر امانات رسماً موجب انزال ابدی و سایر عقوبات مترتبه بر خیانت باشد و چون دستور مذکور در ابواب سیاسیه و نظامات نوعیه به منزله رسائل عملیه تقلیدیه در ابواب عبادات و معاملات و نحو هما و اساس حفظ محدودیت مبتنی بر عدم تخطی از آن است، لهذا نظامنامه و قانون اساسی‌اش خوانند و در صحت و مشروعیت آن، بعد از اشمال بر تمام جهات راجعه به تحدید مذکور و استقصاء جمیع مصالح لازمه نوعیه، جز عدم مخالفت فصولش با قوانین شرعیه، شرط دیگری معتبر نخواهد بود. (Naini, 2003: 46-48) نائینی تدوین قانون را به دست غیر مجتهد بدعت نمی‌داند (Rezapoor, 2001: 15).

نائینی در ضرورت تشکیل مجلس شورای ملی می‌نویسد: نگهداری، محاسبه و پاسخگویی کامل، وابسته به انتخاب نمایندگان مردم و ناظران نظارتی از افراد عاقل، دانایان کشور و خیرخواهان ملت است که به حقوق مشترک بین‌الملل و مسائل سیاسی روز آگاه باشند. لذا برای محاسبه و مراقبت و نظارت در انجام وظایف عمومی کشور و ممانعت از هر گونه تجاوز و کوتاهی، نمایندگان ملت بعنوان قدرت علمی مملکت در یک مجمع رسمی بنام مجلس شورای ملی انتخاب می‌شوند. این مراقبت، محاسبه و مسئولیت کامل، زمانی محقق شده و می‌تواند از محدودیت سلطنت محافظت و مانع تبدیل ولایت به مالکیت شود که قاطبه متصدیان اجرایی دولت یا همان قوه اجرایی کشور، تحت نظارت هیئت مبعوثان ملت یا مجلس شورای ملی باشند و آن‌ها خود نیز تحت مراقبت و نظارت مردم باشند. سستی در هر یک از این دو مسئولیت، باعث از بین رفتن تحدید سلطنت و تبدیل حقیقت ولایت و امانت به استبداد و مالکیت متصدیان خواهد شد.

۲- تشکیل مجلس شورای ملی: استوار داشتن اساس مراقبه و محاسبه و مسئولیت کامل به گماشتن هیئت مسدده و رادعه نظاری از عقلا و دانایان مملکت و خیرخواهان ملت که به حقوق مشترک بین‌الملل هم خبیر و به وظایف و مقتضیات سیاسیه عصر هم آگاه باشند، برای محاسبه و مراقبه و نظارت در اقامه وظایف لازمه نوعیه و جلوگیری از هر گونه تعدی و تفریط، و مبعوثان ملت و قوه علمیه مملکت عبارت از آنان و مجلس شورای ملی، مجمع رسمی ایشان است. و محاسبه و مسئولیت کامله در صورتی متحقق و حافظ محدودیت و مانع از تبدل ولایت به مالکیت تواند بود که قاطبه متصدیان که قوه اجرائیه‌اند در تحت نظارت و مسئول هیئت مبعوثان، و آنان هم در تحت مراقبه و مسئول آحاد ملت باشند، و فتور در هر یک از این دو مسئولیت، موجب بطلان محدودیت و تبدل حقیقت ولایت و امانت به همان تحکّم و استبداد متصدیان خواهد بود در صورت انتفاء مسئولیت اولی، و یا به تحکّم و استبداد هیئت مبعوثان در صورت انتفاء مسئولیت ثانیه (Naini, 2003: 48).

از نظر نائینی لازم است قانون اساسی تدوین و تنظیم شود تا ناظر بر اعمال حکومت باشد. وجود مجلس نیز برای آنکه این نظارت و هدایت قانونی در قبال حکومت را امکان‌پذیر کند، ضرورت می‌یابد. لذا وی معتقد است نه مجلس، نه قانون اساسی و نه حتی حکومت متکی به قانون مشروطه فی نفسه واجب نیستند و آنچه که واجب است صرفاً حفظ بیضه اسلام است (Aghdasi, 2011: 43).

نائینی علاوه بر محدودیت حکومت و شورایی بودن آن، بر دو اصل اساسی دیگر یعنی آزادی و مساوات تأکید می‌ورزد و حفظ حکومت مبتنی بر مشورت و قانون اساسی را به این دو اصل مبتنی می‌داند، امام مقصود وی از آزادی، آزادی از عبودیت پادشاهان و قدرتمندان خودسر است، نه آزادی از حدود و مقررات دین، و مراد وی از مساوات، یکسان بودن مسلمانان و کافران در احکام و حدود نیست زیرا این معنا نه تنها مخالف با اسلام، بلکه با نظام اجتماعی بشر ناسازگار است چون افراد و طبقات بشر از جهت عجز و قدرت و حدود تکالیف مختلفند. لذا مقصود از مساوات این است که احکام و قوانین نسبت به مصادیق هر موضوع به تساوی اجرا شود (Rezai & Tarafdari, 2013: 207).

### نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهادها

در زمینه حکمرانی اسلامی تا زمان آیت‌الله نائینی، منبع معتبر و مدونی که بتواند حکومت شیعی را بسط و توجیه نماید، در دسترس علاقمندان و سایر مردم آن دوران نبود تا اینکه نائینی با انتشار رساله تنبیه‌الامه و تنزیه‌الملله در قالب دفاع از مشروطه ایرانی، مدلی از حکومتداری یا حکمرانی اسلامی در عصر غیبت امام معصوم را تبیین نمود. این پژوهش نسبت به سایر پژوهش‌های موجود، وجوه کاملی از ابعاد حکمرانی اسلامی مشتمل بر قوانین عرفی استخراج شده از متون دینی توسط نائینی را نشان داده است. علامه نائینی در ضرورت حکومت بین مردم در هر شرایطی می‌نویسد: پایداری نظام جهان و زندگی بشر وابسته به حکومت و سیاست است یعنی برای هر جامعه‌ای، وجود حاکم، یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر است، خواه سلطان شخص باشد یا شورایی جامعه را رهبری کنند، خواه این سلطان یا هیئت، مستحق رهبری باشند یا حکومت را غصب کرده باشند، خواه برای تصاحب حکومت از قوه قهریه استفاده کرده باشند یا از نیاکان به ارث رسیده یا با انتخاب مردم حاکم شده‌اند. نائینی سلطنت را دو قسم تملیکیه و ولایتیه دانسته و برای هر کدام ویژگی‌هایی برمی‌شمارد. وی

اساس سلطنت تملیکیه را اسارت و تبعیض دانسته و معتقد است پایه این قسم از سلطنت، مالکیت مطلق سلطان است بطوریکه هر کاری خواست انجام داده و هر جور خواست حکومت می‌کند. مملکت مطیع و تسلیم سلطنت، سلطان صاحب اختیار مردم و ملت تحت ارادات سلطان است، مردمی که نه مشارکتی در حاکمیت دارند و نه از برابری با سلطان در قدرت و سایر مسائل عمومی مملکت برخوردارند. همه قدرت در امورات گوناگون، اختصاص به شخص سلطان داشته و تمام مسائل اجرایی مملکت وابسته به اراده سلطان است. نائینی اساس سلطنت ولایتیه را آزادی و مساوات دانسته و می‌نویسد: در این قسم از سلطنت، ولایت بر مصالح مملکت، دارای محدودیت بوده و آزادی گردن ملت از اسارت، غلامی، بندگی نحس و لعنتی سلطان مورد تأکید است. مشارکت در امور مملکتی برای مردم فراهم بوده و بین همدیگر و حتی با شخص سلطان در همه امورات عمومی مانند درآمد کشور و غیره برابری برقرار و حق محاسبه و مراقبت ملت و پاسخگویی کارگزاران از نتایج فرعی دو اصل آزادی و برابری است. نائینی معتقد بود از آنجایی که به امام معصوم دسترسی وجود ندارد، لازم است از نظارت بیرونی بجای قوه عصمت استفاده نموده که وظیفه مراقبت، محاسبه و پاسخگویی را به عهده دارد. وی نظارت بیرونی را مشتمل بر دو امر تدوین قانون اساسی و تشکیل مجلس شورای ملی می‌داند و تدوین قانون اساسی را شامل نوشتن یک دستورالعمل یا قانون دانسته که محدودیت حاکم، جدا کردن مصالح مربوط به دولت یا اختیارات دولتی با آنچه حق دخالت در آن را ندارد، کیفیت انجام وظایف دولت، درجه غلبه حاکم، درجه آزادی ملت، مشخص کردن و تضمین کلیه حقوق طبقات مردم بر اساس اقتضائات مذهب رسمی آنان، برکناری همیشگی و سایر عذاب‌های مرتبط با خیانت و خروج از وظایف مراقبتی و امانتداری را در بر می‌گیرد. نائینی در ضرورت تشکیل مجلس شورای ملی می‌نویسد: نگهداری، محاسبه و پاسخگویی کامل، وابسته به انتخاب نمایندگان مردم و ناظرانی از افراد عاقل، داناان کشور و خیرخواهان ملت است که به حقوق مشترک بین‌الملل و مسائل سیاسی روز آگاه باشند.

## References

- 1- Abulali Aghdasi, Ali (2011), Sheikh Fazlullah from imagination to the visionless properties, Mazandaran: Haraznews
- 2- Aghagolzadeh, Ferdous (2006), critical discourse analysis, scientific and cultural publications
- 3- Blake Reed and Edwin Harolds (1999), Classification of Concepts in Communication, translated by Masoud Ohadi, Tehran, Soroush Publications
- 4- Emami, Hossein, discourse analysis, www.kiankiani.com , (24/08/2023)
- 5- Enayat, Hamid (1999), Institutions and Political Thoughts in Iran and Islam, Tehran, Rozeneh Publications
- 6- Ezadi Odlo, Azim (2004), a review of constitutional government from Ayatollah Naini's point of view, social sciences, Farhang magazine, number 54
- 7- Fairclough, Norman (2000), Critical Discourse Analysis, Translators Group, Tehran, Center for Media Studies and Research
- 8- Farati, Abdul Wahab (1996), a review of Ayatollah Naini's political thought, Islamic Government Quarterly, first year, number 1
- 9- Haeri, Abdul Hadi (2002), Shiism and constitutionalism in Iran and the role of Iranians living in Iraq, Tehran: Amir Kabir.
- 10- Khosrovizadeh, Sabah and Sohrabi, Samia (2010), Ayatollah Taleghani's view on the place of the book Tanbih al-Uma and Tanziyeh al-Mulleh, Iranian Contemporary History Quarterly, year 14, number 55
- 11- Mirzaei, Jalal (2008), the type of government from the point of view of Allameh Naini, Islamic Research Journal of Shahid Bahonar University of Kerman, 2nd year, 3rd issue
- 12- Motahari, Morteza (1986), an overview of Islamic movements in the last hundred years, Qom, Sadra Publications
- 13- Naini, Mohammad Hossein (1985), Tanbieh al-Uma and Tanzieh al-Mulleh, by the effort of Ayatollah Taleghani, Tehran: Publishing Company
- 14- Naini, Mohammad Hossein (2003), Tanbiyeh al-Uma and Tanziyeh al-Mullah, edited and researched by Seyyed Javad Warai, Qom: Bostan Kitab Institute, 4th edition
- 15- Naini, Mohammad Hossein (1955), Tanbiyeh al-Uma and Tanziyeh al-Mulleh, with an introduction and explanation by Seyyed Mahmoud Taleghani, Tehran, publishing company
- 16- Naini, Nahla (2006), the Charter of Government from Ayatollah Naini's point of view, Political Science, Hozeh Magazine, Volume 23, Number 137
- 17- Nouri, Seyyed Masoud (2003), Shia political philosophy in the thought of Mirzai Naini, the monthly book of social sciences, Aban and Azar
- 18- Rezaei Hosseinabadi, Jamal and Tadari, Ali Mohammad (2013), Rereading the political and jurisprudential thoughts of Sheikh Fazlolah Noori and Allameh Mohammad Hossein Naini about the constitutional system, Azad Karaj University Political Science Journal, year 9, number 22

- 19- Rezapour, Hossein (2001), The Basics of Allameh Naini's Political Thought, Andisheh Reflection Magazine, number 17
- 20- Safavi, Koresh (2003), applied semantics, Tehran, Hamshahri Publications
- 21- Shiroudi, Morteza (2013), Ayatollah Naini and the identification of natives with modern political concepts, Scientific Research Quarterly of Shia Studies, year 11, number 44
- 22- Van Dyke, Theon. E (1999), Discourse analysis: its cultivation and application in the news structure, translator: Mohammadreza Hassanzadeh, Tehran, research of the political deputy of the Islamic Republic of Iran Broadcasting and Broadcasting.
- 23- Van Dyke, Theon. E (2003), Studies in Discourse Analysis: From Text Order to Critical Exploration Discourse, Translators Group, Tehran, Center for Media Studies and Research







Research Paper

## **The impact of cultural institutions on the institutionalization of modern Islamic civilization**

**Suleiman Qasimpour:** Ph.D student of Political Science, Lamerd Branch, Islamic Azad University, Lamerd, Iran **Ghafar Zarei\***: Assistant Professor, Department of Political Science, Lamerd Branch, Islamic Azad University, Lamerd, Iran

**Received:** 2023/04/08 **PP** 17-28 **Accepted:** 2023/05/28

### **Abstract**

The role of culture as a spiritual aspect and civilization as a material aspect are two important topics in the field of identity and national identity of the Islamic Republic of Iran. These two inseparable and reinforcing elements have been of great importance in the history of Iranian civilization. In the Islamic Republic of Iran, due to the explanation and emphasis on civilization based on the discourse of the Islamic Revolution, the issue of civilizational identity has been considered as a main issue in cultural policy. Based on this, the main question of the research is, what effect did cultural institutions have on the institutionalization of modern Islamic civilization in the Islamic Republic of Iran? The main hypothesis is that cultural institutions, knowing the goals and nature of different layers of modern Islamic civilization based on educational, media and cultural and political socialization components, should act in the direction of institutionalization and reproduction of modern Islamic civilization. According to the nature of the discourse of the Islamic Revolution and the viewpoint of the Supreme Leader, as well as the programs formulated in the field of cultural policies, it is possible to achieve the civilizational identity and its development and deepening. The research method is a qualitative method, and the method of collecting information in a library and analyzing the collected data is qualitative analysis.

**Keywords:** national identity, cultural institutions, civilization, Islamic Republic of Iran.

**Citation:** Qasimpour, S., Zarei, GH.(2023). **The impact of cultural institutions on the institutionalization of modern Islamic civilization.** *Journal of Society and Politics*, Vol 1, No 1, Shiraz, PP 17-28.

\*. **Corresponding author:** Ghafar Zarei, **Email:** ghafarzarei@yahoo.com, **Tel:** +98 9177822518



## Extended Abstract

### Introduction

Ethnic, religious, cultural, and social identities all fall under the umbrella of national identity. It can be argued that in the current era, with the dominance of the "nation-state" element, national identity is considered the most prominent form of identity. Simultaneously, the overarching objective of identity politics is to effectively manage identity connections within a political framework, with the aim of establishing and sustaining a comprehensive and enduring national coalition. However, various approaches are often devised to achieve this goal, which are influenced by ideology, historical circumstances, cultural perspectives, and the values and perceptions of decision-makers and the general populace. In line with this, the Islamic Republic of Iran, guided by the discourse of the Islamic Revolution, should take measures to construct an Islamic civilization that corresponds to the demands and conditions of the time. Considering the role of cultural institutions in this endeavor, it can be argued that by developing a profound understanding of the obstacles and limitations involved, the desired objective can be attained. Therefore, the central research question focuses on examining the impact of cultural institutions on the process of institutionalizing modern Islamic civilization in the context of the Islamic Republic of Iran.

### Methodology

The research methodology employed is qualitative in nature, utilizing a library-based approach for data collection and employing qualitative analysis methods for analyzing the gathered data. The current research is grounded in the conceptual framework of the institutional approach. According to this perspective, the examination of political institutions holds great significance. Institutionalists delve into the decisions and behaviors of individuals within the institutional structure, placing a primary emphasis on the institution itself in their analysis. They demonstrate how institutions, through intricate mechanisms, both impose constraints on

actors' behavior and possess an enabling capacity.

### Results and discussion

The concept of Islamic civilization, as discussed within the framework of the Islamic Revolution discourse, encompasses several stages that are based on the viewpoints of the Supreme Leader. We will elaborate on these stages here. According to Ayatollah Khamenei, the Islamic revolution has five objectives, which he explains as follows: "We had an Islamic revolution; then we established an Islamic system; the subsequent stage is the establishment of an Islamic state; the following stage is the establishment of an international Islamic civilization." From His Holiness' perspective, we are currently in the third stage, wherein our aim is to create a system, an organization, and a government that can actualize these objectives. This process is lengthy and challenging, commencing with the Islamic revolution, followed by the establishment of the Islamic system. Subsequently, the focus shifts towards the true establishment of an Islamic state, involving the cultivation of the qualities and methods of statesmen. This represents the third stage, which we interpret as the creation of an Islamic state. The fourth stage pertains to the Islamic world. If we successfully navigate through this stage, it leads to the formation of an Islamic world. Such an Islamic world can emerge from an Islamic country.

### Conclusion

Cultural institutions in Iran following the Islamic Revolution serve as strong indicators of the functional utilization of national identity. These institutions have multiplied significantly after the Cultural Revolution, owing to the cultural essence of the Islamic Revolution. Many of these cultural institutions are affiliated with various ministries and organizations, while others operate independently under religious or quasi-religious entities within the country. One notable example is the Ministry of Culture and Islamic Guidance, which oversees a broad range of cultural institutions and plays a



significant role in preserving the national identity post-revolution. The function and activities of this institution serve as a cornerstone for nurturing national identity in multiple ways, provided that the support for national identity does not contradict the revolutionary and Islamic identity. Iran's cultural history encompasses several elements that can be perceived as unifying and essential components of national identity. Hence, the genuine and effective solution lies in

establishing cultural institutions based on the principles outlined in the aforementioned documents and the constitution of Iran. These institutions should strive to cultivate and perpetuate national identity in line with contemporary developments. By adopting such an approach, the extensive and comprehensive efforts made can foster a distinct form of national identity, ultimately fostering "unity within diversity."



# فصلنامه جامع و سیاست

دوره ۱، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲

Journal Homepage: <https://sanad.iau.ir/journal/jsp>



## مقاله پژوهشی

### تأثیر نهادهای فرهنگی بر نهادینه شدن تمدن نوین اسلامی

سلیمان قاسم پور: دانشجوی دکتری علوم سیاسی، واحد لامرد، دانشگاه آزاد اسلامی، لامرد، ایران.  
غفار زارعی<sup>۴</sup>: استادیار گروه علوم سیاسی، واحد لامرد، دانشگاه آزاد اسلامی، لامرد، ایران.

دریافت: ۱۴۰۲/۰۷/۱۹ صص ۱۷-۲۸ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۰۷

#### چکیده

نقش فرهنگ به عنوان وجه معنوی و تمدن به عنوان وجه مادی دو مبحث مهم در حوزه هویت و هویت ملی جمهوری اسلامی ایران می‌باشد. این دو عنصر تفکیک ناپذیر و تقویت کننده یکدیگر در تاریخ تمدن ایرانی از اهمیت بالایی برخوردار بوده است. در جمهوری اسلامی ایران با توجه به تبیین و تأکید بر تمدن‌سازی بر اساس گفتمان انقلاب اسلامی، مسأله هویت تمدنی به عنوان یک مسأله اصلی در سیاست فرهنگی مورد توجه قرار گرفته است. بر همین اساس سؤال اصلی تحقیق بر اینست که نهادهای فرهنگی چه تأثیری بر نهادینه شدن تمدن نوین اسلامی در جمهوری اسلامی ایران داشته‌اند؟ فرضیه اصلی بر اینست که نهادهای فرهنگی با شناخت اهداف و ماهیت لایه‌های گوناگون تمدن نوین اسلامی بر اساس مؤلفه‌های آموزشی، رسانه‌ای و جامعه‌پذیری فرهنگی و سیاسی می‌بایست در جهت نهادینه شدن و بازتولید تمدن نوین اسلامی اقدام نمایند. با توجه به ماهیت گفتمان انقلاب اسلامی و دیدگاه مقام معظم رهبری و همچنین برنامه‌های تدوین شده در حوزه سیاست‌گذاری‌های فرهنگی می‌توان به هویت تمدنی و توسعه و تعمیق آن دست یافت. روش تحقیق از نوع روش کیفی است و شیوه گردآوری اطلاعات به صورت کتابخانه‌ای و تحلیل داده‌های گردآوری شده از روش تحلیل کیفی می‌باشد.

**واژه‌های کلیدی:** هویت ملی، نهادهای فرهنگی، تمدن، جمهوری اسلامی ایران.

**استاد:** قاسم پور، سلیمان؛ زارعی، غفار. (۱۴۰۲). تأثیر نهادهای فرهنگی بر نهادینه شدن تمدن نوین اسلامی. فصلنامه جامعه و سیاست، سال ۱، شماره ۱، شیراز، صص ۱۷-۲۸.

#### مقدمه

<sup>۴</sup> نویسنده مسئول: غفار زارعی، پست الکترونیکی: ghafarzarei@yahoo.com، تلفن: ۰۹۱۷۷۸۲۲۵۱۸

در یکی دو سده اخیر در ایران تمدن و هویت تمدنی مقوله‌ای مهم بوده و جریان‌های مختلف بنا بر ریشه‌ها و آبشخورهای فکری خود به آن پرداخته‌اند. اهمیت مسأله هویت تمدنی در آن است که هرگونه پیشرفت و توسعه بر بستر آن امکان‌پذیر می‌شود و اگر جامعه و ملتی هویت مستقل و منسجمی نداشته باشد نمی‌تواند مراحل پیشرفت را طی کند. هویت و فرهنگ دارای ارتباط و گستره معنایی مهمی هستند. گستره و دایره تأثیرگذاری فرهنگ با تمام ابعاد حوزه زندگی انسان در ارتباط می‌باشد. هویت از منابع متعددی سرچشمه می‌گیرد و حتی ممکن است شکل‌گیری یک هویت پاسخی به بحران‌های زمانه فرد و یا اجتماع باشد. به عنوان مثال، هنگامی که در یک کشور، انقلاب و یا تغییراتی اساسی در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی صورت می‌گیرد، به همان نسبت هویت افراد یک جامعه نیز تحت تأثیر قرار می‌گیرد. در هر صورت، به دلیل تنوع منابع جامعه‌پذیری، اشکال متعددی از هویت دیده می‌شود که باز نمود بیرونی آن در قالب هویت‌های فردی و اجتماعی و تمدنی نمایان می‌شود. از این منظر، هویت و مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده آن مورد توجه بسیاری از جامعه‌شناسان و فیلسوفان سیاسی و اجتماعی بوده است. در هر صورت، هویت در بردارنده دو بعد متناقض ناست: بعد همسانی و بعد تمایز (Golmohammadi, 2007: 222). اولین معنای آن بیانگر مفهوم تشابه مطلق است: این با آن مشابه است. معنای دوم آن به مفهوم تمایز است که با مرور زمان سازگاری و تداوم را فرض می‌گیرد. به این ترتیب به مفهوم شباهت از دو زاویه مختلف راه می‌یابد و مفهوم هویت به طور همزمان میان افراد یا اشیاء دو نسبت محتمل برقرار می‌سازد از یک طرف شباهت و از طرف دیگر تفاوت (Jenkins, 2002: 138). هویت‌ها اعم از قومی، مذهبی، فرهنگی و اجتماعی همگی در زیر مجموعه هویت ملی قرار می‌گیرند. به طوری که می‌توان گفت در زمانه کنونی و با مسلط شدن عنصر «دولت-ملت»، هویت ملی به عنوان شناخته شده‌ترین هویت به شمار می‌آید. در عین حال، هدف کلی سیاست‌گذاری‌های هویتی، تنظیم مناسب پیوندهای هویتی در درون یک چارچوب سیاسی به شیوه‌ای است که ائتلاف ملی فراگیر و پایدار شکل گرفته و تداوم یابد. با وجود این، اغلب رویکردهای متفاوت برای رسیدن به این هدف بر اساس ایدئولوژی، شرایط تاریخی، رویکردهای فرهنگی و ارزش‌ها و طرز تلقی‌های تصمیم‌گیرندگان و مردم طراحی می‌شود (Guderzi, 2006: 248-249). بر همین اساس جمهوری اسلامی ایران بر اساس گفتمان انقلاب اسلامی می‌بایست اقدام به تمدن‌سازی اسلامی بر اساس مقتضیات و شرایط زمانه نماید و با توجه به نقش نهادهای فرهنگی در این زمینه می‌توان استدلال نمود که با شناخت عمیق از موانع و محدودیت‌ها می‌توان به آن دست پیدا نمود.

### چارچوب مفهومی

چارچوب مفهومی پژوهش حاضر مبتنی بر رهیافت نهادی می‌باشد. از منظر رهیافت نهادی<sup>۵</sup> مطالعه نهادهای سیاسی از اهمیت بسزایی برخوردار است. نهادگرایان تصمیمات و رفتارهای افراد را در ساختار نهادها تحلیل می‌کنند و در تحلیل‌های خود برای نهاد اولویت قائل می‌شوند (Haghighat, 2008: 139). نهادگرایان نشان می‌دهند که چگونه نهادها با ساز و کارهای بسیار پیچیده، هم محدودیت‌هایی بر رفتار کنش‌گران اعمال می‌کنند و هم از خصلتی امکان ساز برخوردارند (Kazemi, 2012: 2). نهادینگی به معنی استحکام و پایداری مفاهیم، هویت‌ها و نهادها از فشارها و نیروهای داخلی و خارجی می‌باشد. نهادینه شدن<sup>۶</sup> مفهوم برخورداری الگوها از نیرو و توان کافی و پایدار برای مقابله با فشارهای وارد بر سیستم می‌باشد (Ghavam, 1994: 97). بروس کوهن<sup>۷</sup>: نهادی شدن را فرایند توسعه منظمی از هنجارها، پایگاه‌ها و نقش‌های مشخص و بهم پیوسته می‌داند که جامعه آن را پذیرا شده است. از طریق نهادی شدن، رفتارهای خود انگیخته و پیش‌بینی ناپذیر، جای خود را به رفتار نظام یافته و پیش‌بینی‌پذیر می‌دهد. (Kohen, 2003: 153) یکی از ویژگی‌های نهادی شدن این است که بسیاری از رفتارها و کنش‌های افراد در نزد سایرین به کنش‌های قابل پیش‌بینی تبدیل می‌شود. در نتیجه رفتارهای افراد تبدیل به یک موضوع عادی و روزمره می‌شود. نهادی شدن زمانی رخ می‌دهد که نمونه‌سازی متقابلی از اعمال عادت شده به وسیله کنشگران وجود داشته باشد (Qolipour, 2005: 96). هنگامی که افراد از طریق ارزش‌های نهادهایشان برانگیخته می‌شوند، رفتارها عامدانه اما نه مشتاقانه خواهد بود. یعنی افراد انتخاب‌های آگاهانه انجام می‌دهند اما این انتخاب‌ها درون مؤلفه‌هایی که توسط ارزش‌های مسلط نهادی ایجاد شده است، باقی خواهد ماند. (پیترز، ۱۳۸۶: ۵۵) مارش و اولسون بر این عقیده‌اند که نهادها بر موقعیت، منافع، اولویت‌ها و توان بازیگران سیاسی اثر گذارند (March & Olson, 2005). آن‌ها می‌گویند که علوم سیاسی اجتماع محور است و با تأکید بر زمینه اجتماعی رفتار سیاسی، اهمیت ناچیزی برای دولت به عنوان یک علت مستقل قائل می‌شوند. نهادگرایی جدید بر نقش مستقل برای نهادهای سیاسی تأکید می‌ورزد (رودس، ۱۳۹۰: ۱۰۰-۹۹). آن‌ها شکل‌گیری سیاست را به وسیله نهادها انجام شدنی می‌دانند و معتقدند که سازمان زندگی سیاسی در نوع سیاست‌ها تفاوت ایجاد می‌کند و نهادها بر روند تاریخ اثر گذارند. اقدامات شکل گرفته به وسیله نهادهای

<sup>5</sup>- Institutional Approach.

<sup>6</sup>-institutionalization.

<sup>7</sup>-Bruce Kohen.

سیاسی زمینه تحول در شیوه‌های توزیع منابع، منافع و قواعد سیاسی می‌گردند... نهادهای شایسته‌های فعالیت افراد و گروه‌ها در درون و بیرون نهادهای مستقر، بر سطح اعتماد میان شهروندان و نخبگان، بر اهداف مشترک اجتماع سیاسی، زبان مشترک، تفاهم، هنجارهای جمعی و بر معانی مفاهیمی مانند دموکراسی، عدالت، آزادی و تساوی اثر گذارند (March & Olson, 1989: 159). برخی نظریه پردازان مانند هال<sup>۸</sup> نهادهای را به عنوان قواعد رسمی، رویه‌های پذیرش و رفتارهای عملیاتی استاندارد که روابط میان افراد را در واحدهای متعدد سیاست و اقتصاد سازمان می‌دهند، تعریف می‌نماید. به نظر وی نهادهای تنها شامل قانون اساسی و رفتارهای سیاسی رسمی می‌شود، بلکه شبکه‌های رسمی کمتر رسمی را در بر می‌گیرد.

### پیشینه و مبانی نظری تحقیق

در ارتباط با هویت ملی و نهادهای فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران مقالات و تحقیقاتی انجام شده است که در این زمینه می‌بایست به چند نکته اشاره داشته باشیم. اول اینکه حوزه اصلی پژوهش در این مقاله پیرامون تأثیر نهادهای فرهنگی اثرگذار بر هویت تمدنی می‌باشد که با توجه به حوزه متولیان فرهنگی و تأثیر تصمیمات، دستورالعمل‌ها و قوانین مصوب در نهادهای رسمی قانونگذاری به بررسی پیرامون فرهنگ و باز تولید هویت تمدنی در جمهوری اسلامی ایران پرداخته‌ایم. بنابراین سعی نموده‌ایم که با توجه به ویژگی‌های هویتی و مطالعات انجام شده نزدیک به این موضوع به طور اجمالی به فعالیت‌های پژوهشی انجام شده در این زمینه اشاره نماییم. برخی بر این عقیده‌اند که انقلاب اسلامی ایران با نگاهی تمدنی و مبتنی بر ارزش‌های ویژه خود، فرهنگ را زیربنا قرار داده و در همان ابتدا به نهادسازی در حوزه فرهنگ اقدام کرد. تجربه زیسته جمهوری اسلامی در دهه ۱۳۶۰، حاکی از شرایط پیرامونی تأسیس نهادهای جدید و استحاله نهادهای سابق به عنوان یکی از مهم‌ترین اقدامات در حوزه سیاستگذاری و حکمرانی فرهنگی است. شورای عالی انقلاب فرهنگی، سازمان صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران، سازمان تبلیغات اسلامی، سازمان فرهنگ و ارتباطات اسلامی و مرکز رسیدگی به امور مساجد از جمله مهم‌ترین نهادهایی هستند که در این زمینه قابل مطالعه هستند. (Haddadi et al., 2022) در پژوهشی دیگر که با بررسی رابطه گرایش مذهبی به عنوان بخش مهمی از نظام فرهنگی در جامعه با بی تفاوتی اجتماعی و تفکر انتقادی در بین دانشجویان و معلمان دانشگاه فرهنگیان انجام شده است. نتایج حاصله با توجه به تحقیقات پیشین و نظریات دانشمندان و تحقیق حاضر حاکی از رابطه‌ی معنادار بین میزان گرایش مذهبی دانشجویان با بی تفاوتی اجتماعی و تفکر انتقادی دانشجویان معلمان دانشگاه فرهنگیان اصفهان بوده است. گرایش مذهبی با بی تفاوتی اجتماعی رابطه معکوس و با تفکر انتقادی رابطه‌ای مستقیم دارد. پس با اطمینان ۹۵ درصد فرضیه‌های تحقیق تأیید می‌شوند (Ronaghi, 2022). در پژوهشی دیگر با عنوان، نسبت هویت ملی و وحدت ملی در ایران، نویسنده بر این عقیده است که: یکی از مباحث مهم مرتبط با موضوع وحدت ملی، هویت ملی است. هویت ملی یکی از اساسی‌ترین عناصر و پیش شرط‌های ضروری دستیابی به وحدت و همبستگی ملی است. از آنجا که ایران نیز از جمله کشورهایی است که در طول تاریخ خود همواره با موضوع حفظ و تقویت وحدت و همبستگی ملی مواجه بوده است، این مقاله درصدد تبیین نسبت میان این دو مقوله در ایران با بهره‌گیری از رهیافت جامعه‌شناسی تاریخی می‌باشد. بر همین اساس دو مقطع عمده از فراز و فرود وحدت ملی در تاریخ باستان و معاصر ایران مورد بررسی قرار گرفته است. نتایج به دست آمده نشان می‌دهد در مقاطع بررسی شده بین هویت ملی و وحدت ملی رابطه مستقیمی وجود داشته و تقویت یا تضعیف همبستگی ملی متأثر از سیاست‌ها و عملکرد دولت در زمینه هویت ملی بوده است. در مقاله‌ای دیگری با عنوان عناصر هویت فرهنگی جمهوری اسلامی ایران؛ مورد کاوی سند «مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان، نویسندگان به این موضوع اشاره می‌نمایند که: هویت فرهنگی در سند مؤلفه‌های هویت ملی ایرانیان شامل دو لایه هویت فرهنگی اسلامی که در برگرفته عناصری چون معنویت و توحید، اسلام و مذهب تشیع و معارف قرآنی، هم‌گرایی فرهنگی، دفع ظلم و ظلم ستیزی، ولایت مداری، اخلاق و آداب و سنت‌های حسنه، عمل به سیره پیامبر (ص)، عدالت طلبی بی‌پایان، انتظار و رسالت تاریخی ایرانیان است و لایه هویت فرهنگی ایرانی که شامل عناصری چون میراث فرهنگی و آیین‌ها، معماری ایرانی، عالمان و علم دوستی، تاریخ ایران، دفاع از سرزمین، حافظه و خاطره جمعی، تمدن ایرانی، زبان و خط پارسی، سرزمین ایران، اقوام و گروه‌های ایرانی با خرده فرهنگ‌های زیبا می‌شود که می‌تواند هویت بخشی و همبستگی فرهنگی، معنوی و ملی در میان ملت ایران را به دنبال داشته باشد (Karimi et al., 2017).

### بحث و ارائه یافته‌ها

#### کارویژه نهادهای فرهنگی

<sup>8</sup> -Peter A. Hall.

اهمیت مقوله هویت بعنوان یک اولویت شناختی و همچنین نقش فرهنگ و نهادهای فرهنگی در جمهوری اسلامی ایران بدلیل جوهره و ذات گفتمان انقلاب اسلامی که ریشه در تعالیم و آموزه‌های فرهنگ دینی و معنوی دارد و همچنین نقش سیاست‌گذاری نخبگان و مدیران برای تحقق گفتمان اصیل انقلابی و باز تولید هویت ملی در قالب گفتمان انقلاب اسلامی مهم می‌باشد. فرایند جهانی شدن و گسترش فناوری‌های اطلاعاتی و گردش به ظاهر آزاد اطلاعات در جهان که موجب مهاجرت‌های بین‌المللی و کمرنگ شدن اهمیت مرزها میان کشورها شده و از قضا همین وضعیت بر تشدید بحران هویت تأثیرگذار بوده است. از سویی به دلیل قرار داشتن ابزارهای ارتباطی و فناوری‌های مربوطه، در اختیار فرهنگ‌های مهاجم، روند جهانی شدن نه یک روند تعامل‌گرایانه بلکه روندی کاملاً یکطرفه و تهاجمی است و موجب تحمیل چالش‌های متعددی به فرهنگ‌های مستقل و هویت‌های مرتبط با آن‌ها شده است. قواعد و رویه‌های اجرایی که نهادها ایجاد می‌کنند از طریق ساخت دادن به رفتار سیاسی بر نتایج سیاسی اثر گذارند. نهادها بر نتایج تأثیر می‌نهند چرا که آن‌ها به هویت، قدرت و استراتژی‌های بازیگران شکل می‌دهند. نهادها بوسیله تاریخ شکل می‌گیرند: تاریخ راهی است که نهادها از آن عبور می‌کنند. شاید افراد، نهادهایشان را انتخاب نمایند اما آن‌ها این نهادها را تحت شرایطی خود ساخته انتخاب نمی‌کنند و انتخاب آن‌ها نیز به نوع خود بر قواعدی تأثیر می‌گذارد که جانشینان در چارچوب آن‌ها دست به انتخاب می‌زنند (Putnam, 2012: 29-30). نهادها فرهنگی دارای چهار کارکرد یا کار ویژه اصلی مانند کارکرد جامعه‌پذیری، می‌باشند که در اینجا به آن‌ها اشاره می‌نماییم:

### کارکرد جامعه‌پذیری

هویت و شخصیت ما، در جهان فرهنگی شکل می‌گیرد. مهم‌ترین نمود فرهنگ‌پذیری، ادای کلمات و واژگان و زبان آموزی است که عمدتاً از فرهنگ خانواده و رفتار و زبان پدر و مادر، به صورت مستقیم و غیرمستقیم فراگرفته می‌شود. رشد و شکل‌گیری زبان در فرد، مقدمه رشد و شکوفایی اندیشه در او خواهد شد. فرهنگ، ابتدا بیرون از وجود کودک، و در وجود دیگران، نمادها، جهان فرهنگی و اجتماعی، موجود است و در تعامل کودک با دیگران، به درون او، راه یافته است و سبب درونی شدن فرهنگ می‌شود. فرهنگ به وسیله یادگیری و درونی شدن، استمرار می‌یابد و افراد، با عجز شدن فرهنگ با استعدادهای ذاتیشان، به گسترش و بسط فرهنگ (مانند تولید ابزار و تفکرات جدید) پرداخته و بر آن، تأثیر می‌گذارند (Inglehart, 2003:76). فرهنگ در شکل‌گیری شخصیت ما، تأثیر فراوان دارد. نگرش‌ها، باورها و کنش‌های ما، تحت تأثیر فرهنگ مدرسه، فرهنگ خانواده و فرهنگ جهان اجتماعی است و جامعه‌پذیری که موجب پویایی جهان اجتماعی می‌شود، توسط فرهنگ و نهادهای فرهنگی، صورت می‌گیرد. از سوی دیگر، هر یک از ما، در زندگی خود، اهداف یا هدفی داریم و برای کسب موفقیت و دستیابی به آن‌ها، تلاش می‌کنیم. معنای زندگی ما و ترجیح و انتخاب یک هدف بر اهداف دیگر، متأثر از ارزش‌ها و باورهای ماست (Azekia, 2001: 31). در نهایت، موفقیت در زندگی فرد و اجتماعی، نیازمند توجه به فرهنگ و شرایط فرهنگی و جامعه است و شناخت آن برای تحقق اهداف، لازم و ضروری است (روشه، ۱۳۸۶: ۸۷). در واقع ارتباط، یک کنش اجتماعی است که ما را به شبکه‌ها و گروه‌های اجتماعی پیوند می‌دهد. ارتباطات از خانواده شروع می‌شود و به گروه دوستان می‌رسد و هر روزه گسترش می‌یابد و امروزه از طریق از رسانه‌های جمعی، به سراسر جهان و کل جامعه تسری می‌یابد. تکامل و تعالی فرهنگ، به ارتباطات فرهنگی و اجتماعی وابسته است. ارتباطات فرهنگی بین جهان‌های فرهنگی و افراد از دیرباز به روش‌ها و صورت‌های مختلف انجام می‌شده است. در نهادها و سازمان‌ها، و مؤسسات (اعم از مؤسسات فرهنگی، اجتماعی، آموزشی، اقتصادی و...) افراد با فرهنگ‌های مختلف در کنار هم کار و زندگی می‌کنند و به مبادله فرهنگ می‌پردازند. برخلاف گذشته، انسان‌های امروزی، کمتر به محل سکونت و زمین خود وابسته‌اند و خیلی راحت تغییر مکان می‌دهند.

### کارکرد انتقال ارزش‌ها

بر مبنای پاره‌ای از تعریف‌های فرهنگ، ارزش‌ها رکن اساسی آن تلقی می‌شود. در صورتی بعضی از تعاریف نیز جامعیت فرهنگ را از نظر دور نداشته و به الگوها، ارزش‌ها، باورها و شیوه‌های رفتاری ویژه برخاسته از ارزش‌ها و باورها به عنوان ارکان اساسی و اصلی فرهنگ اشاره کرده‌اند (Mesbah Yazdi, 1997: 102-104). در واقع می‌توان گفت که فیلسوفان علوم اجتماعی، قوام فرهنگ را در ارزش‌ها می‌دانند. و بر این اعتقادند که این ارزش‌ها هستند که باعث قوانین و هویت ویژه در جامعه می‌شوند. اگر می‌گویند هویت هر کشور یا جامعه‌ای به فرهنگ آن است، منظورشان بخش ارزشی فرهنگ است و این بدان جهت است که رفتارها ناشی از ارزش‌ها و عقاید است. در حقیقت ارزش عبارت است از تصورات و اندیشه‌ها از آنچه یک فرهنگ خاص به آن‌ها به عنوان بد یا خوب، غیرمتمایل یا متمایل است (Mohsenian Rad, 1998: 4). ویژگی یکپارچگی و مطلق بودن ارزش‌های یک جامعه به ایجاد انسجام و وحدت جامعه منجر می‌شود. ارزش‌های وحدت بخش و مطلق نیز به رفتارهای هماهنگ می‌انجامد. این رفتارها که ناشی از ارزش‌ها و عقاید یک ملت هستند که از

وحدت و یکپارچگی ارزش‌های واحدی سرچشمه گرفته‌اند و به ایجاد همگرایی و انسجام و وحدت در جامعه کمک می‌کنند. این ارزش‌ها در جایگاه اهدافی که تعالی جویی جامعه را ارضا می‌کنند، اهمیت اساسی دارد (Zoleim, 2000:30) یکی از ابزارهای بسیار مهم در جهت آگاهی بخشی به جامعه و انتقال ارزش‌ها در زمینه‌های مختلف رسانه‌های جمعی است. این رسانه‌ها به علت کارکردهایشان اثری انکارناپذیر و عمیق دارند. استقبال همگانی از رسانه‌ها و درجه تأثیر آن‌ها تابع متغیرهای اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جامعه است؛ زیرا پیشرفت تکنولوژی و دانش سهم اصلی را در چگونگی بهره‌گیری افراد یک جامعه از رسانه‌های همگانی دارد (Mariji, 2004: 132). مسأله تأثیرگذاری و انتقال فرهنگی از وسایل ارتباط جمعی ابعاد گسترده‌ای دارد. این وسائل اثرات آتی و همچنین آثاری درازمدت نیز بر جای می‌گذارند. هر چند شناخت این اثرات دشوارتر است؛ چون تأثیر این رسانه‌ها به هم می‌آمیزند و ترکیب و فضای پیچیده‌ای فراهم می‌آورند که فرد را در خود غرق می‌سازند. فراگیرترین و مهم‌ترین اثر رسانه تأثیر بر مذهب و دین جامعه و انتقال ارزش‌های فرهنگی و مذهبی به نسل‌های بعد می‌باشد. جهت‌گیری سنجیده و صحیح رسانه در این زمینه می‌تواند به ارتقاء احکام و اخلاقیات، سطح اعتقادات جامعه کمک کند و ارزش‌های حقیقی را نهادینه نماید و بدین طریق فرهنگ جامعه را شکل دهد. بیشترین مخاطبان تلویزیون جوانان، نوجوانان و کودکان هستند. با توجه به زمانی که این افراد صرف دیدن برنامه‌های تلویزیونی می‌کنند، برنامه‌سازان می‌توانند با برنامه‌ریزی درست و دقیق برنامه‌های دینی و ارزشی را تولید و رفتار اجتماعی و فردی این افراد را سمت و سو دهند. در آینده‌ای نه چندان دور، این قشر در بخش‌های مختلف اجتماع همچون سرباز جبهه فرهنگی، آموخته‌های خود را آشکار می‌کنند (Arabifer, 2013: 20).

