

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ

## پژوهش سیاست نظری

### دوفصلنامه علمی

دوره جدید، شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴

صاحب امتیاز: پژوهشکده علوم انسانی و اجتماعی جهاد دانشگاهی

مدیر مسئول: دکتر علی رنجبرکی

سر دبیر: دکتر جهانگیر کرمی

ویراستار ادبی: وحید تقی نژاد

دستیار علمی: دکتر محمد کمالی زاده

مدیر نشریه: مریم بایه

مترجم: دکتر مازیار مظفری فلارتنی

صفحه آرا: مریم طاهری

#### هیئت تحریریه

دکتر حمید احمدی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر فرهنگ رجایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه کارلتون (کانادا) - دکتر حسین سلیمی، استاد روابط بین الملل دانشگاه علامه طباطبایی - دکتر محمود کتابی، استاد علوم سیاسی دانشگاه اصفهان - دکتر جهانگیر کرمی، استاد روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر الهه کولایی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر ابراهیم متقی، استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران - دکتر حمیرا مشیرزاده، استاد روابط بین الملل دانشگاه تهران - دکتر عباس منوچهری، استاد علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر مجتبی مهدوی، استاد بخش مطالعات اسلامی دانشگاه آلبرتا کانادا - دکتر محمدرضا تاجیک، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر محمد علی توانا، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شیراز - دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس، دکتر محمدباقر حشمت زاده، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی - دکتر وحید سینائی، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه فردوسی مشهد - دکتر مسعود غفاری، دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس - دکتر محمد کمالی زاده، استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

این نشریه با استناد به نامه شماره ۸۹/۳/۱۱/۲۶۹۵۵ مورخ ۱۳۸۹/۰۷/۱۵ کمیسیون بررسی نشریات علمی کشور، دارای درجه علمی - پژوهشی است.

**مطالب مندرج در مقالات، نمایانگر آراء نویسندگان است.**

این فصلنامه در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام ([www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir))، پایگاه اطلاعات علمی جهاد دانشگاهی ([www.sid.ir](http://www.sid.ir))، بانک اطلاعات نشریات کشور ([www.magiran.com](http://www.magiran.com))، بانک اطلاعات نشریات سیویلیکا ([www.civilica.com](http://www.civilica.com)) و برخی پایگاه‌های دیگر نمایه می‌شود.

نشانی: تهران، خیابان انقلاب اسلامی، خیابان دانشگاه، خیابان شهید وحید نظری، شماره ۴۷

صندوق پستی ۱۳۱۶ - ۱۳۱۴۵، اداره نشریات علمی، تلفن: ۲-۶۶۴۹۷۵۶۱-۶۶۴۹۲۱۲۹

نشانی اینترنتی: [Political.ac.ir@gmail.com](mailto:Political.ac.ir@gmail.com) پایگاه اینترنتی: [Political.ihss.ac.ir](http://Political.ihss.ac.ir)

فرایند چاپ: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی

قیمت: ۴۰۰۰۰۰۰ ریال

## راهنمای تدوین و ارسال مقاله‌های علمی - پژوهشی

### شرایط ارسال مقاله

- مقاله به زبان فارسی یا انگلیسی بوده، قبلاً در جایی چاپ نشده باشد. داشتن چکیده فارسی و انگلیسی برای مقاله ضرورت دارد.
- هیئت تحریریه پس از داوری، پذیرش مقاله را اعلام خواهد کرد.
- مسئولیت صحت مندرجات مقاله‌های علمی با نویسنده یا نویسندگان آن است.
- همراه مقاله نام و نشانی دقیق، شماره تلفن نویسنده یا نویسندگان و محل خدمت آنان ذکر شود.
- مقاله در برگه‌های A4 و با رعایت ابعاد صفحه دو فصلنامه (قطع وزیری) تایپ شود. تعداد جدول‌ها در پایین‌ترین حد در نظر گرفته شود. نمودارها واضح و عکس‌ها سیاه و سفید در کاغذ مناسب در اندازه ۱۵×۱۰ سانتی‌متر تهیه گردد.
- مقاله حروفچینی شود و به وسیله پست الکترونیکی به دفتر دوفصلنامه ارسال گردد.
- دوفصلنامه در ویرایش مقالات آزاد است.

### نحوه ارائه مقاله

- مقاله علمی- پژوهشی شامل عنوان، نام و نام خانوادگی نویسنده یا نویسندگان، چکیده، واژه‌های کلیدی، مقدمه، روش کار، تجزیه و تحلیل، نتیجه‌گیری و منابع باشد. حجم مقاله نیز نباید از ۱۵ صفحه بیشتر باشد.
- عنوان مقاله گویا و بیانگر محتوای مقاله باشد. نام و نام خانوادگی، درجه علمی و مؤسسه‌ای که مؤلف در آن اشتغال دارد، در زیر عنوان قید شود.
- چکیده مقاله، شرح مختصر و جامعی از محتوای مقاله شامل بیان مسئله، هدف، ماهیت و چگونگی پژوهش، نکته‌های مهم، نتیجه و بحث است؛ چکیده از ۱۵۰ کلمه بیشتر نباشد.
- مقدمه مقاله بیانگر مسئله پژوهش است. محقق باید زمینه‌های قبلی پژوهش و ارتباط آن را با موضوع مقاله به اجمال بیان و در پایان به انگیزه تحقیق اشاره نماید.
- روش کار باید به اجمال بیانگر چگونگی و فرایند انجام پژوهش باشد. تحلیل‌های آماری، روش‌های مورد استفاده، به شیوه‌ای مناسب یادآوری شود.
- داده‌ها و نتیجه‌های به دست آمده باید به گونه‌ای منطقی و مفید ارائه شود و به این منظور می‌تواند همراه با جدول، نمودار، نگاره و عکس باشد.
- نویسنده در پایان مقاله راهنمایی و کمک‌های دیگران را یادآوری و از آنها سپاسگزاری کند.
- ارجاع‌های متن مقاله داخل کمان و به این شیوه است: (نام خانوادگی، سال انتشار: شماره صفحه)؛ مانند (زرین کوب، ۱۳۷۷: ۲۵). شیوه ارجاع به منابعی که بیش از دو نفر نویسنده دارند نیز به این صورت خواهد بود: (اسمیت و همکاران، ۱۹۷۴: ۲۲).
- در ذکر مشخصات انتشاراتی در فهرست منابع پایان مقاله از شیوه زیر پیروی شود:  
مقاله: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) «نام مقاله»، نام مترجم، نام نشریه، دوره یا سال، شماره.  
کتاب: نام خانوادگی، نام (سال انتشار) عنوان کتاب، نام مترجم، مصحح، یا سایر افراد، شماره مجلد، نوبت چاپ، محل انتشار، نام ناشر.

## فهرست

- ۱..... **خوانش نسبت دینامیسم فلسفی و سیاسی در آرای «داریوش شایگان»**  
بهرام اخوان کاظمی/فرزانه السادات کمیلی
- ۲۹..... **منورالفکری و دوگانه «قانون» و «آگاهی»**  
عطاءالله کریمزاده/عباس منوچهری/سهراب یزدانی
- ۵۷..... **تاریخ مفهومی ایران فرهنگی: از انکاره ایران طبیعی به انکاره ایران شهری**  
سید احمدرضا آزمون/سید علیرضا حسینی بهشتی
- ۹۱..... **انقلاب اسلامی: رقابت آرمان شهر شاه و آرمان شهر انقلاب**  
محمد سمعی/محمود محمدی
- ۱۲۹..... **بررسی تحلیلی - نظری چندفرهنگ‌گرایی از دریچه امر سیاسی**  
سعیدصافی اردهایی/رجب ایزدی
- ۱۶۱..... **سازه‌انگاری نوین: تحلیل هویت، روایت، هنجار و روش‌شناسی در روابط بین‌الملل**  
زهرا احمدی/محمدرضا دهشیری
- تحلیل تطبیقی رابطه ساختار قدرت و پایداری / ناپایداری احزاب سیاسی در ساختارهای**  
۱۹۳..... **اقتدارگرا، دموکراتیک و شبه‌اقتدارگرا**  
مسلم خسروی زارگر/وحید سینائی
- ۲۲۱..... **هرمنوتیک خود فوکو: چارچوبی برای تبارشناسی اخلاق جنسی**  
مهدی سلطانی گردفرامرزی/محمدجواد غلامرضا کاشی/قباد منصوربخت
- ۲۵۷..... **ماهیت نظریه سیاسی: رویکردی تحلیلی**  
جواد حیدری/امید شفیع قهنرخی
- ۲۸۷..... **گستره مشارکت سیاسی (با رویکرد ساختارگرا - کارکردی)**  
سید رحیم ابوالحسنی
- تحلیل انتقادی گفتمان بان‌اسلامیسم سیاسی در اندیشه «مولانا محمد برکت‌الله بوپالی»**  
۳۲۹..... **(هندوستانی) در کتاب «خلافت» (چاپ ۱۹۲۴ میلادی)**  
محمد محمدزاده ویژه/مازیار مظفری فلارتی/حشمت‌السادات معینی‌فر/حمیده مولایی فرسنگی
- تحلیل نشانه‌شناختی مدرنیزاسیون و تعارض هویتی در موج نو سینمای ایران (مطالعه موردی:**  
۳۷۷..... **«آقای هالو» و «خواستگار» بر اساس نظریه «ژولیا کریستوا»)**  
آسیه مهاجری/عبدالرفیع رحیمی/محسن بهرام‌نژاد/باقرعلی عادل‌فر/سید محسن علوی پور

## داوران این شماره

- دکتر حمید احمدی / استاد علوم سیاسی دانشگاه تهران
- دکتر محمد توحیدفام / استاد دانشگاه آزاد اسلامی واحد تهران مرکز
- دکتر خلیل‌اله سردارنیا / استاد دانشگاه شیراز
- دکتر جهانگیر کرمی / استاد دانشگاه تهران
- دکتر قدرت احمدیان / دانشیار دانشگاه رازی
- دکتر محمدعلی توانا / دانشیار دانشگاه شیراز
- دکتر عبدالرحمن حسنی فر / دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دکتر سیدعلیرضا حسینی بهشتی / دانشیار علوم سیاسی دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر مهدی زیبایی / دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی
- دکتر بهاره سازمند / دانشیار دانشگاه تهران
- دکتر سید محسن علوی پور / دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- دکتر محمد تقی قزلسفلی / دانشیار دانشگاه مازندران
- دکتر علی اشرف نظری / دانشیار دانشگاه تهران
- دکتر بابک ارسیا / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر منصور انصاری / استادیار پژوهشگاه امام خمینی و انقلاب اسلامی
- دکتر سیدمهدی حسینی تقی‌آباد / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر سیدمحمدعلی حسینی زاده / استادیار دانشگاه شهید بهشتی
- دکتر جواد رکابی شعراف / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر علی رنجبرکی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی
- دکتر امیر روشن / استادیار دانشگاه تربیت مدرس
- دکتر آرش رئیسی نژاد / استادیار دانشگاه تهران
- دکتر سیدرضا شاکری / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر علی صالحی فارسانی / استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد سمنان
- دکتر حمزه عالمی چراغعلی / استادیار دانشگاه علوم اسلامی شهید محلاتی قم
- دکتر محسن عباس زاده مرزبالی / استادیار دانشگاه مازندران
- دکتر خسرو قبادی / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر محمد کمالی زاده / استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی
- دکتر طیبه واعظی / استادیار دانشگاه تهران

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴: ۲۸-۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۹/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۳۰

نوع مقاله: پژوهشی

## خوانش نسبت دینامیسم فلسفی و سیاسی در آرای «داریوش شایگان»

بهرام اخوان کاظمی\*

فرزانه السادات کیمیایی\*\*

### چکیده

همخوانی یا عدم همخوانی نگره‌های فلسفی و سیاسی در منظومه معرفتی متفکران، موضوع عمیقی است که نویسندگان را نسبت به تحلیل این مهم در آرای «داریوش شایگان» راغب ساخت. حیات اندیشه‌ای شایگان در سه دوره صورت‌بندی و مابه‌ازاهای فلسفی و سیاسی هر یک، واکاوی شده است. در این دینامیسم سه‌مرحله‌ای، شایگان نخست با نوشتن کتاب‌های «آسیا در برابر غرب»، «بت‌های ذهنی و خاطره ازلی» و «کوربن، آفاق تفکر معنوی» و معرفی انسان بینابین، دغدغه خویش درباره مواجهه غرب و شرق را با تأکید بر هبوط معنویت مطرح نموده، باور دارد که تشیع، بنیادی‌ترین عامل هویت‌بخش است. از این‌رو روحانیت، مناسب‌ترین افراد برای هدایت زندگی سیاسی هستند. شایگان دوم در کتاب‌های «انقلاب مذهبی چیست؟»، «نگاه شکسته» و «زیر آسمان‌های جهان»، نگرانی بابت امتزاج ایدئولوژی و مذهب را در قالب انسان ایدئولوگ، بیان نموده، راه فرار از اسکیزوفرنی فرهنگی را «انسان تفکیک‌گر» معرفی می‌کند. در این دوره، رویه‌های ضد مارکسیستی و ضد انقلابی شایگان، خود را آشکار می‌سازد.

---

\* نویسنده مسئول: استاد تمام، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، ایران

kazemi@shirazu.ac.ir

0000-0003-3869-0257

\*\* دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، ایران

farzaneh.komeiliii@gmail.com

0000-0002-6555-5651



شایگان سوم در «افسون‌زدگی جدید»، «آمیزش افق‌ها» و «پنج اقلیم حضور» با به رسمیت شناختن اقتضائات عصر جهانی شدن، سوژه بازیگوش را به عنوان سوژه‌ای که امکان درگذشتن از مرزها را دارد و دموکراسی را به سبب تأمین امکان گفت‌وگو و مدارا، بهترین نسخه موجود در عرصه سیاسی معرفی می‌نماید.

**واژه‌های کلیدی:** داریوش شایگان، دینامیسم فلسفی و سیاسی، انسان بینابین، انسان ایدئولوگ و سوژه بازیگوش.

## مقدمه

دست‌بافته معرفت بشری، ماحصل تار و پودِ جدّ و جهد متفکرانی است که هر یک به قدر بضاعت خویش، رج بر رجِ بافته‌های پیشینیان افزوده‌اند. متفکران متأخر به نسبت متقدمان، امکان مشاهده‌گری دست‌بافته‌ای کامل‌تر را دارند و به همین سبب واجد اشراف بیشتری بر وضع موجود دست‌بافته معرفت بشری و آنچه وضع موجود را رقم زده است، هستند. علاوه بر نکته طرح‌شده در باب اعتبار خوانش آرای متفکران متأخر، اینان به دلیل ابتلا به اقتضائات معاصر، نظرهای صائب‌تری در شرح آنچه در حال جریان است و نیز ارائه راهکارهای عملیاتی در اختیار دارند. از جمله متفکران متأخری که هم اشراف کامل نسبت به دست‌بافته معرفت بشری داشته و هم عنصر معاصریت را به نیکی دریافته بود، مرحوم «داریوش شایگان» است که در ادامه به معرفی مختصری از وی خواهیم پرداخت و سپس جریان اندیشه‌ای وی را در قالب سه دوره صورت‌بندی نموده، رخدادهای واقع‌شده، متفکران الهام‌بخش، ابعاد اندیشه‌ای و ملاحظات سیاسی وی در هر یک از دوره‌ها را بحث و بررسی خواهیم کرد تا از این رهگذر، دینامیسم فلسفی مستتر در آرای وی را فهم نموده، بازتاب این تحولات را در حوزه نگرش‌های سیاسی شایگان رصد نماییم.