### کارکرد انتقال هویت

واژه هویت به دو معنای ظاهراً متناقض به کار می‌رود: (۱) یکنواختی و همسانی مطلق (۲) تمایز، که در برگیرنده تداوم یا ثبات در طول زمان است. گرچه تعداد زیادی از نظریه پردازان هویت بر سر دو معنای فوق از هویت اتفاق نظر دارند، اما هنوز به توافقی درباره‌ی کاربرد آن معنای نرسیده‌اند. جرج هربرت می‌د پرچمدار نظریه هویت اجتماعی فرایند دستیابی فرد به برداشت و احساسی کامل از خویش را بررسی می‌کند. از دیدگاه جرج می‌د، هر فرد خویش را یا هویت خود را از طریق ساماندهی نگرش‌های فردی دیگران، به شکل نگرش‌های سازمان یافته گروهی یا اجتماعی شکل می‌دهد. به عبارت دیگر، تصویری که شخص از خود می‌سازد و احساسی که نسبت به خویش پیدا می‌کند، بازتاب نگرشی است که دیگران نسبت به او دارند (مید، ۱۹۶۴: ۴۴). فرایند هویت‌سازی برای یک کنشگر اجتماعی این امکان را فراهم می‌کند که برای پرسش‌های بنیادی معطوف به چیستی و کیستی خود پاسخی قانع‌کننده و مناسب پیدا کند. بی‌شک می‌توان گفت که هویت پیش نیاز هر گونه زندگی اجتماعی و از نیازهای روانی انسان است. اگر مبنا و محور زندگی اجتماعی را برقراری ارتباط معنادار و پایدار با دیگران بدانیم، هویت اجتماعی چنین امکانی را فراهم می‌نماید. در واقع بدون هویت اجتماعی، جامعه‌ای وجود نخواهد داشت؛ نه تنها هویت اجتماعی ارتباط اجتماعی را امکان‌پذیر می‌نماید، بلکه به زندگی افراد معنا می‌بخشد (Peterson, 1999). برخلاف دیدگاه ساختارگرایانی که تلاش می‌کنند هویت را امری ثابت و طبیعی نشان دهند، باید گفت که هویت امری محتمل و تاریخی است. هویت پیوندی ناگسستنی با تفاوت دارد و همیشه تفاوت‌ها در برگیرنده‌ی قدرت هستند که توسط حکومت‌ها، جوامع و نمادها ساخته و توسط آن‌ها تقویت و حفظ می‌شوند. پس هر جا تفاوت باشد، قدرت وجود دارد و هر فردی که دارای قدرت است، در رابطه با معنای تفاوت تصمیم می‌گیرد. قدرتی که تفاوت و بنابراین، هویت را می‌سازد و حفظ می‌نماید، همیشه بیرون و درون مرزهای هویت آفرین و تفاوت‌زا در تلاش است. ولی از آنجا که مرز، هویت و تفاوت ماهیتاً سیال و بسترناپذیر هستند، سعی و تلاش آن‌ها با موفقیت کامل همراه نیست (Rashidpour & Shah Nowrozi, 2014: 245). در واقع بحث فضا و مکان و اهمیت آن‌ها برای هویت غیر قابل تردید و بسیار روشن است. جامعه‌شناسان و مخصوصاً انسان‌شناسان همواره بر این نکته تأکید داشته‌اند که محل، سرزمین و مکان برای مردم بسیار اهمیت دارد؛ زیرا که توانایی هویت‌سازی بسیار بالایی دارند. به عبارت دیگر، فضا و مکان از آن رو برای گروه‌ها و افراد گوناگون مهم هستند که اجزا و عناصر اصلی هویت را تأمین می‌نمایند. بی‌شک هویت داشتن در درجه نخست به معنای متمایز و خاص بودن، پایدار و ثابت ماندن و تعلق به جمع است. هر شخص هنگامی خود را دارای هویت می‌داند که از در جمع بودن از تمایل پایداری خود اطمینان حاصل کند. مکان و فضا مهم‌ترین عواملی هستند که نیازهای هویتی انسان را تأمین می‌نمایند (Golmohammadi, 2007: 90). علی‌رغم جوامع مدرن و متأثر از فرایند جهانی شدن، در جوامع سنتی فضا کاملاً وابسته و زیر سلطه مکان بود.

### کارکرد تغییر و تحول

هویت فرهنگی جامعه و فرد نیز از عناصر متغیر و ثابت تشکیل شده است. این امر، از جمله پیچیدگی‌های فرهنگ است که دو ویژگی یا دو صفت به ظاهر متناقض ثبات و تغییر را در خود جای داده است. از یک سو، به نظر می‌رسد فرهنگ ثابت است زیرا موارث فرهنگی در یک دوره طولانی و از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌گردد و فرهنگ گذشته در زمان حال برای نسل آینده تداوم می‌یابد و اگر تغییری هم در آن ایجاد شود، کند و آرام است و به سادگی قابل درک و مشاهده نیست. ارزش‌ها و باورهای اجتماعی در این گروه قرار دارند (Zoleim, 2011). در واقع هر جهان فرهنگی نیز، متناسب با اوضاع اجتماعی و اقلیمی خود، در برابر تحولات محیط، واکنش نشان می‌دهد و در چارچوب ارزش‌ها و مبانی خویش، به گونه‌ای عمل می‌نماید که امکان ادامه حیات و بقای هویت فرهنگی خویش را فراهم سازد (Rooh, 1989: 87). جهان‌های فرهنگی و جهان‌های اجتماعی نیز از قاعده تغییر و تحول پیروی می‌کنند و در عین وفاداری به جنبه‌های ثابت و ارزش‌های بنیادی خود، در حال دگرگونی و حرکت‌اند. تمام جوامع، چه به صورت نامحسوس و آرام و چه به صورت محسوس و ناگهانی، تغییرات را تجربه می‌کنند. در واقع، حیات فردی و اجتماعی آدمی، دستخوش مجموعه‌ای از تغییرات و دگرگونی‌هاست که پیامدهای مثبت و منفی زیادی به همراه دارد. تغییرات فرهنگی شامل پدیده‌های ملموس و مادی و عناصر فرعی فرهنگ است که در کوتاه مدت اتفاق افتاده و هر فرد می‌تواند شاهد آن‌ها باشد. تحولات فرهنگی، دگرگونی در ارزش‌ها و ریشه‌های بنیادی است که در یک دوره زمانی طولانی مدت، و یا در فاصله چند نسل، در یک جامعه اتفاق می‌افتد، و آثار و پیامدهای ماندگار و پایدار بر جای می‌گذارد. با نگاه نظام‌مند، تغییر هر جزء از فرهنگ، در درازمدت یا کوتاه مدت، می‌تواند همه عناصر سیستم را تغییر دهد. تحولات فرهنگی، علاوه بر تغییر و دگرگونی در باورهای اساسی، هنجارها و نمادها را نیز تغییر داده، و می‌تواند هویت جهان فرهنگی و جهان اجتماعی را دگرگون سازد. ممکن است هر تغییر فرهنگی، ریشه‌ها و باورهای هویتی جامعه را تغییر ندهد، اما هر تحول فرهنگی، الگوها، نمادها و هنجارها را دگرگون می‌کند. یکی از عوامل تغییر و دگرگونی در نهادهای فرهنگی و فرهنگ، تأخر فرهنگی می‌باشد.

### هویت ایرانی-اسلامی

کشور ایران دارای تمدن چند هزار ساله است. تمدنی که دارای عناصر اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی است. با وقوع انقلاب اسلامی نیز نگرش‌های مختلفی درباره هویت تمدنی از سوی نهادهای فرهنگی ابراز شده است. در ارتباط با رشد و گسترش فرهنگ و تمدن اسلامی در ایران، برخی از صاحب‌نظران بر این عقیده‌اند که: دین اسلام با سرعتی فوق‌العاده در ایران پیشرفت، و این ملت بدون جدال و جنگ از آن استقبال نمود، و در مدت بیست سال تمام فلات ایران را از ساحل فرات تا رود جیحون و از کرانه‌های سند دریاچه خوارزم دربر گرفت. اگر در چند مورد با اعراب مسلمان جنگ شد آن جنگ مربوط به دسته‌ای از موبدان و طبقات ممتاز بود که می‌خواستند با جلوگیری از نفوذ اسلام منافع خویش را حفظ نمایند. پس از اینکه تمام سرزمین پهناور ایران به تصرف مسلمین درآمد، طولی نکشید که اکثریت مردم این کشور به استثنای کوه‌های دیلمان و مازندران دین اسلام را پذیرفتند و کوشش و فعالیت این مردم برای تبلیغ اسلام و تحکیم قواعد و مبانی شرع مقدس شروع گردید (Motahari, 1996: 127). اما در رابطه با هویت تمدنی اسلامی و ایرانی به صورت کلی می‌توان بیان کرد که در تمدن‌های مختلف اولویت‌ها متفاوت است، در تمدن یونانی طبیعت در درجه اول اهمیت می‌باشد و بعد از آن انسان و خدا قرار دارند، ولی در تمدن مسیحیت برعکس است و خداوند در درجه اول و در اولویت قرار دارد، تمدن مدرن هم دوباره بر می‌گردد به همان مؤلفه‌های تمدن یونان و اولویت‌های فرهنگ و تمدن اسلامی هم به ویژگی‌های تمدن مسیحیت مانند است. تمدن ایران جدای از سایر تمدن‌ها بر دین اسلام و اینکه حق و عدالت خدای متعال می‌باشد و خداوند در اولویت و یکتای مطلق است، تأکید داشته است (Motahari, 1996: 128). اما برخی دیگر بر این باور هستند که اسلام و ایران و تمدن‌های منبعث از آنان دارای عناصر مشترکی هستند. آنچه مسلم و قطعی است این است که پس از ظهور اسلام و تشکیل حکومت اسلامی و گرد آمدن ملل مختلف در زیر یک پرچم به نام پرچم اسلام تمدنی شکوهمند و عظیم و بسیار کم نظیر به وجود آمد که تاریخ و جامعه‌شناسی آن را به نام تمدن اسلامی می‌شناسد. تقی‌زاده در خطابه تحولات اجتماعی و مدنی ایران در گذشته به نقل از دکتر معین در کتاب "مزدیسنا و ادب پارسی" چنین بیان می‌دارد: از اقیانوس بیکران آداب و حکمت و علوم و فنون و یونانی نسبه کم کتابی که در قرن دوم موجود بود ماند که مسلمین ترجمه نمودند... بر اثر آن ترجمه‌های عربی از یونانی، حکمت و علم و همه فنون چنان در ممالک اسلامی و به ویژه در ایران رواج یافت که هزاران عالم نامدار مانند بیرونی و فارابی و ابن سینا و محمد بن زکریای رازی و غیر هم باده هزاران تألیف مهم (البته ۹۹ درصد به عربی) به ظهور آمدند و هویت تمدنی بسیار درخشان اسلامی قرون دو تا هفت اسلام که شاید پس از روم و یونان عالی‌ترین و بزرگ‌ترین تمدن دنیا باشد به وجود آمد... آقای تقی‌زاده در این گفتار خود همین مقدار می‌گویند اسلام به ایران روح تازه داد، در رابطه با این مطلب بحثی نمی‌کنند که اسلام از ایران چه چیز را گرفت و چه چیز به او داد که در نهایت ایران روح تازه یافت. ایشان فقط اشاره می‌کنند که "اصول قوانین و عالت منظم آورد" که البته این‌ها بخشی است از آنچه اسلام آورده و داده است وی در سخن خود صریحاً ادعا می‌نمایند که این اسلام بود که زمینه را برای

شکفتن حکمت عملی و استعدادهای ادبی از قبیل حافظ و سعدی و ناصر خسرو برای شکفتن استعدادهای طبی و فلسفی و ریاضی از قبیل فارابی و ابن سینا و رازی و بیرونی فراهم نمود (Taghizadeh, 2000: 16). بنابراین هویت ایرانی و اسلامی بر اساس مبانی مشترک و ماهیت و فطرت طبیعی انسانی با قرار گرفتن در کنار یگدیگر و عجین شدن بر شالوده و بنیاد معنویت و روحیه یکتاپرستی و ارزش‌های الهی زمینه‌تعالی و ترقی را در ابعاد همه‌جانبه طی نمود و در این زمینه آثار و پیامدهای علمی و اکتشافی فراوانی برجای نهاده است.

### تمدن اسلامی و گفتمان انقلابی

موضوع تمدن اسلامی در حوزه گفتمان انقلاب اسلامی بر اساس مواضع مقام معظم رهبری دارای چند مرحله است که در اینجا به تشریح آن خواهیم پرداخت. در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، انقلاب اسلامی دارای پنج هدف است که به بیان ایشان: «ما یک انقلاب اسلامی داشتیم؛ بعد نظام اسلامی تشکیل دادیم؛ مرحله بعد تشکیل دولت اسلامی است؛ مرحله بعد تشکیل کشور اسلامی است؛ مرحله بعد تشکیل تمدن بین‌الملل اسلامی است» (بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار با مسئولان نظام در تاریخ ۱۳۸۳/۸/۶). از دیدگاه معظم له، اکنون در مرحله سوم هستیم؛ ما می‌خواهیم آن نظامی، آن تشکیلاتی و آن حکومتی را که بتوان این هدف‌ها را در آن محقق کرد، به وجود آوریم. این یک فرایند طولانی و دشواری دارد و شروعش از انقلاب اسلامی است. بلافاصله بعد از آن، تحقق نظام اسلامی است. بعد از آن نوبت به تشکیل دولت اسلامی به معنای حقیقی می‌رسد؛ یا به تعبیر روشن‌تر، تشکیل منش و روش دولتمردان. این مرحله‌ی سوم است که از آن تعبیر به ایجاد دولت اسلامی می‌کنیم. مرحله چهارم، کشور اسلامی است. از این مرحله که عبور کنیم، بعد از آن، دنیای اسلامی است. از کشور اسلامی می‌شود دنیای اسلامی درست کرد. ما در مرحله سومیم. ما هنوز به کشور اسلامی نرسیده‌ایم. هیچ‌کس نمی‌تواند ادعا کند که کشور ما اسلامی است (بیانات آیت‌الله خامنه‌ای در دیدار با کارگزاران نظام در تاریخ ۱۳۷۹/۹/۱۲). بر این اساس باید گفت تمدن دینی و توحیدی یکی از آرمان‌های اسلام در سراسر گیتی است و آنچه در مدینه نبوی و پس از مدتی در حکومت علوی تحقق یافت، نمونه‌های عینی از تمدن مورد نظر اسلام بود. در ادبیات تمدن اسلامی مسائلی چون ظهور، مدینه فاضله، آماده شدن برای آینده‌ها، پیش‌بینی‌های دینی و قرآنی در خصوص آینده و سنت‌های الهی همه نشان‌دهنده وجود ریشه‌های تاریخی پیرامون آینده در متن تمدن اسلامی می‌باشد. بدیهی است برای ساخت تمدن نوین اسلامی شناسایی شرایط و الزامات زمان و مکان و نیز بازکاوی ظرفیت‌های مؤثر تاریخی تمدن اسلامی ضروری است. تمدن اسلامی سابقه درخشانی در تاریخ تمدن دارد. تمدن نوین اسلامی به معنای شکل‌گیری ظهور تمدن جدیدی متفاوت با تمدن اسلامی نیست. تمدن نوین اسلامی، استمرار تمدن اسلامی منطبق و سازگار با شرایط و ویژگی‌های جهان تو و زندگی جدید انسان و تأمین‌کننده نیازهای بشر امروزی است. دشواری تمدن‌سازی در عصر حاضر آن است که باید این مسیر و فرآیند، در فضایی رقابتی و با غلبه بر تلاش‌هایی که با هراس افکنی سعی در تیره و تار کردن فضا و بدنام کردن اسلام و تمدن اسلامی دارد، طی گردد. از این روگر چه با توجه به تجربه تاریخی شکل‌گیری و بر آمدن تمدن نوین اسلامی امکان‌پذیر است، اما با چالش جدی و اساسی روبه‌روست. آنچه گذر از این چالش را سهل و آسان می‌کند، حل مسائل بنیادی حاصل از تمدن برآمده از مدرنیته و تجویز نسخه‌های مؤثر برای درمان دردهای ناشی از این مسائل بنیادی است. بر همین اساس شاید بتوان گفت یکی از جلوه‌های انقلاب اسلامی و یا حتی یکی از دلایل وقوع آن، توجه به معنویت‌گرایی به عنوان یکی از کاستی‌های دوران معاصر بوده است. این گرایش در انقلاب اسلامی بیش از پیش واکنشی به تحولات سکولار در دنیای غرب بوده که انسان را مبتنی بر جهان بینی مادی تبلیغ می‌کرد. بدین ترتیب، معنویت‌گرایی در اندیشه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای، علاوه بر اینکه پاسخی به کاستی‌های معنویت‌گرایی در دوران معاصر است، راهکاری برای ساختن جامعه نوین بر مبنای معنویت و فاصله گرفتن از سیطره مادی‌گرایی است. به بیان ایشان: «آنچه یک ملت... از طرق معنوی به دست می‌آورد، یک پشتوانه‌ای می‌شود، ذخیره‌ای می‌شود برای اینکه بتواند در همه‌ی میدان‌های زندگی، با اراده‌ی راسخ و با عزم مقاوم در مقابل مشکلات پیش برود؛ بن بست‌ها را باز کند، کارهای بزرگ انجام دهد. پشتوانه همه‌ی این‌ها، این معنویت است. کسی مثل امام بزرگوار ما که یک تنه وارد شد و توانست به برکت عزم و اراده‌ی راسخ و ایمان و توکل، همه‌ی ملت را بسیج کند و این حرکت عظیم را راه بیندازد، بیش از هر چیز متکی بود به همان جوشش قلبی، معنوی، روحی، توکل، معرفت، عبادت» (بیانات رهبری در دیدار با اقشار مختلف مردم، ۱۳۹۲/۲/۲۵). راه اساسی برای تغییر دادن الگوی تمدن نوین غربی از نظر رهبر انقلاب اسلامی، تکیه بر انسان‌سازی اسلامی بر مبنای تعالیم روشن دینی و الهی است تا بتواند رویکرد مسلط تجربی در غرب را به چالش بکشد. تمدن نوین اسلامی به عنوان یک الگو، نه امری تحمیلی و نه برخلاف الگوی تمدنی غرب به وسیله زور و تجاوز به سایر ملت‌ها بدست می‌آید. آنچه از تمدن نوین اسلامی برداشت می‌شود آن است که بتواند روح حاکمیت الهی به همه جهانیان عرضه دارد و زمینه را برای صلح و برقراری عدالت جهانی برقرار سازد. به بیان رهبری که در راستای گفتمان انقلاب اسلامی چنین می‌فرمایند: «دنیای اسلام امروز وظیفه دارد مثل خود اسلام و مثل خود پیغمبر، روحی در این دنیا بدمد، فضای جدیدی ایجاد کند، راه تازه‌ای را باز کند. ما به این پدیده‌ای که در انتظار آن هستیم می‌گوییم «تمدن نوین اسلامی». ما باید دنبال



تمدن نوین اسلامی باشیم برای بشریت؛ این تفاوت اساسی دارد با آنچه قدرت‌ها درباره‌ی بشریت فکر می‌کنند و عمل می‌کنند؛ این به معنای تصرف سرزمین‌ها نیست؛ این به معنای تجاوز به حقوق ملت‌ها نیست؛ این به معنای تحمیل اخلاق و فرهنگ خود بر دیگر ملت‌ها نیست؛ این به معنای عرضه کردن هدیه‌ی الهی به ملت‌ها است، تا ملت‌ها با اختیار خود، با انتخاب خود، با تشخیص خود راه درست را انتخاب کنند. راهی که امروز قدرت‌های جهان ملت‌ها را به آن راه کشانده‌اند، راه غلط و راه گمراهی است. این وظیفه‌ی امروز ما است» (بیانات رهبری در کنفرانس وحدت اسلامی، ۱۳۹۴/۱۰/۸). بر همین اساس، عزت و کرامت انسانی و عدالت نیز در گفتمان انقلاب اسلامی و آراء رهبر معظم انقلاب اسلامی به هم پیوند خورده است. از نظر ایشان: «جامعه‌ی عادل، برخوردار از عدالت، جامعه‌ی آزاد، جامعه‌ای که مردم در آن، در اداره‌ی کشور، در آینده‌ی خود، در پیشرفت خود دارای نقش هستند، دارای تأثیرند، جامعه‌ای دارای عزت ملی و استغنا‌ی ملی، جامعه‌ای برخوردار از رفاه و مبرای از فقر و گرسنگی، جامعه‌ای دارای پیشرفت‌های همه‌جانبه - پیشرفت علمی، پیشرفت اقتصادی، پیشرفت سیاسی - و بالاخره جامعه‌ای بدون سکون، بدون رکود، بدون توقف و در حال پیشروی دائم؛ این آن جامعه‌ای است که ما دنبالش هستیم. البته این جامعه تحقق پیدا نکرده، ولی ما دنبال این هستیم که این جامعه تحقق پیدا کند» (بیانات مقام معظم رهبری در دیدار دانشجویان کرمانشاه، ۱۳۹۰/۰۷/۲۴).

### نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهادها

کارکرد نهادهای فرهنگی با توجه به جایگاه گفتمان انقلاب اسلامی و در راستای تقویت هویت ملی و مذهبی می‌بایست به تقویت هویت‌سازی و هویت‌گرایی در جهت نیل به توسعه و نهادینه شدن تمدن نوین اسلامی حرکت نمایند. رسالت محوری نهادهای فرهنگی برای هویت ملی و رسیدن به مرحله تمدن‌سازی نیاز به آگاهی و آگاهی‌بخش به تمام ارکان جامعه با توجه به نیازهای جدید و پاسخگویی منطقی و عقلانی می‌باشد. نهادهای فرهنگی در ایران پس از انقلاب اسلامی، به خوبی نشانگر بهره‌گیری کارکردی از هویت ملی است. نهادهای فرهنگی پس از انقلاب فرهنگی به دلیل ماهیت فرهنگی انقلاب اسلامی متعدد و گسترده هستند. بخش زیادی از این نهادهای فرهنگی در قالب زیرمجموعه وزارتخانه‌ها و سازمان‌های مختلف و برخی دیگر نیز به صورت مستقل و تحت عنوان نهادهای مذهبی و شبه مذهبی در کشور فعالیت می‌کنند. از جمله وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی که طیف زیادی از نهادهای فرهنگی زیرمجموعه آن محسوب می‌شوند و وظایف قابل توجهی در زمینه حفظ هویت ملی پس از انقلاب ایفا می‌کنند. کارکرد و آثار این نهاد از جهات مختلفی می‌تواند مقوم هویت ملی باشد. با این شرط که حمایت از هویت ملی در تقابل با هویت انقلابی و اسلامی تعریف نشود. عناصر متعددی در تاریخ فرهنگی ایران وجود دارند که می‌توانند وحدت بخش و مقوم هویت ملی تعریف شوند. بنابراین راه حل واقعی و عینی آن است که نهادهای فرهنگی را بر مبنای آنچه در اسناد بالادستی و قانون اساسی ج. ا. ایران وجود دارند، نسبت به حفظ هویت ملی و بازتولید آن در پرتو تحولات نوین تشویق نمود. از این جهت، گستردگی و فراگیری این تلاش‌ها می‌تواند منجر به ترویج شکل خاصی از هویت ملی گردد که در نهایت مروج «وحدت در عین کثرت» تلقی شود.

### References

- Aleam Marjan Badihi, R. (2020). A Critique of the Cultural Policy of the Islamic Republic of Iran with a Focus on National Identity in Cultural Policy Making. *Journal of Governmental Studies of the Islamic Republic of Iran*, 6(4), 11-39. [In Persian]
- Alizadeh, A., & Taqizadeh, H. (2001). *History of Sciences in Islam*. Tehran: Ferdows Publication. [In Persian]
- Ayatollah Khamenei. (2000). Statements in a Meeting with the Officials of the System. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3039>. [In Persian]
- Ayatollah Khamenei. (2004). Statements in a Meeting with the Authorities of the System. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id>. [In Persian]
- Cohen, B. (2003). *Foundations of Sociology* (Trans. G. A. Tousli & R. Fazil). Tehran: Samt Publication. [In Persian]
- Gavam, A. (2012). *Political Science: Foundations of Political Science*. Tehran: Samt Publication. [In Persian]
- Gholipour, A. (2003). *Institutions and Organizations (Institutional Ecology of Organizations)*. Tehran: Samt Publication. [In Persian]
- Gol Mohammadi, A. (2007). *Globalization, Culture, Identity*. Tehran: Ney Publishing. [In Persian]

- Goodarzi, G., & Sheikhzadeh, M. (2006). Analysis of the Current Situation of the Organization of Cultural Institutions in the Country with a Look at the Concept and Foundations of Cultural Engineering. *Cultural Research Letter*, 10(3), 5. [In Persian]
- Haddadi, A., Jabbarpour, M., & Dadgostar, M. (2022). Historical Feasibility of Cultural Revolution Institutionalization Based on Imam Khomeini's (RA) Experience in Establishing Revolutionary Cultural Institutions in the First Decade of the Revolution. *Tamaddon Pazhouh*, 3(3), 114-75. [In Persian]
- Inglehart, R., & Welzel, C. (2010). *Renovation, Cultural Change, and Democracy*. Tehran: Kooye Publishing. [In Persian]
- Jenkins, R. D. (2002). *Social Identity*, translated by T.Y. Ahmadi. Tehran: Shiraze Publication. [In Persian]
- Karimi Maleh, A., Balbasi, M. J., & Ghorbani. (2018). Elements of the Cultural Identity of the Islamic Republic of Iran; A Study of the Document "Components of Iranian National Identity." *Strategic Studies in Politics*, 7(25), 251-282. [In Persian]
- Leadership. (2013). Statements in a Meeting with Various Segments of the People. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=22566>. [In Persian]
- Leadership. (2015). Statements in a Meeting with System Officials and Guests of the Islamic Conference. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=31770>. [In Persian]
- March, J. G and J.P. Olsen (2005) elaborating the new institutionalism. *Arena Working Paper*, No.11.
- March, J. G and J.P. Olsen. (1984) The new institutionalism: organizational factors in political life, *American political science review*, vol.78, no.3. pp.734-749.
- Marjai, S. (2004). Factors Influencing Deviation from Values. Qom: Islamic Republic of Iran Broadcasting Research Center. [In Persian]
- Marjai, S. (2005). Mass Media and Their Role in Strengthening or Undermining Values. *Ma'arif Journal*, 91. [In Persian]
- Masbah Yazdi, M. T. (1993). *Society and History from the Perspective of the Quran*. Tehran: Organization for Islamic Propaganda Publications. [In Persian]
- Mohsenian Rad, M. (1996). *Revolution, Media, and Values*. Tehran: Organization for Islamic Revolution Documentation. [In Persian]
- Motahhari, M. (1996). *Mutual Services of Islam and Iran*. Collected Works, 31. Sadr Publishing. [In Persian]
- Patnam, R. (2013). *Democracy and Civil Traditions (Social Capital and Civil Traditions in Modern Italy)*, translated by M.T. Delfrooz. Tehran: Sociologists Publications. [In Persian]
- Rhodes, R. A. W. (2011). *Institutional Approach*. In D. Marsh & J. Stoker (Trans. A. M. Hajiyousefi), *Methods and Theories in Political Science*. Tehran: Institute for Strategic Studies. [In Persian]
- Roohnegi, M. (2022). Investigating the Relationship of Cultural Factors (Religious Orientation) on Social Indifference and Critical Thinking in Educational Institutions (A Case Study of Teacher Students at Isfahan University). *Social and Cultural Strategy Quarterly*, 11(42), 207-235. [In Persian]
- Supreme Leader. (2011). Statements in a Meeting with Kermanshah University Students. Retrieved from: <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=17597>. [In Persian]
- Zolm, A. (2000). *Revolution and Values*. Qom: Cultural and Intellectual Research Academy. [In Persian]





Research Paper

## Spatial political construction of Persian-speaking countries as a region, based on cultural and identity commonalities

Javad Heshmati\*: Ph. D student of Political Geography, Faculty of Geography, University of Tehran, Iran

Received: 2023/04/09 PP 29-42 Accepted: 2023/06/12

### Abstract

The changing global conditions and the emergence of new influential factors in international politics underscore the significance of culture in advancing national interests, achieving goals, and enhancing relations between countries. Culture is now recognized as a form of soft power, which holds the potential to exert influence and sway governments. Cultural interactions, by establishing platforms based on shared identity and cultural values, have the capacity to shape the process of convergence at regional and international levels. Central and South Asia, with Tajikistan and Afghanistan at their core, have long been part of Iran's civilizational and cultural realm, extending far beyond Iran's present political geography. This research adopts a descriptive-analytical nature and methodology, with information gathered through library research and referencing reliable sources such as books, articles, and documentary reports. The research findings reveal numerous cultural and identity commonalities between Iran and the aforementioned countries, including the Persian language, music, and ancient shared customs. These commonalities can serve as essential platforms for Iran in regional interactions and the establishment of a new geographic region within this area.

**Keywords:** Culture, Iran, Tajikistan, Afghanistan, constructivism.

**Citation:** Heshmati, J. (2023). Spatial political construction of Persian-speaking countries as a region, based on cultural and identity commonalities. *Journal of Society and Politics*, Vol 1, No 1, Shiraz, PP 29-42.

\*. **Corresponding author:** Javad Heshmati, **Email:** [jvd.heshmati@ut.ac.ir](mailto:jvd.heshmati@ut.ac.ir), **Tel:** +98 9189388379



## Extended Abstract

### Introduction

Iran, Tajikistan, and Afghanistan, despite being separate countries, are considered integral parts of the larger entity that once constituted the majority of the geographical territory of ancient Iran. The Persian language, commonly spoken in all three countries, serves as the primary connecting thread among this diverse community. Iran, with its rich cultural resources, holds significant importance among Persian-speaking nations. The cultural affinity, shared historical narratives, and border commonalities within the Persian-speaking region, along with a substantial number of elites who actively engage in cultural reexamination and exploration of the past, have prevented a complete cultural rupture between Iran, Afghanistan, and Tajikistan. While Tajikistan and Afghanistan are geographically separated and independent from the ancient Iranian body, they still maintain important cultural and historical links and commonalities, which can be reevaluated and revitalized, drawing upon centuries-old historical and civilizational ties. The coexistence of these three countries can bring numerous benefits and enable them to play a stronger role in regional and global dynamics. However, it is evident that for various reasons, establishing a robust alliance among these countries has proven challenging.

### Methodology

The current research utilizes a descriptive-analytical research method. The required information and data for this research have been gathered from library sources, including books, scientific articles, and reliable internet sites. The collected information has undergone qualitative analysis to derive analysis and draw inferences based on the data.

### Results and discussion

The Persian-speaking countries of Iran, Afghanistan, and Tajikistan share a common history and cultural identity, with Persian serving as an official or significant language. Iran, being the largest Persian-speaking country, has Persian as its official language. Afghanistan, on the other hand, has the largest

Persian-speaking population, and its official language is referred to as "Dari. " These countries also share a common historical and cultural heritage that extends from Iran to Tajikistan and even China's Turkestan.

Persian speakers in Iran and Afghanistan celebrate shared festivals, such as Nowruz, which symbolizes unity and cultural solidarity. Iranian-origin arts, including architecture and music, have also influenced other countries. Persian literature, serving as a common literary language, can contribute to cultural unity.

Islam acts as another unifying factor among these countries, forming a new region with potential for cultural and economic collaboration. Efforts to regionalize and foster convergence at the regional level, based on cultural, linguistic, and historical commonalities, among other fields, can promote unity and solidarity in cultural, social, economic, and political contexts. This can establish a distinct region in the international arena, encouraging interactions and cooperative endeavors across various domains.

### Conclusion

According to the constructivist approach, the interests and identities of states are not predetermined but shaped through interactions. Given the complexities of the current international system, regional convergence holds significant importance in fostering regional interactions. Considering that large parts of Central Asia and Iran's neighboring countries were once part of the Iranian kingdom, there are numerous cultural and civilizational commonalities between Iranians and these nations. The shared culture and history, including the Persian language, rituals and traditions like Nowruz and Thirteenth Badr, as well as art, music, and architecture, can serve as a strong foundation, guaranteeing a deep bond in creating unity and cooperation to achieve regional goals. Decision-makers should prioritize fostering this unity and cooperation, as it can contribute to Iran's relations with countries in this region, leveraging its rich cultural capacities.

However, it is important to acknowledge that there are various variables and negative

inhibiting factors hindering the convergence and closeness among Iran, Afghanistan, and Tajikistan. These obstacles include differences in economic levels, concerns about drug trade in Afghanistan, the presence of regional and extra-regional powers leading to geopolitical competition, and the aspirations of Afghanistan

and Tajikistan to be global actors, often pitted against Iran, including the United States. Regardless of these factors, any actions taken towards regionalization should be approached with caution, as they may face challenges and potential failure.



# فصلنامه جامع و سیاست

دوره ۱، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲

Journal Homepage: <https://sanad.iau.ir/journal/jsp>



## مقاله پژوهشی

### ساخت سیاسی فضایی مجموعه کشورهای فارسی زبان به عنوان یک منطقه، بر پایه اشتراکات فرهنگی و هویتی

جواد حشمتی<sup>۱\*</sup>: دانشجوی دکتری جغرافیای سیاسی، دانشکده جغرافیا، دانشگاه تهران، ایران.

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۲۰ صص ۲۹-۴۲ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۲/۲۲

#### چکیده

تعبیر شرایط و مطرح شدن مؤلفه‌های جدید و تأثیرگذار در عرصه سیاست بین‌الملل حاکی از اهمیت مقوله فرهنگ در پیشبرد هر چه بهتر منافع، اهداف ملی و بهبود روابط کشورهاست. بطوری که امروزه از فرهنگ به عنوان قدرت نرم یاد می‌شود که زمینه نفوذ و تأثیرگذاری دولت‌ها را به همراه دارد. تعاملات فرهنگی با ایجاد بسترهایی مبتنی بر هویت و ارزش‌های مشترک فرهنگی از قابلیت تأثیرگذاری بسیاری بر روند همگرایی در عرصه‌های منطقه‌ای و بین‌المللی برخوردارند. آسیای مرکزی و جنوبی (که تاجیکستان و افغانستان را در دل خود دارد) از دیرباز بخشی از قلمرو تمدنی و فرهنگی ایران بوده، بطوری که بسیار فراتر از جغرافیای سیاسی فعلی ایران بوده است. این پژوهش براساس ماهیت و روش توصیفی - تحلیلی است و اطلاعات مورد نیاز به شیوه کتابخانه‌ای و براساس مراجعه به منابع معتبر کتب، مقالات و گزارشات مستند گردآوری شده است. نتایج پژوهش نشان‌دهنده اشتراکات فرهنگی و هویتی بسیاری از جمله زبان فارسی، موسیقی، آداب و رسوم کهن و مشترک، بین ایران و کشورهای فوق‌الذکر می‌باشد که می‌تواند بسترهای لازم برای ایران در عرصه تعاملات منطقه‌ای و ساخت یک منطقه جدید در این حوزه جغرافیایی فراهم آورد.

واژه‌های کلیدی: هویت ملی، نهادهای فرهنگی، تمدن، جمهوری اسلامی ایران.

استناد: حشمتی، جواد. (۱۴۰۲). ساخت سیاسی فضایی مجموعه کشورهای فارسی زبان به عنوان یک منطقه، بر پایه اشتراکات فرهنگی و هویتی. فصلنامه جامع و سیاست، سال ۱، شماره ۱، شیراز، صص ۲۹-۴۲.

#### مقدمه

<sup>۱\*</sup>. نویسنده مسئول: جواد حشمتی، پست الکترونیکی: [jvd.heshmati@ut.ac.ir](mailto:jvd.heshmati@ut.ac.ir). تلفن: ۰۹۱۸۹۳۸۸۳۷۹.



در آینده‌ای نه چندان دور که اتحادیه‌های بر اساس منافع مشترک (فرهنگی، نظامی، سیاسی و...) شکل بگیرد، که به نظر می‌رسد، این مهم بر اساس ویژگی‌های قومی و زبانی و فرهنگی، در حال انجام است. روند وحدت نظامی-امنیتی و فرهنگی کشورهای عربی حاشیه خلیج فارس و کشورهای عرب زبان در قالب اتحادیه عرب و نزدیکی بیش از پیش ترکیه با جمهوری آذربایجان ... مویید نظر فوق است. اما در این میان کشورهای دیگر از جمله ایران نیز باید به فکر توسعه حوزه نفوذ و قدرت خود باشند و در جهان کنونی این امر با تأکید بر منطقه‌گرایی با توجه بر حوزه‌های گوناگون بویژه فرهنگی محتمل به نظر می‌رسد. مشترکات تاریخی، فرهنگی و ایدئولوژیکی بین ایران و عموماً جمهوری‌های آسیای مرکزی و خصوصاً تاجیکستان و افغانستان، که زبان و فرهنگ مشترک همکاری‌های جدیدی را می‌طلبد، زمینه‌های مناسبی را برای ایجاد و توسعه همکاری‌های منطقه‌ای و جهانی فراهم می‌سازد (Sukut, 1993: 4). همگرایی فرهنگی با مبنا قرار دادن مؤلفه‌های فرهنگی و هویتی، از جمله الگوهای متداول در شکل‌گیری اتحادها و پیوندهای منطقه‌ای به شمار می‌آید که از توانایی بالایی در ایجاد انسجام و همبستگی در مناطق مختلف جغرافیایی برخوردار بوده و مبین فصل نوینی در روابط منطقه‌ای می‌باشد. از آنجایی که نقش فرهنگ در حوزه‌های مختلف اجتماعی عمده و قابل توجه است، لذا تحقق پیمان‌های منطقه‌ای و همگرایی میان کشورهای مختلف در این راستا قابل تأویل و تفسیر می‌باشد و این امر دولت‌ها را ملزم به پذیرش جایگاه والای فرهنگ در بهره‌گیری از فرصت‌های پویای محیط بین‌المللی در چشم انداز تعاملات منطقه‌ای نموده است (Maqsoodi & Arab, 2011: 74). سه کشور ایران، تاجیکستان و افغانستان، سه عضو جدا افتاده از پیکیری واحد هستند که بخش اعظم قلمرو جغرافیایی ایران قدیم را تشکیل می‌داد. زبان فارسی به عنوان محور اصلی اتصال این جمع پریشان، همچنان در هر سه کشور رواج دارد (Chehregani, 2016: 165). ایران به دلیل بهره‌مندی از فرصت‌های غنی فرهنگی، از اهمیت شایان توجهی در میان کشورهای فارسی زبان برخوردار است. قرابت فرهنگی، انسجام روایات تاریخی و اشتراکات مرزی در حوزه فارسی‌زبانان در کنار تعلق خاطر طیف عظیمی از نخبگان به بازکاوی فرهنگ و تاریخ گذشته، مانع گسست فرهنگی ایران با کشورهای افغانستان و تاجیکستان در این حوزه جغرافیایی شده است (Maqsoodi & Arab, 2011: 74). در واقع کشورهای تاجیکستان و افغانستان با وجود جدایی و استقلال جغرافیایی از بدنه ایران کهن، هنوز پیوندها و اشتراکات مهمی در زمینه‌های فرهنگی و تاریخی دارند که می‌توانند در بازخوانی و احیای این پیوندهای چند قرنه تاریخی و تمدنی خود مجدداً اقدام نمایند. به طوری که همزیستی این سه کشور مزایای بسیار زیادی می‌تواند برای آن‌ها ایجاد کند و نقش پررنگ‌تر آن‌ها در معادلات منطقه‌ای و جهانی را سبب شود؛ اما آنچه که بارز است این است که به دلایل مختلف این کشورها نتوانسته‌اند به ایجاد اتحادی قوی دست بزنند.

### چارچوب مفهومی

چارچوب مفهومی پژوهش حاضر مبتنی بر رهیافت نهادی می‌باشد. از منظر رهیافت نهادی<sup>۱۱</sup> مطالعه نهادهای سیاسی از اهمیت بسزایی برخوردار است. نهادگرایان تصمیمات و رفتارهای افراد را در ساختار نهادها تحلیل می‌کنند و در تحلیل‌های خود برای نهاد اولویت قائل می‌شوند نهادگرایان نشان می‌دهند که چگونه نهادها با ساز و کارهای بسیار پیچیده، هم محدودیت‌هایی بر رفتار کنش‌گران اعمال می‌کنند و هم از خصلتی امکان ساز برخوردارند. (Kazemi, 2013: 2) نهادینگی به معنی استحکام و پایداری مفاهیم، هویت‌ها و نهادها از فشارها و نیروهای داخلی و خارجی می‌باشد. نهادینه شدن<sup>۱۲</sup> به مفهوم برخورداری الگوها از نیرو و توان کافی و پایدار برای مقابله با فشارهای وارد بر سیستم می‌باشد. بروس کوهن<sup>۱۳</sup>: نهادی شدن را فرایند توسعه منظمی از هنجارها، پایگاه‌ها و نقش‌های مشخص و بهم پیوسته می‌داند که جامعه آن را پذیرا شده است. از طریق نهادی شدن، رفتارهای خود انگیخته و پیش‌بینی ناپذیر، جای خود را به رفتار نظام یافته و پیش‌بینی‌پذیر می‌دهد. یکی از ویژگی‌های نهادی شدن این است که بسیاری از رفتارها و کنش‌های افراد در نزد سایرین به کنش‌های قابل پیش‌بینی تبدیل می‌شود. در نتیجه رفتارهای افراد تبدیل به یک موضوع عادی و روزمره می‌شود. نهادی شدن زمانی رخ می‌دهد که نمونه‌سازی متقابلی از اعمال عادت شده به وسیله کنشگران وجود داشته باشد. هنگامی که افراد از طریق ارزش‌های نهادهایشان برانگیخته می‌شوند، رفتارها عامدانه اما نه مشتاقانه خواهد بود. یعنی افراد انتخاب‌های آگاهانه انجام می‌دهند اما این انتخاب‌ها درون مؤلفه‌هایی که توسط ارزش‌های مسلط نهادی ایجاد شده است، باقی خواهد ماند. مارش و اولسون بر این عقیده‌اند که نهادها بر موقعیت، منافع، اولویت‌ها و توان بازیگران سیاسی اثر گذارند (March & Olson, 2005). آن‌ها می‌گویند که علوم سیاسی اجتماع محور است و با تأکید بر زمینه اجتماعی رفتار سیاسی، اهمیت ناچیزی برای دولت به عنوان یک علت مستقل قائل می‌شوند. نهادگرایی جدید بر نقش مستقل برای نهادهای سیاسی تأکید می‌ورزد (رودس، ۱۰۰: ۱۳۹۰-۹۹). آن‌ها شکل‌گیری سیاست را به وسیله نهادها انجام شدنی می‌دانند و معتقدند که

11- Institutional Approach.

12-institutionalization.

13 -Bruce Kohen.

سازمان زندگی سیاسی در نوع سیاستها تفاوت ایجاد می‌کند و نهادها بر روند تاریخ اثر گذارند. اقدامات شکل گرفته به وسیله نهادهای سیاسی زمینه تحول در شیوه‌های توزیع منابع، منافع و قواعد سیاسی می‌گردند... نهادها بر شیوه‌های فعالیت افراد و گروه‌ها در درون و بیرون نهادهای مستقر، بر سطح اعتماد میان شهروندان و نخبگان، بر اهداف مشترک اجتماع سیاسی، زبان مشترک، تفاهم، هنجارهای جمعی و بر معانی مفاهیمی مانند دموکراسی، عدالت، آزادی و تساوی اثر گذارند (March & Olson, 1989: 159). برخی نظریه پردازان مانند هال<sup>۱۴</sup> نهادها را به عنوان قواعد رسمی، رویه‌های پذیرش و رفتارهای عملیاتی استاندارد که روابط میان افراد را در واحدهای متعدد سیاست و اقتصاد سازمان می‌دهند، تعریف می‌نماید. به نظر وی نهادها نه تنها شامل قانون اساسی و رفتارهای سیاسی رسمی می‌شود، بلکه شبکه‌های رسمی کمتر رسمی را در بر می‌گیرد.