داریوش شایگان در سال ۱۳۱۳ در خانواده‌ای تاجرپیشه (در زمره طبقه متوسط و حتی بالای شهری قرار دارد) در تهران چشم به جهان گشود. پدرش (محمد رحیم شایگان)، ترک‌زبانی شیعه و مادرش (زولوگیدزه آباشیدزه باگراتیون)، گرج‌تباری سنی بود و دایه‌اش تباری روسی داشت. پزشک خانوادگی شایگان‌ها، زرتشتی و راننده‌شان از آشوریان بود. شایگان در نوجوانی به مدرسه فرانسوی‌زبان سن‌لویی در تهران رفت و در آنجا فراگیری زبان فرانسه را آغاز نمود و باب آشنایی‌اش با ارامنه، آشوری‌ها و یهودیان حاضر در مدرسه گشوده شد. وی سپس به ایتالیا، سوئیس، فرانسه و انگلستان سفر نمود و در رشته‌های پزشکی، حقوق، فلسفه و زبان‌شناسی، تحصیلات دانشگاهی خود را پی گرفت. پس از مهاجرت به اروپا در انگلستان و سوئیس به زبان انگلیسی نیز تسلط یافت و با فرهنگ اروپایی نیز مأنوس گردید. در نهایت دانشگاه سوربن را برای تحصیل در مقطع دکتری انتخاب کرد و زیر نظر ژان هربر، استاد برجسته هندشناس، مطالعات

خویش را به پیش برد و دکترای هندشناسی‌اش را از دانشگاه سوربن اخذ نمود. نزد هانری فرای، فراگیری زبان سانسکریت را آغاز کرد و پس از بازگشت به ایران از آموزش‌های برهمن ایندوشکر، استاد زبان سانسکریت دانشگاه تهران بهره می‌برد. این دایره گسترده از تنوع ادیبانی، فرهنگی، زبانی و نژادی، امکان زیست همدلانه و گفت‌وگومدارانه در عین تکثر را برای شایگان مسجل ساخته بود.

شایگان در سطح بین‌المللی، موفق به اخذ مدال ورمی، جایزه بزرگ آکادمی و نیز نشان لژیون دونور فرانسه شد. وی از معدود پژوهشگران ایرانی است که افکار و اندیشه‌های فلسفی او بر فضاهای معرفتی فراتر از ایران تأثیر گذاشته است. نام شایگان با ایده «گفت‌وگوی تمدن‌ها» پیوند خورده است که برای او در سال ۲۰۰۹، «جایزه گفت‌وگوی جهانی» را به ارمغان آورد (Ayoobi, 2021: 110).

علوم انسانی در ایران پیش از انقلاب، دو مسیر متمایز داشت: در مسیر نخست، این علوم را چه بسا با جهت‌گیری انتقادی و روشن‌فکرانه می‌بینیم که معطوف به تغییر و رهایی‌اند. گاه فحوای سیاسی پیدا می‌کنند و رنگ و بوی تعارض‌های اجتماعی را به خود می‌گیرند [دانشگاه‌ها و مؤسسات خصوصی - امیرحسین آریان‌پور، ناصر پاکدامن و هما ناطق]. ولی در مسیر دوم، علوم انسانی بیشتر درصدد تحقیقات تخصصی برکنار از مناقشات جاری اجتماعی است و در نهایت می‌خواهد فرهنگ ایرانی و زبان فارسی و دانش و حکمت تمدنی را بسط دهد و ضعف و قوت آن را بفهمد، مراودات این فرهنگ با فرهنگ‌های دیگر را دنبال کند و از ضعف و قوت‌ها سربرآورند. در پی آن لایه‌های عمیق‌تر فرهنگ‌ها زیر آسمان‌های جهان بودند [مؤسسات مطالعاتی و تحقیقاتی: بنیاد فرهنگ ایران، مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها، پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران - داریوش شایگان، ناتل خانلری، سید حسین نصر، مجید تهرانیان، صادق کیا و بهرام فره‌وشی] (فراسخواه، ۱۳۹۸: ۱۷۴).

مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها به ریاست داریوش شایگان در تاریخ ۲۸ مهر تا ۷ آبان ۱۳۵۶، همایشی با عنوان «آگاهی تاریخی و هویت فرهنگی» برگزار نمود و در آن، متفکران تراز اول جهان از جمله هانری کربن، ایزوتسو و بوردیو برای ایراد سخنرانی به ایران آمدند. محوریت سخنرانی کربن به چگونگی گسترش نیپیلیسم در جهان ماده‌گرا

اختصاص داشت. ایزوتسو درباره مکتب ذن، احسان نراقی درباره گفت‌وگوی تمدن‌ها، سید حسین نصر در باب استیلای جهان‌شمول غرب و شایگان درباره موتاسیون مواجهه فرهنگ‌ها سخنرانی کردند.

آنگونه که استاد بهاء‌الدین خرمشاهی تعبیر می‌کنند، شایگان «مردی است بسیاردان و بسیارخوان» (خرمشاهی، ۱۳۹۷: ۲۵۸). وی دایره مطالعاتی بسیار گسترده در حوزه‌های متنوع و متعدد داشت و از بزرگانی چون کانت، نیچه، هایدگر، یاسپرس، هانری کربن، گنون، تیلیخ، ارتگا گاست، یونگ، فوکو، دلوز، سهروردی، مارسل پروست، شارل بودلر، فردوسی، سعدی، حافظ، مولانا، خیام، مونتینی و... الهام گرفته بود و خود را به بهره‌گیری صرف از کتاب‌ها نیز محدود نمی‌ساخت. دایره تعاملات وسیعی داشت و از هر که بوی معرفت می‌شنید، بدو نزدیک می‌شد و از او بهره می‌گرفت و عجیب نیست که گروه اساتید، دوستان، آشنایان و شاگردان وی، متکثر باشد؛ از هانری کربن گرفته تا سید احمد فردید، سید حسین نصر، علامه سید محمدحسین طباطبایی، آیت‌الله ابوالحسن رفیعی قزوینی، حکیم مهدی الهی قمشه‌ای، سید جلال‌الدین آشتیانی، احسان نراقی، شاهرخ مسکوب، رضا داوری اردکانی، سید مصطفی محقق داماد، محمد مجتهد شبستری، غلامحسین ابراهیمی دینانی، مصطفی ملکیان، محمود دولت‌آبادی، ایرج افشار، باستانی پاریزی، محمدرضا شفیعی کدکنی، هوشنگ ابتهاج، بهاء‌الدین خرمشاهی، آیدین آغداشلو، مسعود کیمیایی، عباس کیارستمی و... .

داریوش شایگان، روحی آزاد و جست‌وجوگر داشت که قرار گرفتن ذیل چارچوب‌های مسلم و قطعی و دست کشیدن از جست‌وجوگری را تاب نمی‌آورد. خود در این‌باره چنین می‌گوید:

«دوست ندارم که خودم را در یک حوزه - هرچه باشد - محبوس و مقید کنم. همان‌گونه که یک هندشناس کامل عیار نیستم، یک سالک معتبر نیز نشده‌ام، من همواره خواسته‌ام که از مرزی به مرز دیگر بگذرم، زیرا همیشه از راه‌های رفته و کوفته می‌هراسم. آیین و آموزه هرچه باشد، نظام بسته مرا خفه می‌کند. همواره در یک سلول تنگ، احساس ناراحتی می‌کنم. همین خود دلیل چپ و راست رفتن‌های من

است... تنها می‌خواستم متفکری آزاد از بند همه تعلقات حرفه‌ای

باشم» (شایگان، ۱۳۹۳: ۷۴-۷۵).

تجربه زیسته و چگونگی متفکر با جهان پیرامونی خویش، در تصور وی از معیار ایده‌آل زندگی انسانی، بسیار مؤثر است. داریوش شایگان نیز چنین است و تجارب زیسته‌اش در طلب و ترسیم آینده آرمانی، بسیار دخیل بوده است. «عابر مرزی» و «خانه‌به‌دوش سیار»، واژگان و اصطلاحاتی است که بازتاب‌دهندهٔ عصاره و نیز طلب وی از جهان است.

روش جمع‌آوری داده‌ها در این مقاله، روش اسنادی است. ابزار جمع‌آوری داده‌ها در روش اسنادی، کلیه اسناد چاپی مانند کتاب‌ها، دایره‌المعارف‌ها، مجله‌ها، روزنامه‌ها، هفته‌نامه‌ها، نشریه‌ها، فرهنگ‌نامه‌ها، مصاحبه‌های چاپی، مجله‌های پژوهشی، کتاب‌های کنفرانس‌های علمی، متون چاپی نمایه‌شده در پایگاه‌های اطلاعاتی و اینترنت و هر منبع قابل چاپ و قابل شناسایی است که حاوی مطالبی درباره داریوش شایگان باشد. مقاله پیش روی برای دستیابی به طرح تحولات تفکری مرحوم داریوش شایگان، از روش کیفی تحلیل محتوای توصیفی بهره برده و با غور در آرای مکتوب وی و نیز نظرهای صاحب‌نظران درباره مختصات اندیشه‌ای شایگان، مدون شده است.

پیش از ارائه صورت‌بندی سه‌گانه تحولات تفکری داریوش شایگان، مقتضی است درباره نسبت اندیشه اجتماعی - سیاسی و اندیشه فلسفی شایگان، نکاتی را ذکر نماییم. ابتدا آنکه داریوش شایگان واجد نگرش هستی‌شناختی بود. آرای وی در زمینه‌های گوناگون معرفت‌شناسی، سیاسی، اجتماعی، فرهنگی، هنری و حتی دینی، از نگرش هستی‌شناختی وی سرمنشأ می‌گرفت. همین سرمنشأ واحد بود که آرای شایگان را از پراکندگی و تشتت رهاکننده و وحدت و انسجامی قابل رؤیت به افکارش بخشیده است. به تعبیر دیگر، آنچه در روبنای فکری شایگان ملاحظه می‌گردد، همه بر شالوده و زیربنای هستی‌شناسانه او مبتنا دارد. هستی‌شناسی وی که بافتی شرقی دارد، تمامی تمدن‌های مشرق‌زمین را قابل جمع بر سر یک سفره می‌داند و مغرب‌زمین از آنجا که واجد هستی‌شناسی دیگری است، لاجرم در تقابل با شرق قرار می‌گیرد.

نکته دیگر آنکه شایگان، تکثر زیست فرهنگی و اجتماعی امروز را می‌پذیرد و ذیل

این پذیرش به عنوان امری موجود، به خلأهای بنیادین انسان تأمل می‌کند. شایگان در پی گشایش معمای چگونگی ایجاد هماهنگی میان غرب مدرن و شرق سنتی، از یکسو پیشرفت‌های عملی جدید را می‌پذیرد، زیرا بر این نکته آگاه است که این پیشرفت‌ها در زمینه‌های مختلف زندگی انسانی جواب می‌دهند؛ از طرف دیگر، بر کشاندن معنویت سنتی به شرایط کنونی پای می‌فشارد، زیرا نگران از دست رفتن هویت از پیش تعیین‌شده جهان سنتی است و حضور در دنیای تازه را با همان هویت‌ها می‌پسندد (برخورداری، ۱۳۹۰: ۱۴-۱۵). پذیرش واقعیت جهان موجود، عدم رضایت بدان و در سودای تحقق هویت خویش بودن، شایگان را مبدل به متفکری ایده‌آل‌گرا - واقع‌گرا ساخت.

### ادوار دینامیسم اندیشه‌ای شایگان

#### شایگان دوره اول (دهه ۴۰ و ۵۰ هجری شمسی)

نیچه، هایدگر، یاسپرس، گنون، ارتگایی گاست، یونگ و تیلیخ، مهم‌ترین آبخورهای شایگان در دوره اول حیات اندیشه‌ای او هستند. تعلق خاطر او به جهان فراماده، او را به سمت روان‌شناسی، اسطوره‌شناسی و عرفان نظری و عملی سوق داد. شایگان در ابتدای دهه ۴۰ شمسی به خواندن عرفان و فلسفه ایران روی آورد. او نزد علامه طباطبایی می‌رفت، از رفیعی قزوینی و مهدی الهی قمشه‌ای بهره می‌برد و رابطه دویستانه‌ای با سید جلال آشتیانی و سید حسین نصر برقرار کرد و همواره در جلسات علامه و کربن حضور می‌یافت. تفکر شیعی و عرفان اسلامی، مهم‌ترین بنیان‌هایی بودند که اندیشه شایگان را در این دوره شکل می‌دهند. دو نوشته مهم او با نام‌های «هانری کربن، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی» و «بت‌های ذهنی و خاطرات ازلی»، محصول گشت فکری او در این دوره است. تا نوشتن کتاب معروفش یعنی «آسیا در برابر غرب»، شایگان متفکری شرق‌گراست که درون ایران فرهنگی و با مدد بن‌مایه‌های تفکر شیعی (برگرفته از علامه طباطبایی) و عرفان اسلامی (متأثر از کربن و آشتیانی) به تأمل می‌پردازد (ر.ک: پورحسن، ۱۳۹۸: ۱).

شایگان، متفکری بود که از دریچه شرق به جهان، به‌ویژه معنویت ایرانی می‌نگریست. در مفهوم هویت برای شایگان، «ایرانی بودن و در عین حال ایرانی نبودن» جهان را به عنوان یک زندگی فکری و معنوی خاص در نظر می‌گرفت. توجه به معنویت

در تمام دوران حیات فکری شایگان، بخش جدایی‌ناپذیر اندیشه و باور او باقی ماند و شایگان همواره متفکری معنوی و علاقه‌مند به معنویت و به‌ویژه میراث معنوی شرق بود که از سنت‌های عمیق و پیچیده دینی و عرفانی شرق سرچشمه می‌گرفت (Ayoobi, 2021: 111-112).