## پیشینه و مبانی نظری تحقیق

### ساخت سیاسی فضایی منطقه

به اعتقاد لویس کانتوری و استیون اشپیگل منطقه: یک نظام تابع یا زیر سیستم شامل یک، دو یا چندین دولت نزدیک به هم می‌باشد که به صورت بی واسطه با هم تعامل و کنش متقابل دارند و با هم پیوند و تعهد مشترک قومی، زبانی، فرهنگی، اجتماعی و تاریخی دارند و احساس هویت آن‌ها گاهی با عملکرد و نگرش‌های دولت‌های خارج از این نظام تقویت شده و افزایش می‌یابد (کانتوری و اشپیگل به نقل از سلیمی، ۱۳۸۸: ۱۲۴). مناطق با هر تعریفی که از آن‌ها ارائه شود باید از نظر جغرافیایی از مجموعه‌ای از واحدها تشکیل شده و این مجموعه‌ها باید درون یک سیستم بزرگتر قرار گرفته باشد که دارای ساختار خاص خود می‌باشد (Buzan, Weaver, 2009: 37). یک نکته در مطالعات منطقه‌ای مهم و تا حدودی مورد اجماع است و آن اینکه وجود یک جغرافیای مشترک برای شکل‌گیری یک منطقه لازم است اما به هیچ وجه کافی نیست. در برخی مطالعات جدید برای تعریف یک منطقه سه عامل اصلی در نظر گرفته می‌شود: عامل جغرافیایی، عامل ساختاری و عامل ذهنی که گرد هم آمدن این سه عامل در یک مجموعه می‌تواند شکل‌دهنده به یک منطقه باشد و همکاری و ساختارهای منطقه‌ای را پدید آورند (Salimi, 2009: 122). بنابر تعریف دیگری، از لیک و مورگان یک منطقه دسته‌ای از کشورهاست که از نظر سیاسی وابستگی متقابل داشته یا تصور می‌کنند که این گونه هستند. به طور کلی، نظریه نظام‌های منطقه‌ای، مناطق را به صورت الگوهای روابط و تعاملات در داخل یک ناحیه جغرافیایی در نظر می‌گیرند که «از درجه‌ای از نظم و ترتیب و انسجام برخوردارند؛ به گونه‌ای که تغییر در یک نقطه بر سایر نقاط تأثیر می‌گذارد» (Leke & Morgan, 2013: 29). بروس راست ۵ عامل اصلی را برای شکل‌گیری منطقه و منطقه‌گرایی ذکر می‌کند که عبارتند از: تجانس و همگنی فرهنگی و اجتماعی میان جوامع، نگرش‌های سیاسی و رفتارهای خارجی نزدیک به هم، نهادهای سیاسی لازم برای وجود یک منطقه و روابط منطقه‌ای، وابستگی متقابل اقتصادی میان کشورهای موجود در یک حوزه جغرافیایی و نزدیکی جغرافیایی. «اندرو ویلنامز» نیز شاخص‌های یک منطقه را در قالب ۵ مقوله یا مرحله بدین شرح بیان می‌کند: الف) منطقه‌گرایی به عنوان رشد همگرایی اجتماعی و روندهای تعامل غیرمستقیم اقتصادی و اجتماعی ب) آگاهی و هویت منطقه‌ای که ناشی از یک ذهنیت مشترک در مورد تعلق داشتن به یک اجتماع خاص یا سنت‌ها و فرهنگ و تاریخ مشخص است. ج) همکاری بین دولتی منطقه‌ای که شامل مذاکرات و توافق نامه و قرار دادها و مدیریت مسائل منطقه‌ای توسط دولت‌ها و حکومت‌های منطقه‌ای است. د) همگرایی اقتصادی منطقه‌ای که توسط دولت‌ها گسترش داده می‌شود. ه) انسجام منطقه‌ای که فرآیند به هم پیوستن ضروری بر اساس ۴ فرآیند قبلی است (Salimi, 2009: 124). همچنین به نظر پاتریک مورگان برای تعیین و تعریف مناطق، تحلیلگران پنج معیار را ذکر کرده‌اند که عبارتند از:

- ۱- خودآگاهی اعضا از اینکه آن‌ها یک منطقه را تشکیل داده و ادراکات و برداشت‌های دیگران از اینکه یک منطقه وجود دارد
- ۲- مجاورت و نزدیکی جغرافیایی اعضا
- ۳- شواهد و قرائن دال بر وجود میزانی از خودمختاری و تمایز از نظام جهانی به گونه‌ای که منطقه مورد نظر در قدرت نظام مسلط، دخل و تصرف داشته و استقلال خود را به نمایش گذارد
- ۴- تعاملات شدید و منظم بین اعضا یا وابستگی متقابل قابل توجه آن‌ها
- ۵- درجه بالایی از شباهت‌ها و قرابت‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی (Leke & Morgan, 2013: 44).

## درک مناطق

مطالعات منطقه‌ای، سنتا به سه طریق مطالعه می‌شده است. بعضی از تحلیل‌گران سیاست بین‌الملل را این گونه درک می‌کنند که در همه جا وجود داشته و همواره نیز یکسان است در این دیدگاه کشورها در هر سطحی که کنار یکدیگر قرار بگیرند (اعم از منطقه‌ای و جهانی) رفتار مشخص و معینی بروز خواهند داد؛ مناطق هرچند کوچک‌تر از نظام‌های جهانی هستند اما همانند آن‌ها می‌باشند. نظریاتی که برای توضیح ستیزش و همکاری جهانی طرح شده‌اند، بدون جرح و تعدیل قابل استفاده در مجموعه‌های منطقه‌ای هستند. با اینکه این دیدگاه غالباً روشنگر است اما اهمیت تحلیل مناطق را انکار می‌کند؛ این در حالی است که اخیراً بر اهمیت مناطق حوزه‌های فعالیت در روابط بین‌المللی، افزوده شده است.

رهیافت دوم یک رهیافت متضاد و متباین است که هر منطقه را به صورت منحصر به فرد در نظر می‌گیرد. در این دیدگاه، خاورمیانه و یا هرمنطقه دیگر، شبیه هیچ جای دیگری نیست. در این دیدگاه هر تبیینی باید ویژه منطقه‌ای خاص باشد. مفروضه‌ها، متغیرها و گزاره‌های مناسب در یک منطقه، وقتی که در منطقه دیگر به کار می‌روند نامرتب یا اشتباه هستند. بنابراین هر منطقه‌ای نیاز به نظریه خاص خود دارد.

سومین رویکرد که، تقریباً حد واسط دیگر رهیافت‌ها می‌باشد. براساس رویکرد تطبیقی، مناطق بر رفتار کشورها تأثیر می‌گذارند و سطح تحلیل جداگانه‌ای را تشکیل می‌دهند. در نتیجه، ما توقع نداریم که سیاست منطقه‌ای همانند سیاست جهانی باشد. در این سطح، مناطق از نظر ویژگی‌ها با یکدیگر فرق می‌کنند اما نه بر حسب متغیرها، بلکه از نظر ارزش و اهمیت هریک از آن‌ها. چنین دیدگاهی، اگرچه تعمیم در مورد مناطق را ممکن و ضروری می‌پندارد، اما در عین حال انتظار بروز الگوهای رفتاری را که ناشی از ویژگی‌ها و خصوصیات فردی مناطق می‌باشد، دارد. رهیافت تطبیقی تصدیق می‌کند که مناطق از نظر ویژگی‌ها یا میزان متغیرهای مشترک با یکدیگر فرق می‌کنند، اما لزوم طرح یک نظریه متفاوت برای هر منطقه را رد می‌کند (Leke & Morgan, 2013:2).

## سازه انگاری

سازه انگاری یا برسازنده گرایی (Constructivism) یکی از نظریه‌های مهم در دهه اخیر در روابط بین‌الملل است که نه تنها از نظر فهم نوینی که به ما از روابط بین‌الملل در بُعد «محتوایی» آن می‌دهد، اهمیت دارد بلکه از آنجایی که در عین حال تلاشی است در حوزه فرآیندی اهمیت ویژه‌ای دارد. این نظریه برخلاف نظریه‌های اثبات گرایی کانون بحث را از شناخت‌شناسی به «هستی‌شناسی» انتقال می‌دهد. توجه سازه انگاران از یکسو به انگاره‌ها، معانی، قواعد، هنجارها و رویه‌ها است. تأکید آن‌ها بر نقش تکوینی «عوامل فکری» است که آن‌ها را در برابر «مادی گرایی» حاکم بر جریان اصلی در روابط بین‌الملل قرار می‌دهد و در عین حال به دلیل پذیرش اهمیت واقعیت مادی آن‌ها را از پس‌اساختارگرایان متمایز می‌سازد (Moshirzadeh, 2007:323-324). به عبارت دیگر سازه انگاری از نظرهستی‌شناسی، واقعیت‌های اجتماعی را اموری ذهنی قلمداد می‌کنند که از مجموع قواعد، احکام، انگاره‌ها و ... تشکیل شده است که این مفاهیم در طول زمان در یک فضای جغرافیایی خاص تکوین یافته‌اند و متأثر از فرآیندهای مختلف بوده تا به فرم و ساخت فعلی درآمده‌اند.

سازه انگاری رویکردی است که پیش از طرح در روابط بین‌الملل در جامعه‌شناسی معرفت و مباحث فرآیندی در کل علوم اجتماعی مطرح بوده است. ریشه‌های آن در جامعه‌شناسی حداقل به مکتب شیکاگو و پدیدارشناسی برمیگردد که در آن برساخت اجتماعی واقعیت تأکید می‌شود (Hadian, 2003: 912). این نظریه از دهه ۱۹۹۰ وارد مباحث روابط بین‌الملل شد و محصول مناظره راسیونالیسم و رادیکالیسم در این عرصه می‌باشد. «الکساندر ونت» یکی از تأثیرگذارترین سازه انگاران این نظریه را چنین تعریف می‌کند: سازه انگاری تئوری ساختاری سیستم بین‌المللی است که گزاره‌های اصلی آن بدین شرح است: الف) دولت‌ها واحدهای اولیه تحلیل در تئوری سیاسی بین‌المللی هستند. ب) ساختارهای کلیدی در سیستم دولت‌ها بیش از آنکه مادی باشند بین‌الذهانی هستند. ج) بخش مهمی از منافع و هویت دولت‌ها به وسیله این ساختارهای اجتماعی ساخته می‌شوند نه تحت تأثیر طبیعت انسانی و سیاست داخلی دولت‌ها. سازه انگاری با برهم زدن مرز میان «برساخت» و «واقعیت عینی» از یکسو و واقعیت و ارزش از سوی دیگر شیوه‌های تحلیلی جدیدی ارائه می‌دهد. در این رهیافت دیگر طبیعت گرایی ملاک نیست بلکه مؤلفه‌های فرهنگی و تفسیرگرایانه در کانون توجه قرار می‌گیرد. بر همین اساس، نقش «ذهن» در ساختن آن مورد بحث قرار می‌گیرد. به صورتی که دیگر واقعیت سیاسی و بین‌المللی به عنوان امری کاملاً عینی و مستقل از درونیات و فرهنگ دانسته نمی‌شود. طبق این تز فعالیت انسانی صرفاً در محیط فیزیکی دگرگونی ایجاد نمی‌کند بلکه به روابط اجتماعی ساختارها و نهادهای اجتماعی نیز شکل می‌دهد و مهمتر از آن سازنده واقعیت اجتماعی می‌باشد. این واقعیت سیاسی و اجتماعی بر اساس شیوه صحبت کردن و اندیشیدن افراد درباره واقعیت نضج می‌گیرد. به این ترتیب شناخت‌های اجتماعی در شکل‌گیری فاکت‌های اجتماعی نقش دارند، در واقع شناخت‌های اجتماعی برساخته این شیوه صحبت کردن و اندیشیدن افراد درباره واقعیت می‌باشند. ساخته شدن واقعیت یعنی معنادار شدن آن، سازه

انگاری درباره شیوه‌های این معنادار شدن و تولید واقعیت و بازتولید آن در قالب‌های مختلف روانشناختی، اجتماعی و فرهنگی تحقیق می‌کند. التفات انسانی به جهان بر همین اساس ساخته می‌شود (Moeini Alamdari & Rasakhi, 2010, 184).

بر اساس رویکرد سازه‌انگاری یک سیستم منطقه‌ای زمانی وجود دارد که دولت‌های منطقه‌ای و همچنین بازیگران بیرونی بر این باور باشند که این دولت‌ها به وجود آورنده یک منطقه هستند. مطابق این نظریه امنیت و انسجام منطقه‌ای ناشی از احساس پایدار و مستحکم تعلق به منطقه، احساس مسئولیت متقابل، سطح بالای وابستگی و همچنین شناخت مشترک می‌باشد. بنابراین امنیت کشورها و بی‌نظمی سیستم بین‌المللی به نوع برداشت و ادراک واحدهای منطقه‌ای از یکدیگر بستگی دارد. سازه‌انگاری عمدتاً روی آگاهی و هویت منطقه‌ای، احساس تعلق به یک اجتماع منطقه‌ای خاص و یا آنچه اصطلاحاً «منطقه‌گرایی شناختی» گفته می‌شود تمرکز می‌کند. سازه‌انگاران معتقدند که با درک ساختارهای بین‌الذهانی می‌توان جهت تغییر منابع و هویت‌ها و نیز ظهور اشکال جدید، همکاری را در طول زمان ردیابی کرد. در رابطه با مناطق مفهوم هویت به دو گونه اصلی بکار گرفته می‌شود: نخست منطقه زمانی منطقه خواهد بود که هویت خاصی به آن منتسب باشد. زمانی که منطقه در درون یک چارچوب خاص، از چنین موقعیتی برخوردار گردید مجموعه‌ای از حقوق، وظایف و خصصتهایی که چگونگی اقدام آن در برابر دیگران را بیان می‌نمایند به آن پیوند می‌یابند ضمن اینکه با چه واحدهایی نیز باید دست به اقدام بزند روشن می‌گردد. دوم اینکه افراد در درون یک چارچوب گفتمانی به منطقه خاص پیوند می‌یابند. به عبارتی دارای یک هویت منطقه‌ای خاص خواهند شد (Ghasemi, 2011: 79). به اعتقاد سازه‌انگاران، جنبه سیاسی منطقه‌گرایی از جنبه اقتصادی آن اهمیت بیشتری دارد زیرا منطقه‌گرایی ساختاری دفاعی در برابر جهانی شدن می‌باشد. علاوه بر این آن‌ها در تحلیل مسائل مرتبط با منطقه‌گرایی معتقد به ارتباط مستقیم امنیت و منطقه‌گرایی هستند. سازه‌انگاران همانند نظریه پردازان کنش‌گفتاری بر این اعتقادند که معادله قدرت و امنیت در منطقه‌گرایی مدرن تغییر یافته است. در این ارتباط، قدرت با شاخص‌های متفاوتی از دوران گذشته همراه می‌باشد. زمانیکه عناصر قدرت با دگرگونی روبرو شوند در آن شرایط ماهیت جنگ‌ها نیز دچار تغییراتی خواهد شد. کشورها بدون معادله نظامی نمی‌توانند رفتار راهبردی خود را طراحی نمایند. بنابراین هنجارها را می‌توان انعکاس انتظارات جمعی دانست. این امر زمینه را برای ایجاد ارتباط بین مؤلفه‌های داخلی و بین‌المللی فراهم می‌سازد. رویکرد سازه‌انگاران در مورد شکل‌بندی‌های امنیتی در دوران آینده و ظهور جنگ‌های جدید مبتنی بر بازسازی و بازآفرینی هنجارها از طریق کنش متقابل نمادین می‌باشد. رویکرد سازه‌انگاران نشان می‌دهد هنجارها به عنوان انتظارات جمعی، اقدام به تعیین اعتبار و به رسمیت شناختن هویت نموده و بدین ترتیب آن‌ها را به وجود می‌آوردند. از نظر آن‌ها انتظارات بین‌المللی بر ساختارهای بین‌المللی نیز تأثیر می‌گذارد. در نتیجه تلاش برای پل زدن بین نظام‌های داخلی و بین‌المللی یکی از رویکردهای عمده سازه‌انگاران است و این مسأله باعث شده تا آنان امنیت داخلی و خارجی بازیگران را با یکدیگر مرتبط بدانند. پیوند شاخص‌های مربوط به امنیت داخلی و بین‌المللی بیانگر آن است که کشورها در روند تأمین اهداف راهبردی خود نیازمند بهره‌گیری از الگوها و شاخص‌های نرم‌افزاری و اتحاد و همکاری می‌باشند (Mah Pishanian, 2011: 49).

## بنیان‌های سازه‌انگاری

### هستی‌شناسی

هستی‌شناسی ضمن توجه به «چرایی» و «چه چیزی» شناخت، به بحث وجود و هستی واقعیت توجه دارد و قلمرو وجود را مورد سؤال و پژوهش خود قرار می‌دهد و به سرشت قوام بخش واقعیت اجتماعی و سیاسی یعنی اساسی‌ترین اندیشه‌ها در حیطه جوهر و ذات چیزها می‌پردازد. اونف معتقد به این است که بحث‌های هستی‌شناسی به جهان چنانکه گویی ما موجودیت آن و نه خصوصیت آنرا مسلم و قطعی فرض می‌کنیم می‌پردازد (Shafiei & Rezaei, 2012: 64). سازه‌انگاری از جمله نظریات دارای هستی‌شناسی معناگراست که از درون چارچوبه رویکرد انتقادی معتقد است رویکردهای خردگرا به دلیل کم توجهی به عنصر فرهنگ و مجموع انگاره‌ها در تحلیل مسائل پیرامون دچار نقصان می‌باشند (Shafiei & Rezaei, 2012: 64). سازه‌انگاری از حیث هستی‌شناسی از ایدئالیسم در مقابل ماتریالیسم و از ذهنیت‌گرایی در مقابل عینیت‌گرایی دفاع می‌کند. از مباحث مهم هستی‌شناسی برای سازه‌انگاران بحث هویت و ساختار -کارگزار می‌باشد: (۱) هویت: عبارت است از فهم‌ها و انتظارات در مورد خود. برای سازه‌انگاران، سازه‌های تمدنی، عوامل فرهنگی، هویت‌های دولتی همراه با اینکه چگونه به منافع دولت‌ها شکل می‌دهند مهم است چرا که این‌ها نوعی جهان بینی ایجاد می‌کنند و بر الگوهای تعامل بین‌المللی اثر می‌گذارند. اگر چه مؤلفه‌های هویت در عرصه داخلی و بین‌المللی فرق دارد با این حال حداقل نظم و پیش‌بینی‌پذیری را ممکن می‌سازند، جهان بدون هویت‌ها جهان هرج و مرج، غیرقابل تحمل و جهانی بسیار خطرناکتر از دوره آنا‌رشی خواهد بود. هویت‌ها نیز همیشه با منافع در تعامل هستند. (۲) ساختار -کارگزار: به اعتقاد سازه‌انگاران، ساختار و کارگزار به شکلی متقابل به یکدیگر قوام می‌بخشند و ساختارهای اجتماعی نتیجه پیامدهای کنش انسانی هستند. خود ساختارها به عنوان پدیده‌های نسبتاً پایدار با تعامل متقابل، خلق می‌شوند و بر اساس

آن‌ها کنشگران، هویت‌ها و منافع خود را تعریف می‌کنند. اعمال دیدگاه ساختار-کارگزار در خصوص سازه انگاری به این معنا خواهد بود که سازه‌های روابط بین‌الملل دیگر نه برساخته عوامل عینی و نه برساخته عوامل ذهنی و تفسیری محض تصور نخواهد شد، بلکه عملکرد روابط بین‌الملل منتج از درهم تنیدگی عوامل ساختاری و کنشی دانسته می‌شود و عوامل کنشی و ساختاری تنها به صورت تحلیلی از یکدیگر قابل تفکیک خواهند بود (Moeini Alamdari & Rasakhi, 2010, 184).

### معرفت‌شناسی

معرفت‌شناسی در ساده‌ترین تعریف آن عبارت از این است که ما چگونه می‌دانیم چیزی را که می‌دانیم، می‌دانیم. تفکر سازه انگاری بر اساس این تلقی شکل گرفته است که واقعیت را مستقل از ذهن نمی‌توان بررسی نمود و واقعیت امری بین‌ذهنی است و فاعلیت در شکل‌گیری آن نقش دارد. پس واقعیت سازه انگاران یک واقعیت ساخته ذهنی است و این ذهن به اجتماع هم ارتباط می‌یابد. پس یک سازه انگار وقتی وارد واقعیت سیاست می‌شود که تمام واقعیت را ساخته شده می‌داند به عبارت دیگر سازه انگاری با نفی استقلال امر عینی از ذهنی، امکان شناخت استعلایی، عام و رها از ارزش را رد می‌کند. البته از نظر آن‌ها دنیای مادی وجود دارد ولی فاعلان و کارگزاران در آن واقعیت تصرف می‌کنند. پس تمام تحلیلگران گفتمانی در این چارچوب قرار می‌گیرند. تفکر سازه انگاری همچون تحلیلی گفتمانی دارای این پارادوکس است که در عین حال هر چیزی که بر اساس فاعلیت اتفاق می‌افتد، اما فاعلیت نمی‌تواند آنرا به دلخواه بسازد. از نظر سازه انگاران واقعیت امری در حال شکل‌گیری است و حالت «تاریخی» دارد و نباید آنرا مطلق در نظر گرفت (Moeini Alamdari & Rasakhi, 2010, 184). سازه انگاران در نگاهشان به انسان او را موجودی اجتماعی می‌بینند و برای وجه پدیدارشناسی انسان اهمیت قائل‌اند. آن‌ها معتقدند که پدیده‌ها ساخته می‌شوند پس فرهنگ در اینجا بسیار مهمتر از طبیعت است. آن‌ها بر ابعاد تاریخی و ویژگی‌های مشخص جغرافیایی یعنی عنصر مکان و زمان تأکید می‌کنند. سازه انگاران بازنمایی را جایگزین عینی‌گرایی می‌نمایند، این جایگزینی از لحاظ معرفت‌شناسی مهم است زیرا یک چرخش معرفت‌شناسی است و تأثیر بسیار زیادی در شکل‌گیری یک سری نظریه‌های جدید در رشته‌های مختلف همچون علوم سیاسی داشته است به طوری که در دهه‌های شصت و هفتاد شاهد یک چرخش از رئالیسم به سازه انگاری هستیم. بحث دیگری که در سطح معرفت‌شناسی مطرح می‌شود رابطه میان «تفهم» و «تبیین» است. سازه انگاران اولیه بر این تأکید داشتند که مطالعه ایده‌ها، هنجارها و سایر معانی مستلزم روش «تفسیری» است که روابط میان معانی بین‌ذهنی را دریابد. برای راگی (Ruggie) سازه انگاری مقید به ساخت نظریه‌های فرضی-استنتاجی نیست و مفاهیم آن در وهله نخست برای کمک به تفسیر معنا و اهمیتی است که کنشگران به وضعیت جمعی ای که خود را در آن می‌یابند، می‌دهند. در نظر او قواعد تکوینی توضیح علی نیستند اما مناسب و کافی هستند. سازه انگاری ممکن است به تبیین علی نیز بپردازد که در این حالت به تبیین «روایی» می‌پردازد. او به فهم و هم تبیین حیات اجتماعی و بین‌المللی توجه دارد. در حالت تبیین روایی از طریق توضیح چگونگی نقش فهم در شکل‌گیری رفتارهای انسانی، در واقع از مؤلفه تفسیری برای تبیین استفاده می‌کند. بدین ترتیب، شناخت فهم‌های فردی یا گروهی به تبیین پدیده سیاسی و بین‌المللی یاری می‌رساند (Moeini Alamdari & Rasakhi, 2010, 189).

### مواد و روش تحقیق

پژوهش حاضر به لحاظ روش تحقیق از نوع توصیفی-تحلیلی می‌باشد. اطلاعات و داده‌های مورد نیاز برای این پژوهش به صورت کتابخانه‌ای و استفاده از کتب، مقالات علمی و سایت‌های اینترنتی معتبر جمع‌آوری گردیده است. در نهایت تجزیه و تحلیل و استنتاج مبتنی بر این اطلاعات بر مبنای تحلیل کیفی صورت گرفته است.

### بحث و ارائه یافته‌ها

#### محدوده مجموعه کشورهای فارسی زبان

کشورهای فارسی‌زبان کشورهایی هستند که در آن‌ها زبان فارسی، زبان رسمی تلقی می‌شود یا در کنار زبانی دیگر، یکی از زبان‌های رسمی است. در حال حاضر، زبان فارسی در کشورهای ایران، افغانستان و تاجیکستان زبان رسمی محسوب می‌شود. تارنمای شبکه خبری 'اس. بی. اس' استرالیا به نقل از ایرنا در تاریخ ۱۳۹۴/۱۲/۱۰ می‌نویسد علاوه بر کشورهای ایران، افغانستان و تاجیکستان زبان فارسی در ازبکستان، پاکستان، عراق، بحرین، ترکیه، قرقیزستان و قزاقستان و بخش بسیار کوچکی از چین از دیرباز صحبت می‌شود و به واسطه افزایش مهاجرت‌ها در قرن اخیر به کشورهای دیگر نیز راه یافته است. اس. بی. اس در ادامه بیان می‌کند: ایران با عنوان بزرگترین کشور فارسی زبان دنیا، فارسی در آن زبان رسمی است. پس از ایران، کشور افغانستان بیشترین جمعیت فارسی زبانان را در خود جای داده است

که زبان فارسی در آنجا 'دری' نامیده می‌شود. زبان دری یکی از دو زبان رسمی افغانستان است و حدود ۱۵ میلیون نفر به این زبان صحبت می‌کنند. شاخه دیگری از زبان فارسی، 'تاجیکی' یا 'فارودی' نامیده می‌شود. این گویش همانگونه که از نام آن بر می‌آید، در تاجیکستان رواج دارد و اقوام تاجیک مقیم کشورهای ازبکستان، قرقیزستان و قزاقستان نیز به آن سخن می‌گویند. اقلیت تاجیک در ازبکستان، بزرگترین اقلیت پارسی گوی جهان را تشکیل می‌دهند. برغم فشار بسیاری که این اقلیت تاجیک به خاطر نژاد و فرهنگ از سوی دولت ازبکستان متحمل می‌شوند، تاجیکی همچنان به عنوان زبان مادری آن‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد. در بخش کوچکی از غرب چین نیز که با نام 'تاشقرغان' شناخته می‌شود، اقلیت کوچکی از مردم تاجیک زندگی می‌کنند که تاجیکی صحبت می‌کنند. نوعی دیگری از فارسی، عجمی نامیده می‌شود که در واقع گویشی از فارسی به شمار می‌آید. پاره‌ای از واژگان فارسی عجمی، از لغات اصیل‌تر و قدیمی فارسی و تعدادی دیگر از کلمات آن از زبان عربی گرفته شده است. این گویش در مناطق جنوبی استان فارس و هرمزگان و کشور بحرین رواج دارد. این شبکه خبری همچنین بیان می‌دارد: فارسی با دو خط نوشته می‌شود. خط اصلی که در ایران و افغانستان مورد استفاده قرار می‌گیرد، خط فارسی است که از خط عربی مشتق شده است و در واقع توسط اکثریت فارسی زبانان دنیا مورد استفاده قرار می‌گیرد. خط رایج در تاجیکستان، خط سیریلیک است که میراث دوره شوروی است. پس از سه کشوری که فارسی در آن‌ها زبان رسمی است، کشور پاکستان در کنار ازبکستان، با بیش از یک میلیون و ۸۰۰ هزار نفر، بیشترین فارسی زبانان دنیا را در خود جای داده است. که پاکستانی‌های فارسی زبان هستند، نه مهاجران فارسی زبان. همچنین زبان فارسی در میان کردهای عراق هم شناخته شده است. علاوه بر آن جمعیت بسیار بزرگی از فارسی زبانان هم اکنون در آمریکای شمالی، اروپا، کشورهای حوزه خلیج فارس، شرق آسیا و استرالیا زندگی می‌کنند (خبرگزاری ایرنا).

### سوابق تاریخی و تعلقات فرهنگی در منطقه

امروز دیگر، حتی آنانکه دارای کمترین اطلاعات تاریخی هستند، می‌دانند که از آغاز تشکیل حکومت و بخصوص پس از تشکیل امپراتوری هخامنشی تا امروز تمامی قدرت‌های جهانی، اگر چشمی به هر جای دنیا داشته‌اند، چشم دیگرشان متوجه ایران بوده است. و همه کسانی که فکر تسلط بر جهان را در سر پرورانده‌اند، به خوبی آگاه بوده‌اند که بدون تسلط بر ایران، این امر امکان‌پذیر نیست. منطقه‌ای که ایران خوانده می‌شود، جغرافیای گسترده متأثر از فرهنگ ایرانی در طی تاریخ چند هزار ساله گذشته است. از دید سیاسی این نام به کشوری داده می‌شود که در جنوب باختری آسیا، در آن بخش از گیتی که خاورمیانه‌اش می‌خوانند، واقع است. از دید جغرافیایی، این نام پهنه‌ای گسترده‌تر از کشور ایران را دربر می‌گیرد و سراسر فلات ایران را می‌پوشاند. از دید فرهنگی، این نام در برگیرنده همه مردمانی است که بر اساس آیین‌های ایرانی سر می‌کنند و به زبان‌های ایرانی سخن می‌گویند (Mojtehdezadeh, 2013: 331). در واقع بعد از گذشت قرن‌های متوالی، ایران امروز دارای مرزهای سیاسی و جغرافیایی مشخصی است که در نقشه‌های جغرافیا پیداست؛ ولی مرزهای ناپیدایی دارد که آن را حوزه تمدن، فرهنگ و تاریخ ایران می‌دانیم. پهنه‌ای که در شمال تا رود سیحون، در شرق تا ترکستان چین، در غرب تا کرانه‌های مدیترانه (ترکیه فعلی) و در جنوب تا شمال هند و کشمیر و بنگال گسترده است. این حوزه تمدنی شامل ایران، آسیای مرکزی (ازبکستان، ترکمنستان، تاجیکستان، قزاقستان و قرقیزستان)، افغانستان، قفقاز (آذربایجان، گرجستان و ارمنستان)، تبت و پامیر، شبه قاره (پاکستان، هند و بنگلادش)، آسیای صغیر، بالکان و شامات قدیم (ترکیه، بوسنی، سوریه و عراق) را شامل می‌شود. پس وقتی ما می‌گوئیم ایران فرهنگی، منظور مناطقی است که در آنجا فرهنگ ایرانی ریشه‌های اصلی آن از دل تمدن ایرانی نشات گرفته، حضور دارد و این مناطق نمی‌تواند به مرزهای سیاسی محدود شوند و ایران امروزی به لحاظ فرهنگی با این مناطق ریشه تاریخی چند هزار ساله دارد.

یکی از مهم‌ترین مسائل پیرامون این اصطلاح، تعریف حدود و مفهوم آن و روشن کردن ملاک‌ها و معیارهاست. از میان معیارهای تعریف حوزه ایران فرهنگی، می‌توان به ویژگی‌های قومی، جغرافیایی-تاریخی و فرهنگی (زبان، دین، هنر ...) اشاره کرد. از یک دیدگاه، رشته مشترک پیونددهنده و برساننده این اصطلاح، تاریخ مشترک و در نتیجه، تجربه تاریخی مشترک است که در آداب و رسوم و آئین‌ها، یعنی در بخش‌هایی از فرهنگ نمایان می‌شوند. زبان در مقام مهم‌ترین مؤلفه فرهنگ یکی از ملاک‌های معرفی شده برای تعیین حدود مصداقی این اصطلاح است (Hajian, 2015: 8). و اما از دل حوزه فرهنگی ایران قدیم، در طول زمان، مناطقی از منظر سیاسی بر آمده‌اند که اکنون اگر مرزهای مستقیم و غیرمستقیم ایشان، با ایران امروزی، از میان برداشته شود، بی‌هیچ مشکلی قادرند در کنار دیگر هموطنان فرهنگی خود زندگی کنند. فرهنگ در این عصر به عنوان عاملی مهم و تعیین‌کننده در قوام و تداوم بخشی به منافع و اهداف منطقه‌ای کشورها می‌تواند از جایگاه ویژه‌ای برخوردار باشد. برخی از ارکان فرهنگی مشترک تأثیرگذار و ابزار اصلی تعامل بین ایران و کشورهای افغانستان و تاجیکستان می‌تواند به قرار زیر باشد:

### (۱) زبان فارسی؛ تبلور پیوندی کهن

زبان پارسی و دیگر زبان‌های ایرانی می‌تواند به منزله برسازنده هویت مشترک با کشورهای تاجیکستان و افغانستان به کار آید و عامل پیوند میان ایران و ملل واقع در این حوزه جغرافیایی به شمار آید. زبان فارسی مهم‌ترین عامل حفظ و بقای هویت ایرانی در اعصار مختلف تاریخ بوده و ایرانیان با تکیه اصولی بر این رکن اساسی و مهم هویتی از آغاز قرن چهارم هجری، سبب استحکام پایه‌های هویت ایرانی شدند. با توجه به وسعت سرزمین ایران، پراکندگی جغرافیایی و سیاسی، تشتت و تنش‌های فرهنگی - اجتماعی، هویت ملی ایرانیان در برخی از ادوار تاریخی با بحران مواجه شده بود و زبان فارسی تنها عاملی بود که سبب حفظ هویت فرهنگی ایرانیان در این شرایط گردید.

## ۲) آئین و سنن؛ نمادی بر تداوم فرهنگ

آداب و سنن از عناصر مهم و ضروری برای بقای فرهنگی جوامع به شمار آمده و گامی مؤثر برای دستیابی به هویت محسوب می‌گردد. فرهنگ هر جامعه در پیوند با سنن و آداب و رسوم و در شبکه مناسبات اجتماعی معنا و مفهوم یافته و تداوم آن در گرو پویایی و استمرار آن در کنار دیگر عناصر فرهنگی می‌باشد. از جمله این آیین‌ها می‌توان به جشن نوروز، جشن مهرگان و جشن سده اشاره کرد. نوروز نه تنها نقش بزرگی در هویت و همبستگی جامعه امروز ایران ایفا می‌کند بلکه به نیکی می‌تواند رشته پیوند همه کسانی باشد که خارج از مرزهای جغرافیایی امروز ایران به نوروز عشق می‌ورزند و احترام می‌گذارند. نوروز از جشن‌های باستانی ایرانیان است که امروزه در محدوده جغرافیایی ایران باستان از جمله تاجیکستان و افغانستان هر سال برگزار می‌گردد؛ حتی امروزه سهم تاجیکستان در برگزاری مراسمات باشکوه نوروز بسیار گسترده‌تر از ایران است.

## ۳) هنر

ایرانیان از اعصار گذشته تا به امروز دارای آثار هنری ویژه بوده‌اند، به طوری که در خلاقیت هنری ممتاز بوده‌اند. از جمله هنرهای مشترک تاریخی که می‌تواند در برگیرنده هویت ویژه برای سه کشور (ایران، افغانستان و تاجیکستان) شود، هنر معماری و موسیقی و آثار ادبی می‌باشد. شیوه سبک معماری ایرانی در برگیرنده کشورهای میان رودان (عراق)، ایران، افغانستان، پاکستان، کشورهای ماوراء النهر تاجیکستان، ازبکستان تا هندوستان می‌باشد.

بسیاری از ادوات و آلات موسیقی که امروزه در آسیای مرکزی رواج دارد مثل تار، تنبور، سرود و دلریا همه با همان نام‌های فارسی دری معمول گردیده و این معرف این است که این سازها اصلیتی ایرانی داشته و به آسیای مرکزی رفته است (Anousheh, 2014: 21). آثار ادبی که عمدتاً به زبان فارسی نگاشته شده‌اند، معرف بینش، باورها، ارزش‌ها، آرزوها و دردها و رنج‌ها در قالب نظم و نثر می‌باشد و به شکل منظومه‌های عرفانی، عشقی و حماسی می‌تواند در حکم محور همگرایی در بین سه کشور شناخته شود.

## ۴) دین

به دلیل موقعیت جغرافیایی تاجیکستان و افغانستان و برخورد با فرهنگ‌های همسایه، ادیان گوناگون با مذاهب مختلف در تاریخ این کشورها دیده می‌شود اما امروزه دین اسلام در این دو کشور به عنوان یکی از عوامل پیونددهنده فرهنگی با ایران می‌تواند محسوب شود. مؤلفه‌ها و ساختارهای فرهنگی ذکر شده در بالا می‌تواند سازنده هویت مشترک و در نتیجه ایجاد منطقه‌ای جدید در بین این سه کشور گردد.

## زمینه‌های عملی در جهت منطقه‌سازی

ایجاد اتحاد و یکپارچگی دولت‌ها در راستای بهره‌مندی از ظرفیت‌ها و فرصت‌های سیاسی، اقتصادی و فرهنگی مستلزم دریا فت صحیح کنش گران از تعاملات و تحولات ساختارهای سیاسی - فرهنگی و اقتصادی نظام بین‌الملل است. همگرایی منطقه‌ای در برگیرنده مجموعه‌ای از تعاملات در راستای دستیابی به اهداف اقتصادی، یک پارچگی و انسجام فرهنگی، رقابت و اعمال نفوذ قدرت‌های سیاسی و امنیتی است که تلاش دارند اهداف و منافع ملی خود را در چارچوب تحولات جهانی تعریف نمایند و محدودیت‌های ناشی از گسترش نفوذ بازیگران غیردولتی، سرب‌آوردن سازمان‌های تأثیرگذار در معادلات بین‌المللی و شرایط عصر جهانی شدن را به فرصت‌هایی برای تأمین خواسته‌ها و منافع خود تبدیل نمایند. این امر دولت‌ها را مقید می‌سازد که به منظور تحقق اهداف و منافع خود از اشتراکات فرهنگی و تاریخی به عنوان پشتوانه‌ای عظیم، قابل اعتنا و قابل تأمل، در ایجاد ائتلاف و اتحادهای منطقه‌ای بهره‌گیرند (Maqsoodi & Arab, 2011: 74). پس امروزه هنگامی که صحبت از منطقه‌سازی می‌کنیم منظورمان روندی است که طی آن با تکیه بر نقاط مشترک، جوامع متفاوت از منظر نوع حکومت و توان اقتصادی - سیاسی و نظامی، بدان سمت حرکت می‌کنند که موانع موجود بر سر همگرایی هر چه بیشتر، از میان برداشته شده و در نهایت به یک وحدت سازمانی با ساختارهای متشابه سیاسی - اقتصادی و فرهنگی منجر شود. بنابراین در طرح تشکیل « منطقه فارسی زبان » تلاش می‌شود تا نقاط مشترک برجسته شده و زمینه‌های همکاری و همگرایی در زندگی عملی، گسترش یابد. از این

منظر و با توجه به مطالب بالا در زمینه‌های میراث مشترک فرهنگی، زبانی، تاریخی، جغرافیایی و ...، این زمینه‌ها، کاملاً مهیا و فراهم است. از آنجا که مشترکات فرهنگی و اجتماعی میان کشورها از توان بالایی انسجام بخشی در میان ساختارهای مختلف فرهنگی و نهادهای آموزشی برخوردار است، لذا قادر است درجه بالایی از همستگی اجتماعی را در بین کشورها ایجاد نماید، به طوری که پذیرش سیاست‌های فرهنگی در پی‌گیری اهداف منطقه‌ای و دست‌یابی به امتیازات و منافع منطقه‌ای کشورها به عنوان اصلی کارآمد، همواره مورد توجه دولت‌ها بوده است (همان: ۷۸). بنابراین این منطقه با قدمت هزاران سال و زمینه‌های مشترک می‌تواند در قالب ساخت‌های سیاسی فضایی منطقه‌ای به یک اتحاد دست پیدا کنند. وجود چنین منطقه‌ای در فضای بین‌الملل از منظر حداقل چندین هزار سال تاریخ مشترک، فرهنگ مشترک، سنن، آئین و رسوم مشترک، زبان مشترک و حس وابستگی در بین مردمان این منطقه بزرگ (ایران فرهنگی) به خوبی قابل شناسایی خواهد بود و اهداف بیشماری را نیز می‌تواند دنبال نماید. این امر همچنین می‌تواند زمینه ساز رویه‌ها و رفتارهای همکاری جویانه‌تر منطقه‌ای در زمینه‌های اقتصادی، صنعتی و ... گردد.

### نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهادها

براساس رویکرد سازه انگاری منافع و هویت دولت‌ها امری از پیش تعیین شده نیست بلکه در قالب تعاملات شکل گرفته و انسجام می‌یابد، لذا با توجه به پیچیدگی‌های نظام بین‌الملل در این عصر، همگرایی منطقه‌ای از اهمیت بسیاری در تعاملات منطقه‌ای برخوردار است. از آنجا که بخش‌های وسیعی از حوزه آسیای مرکزی و همسایگان فعلی ایران در گذشته در بخشی از قلمرو پادشاهی ایرانی بوده‌اند، لذا اشتراکات فرهنگی و تمدنی بسیاری می‌توان میان ایرانیان و این کشورها مشاهده کرد. فرهنگ و تاریخ مشترک (از جمله تکلم به زبان فارسی، آئین و سنن همچون نوروز، سیزده بدر و ... در کنار هنر موسیقی و معماری) میان ایران و کشورهای افغانستان و تاجیکستان می‌تواند محوری مستحکم و ضامن پیوندی عمیق در ایجاد اتحاد و همکاری در جهت تأمین اهداف منطقه‌ای، از سوی تصمیم گیرندگان مورد اقبال قرار گیرد. شناخت صحیح و منطبق با واقعیت می‌تواند ایران را در تعمیق روابط خود با کشورهای این منطقه با توجه به ظرفیت‌های غنی فرهنگی باری رساند. البته لازم به ذکر است که همواره بسیاری از متغیرها و عوامل منفی بازدارنده نیز در سر راه هم‌گرایی و نزدیکی کشورهای ایران، افغانستان و تاجیکستان وجود دارد. اهم این موانع، اختلاف در سطح اقتصادی، ترس از تجارت مواد مخدر در افغانستان، حضور قدرت‌های منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای که نوعی رقابت ژئوپلیتیکی بین آن‌ها را سبب شده و نیز تمایل کشورهای افغانستان و تاجیکستان به بازیگران جهانی مخالف ایران، از جمله ایالات متحده می‌باشد که بدون توجه به این عوامل هرگونه اقدامی در زمینه منطقه‌سازی می‌تواند به شکست منجر شود.

### References

1. Afzali, R. , Motaghi, A. , Mostaqi, A. (2011). "Investigation and Explanation of Moderate Islamic Geopolitics in Turkey's Foreign Policy from 1995 to 2011 with a Structural Approach. " *Foreign Relations Quarterly*, 3(4), 175-202.[In Persian]
2. Anousheh, I. (2014). "The Role of Culture in the Foreign Relations of the Islamic Republic of Iran in Central Asia (with an Emphasis on Afghanistan and Tajikistan). " *Proceedings of the 7th International Virtual Conference on New Developments in Iran and the World*, 17-25.[In Persian]
3. Bowden, B. , & Weaver, E. (2009). "Regions and Powers. " (R. Ghorbanpour, Trans. ). *Strategic Studies Research Center*, 1st Edition. [In Persian]
4. Chehregani, R. (2016). "Analysis of Aspects of Resistance in the Popular Literature of Persian-speaking Countries. " *Journal of Persian Language and Literature Research*, 43, 161-188.[In Persian]
5. Dehghani Firouzabadi, J. , & Javidi, A. (2010). "Structuralism Theory and International Organizations. " *Research in Politics*, 12(28), 87-112.[In Persian]
6. Ghasemi, F. (2011). "International Relations Theories and Regional Studies. " *Tehran: Mizan*. [In Persian]
7. Hadian, N. (2003). "Structuralism: From International Relations to Foreign Policy. " *Foreign Policy Quarterly*, 17(68), 915-949.[In Persian]
8. Hajian, K. (2015). "Investigating the Capacities of Persian Language and Literature in Promoting the Values of the Islamic Revolution in Tajikistan and Afghanistan. " *Cultural Studies-Communications*, 16(31), 7-38.[In Persian]



9. Khodayar, I. (2012). "Iran's Cultural-Civilizational Sphere in Central Asia. " *National Studies Quarterly*, 14(2), 27-48.[In Persian]
10. Lake, D. A. , & Morgan, P. A. (2013). "Regional Orders: Securing in the New World. " (J. Dehghani Firouzabadi, Trans. ). 2nd Edition, Tehran: Strategic Studies Research Center. [In Persian]
11. Mah Pishanian, M. (2011). "Regionalism in the Middle East: An Analysis from the Perspective of Structuralism and Rational Choice. " *Middle East Studies Quarterly*, 18(64), 39-66.[In Persian]
12. Maqsoodi, M. , & Arab, M. (2011). "Shahnameh: The Field of Cultural-Identity Interaction of Iran with Persian-speaking Countries. " *Journal of Political Studies*, 4(14), 73-92.[In Persian]
13. Moeini Alamdari, J. , & Rasakhi, A. (2010). "Structuralism Methodology in the Field of International Relations. " *Political and International Research Quarterly*, Islamic Azad University, Shahreza Branch, 4, 183-214.[In Persian]
14. Mojtehdzadeh, P. (2013). "Political Geography and Geopolitics. " 6th Edition, Tehran: Samt Publications. [In Persian]
15. Moshirzadeh, H. (2007). "Transformation in International Relations Theories. " 3rd Edition, Tehran: Samt Publications. [In Persian]
16. Salimi, H. (2009). "Southwest Asia as a Region? Analyzing the Applicability of Region to Southwest Asia. " *Geopolitics Quarterly*, 5(2), 116-137.[In Persian]
17. Shafiei, N. , & Rezaei, F. (2012). "Critique and Evaluation of Structuralism Theory. " *Journal of Political Research*, 1(4), 63-85.[In Persian]
18. Simbar, R. , & Ghasemeh, M. (2010). "Regional Politics of the Caspian Sea from the Perspective of Structuralism with Emphasis on the Legal Regime of the Caspian Sea. " *Central Asia and Caucasus Studies*, 72, 69-100.[In Persian]
19. Sokout, M. R. (1993). "Mutual Political Positions of Iran and Tajikistan. " Master's Thesis, Imam Sadegh University. [In Persian]
20. Vahabpour, P. (2005). "The Role of European Union Integration from the Perspective of Structuralism. " *Research in Law and Politics*, 14, 125-148.[In Persian]







Research Paper

## Governance components based on social capital in South Pars with the approach of foundational data theory

**Gholam Hossein Fakher:** PhD student in Political Sociology, Department of Social Sciences, Islamic Azad University, Jahrom, Iran

**Samineh Bahadri Jahormi\*:** Assistant Professor, Department of Social Sciences, Islamic Azad University, Jahrom, Iran

**Abdulhamid Dilshad:** Assistant Professor, Department of Management, Comprehensive University of Applied Sciences, Hormozgan, Iran

**Karamatullah Rasekh:** Associate Professor, Department of Sociology, Islamic Azad University, Jahrom Branch, Jahrom, Iran

Received: 2023/04/05 PP 43-56 Accepted: 2023/06/08

### Abstract

The purpose of this research is to present the components of Kamrani based on social capital with a qualitative approach based on the theory of ground theory. The statistical community of this research includes experts in the field of management and social sciences and 15 people were selected as a sample using the snowball method. Data collection tool, semi-structured interview and data analysis method, content analysis was done using three stages of coding. In this regard, the main and secondary categories were extracted from the interview data. According to the concept of governance based on social capital, it was presented in the form of causal, central, contextual, intervening conditions, strategies and consequences. Causal conditions have three main categories of environmental factors, policy-making factors and structural factors, the central phenomenon includes two categories of governance based on social capital and human capital, background conditions which include two categories of organizational factors and educational factors, strategies have two categories of management and Leadership and the category of social communication and finally the results with four categories of development and promotion of the position of South Pars, organizational development, increase of social capital and improvement of accountability and increase of social responsibility of South Pars were obtained. The results show that the function of governance based on social capital by discovering facts is a supplement for productivity in South Pars Company.

**Keywords:** governance, social capital, South Pars, foundation data theory.

**Citation:** Fakher, Gh h., Bahadri Jahormi, S., Dilshad, A H & Rasekh, K .(2023). **Governance components based on social capital in South Pars with the approach of foundational data theory.** *Journal of Society and Politics*, Vol 1, No 1, Shiraz, PP 43-56.

**Corresponding author:** Samineh Bahadri Jahormi, **Email:** Dr.bahadori.samine@jia.ac.ir, **Tel:** +989194635710



## Extended Abstract

### Introduction

Today, achieving development, particularly humane and sustainable development, is considered a significant goal in human societies. Each day, governments and international development forums present new and coherent plans for the progress and development of countries. Governance, as one of the aforementioned approaches, is a recent topic in development literature. It has been introduced in various disciplines over the past two decades and has garnered attention from experts, researchers, and planners at different levels.

Originally appearing in the political, social, and economic literature of Western societies, governance is now recognized and evaluated as a discourse with indicators such as accountability, responsibility, the rule of law, corruption control, transparency, and more. Developing countries have adopted and are developing this concept, while international and global forums follow suit.

Considering the materials presented and the absence of comprehensive governance components based on social capital in matters related to industrial companies such as South Pars, the researcher was motivated to address this issue. The aim is to enhance the effectiveness of governance in the South Pars region. By incorporating the expectations and opinions of stakeholders and involving them in this research, it is possible to present the dimensions and components of governance based on social capital in the South Pars region.

### Methodology

The current research has been conducted within the framework of a qualitative approach, employing the data theory method of the foundation. As a result, the required data was collected through semi-structured interviews. The primary method used for data collection in this study was semi-structured individual interviews, which were conducted face-to-face in a single session. Each interview was immediately implemented and subsequently subjected to initial coding and analysis.

In terms of participant selection and information gathering, certain criteria were considered. The selected candidates were required to possess professional management knowledge and experience, both in terms of their university education and their practical experience in the industry. Additionally, their involvement as supervisors, consultants, or referees in at least one qualitative research project related to management and leadership in the industry was taken into account.

Based on these criteria, an initial list of available researchers specializing in management and leadership in the industry was prepared. Subsequently, the objectives of the research were explained to the potential participants through telephone, face-to-face, and email negotiations, followed by an invitation to be interviewed. For this research, a total of 15 individuals were selected as interviewees.

### Results and discussion

In this research, the interviews were conducted for the purpose of coding. After conducting the interviews, the contents were transcribed and reviewed. Concepts were then extracted from the transcriptions. Based on the nature of the data and the research methodology, a code was assigned to each proposition that encompassed the interviewees' concepts.

Through line-by-line content analysis, phrase and general concept examination, conceptualization, categorization, and the principle of similarity, common themes and connections between open codes, concepts, and categories were identified. A total of 320 codes and concepts were identified and classified, leading to the formation of macro categories.

The causal conditions identified in this research can be categorized into three groups: environmental factors, policy factors, and structural factors. These categories were derived from the open coding process. Additionally, two categories of intervening conditions were identified: macro factors and micro factors. Strategies, which are purposeful actions and reactions aimed at controlling,

managing, and addressing the desired phenomenon, were also identified in this research. These strategies are undertaken for specific reasons.

### Conclusion

In terms of causal conditions, the majority of participants expressed the opinion that the most significant factors influencing governance based on social capital are environmental factors, policy factors, and structural factors. Therefore, environmental pollution, the relationship between employees and civil society and the non-governmental sector, the interaction between the government and social institutions, citizenship behavior, local community culture, inclusive community decision-making, the involvement of local forces in corporate boards of directors, the quality of laws and regulations, control, the rule of law, and a smaller, more efficient public sector can play a decisive role. Additionally, the results of Midari (2013), Plimpter (1999), Sharifzadeh (2013), and Dabbagh (2013) are consistent with these findings. The central category in this research encompasses governance based on social capital and governance based on human capital. It includes the interrelationships between the industry and social capital, the impact of the industry on lifestyle and social

relationships, demographic changes, the disruption of neighborhood structures, the effects of noise pollution and aesthetics, the effects on the local community and land use, and the interrelationships between the industry and human capital, human development, individual development, and social capital. Background factors consist of organizational factors and infrastructural factors. The findings reveal the homogeneity of health distribution, bilateral relationships, interactions and networks, the facilitation of governance, cultural capital, infrastructure development, the reduction of civil society's resistance to political decisions, the alignment of economic decisions with environmental pollution, and the quality of residents' lives. In addition to the industry, the quality of citizens' relationships with industry governance is also significant. Intervening factors are categorized as macro factors and micro factors, which include the political and social environment, stakeholders' expectations, society's financial problems, environmental pollution, organizational policies regarding rights and benefits, public appreciation, organizational structure with a focus on decision-making, regional culture, and the selection of managers and board members from the local elite society.



# فصلنامه جامعه‌شناسی

دوره ۱، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲

Journal Homepage: <https://sanad.iau.ir/journal/jsp>



## مقاله پژوهشی

### مؤلفه‌های حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی در پارس جنوبی با رویکرد نظریه داده بنیاد

غلامحسین فاخر: دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی، جهرم، ایران  
ثمینه بهادری جهرمی<sup>۱۶</sup>: استادیار، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی، جهرم، ایران  
عبدالحمید دلشاد: استادیار، گروه مدیریت، دانشگاه جامع علمی کاربردی، هرمزگان، ایران  
کرامت‌الله راسخ: دانشیار گروه جامعه‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد جهرم، جهرم، فارس

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۶ صص ۴۳-۵۶ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۳/۱۸

## چکیده

هدف این پژوهش ارائه مؤلفه‌های حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی با رویکرد کیفی مبتنی بر نظریه گزند تئوری می‌باشد. جامعه آماری این پژوهش شامل خبرگان حوزه مدیریت و علوم اجتماعی و شامل ۱۵ نفر به عنوان نمونه با استفاده از روش گلوله برفی انتخاب شدند. ابزار گردآوری اطلاعات، مصاحبه نیمه ساختارمند و روش تجزیه و تحلیل داده‌ها، تحلیل محتوا با استفاده از سه مرحله کدگذاری انجام گرفت. در این راستا مقوله‌های اصلی و فرعی از داده‌های مصاحبه استخراج شد. با توجه به مفهوم حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی در قالب شرایط علی، محوری، زمینه‌ای، مداخله‌گر، راهبردها و پیامدها ارائه گردید. شرایط علی دارای سه مقوله اصلی عوامل محیطی، عوامل سیاستگذاری و عوامل ساختاری، پدیده محوری شامل دو مقوله حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی و سرمایه انسانی، شرایط زمینه‌ای که شامل دو مقوله عوامل سازمانی و عوامل آموزشی می‌باشد، راهبردها دارای دو مقوله مدیریت و رهبری و مقوله ارتباطات اجتماعی و در نهایت پیامدها دارای چهار مقوله توسعه و ارتقاء جایگاه پارس جنوبی، توسعه سازمانی، افزایش سرمایه اجتماعی و بهبود پاسخگویی و افزایش مسئولیت اجتماعی پارس جنوبی بدست آمدند. نتایج بیانگر این است که کارکرد حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی با کشف واقعیات، تکمیلی برای بهره‌وری در شرکت پارس جنوبی است.

واژه‌های کلیدی: حکمرانی، سرمایه اجتماعی، پارس جنوبی، نظریه داده بنیاد

استاد: فاخر، غلامحسین؛ بهادری جهرمی، ثمینه؛ دلشاد، عبدالحمید و کرامت‌الله راسخ. (۱۴۰۲). مؤلفه‌های حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی در پارس جنوبی با رویکرد نظریه داده بنیاد. فصلنامه جامعه و سیاست، سال ۱، شماره ۱، شیراز، صص ۴۳-۵۶.

## مقدمه

<sup>۱۶</sup>. نویسنده مسئول: ثمینه بهادری جهرمی، پست الکترونیکی: [Dr.bahadori.samine@jia.ac.ir](mailto:Dr.bahadori.samine@jia.ac.ir)، تلفن: ۰۹۱۹۴۶۳۵۷۱۰



حکمرانی از جمله مباحث تازه ایست که در دو دهه اخیر توجه محافل علمی و بین‌المللی جهان را به خود معطوف نموده است. محققان حکمرانی خوب را با رویکردها (فرآیندی، لیبرالیستی و سوسیالیستی)، ابعاد (سیاسی، اقتصادی و انسانی) و اهداف (توسعه اقتصادی، توسعه سیاسی و توسعه پایدار انسانی) گوناگون تعریف نموده‌اند. اما با توجه به پیچیدگی و میان‌رشته‌های بودن مبحث حکمرانی این ضرورت وجود دارد که با نگاهی کلان به این مقوله پرداخته و به جای ارایه فهرست‌های گوناگون از ویژگی‌های حکمرانی خوب به طراحی الگوهایی مبادرت گردد که جنبه‌های گوناگون این پدیده چندبعدی را تبیین نماید (Seputiene & Jankauskas, 2007: 131).

از طرفی سرمایه اجتماعی به دو دسته شناختی (ذهنی) و عینی (ساختاری) قابل تقسیم است: ۱- بعد ذهنی یا شناختی، ناظر بر ارزش‌ها، باورها، نگرش‌ها و پنداشت‌های اجتماعی است و بر اعتماد بی افراد، گروه‌ها، شبکه‌ها و یا سازمان‌ها در دو سطوح خرد و میانی تأکید دارد و در سطح کلان نیز می‌توان به وجود اعتماد سیاسی، اجتماعی و اقتصاد به نهادها و ساختارهای کلان اشاره کرد. ۲- در بعد عینی یا ساختاری، سرمایه اجتماعی با ساختارها و فرایندها، مانند: پاسخ‌گویی مسئولان دولتی در قبال عملکردشان اشاره دارد در این بعد بر مؤلفه‌هایی چون همکار و مشارکت تأکید می‌شود و در دو سطح خرد و کلان می‌تواند مورد مطالعه قرار بگیرد. اما حکمرانی نیز در دو ساحت نظری و عملی، بر مفاهیمی چون پاسخگویی، شفافیت، برابری، عدالت، کارآمدی، اصلاح نظام حقوقی و قضایی، جلب مشارکت عمومی، توسعه بازار، مشارکت نهادهای مدنی تأکید دارد. سیستم حکمرانی تداعی‌گر حکومتی است که در آن مانع انسانی، طبیعی و خدماتی به شکل منصفانه مورد بهره‌برداری و به شکلی عادلانه در راستای توسعه و تعالی جامعه توزیع می‌شود (Midari, 2004: 259).

امروزه در جوامع انسانی، دستیابی به توسعه، به ویژه توسعه انسانی و پایدار هدفی مهم به شمار می‌رود و هر روز که می‌گذرد برنامه‌ریزی‌هایی در قالب گفتمان‌های نوین و منسجم برای پیشرفت و توسعه کشورها از سوی دولت‌ها و مجامع بین‌المللی توسعه ارائه می‌شود. حکمرانی به عنوان یکی از الگوهای یاد شده، موضوعی تازه در ادبیات توسعه است که در دو دهه اخیر در علوم مختلف وارد شده و مورد توجه و بررسی کارشناسان و پژوهشگران و برنامه‌ریزان در سطوح گوناگون قرار گرفته است (Midari, 2004: 259).

حکمرانی که ابتدا در ادبیات سیاسی، اجتماعی و اقتصادی جوامع غربی به وجود آمد، امروزه به عنوان گفتمانی با شاخص‌هایی همچون، پاسخگویی، مسئولیت‌پذیری، حاکمیت قانون، کنترل فساد، شفافیت‌سازی و ... شناخته و ارزیابی می‌شود و کشورهای توسعه یافته و در حال توسعه، مجامع بین‌المللی و جهانی آن را دنبال می‌کنند.

بر اساس مطالب مطرح شده و فقدان مؤلفه‌های جامع حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی در امور مربوط به شرکت‌های صنعتی نظیر پارس جنوبی و ... محقق را بر آن داشت تا در جهت حل مسأله و به منظور اثربخشی بهتر حکمرانی در منطقه پارس جنوبی، براساس انتظارات و نظرات ذینفعان و بر پایه مشارکت آن‌ها در این پژوهش، بتواند ابعاد و مؤلفه‌های حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی را در منطقه پارس جنوبی را ارائه نماید.

### پیشینه و مبانی نظری تحقیق

در این بخش دیدگاه‌های صاحب‌نظران که در مباحث مربوط به حکمرانی و سرمایه اجتماعی را شکل داده، در دو قسمت مرور می‌نمایم:

#### حکمرانی

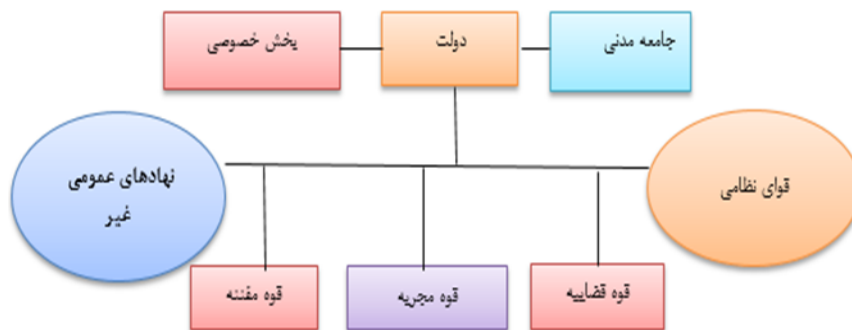
حکمرانی در لغت به معنای اداره و تنظیم امور و رابطه میان شهروندان و حکومت‌کنندگان اطلاق می‌شود. حکمرانی اشاره به پاسخگو بودن هم در حوزه سیاستگذاری و هم اجرا را دارد. (Sharifian Sani, 2001: 149). بر این اساس حکمرانی مستلزم تعامل میان ساختار، فرآیند و سنت است که بر اعمال و رابطه قدرت در مجموعه‌های نهادی و اجتماعی دلالت دارد و مفاهیم هدایت، کنترل و تنظیم فعالیت‌ها در جهت منافع مردم یا همه شهروندان، رای‌دهندگان و کارکنان مستتر است (Plumpter, 1999:3). می‌توان گفت جوهره حکمرانی به روابط اجزای درون حکومت و بخش‌های غیر حکومتی اشاره دارد (Kaufmann, 2010: 4).

برای حکمرانی خوب تعاریف گوناگونی ارائه شده است. البته روح حاکم بر همه آن‌ها تفاوت چندانی با هم ندارد. به عبارت دیگر هر کدام از تعاریفی که از این مفهوم بیان شده، بعد با ابعاد خاصی از آن را مورد توجه خود قرار داده و بر مبنای آن به تعریف این مفهوم پرداخته‌اند. در ادامه به چند تعریف از تعاریف ارائه شده در باب حکمرانی خوب اشاره خواهیم کرد:

۱- نظامی از ارزش‌ها، سیاست‌ها و نهادها که جامعه به وسیله آن، اقتصاد، سیاست و مسائل اجتماعی خود را از طریق سه بخش دولت، خصوصی و مدنی مدیریت می‌کند. (قلی‌پور، ۱۳۸۷: ۴).

۲- حکمرانی خوب کوششی است در جهت حاکمیت قانون شفافیت، مسئولیت‌پذیری، مشارکت، برابری، کارایی، اثربخشی، پاسخگویی و دیدگاه استراتژیک در اعمال اقتدار سیاسی، اقتصادی و اداری. (Midari, 2004: 6).

- ۳- راهکارها و فرایندها و نهادهایی که به واسطه آنها شهروندان، گروه‌ها و نهادهای مدنی منافع خود را دنبال، حقوق قانونی خود را استیفا، تعهداتشان را برآورده و تفاوتشان را تعدیل می‌کنند. (Sharifzadeh, 2003: 4).
- ۴- بانک جهانی حکمرانی خوب را بر اساس شش ویژگی تعریف می‌کند: "صدا و پاسخگویی، کیفیت مقررات، اثربخشی دولتی، ثبات سیاسی، حاکمیت قانون و کنترل فساد" (Dabaghi, 2009: 5).
- ۵- در تعریف دیگری تمرکز اصلی بر شیوه عمل بازیگران رسمی و غیر رسمی است که بر فرایند تصمیم‌گیری و اجرای آن دخالت دارند (Sharifzadeh, 2003: 5).
- ۶- تعریف بعدی به مهم‌ترین و کلی‌ترین خصلت نظریه حکمرانی خوب می‌پردازد. در واقع این تعریف بر مبنای همکاری، مشارکت و تعامل سه بخش اصلی جامعه یعنی دولت، بخش خصوصی اقتصاد و جامعه مدنی در تصمیم‌گیری‌ها و اجرا تأکید دارد. در واقع در حکمرانی خوب این سه رکن به عنوان عناصر اصلی محسوب می‌شود. بر این اساس حکمرانی خوب ایجاد نوعی تعادل ساختاری میان بخش‌های جامعه است.
- ساختار الگوی حکمرانی خوب بر اساس برنامه پیشرفت و توسعه ملل متحد در شکل زیر ارائه شده است.



شکل ۱- رابطه دولت و نهادهای اجتماعی (برنامه پیشرفت و توسعه ملل متحد، ۱۹۹۷)

### سرمایه اجتماعی

به علت گسترش کیفی و کمی نظریه‌های سرمایه اجتماعی در دهه‌های اخیر، تنها دیدگاه‌های صاحب‌نظرانی را که مباحث آنها الهام‌بخش این مقاله بوده و رویکردهای نظری اصلی را شکل داده است، مرور می‌نماییم:

- پیر بوردیو<sup>۱۷</sup> (۱۹۳۰-۲۰۰۲)؛ به نظر بوردیو، سرمایه اجتماعی جمع منابع واقعی یا بالقوه‌ای است که حاصل از شبکه‌ای بادوام از روابط کمابیش نهادینه‌شده، آشنایی و شناخت متقابل یا به بیان دیگر عضویت در یک گروه است. شبکه‌ای که هر یک از اعضای خود را از پشتیبانی سرمایه جمعی برخوردار می‌کند و آنان را مستحق اعتبار می‌سازد. به نظر وی سرمایه اجتماعی، به‌عنوان شبکه‌ای از روابط، یک ودیعه طبیعی یا حتی یک ودیعه اجتماعی نیست، بلکه چیزی است که در طول زمان و با تلاش بی‌وقفه به دست می‌آید. به عبارت دیگر شبکه روابط، محصول راهبردهای سرمایه‌گذاری فردی یا جمعی آگاهانه یا ناخودآگاه است که هدفش ایجاد یا بازتولید روابط اجتماعی است که مستقیماً در کوتاه‌مدت یا بلندمدت قابل استفاده هستند. (توسلی و موسوی، ۱۳۸۲: ۱۷).

کاربرد سرمایه اجتماعی در نزد بوردیو بر این درک استوار است که افراد چگونه با سرمایه‌گذاری بر روابط گروهی، وضعیت اقتصادی خود را در یک فضای اجتماعی سلسله‌مراتبی (جامعه سرمایه‌داری) بهبود می‌بخشند. از این جهت می‌توان رویکرد او را ابزاری و متأثر از تئوری سرمایه مارکس و بیشتر تضادگرا تلقی کرد. (همان: ۲۱).

- جیمز کلمن<sup>۱۸</sup> (۱۹۲۶-۱۹۹۵)؛ به نظر کلمن سرمایه اجتماعی با کارکردش تعریف می‌شود. سرمایه اجتماعی شی واحدی نیست بلکه انواع چیزهای گوناگونی است که دو ویژگی مشترک دارند:

(الف) همه آنها شامل جنبه‌ای از یک ساخت اجتماعی هستند (عناصر و پیوندهایی که حیات اجتماعی را تداوم می‌بخشند).

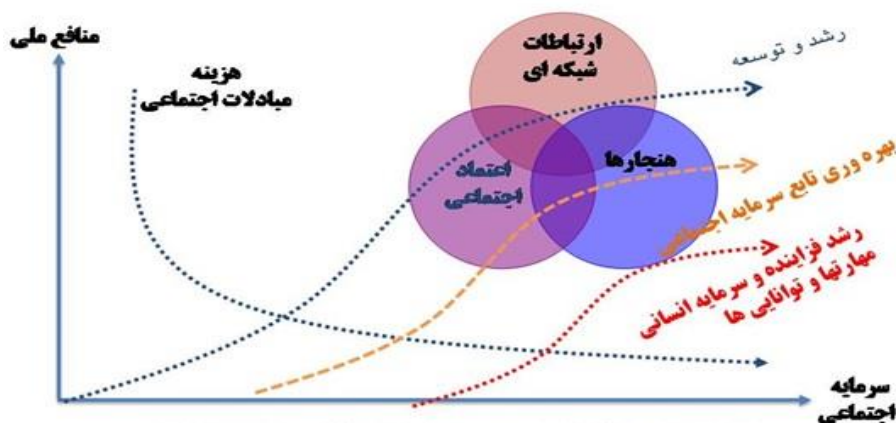
(ب) واکنش‌های معین افرادی را که در درون ساختار هستند اعم از اشخاص حقیقی یا عاملان حقوقی، تسهیل می‌کند و دستیابی به هدف‌های معین را که در نبود آن دست‌نیافتنی خواهند بود امکان‌پذیر می‌سازند.

<sup>17</sup> Pierre Bourdieu

<sup>18</sup> James Samuel Coleman

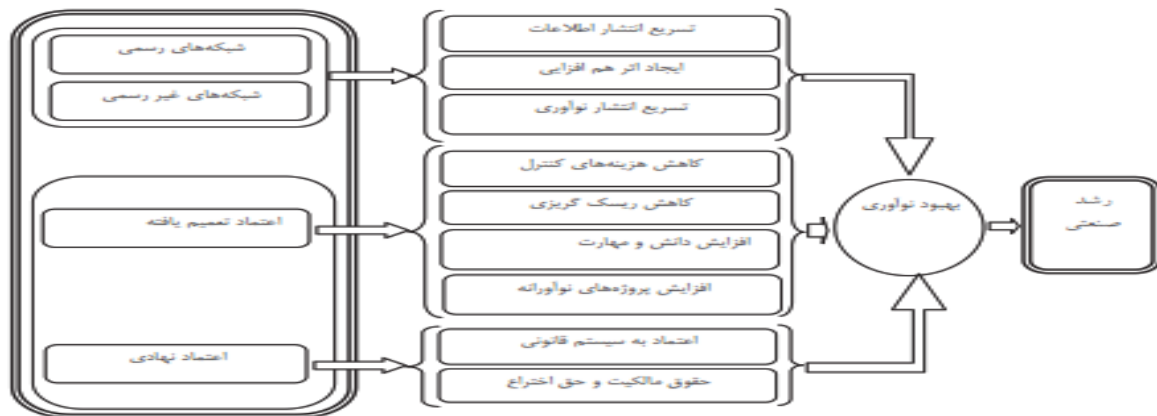
سرمایه اجتماعی ویژگی‌های معینی دارد که آن را از کالاهای خصوصی، که در نظریه اقتصاد نئوکلاسیک بحث می‌شود، متمایز می‌سازد. این ویژگی‌ها عبارت‌اند از:

- ۱- به آسانی مبادله نمی‌شود، اگرچه این سرمایه منبعی است که ارزش استفاده دارد.
  - ۲- سرمایه اجتماعی دارای شخصی هیچ یک از افرادی که از آن سود می‌برند نیست و این به واسطه صفت کیفی ساختار اجتماعی است که فرد در آن قرار گرفته است.
  - ۳- نتیجه فرعی فعالیت‌های دیگر است و معمولاً شخص خاصی آن را به وجود نمی‌آورد.
  - ۴- سرمایه اجتماعی در صورت استفاده بیشتر، برخلاف بعضی اشکال دیگر سرمایه، نه‌تنها مستهلک نمی‌شود بلکه افزایش می‌یابد. کلمن تحت تأثیر کاربرد نظریه انتخاب عقلانی در تبیین رفتار، بر منافع فردی سرمایه اجتماعی تأکید می‌کند. (کلمن، ۱۳۷۷: ۴۶۲).
- رابرت پاتنام ۱۹ (۱۹۹۱)؛ پاتنام مفهوم سرمایه اجتماعی را فراتر از سطح فردی به کار می‌گیرد و به چگونگی کارکرد سرمایه اجتماعی در سطح منطقه‌ای و ملی و نوع تأثیرات سرمایه اجتماعی بر نهادهای دموکراتیک و در نهایت توسعه اقتصادی علاقمند است. (فوکویاما، ۱۳۸۵: ۱۱-۱۲).
- پیر بردیو و کلمن (۱۹۹۰) پیوند منافع ملی و سرمایه اجتماعی را در شکل ذیل بیان داشته است.



شکل ۲- مدل پیوند منافع ملی و سرمایه اجتماعی (پیر بردیو و کلمن، ۱۹۹۰)

بر اساس نظرناک و کیفیر (۱۹۹۷)، اعتماد بالاتر بنگاه‌ها را قادر می‌سازد که زمان و وجوه مالی بیشتری را به سایر اهداف، اختصاص دهند. شکل ۲ نقش آفرینی سرمایه اجتماعی و اعتماد در تقویت نوآورانه را نشان می‌دهد (مهدوی و عزیزمحمملو، ۱۳۹۱).



شکل ۳- مکانیسم تأثیرگذاری سرمایه اجتماعی بر رشد صنعتی (مهدوی و عزیزمحمدلو، ۱۳۹۱)

### پیشینه پژوهش

از آنجایی که موضوع «ارائه مؤلفه‌های حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی» می‌باشد، به جز در چند مورد بسیار محدود، مطالعاتی به صورت دقیق و مشخص انجام نگرفته است. لذا مطالعات تجربی انجام شده در این زمینه، زیاد نمی‌باشد و سعی شده که مطالعاتی که بیشترین اشتراک را با موضوع مورد پژوهش ما دارد، در این قسمت معرفی و تشریح شود.

- دلشاد و مشبکی (۱۳۹۳) الگوی اندازه‌گیری سرمایه اجتماعی در ایران را شامل مشارکت‌پذیری، تعامل و تعهد اجتماعی با ضریب وزنی ۲۰ و مؤلفه کنترل و خودکارآمدی با ضریب وزنی ۱۹ و مؤلفه آگاهی و شناخت اجتماعی با ضریب وزنی ۲۱ و شبکه‌ها و حمایت اجتماعی با ضریب وزنی ۲۱ و مؤلفه اعتماد، روابط متقابل و انسجام اجتماعی با ضریب وزنی ۱۹ می‌داند. جداول و شکل ذیل اوزان، روابط علت و معلومی مؤلفه‌ها و شاخص‌های سرمایه اجتماعی آمده است.

- صادقیان قراقیه و همکاران (۱۳۹۹) در مطالعه‌ای برای دستیابی به طراحی مدل توانمندسازی سازمانی بر مبنای حکمرانی خوب، با استفاده از نظریه داده بنیاد، ابعاد و مؤلفه‌های برای توانمندسازی بر مبنای حکمرانی شامل؛ عدالت، حاکمیت قانون، مشارکت، توسعه گرائی و آموزش، رهبری و مدیریت، شفافیت، کنترل و مسئولیت‌پذیری و پاسخگوئی را ارائه نمودند

### مواد و روش تحقیق

پژوهش حاضر از منظر هدف یک پژوهش توسعه‌ای-کاربردی و از نظر روش گردآوری اطلاعات، پژوهش توصیفی-پیمایشی محسوب می‌شود. همچنین از منظر گردآوری داده‌ها با توجه به ماهیت پژوهش، از نوع پژوهش‌های کیفی است و از نظریه داده بنیاد به عنوان روش پژوهش استفاده شده است.

از سوی دیگر، پژوهش حاضر همانند بسیاری از تحقیقات انجام شده در گروه علوم انسانی، از نوع تحقیقات اکتشافی محسوب می‌گردد، زیرا به دنبال کشف ماهیت حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی در منطقه پارس جنوبی می‌باشد. این پژوهش از نظر نتیجه، جزء تحقیقات توسعه‌ای قلمداد می‌گردد چرا که به دنبال ارائه مؤلفه‌های تأثیرگذار بر مدل حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی در صنعت می‌باشد.

### جمع‌آوری و گردآوری داده‌ها

پژوهش حاضر در چهارچوب رویکرد کیفی و با بکارگیری روش نظریه داده بنیاد انجام گرفته است. لذا داده‌های مورد نیاز با بکارگیری مصاحبه‌های نیمه ساختارمند، جمع‌آوری شده است. در پژوهش کیفی هنگامی جمع‌آوری داده‌ها و اطلاعات متوقف می‌شود که اطلاعات در باره همه دسته‌بندی‌های مورد نظر اشباع شود و این امر زمانی رخ می‌دهد که نظریه با موضوع مورد مطالعه کامل شود و اطلاعات جدید مرتبط با موضوع مورد مطالعه، به دست نیاید. از این رو در پژوهش کیفی، حجم نمونه را مترادف با کامل شدن داده‌ها یا اشباع داده‌ها می‌دانند (دانائی فردو امامی، ۱۳۹۲). روش اصلی برای جمع‌آوری در این مطالعه مصاحبه نیمه ساختارمند فردی بود. مصاحبه‌ها در رو در رو در یک جلسه انجام گردید. مصاحبه‌ها هر یک بلافاصله پیاده‌سازی شده و مورد کدگذاری و تحلیل اولیه قرار گرفت. سوالات مصاحبه از نوع باز و برای کنترل جریان مصاحبه، سوالات کلیدی زیر در کنار سایر سوالاتی که در طول مصاحبه پدید می‌آمد پرسیده می‌شد و در آخر نیز سوالاتی که مبنی بر اینکه اگر نکته نظرات دیگر وجود دارد بفرمائید، اضافه می‌شد.

با توجه به اینکه این پژوهش به روش کیفی انجام شده است، فرضیه‌ای وجود ندارد. در نتیجه پژوهش حاضر به سؤالات زیر پاسخ می‌دهد:

- تعریف شما از حکمرانی و حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی چیست؟
- ابعاد و مؤلفه‌های حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی در شرکت پارس جنوبی کدامند؟

در گردآوری اطلاعات، در انتخاب مشارکت‌کنندگان، داشتن دانش و تجربه حرفه‌ای مدیریت چه از نظر تحصیلات دانشگاهی و چه از نظر مدیریت در صنعت و نیز انجام همکاری یا راهنمایی به عنوان استاد راهنما، مشاور و یا داوری حداقل یک پژوهش کیفی در ارتباط با مدیریت و رهبری در صنعت به عنوان معیار انتخاب شدگان مد نظر بوده است. بر اساس این دو معیار، ابتدا فهرستی از محققان در دسترس مدیریت و رهبری در صنعت تهیه شد. سپس از طریق مذاکره تلفنی، رو در رو و ایمیل در باره اهداف پژوهش توضیح داده شد و از آن‌ها برای مصاحبه دعوت بعمل آمد. در این پژوهش ۱۵ نفر به عنوان مصاحبه‌شوندگان انتخاب شدند.

### روش نمونه‌گیری و جامعه آماری

به دلیل گستردگی جامعه آماری، امکان شناسایی با همه افراد جامعه ممکن نمی‌باشد. از این رو انتخاب یک نمونه آماری به عنوان نماینده جامعه مورد نظر اجتناب‌ناپذیر است. با توجه به هدف پژوهش، داده‌ها از طریق مصاحبه ساختار یافته و با رویکرد اکتشافی گردآوری شدند. نمونه‌گیری تا زمانی ادامه یافت که طبقه‌ای به اشباع برسد. همچنین برای غنای پژوهش تلاش شد تا با افرادی مصاحبه شود که شخصاً با موضوع پژوهش، دانش و تجربه بالایی برخوردار باشند. براساس نظریه داده بنیاد مد نظر کوربین و اشتراوس (۱۹۹۰)، تعداد نمونه مناسب بین ۱۰ تا ۲۵ نفر است که افزایش این تعداد به مرحله اشباع تئوریک بستگی دارد، یعنی تا زمانی که دیگر اطلاعات و داده جدیدی از مصاحبه‌شوندگان حاصل نشود، فرایند جمع‌آوری اطلاعات ادامه پیدا می‌کند (دانائی فرد و امامی، ۱۳۹۲). در این پژوهش تعداد ۱۵ نفر به روش نمونه‌گیری گلوله برفی به عنوان نمونه انتخاب شدند. در روش نمونه‌گیری گلوله برفی پس از شناسایی یا انتخاب اولین واحد نمونه‌گیری از آن برای شناسایی و انتخاب دومین نمونه کمک گرفته می‌شود و به همین ترتیب افراد دیگر انتخاب می‌شوند.

### بحث و ارائه یافته‌ها

#### تجزیه و تحلیل داده‌ها

کدگذاری یک روش اساسی برای مشخص‌سازی مقولات موجود در داده‌ها است. هدف از کدگذاری تسهیل بازیابی قطعات داده‌ها است (دانائی فرد و امامی، ۱۳۹۲).

در این پژوهش از الگوی پارادایم کوربین و اشتراوس (۱۹۹۰) برای کدگذاری محوری استفاده شد. در این الگو، مفاهیم حول مقوله محوری، شرایط علی، شرایط زمینه‌ای، شرایط مداخله‌گر، راهبردها و پیامدها متمرکز و تجزیه و تحلیل می‌شوند. در این پژوهش برای اطمینان از قابل قبول بودن، یافته‌های پژوهش، پس از اتمام هر مصاحبه، به مصاحبه‌شوندگان که خود خبرگان و افراد مطلع در موضوع بودند، ارائه می‌شد و در باره اجزاء آن بحث و تبادل نظر صورت می‌گرفت. در این پژوهش برای میزان مقبولیت جهت ارتقای دقت علمی و روایی و پایایی، از مواردی نظیر حساسیت پژوهشگر در انسجام روش‌شناسی، متناسب بودن نمونه، تکرار شدن یک یافته و استفاده از بازخورد مطلع‌اناستفاده شده است. به منظور اعتبار یافته‌ها نتایج تحلیل و کدگذاری در اختیار ۱۰ نفر شامل ۴ نفر مشارکت‌کنندگان و ۶ نفر خارج از مشارکت‌کنندگان قرار گرفت و نظر آن‌ها پیرامون کدهای استخراجی را با محتوای داده‌ها از متن داده‌ها اخذ گردید. لذا دستیابی به اشباع نظری و یا عدم اضافه شدن مفاهیم و مقوله‌های جدید داده‌های گردآوری شده، گواهی بر اعتبار یافته‌های پژوهش است.

در این پژوهش جهت کدگذاری، بعد از انجام مصاحبه‌ها، مصاحبه‌ها مکتوب شدند و بعد از بررسی و بازخوانی، مفاهیم استخراج شدند. با توجه به ماهیت نظریه داده بنیاد و شیوه انجام آن، در این پژوهش برای هر گزاره که مفاهیم مصاحبه‌شوندگان را شامل می‌شد، یک کد اختصاص شده است. با توجه به مصاحبه‌های انجام شده با خبرگان در این پژوهش مصاحبه‌ها با استفاده از تحلیل محتوای سطر به سطر، عبارت و مفهوم کلی بررسی، مفهوم پردازی، مقوله‌بندی و بر اساس اصل تشابه، مفهوم و اشتراکات بین کدهای باز، مفاهیم و مقولات مشخص شدند. در این مرحله ۳۲۰ کد و مفهوم شناسایی و طبقه‌بندی شده و مقوله‌های کلان شکل گرفتند.

شرایط علی: مقوله‌هایی (شرایطی) هستند که بر مقوله اصلی تأثیر می‌گذارند و به وقوع یا گسترش پدیده مورد نظر می‌انجامد. شرایط علی به شرح جدول ۱ می‌باشد.

جدول ۱- کدگذاری باز و مفاهیم شرایط علی

کدگذاری انتخابی	کدگذاری محوری	کدگذاری باز
شرایط علی	عوامل محیطی	آلایندگی محیط زیست، روابط کارکنان با جامعه مدنی و بخش غیر دولتی، ساز و کار بین دولت و نهاد اجتماعی، رفتار شهروندی، فرهنگ جامعه محلی
	عوامل سیاستگذاری	تصمیم‌گیری جامعه شمول، تأمین نیروی‌های بومی در هیأت مدیره شرکت‌ها،
	عوامل ساختاری	کیفیت قوانین و مقررات، کنترل، حاکمیت قانون، بخش دولتی کوچکتر و کارآمدتر،

با توجه به جدول ۱ شرایط علی دارای سه مقوله نظیر عوامل محیطی، عوامل سیاستگذاری و عوامل ساختاری است که از کدگذاری باز استخراج گردیده است.

مقوله محوری: در واقع هسته مورد مطالعه است که در این پژوهش "حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی" می‌باشد. شرایط محوری به شرح جدول ۲ می‌باشد.

جدول ۲- کدگذاری باز مفاهیم محوری

کدگذاری انتخابی	کدگذاری محوری	کدگذاری باز
پدیده محوری	حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی	روابط متقابل صنعت بر سرمایه اجتماعی، تأثیر صنعت بر شیوه زندگی، تأثیر صنعت بر روابط اجتماعی، تغییرات جمعیتی، برهم خوردن ساختار محله‌ای، تأثیرات و آلودگی صوتی، تأثیرات زیباشناختی، تأثیرات بر اجتماع محلی، تأثیرات بر کاربری زمین‌ها
	حکمرانی مبتنی بر سرمایه انسانی	روابط متقابل صنعت بر سرمایه انسانی، توسعه انسانی، توسعه فردی و سرمایه اجتماعی،

با توجه به جدول ۲ مقوله محوری در این پژوهش حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی و سرمایه انسانی می‌باشد که اولین محور از مقولات محوری، حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی با تمرکز بر مسئولیت اجتماعی صنعت به ساکنان همجوار مورد انتظار است. شرایط زمینه‌ای: مجموعه خاصی از شرایط که در یک مکان و زمان خاص جمع می‌شوند تا مجموعه اوضاع و احوال یا مسائلی را بوجود آورند که اشخاص با عمل خود به آن‌ها پاسخ می‌دهند. در این پژوهش عوامل سازمانی و عوامل زیر ساختی شرایط زمینه‌ای می‌باشد که به شرح جدول ۳ آمده است.

جدول ۳: کدگذاری باز و مفاهیم زمینه‌ای

کدگذاری انتخابی	کدگذاری محوری	کدگذاری باز
زمینه‌ای مفهیم	عوامل سازمانی	همگونی توزیع سلامت، روابط دو جانبه تعاملات و شبکه‌ها، منبع تسهیل حکمرانی، سرمایه فرهنگی،
	عوامل زیر ساختی	توسعه زیر ساخت‌ها، کاهش مقاومت جامعه مدنی در مقابل تصمیمات سیاسی، همراهی مردم با تصمیمات اقتصادی در ایجاد آلایندگی زیست محیطی، کیفیت زندگی ساکنان جوار صنعت، کیفیت روابط شهروندان با حاکمیت صنعت،

اولین مقوله از شرایط زمینه‌ای مربوط به شرایط عوامل سازمانی تشکیل شده است و دومین مقوله عوامل زیر ساختی است که از کدگذاری باز استخراج گردیده است.

شرایط مداخله‌گر: شرایط ساختاری که به پدیده‌ها تعلق دارند و بر راهبردهای کنش و واکنش اثر می‌گذارند. آن‌ها راهبردها را در درون زمینه خاصی سهولت می‌بخشند و یا آن‌ها را محدود و مقید می‌کنند. شرایط مداخله‌گر در این پژوهش به شرح جدول ۴ می‌باشد.

جدول ۴: کدگذاری باز و مفاهیم شرایط مداخله گر

کدگذاری انتخابی	کدگذاری محوری	کدگذاری باز
شرایط مداخله گر	عوامل کلان	عوامل محیطی: محیط سیاسی و اجتماعی، انتظارات ذینفعان عوامل اقتصادی: مشکلات مالی جامعه، آلاینده‌گی به محیط زیست
	عوامل خرد	سیاست‌های سازمان: حقوق و مزایا، قدرشناسی مردم، ساختار سازمان: تمرکز در تصمیم‌گیری، فرهنگ منطقه، انتخاب مدیران و اعضای هیأت مدیره از جامعه نخبگی بومی،

شرایط مداخله‌گر دارای دو مقوله کلان و خرد می‌باشد. اولین مقوله از شرایط مداخله‌گر عوامل کلان است که شامل شاخص‌هایی به شرح جدول ۴ می‌باشد و دومین مقوله عوامل خرد است.

راهبردها: راهبردها مبتنی بر کنش‌ها و واکنش‌هایی برای کنترل، اداره و برخورد با پدیده مورد نظر هستند. آن‌ها راهبردها مقصود داشته، هدفمند هستند و به دلایلی صورت می‌گیرند. در این پژوهش راهبردها به شرح جدول ۵ می‌باشد.

جدول ۵: کدگذاری باز و مفاهیم شرایط مربوط به راهبردها

کدگذاری انتخابی	کدگذاری محوری	کدگذاری باز
راهبردها	مدیریتی و رهبری	سبک مدیریت و رهبری، مدیریت ابهام، استفاده از تجربه موفق دیگران، مهارت انسانی و فنی، متنوع‌سازی جو سازمانی،
	ارتباطات اجتماعی	تعادل و تعامل، تفویض اختیار به کارکنان، تعامل با محیط کار، تعامل با جامعه و ارتباطات اجتماعی، تعامل با ذینفعان، همگرایی با نهادهای اجتماعی و جامعه مدنی، استفاده از تجارب بخش غیر دولتی

اولین مقوله راهبردی، مدیریت و رهبری می‌باشد و دومین مقوله در موضوع راهبردها، ارتباطات اجتماعی می‌باشد که برای حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی در صنایع پارس جنوبی مورد انتظار جامعه و ذینفعان می‌باشد.

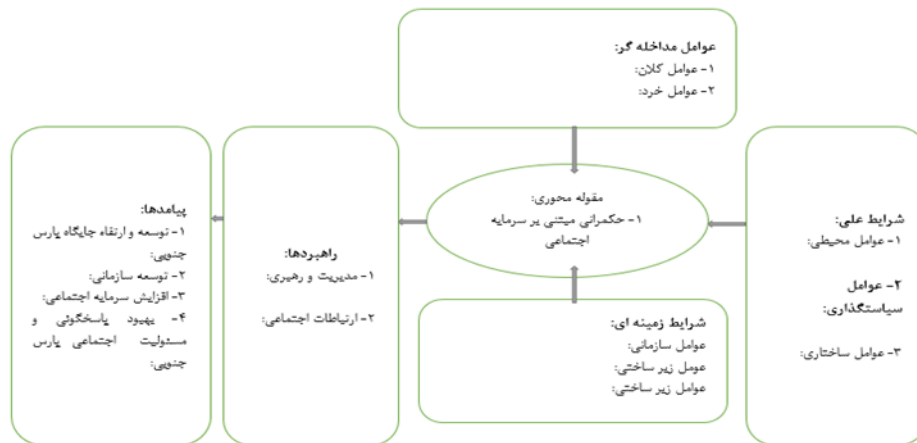
پیامدها: نتایجی که بر اثر راهبردها پدیدار می‌شود. پیامدها نتایج و حاصل کنش‌ها و واکنش‌ها هستند. در این پژوهش پیامدها در ۴ مقوله شامل توسعه و ارتقاء جایگاه پارس جنوبی، توسعه سازمانی، افزایش سرمایه اجتماعی و مقوله بهبود پاسخگویی و مسئولیت اجتماعی پارس جنوبی طبقه‌بندی شده‌اند که در جدول ۶ بیان شده است.