شایگان، نخست مسئله خود را به صورت هبوط معنویت، صورت‌بندی مفهومی نموده، تاریخ غرب و شرق را بر اساس این مفهوم بازخوانی می‌کند. بدین خاطر تاریخ و اندیشه غرب بدان جهت مورد تأمل قرار می‌گیرد که سبب‌ساز بحران معنویت شده است و وضعیت کنونی شرق از آن جهت که در آن، معنویت در حال افول است، مورد توجه قرار می‌گیرد. دغدغه درونی شایگان در این دوره بر نحوه نگاه او به غرب تأثیر می‌گذارد و او سیر تاریخ و اندیشه غرب را از زبان کسانی بازگو می‌کند که از بحران معنویت در غرب سخن گفته‌اند. از آنجا که نیهیلیسم، روندی جهان‌گستر دارد و شرق را نیز درنوردیده است، موجب هبوط معنویت شرقی نیز شده است. بنابراین از زاویه دید شایگانی که دغدغه معنویت دارد، مسئله و مشکل غرب و شرق، هر دو بحران معنا و هبوط معنویت است. راه‌حل شایگان نخست برای بحران معنویت، مقاومت در برابر مدرنیته و جوهره آن، یعنی نیهیلیسم است. این مقاومت از طریق بازگشت به هویت فرهنگی و معنویت فرهنگی خودمان میسر است. ما باید میراث درخشان گذشته خود را پروبالی دوباره دهیم. وظیفه ما در این وضعیت، پاسداری از هویت و خاطره ازل و میراث در برابر هجوم تفکر غربی، حفظ جوهره هویتی و بار امانت و وفاداری کامل به آن و به عبارتی حفظ آسیا در برابر غرب است (تابشیر و شکوری، ۱۳۹۷: ۲۱۲-۲۱۳).

از منظر شایگان، تقدیر تمدن‌های کهن در مواجهه با تمدن مدرن، به فترت رفتن است. «دوران فترت»، دوران «نه این و نه آن» است؛ در اقتضائات جهان جدید، ما را از گنجینه عظیم تمدنی خود بهره‌ای نیست و از سوی دیگر راه به سوی تمدن مدرن نیز به صورت بیراه برایمان باز است؛ دستمان از دامان خاطره تاریخی‌مان کوتاه گشته و تصویر فتانه غرب از دور برایمان دست تکان می‌دهد، اما دستگیرمان نیست. این درد دوگانه، شیفتگی نسبت به جهان جدید (غرب‌زدگان) و دوری از جهان خویش (از خود بیگانه)، ما را دچار توهم ساخته است؛ آن هم «توهم مضاعف». ما کودکان دوره فترتیم؛

در فاصله بین احتضار خدایان و مرگ قریب الوقوعشان جای گرفته‌ایم؛ نه ایمان مولوی را داریم و نه تجربه هولناک کافکا را؛ نه دنیای رنگین رضا عباسی را می‌شناسیم، نه روح جنون‌زده وان‌گوگ را؛ نه خلوت با خود داریم و نه تنهای تنهایییم؛ نه توکل به خدا داریم و نه مدعی‌اش هستیم؛ نه مجهز به تسلیمیم و نه مسلح به قدرت هیولاییِ نفی. بی‌هویتی اکنون، هویت ماست (شایگان، ۱۳۹۸: ۸۴).

«فراموش می‌کنیم که تمدن غربی، متنوع‌ترین تمدن روی کره خاکی است و از آنجا که این تفکر، همه مظاهر فرهنگی و علمی انسان را از بن مورد پرسش قرار داده و هیچ بخشی از هیچ حوزه شناسایی نمانده است که بدان راه نیافته و آن را بررسی نکرده باشد، نمی‌توان با تعصب و سرودن شعارهایی چند به مبارزه طلبیدش... غربیان به سیر نزولی تفکر خود پی بردند و آفات آن را تحلیل کردند، آنها بودند که شیوهٔ پرسش کردن را به ما آموختند و به ما یاد دادند تنقیدشان کنیم و چه بسا از تجارب تلخشان عبرت بیاموزیم. اگر متفکران جسور غرب، جهش نمی‌کردند و انحرافات فکری خود را برملا نمی‌ساختند و به قدرت هیولایی نفی و آفات ملازم با آن پی نمی‌بردند، هرگز به ذهن یک مشرق‌زمینی بی‌خبر از دنیا خطور نمی‌کرد که به اینگونه مسائل بیندیشد و راه مقابله با آن را بررسی کند» (شایگان، ۱۳۹۸: ۲۸۱).

در فصل آخر «آسیا در برابر غرب» برخلاف اغلب متفکران دهه ۴۰ و ۵۰ که داد بازگشت به خویشتن می‌دادند و غرب را یکسره طرد می‌کردند، شایگان، آن را نقادانه بررسی می‌کرد (ر.ک: شایگان، ۱۳۹۵).

«آسیا در برابر غرب»، ادامه دوآلیسم شرقی - غربی در بت‌های ذهنی و خاطرهٔ ازلی است، اما شهرتی بیش از آن یافت و به مهم‌ترین کتاب شایگان در دوره اول اندیشه‌های او بدل شد. این شاید به دلیل فضای غرب‌ستیزانه حاکم بر جامعه بود که از هر اثری که حتی در نقد غرب (و نه حتی ضدیت با آن) هم نوشته شده بود، استقبال می‌کرد و مآلاً برداشتی مطابق با آرای خود ارائه می‌داد. از ابتدای کتاب، فرض بر این گرفته می‌شود که تفکر غربی، پدیده‌ای تک و استثنایی بر کره خاکی است و به لحاظ پویایی و تنوع و

غناي مطالب، داراي قدرتي مسحورکننده است. اما سير تفکر غربی در جهت بطلان تدریجی جمله معتقداتی بوده که میراث معنوی تمدن‌های آسیایی را تشکیل می‌دهند؛ تمدن‌هایی که در برابر تمدن غرب در دوره فترت هستند و مقهور نیروی نابودکننده‌ای که همان نیهیلیسم یا نیست‌انگاری است که از آن به «سیر نزولی تفکر غربی» نیز یاد می‌شود. بنابراین غرب، تمدنی مهاجم و با خصلتی تحمیل‌گر ارزیابی می‌شود که میراث ما را به خطر می‌اندازد. از این‌رو باید از پذیرش آن اجتناب کرد (قزلسفلی و معاش ثانی، ۱۳۸۹: ۱۴۵-۱۴۴).

#### انسان‌شناسی دوره اول (انسان بینابین)

شایگان در کتاب «بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی»، خطای پنداشت غرب و شرق به عنوان دو محدوده جغرافیایی را رد می‌کند و عطف توجه مخاطب را به تفاوت معرفتی غرب و شرق سوق می‌دهد:

«غرب، گذشته از منطقه جغرافیایی، یک جهان‌بینی هم هست که بر دو هزار و پانصد سال تاریخ تکیه دارد. شرق که در آن شناسایی، بیشتر حضور ناشی از معرفت اشراقی است، یک نحوه وجود است. هر انسانی هم شرق خود را دارد، هم غرب خود را» (شایگان، ۱۳۹۷: ب: ۸۶).

عبارت آخر بیانگر آن است که در روزگار فعلی، هر انسان شرقی، امتزاج غرب تمدنی و شرق تمدنی را درون خویش وجد می‌کند.

شایگان، عرفان و معرفت عرفانی را شاکله اصلی معرفت مشرق‌زمین می‌داند. انسان شرقی نه از طریق افزودن، بلکه از طریق کاستن به فهم می‌رسد. برخلاف انسان غربی که می‌کوشد با اکتساب وجوه عقلانی - علمی، امکان تصرف در واقعیت را مهیا کند، انسان شرقی در جست‌وجوی حقیقت است و دستیابی به آن را منوط به پیراستن حجاب‌ها از وجود خویش می‌داند. خدا برای انسان شرقی، بادهتی بی‌واسطه است و به صورت تجلیات قدسی آن مطلقاً دیگر تجلی می‌کند و انسان، حضورش را در حالاتی ژرف مانند خوف، درد و سکوت می‌آزماید. چنین خدایی، خدایی محاسبه‌گر یا خارج از جهان نیست، بلکه طبیعت، عرصه ظهورش و جهان و انسان، مظهر آن است. به نظر شایگان، برخورد غرب و شرق باعث تغییر موقعیت و ماهیت ما شده است (تباشیر و شکوری، ۱۳۹۷: ۲۰۵-۲۰۶).

زوال تدریجی ارزش‌ها و سلسله‌مراتب و اصول، از بین رفتن اشرافیت فکری و سرآمدان متفکر موجب می‌شود که انسان‌هایی پدید آیند که نه تاریخی دارند و نه ریشه‌ای. این انسان‌ها به دلیل نداشتن هیچ پیوندی با هیچ آرمان متعالی و تهی بودن، می‌توانند به‌آسانی بازیچه هر تجربه نو و در نتیجه طعمه بت‌های بازاری گردند. اینان چون هویت ندارند، مقهور هوا و هوس‌اند. مدعی‌اند بی‌آنکه وظیفه‌ای بشناسند، طالب رفاه هستند بی‌آنکه به هیچ ارزشی اعتقاد داشته باشند (شایگان، ۱۳۹۸: ۷۴).

### چشم‌انداز سیاسی دوره اول

شایگان درباره ایران معتقد بود که اسلام و به‌ویژه مذهب شیعه، سرچشمه اساسی خاطره‌آزلی مشترک ایرانیان است. برای شایگان، درست مانند آل‌احمد، شریعتی، نصر، نراقی و عنایت، ایران اسلامی و اسلام ایرانی چنان با یکدیگر آمیخته شده بود که دیگر تشخیص آن دو از هم امکان نداشت. اگر مذهب شیعه، دارایی معنوی اصلی ایرانیان است، پس روحانیون لزوماً آگاه‌ترین نگهبانان آن هستند. او نتیجه گرفت که «امروز طبقه‌ای که کم‌وبیش حافظ امانت پیشین ماست و هنوز علی‌رغم ضعف بنیه، گنجینه‌های تفکر سنتی را زنده نگاه می‌دارد، حوزه‌های علمی اسلامی قم و مشهد است» (بروجردی، ۱۳۷۸: ۲۳۴-۲۳۵). شایگان دوره اول، بر نقش بی‌بدیل منشأ شیعی هویت ایرانیان پای می‌فشارد و متخصصان، مبلغان و مروجان این حوزه را سردمدار حفظ و انتقال سرمایه سنتی ایران می‌داند.

نظام معرفتی و اجتماعی انسان شرقی، اساساً نظامی متفاوت از انسان غربی است. انسان شرقی، جهان را به صورت خیمه‌ای و سلسله‌مراتبی به فهم درمی‌آورد. ارزش‌های الهی و اشرافی در کار است تا ساختار سلسله‌مراتب اجتماعی - سیاسی را مشروعیت بخشد. در این ساختار عمودی، سخنی از حق انسانی و بهره‌مندی شهروندی نیست؛ بلکه تکالیف و وظایف است که ورد زبان‌هاست و همین تأکید بر مکلف بودن انسان است که دوگانه اطاعات - مرجعیت را در سامان اجتماعی محقق می‌دارد. آنچه سبب هویت‌بخشی انسان شرقی می‌شود، میزان وابستگی و امتزاج وی با علقه‌های خانوادگی، قومی، قبیله‌ای، نژادی و دینی است. به تعبیر گویاتر، هویت فردی را اجتماع است که تعریف می‌دارد، نه خود فرد. انسان شرقی، روابط ارگانیکی با هم‌نوعان خود برقرار

می‌سازد که مبتنی بر پیوندهای عاطفی، عصبیت‌های قومی و حریم‌های حیایی است. برخلاف نظام معرفتی و اجتماعی انسان شرقی، انسان غربی از فهم خیمه‌ای و سلسله‌مراتبی جهان عبور کرده و آن را درهم شکسته است. یکی از سه‌گانه‌های مهمی که پاشنه آشیل معرفتی تمدن غرب گردید، «برابری» است. به جای روابط عمودی متکی بر ارزش‌های الهی و اشرافی، اکنون تمرکز بر روابط افقی برابر و متکی بر «حق» است و نه تکلیف. طلب دستیابی به دال برابری و تأکید بر حق، جامعه‌ای هم‌تراز را به انسان غربی نوید می‌داد که تضمین‌کننده امکان برابری، قانون بود. انسان‌ها برابر نیستند، بلکه همگی در برابر قانون، دارای حق و تکلیف و بنابراین برابرند. حق، برابری، قانون، آزادی و دموکراسی از جمله پیشکش‌های انسان غربی به تمام انسان‌های جهان است.

در بخش‌هایی از کتاب «آسیا در برابر غرب»، داریوش شایگان به تأیید و پذیرش برخی از دستاوردهای مدرنیته اشاره می‌کند که در قالب ارزش‌های فرهنگی و اجتماعی مورد توجه آسیا قرار گرفته‌اند. او معتقد است که رویکرد انتقادی، برقراری حاکمیت قانون، احترام به مسئولیت‌های مدنی، آزادی فردی و حقوق فردی، دستاوردهای کتمان‌ناپذیر و حتی قابل بهره هستند.

در این دوره، شایگان به دلیل تعلق خاطری که به نقادی غرب و گسترش این رویکرد در حوزه علوم انسانی ایران دارد، وارد تعامل با حکومت پهلوی می‌گردد تا از طریق بهره‌برداری از امکانات دولتی، متفکران جهانی این رویکرد را گرد هم آورده، هم‌افزایی گفتمانی رقم بزند. در همین راستاست که ریاست «مرکز ایرانی مطالعه فرهنگ‌ها» را برعهده می‌گیرد. این مرکز در ۲۸ مهر تا ۷ آبان ۵۶، سمیناری با عنوان «آگاهی تاریخی و هویت فرهنگی» برپا می‌کند که در آن متفکران نامداری چون ایزوتسو، هانری کربن و پیر بورديو دعوت گشته، به ایران می‌آیند و به ایراد سخنرانی می‌پردازند.

#### شایگان دوره دوم (دهه ۶۰ هجری شمسی)

شایگان مانند تمام متفکران اصیل، آرای خود را در نسبت با زمانه خود شاکله و قوام بخشیده و بر این امر صحنه می‌گذارد که وقوع انقلاب اسلامی، تکانه‌های شگرفی در نظام ارزشی و اندیشه‌ای ما ایرانیان درباره آنچه برایمان واجد اعتبار بود، به وجود آورد و سبب

شد تا متأملانه روابط خویش به عنوان شرق را با جهان غرب مورد واکاوی قرار دهیم. از این زمان به بعد، دوگانه‌انگاری غرب و شرق، در نگاه شایگان رنگ می‌بازد و جای خود را به دوگانه «سنت و تجدد» می‌دهد. کتاب‌های «نگاه شکسته» و «انقلاب مذهبی چیست؟»، منعکس‌کننده بازنگری شایگان در آرای پیشین خود است.