هاگذاری باز و مفاهیم شرایط مربوط به پیامد جدول ۶: کد

کدگذاری انتخابی	کدگذاری محوری	کدگذاری باز
پیامدها	توسعه و ارتقاء جایگاه پارس جنوبی	ظرفیت و توانایی دولت برای اداره کارآمد، توسعه گزائی و آموزش،
	توسعه فردی و سازمانی	ثبات سیاست، کارائی و اثر بخشی دولت، پیمان سپاری فعالیت‌ها، روابط ساختاری میان بخش‌ها، مشارکت در تصمیمات سیاسی، مشارکت در برنامه‌های داوطلبانه مرتبط با کار،
	افزایش سرمایه اجتماعی	همترازی مردم و جامعه مدنی با دولت، احترام شهروندان و دولت، روابط اجرای درون حکومت، تعاملات اجتماعی، روابط میان مردم، کیفیت رابطه بین شهروندان و حاکمیت،
	بهبود پاسخگویی و مسئولیت اجتماعی	تشکل یافتن خواسته‌ها در جامعه مدنی، پاسخگویی برابر ساختار، مشورت

انتخابی کدگذاری	کدگذاری محوری	کدگذاری باز
		به رهبران سیاسی، حق اظهار نظر و پاسخگوئی، عدم خشونت، کنترل فساد، اداره و تنظیم امور و رابطه میان شهروندان و حاکمیت، پاسخگوئی و حساب پس دهی،

در این پژوهش با در نظر داشتن مطالعات اولیه و نظرات مصاحبه شونده‌گان و تحلیل داده‌های گردآوری شده توسط نظریه گردند تئوری، مدل پیشنهادی که طی احصاء مفاهیم اصلی حاصل شده است در شکل ۴ ترسیم شد.



های پژوهش)های کیفی پژوهش، نظام حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی پارس جنوبی (منبع: یافته‌شکل ۴- مؤلفه

### نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهادها

هدف این پژوهش ارائه مؤلفه‌های حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی در شرکت پارس جنوبی با رویکرد نظریه داده بنیاد است. ابزار گردآوری اطلاعات، مصاحبه نیمه ساختارمند با ۱۵ نفر از خبرگان می‌باشد. مقوله محوری در مدل تحقیق حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی است که با توجه به شرایط علی، شرایط زمینه‌ای، شرایط مداخله‌گر، راهبردها و پیامدها تدوین گردیده و ارائه شد. ابزار گردآوری اطلاعات مصاحبه نیمه ساختارمند با نمونه‌گیری گلوله برفی انتخاب شدند و روش تجزیه و تحلیل محتوا با استفاده از کدگذاری می‌باشد. در این پژوهش نتایج حاصل از تجزیه و تحلیل داده‌ها طی سه مرحله کدگذاری شدند. در این راستا مقوله کلان، مقوله‌های اصلی و فرعی استخراجی از مصاحبه‌ها مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفت. با توجه به مفهوم حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی در قالب مدل که در برگزیده شرایط علی، شرایط زمینه‌ای، شرایط مداخله‌گر، راهبردها و پیامدها است، ارائه گردید.

در زمینه شرایط علی برداشت بیشتر مشارکت‌کنندگان این بود که مهمترین عامل تأثیرگذار بر حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی شامل عوامل محیطی؛ عوامل سیاستگذاری و عوامل ساختاری می‌باشد. از این رو آلاینده‌گی محیط زیست، روابط کارکنان با جامعه مدنی و بخش غیر دولتی، ساز و کار بین دولت و نهاد اجتماعی، رفتار شهروندی، فرهنگ جامعه محلی، تصمیم‌گیری جامعه شمول، تأمین نیروی‌های بومی در هیأت مدیره شرکت‌ها، کیفیت قوانین و مقررات، کنترل، حاکمیت قانون، بخش دولتی کوچکتر و کارآمدتر، می‌تواند نقش تعیین‌کننده باشد. از سویی دیگر نتایج پژوهش‌های می‌دري (۱۳۸۳)، پلیمپتر (۱۹۹۹)، شریف‌زاده (۱۳۸۳) و دباغ (۱۳۸۸) همراستا است.

مقوله محوری در این پژوهش شامل حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی و حکمرانی مبتنی بر سرمایه انسانی می‌باشد که شامل روابط متقابل صنعت بر سرمایه اجتماعی، تأثیر صنعت بر شیوه زندگی، تأثیر صنعت بر روابط اجتماعی، تغییرات جمعیتی، برهم خوردن ساختار محله‌ای، تأثیرات و آلودگی صوتی، تأثیرات زیباشناختی، تأثیرات بر اجتماع محلی، تأثیرات بر کاربری زمین‌ها، روابط متقابل صنعت بر سرمایه انسانی، توسعه انسانی، توسعه فردی و سرمایه اجتماعی می‌باشد.



عوامل زمینه‌ای را مقولاتی شامل عوامل سازمانی و عوامل زیر ساختی می‌باشد. یافته‌ها شامل همگونی توزیع سلامت، روابط دو جانبه تعاملات و شبکه‌ها، منبع تسهیل حکمرانی، سرمایه فرهنگی، توسعه زیر ساخت‌ها، کاهش مقاومت جامعه مدنی در مقابل تصمیمات سیاسی، همراهی مردم با تصمیمات اقتصادی در ایجاد آلاینده‌گی زیست محیطی، کیفیت زندگی ساکنان جوار صنعت، کیفیت روابط شهروندان با حاکمیت صنعت می‌باشد.

عوامل مداخل‌گر را مقولاتی شامل عوامل کلان و عوامل خرد تشکیل داده است که شامل محیط سیاسی و اجتماعی، انتظارات ذینفعان، مشکلات مالی جامعه، آلاینده‌گی به محیط زیست، سیاست‌های سازمان: حقوق و مزایا، قدرشناسی مردم، ساختار سازمان: تمرکز در تصمیم‌گیری، فرهنگ منطقه، انتخاب مدیران و اعضای هیأت مدیره از جامعه نخبگی بومی، می‌باشد.

عوامل راهبردی شامل مدیریت و رهبری و ارتباطات اجتماعی می‌باشد که برای اصلاح امور و حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی نیازمند توجه به سبک مدیریت و رهبری، مدیریت ابهام، استفاده از تجربه موفق دیگران، مهارت انسانی و فنی، متنوع‌سازی جو سازمانی، تعادل و تعامل، تفویض اختیار به کارکنان، تعامل با محیط کار، تعامل با جامعه و ارتباطات اجتماعی، تعامل با ذینفعان، همگرایی با نهادهای اجتماعی و جامعه مدنی، استفاده از تجارب بخش غیر دولتی می‌باشد.

در زمینه پیامدهای مهم حکمرانی شامل توسعه و ارتقاء جایگاه پارس جنوبی؛ توسعه فردی و سازمانی؛ افزایش سرمایه اجتماعی؛ بهبود پاسخگوئی و افزایش مسئولیت اجتماعی پارس جنوبی می‌باشد. پیامدهای اجرای مدل حکمرانی مبتنی بر سرمایه اجتماعی می‌تواند به افزایش ظرفیت و توانایی دولت برای اداره کارآمد، توسعه گرائی و آموزش، ثبات سیاست، کارائی و اثر بخشی دولت، پیمان سپاری فعالیت‌ها، روابط ساختاری میان بخش‌ها، مشارکت در تصمیمات سیاسی، مشارکت در برنامه‌های داوطلبانه مرتبط با کار، همترازی مردم و جامعه مدنی با دولت، احترام شهروندان و دولت، روابط اجرای درون حکومت، تعاملات اجتماعی، روابط میان مردم، کیفیت رابطه بین شهروندان و حاکمیت، تشکل یافتن خواسته‌ها در جامعه مدنی، پاسخگوئی برابر ساختار، مشورت به رهبران سیاسی، حق اظهار نظر و پاسخگوئی، عدم خشونت، کنترل فساد، اداره و تنظیم امور و رابطه میان شهروندان و حاکمیت، پاسخگوئی و حساب پس دهی، به همراه داشته باشد و حکمرانی را تسهیل و باعث بهره‌وری بیشتر شرکت پارس جنوبی از حیث کمی و کیفی گردد. لذا پیشنهاد می‌شود که با ایجاد نظامی مشخص، محیط کسب و کار پارس جنوبی به طور مستمر مورد ارزیابی قرار داده تا از طریق این پیوند اجتماعی با جامعه محلی، روند آتی را در عرضه و تقاضا برای شناسایی فرصت‌های پیش رو کارآفرینانه مورد پایش قرار گیرد.

## References

- Bourdieu, Pierre, *Distinction. A Social Critique of the judgment of taste* routed, London, 1984.
- Coleman, J. (2016). *Foundations of Social Theory* (M. Sabouri, Trans.) (2nd ed.). Tehran, Iran: Ney Publishing. [In Persian]
- Danaei Fard, H., & Emami, M. (2012). *Theory of Foundation Theory in Organization and Management Studies* (2nd ed.). Safar Publications. [In Persian]
- Delshad, A. H., & Mashbaki, A. (2013). *Social capital measurement model in Iran*. N.Avaran Sharif. [In Persian]
- Fukuyama, F. (2000). *The end of the system, social capital and its preservation* (G. Tausli, Trans.). (1st ed.). Tehran, Iran: Jamia Iranian Publications. [Persian to English translation]. [In Persian]
- Pantham, R. (2001). *Democracy and Civic Traditions* (M. Taghi, Trans.). [Persian to English translation]. [In Persian]
- Putnam, R.D, *Making Democracy Work*. Princeton university press, Princeton, 1993.
- Sharifzadeh, F., & Rahmatullah Qalipour. (2013). *Good governance and the role of the state*. Management culture, 1st year, Autumn and Winter, No. 4, 93-109. [In Persian]







Research Paper

## **The emergence of cartel parties reflects the challenge between people and elites in liberal democracy**

**khosro Shamsaei:** PhD student, Department of Political Science, Shahreza Branch, Islamic Azad University, Shahreza, Iran

**Rasul Berjisian\*:** Assistant Professor of Philosophy Department of Farhangian University

**Seyed Saeed Mirtrabi Hosseini:** Assistant Professor, Department of International Relations, Kharazmi University, Tehran, Iran

---

**Received:** 2023/04/08 **PP** 57-70 **Accepted:** 2023/05/28

---

### **Abstract**

Liberal democracy with a heterogeneous combination of individualistic liberalism and collectivist democracy and by preferring the interests of the individual over the interests of the collective has exposed itself to several crises, including the political crisis. This article analyzes the data with a library and survey method, as well as, with a qualitative method and with a descriptive-analytical approach and within the frame of the “Thomas Spragens” crisis theory and it’s trying to express that, firstly, this political system is facing a political crisis of the type of distribution crisis [expression of disorder] of which the emergence of cartel and monopolistic parties is one of this signs [a sign of disorder]. This crisis is the result of the conflict of interests between the declared votes (The people) and the executive heads (The ruling elites) [the cause of disorder] and the way out of it is to reforming the political structure of power through the declaration of the role of the elites at the head of democracy by following the example of the power structure and especially the role and position of the “velayat-e -faghih” at the head of the religious democracy system [solution].

---

**Keywords:** Liberal Democracy, Cartel Parties, Velayat-e-Faghih, Religious Democracy.

---

---

**Citation:** Shamsaei, Kh., Berjisian, R., Mirtrabi Hosseini, S.(2023). **The emergence of cartel parties reflects the challenge between people and elites in liberal democracy.** *Journal of Society and Politics*, Vol 1, No 1, Shiraz, PP 57-70.

---

---

\* . **Corresponding author:** Rasul Barjisian, **Email:** [rs1berjisian@gmail.com](mailto:rs1berjisian@gmail.com), **Tel:** +989173018001



## Extended Abstract

### Introduction

Liberal democracy, a combination of liberalism and democracy, is marked by contradictions. Presently, these conflicts have led to a political crisis. The article examines the description and expression of irregularities, factors, symptoms, and causes of disorder. It proposes a solution to overcome this disorder based on the model of religious democracy and the principle of velayat al-faqih. There are three points of agreement: first, there is no compatibility between liberalism and democracy; second, this inconsistency has resulted in a conflict of interests between the people and the elites; third, resolving this conflict requires minimizing the people's vote and maximizing the executive power of the elites. One sign of the political crisis is the emergence of cartel parties, aiming to maintain a balanced political system favoring the elites. The article aims to highlight the inefficiency of liberal democracy in addressing the political crisis and emphasizes the need to reform the power structure by defining the role and position of qualified elites. This approach is referred to as religious democracy, based on the principle of religious authority.

### Methodology

This article utilizes both library research and survey methods, along with a qualitative approach, employing a descriptive-analytical framework within the context of Thomas Spriggans' crisis theory to analyze the data.

### Results and discussion

In the current political system, liberalism and democracy are combined in a heterogeneous and conflicting manner. In this system, the elites lead democracy on behalf of the people, and their rule is practical rather than declarative. These conditions create a clash of interests between the people's votes and the actions of the ruling elite.

The parties have transformed into governmental, cartel-like, and monopolistic entities, serving the ruling elites. Parties are seen as tools for gaining power, and according to some, they play a role in political pluralism. In the West, political parties are considered

integral to liberal democratic systems. However, some argue that parties have not fully met the needs and expectations and are viewed as obstacles to political pluralism.

Historically, criticisms have been raised against the formation of political parties in France and America. In the 19th century, factionalism, civil society, and democracy flourished, but skepticism towards political parties persisted. The iron law theory of oligarchy and self-centered political parties has been subject to criticism. The emergence of oligarchy within party organizations and the dominance of the minority over the majority are seen as inevitable.

Over time, parties become focused on their own goals and interests. Criticisms of political partisanship continued into the 20th century, with proponents of democracy and mass parties. Some parties are banned in Western democracies.

The monopolistic role of political parties in Western systems leads to a decrease in political competition and diversity, as parties consolidate power. The concentration of power in the hands of ruling parties jeopardizes equal opportunities. Some argue that partisanship can escalate into civil war and suggest maintaining competition and not accepting the dominance of any single party.

### Conclusion

In the most optimistic state, all forms and models of secular democracy can be considered a type of "democracy" where a group of real and legal elites make decisions under the guise of people's votes, leading the democracy. It is evident that in such a system, where the head of democracy is practical, the power structure is not truly democratic but rather led by party leaders and elitists. In all forms and models of democracy, the physical rule of a few elites at the helm of democracy is an undeniable and inevitable reality because the masses are incapable of performing specialized tasks. In liberal democracy, due to the belief in the "primacy of the individual," the scales of justice are consistently tilted in favor of the individual and, in practice, in favor of individuals with special positions and

power. The collective interests of the people are prioritized after individual interests. This improper prioritization allows a minority with power and wealth to benefit the most from this situation, consistently placing themselves at the "head of democracy."

Since the rule of elites is practical within the democracy, the power structure and the nature of the elites become two factors that create the foundation for a conflict of interests between the declared votes of the people and the practical leaders, i.e., the ruling elites.

This conflict between the people and the elites has led to a political crisis known as a distribution crisis within the system. The emergence of cartel parties is one of the significant indications of this crisis in the socio-political realm. The solution to this crisis lies in reforming the power structure through transparency in the leadership of democracy

and also reforming the nature of the elites by following the example of the role and position of the legal guardian in religious democracy. In religious democracy, firstly, democracy adheres to declarative principles. Secondly, in addition to knowledge, the head of democracy possesses moral virtues such as justice. Thirdly, the primacy of collective rights over individual rights, along with other factors, prevents a conflict between the people and the head of democracy. Political parties, with their dynamics, are not oblivious to the stability and strength of the political system. They perform their specific tasks of organizing people's demands, promoting social rationality, and regulating social behaviors. By doing so, they assist the head of democracy in establishing political system stability and maintaining a balanced state.



# فصلنامه جامعه و سیاست

دوره ۱، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲

Journal Homepage: <https://sanad.iau.ir/journal/jsp>



## مقاله پژوهشی

### ظهور احزاب کارتلی بازتاب چالش میان مردم و نخبگان در لیبرال دموکراسی (با نگاه به جایگاه احزاب در مردم سالاری دینی)

خسرو شمسایی: دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران

رسول برجیسیان<sup>۱</sup>: استادیار گروه فلسفه دانشگاه فرهنگیان

سید سعید میرترابی حسینی: استادیار گروه روابط بین‌الملل، دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۹ صص ۷۰-۵۷ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۰۷

#### چکیده

لیبرال دموکراسی با ترکیبی ناهمگون از لیبرالیسم فردگرا و دموکراسی جمع‌گرا و با ترجیح منافع فرد بر مصالح جمع، خود را در معرض بحران‌های متعددی، از جمله بحران سیاسی قرار داده است. این نوشتار با روش کتابخانه‌ای و فیش‌برداری و همچنین، با روش کیفی و با رویکرد توصیفی - تحلیلی و در چارچوب نظریه بحران «توماس اسپریگنز» اقدام به تجزیه و تحلیل داده‌ها نموده و سعی در بیان این مطلب دارد که اولاً، این نظام سیاسی هم‌اینک بایک بحران سیاسی از نوع بحران توزیع روبرو است (بیان بی‌نظمی) که ظهور احزاب کارتلی و انحصارگرا یکی از نشانه‌های آن به شمار می‌رود (نشانه بی‌نظمی). این بحران معلول تعارض منافع میان رأی‌های اعلامی، یعنی مردم و رأس‌های اعمالی، یعنی نخبگان حاکم می‌باشد (علت بی‌نظمی) و راهکار برون رفت از آن را در اصلاح ساختار سیاسی قدرت از طریق اعلامی شدن نقش نخبگان در رأس دموکراسی با الگوپذیری از ساختار قدرت و بویژه نقش و جایگاه ولی فقیه در رأس نظام مردم سالاری دینی می‌داند (راهکار خروج از بی‌نظمی).

**واژه‌های کلیدی:** لیبرال دموکراسی، احزاب کارتلی، ولایت فقیه، مردم سالاری دینی

**استاد:** شمسایی، خسرو؛ برجیسیان، رسول؛ میرترابی حسینی، سید سعید. (۱۴۰۲). ظهور احزاب کارتلی بازتاب چالش میان مردم و نخبگان در

لیبرال دموکراسی (با نگاه به جایگاه احزاب در مردم سالاری دینی). فصلنامه جامعه و سیاست، سال ۱، شماره ۱، شیراز، صص ۷۰-۵۷.

#### مقدمه

«لیبرال دموکراسی» ترکیبی ناهمگون و متعارض است (Levine, 2001: 26). از «لیبرالیسم» که اولویت را به حقوق و آزادی‌های فردی می‌دهد و «دموکراسی» که بدنبال تأمین حقوق جمعی است. حال سؤال این است که در حال حاضر، این تعارض و ناهمگونی لیبرال

<sup>۱</sup> نویسنده مسئول: رسول برجیسیان، پست الکترونیکی: [rs1berjisian@gmail.com](mailto:rs1berjisian@gmail.com)، تلفن: ۰۹۱۷۳۰۱۸۰۰۱



دموکراسی را با چه وضعیتی مواجه ساخته است؟ در این مقاله تلاش می‌شود در چارچوب نظریه بحران «توماس اسپریگنز»<sup>۱</sup>، ابتدا به شرح و «بیان بی‌نظمی» که به بحران سیاسی حاکم بر لیبرال دموکراسی اشاره دارد، پرداخته و پس از آن عوامل و «نشانه‌های بی‌نظمی» تشریح می‌گردد و سپس به «علل بی‌نظمی» اشاره می‌گردد و نهایتاً «راهکار خروج از بی‌نظمی» بر اساس الگوی مردم‌سالاری دینی مبتنی بر اصل ولایت فقیه تبیین می‌گردد.

به نظر می‌رسد که این نظام با مهار دموکراسی و اولویت قائل شدن برای آزادی‌های فردی، سعی در حل این تعارض به نفع افراد و گروه‌هایی خاص دارد. بدیهی است که با وجود چنین بستری از آزادی‌های فردی، این اقلیت برخوردار از قدرت و ثروت در جامعه هستند که بیشترین بهره را از این وضعیت برده و خود را به کمک احزاب سیاسی که در گذر زمان به احزابی دولتی و کارتلی تبدیل شده‌اند، در «رأس دموکراسی» قرار داده و در واقع به مردم و نظام سیاسی تحمیل می‌کنند و اینگونه است که موجبات تعارض منافع میان رأی‌های اعلامی، یعنی مردم و رأس‌های اعمالی، یعنی نخبگان حاکم، شکل گرفته و لیبرال دموکراسی را با بحران‌های متعددی از جمله بحران سیاسی از نوع بحران توزیع مواجه ساخته است. این مقاله بر این نکته تأکید دارد که نمی‌توان علت این تعارضات را الزاماً در حاکم نبودن رأی مردم جستجو کرد، چرا که به نظر می‌رسد این امر و در واقع، ادعای «حکومت مردم بر مردم توسط مردم»، نه شدنی است و نه مطلوب است، بلکه باید در ماهیت فکری و گفتمانی آن دسته از نخبگانی جستجو کرد که به صورت اعمالی (و نه اعلامی) در رأس دموکراسی مستقر می‌باشند.

نویسنده مقدمه کتاب «مکاتب سیاسی معاصر» معتقد است که در مرحله پیشرفته سرمایه‌داری، دموکراسی هم در عمل و هم در تئوری «صوری» می‌گردد، به این معنا که نظام سیاسی مبنای مشروعیت خود را نه در مشارکت فعال مردم بلکه در حمایت منفعلانه توده‌ها و رقابت الیت‌ها جستجو می‌کند. وی با اشاره به دیدگاه «ژوزف شومپتر»<sup>۲</sup>، بر این نکته تأکید دارد که تصمیمات گروه‌های قدرت لزوماً با منافع همگانی هماهنگ نیست و اینکه دموکراسی با محتوای ارزشی یعنی آزادی و برابری و حاکمیت اکثریت سروکاری ندارد (Ebenstein & Fogelman, 1990: Forteen-Nineteen). حجت اله ایوبی نیز در مقاله‌ای تحت عنوان «روایای حکومت اکثریت در نظام‌های دموکراتیک»، تحقق حکومت اکثریت مبتنی بر رأی مردم را رویا و سرابی بیش نمی‌داند. به زعم وی، لیبرال دموکراسی علیرغم ادعای خود دغدغه مشارکت عمومی را ندارد، بلکه بدنبال تأمین منافع سیاسی-اقتصادی گروهی اندک می‌باشد که اتفاقاً در تضاد با رأی و منافع مردم می‌باشد (Ayyoobi, 2000: 57). وی این فرایند را منتج به ظهور احزاب کارتلی دانسته و معتقد است که تحولات سیاسی اجتماعی بگونه‌ای رقم خورده است که این سازمان‌های مدرن به تدریج از جامعه مدنی جدا شده و به دولت نزدیک شوند و در این رابطه، متأثر از دیدگاه «کاتز و مایر»<sup>۳</sup>، از حرفه‌ای شدن سیاست و همچنین، از قانونی شدن یارانه‌های دولتی به عنوان دو عامل مهم نام می‌برد (Ayyoobi, 2010: 136) و همچنین، نویسنده مقاله «بنیان دولت حزب سالار و تعامل میان دموکراسی و پارتیتوکراسی» بر این باور است که «در حال حاضر تکثر گرایی سیاسی در غرب به رقابت میان احزاب دولتی خاصی محدود شده است که با تحمیل اراده سیاسی خود، قادر به تأمین مردم‌سالاری واقعی نیست» (Tabatabaei, 2015: 33). وی معتقد است که این احزاب گردش قدرت را میان خود انحصاری ساخته و دیگر نه پاسخگوی بحران‌های سیاسی می‌باشند و نه حتی نمایندگی شکاف‌های اجتماعی را بر عهده دارند، بلکه بخشی از دولت‌ها می‌باشند (Tabatabaei, 2015: 62). آنچه مسلم است، دیدگاه‌های فوق بر ۳ نکته اتفاق نظر دارند: اول اینکه، میان لیبرالیسم و دموکراسی سازگاری وجود ندارد. دوم اینکه این ناسازگاری به تعارض منافع میان مردم و نخبگان انجامیده است و سوم اینکه حل این تعارض را در گرو ایفای نقش حداقلی برای رأی اعلامی مردم و نقش حداکثری برای رأس اعمالی نخبگان می‌داند؛ امری که در حاشیه خود موجبات شکل‌گیری بحرانی سیاسی را فراهم ساخته که ظهور احزاب کارتلی از نشانه‌های آن به شمار می‌رود تا به کمک آن ثبات نظام سیاسی در نقطه تعادلی که به نفع نخبگان است، حفظ گردد.

بر همین اساس، این مقاله تلاش دارد که بر ناکارآمدی لیبرال دموکراسی در حل بحران سیاسی که گرفتار آن است، تأکید نموده و خروج از آن را به عنوان یک ضرورت در گرو اصلاح ساختار قدرت از طریق اعلامی شدن نقش و جایگاه نخبگان واجد صلاحیت در رأس دموکراسی عنوان نماید؛ امری که مصداق آن را تنها در الگوی مردم‌سالاری دینی مبتنی بر اصل ولایت فقیه می‌توان مشاهده نمود.

## پیشینه و مبانی نظری تحقیق

<sup>1</sup> - Thomas Spragens

<sup>2</sup> - Joeseeph Schumpeter

<sup>3</sup> - Richard H. Katz and Peter Mair

لیبرال دموکراسی: دولت‌های لیبرال تا قرن ۱۹ به صورت غیر دموکراتیک اداره می‌شدند و با اینکه در گذر زمان به روش‌های دموکراسی تن دادند، اما معتقد بودند که دموکراسی به شکل کامل آن آزادی‌های فردی را محدود می‌سازد و به همین دلیل آن را تعدیل نموده و از آن نظام سیاسی جدیدی از تلفیق اندیشه‌های لیبرالیستی و شیوه دموکراسی مدرن با عنوان «لیبرال دموکراسی» پدید آمد (Macpherson, 2000: 84). لذا، برخی این نظریه را ترکیبی متعارض از لیبرالیسم کلاسیک و اصل دموکراتیک برابری افراد در انتخاب حکومت دانسته و آن را «راه حلی» صرفاً ظاهری به مسأله‌ای «لاینحل» معرفی می‌کنند، تعارضی که در آثار «جان لاک» و پیروان وی و حتی در آثار تثبیت‌کننده بزرگ نظریه لیبرال دموکراسی، یعنی «جان استوارت میل»<sup>۱</sup>، قابل مشاهده است (Levine, 2001: 26 & 40).

احزاب کارتی: اروپای غربی از دهه هفتاد شاهد حضور احزابی شد که «اتوکرچ هایمر» آن‌ها را «احزاب فراگیر» می‌نامد (Ayyoobi, 2010: 136). این در حالی بود که به گفته «موریس دوورژه»<sup>۲</sup>، قبل از آن و در مرحله اول «احزاب خاص» یا اشراف شکل گرفتند که پای در دولت و پای هم در جامعه مدنی داشتند و در مرحله دوم با شکل‌گیری «احزاب عوام» یا توده‌ای مواجه می‌گردد که اساساً ریشه در جامعه مدنی داشتند و خود را سخنگوی جامعه می‌دانستند (Duverger, 1978: 39-41). اما، احزاب فراگیر که نقش واسطه بین دولت و جامعه مدنی را ایفا می‌کردند، تنها راه ادامه حیات خود را بدست آوردن رأی بیشتر و پیروزی در انتخابات می‌دانستند، لذا برای ماندن چاره‌ای جز نگاه غیر طبقاتی و غیر ایدئولوژیک نداشتند و می‌کوشیدند با ارائه برنامه‌های پرجاذبه بیشترین مشتری و رأی‌دهنده را جذب کنند و اینگونه بود که احزاب توده‌ای بتدریج به احزاب فراگیر تبدیل شدند (Naghibzadeh, 1989: 14 & 29). با ادامه این روند، طبیعی بود که احزاب سیاسی از هم‌نشینی با جامعه مدنی دور و به سوی دولتی شدن حرکت کنند، فرایندی که کاتز و مایر از آن به دولتی شدن یا کارتی شدن احزاب یاد می‌کنند (Ayyoobi, 2010: 136). به زعم ایشان، احزاب سیاسی در اروپای غربی دیگر نماینده جامعه مدنی نبوده و نسبتی با شکاف‌های اجتماعی ندارند. از این نگاه، احزاب سیاسی برای ادامه زندگی خود تنها راه را تشکیل کارتل‌هایی از احزاب می‌دانند که رقیبان تازه وارد خود را از صحنه حذف و یارانه‌ها و به عبارت بهتر، منابع دولتی را بین خود تقسیم کنند و در این شرایط، انتخابات دیگر ابزاری برای کنترل دولت بوسیله جامعه مدنی نیست، بلکه تنها وسیله‌ای برای کنترل مردم و رأی‌دهندگان توسط نخبگان و احزاب می‌باشد و اینکه دولت چیزی جز حزب حاکم نمی‌باشد (Ayyoobi, 2010: 144).

ولایت فقیه: بحث از ولایت فقیه از جمله مباحث و مفاهیم فقه سیاسی شیعه است که طبق آن و پس از پایان یافتن دوران غیبت صغری و «نیابت خاصه» و با آغاز عصر غیبت کبری، یعنی از سال ۳۲۹ ه.ق، هدایت شیعیان با عنوان «نیابت عامه» به فقهای شیعه موکول گردیده است و از آن زمان تاکنون بحث از ولایت فقیه به طرق مختلف مورد بحث و عنایت فقهای شیعه قرار داشته است، که در این بین، این امام خمینی (س) است که موفق به تشکیل حکومت جمهوری اسلامی مبتنی بر ولایت مطلقه فقیه می‌گردد. به اعتقاد بنیانگذار جمهوری اسلامی، از آنجا که حکومت اسلامی حکومتی مبتنی بر قانون است، آن هم فقط قانون الهی که برای اجرای احکام و بسط عدالت در سراسر جهان مقرر شده است، زمامدار این حکومت ناگزیر باید دو صفت علم و عدالت را که اساس یک حکومت الهی است، دارا باشد و ممکن نیست یک حکومت مبتنی بر قانون تحقق یابد، مگر آنکه زمامدار آن واجد این دو صفت باشد (Khomeini, 1990: 30). در اندیشه امام خمینی (ره)، همچنانکه ولی فقیه مقید به چارچوب قوانین الهی است، مقید به چارچوب مصلحت عمومی نیز می‌باشد: «کسی که بر مسلمین و جامعه بشری حکومت دارد، همیشه باید جهات عمومی و منافع عامه را در نظر بگیرد و از جهات خصوصی و عواطف شخصی چشم ببوشد. لهذا اسلام بسیاری از افراد را در مقابل مصالح جامعه فانی کرده است» (Khomeini, 2006, vo 15: 213-217) و در جای دیگر، بیان می‌دارد که «حاکم اسلامی می‌تواند در موضوعات بنا بر مصالح کلی مسلمانان یا طبق مصالح افراد حوزه حکومت خود عمل کند. این اختیار هرگز استبداد رأی نیست، بلکه [در آن] مصلحت اسلام و مسلمین منظور شده است» (Khomeini, 1990: 21). وی معتقد است که نقش مردم قبول یا عدم قبول حکومت است و در صورت نپذیرفتن، اگرچه خللی در مشروعیت نظام ایجاد نمی‌شود، با این حال موجب عدم تحقق نظام دینی می‌گردد. ایشان در باره نقش مردم در ایجاد حکومت اسلامی چنین اظهار می‌دارد که «ما تابع آراء ملت هستیم» (Khomeini, 2006, vo 11: 34).

مردم سالاری دینی: به نوعی از نظام اسلامی اشاره دارد که مبتنی بر سه پایه مشروعیت می‌یابد و محقق می‌گردد: اولاً، در این نظام، حاکم از ویژگی‌هایی چون فقاقت، عدالت و درایت برخوردار می‌باشد تا واجد مشروعیت الهی گردد که از آن به مشروعیت اولیه هم یاد می‌شود. ثانیاً، در این نظام، کارگزاران از رأس تا ذیل و مستقیم یا غیر مستقیم مبتنی بر انتخاب و رضایت مردم به قدرت می‌رسند و واجد مقبولیت مردمی می‌گردند. ثالثاً، کارگزاران منتخب مردم از کارآمدی و توانمندی اداره جامعه برخوردارند که به آن مشروعیت ثانویه اطلاق می‌گردد (Sa,aidi, 2013: 18). فقدان هر کدام از سه شرط مورد اشاره مانع از تحقق و شکل‌گیری نظام مردم سالاری دینی می‌گردد.

<sup>1</sup> - John Locke

<sup>2</sup> - John Stuart Mill

<sup>3</sup> - Maurice Duverger

## بیان بی‌نظمی

در تمامی اشکال و مدل‌های دموکراسی غربی حاکمیت تنی چند از نخبگان در رأس مردم سالاری، واقعیتی انکار ناپذیر و در عین حال اجتناب ناپذیر است، چرا که توده مردم از انجام امور تخصصی عاجزند؛ به همین دلیل، تعداد مشخصی از نخبگان حقیقی و حقوقی در پوشش کار حزبی و در رأس دموکراسی به نمایندگی از مردم اقدام به تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری می‌کنند. احزاب سیاسی که به زعم «لاپالومبارا و اینر»<sup>۱</sup> در نظام‌های غربی برای مقابله با ۳ بحران مهم مشروعیت، همبستگی و مشارکت بوجود آمده بودند (Ayyoobi, 2017; 38)، هم اینک خود به یکی از مهمترین نشانه‌های بحران تبدیل شده بودند. بدیهی است که در چنین نظامی، با توجه به اعمالی بودن رأس دموکراسی، ساختار قدرت مردم سالار نبوده، بلکه حزب سالار و نخبه پرور می‌باشد، به گونه‌ای که برخی ترجیح می‌دهند به جای «دموکراسی» یا مردم سالاری از واژه «پارتیتو کراسی» یا حزب سالاری استفاده کنند (Tabatabaei, 2015: 37) و علت آن را باید در این واقعیت جستجو کرد که در لیبرال دموکراسی بخاطر قائل بودن به «اصالت فرد»، شاهین ترازوی عدالت همواره به نفع فرد و در عمل به نفع افراد دارای موقعیت و توان خاص سنگینی کند و اینکه، مصالح و منافع جمع (مردم) در اولویت بعد از فرد قرار می‌گیرد و همین اولویت‌بندی ناصواب باعث می‌شود که یک اقلیت برخوردار از قدرت و ثروت در جامعه بتوانند بیشترین بهره را از این وضعیت برده و همواره خود را در «رأس دموکراسی» قرار دهند و از آنجا که حاکمیت نخبگان در رأس دموکراسی بصورت اعمالی است، لذا ساختار قدرت، از یک طرف و ماهیت نخبگان، از طرف دیگر دو عامل بستر ساز در بروز تعارض منافع میان رأی‌های اعلامی، یعنی مردم و رأس‌های اعمالی، یعنی نخبگان حاکم، به شمار می‌روند. تعارض یاد شده میان مردم و نخبگان باعث بوجود آمدن بحران سیاسی از نوع بحران توزیع در این نظام گردیده است که ظهور احزاب کارتلی که در واقع احزابی دولتی و انحصار گرا می‌باشند، یکی از مهمترین نشانه‌های آن در حوزه سیاسی اجتماعی به شمار می‌رود.

## علائم و نشانه‌های بی‌نظمی

- انتقاد از دموکراسی: امروزه، با وجود مزیت‌هایی که برای دموکراسی بیان می‌شود، این اندیشه در درون خود با انتقادهای مهمی نیز روبروست. البته، انتقاد از دموکراسی به دوره دموکراسی‌های مستقیم در یونان باستان بر می‌گردد. افلاطون که از پیشگامان منتقد دموکراسی می‌باشد، آن را حکومت مردم نادان می‌داند و به دلیل اصالت دادن به حاکمیت مردم نفی می‌کند (Plato, 2002: 477 & 478). در عصر جدید نیز منتقدان دموکراسی بسیارند. «روسو»<sup>۲</sup> در کتاب قرار داد اجتماعی از دموکراسی در انگلستان انتقاد می‌کند. او می‌گوید: «ملت انگلیس تصور می‌کند آزاد است، ولی اشتباه می‌کند. آزادی حقیقی منحصر است به همان روزی که مشغول انتخاب اعضای پارلمان می‌باشد. بعد ملت دوباره برده و بنده می‌گردد» (Rousseau, 1962: 149). «اگوست کنت»<sup>۳</sup> معتقد است که «حاکمیت مردم یک دروغ ننگ‌آور است» (De Benoist, 1993: 27) و «کارل کوهن»<sup>۴</sup> ادعان دارد که «حکومت مردم بر مردم توسط مردم باطل‌نمایی بیش نیست» (Cohen, 1994: 22). «رنه گنون»<sup>۵</sup> دموکراسی را واجد تناقض می‌داند (Guenon, 2008: 113) و «جان استوارت میل» نیز ضمن تقسیم دموکراسی به راستین و کاذب، دموکراسی کاذب را اکثریت فرومایگانی می‌داند که استعداد و فردیت فرهیختگان را نادیده می‌گیرند؛ به زعم وی، دموکراسی راستین آن حکومتی است که از یکسو مبتنی بر رأی و نظر اکثریت و نمایندگان آن‌ها باشد و از سوی دیگر برخوردار از رأی و صلاحیت «اقلیت فرهیخته» در قانونگذاری و اداره امور باشد (Mill, 1990: 136) و «دیوید هلد»<sup>۶</sup> در کتاب خود، با طرح نظریات «شومپیتر» و حملات وی به دموکراسی کلاسیک، به مدل دموکراسی «نخبه‌گرای رقابتی» اشاره دارد. در این مدل، طبق نظریه‌های شومپیتر نقش شهروندان معمولی (توده‌های مردم) بسیار محدود است، به گونه‌ای که آن‌ها فقط می‌توانند کسانی را که بر آن‌ها حکومت می‌کنند، بپذیرند یا رد کنند (Held, 1990: 254).

- تناقضات در لیبرال دموکراسی: به اعتقاد بسیاری، لیبرال دموکراسی با تناقضات بسیاری مواجه است که در ادامه به برخی از آن‌ها اشاره می‌گردد.

<sup>1</sup> - Lapalombara J. & Weiner M.

<sup>2</sup> - Jean Jacques Rousseau

<sup>3</sup> - Auguste Compt

<sup>4</sup> - Carl Cohen

<sup>5</sup> - Rene Guenon

<sup>6</sup> - David Held

- ۱- آزادی اساسی تر از دموکراسی: لیبرال‌ها، دموکراسی را در بدترین حالت، تهدیدی برای آزادی، مالکیت و فرهنگ به شمار می‌آورند و در بهترین حالت، وسیله‌ای برای آزادی است، مشروط بر آنکه اصول آن بگونه‌ای تعدیل شود که از خطر استبداد مردمی محفوظ بماند. به زعم آربلاستر دموکراسی، ارزش‌ها و نهادهای لیبرالی مانند آزادی شخصی، مالکیت خصوصی و اقتصاد و بازار را تهدید می‌کند (Arblaster, 118 - 117: 1989) بنابراین، این وضعیت تا جایی ادامه می‌یابد که باید میان آزادی و برابری اجتماعی یکی را انتخاب نمود و بدیهی است که بورژوازی در مقام انتخاب، آزادی را بر برابری اجتماعی ترجیح می‌دهد (Kuhnel, 1996: 90) تا بقای خود را تضمین کند.
- ۲- تقدم منافع فرد بر منافع جمع: از دیدگاه لیبرالیسم کلاسیک، حقوق فردی<sup>۱</sup> بر حقوق جمعی<sup>۲</sup> و مصلحت افراد بر مصلحت اجتماعی اولویت دارد. در واقع، «لیبرالیسم عمیقاً و به طور غریزی فردگراست و تلاش‌های گوناگون به منظور تغییر این وضع، نظریه سیاسی دموکراسی لیبرال را دچار آشفتگی نموده است» (Arblaster, 1989: 79) و منافع جمع را در برابر منافع فرد به خطر انداخته است.
- ۳- لیبرالیسم اقتصادی و رشد ناموزون: لیبرالیسم اقتصادی شکاف طبقاتی میان فقیر و غنی را زیاد نموده و رشد سرمایه داری را ناپه‌نجر می‌کند، زیرا لیبرالیسم اقتصادی به معنای آزادی اراده کامل فرد در امور اقتصادی، دارایی و مالکیت و به حداقل رساندن دخالت دولت در برقراری عدالت اقتصادی است و همین امر منافع جمعی را در برابر منافع فرد در معرض خطر قرار می‌دهد؛ به همین دلیل است که «مارکس»<sup>۳</sup> لیبرال دموکراسی را «دیکتاتوری بورژوازی» می‌نامد. بر خلاف لیبرالیسم، دموکراسی دخالت دولت در امور اقتصادی به سود طبقات محروم را از لوازم دموکراسی می‌داند (Pazouki, 2015: 425).
- ۴- عدم تحقق رضایت عامه: در اندیشه لیبرال دموکراسی، در فرض درست آن، اکثریت حکومت دارند و اکثریت گاهی نصف بعلاوه یک است؛ بنابراین، رضایت عامه عملاً تحقق نمی‌یابد. در حالی که از اصول دموکراسی کسب رضایت عامه است.
- ۵- لیبرال دموکراسی مبتنی بر غوغا سالاری و عوام فریبی: عوام فریبی در نظام‌های دموکراسی از بستر مناسی برخوردار است. متولیان، صاحبان قدرت و رقیبان سیاسی چیزهایی به مردم می‌گویند که خوشایند آن‌ها باشد، نه نیاز واقعی آنان باشد. در این نظام ریاکاری به منظور جلب رضایت عامه، فضیلت محسوب می‌شود. شبکه‌های تلویزیونی و بنگاه‌های تبلیغاتی و کمپانی‌های سرمایه داری در جهت بخشی به افکار عمومی به سمت هدف‌های خود، نقش مهمی دارند، حتی سازمان‌های خیریه مانند بنیاد راکفلر نیز در این امر نقش دارند. از اینرو، نظام (لیبرال) دموکراسی به نظام غوغاسالاری بیشتر شبیه است تا شایسته سالاری (Kohen, 1994: 22). در این نوع نظام در واقع این احزاب و سندیکاها هستند که حکومت می‌کنند، نه مردم. ضمن اینکه مردم نیز قدرت درک مسائل مهم مالی و اقتصادی و بین‌المللی را ندارند. آنان تمایلات آنی، جزئی و خصوصی خود را بر منافع واقعی، پایدار و عمومی ترجیح می‌دهند (Lakomb, 2003: 97).
- ۶- اکثریت مستبد: بنیانگذاران دموکراسی این واژه را حکومت مردم توسط مردم برای مردم تعریف کرده‌اند؛ اما در عمل، دموکراسی لیبرال حاکمیت اکثریت و گاه نصف به اضافه یک است. «جان استوارت میل» سؤال می‌کند از کجا معلوم است که اگر یک اکثریت مستبد روی کار بیاید، در خفه کردن فردیت حتی بسیار مؤثرتر از غالب مستبدان نیرومند نباشد (Mill, ... : 23 - 24).
- ۷- عقبه تاریخی مبتنی بر نفی دموکراسی: اصولاً تا صد سال پیش نگاه اندیشمندان به دموکراسی مثبت نبود. «مکفرسون»<sup>۴</sup> در این باره معتقد است که روشنفکران و فرهیختگان در سراسر تاریخ، دموکراسی را بدترین نوع حکومت می‌دانستند و معنای دموکراسی کما بیش مترادف با حکومت ارادل و اوپاش بود تا آنکه، پنجاه سال پیش، دموکراسی با مفهومی خوب تلقی شد (Arblaster, 2000: 21).
- ۸- ناکارآمدی لیبرال دموکراسی در عرصه عمل: آنچه بیش از هر چیز بحران‌های نظری لیبرال دموکراسی را تأیید می‌کند، ناکارآمدی آن نظریه در عرصه عمل و عدم توانایی در پاسخگویی به نیازهای واقعی و اساسی بشر است. در این میان، می‌توان به فرایند تبدیل شدن احزاب سیاسی به احزاب دولتی و انحصار گرا اشاره نمود. «اشپنگلر»<sup>۵</sup> فیلسوف آلمانی در اثر خود بنام «انحطاط غرب» این واقعیت تلخ را ناشی از تعمیم حق رأی به عموم مردم دانسته و می‌نویسد: «حقیقت این است که با تعمیم حق رأی به عموم افراد، انتخابات معنای اولیه خود را از دست داده است، [زیرا مردم] گرفتار چنگال قدرت‌های جدید، یعنی رهبران احزاب خواهند بود و این رهبران اراده خود را با بکارگیری همه دستگاه‌های تبلیغاتی و تلقینات بر مردم تحمیل می‌کنند» (Spengler, 1990: 83).

<sup>1</sup> - Individualism

<sup>2</sup> - Collectivism

<sup>3</sup> - Karl Marx

<sup>4</sup> - C.B. Macpherson

<sup>5</sup> - Oswald Spengler

## بحث و ارائه یافته‌ها

### علل بی‌نظمی

همچنانکه پیشتر به آن اشاره شد، ترکیب ناهمگون و متعارض «لیبرالیسم» و «دموکراسی» باعث شده که در این نظام سیاسی به اسم و به نمایندگی از مردم، نخبگانی در «رأس دموکراسی» قرار گیرند و از آنجا که حاکمیت نخبگان در رأس دموکراسی بصورت اعمالی است و نه اعلامی، لذا ساختارهای موجود از یک طرف و ماهیت نخبگان حاکم از طرف دیگر دو عامل بستر ساز در بروز تعارض منافع میان رأی‌های اعلامی، یعنی مردم و رأس‌های اعمالی، یعنی نخبگان حاکم، به شمار می‌روند که در این میان، متأثر از عوامل فوق، احزاب که قرار بود نماینده مردم و جامعه مدنی باشند، طی فرایندی به احزابی دولتی، کارتلی و انحصارگر تبدیل شده و در خدمت نخبگان حاکم بر رأس دموکراسی قرار می‌گیرند که در ادامه به آن می‌پردازیم.

حزب، ابزاری برای کسب قدرت: اگرچه نخستین بار «ادموند برک»<sup>۱</sup> از احزاب به عنوان ارتقاءدهنده منافع ملی یاد می‌کند (Gold, 2005: 353)، اما، «ماکس وبر»<sup>۲</sup> حزب را به مثابه یک شرکت بازرگانی تعریف می‌کند که اعضا در آن بدنبال کسب سود هستند (Ayoubi, 2000: 160) و به اعتقاد «موریس دوورژه» در پی آنند تا کرسی‌های انتخابات را به چنگ آورند (Duverger, 1990: 425) و به اعتقاد «دیوید رابرتسون»<sup>۳</sup> درصدد دستیابی به قدرت سیاسی هستند (Robertson, 1996: 110).

حزب یک شرط ضروری و لازم: شکل‌گیری، رشد و نهادینه شدن احزاب سیاسی در غرب در فرایند پر فراز و نشیبی محقق شده است. بدون شک، امروزه حزب جزء لاینفک نظام‌های لیبرال دموکرات به شمار می‌رود و نبود آن خللی در امر دموکراسی محسوب می‌شود؛ با این حال، برخی معتقدند که احزاب سیاسی آنطور که باید نتوانسته‌اند به نیازها و انتظارات پاسخ گویند، مضافاً اینکه سدی در مقابل تکثر سیاسی نیز به حساب می‌آیند (Tabatabaei, 2015: 42). توضیحاً اینکه، اگرچه واژه حزب به معنای مدرن آن از قرن هجدهم وارد ادبیات سیاسی غرب می‌شود، با این حال، در پایان این قرن دو حادثه جریان ساز، یعنی انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) و جنگ‌های استقلال آمریکا (۱۷۸۳)، به شدت مخالف تحزب و فعالیت احزاب سیاسی بودند، چرا که در این مقطع تاریخی، همگان شاهد فرایند «دولت‌سازی» و «ملت‌سازی» بودند و در چنین شرایطی سیستم حزبی متهم به ایجاد تفرقه بود و نمی‌توانست محلی از اعراب داشته باشد. «دانتون»<sup>۴</sup> رهبر انقلابی فرانسه معتقد بود که در سرتاسر فرانسه یک حزب بیشتر وجود ندارد و آن هم حزب ملت فرانسه است و بر همین اساس، اولین مجلس انقلابی فرانسه در سال ۱۷۹۱ رسماً حزب بازی را ممنوع می‌سازد (Tabatabaei, 2015: 44) و در جریان جنگ‌های استقلال آمریکا، «توماس جفرسون»<sup>۵</sup> پدر حقوقی استقلال آمریکا می‌گفت: «ترجیح می‌دهم همه چیز را از دست بدهم، تا آنکه بخواهم از طریق حزب به قدرت برسم» و رقیب وی، یعنی «جرج واشنگتن»<sup>۶</sup> اولین رئیس جمهور آمریکا نیز معتقد بود: «حزب درها را به سوی بیگانگان و فساد باز می‌گذارد» (Huntington, 1991: 586).

با اینکه قرن نوزدهم را دوران شکوفایی تحزب، جامعه مدنی و مردم سالاری می‌دانند، اما در این قرن هم فضای بدبینی نسبت به احزاب سیاسی استمرار دارد؛ «روبرتو می‌خلز»<sup>۷</sup> با ارائه نظریه «قانون آهنین الیگارشی» و «استروگورسکی»<sup>۸</sup> با طرح ایده «خود محوری احزاب»، تحزب سیاسی را با نقد علمی کارکرد احزاب به چالش می‌کشند. به اعتقاد می‌خلز ایجاد یک الیگارشی متصلب در درون سازمان‌های حزبی و سیطره اقلیتی راهبر بر اکثریتی رهرو امری اجتناب ناپذیر می‌باشد (Michels, 2006: 228) و استروگورسکی نیز معتقد بود که احزاب پس از مدتی از «وسیله بودن» به «هدف شدن» تبدیل می‌شوند. از این پس، اهدافی مانند دموکراسی، جامعه مدنی و حتی سرنوشت دولت‌ها تابع عملکرد و منافع حزب می‌شود (Naghizadeh, 1999: 64 - 65). فرایند نقد تحزب سیاسی در طول قرن بیستم نیز با هجدهم به دموکراسی اشراف مآبانه ادامه می‌یابد و خواهان دموکراسی و احزاب توده‌ای، همچون احزاب سوسیالیستی و فاشیستی، هستند (Duverger, 1978: 39 & 41). «چارلز دوگل»<sup>۹</sup>، رهبر آزادی بخش فرانسه که در فردای جنگ دوم جهانی با تشکیل حزب زمام قدرت را بدست می‌گیرد، از جمله کسانی بود که در ابتدای امر به شدت با زندگی و مبارزات حزبی مخالف بود (Naghizadeh, 1999: 28 - 29). وی به امید پایان دادن به آنچه «حکومت احزاب» می‌خواند، جمهوری پنجم را پایه‌گذاری نمود (Ayoubi, 2010: 70 - 71). اما، با وجود تمامی بدبینی‌ها نسبت به تحزب، کماکان این باور غالب است که حزب و دموکراسی لازم و ملزوم یکدیگرند. «ماکس وبر» معتقد است که

<sup>1</sup> - Edmund Burke

<sup>2</sup> - Max Weber

<sup>3</sup> - David Robertson

<sup>4</sup> - Georges Danton

<sup>5</sup> - Thomas Jefferson

<sup>6</sup> - George Washington

<sup>7</sup> - Robert Michels

<sup>8</sup> - Ostrogorski

<sup>9</sup> - Charles de Gaulle

حزب تنها بر بستر دموکراسی قابل بروز و ظهور است (Weber, 1997: 109) و «موریس دوورژه» دموکراسی را بدون حزب ناتمام می‌داند (Duverger, 1978: 39 - 41) و بر همین اساس، این پدیده نوین به تدریج به یک شرط لازم و ضرور و به تعبیر «الکسی دو توکویل»<sup>۱</sup>، نویسنده کتاب تحلیل دموکراسی در آمریکا، به «اجزای منحوس ولی لاینفک نظام دموکراسی» تبدیل شده است (Naghizadeh, 1989: 11).

- احزاب ممنوعه در دموکراسی‌های غربی: با وجود اصول کلی برای آزادی احزاب و گروه‌های سیاسی در دموکراسی‌های غربی، محدودیت‌ها و ممنوعیت‌های متعددی نیز فرا روی شکل‌گیری و فعالیت برخی تشکلهای سیاسی وجود دارد که در تعارض با اصول دموکراسی می‌باشد. در ایالات متحده، پیچیدگی قوانین مربوط به فعالیت احزاب سیاسی و تنوع ساختارهای حقوقی ایالت‌های مختلف، پیدایش حزبی ثالث در سطح ملی برای رقابت با دو حزب حاکم را تقریباً غیر ممکن ساخته است. مطالعات کارشناسی تا ۵۰ مانع را پیش روی شکل‌گیری یک حزب فراگیر در سطح فدرال بر شمرده‌اند (Tabatabaei, 2015: 56).

- نقش انحصارطلبانه احزاب سیاسی در غرب دموکراتیک: در رابطه با جایگاه احزاب سیاسی در نظام‌های غربی، برخی بر نقش انحصار طلبانه احزاب در بازی‌های سیاسی قدرت اشاره دارند. به عبارت روشنتر، احزاب سیاسی (در دولت) با نقش محوری خود، مجال هرگونه رقابت را از سایر جریان‌ها و گروه‌های سیاسی سلب کرده‌اند و اینگونه است که «شاهد مونوپولیزه شدن کارکرد نمایندگی جامعه مدنی توسط آن‌ها می‌باشیم». به زعم ایشان، تعجبی ندارد که همگان شاهد انحصار طلبی احزاب در غرب باشند، زیرا در جدیدترین تعاریفی که امروزه از سیستم حزبی در غرب می‌شود «بر روی ظرفیت احزاب حاکم در انطباق با محیط سیاسی و ممانعت از تولد و توسعه رقیبان» تأکید می‌شود (Tabatabaei, 2015: 59 - 60). آنچه مسلم است، تمرکز قدرت در دستان دو یا چند حزب حاکم، برابری فرصت‌ها را که زیر بنای اصول لیبرال دموکراسی بوده، از بین برده است و این امر با اصول تکرر سیاسی و گردش پیوسته قدرت بوسیله رقابت سیاسی در تعارض است (Tabatabaei, 2015: 59 - 60). برای مثال، «جیمز مدیسون»<sup>۲</sup>، چهارمین رئیس جمهور آمریکا و یکی از نویسندگان قانون اساسی و مقالات فدرالیسم معتقد بود که تحزب‌گرایی در نهایت به یک جنگ داخلی می‌انجامد، لذا برای جلوگیری کردن از چنین رخدادی توصیه می‌کند که نباید اجازه مسلط شدن به هیچ حزبی را داد تا رقابت دائمی میسر گردد (Tabatabaei, 2015: 64). این در حالی است که از سال ۱۸۲۸ که «آندرو جکسون»<sup>۳</sup> حزب دموکرات را از حزب جمهوری خواه دموکرات منشعب نمود، تاکنون و بدون وقفه قدرت در آمریکا میان دو حزب حاکم، یعنی «دموکرات» و «جمهوری خواه» دست بدست شده است. «طباطبایی» معتقد است که امروزه در غرب صحبت از احزابی فراگیر است که قدرت و رقابت سیاسی را میان خود انحصاری ساخته‌اند و ایفای نقش میانجیگری بین مردم و دولت و همچنین نمایندگی جامعه مدنی را از دست داده، عملاً به احزابی دولتی و بخشی از دولت‌ها تبدیل شده‌اند و دولت‌ها نیز در احزاب سیاسی خلاصه شده‌اند و در این راستا، «کرچ هایمر» از عبارت «احزاب فراگیر» استفاده می‌کند و «مایرو و کاتز» اصطلاح «احزاب کارتی» را به کار می‌برند و هر دو نسبت به «دولتی شدن» احزاب سیاسی انتقاد دارند (Tabatabaei, 2015: 62).

جدول ۱- سیر تحول ماهوی احزاب سیاسی در لیبرال دموکراسی

مرحله	پایگاه اجتماعی	شأن اجتماعی	اهداف
احزاب خواص	دولت و جامعه مدنی	رویکرد طبقاتی	حفظ مصالح طبقه اشراف
احزاب عوام	جامعه مدنی	رویکرد طبقاتی - ایدئولوژیک	حفظ مصالح توده مردم
احزاب فراگیر	نزدیک به دولت	رویکرد غیر طبقاتی	حفظ منافع احزاب
احزاب کارتی	دولتی	رویکرد انحصارگرایی	تطبيق منافع حزب با دولت

(یافته تحقیق)

مایرو و کاتز معتقدند که احزاب سیاسی در نظام‌های دموکراتیک از بدو ظهور تا به امروز دستخوش چهار مرحله تحول گردیده‌اند که در جدول شماره (۱) قابل مشاهده می‌باشد؛ یعنی از «احزاب خواص» به «احزاب عوام» و سپس به «احزاب فراگیر» و نهایتاً به «احزاب دولتی» متحول گردیده‌اند و از این فرایند به «دولتی یا کارتی شدن احزاب سیاسی» یاد می‌کنند. به زعم ایشان، مهمترین ویژگی این فرایند دور شدن تدریجی احزاب سیاسی از جامعه مدنی و نزدیک شدن به دولت است و در این رابطه، مهمترین عامل را حرفه‌ای شدن و سپس قانونی شدن یارانه‌های حزبی عنوان می‌کنند. بر این اساس، با ورود دولت‌ها به عرصه و پرداخت هزینه‌های حزبی و انتخاباتی، احزاب سیاسی به تدریج از جامعه جدا شده و تنها هدفشان دسترسی بهتر و بیشتر به منابع دولتی برای ادامه زندگی سیاسی و حرفه‌ای‌شان

<sup>1</sup> - Alexis de Tocquevill

<sup>2</sup> - James Maddison

<sup>3</sup> - Andrew Jackson

می‌باشد؛ ضمن اینکه احزاب در دولت با بهره‌گیری از یارانه‌های دولتی می‌توانند راه را بر ورود احزاب تازه تأسیس، افراطی و خارج از سیستم نیز مسدود کرده و رقابت را به حداقل برسانند (Ayyoobi, 2010: 140).

این در حالی است که احزاب در نظام مردم سالاری دینی از این آفت در امان می‌باشند. در چارچوب اندیشه سیاسی - فقهی آیت الله خامنه‌ای، که خود نظریه پرداز محوری نگاه «مردم سالاری دینی» است (Sa'aidi, 2013: 163)، احزاب سیاسی به عنوان پدیده‌ای نوین و مولود مدرنیته، می‌توانند در نظام دینی از نقش و جایگاه مهمی برخوردار باشند، مشروط بر آنکه از ویژگی‌های خاص معرفت شناختی خود جدا شده و با ارزش‌های بومی (اسلامی - ایرانی) سازگار شوند (Statements 3/5/2008). در این صورت است که اولاً، تحت نظارت و هدایت دستگاه رهبری نظام قرار می‌گیرند و در راستای بسط ید ولی فقیه و نظام ولایی عمل می‌کنند، نه افراد و گروه‌های سیاسی، اقتصادی جویای قدرت و ثروت (Statements 28/5/1990). ثانیاً، هدفشان خدمت و تأمین دنیا و آخرت مردم و تحقق «حیات طیبه» در جامعه اسلامی خواهد بود، نه کسب قدرت و ثروت (Statements 8/5/2005). ثالثاً، کانالی خواهند بود برای هدایت افکار عمومی و آشنا ساختن مردم به حقوق و تکالیفشان، نه ایجاد انحراف و تفرقه در صفوف آنها (Statements 23/2/1999). اینگونه احزاب در نظام دینی دارای سه کارویژه می‌باشند: ۱- ساماندهی مطالبات مردم ۲- ساماندهی عقلانیت اجتماعی از طریق خواص ۳- ساماندهی رفتارهای اجتماعی (Statements 28/5/1990).

### راهکار خروج از بی نظمی

۱- وجود رأس اعلامی در دموکراسی مهم و ضروری است: در بیان اهمیت و ضرورت وجود رأس اعلامی در دموکراسی همین قدر کافی است که بدانیم در هر نظام سیاسی - اجتماعی رابطه معناداری میان دوگانه «ثبات و پویایی» برقرار است و عملاً این رابطه معنا دار است که منطبق و مکانیسم رقابت سیاسی را شکل می‌دهد. به عبارت روشنتر، ثبات منهای پویایی ماهیت نظام سیاسی را به سمت «اقتدارگرایی»<sup>۱</sup> و انسداد سوق می‌دهد و پویایی منهای ثبات نیز جامعه را به «اقتدارگریزی»<sup>۲</sup> و هرج و مرج متمایل می‌سازد که البته در هر دو حالت، جامعه و نظام سیاسی از تعادل خارج گشته و به همین دلیل، وجود رأسی اعلامی و آشکار که در جایگاه فصل الخطاب بتواند هم رفتارهای «پیوسته» جریان‌های محافظه کار که دغدغه ثبات را دارند و هم رفتارهای «گسسته» جریان‌های تحول خواه که دغدغه پویایی را دارند، مدیریت نموده و عملاً ثبات و پویایی نظام سیاسی - اجتماعی را در نقطه تعادل نظام حفظ نماید، بیش از پیش ضروری می‌نماید.

۲- وجود الیگارشسی نخبگان در رأس دموکراسی: در رأس دموکراسی که «علی شریعتی» آن را دموکراسی «رأس»ها می‌خواند (Shariati, 1991: 73)، آن دسته از نخبگان سیاسی، اقتصادی، فرهنگی و نظامی قرار دارند که بر اکثریت حکومت می‌رانند. در واقع، نخبگان حاکم بر لیبرال دموکراسی با توجیه منطقی افرادی چون «موسکا»<sup>۳</sup> و «می‌خلز» تحت عنوان «قانون آهنین الیگارشسی» (Michels, 2006: 215) و در واقع، به پشتوانه سرمایه‌های عظیم مالی و به مدد احزاب سیاسی، در رأس هرم قدرت قرار می‌گیرند و دموکراسی پوشش و ابزار مناسبی برای مشروعیت بخشیدن به حاکمیت آنهاست و اینگونه است که احزاب سیاسی حاکم در این نظام‌ها ماهیتی دولتی به خود گرفته‌اند. بر این اساس اولاً، باید ریشه اغلب بحران‌ها و چالش‌های مبنایی در لیبرال دموکراسی را در رأس پنهان و نانوشته دموکراسی جستجو نمود. ثانیاً، تمام دموکراسی‌ها واجد یک رأس می‌باشند تا بتوانند فصل الخطاب دعاوی جریان‌های داخلی باشند. اما، از آنجا که نمی‌توان از نظر تئوریک فصل الخطابی که خود بخشی از دعوا نباشد را در ساختار مردم سالاری سکولار تعریف نمود و از طرفی، چون این نوع مردم سالاری بر اصولی چون اصالت فرد و اصالت فایده مبتنی است، بدیهی است که تنها با دخالت عوامل و قدرت‌های تعریف نشده و چه بسا بیرون از حاکمیت مردم بتوان نظم و تعادل را به سیستم برگرداند و از آنجا که این رأس نوشته و اعلامی نیست، پس نخبگان در پوشش دموکراسی و به اسم مردم حکومت می‌کنند و به همین دلیل است که برخی حاکمیت رأی مردم در این کشورها را ادعایی بیش نمی‌دانند؛ واقعیتی که موریس دوورژه آنرا «دموکراسی بدون مردم» می‌نامد و «هیلفردینگ»<sup>۴</sup> از آن به «دموکراسی صوری» یاد می‌کند (Ebenstein & Fogelman, 1990: Nineteen). به این معنا که قدرت در دستان عده‌ای معدود از نخبگان حرفه‌ای دائماً جابجا می‌شود (Ayyoobi, 2000: 56).

۳- فقیه عادل جامع شرایط در رأس مردم سالاری دینی: اما، در مردم سالاری دینی مبتنی بر اصل ولایت فقیه اولاً، رأس مردم سالاری آشکار و اعلام شده است و به فقیه عادل و مدبر و برخوردار از مشروعیت الهی و مقبولیت مردمی اختصاص دارد. از طرف دیگر، در این نظام به مردم سالاری به مثابه یک «ارزش» نگریسته می‌شود و نه یک روش؛ چرا که داشتن «مقبولیت مردمی» نه تنها از حیث کارآمدی

<sup>1</sup> - Authoritarianism

<sup>2</sup> - Anarchism

<sup>3</sup> - Gaetano Mosca

<sup>4</sup> - Rudolf Hilferding

حائز اهمیت است، بلکه یک طریق شرعی به حساب آمده و به تعبیر آیت الله خامنه‌ای یک «وظیفه دینی» به شمار می‌رود (Statement 4/6/2002) و به همین دلیل است که ایشان دموکراسی حقیقی را مردم سالاری برخاسته از دین و ایمان می‌داند (Statement 3/8/2005). ثانیاً، برخلاف لیبرال دموکراسی که رأس آن در اختیار نخبگان وابسته به بنگاه‌های زر و زور است، در مردم سالاری دینی این رأس به هیچ جریان خاص سیاسی و اقتصادی وابسته نیست و با الگو گرفتن از اصل «امامت» در مذهب شیعه، صرفاً به «اعتماد» توأم با «اعتقاد» مردم متکی است. ثالثاً، ولی فقیه حاکم بر رأس مردم سالاری دینی از فضیلت نفسانی «عدالت» و تقوای الهی برخوردار است، بگونه‌ای که در چارچوب احکام و قوانین اسلامی، بدنبال تأمین منافع و مصالح دنیوی و اخروی مردم – و نه گروهی خاص – و به تعبیر آیت الله خامنه‌ای، بدنبال تحقق حیات طیبه اسلامی می‌باشد: «حیات طیبه اسلامی، زندگی ای است که در آن، راه رسیدن به معنویت و اهداف و سرمنزل‌های نهایی این راه، از زندگی دنیایی مردم عبور می‌کند. اسلام دنیای مردم را آباد می‌کند؛ منتها آبادی دنیا هدف نهایی نیست. هدف نهایی عبارت است از این‌که انسان‌ها در زندگی دنیوی از معیشت شایسته و مناسب، از آسودگی و امنیت‌خاطر و از آزادی فکر و اندیشه برخوردار باشند و از این طریق به سمت تعالی و فتوح معنوی حرکت کنند» (Statement 8/5/2005). لذا، در راستای مراقبت از حرکت کلی نظام و جلوگیری از رفتارهای انحرافی و افراطی افراد و جریان‌های سیاسی و مدیریت آن رفتارها، ضروری است که تمامی نهادهای دولتی و مدنی، از جمله احزاب سیاسی نیز در راستای بسط ید ولی فقیه ایفای نقش کنند.

به عبارت دیگر، میان تمامی نهادهای حاکمیتی و مردمی از یکسو و ولی فقیه از سوی دیگر، یک التزام مبنایی و گفتگومانی وجود دارد که تبعات و آثار آن قبل از همه به «نظام ولایی» بر می‌گردد و در این میان، نقش ولی فقیه یک نقش محوری و در عین حال نظارتی است که در مواقعی خاص و از جایگاه رأس مردم سالاری و فصل الخطاب بودن و به منظور خارج کردن نظام از بن بست احتمالی، این اختیار را دارد که در صورت تراحم، مسائل را اَهمّ و فی الأهمّ کرده و در راستای تأمین مصالح نظام و مردم اقدام به صدور حکم حکومتی نماید و این تدبیری است که در ساختار حقوقی بسیاری از کشورهای دموکراتیک در قالب «نهاد ناظر قانون اساسی» پیش‌بینی شده است، همچنانکه در کشوری مثل آمریکا این مهم بر عهده کنگره گذاشته شده، در فرانسه به «شورای قانون اساسی» و در آلمان و روسیه و ترکیه به «دادگاه قانون اساسی» این کشورها واگذار شده است (Marandi, 2002: 20)؛ با این تفاوت که در نظام‌های سکولار، برخلاف مردم سالاری دینی، فصل الخطاب در تحلیل نهایی، خود بخشی از دعوا می‌باشد، همچنانکه اعضای ۹ نفره نهاد ناظر قانون اساسی در آمریکا منصوب رئیس جمهور می‌باشند و طبیعی است که در صورت بروز اختلاف میان قوه مجریه و دیگر قوا، مرجع رسیدگی به اختلاف نهادی است که خود بخشی از دعواست.

۴- مردم سالاری دینی و تقدم مصالح جمع بر مصالح فرد: از منظر هستی‌شناسی، تقدم فرد بر جامعه هم از حیث وجودی و هم از حیث زمانی واقعیتی غیر قابل انکار است؛ اما، نمی‌توان بر این نظریه هستی‌شناختی به لحاظ منطقی نتایج سیاسی و اقتصادی و حقوقی را مترتب نمود (pazouki, 2015; 435)؛ با این حال، «در غرب، فردگرایی هستی‌شناختی مبنای فلسفی لازم را برای فردگرایی اخلاقی و سیاسی (و اقتصادی) بوجود آورد» (Arblaster, 1989: 19 – 20). اما در اندیشه حقوقی و سیاسی اسلام اولاً، هم فرد اصالت دارد و هم جامعه (Motahhari, 1996: 142) و ثانیاً، هرگاه مصلحت اجتماعی با مصلحت فرد تراحم پیدا کند، اولویت به حفظ مصالح جمع است (Motahhari, 2001: 22).

جدول ۲- مقایسه جایگاه آزادی و برابری در لیبرال دموکراسی و مردم سالاری دینی

لیبرال دموکراسی	مردم سالاری دینی
۱ تقدم آزادی بر برابری	تأکید همزمان بر آزادی و برابری
۲ تعارض میان آزادی و برابری	عدم وجود تعارض ذاتی میان آزادی و برابری
۳ برقراری نسبت تباین میان آزادی و برابری	برقراری نسبت عموم و خصوص من وجه میان آزادی و برابری
۴ لازمه تقویت آزادی تضعیف دموکراسی است	لازمه تقویت آزادی تقویت عدالت اجتماعی است
۵ لازمه تقویت برابری تضعیف لیبرالیسم است	لازمه تقویت برابری تقویت عدالت اجتماعی است
۶ تأکید بر اصالت فرد در تعارض با اصالت جمع	تأکید توأمان بر اصالت فرد و جمع
۷ تأکید بر آزادی مطلق افراد در فعالیت‌های اقتصادی و نفی دخالت دولت در آن	احترام به مالکیت خصوصی همراه با پذیرش دخالت دولت برای جلوگیری از نابرابری
۸ مخالفت عینی با عدالت اجتماعی	حمایت عینی از عدالت اجتماعی

(یافته تحقیق)



۵- مقایسه تطبیقی پیرامون آزادی و برابری در مردم سالاری دینی و لیبرال دموکراسی: در ادامه، همچنانکه در جدول شماره (۲) قابل مشاهده است، با تشریح دو موضوع اساسی، یعنی «آزادی» و «برابری» از منظر لیبرال دموکراسی و مردم سالاری دینی، تلاش می‌شود ریشه بحران‌های سیاسی در لیبرال دموکراسی و مصون بودن نظام ولایت فقیه از ابتلای به این بحران‌ها هرچه بیشتر آشکار گردد.

- آزادی: زیربنای فکری لیبرال دموکراسی بر دو اصل اساسی، یعنی «اصالت فرد» و «اصالت فایده» استوار می‌باشد و بر این اساس، سیستم عقلانی یک فرد لیبرال که از نوع عقل ابزاری و محاسبه‌گر است، کار درست را کاری تعریف می‌کند که بیشترین سود و فایده و لذت را برای وی داشته باشد. قائل بودن به این دو اصل، همچنانکه می‌تواند بحث از آزادی را به حیطه تمایلات نفسانی فرد بکشاند (آزادی منفی)، می‌تواند مواضع فردی را نیز در تعارض با اخلاقیات و عقلانیت جمعی و مصالح جامعه سوق دهد. این در حالی است که در چارچوب مبانی اسلام شیعی که نظریه مردم سالاری دینی بر آن استوار است، آزادی یعنی رهایی از عبودیت غیر خدا و وسیله‌ای است برای رشد و تعالی انسان (آزادی مثبت). به اعتقاد شهید مطهری، آزادی در اسلام در جهت تعالی و رشد انسانیت اعمال می‌شود، در حالی که در لیبرال دموکراسی به رشد حیوانیت می‌انجامد: «آزادی و دموکراسی در اسلام یعنی انسانیت رها شده، حال آنکه این واژه در قاموس غرب یعنی حیوانیت رها شده» (Motahhari, 2005: 104).

- برابری: استفاده مساوی از فرصت‌های اجتماعی، سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در تمام زمینه‌ها و برای همه افراد و در پیشگاه قانون یکی از آرمان‌های بشر و از جمله اهداف انبیاء و مصلحان در طول تاریخ و انگیزه بسیاری از جنبش‌های اجتماعی، سیاسی و از اصول دموکراسی است. با این حال، امروزه جوامع لیبرال دموکراسی با انواع معضلات، همچون نابرابری‌های اقتصادی و اجتماعی و بویژه نابرابری‌های سیاسی مواجه می‌باشند که ظهور کارتل‌های اقتصادی و همچنین، ظهور احزاب کارتلی از آن جمله است. با کنار گذاشتن اصل «خدا محوری» و طرح فلسفه «مانیسم» به جای آن، موجودی که قرار بود انسان خود بنیاد باشد و با تکیه بر عقل ابزاری خود به سعادت مطلوب برسد، به حیوانی رها شده و منفعت طلب تبدیل گردیده است.

### نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهادها

نتیجه آنکه: ۱- تمامی اشکال و مدل‌های دموکراسی سکولار در خوشبینانه‌ترین حالت، نوعی «مردم داری» است که متناسب با نوع مدل آن، تعدادی از نخبگان حقیقی و حقوقی در پوشش رأی مردم و در رأس دموکراسی اقدام به تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری می‌کنند و بدیهی است که در چنین نظامی، با توجه به اعمالی بودن رأس دموکراسی، ساختار قدرت مردم سالار نبوده، بلکه حزب سالار و نخبه پرور می‌باشد.

۲- در تمامی اشکال و مدل‌های دموکراسی حاکمیت تنی چند از نخبگان در رأس مردم سالاری، واقعیتی انکار ناپذیر و در عین حال اجتناب ناپذیر است، چرا که توده مردم از انجام امور تخصصی عاجزند؛ ۳- در لیبرال دموکراسی بخاطر قائل بودن به «اصالت فرد»، شاهین ترازوی عدالت همواره به نفع فرد و در عمل به نفع افراد دارای موقعیت و توان خاص سنگینی می‌کند و مصالح و منافع جمع (مردم) در اولویت بعد از فرد قرار می‌گیرد و همین اولویت‌بندی ناصواب باعث می‌شود که یک اقلیت برخوردار از قدرت و ثروت در جامعه بتوانند بیشترین بهره را از این وضعیت برده و همواره خود را در «رأس دموکراسی» قرار دهند. ۴- از آنجا که حاکمیت نخبگان در رأس دموکراسی بصورت اعمالی است، لذا ساختار قدرت، از یک طرف و ماهیت نخبگان، از طرف دیگر دو عامل بستر ساز در بروز تعارض منافع میان رأی‌های اعلامی، یعنی مردم و رأس‌های اعمالی، یعنی نخبگان حاکم، به شمار می‌روند. ۵- تعارض یاد شده میان مردم و نخبگان باعث بوجود آمدن بحران سیاسی از نوع بحران توزیع در این نظام گردیده است که ظهور احزاب کارتلی یکی از مهمترین نشانه‌های آن در حوزه سیاسی اجتماعی به شمار می‌رود. ۶- راهکار برون رفت از این بحران همانا اصلاح ساختار قدرت از طریق اعلامی شدن رأس دموکراسی و همچنین، اصلاح ماهیت نخبگان با الگوبرداری از نقش و جایگاه ولی فقیه در مردم سالاری دینی می‌باشد. به عبارت دیگر، در مردم سالاری دینی اولاً، مردم سالاری واجد رأس اعلامی است. ثانیاً، این رأس علاوه بر علم، واجد دیگر فضائل اخلاقی همچون عدالت نیز می‌باشد. ثالثاً، تقدم حقوق جمعی بر حقوق فردی - در کنار دو عامل دیگر - مانع از آن می‌شود که تعارضی میان مردم و رأس مردم سالاری ایجاد گردد و در این بین، احزاب سیاسی نیز در کنار پویایی، از ثبات و استحکام نظام سیاسی غافل نبوده و با انجام کارویژه‌های خود، یعنی ساماندهی مطالبات مردم، ساماندهی عقلانیت اجتماعی و ساماندهی رفتارهای اجتماعی، رأس مردم سالاری را در برقراری ثبات نظام سیاسی و حفظ آن در نقطه تعادل یاری می‌رسانند.

### References

- Arblaster, A. (1989). The rise and fall of liberalism. (A. Mokhber, Trans.). Tehran: Markaz Publication.
- Arblaster, A. (2000). Democracy. (H. Mortazavi, Trans.). Tehran: Ashian Publication.

- Ayyoobi, H. (2000). The dream of majority rule in democratic systems. *Baztab Andishe*, (6), August-September.
- Ayyoobi, H. (2010). Governmentalization of parties in the west: Rereading the theory of party cartels by Richard Katz and Peter Mayer. *Ettelaat Sisi Eghtesadi*, (271-272), March-May.
- Ayyoobi, H. (2017). *Emergence and Continuity Parties in the West* (4th ed.). Tehran: Soroush publication.
- Cohen, C. (1994). *Democracy*. (F. Mjidi, Trans.). Tehran: Kharazmi Poblification.
- Duverger, M. (1978). *Political Party*. (R. Oloumi, Trans.) (2nd ed.). Tehran: Amirkabir Poblification.
- Duverger, M. (1990). *Political Sociology*. (A. Ghazi, Trans.). Tehran: Tehran University Poblification.
- De Benoist, A. (1993). Ten principles of democracy based on participation. *Ettelaat Siasi Eghtesadi*, (77-78).
- De Benoist, A. (1993). Democracy according to philosophers. *Ettelaat Siasi Eghtesadi*, (67-70).
- Ebenstein, W., & Fogelman, E. (1990). *Contemporary political schools*. (H. A. Nozari, Trans.) (2nd ed.). Tehran: Gostareh Poblification.
- Gould, J. (2005). *Social science culture*. (M. J. Zahedi, Trans.) (2nd ed.). Tehran: Maziyar Poblification.
- Guenon, R. (2008). *The crisis of the modern world*. (H. Azizi, Trans.). Tehran: Hekmat poblification.
- Huntington, S. (1991). *Political order in societies undergoing transformation*. (M. Salasi, Trans.). Tehran: Elm Poblification.
- Held, D. (1990). *Models of democracy*. (A. Mokhber, Trans.). Tehran: Roshangaran Poblification.
- Kuhnel, R. (1996). *Liberalism*. (M. Fekri, Trans.). Tehran: Tous Poblification.
- Khomeini, R. (2006). *Sahifeh-ye Imam* (4th ed.). Tehran: Imam's Works Poblification.
- Khomeini, R. (1990). *Duties and power of the Velayat Faghih*. Tehran: Farhang va ershad eslami Poblification.
- Lacombe, R. (2003). *The crisis of democracy*. (N. A. Tabandeh, Trans.). Tehran: Baghno Poblification.
- Levine, A. (2001). *Liberal Democracy: A Critique of its Theory*. (S. Zibakalam, Trans.). Tehran: Samt Poblification.
- Marandi, M. R. (2002). *Discretionary Supervision and Rimot Suspition*. Tehran: Danesh va Andisheh Moaser Poblification.
- Motahhary, M. (2001). *Islam and the requirements of time* (11th ed.). Tehran: Sadra Poblification.
- Motahhary, M. (2005). *About the Islamic Revolution*. Tehran: Sadra Poblification.
- Motahhary, M. (1996). *Philosophy of History* (7th ed.). Tehran: Sadra Poblification.
- Macpherson, C. B. (2000). *The real world of democracy*. (A. Mansoury, Trans.). Tehran: Agah Poblification.
- Michels, R. (2006). *Sociology of Political Parties*. (A. Naghibzadeh, Trans.). Tehran: Ghomes Poblification.
- Mill, J. S. (n.d.). *The freedom*. (J. Sheikh-al-Eslami, Trans.). Tehran: Tarjomeh va Nashre Ketab Poblification.
- Mill, J. S. (1990). *Reflections on elective government*. (A. Ramin, Trans.). Tehran: Ney Poblification.
- Naghibzadeh, A. (1999). *The party and its role in today's societies*. Tehran: Dadgostar Poblification.





Research Paper

## The possibility of inferring the justice system as fairness from within the discourses of the Islamic Republic

**Afshin Habibzadehkoli:** PhD student in Political Science, Department of Political Science and International Relations, Faculty of Law and Political Science, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

**Reza Akbari Noori\*:** Assistant Professor of Political Science, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

**khodayar mortazavi asl:** Assistant Professor of Political Science, South Tehran Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

Received: 2023/04/06 PP 71-88. Accepted: 2023/06/06

### Abstract

The concept of justice and the system based on it has always been one of the important topics of political thought and philosophy. John Rawls, one of the greatest contemporary political philosophers of the West, in his book *Justice as Fairness*, tries to explain in a political understanding of justice, the necessities of realizing the greatest possible freedom and equality for the citizens of a democratic society. The theoretical framework of the article is the theory of justice as fairness and the research method is discourse analysis. The main question is to what extent is it possible to infer the justice system as fairness according to Rawls from the discourses of the Islamic Republic? In this connection, one of the main topics is the discussion about the ratio of public interests and individual and group interests, because according to Rawls, the justice system is the institutionalized area of public interests, which is due to the institutions of the basic structure of society, which is also associated with the existence of the country or The existence of the nation-state is ongoing. The aim is to examine the dual position of good (individual and group interests) and right (public interests) from Rawls' point of view in the discourse of the Islamic government as the super discourse of the Islamic Republic. In this regard, the opinions of Morteza Motahari and Abdullah Javadi Amoli, two well-known clerics, have been examined as the main conceptualizers of the analysis of the discourse of justice, from which the possibility of extracting a theory of justice close to justice as fairness can be calculated. The result is that Motahari's point of view is more capable of interpreting the justice system as fairness in the discourse of political Islam than Javadi Amoli's point of view.

**Keywords:** justice, Islamic Republic, public interest, right, good, discourse

**Citation:** Habibzadehkoli, A., Akbari Noori, R., mortazavi asl, Kh.(2023). **The possibility of inferring the justice system as fairness from within the discourses of the Islamic Republic.** *Journal of Society and Politics*, Vol 1, No 1, Shiraz, PP 71-88.



## Extended Abstract

### Introduction

One of the central themes in the analysis of the relationship between the discourse of the Islamic Republic and John Rawls' concept of justice as fairness is the examination of the relationship between public interests and individual and group interests. John Rawls posits that the justice system represents a political framework grounded in a political understanding of justice, offering an elucidation of the prerequisites for achieving maximum freedom and equality for the citizens of a democratic society.

Within the framework of justice as fairness, freedom is realized within the justice system, which serves as the institutionalized realm of public interests. The justice system is then implemented by various institutions responsible for safeguarding public interests, or, as Rawls describes them, the institutions comprising the basic structure of society. These institutions encompass public entities, notably the judiciary, as well as social institutions such as the market, property, and family. They collectively ensure the legitimate liberties and equalities, or inequalities as required, among citizens within a cooperative system among free and legally equal individuals.

The significance of this discourse lies in its application to the justice-oriented approach of the Islamic Republic. It underscores the need to simultaneously consider both public interests and the interests of individuals and groups while aligning with the latest ideas presented in this domain. Equally important is the acknowledgment of how John Rawls meticulously resolved the conflict between the concepts of good and right within his framework.

The necessity for this discussion is closely tied to the fundamental values upon which the Islamic Republic was founded, namely, the emphasis on the freedom and democracy of the system. As highlighted earlier, Rawls' justice as fairness provides a framework for realizing the highest attainable levels of freedom and equality for the citizens of a democratic society, making it relevant to the principles on which the Islamic Republic is built.

### Methodology

From a typological perspective, our research falls within the theoretical or foundational category. In terms of the descriptive method, we employ a discourse analysis approach. Concerning the research strategy, our approach is qualitative and comparative. Lastly, our data is sourced from both primary texts and documents that reflect opinions and discursive positions, as well as secondary analyses.

The methodology employed in our research revolves around discourse theory. Our research method comprises several key steps:

Establishing the theoretical and conceptual foundations of justice as fairness. Designing the research method for discourse analysis. Referencing the concept of expediency within the discourse of the Islamic government.

Analyzing the feasibility of deriving the principles of justice as fairness from within the discourses of the Islamic Republic.

Comparing the theories of justice derived from Islamic discourse with justice as fairness.

### Results and discussion

In this article, we explored the implications of the fundamental concept of expediency within the discourse of an Islamic government. The concept of public interest is a significant component of the justice system, akin to John Rawls' idea of fairness. Understanding the significance of this concept within the framework of the Islamic Republic's discourse can be instrumental in analyzing the dual roles of the good and the right within the discourse of the Islamic government, which serves as a super discourse encompassing the various smaller discourses within the Islamic Republic. In the discourse of the Islamic government, the concept of expediency is articulated within the comprehensive religious doctrine in a teleological sense, aiming to achieve the highest good as derived from that overarching doctrine. Unlike the concept of public expediency, which can be inferred from Rawls' justice as fairness, stemming from a social contract and applied to the foundational structure of a national society, the concept of

expediency within the discourse of the Islamic government, on one hand, is oriented towards the good as determined by the comprehensive doctrine of the Islamic government. On the other hand, it encompasses not just the people of a national community but also the oppressed Muslims worldwide. To deduce the establishment of the justice system as fairness from the existing discourses within the Islamic Republic, our focus was primarily on the viewpoints of Motahari and Javadi Amoli, as they have garnered significant influence among various political currents and discourses, facilitating potential convergence. By analyzing their thoughts on justice, we assessed the opportunities available within the discourse of the Islamic Republic to align with justice as fairness. The outcome reveals that, much like Rawls in the Western context, Motahari and Javadi Amoli are preeminent contemporary Islamic and Shiite thinkers. Their perspectives, either independently or as interpreters of various social and political theories within the tradition of Imami jurisprudence, hold a decisive theoretical position within the prevailing discourses in the Islamic Republic. Rawls posited that the distribution of fundamental goods, particularly basic liberties, should be equitable. Distributional inequalities can only be justified under two conditions: when they are based on individual effort or when redistribution occurs to benefit the most disadvantaged individuals. Motahari, on the other hand, delineates three levels of distribution: equal distribution of basic amenities, distribution based on individual merit, and the redistribution of resources to achieve social equilibrium. Javadi Ameli emphasizes the inclusive nature of the concept of justice and expands it into a comprehensive doctrine of truth. In contrast to Rawls, he does not confine justice solely to politics. Consequently, Motahari's perspective and the discourse stemming from it can be closely associated with the concept of justice as fairness.

### Conclusion

One of the most significant points of convergence between the perspectives of justice according to Rawls and Motahari is the belief that the essence of justice transcends

comprehensive and even religious doctrines. They both advocate for the equal distribution of basic amenities and emphasize that in both distribution and redistribution, two conditions must be met: individual merit and the empowerment of the most disadvantaged members of society. They recognize that those who are trapped in poverty and disability cannot escape without assistance. However, the points of divergence between these two thinkers lie in the origin of the legitimacy of justice, the method of resource redistribution, and their perceptions of the nature and quality of freedoms. The fundamental distinction in their views on political justice is not merely about the implementation and acceptance of political justice; it stems from their differing goals and foundational principles. In Javadi Ameli's perspective, political justice is absolute and aligned with truth, whereas in Rawls' view, it is relative and aligned with profit and power. While both thinkers believe in the acceptance of political justice, Rawls' concept of justice as fairness relies on the acceptance of the rule of the original position and the social contract by both the people and the government. This leads to unity despite differing opinions and preferences, with a focus on achieving worldly objectives. This unity is horizontal in nature.

In contrast, in Javadi Amoli's conception of political justice, it is considered as a manifestation of truth and depends on the recognition of truth and its implementation by both the people and the government. This leads to unity that encompasses both horizontal and vertical directions, aiming for both worldly and otherworldly goals. The goal of political justice, as envisioned by Javadi Amoli, emphasizes the necessity of continuous progress and movement, preventing corruption and stagnation within the realm of political justice. In Rawls' perspective, due to the instrumental nature of political justice, movement holds little significance, and it is prone to corruption, as its essence lies in utilitarianism. In summary, it can be argued that the outcome of political justice in Javadi Amoli's thought is profound and sublime, whereas in John Rawls' thought, it leans more towards liberalism.