شایگان دوم به‌ویژه در کتاب «زیر آسمان‌های جهان»، فرجام‌گریزن‌ناپذیر بشر را از مدرنیته اعلام می‌دارد. وی معتقد است که در برگیرندگی این تمدن تاحدی است که توان مقاومت در برابر گسترش آن وجود ندارد. تنها راه چاره، رصد دقیق آن، فهم داشته‌ها، بهره‌گیری از داشته‌ها، التفات به نداشته‌ها، تلاش برای پر کردن خلأها، اشراف به آسیب‌ها و کوشش برای به حداقل درآوردن آسیب‌های احتمالی است. شایگان در زیست‌اندیشه‌ای دوره دوم، مدرنیته را به عنوان عنصری که در هویت جهانیان نفوذ کرده است، به رسمیت می‌شناسد و از این زمان به بعد به جای واژه «غرب»، واژه «مدرنیته» را به کار می‌بندد. به رسمیت‌شناسی مدرنیته به عنوان عنصری حاضر در عصر کنونی، شایگان را به هشدار درباره خطرهای احتمالی التقاط فرهنگی سوق می‌دهد. «اسکیزوفرنی فرهنگی» ویژه ابداعی شایگان برای صورت‌بندی حضور همزمان در ساحات متفاوت است. اسکیزوفرنی فرهنگی، در خودیابی خویشتن خویش با نارسایی و ناتوانی مواجه می‌گردد.

شایگان دوره دوم به جای پرداختن به تزاخم غرب و شرق، به سراغ پروبلماتیک اختلاط مفاهیم و اسکیزوفرنی فرهنگی که گریبانگیر ملل شرق گشته، رفته است. برخلاف غرب که پروبلماتیک فعلی آن، سقوط معنویت است، شرق در مواجهه خشن و مکانیکی با جهان جدید که او را متحمل اختلاط مفاهیم و اسکیزوفرنی فرهنگی نموده، در حالت غافلگیری به سر می‌برد. شایگان برای این بی‌خبری و غافلگیری، از مفهوم تعطیلات تاریخی استفاده کرده است. به نظر او، «بیش از چهار قرن است که ما مردمان تمدن‌های آسیایی و آفریقایی در تعطیلات تاریخ به سر می‌بریم. ما همین که بنای معابد فکری‌مان را به سبک گوتیک به پایان رساندیم، دست از کار کشیدیم و به تماشای آن ایستادیم» (شایگان، ۱۳۹۶: ۲۶۸). وی راه‌حل غلبه بر اسکیزوفرنی و اختلاط مفاهیم را تفکیک‌گری و نقادی می‌داند. در نظر او، ما باید دوپارگی خود را مهار کنیم. اسکیزوفرنی

مهارشده بدین معناست که چون «ما ناگزیر از اسکیزوفرنی هستیم، حال که ناگزیر هستیم آن را بپذیریم و بگوییم که ما می‌توانیم در هر دو زمان باشیم». پس باید بدان تن داد و دوپارگی خود را پذیرفت و سعی بر مهار آن نمود (تباشیر و شکوری، ۱۳۹۷: ۲۱۴-۲۱۵).

«انقلاب مذهبی چیست؟»، چرخشی در آثار شایگان به شمار می‌رود که طی آن وارد قلمرو سیاست می‌شود و مسئله ایدئولوژی و رابطه آن با مذهب را طرح می‌کند. در پاسخ به پرسشی که عنوان کتاب است متذکر می‌شود که دو مفهوم انقلاب و مذهب یا انقلاب اسلامی ایران هرچند در دنیای شرق و غرب جا برای خود باز کرده‌اند، نمی‌توانند یک مجموعه منسجم قابل ترکیب باشند؛ زیرا تعلق به دو منظومه یا دو مقوله مغایر دارند. انقلاب، اندیشه و تجربه‌ای است بشری، تاریخی، غربی و منفی، در حالی که اسلام و سنت ابراهیم مبتنی بر تسلیم به خدای یکتا و منبعث از وحی و رسالت بوده، انسان را ساخته و پرداخته یک مشیت ازلی و برنامه ماقبل خلقت می‌داند که حامل خلافت و بار امانت است. جز آنکه برای مقابله با تسلط سیاسی - اقتصادی و تقدم در تمدن علمی - فنی روی ناچاری و رهایی متوسل به سلاح و فرهنگ خود آنها (غرب) شده باشی. شایگان به زیرکی می‌داند: «سنت می‌خواهد با اندیشه‌های جاری هم‌آوردی کند؛ اما هنگامی که به رقابت با آنها برخاست، چاره‌ای جز این ندارد که منطق آنها را بپذیرد و هنگامی که همان منطق را پذیرفت، به‌ناچار کهکشان خود را عوض می‌کند و از میدان نبرد ایدئولوژی سر درمی‌آورد و خود ایدئولوژی می‌شود» (قوچانی، ۱۳۹۷: ۲۷۴-۲۷۶).

ایده شایگان در این دوره حیات اندیشه‌ای، تعامل فرهنگی است، زیرا معتقد است که اگر شباهت‌های سطحی را کنار بگذاریم، خواهیم دید بنیان‌های جهان غرب و شرق، تجانس‌ناپذیر است. با چرخش از ایده تقابل فرهنگی به سوی تعامل فرهنگی، راه شایگان از فردید جدا می‌گردد. شایگان دوره دوم، با تصدیق انعطاف‌پذیری فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، اعلام کرد که هوادار این نظر نیست که غرب در حال انحطاط است و باید آن را رها کرد. به جای آن به این باور رسید که «امروزه مشکلات غرب، دیگر تنها به غرب منحصر نمی‌شوند، بلکه به مشکلات سیاره بدل شده‌اند. مشکلات ما نیز هستند و فایده این دوران در همین است که بحران تنها با هم‌گرایی کوشش‌ها از همه جوانب حل خواهد شد» (بروجردی، ۱۳۷۸: ۲۳۶).

### انسان‌شناسی دوره دوم (انسان ایدئولوگ - انسان تفکیک‌گر)

شایگان، انسان دوره دوم را «انسان ایدئولوگ» می‌نامد؛ انسانی که دست به درهم آمیختن ناآگاهانه دو الگوی معرفتی متضاد می‌زند. او به این عمل پیوند ناآگاهانه، غرب‌زدگی ناآگاهانه می‌گوید. غرب‌زدگی ناآگاهانه، نوعی از غرب‌زدگی است که در آن شخص تفنن ندارد که معتقداتش به شدت ملهم از آموزه‌های غربی است. اما با وجود این به خیال خود برای نجات و احیای سنتی که بدان باور دارد و فروکوفتن مکاتب غربی از آموزه‌های غربی مدد می‌گیرد. ایدئولوگ که چشم خود را بر واقعیات جاری بسته است، پوششی سنتی بر این واقعیات می‌کشد. «این دو اصطلاح (انقلاب و اسلام)، هیچ خویشاوندی هستی‌شناختی با هم ندارند. هر کدامشان در کهکشانی دیگر سیر می‌کنند. نقطه‌های مرجع و نیز محوری که به دورش می‌گردند، رنگ و بوهایی متفاوت دارند و دارای ارزش‌های مختلفی هستند» (شایگان، ۱۳۸۹ الف: ۲۱۶-۲۱۷).

انسان ایدئولوگ در نگاه شایگان به فرد یا گروهی اشاره دارد که درگیر و متمرکز بر نظام‌ها و ایدئولوژی‌های خاص است. این نوع انسان اغلب دنیا را از منظرها و قالب‌های کلی و بسته می‌بیند و تمام واقعیات، ارزش‌ها و هویت خود را در قالب‌های ایدئولوژیک شکل می‌دهد. این انسان در پی تثبیت و دفاع از یک دیدگاه واحد است و ممکن است میان اعتقادات و واقعیات‌های چندگانه فاصله بیندازد، چون دیدگاهش بر پایه باورهای مطلق و کلی بنا شده است. شایگان این نوع انسان را بیشتر در جوامع و فرهنگ‌هایی می‌بیند که تمرکز بر هویت‌های جمعی و گرایش‌های ایدئولوژیک دارند و ممکن است در نتیجه میزان انعطاف و پذیرش تنوع فرهنگی و تفکر انتقادی را کاهش دهند. انسان تفکیک‌گر اما به فرد یا افرادی اطلاق می‌شود که توانایی تفکیک و تمایز بین واقعیات، ارزش‌ها و هویت‌های متفاوت را دارد. این انسان در مقابل انسان ایدئولوگ، دیدگاه چندبعدی‌تری دارد، به تفاوت‌ها احترام می‌گذارد و توانایی تفکیک و تحلیل مکمل‌های فرهنگی و معرفتی را دارد. او در پی فهم عمیق‌تر، میان راستی و دروغ، هویت‌های متنوع و ارزش‌های مختلف امکان تفاوت‌های معنادار قائل است و در نتیجه دیدگاهی انتقادی‌تر و چندگانه‌تر نسبت به واقعیات دارد. آنچه در اینجا اهمیت دارد، توجه نقادانه داریوش شایگان در مواجهه با غرب است که از عهده انسان تفکیک‌گر برمی‌آید.

### چشم‌انداز سیاسی دوره دوم

امیدواری شایگان به جایگزینی میراث معنوی شرق با مدرنیته و نیست‌انگاری غربی، با مشاهده انقلاب اسلامی در ایران و تحولات ناشی از آن به شدت دستخوش دگرگونی می‌شود. انقلاب اسلامی با تبدیل دین به ایدئولوژی سیاسی و بسیج توده‌ها در راستای احیای سنت و مذهب در عصر جدید، پدیده‌ای منحصر به فرد بود که شایگان را به ناکارآمدی رویکرد نیچه‌ای - هایدگری به مدرنیته و میراث شرق به عنوان جایگزین آن آگاه کرد (حسام قاضی و نژادایران، ۱۴۰۱: ۶۷۸). در کتاب «روح قطع عضو شده»، شایگان به شکل عمیقی به نقش سیاست، ایدئولوژی و تمدن نوین در آسیب زدن به هویت و روح انسان می‌پردازد. وی در حال نقادی ایدئولوژی‌هاست؛ زیرا معتقد است که آنها تلاش‌هایی هستند برای تثبیت و مشروعیت‌بخشی به نظام‌های سلطه و قدرت که در قالب روایت‌های کلی، انسان را از حس‌های اصیل، احساسات و هویت‌های چندگانه‌اش جدا می‌کنند.

شایگان بر این باور است که سیاست‌های مدرن، نه تنها در حوزه قدرت و دولت، بلکه در عرصه فرهنگی و روانی هم حضور دارند. رسانه‌ها، آموزش‌ها و تبلیغات سیاسی، مسیر فکر و احساس انسان‌ها را شکل می‌دهند و اعتماد به نفس و هویت انسانی را تضعیف می‌کنند. در نتیجه سیاست به ابزاری برای کنترل و مهندسی فرهنگی و روانی تبدیل می‌شود و افراد را به عنوان یک ابزار در خدمت پروژه‌های بزرگ، کاهش می‌دهند. او بر این باور است که حکومت‌های استبدادی، ساختارهای شرق و غربی که همه‌جانبه‌گرا و توتالیتر هستند، روح و آزادی فردی را شکسته و انسان را به موجودی «قطع عضو شده» تبدیل می‌کنند که در آن، بخش‌هایی از وجودش ناپدید شده است. به محض اینکه شما بخواهید یک سنت را سوار بر جامعه و امور کنید، آن را تبدیل به ایدئولوژی کرده‌اید. آنگاه این سنت، تمامیت‌خواه هم می‌شود و هر کس به آن اعتقاد نداشته باشد، کافر خوانده می‌شود (ر.ک: شایگان، ۱۳۸۹ ب).

آمیختگی دین و دولت از منظر شایگان مردود قلمداد شده و به شکست دین و حتی هتک حرمت به ساحت آن منجر خواهد شد. از این‌رو بهتر آن است که تفکیک حوزه صورت پذیرد و سیاست به اداره اجتماع این جهانی متمرکز گردیده، دیانت بر رستگاری

آن جهانی معطوف گردد. حال سؤال این خواهد بود که حذف ایدئولوژی دینی چگونه ممکن است؟ پاسخ به این پرسش، نیازمند طرح این مقدمه است که شایگان باور دارد که امروزه هنجارهای جهان مدرن، به غرب محدود نیست و در کل جهان فراگیر شده است. به عبارت گویاتر، سرنوشت محتوم جهانیان، بودن در دنیای مدرن و تجربه اقتضائات خاص آن است. ایجاد تفکیک میان حوزه‌ها و نیز حفظ اندوخته‌های سنت، مستلزم مجهز بودن به بینش انتقادی است. تفکر جهان‌شمول مدرن را تنها با انتقادی نگریستن و مواجه شدن می‌توان لگام زد. او بر ضرورت نقد ایدئولوژی‌ها و سیاست‌های انقیدگر تأکید می‌کند و پیشنهاد می‌دهد که انسان باید به سمت شناخت و آگاهی عمیق از خود و جهان خویش حرکت کند. در این راه، رویکردهای فلسفی، فرهنگی و روحانی، بهترین راهکار برای احیای روح انسان به شمار می‌آید و در ادامه معتقد است که تنها راه حفظ سنت، خصوصی‌سازی است. یعنی برای اینکه سنت را حفظ کنید، باید در مناسبات عرفی دنیای مدرن قرار داشته باشید. در این فضا و در ساحت شخصی می‌توانید عوالم سنتی خود را حفظ کنید. شاید ظاهر این سخن پارادوکسیکال باشد، اما این تنها راه است. آنچه مربوط به فضای عمومی و رابطه انسان با دولت و قوای دیگر می‌شود، ربطی به سنت ندارد (ر.ک: شایگان).

#### شایگان دوره سوم (دهه ۷۰ و ۸۰ هجری شمسی)

شایگان در دوره سوم حیات فکری‌اش از تفسیرهای قبلی هایدگری خویش در باب مدرنیته فاصله می‌گیرد و التفات خود را به رویکرد کانت در نقد عقل محض معطوف می‌دارد. کانت با نقد متافیزیک، امکان تازه‌ای برای خلق تفکری کثرت‌گرا در مدرنیته فراهم کرد؛ فرصتی که می‌توانست راه خروجی از بن‌بست نیهیلیسم مدرن باشد. شایگان، علت فاصله‌گیری از هایدگر را چنین وصف می‌کند: تفکر هایدگری، انسان را اسطوره‌ای می‌کند. تفکر هایدگر، کشش به اسطوره‌سازی دارد. برای ما ایرانیانی که به قولی خودمان نزده می‌رقصیم و اصلاً اسطوره‌ای فکر می‌کنیم، این نوع تفکر، آفت است. ولی کانت، اندیشمندی است که به ما می‌گوید چه چیزی را نمی‌توان فهمید، یعنی خطی ترسیم می‌کند و می‌گوید شما در آن سوی این خط دیگر نه با مظاهر، بلکه با ذوات سروکار دارید. از این لحاظ برای ما که ذهنی انتقادی نداریم، می‌توان گفت کانت

تبلور روشننگری از لحاظ فلسفی است. برای ما که ذهن پرسشگری نداریم، کانت بیش از هایدگر به درد می‌خورد و ما را به اندیشیدن وامی‌دارد (ر.ک: شایگان، ۱۳۹۵).