# فصلنامه جامعه و سیاست

دوره ۱، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲

Journal Homepage: <https://sanad.iau.ir/journal/jsp>



## مقاله پژوهشی

### امکان استنباط نظام عدالت به مثابه انصاف از درون گفتمان‌های جمهوری اسلامی

**افشین حبیب‌زاده کلی:** دانشجوی دکترای علوم سیاسی، گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

**رضا اکبری نوری<sup>۱</sup>:** استادیار علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

**سید خدایار مرتضوی اصل:** استادیار علوم سیاسی، واحد تهران جنوب، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران.

دریافت: ۱۴۰۲/۰۱/۱۷ صص ۸۸-۷۱ پذیرش: ۱۴۰۲/۰۳/۱۶

## چکیده

مفهوم عدالت و نظام مبتنی بر آن همواره از موضوعات مهم اندیشه و فلسفه سیاسی بوده است. جان رالز از بزرگ‌ترین فلاسفه سیاسی معاصر غرب در کتاب *عدالت به مثابه انصاف* می‌کوشد در برداشتی سیاسی از عدالت، لوازم تحقق بیشترین آزادی و برابری ممکن برای شهروندان جامعه‌ای دموکراتیک را شرح دهد. چارچوب نظری مقاله نظریه عدالت به مثابه انصاف و روش تحقیق تحلیل گفتمان است. پرسش اصلی این است که تا چه میزان امکان استنباط نظام عدالت به مثابه انصاف به روایت رالز از درون گفتمان‌های جمهوری اسلامی وجود دارد؟ در این ارتباط یکی از مباحث عمده، بحث درباره نسبت مصالح عمومی و مصالح یا خیرهای فردی و گروهی است چرا که از نظر رالز نظام عدالت، حوزه نهادینه‌شده مصالح عمومی است که به واسطه نهادهای ساختار اساسی جامعه که آن نیز ملازم با وجود کشور یا دولت-ملت است جاری می‌شود. هدف بررسی جایگاه دوگانه خیر (مصالح فردی و گروهی) و حق (مصالح عمومی) از دیدگاه رالز در گفتمان حکومت اسلامی به عنوان ابر گفتمان جمهوری اسلامی است. در این راستا آراء مرتضی مطهری و عبدالله جوادی آملی دو روحانی سرشناس به عنوان مفهوم‌پردازان اصلی تحلیل گفتمان عدالت، که بالقوه امکان استخراج نظریه عدالت نزدیک به عدالت به مثابه انصاف را می‌توان از آن احصا کرد، بررسی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد دیدگاه مطهری استعداد بیشتری برای تفسیر نظام عدالت به مثابه انصاف در گفتمان اسلام سیاسی را دارد تا دیدگاه جوادی آملی.

**واژه‌های کلیدی:** عدالت، جمهوری اسلامی، مصالح عمومی، حق، خیر، گفتمان.

**استناد:** حبیب‌زاده کلی، افشین؛ اکبری نوری، رضا؛ مرتضوی اصل، سید خدایار. (۱۴۰۲). امکان استنباط نظام عدالت به مثابه انصاف از درون

گفتمان‌های جمهوری اسلامی. فصلنامه جامعه و سیاست، سال ۱، شماره ۱، شیراز، صص ۷۱-۸۸.

## مقدمه

یکی از مباحث عمده در تحلیل نسبت گفتمان جمهوری اسلامی با گفتمان عدالت به مثابه انصاف، آنطور که رالز صورت‌بندی کرده بود، بحث درباره نسبت مصالح عمومی و مصالح یا خیرهای فردی و گروهی است. جان رالز معتقد است نظام عدالت یک نظام سیاسی مبتنی بر

<sup>۱</sup> نویسنده مسئول: رضا اکبری نوری، پست الکترونیکی: [aber.reza@gmail.com](mailto:aber.reza@gmail.com)، تلفن: ۰۹۱۲۱۸۹۱۳۶۴.

برداشتی سیاسی از عدالت است که توضیحی از لوازم تحقق بیشترین آزادی و برابری ممکن برای شهروندان جامعه‌ای دموکراتیک ارائه دهد. در نظام عدالت به مثابه انصاف، آزادی در درون نظام عدالت که حوزه نهادینه‌شدهٔ مصالح عمومی است، محقق می‌شود و نظام عدالت به‌واسطهٔ نهادهای متولی مصالح عمومی یا به گفته رالز، نهادهای ساختار اساسی جامعه که دربردارندهٔ نهادهای عمومی به‌ویژه دادگستری و نهادهای اجتماعی مانند بازار و مالکیت و خانواده است و آزادی‌ها، برابری‌های و نابرابری‌های مشروع شهروندان را در یک نظام همکاری‌جویانه میان شهروندان آزاد و از نظر حقوقی برابر تضمین می‌کند، جاری می‌شود.

بدین ترتیب، بیشترین آزادی شهروندان در جامعه که همان عرصه پیجویی مصالح و خیرهای فردی و گروهی است به واسطه نهادهایی که ساختار اساسی جامعه را تشکیل می‌دهند، میسر می‌شود. این ساختار اساسی نیز ملازم با وجود کشور یا دولت-ملت است. عدالت به مثابه انصاف «می‌کوشد خانواده‌ای از ارزش‌های (اخلاقی) بسیار مهمی را بیان کند که به طرز منحصر به فردی به نهادهای سیاسی و اجتماعی ساختار اساسی مربوط می‌شوند» (رالز ۱۳۸۳: ۲۲). پس نظام عدالت همچنانکه آزادی گفتمان‌های مختلف و آزادی، برابری و نابرابری‌های مشروع شهروندان را ضمانت می‌کند، ملازم موجودیت کشور به عنوان بستری است که ساختار اساسی جامعه بر آن سوار است. پس مصالح عمومی یا ملی در کنار تواناسازی شهروندان برای بهره‌مندی از آزادی‌ها و منفعت‌های فردی ضمانت شده در جامعه از اجزای نظام عدالت به مثابه انصاف است. بدین‌سان نظام عدالت به مثابه انصاف، یک گفتمان کلان و عامی است که باید نسبت به تمامی گفتمان‌های موجود در جامعه بی‌طرف باشد و به تمامی گفتمان‌ها امکان و آزادی بروز بدهد مگر آنکه اساس گفتمان کلان عدالت به مثابه انصاف نقض شود. مصالح عمومی نهادینه شده در واقع همان «حق» هستند که در نهادهای حقوقی بی‌طرف تبلور یافته‌اند و مصالح غیرعمومی می‌توانند شامل «خیر»های فردی و گروهی شوند که در نظام عدالت مجاز یا غیرمجاز شمرده می‌شوند. آن‌ها که غیرمجازند، در واقع خیرهای ذهنی‌ای هستند که به واسطهٔ ویژگی‌هایشان - که می‌توانند مبتنی به یک آموزه فراگیر یا انحصارطلب در عرصه سیاسی یا گونه‌ای از آنارشیسم باشند - نظام عدالت به مثابه انصاف را تهدید می‌کنند.

اهمیت مقاله مذکور در تطبیق رویکرد عدالت محور جمهوری اسلامی و لزوم توجه همزمان به مصالح عمومی و مصالح فردی و گروهی با آخرین نظریات طرح شده در این زمینه است و مهم‌تر توجه به روشی است که جان رالز با ظرفیت کامل توانست به وسیله آن به حل تعارض خیر و حق بپردازد. ضرورت این بحث به میزان ضرورت توجه به ارزش‌هایی است که جمهوری اسلامی بر آن بنا شده است و آن توجه به آزادی و جمهوری‌یت نظام است و همانطور که در سطور بالا ذکر شد عدالت به مثابه انصاف رالز توضیحی از لوازم تحقق بیشترین آزادی و برابری ممکن برای شهروندان جامعه‌ای دموکراتیک است.

### پیشینه و مبانی نظری تحقیق

یکی از مهمترین و اثرگذارترین متون اندیشه سیاسی در قرن بیستم، نظریه عدالت جان رالز است که می‌کوشد شرحی از تقدم حق بر خیر را در ذیل یک نظام عدالت سیاسی منصفانه خردبنیاد ارائه دهد. ما در این مقاله کلیات نظریهٔ عدالت به مثابهٔ انصاف رالز را به‌عنوان چهارچوب نظری خود دربارهٔ امکان استنباط نظام عدالت به‌مثابه انصاف از درون گفتمان‌های جمهوری اسلامی می‌پذیریم و سعی می‌کنیم این امکان را در گفتمان‌های سیاسی جمهوری اسلامی ایران، با توجه به استعداد آن‌ها برای تأسیس یک نظام عدالت سیاسی منصفانه بسنجیم.

رالز را مهمترین متفکر سیاسی که در نیمهٔ دوم سدهٔ بیستم، به بحث عدالت و نسبت حق و خیر وارد شد، می‌دانند. او که بسیار از امانوئل کانت و هگل تأثیر پذیرفته بود و سخت منتقد اخلاق فایده‌باورانه بود، کتابی تحت عنوان نظریه عدالت در ۱۹۷۱ میلادی نگاشت و نظریهٔ خود را تا آخر عمر، در سال‌های آغازین نخست سدهٔ بیست و یکم ادامه داد. آخرین اثر او، عدالت به مثابه انصاف؛ بازگویی یک نظریه است که نتیجهٔ بازنگری‌های او بر نظریهٔ عدالت است. ما منبع اصلی خود را در بخش بعدی همین کتاب قرار می‌دهیم.

جان رالز برای توضیح چرایی تقدم حق بر خیر، یک نظام عدالت سیاسی را از نظر فلسفی مطرح می‌کند که اولاً آزادی شهروندان در درون آن محقق می‌شود، دوماً آزادی را فراتر از امیال شخصی در نظر می‌گیرد. رالز، در توجیه فلسفی نظام عدالت به مثابه انصاف، نسخه‌ای منطقی از نظریهٔ قرارداد اجتماعی را پیش می‌کشد که در آن شهروندان نوعی در وضعیت برابری و آزادی، و در حجابی از بی‌اطلاعی و «جهل» درباره موقعیت اجتماعی، طبقاتی، مذهبی و ... خود در نظام اجتماعی-سیاسی‌ای که می‌خواهند بنیان گذارند، بر اصول کلی عدالت اجماع می‌کنند. اشخاص پیشاپیش اصل آزادی برابر را می‌پذیرند و این کار را بدون آگاهی از اهداف جزئی‌تر خود انجام می‌دهند. بنابراین آن‌ها تلویحاً توافق می‌کنند که برداشت‌هایشان از خیر خود را با مقتضیات اصول عدالت هماهنگ کنند، یا دست کم بر درخواست‌هایی که مستقیماً ناقض آنهاست، پای نشارند. اصول حق و بنابراین اصول عدالت محدودیت‌هایی اعمال می‌کنند بر این نکته که کدام خرسندی‌ها دارای ارزش است و نیز قیدهایی می‌نهند بر این نکته که چه برداشت‌هایی از «خیر» معقول است. تبیین تقدم عدالت تاحدودی بر این عقیده استوار است که علائق و منافع که مستلزم نقض عدالت‌اند فاقد ارزش‌اند.

رالز، بر اساس مقدمات فلسفی و منطقی که طرح می‌کند، دو اصل اساسی برای عدالت برمی‌شمرد؛ الف: هر شخصی نسبت به طرحی کاملاً کافی از آزادی‌های پایه برابر که با طرح مشابهی از آزادی‌ها برای همگان همساز باشد، دارای حق لغوناشدنی یکسان است؛ ب) نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به دو شرط قابل قبول هستند: نخست اینکه این نابرابری‌ها باید مختص به مناصب و مقام‌هایی باشند که تحت شرایط برابری منصفانه فرصت‌ها، باب آن‌ها به روی همه باز است؛ و دوم اینکه این نابرابری‌ها باید بیش‌ترین سود را برای محروم‌ترین اعضای جامعه داشته باشند (اصل تفاوت) (رالز، ۱۳۹۴: ۸۴).

منظور از ساختار پایه جامعه، نهادهای سیاسی و اجتماعی اصلی آن و چگونگی سازگاری آن‌ها به یکدیگر در یک نظام واحد همکاری است. در واقع نهادهای کشور که در غیاب کشور اساساً آزادی و حقوق معنا ندارند. به گفته رالز، «ما فرض می‌کنیم که شهروندان در جامعه‌زاده می‌شوند و به‌طور معمول کل زندگی خود را در نهادهای پایه جامعه خواهند گذراند» (۸۰). پس از آنکه وجود کشور را مفروض می‌گیریم، باید در نظر داشت که نهادهای ساختار پایه باید به ترتیبی طراحی شوند که آزادی‌ها و برابری‌های / نابرابری‌های مشروع شهروندان را در یک نظام همکاری‌جویانه میان شهروندان آزاد و از نظر حقوقی برابر تضمین کنند. به‌واسطه این نهادهاست که عدالت به مثابه انصاف شرایط امکان می‌یابد. از آنجا که فرد در جامعه به دنیا می‌آید و زندگی می‌کند، سرشت و نقش ساختار پایه بر نابرابری‌های اجتماعی و اقتصادی به شدت تأثیر می‌گذارد و در تعیین اصول درست عدالت در جامعه نقش دارد. اصل دوم عدالت می‌کوشد که به پرسش از آنچه به نابرابری‌های بنیادین اجتماعی و اقتصادی و تفاوت‌ها در چشم‌اندازهای زندگی شهروندان مشروعیت می‌بخشد و با مفهوم شهروندان آزاد و برابر در جامعه سازگار می‌کند، و در عین حال، شهروندان را برای برخورداری از آزادی آماده می‌کند، پاسخ دهد.

عدالت به مثابه انصاف «می‌کوشد خانواده‌ای از ارزش‌های (اخلاقی) بسیار مهمی را بیان کند که به طرز منحصر به فردی به نهادهای سیاسی و اجتماعی ساختار پایه مربوط می‌شوند». این ساختار پایه ملازم با نظام حکومتی مبتنی بر قانون اساسی یا «دولت با اساس» (به تعبیر محمدعلی فروغی) است که در آن قدرت سیاسی دولت مبتنی بر قدرت سیاسی شهروندان آزاد و برابر در مقام شخصی حقوقی است. دیدگاه جان رالز نقدی بر لیبرالیسم فایده‌گرایان و امتناع آن‌ها از برگرفتن حق از خیر است. درواقع دیدگاه رالز تداعی تقابل میان آموزه‌های «غایت‌شناختی» و «وظیفه‌گرایانه» است و رالز، از موضع آموزه دوم دفاع می‌کند. این دیدگاه متضمن تقدم وظیفه بر خیر و لذت است. فراتر، ناظر بر تقدم پرسش درباره آزادی و خودآیینی اخلاقی بر انقیاد تحت «خیر اعلی» ای است که توسط طبیعت بشر تعیین می‌شود. پیروی از قانون و آزادی ذیل قانون منتج از اراده انسانی، همانا خودآیینی اخلاقی انسان در کشور یا جامعه مبتنی بر قانون است، و در مقابل، پیجویی خیر مبتنی بر لذت یا خیر برخاسته از منبعی برون از عقل، همانا انقیاد تحت یک عامل طبیعی یا فراعقلی است.

برای بررسی پیشینه استنباط عدالت به مثابه انصاف از نظریه‌های موجود در گفتمان انقلاب اسلامی باید به نظرات پژوهشگران در خصوص مفاهیم اساسی مانند عدالت، دولت ملی، مصلحت و خیر عمومی مراجعه کرد. بی تردید در زمینه مفاهیم ذکر شده پژوهش‌های متعددی صورت گرفته است اما همانطور که قبلاً توضیح داده شد، مفهوم نظام عدالت جان رالز، یک نظام سیاسی مبتنی بر برداشتی سیاسی از عدالت است که توضیحی از لوازم تحقق بیشترین آزادی و برابری ممکن برای شهروندان جامعه‌ای دموکراتیک ارائه دهد. و از آنجایی که در نظام عدالت به مثابه انصاف، آزادی در درون نظام عدالت که حوزه نهادینه‌شده مصالح عمومی است، محقق می‌شود لذا تمرکز خود را بر مفهوم پایه این بحث یعنی مصلحت و خیر عمومی معطوف می‌نماییم.

رالز در حالی که از منتقدان سرسخت فایده‌گرایی است معتقد است مصالح عمومی یا ملی در کنار تواناسازی شهروندان برای بهره‌مندی از آزادی‌ها و منفعت‌های فردی ضمانت شده در جامعه از اجزای نظام عدالت به مثابه انصاف است، و ضمن اینکه مصالح فردی و گروهی را در کنار مصالح عمومی به رسمیت می‌شناسد معتقد است حق بر خیر تقدم دارد. در واقع رالز سعی دارد به جمع میان مصالح فردی و گروهی با مصالح عمومی بپردازد و این کار را با ظرافت هر چه تمام به انجام می‌رساند.

حال باید دید مصالح عمومی و مصالح فردی و گروهی چه جایگاهی در فلسفه سیاسی اسلام و گفتمان‌های وابسته به آن در نگاه پژوهشگران پیشین داشته است.

دکتر بشیریه در خصوص ماهیت مصالح عمومی در فلسفه سیاسی معتقد است، فلسفه سیاسی در موضوعات حوزه زندگی عمومی و پیشبرد کیفیت آن بحث می‌کند و حوزه سیاسی را با مصالح عمومی یکسان می‌شمرد. از نظر ایشان موضوع فلسفه سیاسی، کل دولت یا جامعه سیاسی است و فلسفه سیاسی به موضوعاتی که به زندگی عمومی انسان‌ها و ارتقای آن مربوط است می‌پردازد (بشیریه، ۱۳۷۴). نظریه‌هایی که در فلسفه سیاسی ارائه می‌شود به ناچار همراه با فرضیاتی درباره نهاد و سرشت انسان است و همین برداشت خاص از طبع انسان است که شاکله اساسی یک فلسفه سیاسی را به وجود می‌آورد. یکی از این مقولات اساسی نگرش فردگرایانه و یا جمع‌گرایانه است (همان).

علیرضا لشکری در خصوص تفاوت دیدگاه اسلام با فایده‌گرایی در مورد مصلحت معتقد است، یکی از تفاوت‌ها میان مصلحت‌جویی در اسلام و فایده‌گرایان در نوع نگرش دینداران به هستی و از جمله اعتقاد آن‌ها به آخرت و جهان‌واپسین و نقش آن در تعیین غایت فعل

اخلاقی ظهور می‌کند. در دیدگاه فایده‌گرایی لذت ولو معنوی براساس مدرکات نفسانی و فهم و تشخیص هر فرد شکل می‌گیرد و در نتیجه تنها مرجع تشخیص لذت و مصلحت، خود فرد است. اما در اسلام لذت همان سعادت فرد است و همه اشکال آن لزوماً با حس و حتی عقل انسان درک نمی‌شود و در مواردی این لذات از سوی خالق جهان به انسان معرفی می‌شود (لشکری، ۱۳۹۶).

معینی علمداری در این خصوص معتقد است، از نظر مکاتبی نظیر فایده‌گرایی ماهیت مصلحت عمومی متفاوت از مصلحت افراد نبوده و همان جمع جبری این مصلحت‌ها است و از نظر برخی دیگر وجود مصلحت عمومی متفاوت و مستقل از وجود مصلحت‌های تک تک افراد جامعه بوده و باید بین مصلحت عمومی و مصلحت خصوصی تمیز قایل شد. مصلحت عمومی را نباید به جمع مصلحت‌های فردی تقلیل داد و بنابراین نمی‌توان مصلحت عمومی را تعدیل مصلحت‌های فردی به گونه‌ای که بهترین نتیجه را برای جمع داشته باشد، تعبیر کرد (معینی علمداری، ۱۳۷۸). دیدگاه‌های یاد شده در واقع دوسر یک طیف محسوب می‌شوند. بدین ترتیب مصلحت عمومی به ملاکی برای داوری درباره سازماندهی این دو حیطة تبدیل می‌شود (همان).

امام خمینی در خصوص موضوع حکومت در عصر غیبت معتقد است ولایت فقیه شعبه‌ای از ولایت مطلقه رسول خدا ص است و پیامبر خدا افزون بر پیام‌آوری و تبلیغ احکام الهی دارای منصب‌های قضاوت میان مردم و زعامت جامعه اسلامی بودند (امام خمینی، ۱۳۸۷) از دیدگاه امام خمینی امامان معصوم ع جانشینان پیامبر اکرم ص و پس از آن‌ها فقهای جامع الشرایط دارای دو منصب اخیر یعنی قضاوت و زعامت هستند و می‌توانند در راستای مصالح اسلام و مسلمین احکامی صادر کنند (همان، ۱۳۸۸) و تأکید می‌کنند حاکم جامعه اسلامی بر اساس مصلحت اسلام و مسلمین عمل می‌کند (همان، ۱۳۷۸، ج ۱۰).

از نظر جامعه‌گرایان دولت وظیفه دارد وسایل لازم برای تربیت خوب و با فضیلت را برای شهروندانش فراهم کند. بدین ترتیب بر خلاف نظر لیبرال‌های کلاسیک دولت بی طرف نبوده و توسعه ادراک اخلاقی و درستکاری از وظایف اولیه دولت محسوب شده و دولت باید نقش فعالی برای دفاع از جامعه و ارزش‌هایش به عهده بگیرد (جاویدی و مهرمحمدی، ۱۳۸۵).

## مواد و روش تحقیق

تحقیق ما از منظر گونه‌شناسی در طبقه نظری یا بنیادی جای دارد و از منظر روش و متد توصیفی با روش تحلیل گفتمان است. از نظر استراتژی تحقیق، کیفی و قیاسی است و سرانجام، داده‌های آن برگرفته از متون و اسناد دست اول بازتاب‌دهنده آراء و مواضع گفتمانی و تحلیل‌های دست دوم است.

روش‌شناسی تحلیل موضوع تحقیق ما مبتنی بر نظریه گفتمان است. نظریه گفتمان نظریه‌ای برآمده از نحله پسا ساختارگراست که می‌کوشد میان متن و زمینه (text and context) تلفیقی ایجاد کند و معانی نشانه‌ها، نمادها، رفتارها و کنش‌های اجتماعی را در زمینه نظامی از معانی و مناسبات فکری و مادی بشناسد. از این منظر، تبیین نمودهای متکثر و متنوع واقعیت در قالب گفتمان به عنوان ابزاری برای دسترسی به شناخت از یک سو، و تلاش برای تلفیق سوژه و ابژه، در قالب یک روایت گفتمانی، قابلیت خوبی در تبیین فضا و شرایط اجتماعی گوناگون در اختیار پژوهشگر می‌گذارد. وقوع انقلاب اسلامی ایران و استقرار نظام جمهوری اسلامی، نظامی از معانی و ایده‌ها را مستقر کرده که تحلیل آن‌ها نیازمند رویکردی تفسیری برای شناخت پیچیدگی‌ها و معانی تلویحی نشانه‌ها و کنش‌های نمادین در سیاست ایران است. از این جهت، ما رویکرد گفتمان را برگزیده‌ایم که ابزار تحلیلی خوبی برای تفسیر معانی روشن و تلویحی عقاید و کنش‌های سیاسی و نسبت آن‌ها با نظام معانی مسلط در سیاست ایران در اختیار می‌گذارد.

از نظر روش تحقیق: مقاله ما چند مرحله خواهد داشت:

۱. طرح مبانی نظری و مفهومی عدالت به مثابه انصاف
۲. طرح ابزارهای روش تحقیق تحلیل گفتمان
۳. اشاراتی درباب مفهوم مصلحت در گفتمان حکومت اسلامی
۴. تحلیل امکان استنباط اصول عدالت به مثابه انصاف از درون گفتمان‌های جمهوری اسلامی
۵. قیاس نظریات عدالت مستخرج از گفتمان اسلامی و عدالت به مثابه انصاف

## بحث و ارائه یافته‌ها

### اشاراتی در باب مفهوم مصلحت در گفتمان حکومت اسلامی

پس از تأسیس دولت جمهوری اسلامی ایران، مواجهه با دنیای مدرن و عقلانیت مدرنی که محور گفتمان جهانی مدرنیته بود اجتناب‌ناپذیر بود. واکنش دولت اسلامی می‌توانست بر طیفی از الگوهای رویارویی قرار گیرد که یک سر آن نفی کامل تجدد سیاسی غربی بود و سر دیگر آن پذیرش سکولاریسم و در میانه این دو حرکت بنا به مصالح دولت اسلامی.

**نفی کامل:** الگوی اول که ملازم با تأکید فرازمانی بر اصول اعتقادی و تصلب فقه سنتی است، به شکاف میان نظر و عمل می‌انجامد زیرا واقعیات حادث در دوره معاصر را که حکومت اسلامی باید با آنان مواجهه کند نادیده می‌انگارد. منادیان این رویکرد بر آن بوده‌اند که برای اجرای احکام اسلامی، مقدمه واجب بنیانگذاری حکومت اسلامی است و حکومت اسلامی موظف است بی هیچ ملاحظه زمانی و مکانی آنچه را احکام اسلامی مقرر می‌دارند اجرا کند. ریشه این رویکرد در اندیشه اخبارگری است که از دیدگاه آن، تجدد و مدرنیته کوشی سازمان یافته و توطئه‌ای شیطانی برای انهدام دیانت است.

**پذیرش حداکثری:** الگوی دوم پذیرش حداکثری اقتضائات موجود و محدود ساختن دین به حوزه خصوصی حیات بشری است. از این چشم‌انداز، اسلام و دین ساحت معنوی حیات انسانی است و حکومت عرصه عمومی است که باید بر پایه اصول عرفی تدبیر شود. این الگو که در دوره جمهوری اسلامی نفی کامل گردید، خواهان کمترین مداخله حکومت اسلامی بر سیاست‌های دولتی بود.

**ابتنا بر مصالح دولت اسلامی:** سومین راه که در میان دو الگوی پیشین می‌توانست جایی داشته باشد، معیار قرار دادن موازین و فقه شیعی اسلامی ضمن ملاحظه جوانبی از اقتضائات زمانه جدید بود که به هر صورت هم احکام اسلامی قابل اجرا باشد، اما بهانه دست مخالفان دیانت ندهد که موجب وهن دین شود. این الگو به فقه حکومتی یا به «فقه‌المصلحه» مشهور است و از ابتکارات امام خمینی محسوب می‌شود تفسیر نویی در سنت فقه تشیع ارائه داد. ایشان اداره دولت اسلامی را بر مبنای این الگو می‌دانست که رهاورد یک عمر اندیشیدن و زندگی سیاسی و مواجهه عملی با جامعه جدید و شناخت مدرنیته بود. به گمان مفسران سیاسی، توسل به اصل مصلحت و مراعات اقتضاء زمانی و مکانی در استنباط احکام فقهی، تلاشی متهورانه در هماهنگ‌سازی شریعت با نیازهای عصر جدید بود (اصغری، ۱۳۸۶، ۲۵۶). اگر این نوآوری را ذیل اصل «بنای عقلاء» تفسیر کنیم، می‌توانیم آن را تلاشی برای عقلانی‌سازی رابطه شریعت و سیاست بر اساس تقدم شریعت بر سیاست تلقی نماییم.

با تأمل در نوآوری امام راحل در فقه سیاسی شیعه و تبعات اجتماعی سیاسی گسترده آن که به ایجاد نهضتی انقلابی و برپایی نظامی سیاسی بر بنیاد آن انجامد، به نظر می‌رسد طرح نظری ایشان درباره «مصلحت حکومتی» هسته شکل‌گیری گفتمانی جدید در فضای سیاسی ایران شد. در شناخت این گفتمان بر مبنای فرایند غیریت‌ساز و زنجیره نفی‌ها می‌توان به بازشناسی غیریت گفتمانی که «مصلحت» را بر مبنای الگوی سکولار غربی قرار می‌دهد پرداخت. مهمترین جنبه سیاسی مصلحت، حفظ نظام سیاسی برآمده از گفتمان است و این مهم بر دوپایه استوار شده: نهادینه‌کردن باورهای گفتمانی در قالب نهادهای حکومتی و برپایی نظم سیاسی درون نظام، و نیز حفظ بیرونی آن از غیریت‌های گفتمانی.

**غیریت‌سازی:** گفتمان‌ها در فرایند رقابت و مبارزه و تخاصم پدیدار می‌شوند. بنابراین گفتمان‌ها دست به غیریت‌سازی می‌زنند تا هویتی برای خود داشته باشند. غیریت گفتمان سیاسی-مذهبی انقلاب اسلامی چیست؟ آیا چه تعارض یا همانندی در روایت گفتمان انقلاب اسلامی از عدالت و روایت غیریت آن نهفته است؟ با کنار زدن دال‌ها و معانی متخاصم جمع‌ناشدنی با گفتمان انقلاب اسلامی می‌توان به امکانات بسط و تجدد مفاهیم مصلحت، عدالت و حق در نظام گفتمانی انقلاب اسلامی پی برد.

**مصلحت در گفتمان‌های غیر:** مفهوم مصلحت یا منفعت را می‌توان در گفتمان‌های سوسیالیستی از یکسو، و لیبرالی و اجتماع‌گرایانه از سوی دیگر — در معنای کلی، و نه در معنای صرف ایدئولوژیک — جستجو کرد. در معنای لیبرالی و اجتماع‌گرایانه، تحول تاریخی مفهوم مصلحت ما را به سده ۱۷م اروپا می‌رساند که در جدال‌های نظری و حقوقی و سیاسی، غربیان توانستند میان دو حوزه خصوصی و عمومی تفکیک قائل شوند و به تدریج این دوگانه به وجه مهمی در گفتمان‌های غیرسوسیالیستی تبدیل شد. همچنین، مصلحت نیز به دو معنا تفکیک و بر دو حوزه عمومی و خصوصی دلالت یافت. مصلحت عمومی منافع کل جامعه را هدف دارد و مصلحت خصوصی منافع شخصی را. نهادی که تبلور مصلحت عمومی است، دولت ملی و حکومت است که باید غیرشخصی و از گزند روابط شخصی و خصوصی در امان باشد، مجهز به یک دیوان‌سالاری شایسته‌سالار و نظام حقوقی و قانونی باشد که مبتنی بر تفکیک مصلحت عمومی از اهداف خصوصی شهروندان قرار گرفته باشد. بقول فوکویاما: «دولت‌های مدرن و بسیار توسعه‌یافته میان منافع شخصی حاکم و مصالح عمومی کل جامعه تمایز قائل می‌شوند. آن‌ها درصدد برخورد غیرشخصی‌تر با شهروندان بوده، قوانین را اعمال کرده، کارمند استخدام می‌کنند و بدون طرفداری از یک گروه خاص سیاست‌هایی را در پیش می‌گیرند» (فوکویاما، ۱۳۹۷، ۳۳). اما در گفتمان سوسیالیستی این تفکیک رنگ

می‌بازد و مفهوم مصلحت عمومی بر همه چیز مسلط گردیده و مجالی برای منافع خصوصی در بازار آزاد باقی نمی‌گذارد. حکومت سوسیالیستی معطوف به خیریه‌ی اعلی است. خیریه که تقدیر تاریخ بشر را به دست سوسیالیسم سپرده تا سعادت ابدی خلق‌ها را با هدایت و طراحی و برنامه‌ریزی دولت سوسیالیستی فراملی به ثمر برساند. اما در عمل، حکومت سوسیالیستی که همه چیز را در اختیار گرفته، مفهوم مصلحت عمومی را از درون تهی می‌کند چراکه ایدئولوژی غایتمند خود را که ناگزیر پیگیر اهداف «خاصی» است، جای معنای «عمومی» قرار می‌دهد. نظامی حقوقی و عادلانه نیز وجود ندارد که حقوق و منافع افراد را از گزند حکومت و قدرت حفظ کند، چراکه حکومت حزبی خود غایتی سیاسی است و همه چیز در اختیار اوست. مصلحت در گفتمان سوسیالیستی دلالت بر منافع ایدئولوژیکی و حزبی دارد. مصلحت در هر یک از این دو دسته گفتمان به معنای مختلفی از مشروعیت و عدالت و حق می‌انجامد.

در صورت‌بندی گفتمان‌ها بر محور مصلحت ناگزیر به ورود به فلسفه حقوق به طور کلی هستیم. در این راستا به منظور پرهیز از تکرار و اطاله کلام، از پرداختن به آن بحث خودداری می‌شود و در ادامه موضع‌گیری‌های غیریت‌ساز گفتمان انقلاب اسلامی در قالب زنجیره نفی و غیریت را شرح می‌دهیم.

### مصلحت دولت ملی در تعارض با اسلام‌گرایی؟

مصلحت دولت ملی ریشه در تفکیک حوزه‌های عمومی و خصوصی دارد که به واسطه آن، حوزه عمومی عرصه عمل و مصلحت دولت به عنوان تبلور منافع ملی قرار گرفت. تا جایی که به گفتمان‌های غربی مربوط است، ریشه این نفی را می‌توان در نظریه حق الهی فرمانروایی جست که بر اساس آن شهروان به عنوان قانون زنده با کلیت دولت در وحدت بود و مبین اراده خدا. لویی چهاردهم می‌گفت: «فرانسه منم». مصلحت دولت را هر کسی در نمی‌یافت بلکه این مهم موهبتی الهی بود که خداوند در نهاد شاهان به ودیعه گذاشته است. مفهوم «مصلحت دولت» ابتدا در ایتالیای قرن شانزدهم ظهور کرد و سپس در فرانسه رفت و به عصر دولت مطلقه در قرون ۱۷ و ۱۸ تا انقلاب ۱۷۸۷ صورت‌بندی شد. این سده‌ها را در تاریخ سیاسی اروپا دوره شکل‌گیری دولت مدرن از خلال جنگ‌های داخلی پادشاهی‌ها و فودال‌ها و نیروهای شورشی و مزدوران، و جنگ‌های مکرر میان پادشاهی‌های فرانسه و پروس و اسپانیا و سوئد و لهستان و ... دانسته‌اند که در نتیجه، هم نهادهای جدید اداری و مالی و نظامی پدید آورد، هم ایده‌های بدیع سیاسی. یکی از مهم‌ترین این ایده‌ها این بود که عدالت و نظم را باید در همین جهان به واسطه دولت‌ها و بر اساس نظام حقوق و عدالتی که در دولت‌ها تنظیم و تدوین و پیاده می‌شود برپا کرد، نه به واسطه نهاد کلیسا یا اربابان فئودالی و وعده اخروی مبنی بر اینکه عذاب دنیوی به پادشاه آن جهانی می‌انجامد (نک. اسکینر، ۱۳۹۳؛ طباطبایی، ۱۳۸۶). در این مرحله، مهمترین موضوع حفظ نظم و کشور و نفوس آن در خلال جنگ‌های داخلی و خارجی بود.

در فرایندی که طی چند قرن از سده ۱۴ آغاز شد و تا سده ۱۸ به طول انجامید، مشروعیت قدرت شاهان از نظریه حق الهی فرمانروا آغاز شد، به تدریج و با تحول نظریه حقوقی، این حق از پیوند آسمانی آن گسست و قائم به الذات پادشاهی شد که با شمشیر خود امنیت رعایا و دولت را تضمین می‌کند، سپس این حق از شخص شاه گسست و به دولت به عنوان معنای مجرد تخصیص یافت. تا سده ۱۹، ایده دولت ملی به عنوان مفهوم و نهادی منفک از اشخاص و فرمانروایان پدیدار شده بود که مصلحت آن مصلحت عموم مردم است و بالاتر از هر چیز (پوچی، ۱۳۸۴؛ وینسنت، ۱۳۸۱).

در گفتمان دولت ملی، خیر همان حقوق ملت و آزادی‌ها و رفاه شهروندان است، نه آرمان و غایتی فراملی، فراتاریخی و ایدئولوژیکی. در گفتمان سوسیالیسم، خیر معطوف به غایتی آرمانی و ایدئولوژیکی و فرامرزی است. سوسیالیسم وطن ندارد، به همین دلیل نظام حق و عدالت هم ندارد.

گفتمان مصلحت نظام اسلامی که بر فقه امامیه مبتنی است، همزمان در تلاش برای غیریت‌سازی با دو گفتمان جهان‌وطنی سوسیالیستی و دولت ملی بوده است. از سوی چون معطوف به یک خیر اعلی و فراتاریخی-فرامرزی است، نمی‌تواند اصالت دولت ملی را برتابد و از سوی دیگر، چون غایتی اسلام‌گرایانه دارد، نمی‌تواند سکولاریسم سوسیالیستی را تأیید کند. بعلاوه، از آنجاکه در واقعیت حاکمیت او پا در گل دولت ملی ایران است و حاکمیت حقوقی بر دیگر سرزمین‌های اسلامی ندارد، مجبور به تلاش برای سازگاری با برخی الزامات دولت ملی است.

### تعارض یا آشتی ملی‌گرایی؟

نفی اصالت دولت ملی به عنوان واحد سیاسی خودبه‌خود موجب نفی اصالت ملت و ملی‌گرایی به عنوان ایدئولوژی تأمین منافع ملی به مثابه بالاترین هدف سیاسی می‌شود. گفتمان اسلام‌گرایی، همچنان که غایت را بر برپایی جامعه جهانی اسلامی و استقرار آرمان‌های جهانگیر

خود می‌داند، خود را به حاکمیت بر واحد سیاسی عقیدتی «امت اسلامی» محق می‌داند. تالی این ذهنیت، نفی همزمان مفهوم ملت و ایده ملت‌گرایی در داخل کشور و نفی اصالت دولت ملت‌ها به عنوان واحدهای اصلی سیاست بین‌الملل است. نه تنها ملی‌گرایی در ایران در تعارض با امت‌گرایی و آرمان‌های امتی است، بلکه ملی‌گرایی در کشورهای مسلمان نیز نافی اصل وحدت اسلامی می‌باشد. با این همه، در عمل، کلان‌گفتمان اسلام‌گرایی و انقلاب اسلامی با پارادوکسی جدی مواجه است و آن هم واقعیت متناقضی با آرمان گفتمانی‌اش است. گفتمان اسلام‌گرایی بر دولت ملت ایران حاکم است و در مناسبات بین‌المللی نیز با واحدهای ملی سروکار دارد. از یکسو موظف به رسیدگی به امور داخلی کشور و ملت ایران است، و از سوی دیگر مجبور به تنظیم روابط خود در قالب امکانات کشور ایران با دیگر دولت‌های منطقه و جهان. از این‌رو، در عمل می‌بینیم که گفتمان انقلاب اسلامی در پی جستجوی آرمان ایدئولوژیکی امت اسلامی به نام و به پیشگامی و ابتکار ایران است، حتی گاه ملی‌گرایی ایرانیان را ذیل پیشبرد این آرمان در منطقه — برای مثال در پیروزی‌های محور مقاومت — تعریف می‌کند. با این حال، ملت و ملی‌گرایی مقولاتی هستند که گفتمان اسلام‌گرایی از سر ضرورت مواجهه با واقعیت و اقتضات زمانی با آن‌ها به مسامحه برخورد می‌کند، نه آنکه مفاهیمی اصیلی باشند که بخواید خود را ذیل شرایط و منافع آن‌ها تعریف کند. هرچند برخی پژوهشگران از وجود چند نوع ملی‌گرایی در ایران معاصر سخن گفته‌اند که در آمیختن با آن با لیبرالیسم، چپ‌گرایی و تعلقات مذهبی نسخه‌های متفاوتی از ملی‌گرایی ایرانی را سبب شده است، اما آنچه مسلم است ناهمزیستی گفتمان اسلام‌گرایی با این نسخه‌ها و فقدان نظریه درون گفتمان انقلاب اسلامی برای آشتی با ایده ملت است.

### نفی سیاست واقع‌گرایانه

هنگامی که از واقعیت دولت-ملت و پیشبرد منافع آن ذیل ایده ملی‌گرایی سخن می‌گوییم، درکی واقع‌گرایانه از سیاست را مطرح کرده‌ایم که قدرت را محور سیاست می‌داند. سیاست عرصه قدرت است و باید این قدرت را در خدمت ملت گرفت. در حوزه داخلی باید با مهار قدرت در درون نهادهای دولتی و مدنی بتوان از آن در خدمت حقوق و اهداف ملی و شهروندی بهره برد، مانند ارائه خدمات عمومی چون امنیت، حقوق و عدالت، رفاه، اشتغال، آزادی شهروندی، تأمین زیرساخت‌ها، بهداشت، آموزش و پرورش و ... . در حوزه خارجی هم باید از آن برای تأمین منافع ملی در سیاست بین‌الملل بهره گرفت. قدرت‌محوری موجب برخورد واقع‌گرایانه و عمل‌گرایانه در سیاست می‌شود، چون منطق قدرت ایجاب می‌کند که با واقعیات سازگار شویم و برای حل مسائل خود تدابیر واقع‌نگرانه و علمی و عملی بیاندیشیم. بنابراین، اهداف و غایات ایدئولوژیکی که معطوف به نوعی آرمان‌شهرگرایی هستند در تعارض با واقع‌گرایی قرار می‌گیرند. از نظر گفتمان اسلام‌گرایی که معطوف به برپایی آرمان‌شهری ویژه خود است که در راه آن باید دست به جهاد با همه مظاهر واقعیت ظالمانه و استکباری در جهان زد، قدرت‌محوری مانند دولت ملی و ملی‌گرایی فاقد اصالت است و بلکه حجابی است که حقیقت و خیر غایتمند را می‌پوشاند و موجب انحراف از راه حقیقت و سازشکاری با جلوه‌ها و نیروهای باطل می‌شود. مصلحت دولت ملی با واقع‌گرایی عجین است. برای تأمین منافع ملت و شهروندان، حکومت ناگزیر از پذیرش منطق واقع‌گرایانه سیاست است. در جایی که نیاز به جنگ و ازجان‌گذشتگی است، باید دست به خطر زد، و در جایی که نیاز به صلح و دست شدن از مناسبات ایدئولوژیکی است، باید سازش کرد. از این‌رو، در منطق سیاست می‌گوییم که هیچ دوست و دشمنی دائمی وجود ندارد، بلکه تنها منافع دائمی وجود دارد. برای دولت ملی، منافع ملت دائمی است. اما گفتمان ایدئولوژی‌محور، دوست و دشمن تابع خطوط ایدئولوژی و همیشگی است.

در منطق سیاست جدید، امر خصوصی از امر عمومی تفکیک گردید و امر عمومی حوزه اقدام سیاسی شد. از آنجاکه امر عمومی ناظر بر منافع کل شهروندان است، اهداف سیاست هم باید عام باشد. بر این اساس متفکرانی چون برنارد کریک (۱۳۷۹؛ ۱۳۸۷) تا جایی پیش می‌روند که هر کنش و تفکری را که هدفش غیر از مصالح عمومی شهروندان باشد غیرسیاسی می‌دانند. کنش‌هایی مانند برنامه‌های ایدئولوژی‌های خاص‌گرایانه که آشکارا در تعارض با اصالت منافع ملی باشد یا اهدافی فراتر از منافع عمومی شهروندان کشور را غایت خود بدانند، مانند اهداف جهان‌وطنانه مارکسیستی خارج از دایره سیاست تعریف می‌گردند.

این دریافت واقع‌گرایانه و شهروندی از سیاست از یکسو ریشه در عهد کلاسیک و آثار فلاسفه باستان مانند افلاطون و ارسطو دارد که در عصر اسلامی به اندیشه ایرانی-اسلامی وارد شد و سیاست را حوزه مصالح شهر یا مدینه می‌دانست. از سوی دیگر، ریشه در اندیشه واقع‌گرایانه و درک نوین سیاست دارد که ماکیاوول شروع شد. از نظر ماکیاوول که در کتاب‌های شهریار (۱۳۹۴) و گفتارها (۱۳۹۸) نظریه واقع‌گرایانه سیاست را مطرح کرد و بنیاد علم سیاست جدید را پایه‌ریخت، حوزه اخلاق شخصی از اخلاق سیاسی متفاوت است. افراد در مناسبات فردی می‌توانند و باید بر موازین اخلاقی مربوط به دوستی و شفقت و ترحم و دستگیری و بخشش و اعتماد و ... پایبند باشند، در عرصه سیاست نمی‌توان چنین توصیه‌های اخلاقی‌ای را مبنای عمل قرار داد. در سیاست، معیار اخلاقی تابع واقعیت و مناسبات قدرت است.



چه بسا که کاربست توصیه‌های اخلاق فردی موجب اضرار به کشور و منافع کل شهروندان شود. مناسبات و شرایط قدرت اقتضاء می‌کند که چه زمانی بر اساس مروت عمل کنیم چه زمان بر اساس خشونت، چه زمانی علیه ظلم قیام کنیم چه زمانی سکوت. جامعه حوزه کثرت امیال و منافع و نفسانیات افراد است، و سیاست حوزه تحمل این کثرت‌ها و برآیندی از تنش امیال متعارض که در نهایت باید وحدتی از منافع متکثر را نمایندگی کند. سیاست در این درک واقع‌گرایانه معطوف به خیر نمی‌تواند باشد، بلکه مقید به حقوق است.