توجه شایگان به مفاهیم پست‌مدرن، به‌ویژه دیدگاه‌های واتیمو از آن‌رو است که ماهیتاً به آرای نقادانه کانت نزدیک است و دغدغه برون‌رفت از متافیزیک اروپامحور را دارد؛ زیرا معتقد است که دیگر هیچ فرهنگی، توان پاسخگویی به نیازهای گسترده و متکثر آگاهی انسان امروز را ندارد. خوش‌بینی واتیمو نسبت به پایان مدرنیته در فضای جامعه پست‌مدرن از این جهت است که امکان مشارکت همه فرهنگ‌ها در یک فرهنگ جهانی فراهم می‌آید. شایگان در شرح دیدگاه جدیدش چنین می‌گوید:

«فرهنگ غربی یک دور کامل زده است و به «تفکر متذکر» تبدیل شده است. حالا همه چیز را قبول می‌کند. به تمام فرهنگ‌های مختلف با سعه‌صدر نگاه می‌کند و بدین ترتیب همه فرهنگ‌ها برای خودشان جایی پیدا کرده‌اند و سفره مدرنیته، سفره بازی شده است. یک بار که در لس‌آنجلس قدم می‌زدم، بسیار حیرت کردم. در ونیس بیچ کنار آب، انواع دکان‌های عجیب و غریب وجود داشت. یکی، ماساژ ژاپنی انجام می‌داد، یک صحنه موزیک راک در حال نمایش بود، آن طرف سیستم آمریکایی‌های بومی برقرار بود. آنچه به عقل انسان می‌رسید و می‌شد دید، در کنار هم قرار گرفته بودند. من با خودم گفتم که ما در وضعیتی زندگی می‌کنیم که همه فرهنگ‌های قدیم و جدید، پهلوی هم به صورتی موزاییک‌وار قرار گرفته‌اند و خود را نمایش می‌دهند. اینجاست که نقاشی و فیلم‌سازی و عکاسی ایران هم مطرح می‌شود. من دیگر هر جا می‌روم، هویت چهل‌تکه می‌بینم. الان جوان‌های ایرانی، چندهویتی هستند. نمی‌دانم که این خوب است یا بد. ولی آن هویت اصیل دیگر وجود ندارد» (ر.ک: شایگان، ۱۳۸۹).

ما اکنون شاهد تجدید حیات همه گفتارهای از یاد رفته‌ایم که به پست‌وهای ناآگاه بشر رانده شده بودند. به استثنای گفتار جهانی مدرنیته که دستاوردهای آن اجتناب‌ناپذیر و خواه‌ناخواه ملک و میراث همه بشریت شده است، هیچ هویتی بر دیگر

هویت‌ها، برتری مطلق ندارد (شایگان، ۱۳۹۷ الف: ۴۲). شایگان دوره سوم، تمرکز خویش را بر دال مرکزی «دیگری» استوار می‌سازد. در این دوره معرفتی، شایگان به طور خاص به جهانی شدن جهان و هم‌ارز و ارزش شدن فهم‌ها التفات دارد. او پذیرفته است که در جهان پست‌مدرن واقع شده‌ایم؛ جهانی که از تمامی بایدهای مطلق‌انگار و یگانه تبری می‌جوید و مطلقیت عقاید را مسبب تمامی ناکامی‌های متأخر برمی‌شمارد و به جهت جبران نقصان‌های وارد شده، به سمت هم‌ارزی ارزشی حرکت می‌کند. محصول هم‌ارزی ارزشی، به رسمیت‌شناسی غیر یا دیگری است. دیگر همانند عصر مدرن، شاهد اعتبار و یکه‌تازی تمدن‌های غالب نیستیم، بلکه تمام فرهنگ‌ها با تمام تنوعشان، واجد اعتبار هستند. چنین جهانی، جهان عرضه داشته‌های فرهنگی است و هر فرهنگ به میزانی که در عرضه و «گفت‌وگو» با اغیار خویش بتواند اقبالی بیشتری را از آن خویش کند، واجد قدرت بیشتری خواهد بود. واجد قدرت بیشتر بودن، به معنای سلب قدرت دیگران نیست. در جهان جدید، قدرت میان تمامی بازیگران حاضر در عرصه جهانی، پراکنده شده است، اما این پراکندگی به طور یکنواخت نیست و به پتانسیل و ظرفیت هر فرهنگ وابسته است. شایگان در تشریح و تبیین نظریه‌اش، این مسئله را مطرح کرده است که هویت ایرانی دارای سه بعد هویت ملی، دینی و مدرن یا همان ایرانیت، اسلامیت و مدرنیت است که البته هر یک در دیگری جا گرفته است و بدین ترتیب مناطقی متداخل را ایجاد کرده که هر دم وضعیت آنها نسبت به یکدیگر پیچیده‌تر می‌شود (روح‌الامین و افشاری، ۱۴۰۰: ۸۱). فرهنگ‌های گوناگون در وضعیت کنونی، هر یک دارای هویت خاص، به رسمیت شناخته شده و مستقل خود هستند که جهانی صدرنگ و چندهویتی را ایجاد نموده است. انسان عصر جدید، هویت اصیل، یگانه و یکپارچه‌ای ندارد، بلکه هویتش، چهل تکه است. چهل تکه‌گی هویتی که ناشی از تکثرپذیری جهان جدید است، مسئله معنویت را برای شایگان تبدیل به سؤال می‌کند: آیا در عصر و زمانه کنونی، امکان حفظ معنویت در دل مناسبات احاطه‌کننده جهان مدرن وجود دارد؟ تأملات شایگان حول این سؤال بدان جا ختم می‌شود که معنویت، عنصری فرهنگی و همه‌جایی است. بدین معنا که فارغ از ادیان مشخص و حوزه‌های جغرافیایی خاص، در تمامی اقصی‌نقاط جهان شاهد وجود معنویت هستیم. وجود گسترده معنویت می‌تواند مقوم هویت چهل تکه

انسان عصر جدید باشد. عبارت دیگری که شایگان برای تبیین وضعیت کنونی، آن را جعل کرده است، عبارت «موزاییک فرهنگی» است. با گسترش بی‌سابقه ابزار ارتباط جمعی و نیز ارتقای روزافزون فناوری، حیطة تعاملات و مراودات انسانی، فرهنگی، علمی، اجتماعی، سیاسی و اجتماعی وسیع‌تر گردیده، فرهنگ هر منطقه در کنار سایر فرهنگ‌ها به صورت موزاییک‌وار در کنار یکدیگر به حفظ و بقای خود می‌پردازند.

شایگان، اساس مبانی معرفت‌شناسی جدید خود را اینگونه بیان می‌کند: «ما دیگر با دیوارهای استوار معرفت‌های گذشته و انتولوژی‌های سفت و سخت سابق روبه‌رو نیستیم، بلکه با یک هستی درهم شکسته و ویران‌شده مواجه‌ایم که به صورت لمعات حضور، ذرات گسسته هستی و لحظات برق‌آسای هوشیاری خود را به ما می‌نمایاند» (فلسفی و معاش ثانی، ۱۳۸۹: ۱۵۵). وی هرچند در دفاع از مدرنیته و پذیرش تکثر، به نقد نظرهای اندیشمندان پست‌مدرن می‌پردازد، در پس دستاوردها و ویژگی‌های مثبت مدرنیته، آن را از بسیاری لحاظ بی‌جان و فاقد روح می‌داند. به نظر او، مدرنیته صرفاً به چهارچوب حقوقی، سیاسی و اقتصادی انسان می‌پردازد و جنبه‌های درونی حیات از نفوذ آن خارج است؛ زیرا آن را از امور خصوصی تلقی می‌کند. چنین تصویری از مدرنیته، او را به سمت عرفان شرقی می‌کشاند و آن را به‌مثابه یک راه‌حل برای مشکلات دنیای جدید می‌داند (فرخی و نیکفر، ۱۳۹۶: ۱۲۱).

شایگان عمیقاً دل‌باخته معنویت است که در دل ادیان و سنت‌های معنوی یافت می‌شود و آن را به عیان طلب می‌کند. به همین سبب، شرق تا غرب عالم را می‌پیماید و از شانکارا، چوانگ‌تسو، سهروردی، ابن عربی و اکهارت و گفتار معنوی ژرف ایشان یاد می‌کند؛ گفتاری که از عمق تاریخ سر برآورده، تخته‌بند زمان و مکان نبوده، سرشت سوگناک زندگی را در آخرالزمانی که در آن «چراغ‌های رابطه تاریکند» و «بر منار آشنایی‌ها» چراغی نمی‌سوزد، تبیین کرده و معنا می‌بخشد (دباغ، ۱۳۹۰: ۲۶-۲۷). او در تلاش است تا ساحت مغفول وجود آدمی در دوران مدرن را که همانا معنویت است، پی‌گیرد و نسبت به امکان‌های احیای معنویت در جهان جدید بیندیشد. معنویت موردنظر شایگان در وضعیت خلوص فرهنگی - تمدنی قرار ندارد؛ بلکه استخدام برش‌هایی از سنت هر یک از ادیان معنوی جهان و اتصال با عالم معنا، شایگان را راضی می‌سازد.

### انسان‌شناسی دوره سوم (سوژه بازیگوش)

انسان امروزی، مجموعه‌ای است بی‌شمار از دیگران، هم سنتی و هم مدرن که در فضاهای بینابین زیست می‌کند. در این فضای بینابین، انسان چهل‌تکه، سه نمود دارد که عبارتند از: نوگرایان افسون‌زده، بنیادگرایان و انسان مهاجر سیار که شایگان دو مورد اول را انسان جهش‌یافته و مورد سوم را مهاجر سیار می‌نامد. در حالی که انسان جهش‌یافته از پاره‌های شرقی/ غربی وجودی خویش و به تبع تضادها و تناقض‌های این دو حوزه، آگاهی ندارد و آن را وضعیتی عادی می‌پندارند. مهاجر سیار آگاهانه همه ضربه‌های آن را تحمل می‌کند. انسان جهش‌یافته دچار التقاطی یکپارچه و اغلب مشکوک است و وجود او تسخیر همین اختلاط است که خود نیز تجسم تمام‌عیار آن است (شایگان، ۱۳۹۷ الف: ۲۱۳-۲۱۴).

مهاجر سیار به تجزیه و چندپارگی خود آگاه است، ساخته‌های ذهنی قرص و محکم را به کل نفی می‌کند و شخصیت او همچون لباس آرلکن<sup>(۱)</sup> از رنگ‌های گوناگون ساخته شده است. وی جزم‌گرا نیست و می‌داند که انسانی چهل‌تکه است. بنابراین سعی در هماهنگی و همراهی با تکه‌های وجودی خویش دارد. به عبارتی یک «موقع‌کار<sup>(۱)</sup>» است که پاره‌های پراکنده خویش را استادانه درهم می‌آمیزد و هویتی جدید و ترکیبی ایجاد می‌کند. بدین‌گونه شایگان معتقد است که در مدرنیته می‌توان از مدار اومانیسیم خارج شد. انسان مدرن، دیگر انسان تک‌ساحتی غربی نیست که تکنیک به بعد وجودی او تبدیل شده باشد. امروزه به دلیل جهانی شدن و ایجاد ارتباطات و تکنولوژی‌های ارتباطی انسان، تکه‌های فراموش‌شده و به حاشیه رانده وجودی خویش را دگربار می‌یابد و سعی در پیوند آنها با یکدیگر در یک سطح افقی (ریزوموار<sup>(۲)</sup>) می‌کند (ساداتی‌نژاد و قمریان، ۱۳۹۶: ۴۰۴-۴۰۵).

انسان بازیگوش از منظر شایگان در کتاب «افسون‌زدگی» دارای چهار خصیصه برجسته معرفی می‌گردد: سیاریت تفکر و چهل‌تکه‌گی هویت، سرهم‌بندی، با بیست دهان سخن گفتن و سیاسی بودن. مشابهت سوژه بازیگوش و انسان ایدئولوگ، خصلت سوم (سرهم‌بندی کردن) است؛ اما برخلاف انسان پیوندزن ایدئولوگ که پیوندزنی‌اش به

اختلاط منجر می‌گردد و «با سرهم‌بندی کردن ایدئولوژیک، مخلوط‌های منفجرکننده درست می‌کند»، او به مرقع‌سازی بازیگوشانه دست می‌زند... مرقع‌کاری، گونه‌ای بازی است که امکان ترکیب عناصر گوناگون برخاسته از فرهنگ‌های مختلف جهان را در اختیار ما می‌گذارد تا جهانی رنگارنگ از آن خود خلق کنیم و شهر فرنگی با منظره‌های گوناگون بسازیم (تباشیر و شکوری، ۱۳۹۷: ۲۰۹).

### چشم‌انداز سیاسی دوره سوم

منظور از سیاسی بودن سوژه بازیگوش بدین معناست که او برخلاف انسان فرزانه و حکیم، کاملاً متوجه پیامدهای اجتماعی و سیاسی نظریه‌هایش است و نظریه‌هایش در تعامل با این قلمرو شکل می‌گیرد. علت تحول دیدگاه‌های شایگان در پس از انقلاب، به‌درستی در ارتباط با انقلاب اسلامی ایران است. بعد دیگر این سیاسی بودن، با توجه به گرایش شایگان به نوعی پراگماتیسم و تن ندادن به اونتولوژی خاصی آشکار می‌گردد. بیژن عبدالکریمی معتقد است که این تن ندادن به یک حقیقت بنیادین و نهایی، دلایل عملی دارد. این دل‌نگرانی و هراس که مبدا قائل شدن به یک حقیقت نهایی، ما را به لحاظ نظری به سوی نظام‌های تئولوژیک یا ایدئولوژیک و به لحاظ عملی به سوی نظام‌های سیاسی، اجتماعی و اخلاقی توتالیتار و وحدت‌گرا سوق دهد (همان: ۲۱۱).

«من به این نتیجه رسیدم که منشأ زندگی اجتماعی و قانون و مدنیت و حقوق بشر و دموکراسی و تمام چیزهای مشابه آن در جهان مدرن، غربی است و نتیجه چهارصد سال تاریخ آنها. به قول چرچیل، دموکراسی بدترین سیستم حکومتی است، اما چه کنیم که بهتر از آن وجود ندارد. من فکر نمی‌کنم که سرمایه‌داری و بازار آزاد، کمال مطلوب است؛ اما تمام تجربه‌های قرن بیستم نشان داد که بقیه راه‌ها، بن‌بست است و ما را به جایی نمی‌رساند» (ر.ک: شایگان، ۱۳۸۹).

در دوره اصلاحات، نقش داریوش شایگان بیش از هر چیز به عنوان یک شخصیت فکری و فرهنگی تأثیرگذار در فضای عمومی و سیاسی ایران دیده می‌شود. اصلاحات که در دهه ۷۰ شمسی تحت رهبری سید محمد خاتمی شکل گرفت، با تمرکز بر گفت‌وگوهای فرهنگی، مدارا و اصلاحات ساختاری، بستری را برای بازتعریف هویت ملی

و طرح بحث‌های جدید در حوزه فرهنگ و تمدن فراهم کرد. در این فضا، دیدگاه‌های شایگان درباره ارتباطات فرهنگی و گفت‌وگوهای تمدنی، نقش راهبردی پیدا کرد. شایگان با تأکید بر دیالوگ بین فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها را به زبان سیاستی و در قالب راهبردی مطرح کرد. او این ایده را در برابر دیدگاه‌های تقابل طلبانه و فرقه‌ای قرار می‌داد و پیشنهاد می‌نمود که جهان و ایران در چارچوب تفاهم، احترام متقابل و تبادل فرهنگی قرار گیرند. این رویکرد در بستر اصلاح‌طلبی و فضای معاصر آن دوره، هم‌زمان با شخصیت فکری و سیاسی رئیس‌جمهور وقت، محمد خاتمی که بر تعامل و دیالوگ تأکید داشت، به تأکید و تقویت رسید.

بازگشت داریوش شایگان به عرصه اندیشه در دهه ۷۰، نماد تلاش برای بازسازی هویت فرهنگی ایران در کنار دیدگاهی جهانی شده بود. او این دوره را فرصتی مناسب برای تبیین مجدد رابطه فرهنگ ایرانی با سایر تمدن‌ها و همچنین ترویج گفت‌وگوهای فرهنگی و فلسفی معرفی می‌کرد. در نتیجه ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها، در قالب سیاست‌ورزی و در بستر اندیشه‌های فلسفی و فرهنگی، جایگاه مهمی در سیاست و فضای فکری ایران پیدا کرد که نشان‌دهنده نوعی هم‌افزایی میان فضای اصلاح‌طلبانه، شخصیت فرهنگی و توجه به بنیادهای معرفتی در توسعه نگاه‌های بین‌المللی و تعامل‌پذیری ایران بود.

شایگان در هر کجا مقتضی است، تمایل خود را به دموکراسی و لیبرالیسم، با تکیه بر جنبه کثرت‌گرایی آن نشان می‌دهد.

«در اینکه به دموکراسی معتقدم، جای تعجب نیست. اما من از آن جهت به دموکراسی معتقدم که راه و چاره دیگری جز آن سراغ ندارم. به‌علاوه از آنجا که آدم تعداد اندیشی هستم، عقاید و گوناگونی آنها را دوست دارم. حزب واحد برایم مثل روح سیاسی واحد است که هر قدر متعالی و والا باشد، مرا به ترس و لرزه می‌آورد» (شایگان، ۱۳۹۳: ۴۵).

اعراض وی از نظام‌های اندیشه‌ای و ساختارهای سیاسی که در آنها، جایی برای به‌رسمیت‌شناسی دیگری و شنیدن صدای اقلیت‌های طردشده وجود ندارد، کاملاً مشهود و محسوس است.

## نتیجه‌گیری

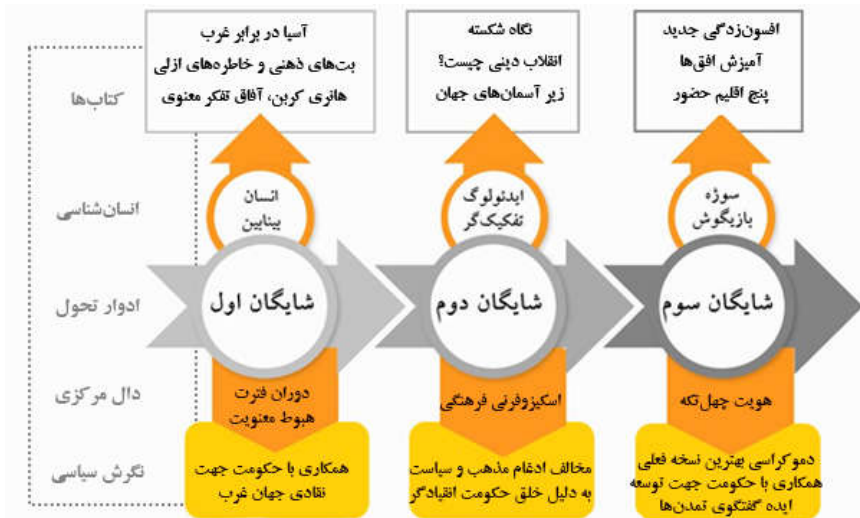
داریوش شایگان از اثرگذارترین متفکران معاصر ایران با دامنه بسیار وسیع مطالعاتی در حوزه علم، عرفان، فلسفه، هنر و تاریخ است که هر یک از این حوزه‌ها را هم در گفتمان غرب و هم در گفتمان شرق مورد مذاقه قرار داده است و به سبب بافتار خانوادگی، تحصیل و سفرهای متعدد، امکان تجربه و مواجهه مستقیم با جهان‌های دیگر را داشته است. رخدادهای تاریخی و آرای متفکران برجسته، به همراه روح در سیلان داریوش شایگان، دینامیسمی تفکری را در طول حیات وی شکل بخشیده‌اند که در کمتر متفکر ایرانی می‌توان آن را سراغ گرفت. پرداختن به حدود و ثغور تحولات اندیشه‌ای شایگان که اغلب از حوزه فلسفی آغاز می‌گردید، اما در همان حوزه باقی نمی‌نماند و به سایر حوزه‌ها از جمله حوزه سیاسی آرای وی نیز تسری می‌یافت، واجد بداعت‌های اندیشه‌ای فراوانی است که توجه مجدانه‌ای را طلب می‌نماید.

مقاله با صورت‌بندی سه‌گانه‌ای از دینامیسم اندیشه‌ای داریوش شایگان، او را در دوره اول، ملهم از متفکرانی چون نیچه، هایدگر، یونگ، هانری کرین، علامه طباطبایی و سید حسن نصر می‌داند که گرایش به عرفان و تجددستیزی را در وی تقویت نموده‌اند. از اساسی‌ترین دغدغه‌های اندیشه‌ای شایگان در این دوره، هبوط معنویت در غرب و واکاوی آن است. انسان بینابینی، خلق واژه شایگان برای انسانی است که در وضعیت نه شرقی و نه غربی و هم شرقی و هم غربی قرار دارد. شایگان در این دوره به لحاظ منظر سیاسی، معتقد به آن است که چشمه فیاض تشیع در طول تاریخ، عامل هویت‌بخش ایرانیان بوده است و امروز نیز نگهبانان این چشمه فیاض که همانا روحانیون هستند، موظف به تمشیت ساحت سیاسی‌اند. آرای این دوره فکری شایگان در کتاب‌های «آسیا در برابر غرب»، «بت‌های ذهنی و خاطره ازلی» و «کرین، آفاق تفکر معنوی» خود را عیان گردانده است.

در دوره دوم حیات فکری شایگان، دغدغه او از دوگانه غرب و شرق به دوگانه سنت - مدرنیته تغییر موضع می‌دهد و وی در تغییر مسیری نسبت به افرادی نظیر آل‌احمد و شریعتی قرار می‌گیرد و فاصله خود را با اندیشه مارکسیستی و انقلابی حفظ می‌کند. مهم‌ترین رخداد مؤثر در دوره دوم حیات فکری شایگان، وقوع انقلاب اسلامی است. شایگان در کتاب «انقلاب مذهبی چیست؟»، پرسش‌های عمیقی درباره این واقعه مطرح نموده، بیان

می‌دارد که انقلاب و مذهب، مفاهیمی ناهم‌سنخ هستند که امکان مؤانست آنان عملاً ناممکن و ایدئولوژی‌گرایی را آفت این تلازم معرفی می‌کند. دوگانه انسان ایدئولوگ و انسان تفکیک‌گر، دوگانه‌ای است که شایگان برای تأکید بر مزار ایدئولوژی و تسری آن در ساحت اجتماع به آن تأکید می‌ورزد. در ادامه، کتاب‌های «نگاه شکسته» و «زیر آسمان‌های جهان» نیز به تکمیل مختصات دوره دوم اندیشه‌ای شایگان می‌پردازد و با طرح مفاهیمی چون اسکیزوفرنی فرهنگی و اختلاط مفاهیم، وضعیت موجود را تبیین می‌کند.

سومین و آخرین دوره از ادوار اندیشه‌ای شایگان با الهام از متفکران پست‌مدرن همراه است و شایگان با نوشتار کتاب‌هایی چون «افسون زدگی جدید»، «آمیزش افق‌ها» و «پنج اقلیم حضور» می‌کوشد تا بر اقتضائات عصر جهانی شدن و برداشته شدن مرزهای اندیشه، هنر و فناوری تأکید ورزد. در چنین جهانی، سوژه بازیگوش خلق می‌شود؛ سوژه‌ای که هر روز در حال تجربه‌های مرزی است و خود را با دیگری، بیش از هر زمان دیگر در معرض مواجهه قرار می‌دهد. شایگان در این دوره، به‌صراحت بر کارایی دموکراسی تصریح می‌کند و علی‌رغم معایب آن، این نسخه را بهترین نسخه موجود دانسته که در آن، امکان گفت‌وگو و مدارا در ساحت جهانی، بیش از سایر نسخه‌ها، امکان بروز می‌یابد.



شکل ۱- دینامیسم فلسفی و سیاسی داریوش شایگان (گردآورنده: نویسنده)

خلاصه آنکه شایگان با جست‌وجوگری‌های وافر اندیشه‌ای خود، مجال اندیشیدن از زوایای بسیاری را برای ایرانیان فراهم نموده و به تناسب هر دوره فکری، تألیفات و نیز دیدگاه‌های سیاسی مقتضی آن را اتخاذ داشته است. اما آنچه را که از نظر مشی سیاسی در طول هر سه دوره فکری او و علی‌رغم تمام تحولات تفکری، ثابت است، می‌توان در این دو کلام یافت: «او در سیاست، کانتی بود و با اینکه جهان کنونی و سیاست آن را می‌شناخت، به صلح دائم کانت می‌اندیشید و سیاستی را دوست می‌داشت که اخلاقی باشد». «بزرگ‌مردی است دریادل، جهان‌دیده، دانا و فرزانه و فرهیخته و فیلسوف آزاداندیش که عمیقاً صلح‌گرا و مخالف هرگونه خشونت است. مدارا در عالی‌ترین سطح اندیشه و عمل، همراه با طنزی هوشیارانه از وجوه ممتاز شخصیت مهربان و مهرورز اوست». شایگان، سیاست را همچون مرکبی چالاک، در خدمت تعالی بشر به سوی مرزهای انسانیت و اخلاق قلمداد می‌نمود و به همین‌سان در اندیشه او، پرهیز از خشونت و رواج ملامطت، محسوس است.

### پی‌نوشت

۱. Arlechino، شخصیت معروف تئاتر ایتالیایی که لباس چهل‌تکه و رنگارنگ به تن می‌کند.
۲. ریزوم، یک ساقه گیاهی است که به صورت افقی تکثیر می‌یابد و رشد می‌کند.

## منابع

برخورداری، عارف (۱۳۹۰) «ماهیت فلسفه سیاسی در ایران دوره اسلامی»، سیاست، دوره چهل و یکم، شماره ۴، زمستان، صص ۱-۱۹.

doi: 10.22059/jpq.2016.59021

بروجدی، مهرزاد (۱۳۷۸) روشن‌فکران ایرانی و غرب، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، فرزانه. پورحسن، قاسم (۱۳۹۸ الف) می‌توان شایگان را متفکر فرهنگ‌ها نامید؛ سه دوره فکری داریوش شایگان، ۲۸ آبان ۱۴۰۰، قابل دسترسی در:

<https://www.mehrnews.com/news/4635483>

----- (۱۳۹۸ ب) هم‌اندیشی بازخوانی روایت داریوش شایگان از شاعرانگی ایرانیان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۲ آذر ۱۴۰۰، قابل دسترسی در:

<https://www.ihcs.ac.ir/fa/news/18238>

تباشیر، محمد و ابوالفضل شکوری (۱۳۹۷) «خوانش آثار داریوش شایگان بر مبنای مفهوم سوژه بازیگوش»، پژوهش سیاست نظری، پاییز و زمستان، دوره سیزدهم، شماره ۲۴، صص ۳۱-۵۷

doi: 10.22070/iipr.2018.3075.1278

حسام قاضی، روزان و محمد نژادایران (۱۴۰۱) «ریشه‌یابی تحول نگرش داریوش شایگان به مدرنیته»، فصلنامه سیاست، دوره پنجاه و دوم، شماره ۳، صص ۶۶۵-۶۹۰.

خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۹۷) گنج شایگان، بخارا، شماره ۱۲۴، خرداد - تیر، صص ۲۵۶-۲۶۰.

دباغ، سروش (۱۳۹۰) ترنم موزون حزن؛ تأملاتی در روشن‌فکری معاصر، تهران، کویر.

روح‌الامین، سید احسان و مرتضی افشاری (۱۴۰۰) «مقایسه آرای جلال آل‌احمد و داریوش شایگان پیرامون هنر معاصر ایران با تأکید بر مسئله هویت»، فصلنامه نگره، شماره ۵۸، صص ۷۱-۸۷.

doi: 10.22051/pgr.2021.33234.1090

ساداتی‌نژاد، سید مهدی و ناهید قمریان (۱۳۹۶) «واکاوی مفهوم سنت از دید متفکران ایرانی: بررسی اندیشه‌های داریوش شایگان و سید حسین نصر»، فصلنامه سیاست، دوره چهل و هفتم، شماره ۲، صص ۳۹۳-۴۱۰.

doi: 10.22059/jpq.2017.63229(

شایگان، داریوش (۱۳۸۹ الف) آمیزش افق‌ها، چاپ اول، تهران، فرزانه.

----- (۱۳۸۹ ب) «چه بخوایم، چه نخواهیم شرقی‌ام»، گفت‌وگو با داریوش شایگان، ماهنامه مهرنامه، شماره ۲ (اردیبهشت)، قابل دسترسی در:

<https://www.hamooniran.ir/item/4036>.

----- (۱۳۹۵) «هویت چهل‌تکه ایرانی»، گفت‌وگو با داریوش شایگان، روزنامه اعتماد، شماره

----- الف) افسون‌زدگی جدید؛ هویت چهل‌تکه و تفکر سیار، چاپ دهم، تهران، فرزانه.

----- ب) بت‌های ذهنی و خاطره‌ازلی، چاپ دوم، تهران، فرزانه.

----- (۱۳۹۸) آسیا در برابر غرب، چاپ چهارم، تهران، فرزانه.

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۸) «پنج نسخه داریوش شایگان در پنج دهه»، حکمت معاصر پژوهشگاه علوم

انسانی و مطالعات فرهنگی، سال دهم، شماره اول، صص ۱۷۳-۱۹۲.

doi: 10.30465/cw.2019.4265

فرخی، سوفیا و جاسب نیکفر (۱۳۹۶) «پروپلماتیک هویت ایرانی در اندیشه‌های داریوش شایگان»،

جامعه‌پژوهی فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، بهمن، دوره هشتم، شماره ۴،

صص ۸۵-۱۱۱.

doi: 10.30465/gsc.2017.2764

قرلسفلی، محمدتقی و سکینه معاش ثانی (۱۳۸۹) «ایران فرهنگی در اندیشه‌های داریوش شایگان»،

علوم سیاسی، آذر، دوره پنجم، شماره ۴، صص ۷-۳۴. (قابل دسترسی در:

<https://ensani.ir/fa/article/260759>

قوچانی، محمد (۱۳۹۷) یکی از معدود روشنفکران لیبرال، بخارا، شماره ۱۲۴، خرداد - تیر، صص

۲۰۱-۲۰۲.