### دولت ملی؛ موجودیتی اصیل یا عارضی؟

از آنچه در فقرات بالا ذکر شد، به این جا می‌رسیم که سیاست واقع‌گرایانه معطوف به حق است نه غایتمند و معطوف به خیر. و این سیاست واقع‌گرایانه میدان عمل خود را به بهترین وجه در درون دولت ملی پیدا می‌کند. تفکر غالب در مطالعه سیاست میان دولت‌ها، تأکید عمده بر توزیع قدرت میان آن‌هاست. توزیع قدرت در جامعه بین‌المللی نابرابر است و هر یک از واحدهای سیاسی می‌کوشد سهم بیشتری از قدرت را به خود اختصاص دهد. بر این اساس خواست‌ها و رفتار دولت‌های مقتدر و ضعیف در نظام بین‌الملل و ظهور آن در محیط بین‌المللی متفاوت است. منافع اولیه ملی ضامن بقای دولت‌هاست و دولت‌های قوی‌تر شانس بیشتری برای ادامه حیات دارند و چه بسا که بقای آن‌ها به بهره‌برداری بیشتر از دولت‌های ضعیف‌تر بستگی داشته باشد. دولت‌های قوی، حوزه منافع گسترده‌تری دارند و همین امر موجب بروز تعارضات بیشتری در صحنه سیاست بین‌المللی می‌شود؛ پس منافع ملی تنها در چارچوب موقعیت قدرت تعریف و تبیین می‌شود. بر این اساس، هر موقعیت تاریخی یا هر هدف خاص ملی تنها در سایه ارزیابی موقعیت قدرت آن دولت و اینکه این قدرت به طور مثبت یا منفی تحت تأثیر شرایط و مقتضیات دستخوش تغییر می‌شود، امکان‌پذیر است.

آیا دولت (در شکل ناگزیر دولت ملی) هدف است؟ در گفتمان دولت ملی و ملی‌گرایی، بله. وقتی دولت ملی هدف باشد، بدان معناست که پس از تشکیل آن، غایت مطلوب برپایی نظام شایسته‌سالاری و حکومت قانون و حقوق شهروندی بر پایه اصول مشخص و بی‌طرفانه است که اصولاً باید نسبت به هرگونه آموزه جامع و ایدئولوژیک مستقل باشد. چنین گفتمانی معطوف به حق خواهد بود. اما در گفتمان اسلام‌گرایی، دولت ملی نمی‌تواند هدف باشد، بلکه اول، موجودیتی ناگزیر است و دوم، وسیله‌ای برای نیل به اهداف غایی و آرمان‌های فراملی است.

### نفی فایده‌گرایی فردی

فایده‌گرایی نسخه‌ای از خیرمحوری است که به ویژه بر مبنای آرای اندیشمندانی چون جرمی بنتام شکل گرفت و غایت خود را بیشترین شادمانی برای بیشترین اعضای جامعه در نظر گرفت. اصول این دیدگاه بر فردگرایی و خیر فردی قرار گرفته است و امور دیگر مانند حقوق و مناسبات شهروندی و عدالت را فرع بر نتیجه‌گرایی خیرمحورانه خود قرار می‌دهد.

در گفتمان اسلام‌گرایی، اصالت فایده موجب تقلیل سعادت واقعی در دنیا و آخرت به هواهای نفسانی فردی می‌شود. دنیا مزرعه آخرت است و اجتماع مؤمنان در مقام خلیفه خداوند بر روی زمین باید برای برپایی آرمان‌های الهی در دنیا بکوشند. در این گفتمان، نه فردگرایی اصالتی دارد، نه فایده‌گرایی. بلکه این دو همچون آفاتی در تعارض با زیست ساده و ایثارگرانه اسلامی قرار می‌گیرند. این دو گفتمان، دو روایت متعارض از خیرمحوری هستند.

### مصلحت به عنوان تابعی از آموزه فراگیر دینی

با توجه به آنچه گذشت، این استنباط را داریم که مفهوم مصلحت در گفتمان انقلاب اسلامی تابع آموزه جامع اسلام‌گرایی — به معنای آموزه‌ای ایدئولوژیکی که جوانب مختلف حیات اجتماعی و فردی را در نظر می‌گیرد — با تفسیر خاص مبتنی بر مفهوم ولایت فقیه است. گفتمان‌های مختلف درون جمهوری اسلامی ممکن است بر سر حدود قدرت ولایت فقیه و برخی اهداف و سیاست‌های حکومت اسلامی اختلاف داشته باشند، اما بر سر چیرگی گفتمانی آموزه فراگیر انقلاب اسلامی وجه اشتراک دارند. دال مصلحت در گفتمان حکومت اسلامی همزمان هم فروتر از مصلحت عمومی کشور است و هم فراتر از مرزهای کشور. فروتر از مصلحت عمومی کشور است چراکه مفهوم مصلحت را به غایات و خیر مورد نظر گفتمان خاصی فرومی‌کاهد و فراتر از مرزهای ملی است چراکه غایات گفتمانی خود را به خیر و مصلحت «مسلمانان مستضعف» جهان تعمیم می‌دهد. وانگهی، در این آموزه و این استنباط از مفهوم مصلحت، جایی برای «بیشترین آزادی شهروندان» و یک گفتمان عمومی بی‌طرف نسبت به گفتمان‌ها و آموزه‌های فراگیر درون کشور پیش‌بینی نشده است. درواقع از این نظر، گرچه وجوهی از دو قطبی خیر و حق در گفتمان‌های جمهوری اسلامی وجود دارد، همه آن‌ها به نوعی با کلیت نظریه عدالت به مثابه

انصاف در تعارض هستند. بنابراین، ظاهراً گفتمان‌های جمهوری اسلامی تعارض اساسی با قطب حق به ویژه در نظریه عدالت به مثابه انصاف دارند. اما می‌توان بررسی بنیادین‌تری هم داشت. ما برای بررسی عمیق‌تر درباره نسبت مبانی گفتمان‌های موجود با مبنای حق، عناصری از مبانی گفتمان‌های انقلاب اسلامی را واکاوی می‌کنیم که بالقوه نسبتی با مبنای حق در نظریه عدالت به مثابه انصاف می‌توانند داشته باشند. با این روش می‌توان امکان استنباط وجوه نزدیک به قطب حق و عدالت به مثابه انصاف را در مبانی نظری گفتمان‌های کنونی جمهوری اسلامی یافت.

### امکان استنباط عدالت به مثابه انصاف در گفتمان‌های جمهوری اسلامی

استخراج و استنباط مفهومی از نظام «عدالت به مثابه انصاف» از درون گفتمان‌های جمهوری اسلامی ایران سهل و ممتنع است. سهل است از آنجا که این گفتمان‌ها خود را در قانون اساسی موجود و فلسفه انقلاب ۱۳۵۷ تعریف می‌کنند اما ممتنع است زیرا که آبشخور فکری هر یک با تفاسیر متفاوتی همراه است. بر همین اساس، نگارندگان به جای آنکه گفتمان‌های موجود را بر اساس نظریات احزاب و یا گروه‌ها تحلیل نمایند، در این مرحله از پژوهش به بنیان‌های فکری و تاحدی مورد قبول این گفتمان‌ها رجوع می‌کنند بلکه استعداد و امکان استنباط طرحی نو از مفهوم عدالت و حق‌محوری را بیابد. در این راستا دو نظریه‌پرداز متنفذ در جمهوری اسلامی که بیشترین جاذبه و کمترین دافعه و حمایت روز افزون تمامی جریان‌های سیاسی را در مسیر خویش همراه داشته‌اند به عنوان مفهوم‌پردازان اصلی تحلیل گفتمان عدالت که بالقوه می‌توان امکان استخراج نظریه عدالتی نزدیک به عدالت به مثابه انصاف را از آن احصا کرد، بررسی می‌نمایند. از این‌رو، در ادامه آراء مرتضی مطهری و جوادی آملی دو روحانی سرشناس و مورد رجوع گفتمان‌های عمده جریان‌های سیاسی کشور مورد بررسی قرار خواهند گرفت و نظام پیشنهادی خود را بر اساس نقاط مشترک هر یک توضیح خواهیم داد.

### دیدگاه مطهری

در نگاه مطهری، «عدالت چیزی نیست که با قانون‌گذاری یا توافق جمعی یا ترویج آن در جامعه، ارزش و اعتبار بیابد». به نظر مطهری، «منشأ و مبدأ مشروعیت عدالت خود ذات عدالت است و نه امری قراردادی و یا توافق اجتماعی و بشری» (قلیچ، ۱۳۸۹). به عبارت دیگر، «مردم دارای یک رشته حقوق واقعی قطع نظر از فرامین شارع مقدس هستند و عدالت یعنی رعایت و حفظ همین حقوق واقعی» که به نظر مطهری «بیانگر آن حقوق و اجراکننده اصل عدالت هست» (مطهری، ۱۳۶۹، ۴۳-۴۰ و ۷۰-۶۴؛ همچنین نک. قلیچ، ۱۳۸۹). بدین سان، از نظر مطهری، ذات عدالت در اسلام تحقق می‌پذیرد و آنچه مطهری درباره برخورداری مردم از رشته حقوق مستقل از فرامین شارع مقدس می‌گوید، نسبت نزدیکی با دیدگاه تقدم حق و عدالت دارد. علاوه بر این، مطهری برخلاف بسیاری از دیگر نظریه پردازان اسلامی همانند سید قطب که عدالت را «امری درون دینی» می‌پنداشتند، «برای عدالت شأن فرادینی هم قائل بوده و آن را در سلسله علل احکام می‌دانسته است نه در سلسله معلولات» (مطهری، ۱۴۲۰: ۱۴). سخن کوتاه می‌کنیم: مرحوم مطهری چهار معنا برای کلمه عدل طرح می‌کند که سه مورد آن مربوط به عدالت توزیعی می‌شود (نک. قلیچ، ۱۳۸۹). در زیر پیرامون این چهار معنا بحث می‌کنیم.

**الف. توازن:** در دیدگاهی که یادآور فلسفه سنتی اسلامی و آراء خواجه نصیرالدین است، مطهری پایداری و ثبات هر جامعه را بسته به تعادل می‌داند. تعادل یا اعتدال به معنی آنکه هر چیزی در آن به اندازه لازم و نه به تساوی باشد. در عمل، باید میزان احتیاجات جامعه سنجیده شود و به تناسب آن بودجه و نیرو تخصیص یابد. چنین دیدگاهی که عدالت را در مفهوم فلسفه کلاسیک دوره اسلامی می‌پندارد، متفاوت از فردیت شهروندی و تعلق حق بر افراد به صورت برابر و انتزاعی است.

**ب. برابری و نفی تبعیض:** مساوات به معنای برابری مطلق نیست چراکه برابری مطلق در اقتصاد، آنطور که ایدئولوژی سوسیالیستی وقت می‌گفت، از دید مطهری، تبدیل به ظلم می‌شود زیرا در اعتدال جامعه (معنای اول عدالت) خلل ایجاد می‌کند. عدالت را اگر به معنای برابری مطلق در نظر بگیریم از ذات عدالت عدول شده است و ظلم و تجاوز است. بدین ترتیب، جامعه‌ای که بر مبنای برابری مطلق باشد، رو به تباهی می‌رود، زیرا در نظام طبیعت که خداوند آفریده میان انسان‌ها تفاوت و تمایز است. تحرک اجتماعی و پیشرفت ناشی از همین اختلافها و تفاوت‌هاست (نک. مطهری، ۱۳۶۸: ۳۰۹). از این‌رو، مفهوم عدالت بدین معنا نیست که مردم از همه نظر مساوی و در یک مرتبه‌اند. جامعه مقامات و درجاتی خودانگیخته دارد و در تجربه عملی است که تفاوت‌ها عینیت می‌یابند. باید که رقابت و آزادی میان افراد فراهم آید. برابری یعنی امکان مساوی برای همه، میدان مسابقه یکسان برای همه تا اگر کسی همت و شایستگی بیشتر داشت بتواند به کمال برسد. همه باید از این نظر، باهم مساوی باشند (مطهری، ۱۳۶۹: ۹۱-۸۷).

**ج. رعایت حقوق فرد و اعطای حق به هر ذی‌حق:** آنجا که اعتدال (معنای اول عدالت) نباشد، عدالت نیست و آنجا که عدالت نیست ظلم حاکم است. ظلم یعنی نفی حقوق دیگر افراد جامعه و تجاوز و تصرف در آن. در مقابل عدالت بر دو چیز استوار است: (۱) حقوق

و اولویت‌ها: «افراد جامعه در مناسبات با همدیگر به نوعی حقوق و اولویت دست می‌یابند مانند کسی که با کار و دست خود محصولی تولید کرده است» (نک. قلیچ، ۱۳۸۹). بدین‌سان، کارگر به عنوان نیروی تولید ارزش اضافی صاحب حقی بر کالای دست خود هستند. (۲) در ذات انسان به عنوان مخلوق خدا، در هنگام عمل، ضرورتاً اندیشه‌های اعتباری موجب سلسله‌ای از اندیشه‌های انشائی می‌شوند که با بایدها و نبایدها سر و کار دارند و آن‌ها را به کار می‌گیرند و به وسیله آن‌ها به مقاصد طبیعی خود نیل می‌کنند. افراد بنابه‌طبع آفرینش و فعالیت‌هایشان، صاحب استحقاق می‌شوند. عدالت به معنی بهره‌مندی افراد به قدر استحقاق آن‌هاست و گرنه، هرچه غیر این باشد ظلم است در حق او و جمله مسلمانان. همچنین است در خصوص افرادی که استحقاق برابری دارند ولی در مورد آنان در بهره‌مندی منابع تفاوت گذارده می‌شود و این تبعیض است (مطهری، ۱۴۲۰: ۱۵۲).

**د. استحقاق عام:** همچنانکه در نظریه عدالت به مثابه انصاف، بحث بهره‌مندی افراد از استحقاق‌ها ضمن برخورداری از شرایط اولیه زندگی برای بروز استعدادها مهم است، مطهری نیز بر رعایت استحقاق‌ها تأکید می‌نهد. گرچه موجودات در نظام هستی از دیدگاه استعدادها و امکان بهره‌مندی از مبدأ هستی با یکدیگر متفاوت‌اند، اما فیض عام هم شامل حال آن‌ها می‌شود. «خداوند متعال به هر موجودی آنچه را که برای او ممکن است از وجود و کمال وجود، اعطا می‌کند امساک نمی‌نماید» (به نقل از قلیچ، ۱۳۸۹: ۱۵۸) بنابراین، «عدل خداوند عبارت است از فیض عام و بخشش گسترده در مورد همه موجوداتی که امکان هستی یا کمال در هستی دارند، بی هیچ تبعیضی» (همان). بر مبنای توضیحات کوتاه بالا درباره مفهوم عدالت از دید مرحوم مطهری، قواعدی توزیعی می‌توان استنباط کرد:

۱- در مورد منابع اولیه و عوامل تولید: به این معنا که باید در اختیار همه افراد جامعه باشد تا مورد فعالیت و بهره‌برداری قرار گرفته و در جهت عمران و آبادانی صرف شوند» (مطهری، ۱۴۲۰: ۱۶۲؛ همچنین قلیچ، ۱۳۸۹: ۱۵۷).

۲- در مورد مبادله و تولید ارزش: از نظر مطهری «انسان باید به مقداری که کاری روی شئی انجام می‌دهد مالک محصول آن کار شود» (مطهری، ۱۴۲۰: ۱۸۸). از این‌رو، «تکالیف و زحمتی که به مردم تحمیل می‌شود باید متناسب با حق و بهره‌ای باشد که آنان می‌برند» (قلیچ، ۱۳۸۹: ۱۵۷). قاعده «من له الغنم علیه الغرم» بدان معناست که هر کس سودی از استفاده چیزی می‌برد، مسئول خسارت و زیان آن هم هست» (مطهری، ۱۴۲۰: ۱۵۷-۱۵۶).

۳- همانطور که نظریه عدالت به مثابه انصاف نیز مقرر می‌داشت شرایط اقتصادی و معیشتی اولیه‌ای باید برای همه افراد محقق و آزادی اقتصادی نباید مخل آن باشد، مطهری نیز می‌گوید نباید وضعیت جامعه از یک حد توازن و برابری خارج شود و بایست با کمک از ابزارهای بازتوزیع تعادل و توازن نسبی در جامعه برقرار ساخت.

### دیدگاه جوادی آملی

جوادی آملی در شمار عالمان مکتب حکمت متعالیه می‌باشد. از دیدگاه فلسفه اسلامی و حکمت متعالیه انسان موجودی بالطبع اجتماعی است که در اجتماع زندگی و مشارکت کرده و بالنده می‌شود و خواهان به پیشرفت آن است. مدینه یا اجتماع انسانی ساحتی سیاسی است و «آباد کردن منازل و مراحل سلوک» یکی از شیوه‌های مشارکت در زندگی اجتماعی برای نیل به تعالی دنیوی و اخروی است. البته بهترین راه بنای منازل و مراحل سلوک، تعبد الهی در دنیا و برستن توشه آخرت است و دلالت این معنا در زندگی اجتماعی نیز بر پیوند بزرگوار پیوند میان آبادانی دنیا و آخرت است. آباد کردن دنیا به نحوی که انسان به باری تعالی برسد مهم‌ترین مسأله در تعالی سیاسی است و چون دنیا مزرعه آخرت است، امور دنیوی ارزش دارند و انسان باید برای بهبود اوضاع آن برنامه‌ریزی کند. در میان مؤلفه‌های تعالی حیات سیاسی عدالت جایگاه پراهمیتی دارد. از دیدگاه جوادی آملی عدالت یک امر کلی است که به سوی حق میل دارد. بدین‌سان در اندیشه ایشان عدالت سیاسی یک هدف واسطه است به خیر مطلوبی که «حق» رهنمون باشد. به نظر وی، عدالت هدف واسطه نزد انبیای الهی بوده و مقصود اول آخر آن‌ها رفع اختلافات و نیل به مقام شهود است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۱۲۳ و ۱۳۸۷: ۱۸۸ - ۱۹۳). او از این رو که عدالت واسطه‌ای میان حیات انسانی و تعالی اخروی است، منزلت ویژه‌ای برای عدالت قائل است چنانکه قوام و دوام جامعه را موکول به برقراری دو اصل توحید و عدالت می‌داند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۱۸۲) عدالت ستون نظام حکومتی است و برای رسیدن به هدف متعالی، ابزار عدالت نیاز است که شریعت تعیین‌کننده آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۲۱۲). جوادی آملی نیز مانند مطهری بر آن است که عدالت ذاتی واحد دارد و بدین‌سان در مفهوم عدالت نیاز به تفکیک نیست. مطابق با این دیدگاه، عدالت در همه اشیاء کاربرد دارد. با این حال، در تمایز با مطهری که عدالت را به معنایی فرادینی تعمیم می‌داد و به قطب حق نزدیک می‌شد، نزد آقای جوادی آملی عدالت و نظام حق ابزاری تابع خیری متعالی است که آن هم مفهوم دینی نیل به حق تعالی است.

به هر حال، از این دیدگاه، عدالت واجد معنایی عام و کلی است که می‌تواند تمام موارد (سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی) را دربردارد و توجه ضروری را برای آن‌ها فراهم سازد. این دیدگاه نیز تمایزی عمده با عدالت به مثابه انصاف دارد که آنطور که رالز می‌گفت، نباید

استنباطی فراگیر از عدالت داشت، بلکه عدالت تنها در حوزه سیاسی مد نظر است. جوادی آملی بر آن است که عدل یک مشترک لفظی نیست و نمی‌توان میان عدل الهی و عدل انسانی تمایز گذاشت، بلکه هر دو از مفهومی واحد نشأت گرفته‌اند. همچنین، گرچه می‌توان از انواع مختلف عدالت نظیر عدالت سیاسی و اجتماعی و اقتصادی به تفکیک سخن گفت، اما این‌ها نیز مفهوم واحدند (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۳۱۳).

جوادی آملی گاه عدالت را به‌مثابه «هر چیزی در جای خود قرار دادن» و یا «هر کاری را در جای خود انجام دادن» می‌داند، گاه حق هرکسی را دادن و ادای وظیفه دانسته و پذیرش آن را وظیفه همگان می‌شمارد (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۱۳)، اما منشأ عدالت را نهایتاً به حقیقت می‌رساند. عدالت گرچه تعابیر و نام‌های مختلفی می‌تواند داشته باشد به یک مدلول واحد دلالت می‌کند، مدلول واحدی ذیل یک آموزه فراگیر به نام حقیقت.

چنانچه عدالت در معنای واقعی در جامعه ظهور یابد نیاز به شناخت حقیقت و عملیاتی کردن آن وجود دارد. در عدالت سیاسی دو بحث مهم وجود دارد: یکی شناخت حقیقت و دیگری عمل به حقیقت. انسان باید تمام تلاش خود را در جهت رعایت دو اصل مهم مذکور انجام دهد که به نظر جوادی آملی «جز با تکیه بر حکمت و برهان امکان‌پذیر نیست». وی بر آن است که «عدالت به‌مثابه یک موجود حقیقی دارای مشخصات نیست اما به‌صورت یک موجود اعتباری دارای علائم مشخصی هست و از روی آن‌ها قابل شناسایی است و برای شناسایی آن باید به معصوم مراجعه کرد تا بتوان به مصداق صحیح آن دست‌یافت» (جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۲۰۳)؛ بنابراین، انسان با اتکای بر ابزارهای سه‌گانه شناخت که عقل و شهود و وحی هستند می‌تواند به شناخت برسد که البته نیازمند استفاده از برهان عقلانی برای درک معانی گفتار معصوم است. پس از شناخت حقیقت نوبت عمل می‌رسد تا عدالت برپا شود. با داشتن باورهای صحیح و اعتقادات درست و مطابق با واقعیت و همچنین پیاده کردن آن‌ها در اجتماع، می‌توان عدالت را در جامعه برقرار کرد.

در دیدگاه جوادی آملی گرچه حق به معنای نظام عدالت اهمیت دارد، اما مفهوم حق دلالت بر یک خیر اعلا دارد که فرازمانی و فراجغرافیایی است و مبتنی بر نگاهی غایت‌شناختی. به نظر وی، «واقع به‌طور مطلق یا حق است یا باطل و هیچ‌گونه قیاس و سنجشی در اصل واقعیت راه ندارد. در گزارش‌های متضاد از واقع معین حتماً یکی مطابق آن و حق و دیگری مخالف آن و باطل و کذب است» (جوادی آملی به نقل از طاهری، ۱۳۹۶: ۷۸). همچنین، «اگر چیزی عدل بود، در تمام زمان و زمین و با تمام زبان حسن و نیکوست» (همانجا: ۷۹). بدین سان برپایی نظام عدالت تابع تربیت ایدئولوژیک مبتنی بر شناخت آموزه‌ای فراگیر ناظر بر حقیقت واحد است.

شناخت حقیقت گام اول است و عمل در راستای حقیقت که با واسطه‌گری برپایی نظام عدالت مبتنی بر خیر اعلا حقیقت استوار می‌گردد حیثیت عمل و حرکت. از نظر جوادی آملی در این حرکت وجود سه عنصر ضروری است: (۱) قانون الهی (۲) مجری الهی (۳) همکاری مردم. این سه عنصر در هم وحدت یافته‌اند به‌طوری که اگر یکی نباشد عدالت محقق نمی‌شود (جوادی آملی، ۱۳۷۸: ۸۱ - ۸۳). با توجه قرارگیری رفتارهای اجتماعی و سیاسی انسان در قالب سه لایه وجودی مذکور و حضور این سه عنصر مهم در جامعه، هرچه سطح جوامع از مرحله حس عبور کند و مراتب بالای خیال و عقل را طی کند پذیرای سطح بالاتری از عدالت سیاسی است که باعث رشد فرهنگ عمومی، امنیت، آزادی و پایداری می‌شود به‌طوری که در یک جامعه با وجود سلاقی و افکار و اندیشه‌های مختلف وحدت بین مردم و حکومت ایجاد می‌شود که منجر به عدالت در حیات سیاسی می‌گردد.

### قیاس نظریات عدالت مستخرج از گفت‌وگوهای اسلامی و عدالت به مثابه انصاف

بر اساس آنچه آمد، به نظر می‌رسد که دیدگاه مطهری استعداد بیشتری برای تفسیر نظام عدالت به مثابه انصاف در گفت‌وگوهای اسلامی داشته باشد تا دیدگاه جوادی آملی. این مهم را پایین‌تر توضیح می‌دهیم. نظام توزیع اقتصادی به سه بخش مهم تقسیم می‌شود. همانطور که محقق توضیح می‌دهد:

«وضعیت موجود در قبل از توزیع باید متضمن برابری آزادی‌ها و امکانات اولیه باشد؛ در توزیع، باید نسبت‌های توزیعی بر حسب شایستگی و انصاف و استحقاق باشد و هرکس بنا بر لیاقت و مشارکتش در تولید، سهمبری داشته باشد؛ و سوم آنکه پس از توزیع اگر عده‌ای بنا بر ضعف‌های خدادادی و طبیعی و حتی موانع غیرطبیعی و دست‌ساز بشر در سطح معیشتی نازل‌تری نسبت به باقی افراد جامعه قرار گرفتند بایستی با استفاده از باز توزیع، به کمک آنان شتافت و یک تعادل و توازن نسبی را در سطح عمومی حکم‌فرما نمود» (قلیچ، ۱۳۸۹، ۹۷-۸۵).

بر مبنای معیارهای فوق میان دیدگاه‌های رالز و مطهری تشابه‌ها و اختلافاتی مشهود است. آرای رالز برگرفته از سنت اندیشه سیاسی غربی و نزدیک به اصول آزادی‌خواهانه است و آرای مطهری منبعث از اصول اندیشه سنتی اسلامی است. تفاوت اساسی در شالوده‌های ارزشی

این دو متفکر باعث می‌شود که رسیدن به همگرایی میان این دو را به دیده احتیاط بنگریم، با این حال می‌توان نقاط بالقوه‌ای یافت که این دو را در پاره‌ای از محورهای اساسی تقدم حق بر خیر و اصالت نظام عدالت نزدیک کند.

### همگرایی‌ها

#### الف. عدالت ذاتی فرادینی دارد

عدالت و زوایای آن در اندیشه رالز یک مفهوم فرادینی و در عین حال محدود به عدالت سیاسی است که نه خود باید آموزه‌ای جامع باشد و نه وابسته و تابع آموزه‌های فراگیر، بلکه باید مستقل و بی‌طرف نسبت به آن‌ها باشد. به باور رالز:

«قبول ملزومات عدالت به مثابه انصاف نیازمند هیچ آموزه جامع خاصی نیست و ایده‌های بنیادین آن در فرهنگ سیاسی عمومی وجود دارند و از آن گرفته می‌شود. این ویژگی امکان می‌دهد که آموزه‌های جامع متفاوت این برداشت را تأیید کنند. این آموزه‌ها عبارتند از آموزه‌های دینی، آموزه‌های فلسفی لیبرال گوناگون و غیره» (رالز، ۱۳۸۶: ۶۷)

رالز همچنین بر آن بود که کیفیت سهم متناسب شهروندان از کالاهای اولیه را هیچ آموزه مذهبی، فلسفی یا اخلاقی فراگیر خاصی مشخص نمی‌کند. حتی «باورهای مشترک برخی از این آموزه‌های در باب خیر فراگیر» نقشی در این امر ندارند (رالز، ۱۳۸۶، ۱۰۷). پس عدالت هم مستقل و هم بالاتر از آموزه‌های فراگیر، چه دینی و چه ایدئولوژیکی است. مطهری گرچه با لحاظ این دیدگاه که عدالت مفهومی اصیل و فرادینی است به عدالت به مثابه انصاف نزدیک می‌شود، اما همزمان مفهومی فراگیر از آن را مد نظر دارد که همه وجوه زندگی را شامل می‌شود، نه مانند رالز، صرفاً در معنای سیاسی. از نظر مطهری «عدالت از مقیاس‌های اسلام است» و بایست توجه کرد چه اموری بر آن منطبق می‌شوند. عدالت ذیل «سلسله علل احکام» قرار دارد نه ذیل «سلسله معلولات». مطهری می‌گوید آنچه دین گفته عدل نیست، بلکه آنچه را عدل می‌باشد، دین بیان کرده (مطهری، ۱۴۲۰: ۱۴). از این نظر، عدالت اصل حاکم بر احکام است نه ذیل آن‌ها.

#### ب. مزایای اولیه باید به‌طور برابر توزیع شوند

رالز بر آن بود که عدالت به مثابه انصاف در جامعه‌ای ممکن می‌شود که از توزیع برابر امکانات اولیه اجتماعی میان آحاد برخوردار باشد و با هرگونه تبعیض مخالف باشد. امکانات اولیه هر چیزی است که هر انسان معقولی نیازمند و خواستار آنهاست. مانند «درآمد، ثروت، آزادی، اختیار، حقوق قانونی نسبت به مقام‌ها و منصب مسئولیت‌دار و...». تأکید رالز بیش از همه بر روی آزادی‌های اساسی است (دادگر و پاسبانی صومعه، ۱۳۸۳: ۱۴۱). بنابراین همه اعضای جامعه حق بهره‌مندی از فرصت منصفانه دستیابی به امکانات اولیه را دارند. جدای از متغیرهایی مانند طبقه، باور دینی و تفاوت‌های دیگر، کسانی که استعداد و توان یکسان و اشتیاق یکسان به کاربرد این مواهب دارند باید چشم‌اندازهای کامیابی یکسانی داشته باشند (رالز، ۱۳۸۶: ۸).

مطهری هم از این نظر که عدالت را فرادینی و فراطبقاتی می‌دانست و بر آن عقیده بود که امکانات برابر برای همه باید بسان میدان مسابقه یکسان برقرار باشد به عدالت به مثابه انصاف و قطب حق در دوگانه حق و خیر نزدیک می‌گردد.

#### ج. توزیع باید به اندازه استحقاق باشد

اصل دوم عدالت رالز می‌کوشد به پرسش از آنچه به نابرابری‌های بنیادین اجتماعی و اقتصادی و تفاوت‌ها در چشم‌اندازهای زندگی شهروندان مشروعیت می‌بخشد و با مفهوم شهروندانی آزاد و برابر در جامعه سازگار می‌کند، و در عین حال، شهروندان را برای برخورداری از آزادی آماده می‌کند، پاسخ دهد. شرط دوم این اصل بر آنست که، نابرابری‌های توزیعی تنها در مورد مناصب و مشاغل مصداق می‌تواند داشته باشد که در موقعیت برابری عادلانه فرصت‌ها عرضه می‌شود و ورود به آن‌ها برای همه کس مهیاست.

#### د. نظام عدالت در برابر اقشار فرودست مسئول است

شرط دوم از اصل دوم عدالت رالز روشن می‌گردد که اگر مزایای ناشی از تخصیص نابرابر مفید به حال فرودست‌ترین قشر جامعه باشد، این نابرابری پذیرفتنی است. رالز نابرابری اقتصادی حاد و فاصله طبقاتی را قویا مخل عدالت می‌داند و رد می‌کند. مطهری نیز وقتی از اصل توازن اجتماعی در توزیع اقتصادی سخن می‌گوید، به اهمیت بازتوزیع منابع به سوی اقشار فرودست تأکید می‌کند.

### واگرایی‌ها

#### الف. خاستگاه مشروعیت نظام عدالت کجاست؟

رالز در بیان شرحی فلسفی سخن از یک وضعیت طبیعی فرضی می‌گوید که افراد جامعه در پس پرده‌ای از جهالت درباره وضعیت و منزلت اجتماعی اقتصادی که در آن قرار خواهند گرفت و ارزش‌هایی که در جامعه به آن‌ها تخصیص خواهند یافت، بر روی اصولی از عدالت سیاسی توافق می‌کنند. به عبارت دیگر افراد با گزینشی که آن هم در موقعیت به لحاظ منطقی زیر حجاب بی‌خبری یا بدون پیش‌داوری است، اعتبار به عدالت به مفهوم عدالت می‌دهند. بنیان این نظریه که ریشه در سنت قرارداد اجتماعی دارد فلسفی و لیبرالی است. اما در نظر

مطهری، سرآغاز و منبع مشروعیت عدالت در ذات مفهوم عدالت است، به عنوان مفهومی ذیل سنت فلسفی-دینی-یونانی-اسلامی که در عصر زرین فرهنگ ایرانی پایه‌های آن در تمدن اسلامی استوار گشت، نه ناشی از یک قرارداد اجتماعی. این دین اسلام است که نهایتاً مؤلفه‌های عدالت را تصریح کرده و انسان‌ها برای شناخت آن از آموزه‌های دینی بهره می‌گیرند.

### ب. جامعه مطلوب چیست؟

نظام عدالت به مثابه انصاف آنطور که رالز می‌گوید در شرایط مطلوب یک جامعه دموکراتیک تحصیل می‌شود (نک. رالز، ۱۳۸۶: ۷۹). جامعه دموکراتیک از نظر رالز جامعه‌ای است مبتنی بر نظام منصفانه همکاری اجتماعی میان شهروندان آزاد و برابر که حقوق طبیعی افراد را پاس می‌دارد. در عوض جامعه مطلوب در نگاه مطهری نه تنها لیبرال دموکراسی نیست، بلکه جامعه‌ای مبتنی بر قوانین اسلامی به مثابه یک آموزه فراگیر است.

### ج. بازتوزیع منابع چگونه باشد؟

گرچه نظریه عدالت رالز به افشار فرودست جامعه توجهی خاص دارد، بیشتر بر عدالت توزیعی که به گفته او آن را می‌توان «نمونه‌ای از عدالت رویه‌ای محض بدانیم» نظر دارد، نه بازتوزیع منابع. وقتی همه از قواعدی که به طور عمومی بازشناسی شده است پیروی و با یکدیگر همکاری کنند، صورت ویژه‌ای از توزیع به دست می‌آید که هرچه باشد عادلانه است (رالز، ۱۳۸۶: ۹۹). در مقابل، مطهری سیاست‌های بازتوزیعی مبتنی بر احکام فقهی چون خمس، زکات، انفاق و... را واجب دانسته است.

### د. سرشت و حدود آزادی

اصل اول نظریه عدالت که همه افراد جامعه در پس پرده جهل به آن شهادت می‌دهند، ناظر بر این است که هر فرد از حق لغو‌ناشدنی برخوردار است از آزادی‌های اساسی برابر با آزادی‌های دیگر کسان برخوردار است (رالز، ۱۳۸۶: ۸۴). آزادی‌های پایه‌ای از قبیل: آزادی وجدان و اندیشه، آزادی سیاسی، آزادی اجتماع و حقوق و آزادی‌های حاصل از آزادی و انسجام و یکپارچگی فردی (جسمی و روانی) و آزادی‌ها و حقوق تحت پوشش حکومت قانون (همانجا: ۸۳).

مطهری از مفهوم آزادی مشروع معنای متفاوت از رالز افاده می‌کند. وی بر آزادی معنوی بیشتر تأکید دارد و متذکر می‌گردد که ابعاد گوناگون آزادی در دایره قوانین الهی محدود است و قداست آزادی در نقشی است که در حرکت در راه تعالی و رشد معنوی ایفا می‌کند (مطهری، ۱۳۸۲: ۴۱-۱۵).

### نتیجه‌گیری و ارائه پیشنهادها

در این مقاله ابتدا دلالت مفهوم اساسی مصلحت در گفتمان حکومت اسلامی بررسی شد. مفهوم مصالح عمومی جزئی مهم از نظام عدالت به مثابه انصاف نزد جان رالز است و تبیین معنای این مفهوم در نظام گفتمانی جمهوری اسلامی می‌تواند کلیدی برای بررسی جایگاه دوگانه خیر و حق در گفتمان حکومت اسلامی، به عنوان ابر گفتمانی که گفتمان‌های خردتر در جمهوری اسلامی ذیل آن مفصل‌بندی می‌شوند، باشد. مفهوم مصلحت در گفتمان حکومت اسلامی ذیل آموزه فراگیر دینی و در معنایی غایت‌شناسانه برای نیل به خیر اعلایی برآمده از آن آموزه فراگیر مفصل‌بندی می‌شود. برخلاف مفهوم مصلحت عمومی که در عدالت به مثابه انصاف رالز می‌توان استنباط کرد که حاصل قرارداد اجتماعی و ملحوظ در ساختار اساسی جامعه ملی است، معنای مصلحت در گفتمان حکومت اسلامی از یکسو معطوف به خیری است که آموزه فراگیر حکومت اسلامی تعیین می‌کند و از سوی دیگر نه افراد یک اجتماع ملی، بلکه مسلمانان مظلوم جهان را شامل می‌شود.

برای استنباط تأسیس نظام عدالت به مثابه انصاف از درون گفتمان‌های موجود در جمهوری اسلامی، بر آرای مطهری و جوادی آملی متمرکز شدیم چرا که میان جریان‌ها و گفتمان‌های سیاسی متفاوت‌ترین اقبال را دارند و می‌توانند موجب همگرایی شوند. با تحلیل اندیشه این دو درباره عدالت، امکانات موجود در گفتمان جمهوری اسلامی برای حرکت به سوی عدالت به مثابه انصاف بررسی شد. حاصل کار آنکه اگر رالز از بزرگ‌ترین فلاسفه سیاسی معاصر غرب است، مطهری و جوادی آملی نیز از بزرگ‌ترین متفکران اسلام‌شناس و شیعه معاصر هستند و آرای آن‌ها چه به خودی خود، چه به لحاظ اینکه نظریات سیاسی اجتماعی مختلف درون سنت فقه امامیه را شرح و تفسیر کرده‌اند، جایگاهی نظری تعیین‌کننده در گفتمان‌های هژمونیک کنونی در جمهوری اسلامی می‌تواند داشته باشد.

رالز بر آن بود که توزیع کالاهای پایه، به ویژه آزادی‌های پایه باید برابر باشد. نابرابری‌های توزیعی تنها به دو شرط قابل تحمل و توجیه‌اند. یکی بر اساس میزان تلاش و دیگری بازتوزیع به سود فرودست‌ترین افراد. از نظر مطهری، توزیع در سه سطح صورت می‌پذیرد: توزیع برابر در امکانات اولیه، توزیع متناسب با استحقاق فردی، و بازتوزیع دارایی‌ها به قصد توازن اجتماعی. جوادی آملی، بر ذات فراگیر مفهوم عدالت

و تبدیل آن به آموزه فراگیر حقیقت تأکید دارد و بر خلاف رالز، عدالت را به سیاست محدود نمی‌کند. از این رو، دیدگاه مطهری و گفتمان منبعث از آن قرابت بیشتری به عدالت به مثابه انصاف می‌تواند داشته باشد. یافته‌هایی که از بحث فوق حاصل می‌شود به قرار زیر است:

۱- از مهمترین نقاط همگرایی اندیشه عدالت نزد رالز و مطهری عبارت است از اینکه ذات عدالت بالاتر از آموزه‌های فراگیر و حتی فردینی است، امکانات اولیه لازم است که مساوی توزیع شوند، در توزیع و بازتوزیع باید دو شرط استحقاق فردی و توانمندسازی فرودست‌ترین افراد در جامعه را که بدون دستگیری قادر به بیرون آمدن از آستانه فقر و ناتوانی نیستند ملاحظه کرد. اما نقاط واگرایی این دو در خاستگاه مشروعیت عدالت، شیوه بازتوزیع منابع و نیز برداشت از سرشت و کیفیت آزادی‌ها است.

۲- تفاوت اساسی عدالت سیاسی در نگاه جوادی آملی و جان رالز معطوف به اجرا و پذیرش عدالت سیاسی نیست بلکه تفاوت ریشه‌ای و اساسی در اهداف و مبانی عدالت سیاسی است به طوری که عدالت سیاسی در اندیشه جوادی آملی مطلق و نظر به حقیقت دارد در صورتی که در اندیشه رالز نسبی و نظر به سود و قدرت دارد. با وجود اعتقاد به پذیرش عدالت سیاسی توسط هر دو اندیشمند، عدالت سیاسی در اندیشه رالز به مثابه انصاف مبتنی بر پذیرش قاعده وضع نخستین و قرارداد اجتماعی توسط مردم و حاکمیت است که با وجود آراء و سلاطین مختلف منجر به وحدت می‌شود و این وحدت یک وحدت عرضی در جهت رسیدن به اهداف دنیوی است، در صورتی که در عدالت سیاسی در اندیشه جوادی آملی به مثابه حقیقت و متکی بر شناخت حقیقت و عملیاتی کردن آن توسط مردم و حاکمیت است که منجر به وحدت می‌شود به طوری که این وحدت هم در طول و هم در عرض جهت رسیدن به اهداف دنیوی و اخروی است.

۳- عدالت سیاسی به عنوان هدف در اندیشه جوادی آملی، ضرورت حرکت را نمایان می‌کند که بر این مبنا فساد و سکونت در عدالت سیاسی راه ندارد در صورتی که در اندیشه رالز به دلیل ابزاری بودن عدالت سیاسی، حرکت معنا ندارد و سکونت بودن در دل آن نهفته است، در نهایت فساد به سکونت راه می‌یابد. در مجموع می‌توان چنین بیان کرد که برآیند عدالت سیاسی در اندیشه جوادی آملی متعالیه است، در صورتی که برآیند عدالت سیاسی در اندیشه جان رالز لیبرالیستی.

## References

- Asghari, M. (2007). The issue of justice in the opinions of John Rawls and Shahid Motahari. *Andisheh Hozha Quarterly*, 37.
- Bashirieh, H. (1995). *Dolat Aql*. Tehran: New Science Publishing Institute.
- Crick, B. (2008). *Democracy*. (Imani dynamic translation). Tehran: Nahr-e-Karzan.
- Dadgar, Y., & Pasbani Soumea, A. (2013). Comparison of the focal variable in the theories of justice of Amartya Sen, John Rawls, and Mohammad Bagher Sadr. *Quarterly Journal of Economy and Society*, 1(2).
- Fukuyama, F. (2018). *Political Order and Decline*. (R. Kahramanpour, Trans.). Tehran: Rozeneh Publications.
- Imam Khomeini, R. (2008). *Bada'e al-Darr*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [in Persian]
- Imam Khomeini, R. (2008). *Imam's Book*, Volumes 10, 20, 21. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [in Persian]
- Imam Khomeini, R. (2009). *Velayat Faqih, Islamic Government*. Tehran: Imam Khomeini Editing and Publishing Institute. [in Persian]
- Javadi Amoli, A. (1999). *Principles of ethics in the Qur'an*. Qom: Israa.
- Javadi Amoli, A. (2005). *Tasnim*. The eighth volume. Qom: Israa. [in Persian]
- Javadi Amoli, A. (2008). *Tasnim*. The fourteenth volume. Qom: Israa.
- Javadi Amoli, A. (2008). *Tasnim*. The sixteenth volume. Qom: Israa.
- Javidi, T., & Mehromohammadi, M. (2006). Comparative approach to the educational implications of democracy theories, the challenge between liberal, collectivist, and understanding theories. *Islamic Studies*, 71. [in Persian]
- Lashkari, A. (2016). Individual and public benefits from the perspective of Islam and competing schools. *Iran's Economic Essays*, 14(27).
- Machiavelli, N. (2014). *Shahriar*. (D. Ashouri, Trans.). Tehran: Ad.
- Machiavelli, N. (2018). *Speeches*. (F. Lotfi, Trans.). Tehran: Kharazmi Publishing House.

- Moini Alamdari, J. (1999). The relationship between public interest and individual freedom. Journal of Faculty of Law and Political Sciences, University of Tehran, 44, 149-174.
- Motahari, M. (1989). Islam and the requirements of time vol.1. Qom: Sadra.
- Motahari, M. (1990). Twenty words. Tehran: Sadra.
- Motahari, M. (2001). An overview of the basics of Islamic economics. Tehran: Hikmat.
- Motahari, M. (2008). Spiritual freedom. Tehran: Sadra.
- Pucci, G. (2005). Formation of the modern state. (B. Bashi, Trans.). Tehran: Yes.
- Qulij, W. (2009). Measures of distributive justice, a comparative study of the views of John Rawls and Shahid Motahari. Islamic Economic Studies Quarterly, 3(1).
- Rawls, J. (2004). Justice as fairness. (I. Sabeti, Trans.). Tehran: Qaqnoos Publications.
- Rawls, J. (2006). Justice as fairness. (I. Tabeti, Trans.). Tehran: Phoenix.
- Rawls, J. (2014). Justice as fairness. (I. Tabeti, Trans.). Tehran: Phoenix.
- Skinner, Q. (2013). Foundations of Modern Political Thought Vol. 2. (K. Firouzmand, Trans.). Tehran: Ad.
- Tabatabai, J. (2006). Old and new conflict. Tehran: Third publication.
- Vincent, A. (2002). State theories. (H. Bashiriyeh, Trans.). Tehran: Ney Publishing.