Ehsan Ayoobi and Fereshteh Sadat Etefagh Far and Amir Dabiri Mehr and  
Mohsen Askari Jahaghi (2021) "The Place of Tradition and Modernity in the  
Works and Thought of Dariush Shayegan before the Islamic Revolution of  
Iran", International Journal of Political Science, Vol 11, No 1, 109-120.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴: ۵۵-۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۸

نوع مقاله: پژوهشی

## منورالفکری و دوگانۀ «قانون» و «آگاهی»

\* عطاءالله کریمزاده

\*\* عباس منوچهری

\*\*\* سهراب یزدانی

### چکیده

مواجهۀ منورالفکران ایرانی در اواخر عصر قاجار با مفهوم «ترقی» موجب مطرح شدن ایده «ترقی» برای ایران شد. یعنی ایده «ترقی»، موقفی جامع تلقی می‌شد که بحران‌ها و مسائل ساختار سیاسی، اجتماعی و... ایران عصر قاجاری درون آن حل می‌شد. بحث این مقاله این است که می‌توان در رابطه با ایده «ترقی» در ایران، دو جریان فکری، یعنی «قانون‌محوری» و «آگاهی‌محوری» را از هم متمایز کرد. جریان نخست، نیل به «ترقی» ایران در رهایی از زوال و بیماری را از مسیر «قانون و حکومت قانون» می‌داند. برای جریان دوم نیز «ترقی» در ایجاد «آگاهی» عمومی و اجتماعی ایرانیان، امکان‌پذیر است. با وجود این هر دو جریان به دلیل تناقض‌های فکری و عدم تاریخ‌مندی نتوانستند منفک از آنچه از ایده «ترقی» اروپایی اقتباس کرده بودند، پرسش بنیادین و به تبع آن راه‌حل متناسب با آن را

---

\* نویسنده مسئول: دانش‌آموخته دکتری اندیشه‌های سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران

atakarimzadeh@yahoo.com

0009-0004-9777-4244

\*\* استاد گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، ایران Amanoocheri@yahoo.com

0009-0009-4908-6013

\*\*\* دانشیار بازنشسته گروه تاریخ، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه خوارزمی، ایران yazdanis1948@gmail.com

0009000308296803



داشته باشند و با اشکال متفاوتی از «امتناع در فکر- عمل» مواجه شدند. روش پژوهش این مقاله مبتنی بر تحلیل محتوا و مطالعه کتابخانه‌ای است که برای تبیین آن از روش‌شناسی «امتزاج افق‌ها»ی گادامر استفاده شده است.

**واژه‌های کلیدی:** منورالفکری، ترقی، قانون، آگاهی و امتناع.

## مقدمه

آنچه در تاریخ سیاسی، اجتماعی و فکری عصر قاجاری قابل دریافت است، این است که تا پیش از به سلطنت رسیدن ناصرالدین شاه، در نتیجه برخورد با تمدن غربی، اشکالی از خواست ترقی و اصلاحات ایجاد شد که هرچند در برخی زمینه‌ها موجب تحولات و دگرگونی‌هایی شد، با این حال در ساحت‌های مختلف نظام قدرت دینی، سلطنتی و... با موانع جدی روبه‌رو می‌شد. از این‌رو در «دوره ناصری» ترقی، اصلاح‌طلبی و دگرگونی در ساحت سیاسی به حیطه‌های فکری و اندیشه‌ورزی رسید؛ یعنی اصلاح‌طلبانی در دستگاه قدرت سعی کردند که شاه را به عنوان رأس قدرت تشویق به اصلاح امور کنند. چنان‌که به نظر فریدون آدمیت به تناسب تحولات جهانی و حاکم شدن مظاهر غربی، به ضرورت تاریخی به تمدن و مدنیت غربی گرایش پیدا شد. یعنی هرچند در ابتدا نیاز را فقط به علم و صنعت غرب می‌دانستند، با این حال تحول ذهنی همزمان با آن نبود و از زمان اصلاحات امیرکبیر تا سپهسالار، تحول ذهنی به تدریج نیز ایجاد شد (آدمیت، ۱۳۵۱: ۱۴). به بیان روشن‌تر، نوعی تحول در قلمرو «نظر» در ایران به وجود آمد که ناشی از «آگاهی تاریخی» جدید ایرانیان بود که قائل به نظم جدید و نهاد قانون بود (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج ۲، ب ۱: ۳۲-۳۴).

به تدریج «اندیشه جدید» توسط منورالفکر و اصلاح‌گر ایرانی به عنوان عضو جامعه غیر غربی در این لحظه سر برآورد. البته این منورالفکران درصدد فهم اندیشه و اندیشمندان غیر غربی نبودند، بلکه مسئله اساسی آنها این بود که در حد دانسته‌ها و آموخته‌هایشان از نظام و اندیشه‌های سیاسی مدرن غربی بتوانند از نظر سیاسی آینده‌ای را متصور شوند که «برای جامعه ایران، دست‌یافتنی یا تحقق‌پذیر می‌بود» (قاضی‌مرادی، ۱۳۹۹: ۳۱). در نتیجه مواجهه ایرانیان با «تجدد»، نوعی از «تاریخ‌زدایی» در عقب‌مانده پنداشتن ایران معاصر و «پیشرفته» دانستن غرب ایجاد شد؛ یعنی ایران در برهه تاریخی مشترک، در آن واحد با اروپا «ناهم‌زمان» بود. اروپا، مدرن و ایران، پیشامدرن تلقی می‌شد (توکل‌طرقی، ۱۳۹۵: ۱۰). چنان‌که نویسندگان و منورالفکرانی که درصدد تطبیق ایران با اروپا بودند، تلاش داشتند آنچه را «ایران بیمار» می‌انگاشتند، به زعم خود با راه‌طی شده غربی همگام

کنند. ابتدا وارد کردن تکنولوژی و صنعت غربی را راه‌حل می‌دانستند؛ سپس وارد کردن نهادهای غربی نیز برای آنها مسئله شد (توکلی طرقي، ۱۳۹۵: ۶۶).

تلاش برای اصلاحات و نوسازی به دلیل خودکامگی و استبداد دیرینه اساساً امکان تحول را با مانع مواجه کرده بود و «منورالفکری» تحت تأثیر تمدن غرب و محصول مدرنیته در ایران شکل گرفت. روشن‌فکران در غرب با نقد و نوآوری خود و عقل‌گرایی، مدرنیته را به جلو سوق دادند؛ اما روشن‌فکری شرقی و جهان سوم که بعد از رویارویی با غرب شکل گرفت، خود را در مواجهه با غرب دید و با نگرش به تمدن و فرهنگ خود و نقد تمدن غرب که ترجمه‌ای از آن را گرفته بود، فکر می‌کرد می‌تواند بدون توجه به سنت تاریخی خود، به توسعه و تمدن غربی دسترسی پیدا کند. چنان‌که منورالفکری ایران که «در غیاب طرفداران نظام سنت قدمایی ایجاد شده بود»، هرگز نتوانست پرسش اساسی مبنی بر «مکان ایستادن خود را در نسبتی با سنت و طرفداران نظام سنت قدمایی» ایجاد کند؛ زیرا از منظر تاریخ اندیشه نمی‌توان غیبت «حاضران غایب» هواداران نظام سنت قدمایی در ایران را نادیده گرفت (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ب ۲: ۹۰-۹۱).

آنچه باید توجه داشت این است که منورالفکران دوره قاجاری را نمی‌توان ذیل یک ایده خاص دانست؛ بلکه بر اساس ایده‌ها و مقوله‌هایی که مطرح می‌کنند، می‌توان آنها را ذیل دو ایده «قانون» و «آگاهی» تقسیم‌بندی کرد. به همین خاطر مسئله مقاله حاضر مبتنی بر این است که نگرش حاکم بر جریان غالب منورالفکری ایران عصر قاجاری بر اشکالی از ترقی‌خواهی تمدنی و تکنیکی شکل گرفت که ساحت‌های مختلف سیاسی، اجتماعی، حقوقی و... را تحت تأثیر قرار می‌داد. از این‌رو برخی عدم ترقی را با «بی‌قانونی» و «فقدان حکومت قانون» مرتبط می‌دانستند و برخی دیگر هرچند قائل به خودسرانه بودن حکومت و حاکمیت سلطنت، شریعت و... بودند، با وجود این آن را ناشی از «جهل و ناآگاهی» حاکم بر عموم جامعه می‌دیدند که بی‌قانونی و فقدان حکومت قانون، نتیجه عدم آگاهی رعایای ایرانی است.

از این‌رو آنچه به عنوان مسئله قابل تبیین است، این است که «بحران یا انحطاط» عصر قاجاری به طور اعمّ و عصر ناصری به طور اخصّ در نظر منورالفکران، چگونه دیده

می‌شد. پاسخ آنها اغلب این بود که «ترقی» از دو مسیر «قانون» و «آگاهی» که متأثر از اروپامحوری بود، میسر می‌شد. در واقع آنچه باید در نظر داشت این است که هرچند «ترقی»، مقولۀ بنیادین اغلب منورالفکران ایرانی عصر قاجاری بود، آنها فهم و بیان متفاوتی در ایده‌پردازی آن داشتند که موجب شد دو جریان غالب «قانون» و «آگاهی» شکل گیرد. جریان «قانون» را می‌توان در ملک‌مخا و مستشارالدوله دید و جریان «آگاهی» نیز در آرا و نوشته‌های کسانی چون آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی قابل واکاوی است.

### پیشینه پژوهش

به تعبیر پژوهشگرانی چون سید جواد طباطبایی، ماشاالله آجودانی، حسن قاضی مرادی، پرسش و پاسخ منورالفکران از پیش اروپامحور بود و افکارشان را به صورت تناقض‌آمیز آنها به ایران پیش از اسلام یا دوران اسلامی پیوند می‌زدند و همین امر نیز موجب می‌شد به اشکال متفاوتی دچار «امتناع» در فکر و عمل شوند. سید جواد طباطبایی در اثر خود با عنوان «تأملی دربارهٔ ایران: مبانی نظریۀ مشروطه‌خواهی»، قائل به این است که روشن‌فکری در ایران در خلأ ناشی از «غیاب هواداران سنت قدمایی» ایجاد شد و هیچ‌گاه پرسش بنیادی در نسبت با سنت ایجاد نکرد و نه تنها موجب امتناع آنها در مواجهه با هواداران سنت گردید، بلکه در افق دید محدود و تنگ سیاست عملی گرفتار شدند. به‌علاوه فقدان جدال «قدیم و جدید» در اندیشۀ آنها نمایان است و نوشته‌های آنان به اصلاحات نظام اداری و دستگاه حکومت منتهی می‌شد. بنابراین نمی‌توان از اندیشۀ سیاسی نزد آنها صحبت کرد. به عبارت دیگر، آنچه از ادبیات موجود در رابطه با «منورالفکری» و جریان‌های آن قابل دریافت است، این است که روشن‌فکری در ایران در اعراض و دوری از سنت قدمایی و امتناع با رویارویی هواداران آن ایجاد و تکوین یافت (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ب ۲: ۹۰-۹۱).

قاضی مرادی از سوی دیگر در نوشته‌اش با عنوان «نوسازی سیاسی در عصر مشروطۀ ایران»، به مسئله گذار از جامعۀ سنتی به جامعۀ متجدد، اقدام به سنخ‌شناسی

جریان‌های اندیشه سیاسی پیشامشروطه می‌کند. به نظر او، روشن‌فکران ایرانی در برخورد با تمدن اروپایی، به نوسازی سیاسی یا همان حکومت توجه نمودند؛ در عین اینکه نوسازی در تمام انحاء آن را به عنوان گذر از عقب‌ماندگی تصور می‌کردند (قاضی‌مرادی، ۱۳۹۹: ۸).

آجودانی نیز در کتاب «مشروطه ایرانی»، قصه روشن‌فکری در ایران دوره قاجار را پرتناقض می‌داند. به نظر او، برای فهم اندیشه و آرای روشن‌فکران این دوره، باید به تناقض‌های اساسی تجدد و مشروطیت فکر کرد. برخی از روشن‌فکران صرفاً تسلیم شدن مطلق در برابر تمدن اروپایی را در سر داشتند و برخی نیز به واسطه تمایلات ضد دینی و تمایل به ایران‌گرایی، «مترقی» قلمداد می‌شدند، در صورتی که فهم روشنی از «ترقی» نزد آنها نمی‌توان یافت (آجودانی، ۱۳۸۶: ۱۲-۱۳).

برخلاف تعابیر یادشده، کسانی چون حسین آبادیان و داود فیرحی بر این نظرند که منورالفکران درصدد پیوند بین سنت و تجدد بودند، هرچند الزاماً موفق نشدند. حسین آبادیان در کتاب «بحران آگاهی و تکوین روشن‌فکری در ایران»، پرسش‌ها و به تبع آن پاسخ‌های روشن‌فکران آستانه مشروطه را به عنوان مردان زمانه خود واجد اهمیت می‌داند. به نظر وی، تقریباً رویکرد غالب جریان روشن‌فکری عصر قاجاری درصدد پیوند اندیشه‌های دینی و فقهی با اندیشه‌های منبعث از تمدن غربی و اروپایی بود که آبشخورهای متفاوتی از نظر مبانی فکری، چارچوب‌ها و مصادیق خود داشتند؛ با این تفاوت که در واقع اگر در غرب، تجدد، تداوم بازبینی و بازیابی سنت عصر باستان یونانی و رومی بود، اما در ایران، پرسش از سنت اساساً وجود نداشت و «تداوم در گسست» غالب بود (آبادیان، ۱۳۹۲: ۱۲۹).

داود فیرحی در این ارتباط در آثاری چون «مفهوم قانون در ایران معاصر» و «دولت مدرن و بحران قانون: چالش قانون و شریعت در ایران معاصر»، قانون را مهم‌ترین واژه در ایران معاصر می‌داند که حدود دو قرن در جدال سیاست، دین و تجدد مورد توجه بوده است؛ زیرا قانون، قلب دولت مدرن است. وی همچنین در اینکه اساساً انقلاب مشروطه ایران بر خواست قانون و ارجاع قانون موضوعه به اراده ملت است، تلاش دارد به جدال‌های فکری در حدود دو قرن تاریخ ایران معاصر بپردازد (فیرحی، ۱۳۹۹: ۱۱-۱۵).

## رهیافت و روش پژوهش

بر اساس تحلیل‌های یادشده، ایده «ترقی» نزد اصلاح‌طلبان و منورالفکران پیشامشروطه، موجد گسستی بین قدیم و جدید و شکل‌گیری مفاهیم و ایده‌های جدید بود. برای یک مورخ اندیشه و فکر یا «اندیشه‌شناسی»، آنچه به‌صورت یک اصل مهم است، متغیر بودن مضمون واژگان و مفاهیم است؛ زیرا هر واژه و مفهوم می‌تواند با توجه به زمان و محیط خود، از یک محیط فرهنگی به محیطی دیگر تغییر کند (منوچهری، ۱۳۹۵، ج ۱: ۴۷). پژوهش‌هایی که درباره دو مفهوم «قانون» و «آگاهی» در عصر ناصری انجام شده است، تبیین روشنی از نظر روش‌شناسی علمی ندارند. اکنون تلاش می‌شود با استفاده از رویکرد «تاریخ فکری» و روش «امتزاج افق‌ها»، فهم و نظر منورالفکران عصر ناصری از دو مفهوم «قانون» و «آگاهی» بر اساس ایده «ترقی» تبیین شود.

«تاریخ فکر» یا «تاریخ اندیشه‌ها» با «تاریخ فکری» یا «تاریخ‌نگاری فکری»<sup>۱</sup> متفاوت است؛ زیرا «تاریخ فکر» به مطالعه آثار و افکار طی زمان می‌پردازد، اما «تاریخ فکری»، مختصات فکری «یک دوره معین تاریخی» را تبیین می‌کند. به عبارت دیگر در «تاریخ‌نگاری فکری»، فهم آثار فکری و امر تاریخی به شکل «افقی و هم‌زمانی»<sup>۲</sup> انجام می‌شود. «تاریخ فکری» در پی شناخت یک دوران تاریخی با تمرکز بر جریان‌های فکری آن دوران است؛ یعنی آرا و ایده‌های جریان‌های فکری را مدنظر قرار می‌دهد. پس می‌توان افکار و آرا را در جایی و زمانی از تاریخ، یعنی «روح زمانه»<sup>۳</sup> در نظر داشت. به همین خاطر باید در جایگاه کسی که «تاریخ فکری»<sup>۴</sup> را بر اساس «لحظة خاصی» می‌نویسد، به این توجه داشت که نه صرفاً دست به «واقع‌نگاری» زد و نه در نقش یک «دانای کل» ظاهر شد (استیوارت هیوز، ۱۳۸۶: ۵-۶).

از طرف دیگر برای فهم آرا و افکار در یک دوره تاریخی غیر از زمینه و زمانه محقق، می‌توان با طرح پرسش‌ها یا کاربرد مفاهیمی که در افق محقق، معنای معینی دارند، به

1. Intellectual Historiography
2. synchronic
3. Geist der Zeiten
4. Intellectual history

سراغ آرا و افکار در افق دیگر، یعنی در دوره تاریخی دیگر رفت. «امتزاج افق‌ها»<sup>۱</sup> گادامر، آن چیزی است که قائل به این است که از تعاطی این افق‌ها، موقعیت‌های جدیدی را می‌توان ایجاد کرد که فراتر از دیدگاه ثابت و ایستاست. کار اصلی آن است که مفسر خود را در دل افق دیگر جای ندهد، بلکه افق خود را چنان بگسترده که افق دیگر را در برگیرد. واقعیت تاریخ در فرآیند فهم گادامر، رابطه بین گذشته و حال را از طریق «امتزاج افق‌ها» به هم مرتبط می‌کند؛ یعنی افق مفسر گسترده می‌شود تا افق متن را در برگیرد (Bleicher, 1980: 126).

به بیان گادامر «در سپهر فهم تاریخی و به‌ویژه هنگامی که به دعوی درک تاریخی مبنی بر اینکه گذشته را از منظر هستی خود آن... مشاهده می‌کنیم، می‌توانیم از «افق‌ها» نیز سخن بگوییم. کار فهم تاریخی همچنین شامل رسیدن به افق تاریخی خاصی نیز می‌شود که در نتیجه آن بتوان آنچه را به دنبال فهم آن هستیم، با ابعاد واقعی‌اش مشاهده کنیم. افق، چیزی است که ما به درون آن حرکت می‌کنیم و آن نیز با ما حرکت می‌کند. فهم در واقع همیشه امتزاج این افق‌هایی است که خیال می‌کنیم به‌تنهایی وجود دارند... هر مواجهه‌ای با سنت که در چارچوب درک تاریخی روی می‌دهد، مشتمل است بر تجربه تنش میان متن و اکنون... در اینجا در فرایند فهم، یک امتزاج واقعی افق‌ها صورت می‌پذیرد» (گادامر، به نقل از ام. برنز و پیکارد، ۱۴۰۰: ۳۷۴).

### ایده «ترقی» مبنای فکری منورالفکری

ایرانیان در برخورد با غرب که سیر تاریخ آن به صورت یک نظم سیاسی-اجتماعی شکل گرفته و در راه علم و فناوری پیش‌رو بود و نیز جنبه‌های آشکار تمدن غربی و دیدن آنها و سنجیدن وضع خود با آنها، احساس یأس، ضعف و حقارت کردند و راه نجات و رهایی را در این دیدند که «آستین‌ها را بالا [زدند] و نمونه‌هایی از آنها را وارد [کردند]: چند تا کارخانه، یک مدرسه بزرگ (دارالفنون) برای تدریس علوم جدید» شکل گرفت (آشوری، ۱۳۷۶: ۱۵۴). به طوری که جهان اسلام و کشورهای ایران، وقتی با

تمدن غربی مواجه شدند که دو رویۀ «دانش و کارشناسی» و «استعمار»، اساس تمدن آنها بود و درصدد پیدا کردن راهی شدند. این جوامع هم نمی‌خواستند زیر سلطۀ استعمار غرب باشند و هم به واسطۀ نیاز به دانش و کارشناسی غرب نمی‌توانستند از آن چشم‌پوشند. تنها راهی که در پیش داشتند، یک راه سخت و پرپیچ و خم بود که در عین بهره‌جویی از دانش و کارشناسی غرب، درصدد به دست آوردن بالاترین راه خودبسندگی و جدال با استعمار و استثمار غرب بودند و «راه سوم» که ترکیبی از این دو بود، شاید تنها مسیر مناسب بود. در واقع پایان قرن ۱۸ و آغاز قرن ۱۹ از این حیث برای مسلمانان سخت بود که اگر مسیر خودبسندگی را در پیش می‌گرفتند، ممکن بود همه‌اصلاحات روی نوسازی و بهره‌جویی از نوآوری و دانش غرب تمرکز یابد و به ویژگی‌های فرهنگی و فکری مسلمانان توجهی نشود؛ به طوری که جنبۀ استعماری تمدن غرب نادیده گرفته می‌شد و افتادن در گودال غرب‌زدگی و وابستگی به استعمار و بازارهای استعماری، پیامد ناگزیر آن بود. از دیگر سو، ترس و بیم از کفر و مسیحی‌گری اروپا و آسیب به فرهنگ و عرف و دین مسلمانان نمی‌توانست به نوسازی و نوگرایی و آموختن دانش و کارشناسی غرب کمکی کند و در نهایت به عقب ماندن و وابستگی به استعمار ختم می‌شد (حائری، ۱۳۶۷: ۱۲۱).

این امر در ایران به تبع دیگر ملل شرقی و مسلمان، موجب ظهور اندیشه‌گرانی شد که در ساحات مختلف دینی و غیر دینی آن با این پرسش مواجه شدند که در نتیجۀ برخورد با تمدن غربی باید چه پاسخی داده شود. همین امر منجر به مجادلات فکری‌ای شد که نه تنها تا پیروزی و استقرار مشروطیت، بلکه تاریخ معاصر ایران، مشحون از آن است. آنچه منورالفکران را درگیر کرد، مسئله ترقی تمدنی، علمی و فناورانه غربی بود؛ یعنی در حالی که غرب را واجد ترقی و تمدن می‌دانستند، ایران برای آنها در وضع انحطاط قرار داشت (Bayat, 1982: 142).

از این رو نوشته‌های میرزاملکم‌خان حدود نیم‌سده، یعنی از اولین نوشته‌اش «کتابچۀ غیبی» که حدود سال ۱۲۷۵ ق. نوشته شد تا سال ۱۳۲۳ ق. در آستانۀ مشروطه که «ندای عدالت» را نگاشت، حول محور «ترقی اقباسی» اروپایی بود. به نظر او، عقل‌فرنگی، برتر از عقل ما نیست و آنچه آنها را متمایز و موجب ترقی‌شان بوده است، «علوم» است.

البته ترقی آنها صرفاً در صنایع نیست، بلکه اصل ترقی آنها در آیین تمدنشان است. بر همین اساس نیز باید اصول تمدن و ترقی غرب را وارد کرد تا نیازی نباشد که راه چندهزار ساله غربی‌ها را رفت؛ یعنی «اصول نظم ایشان را اخذ کرد». بنابراین به نظر وی، در ایران باید «کارخانجات انسانی» را مانند کارخانجات مالیات، عدالت، علم، امنیت و... گسترش داد. البته این کارخانجات را یک کارخانه در مرکز دولت به نام «دستگاه دیوان» انجام می‌دهد که در ایران سه‌هزار سال عقب مانده است و باید تجدید شود (ملکم‌خان، ۱۳۸۱: ۲۹-۳۰). بدین ترتیب می‌توان گفت که از نظر ملکم، «روح زمانه»، ایرانیان را بیدار نکرده است و اساس فکر دولت در ایران، «گذشته‌نگر» است و ایده «ترقی‌محور» اروپایی، مسیری است که ایران عقب‌مانده از نظر علم، صنعت، فناوری و فقدان افراد توانا و تحصیل‌کرده غربی «می‌تواند/ باید» طی کند.

مستشارالدوله نیز چونان ملکم‌خان، وجه پوزیتیویستی ترقی و تمدن را اولی می‌دانست. از این‌رو در سال ۱۲۸۶ ق. در «کتابچه بنفش»، لزوم تأسیس راه‌آهن سرتاسری ایران و «کشیدن راه‌آهن» را مقدم بر هر امر دیگری در بسط ترقی و تمدن غربی می‌دانست که در «عرض سه سال، حالت ایران را بالکلیه منقلب خواهد کرد» (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۸۳). این رویکرد، حاصل رویارویی و دیدار او از شهرهای اروپایی پاریس و لندن بود که پیشرفت و ترقی آنجا را به موجب عدل و عدالت می‌دانست و می‌گفت: «بنیان دین اسلام مبنی بر عدل و انصاف است»، اما در ممالک اسلامی و نزد سلاطین آنها، عدل جایی ندارد (مستشارالدوله، ۱۳۹۷: ۴۷-۴۸). پرسش مستشارالدوله، یادآور پرسش عباس‌میرزا از ژوبر فرانسوی است؛ زیرا نوشتن «یک کلمه» نیز با پرسش از نسبت تفاوت ایران با اجنبی‌ها (اروپاییان) آغاز می‌شود. پرسش از اینکه «چرا سایر ملل به چنان ترقیات عظیمه رسیده‌اند و ما در چنین حالت کسالت و بی‌نظمی باقی مانده‌ایم». او پاسخ آن را در بنیان و نظم فرنگستان، «یک کلمه» یعنی «قانون» می‌دانست که «هرگونه ترقیات و خوبی‌ها در آنجا دیده می‌شود، نتیجه همان یک کلمه است» (همان: ۴۹).

میرزا فتحعلی آخوندزاده نیز از دیگر نویسندگانی است که بنیاد فکری‌اش از برخورد با اندیشه‌های اروپایی شکل گرفته است و به اصلاح و ترقی ملل شرقی و آسیایی و

مسلمان می‌اندیشید. آخوندزاده در نامه به مستشارالدوله درباره کنار ماندن ملل شرقی و آسیایی از ترقی و تمدن می‌نویسد: «سبب عقب افتادن ایشان در مراحل سیویلیزاسیون، عدم آلت علوم و صنایع است... طب را، فزیرا را، ماتیماتیکا را، علم معاش را و امثال این علوم و صنایع را چگونه توان آموخت، وقتی که اصطلاحات جدیدۀ اهل یورپا درین علوم را ما سابقاً نشنیده‌ایم و... انواع کتب را از السنۀ یورپاییان به زبان عربی یا فارسی یا ترکی چگونه ترجمه بکنیم، وقتی که در لغات السنۀ ثلاثۀ خودمان، اصطلاحات علوم آن کتب را نداریم» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۷۶). یعنی به عنوان نخستین منتقد «تاریخی/اجتماعی» ایران و نیز نخستین کسی است که به صرف آشنایی با ابزار فرهنگ غربی، حل مشکلات ما (ایرانیان) را آسان و قابل حل دانسته است، بدون اینکه چگونگی بیگانگی ابزار موجود در فرهنگ بومی را که دشوار است در نظر گیرد (دوستدار، ۱۳۷۷: ۱۱۰).

در عین حال آخوندزاده، امکان ایجاد هرگونه ترقی و تنظیمات جدید و قوانین پولتیکی در جغرافیای اسلامی را منوط به اصلاح خط و تغییر الفبا می‌دانست؛ زیرا هرگونه تنظیمات و قوانین مبتنی بر علم است که مردم صرف نظر از زن و مرد بودن باید به آن دست یابند. یعنی با وجود پذیرفتن نظر کسانی چون ملکم و مستشارالدوله که راه‌آهن و تلگراف را واجب و ضروری برای ترقی می‌دانند، او تغییر الفبا را مهم‌تر از هر چیزی می‌داند، به طوری که می‌گوید: «من مخالف وضع قوانین دولتیۀ نیستم. نهایت تغییر الفبا را از آن مقدم شمرده‌ام، به علت اینکه بدون تربیت ملت، قوانین فایده نخواهد بخشید» (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۲۸).

میرزا آقاخان کرمانی، دیگر نویسنده مهم عصر ناصری، متأثر از اندیشه‌های اروپایی و پیشرفت علوم، اندیشه و تاریخ باستانی ایران و... است. به نظر میرزا آقاخان، تنها ایرانیان در توجه به ترقی و علم هنوز دوری می‌گزینند، چنان که «در عصر ما که سیل علم از فرنگستان سرازیر شده» و به صورت فراگیر، همه سرزمین‌ها و ملت‌ها از آن متأثر شده‌اند و موجب رهایی از جهل و ناآگاهی و نیل به تمدن شده است: «باز یک قطره از آب این سیل علم به خانه مسلمانان ایران لاسیما [بی‌نشان] شیعیان ایشان داخل نشده... و پروگرام رفتار و کردار و علم حقوق خویش را در صحاح بخاری استخراج می‌نمایند و عوض مدرسه‌های دارالفنون، در مدارس ایران، حکمت ملاصدرا و اصول شیخ مرتضی<sup>(۱)</sup>

را تحصیل می‌نمایند» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۲۲۷). میرزا آقاخان چون دیگر منورالفکران هم‌عصر خود، علم و ترقی اروپایی را مسیری جهان‌شمول، همه‌شمول و گریزناپذیر می‌داند؛ زیرا به نظر او هرچند جوهری از مظاهر ترقی چون دارالفنون متأثر از مدارس و دانشگاه‌های اروپایی ایجاد شده است، با این حال فقط نمودی ظاهری از آنهاست و تغییری در اسلوب نسبت به آنچه پیشتر رواج داشته، رخ نداده است. میرزا آقاخان مانند آخوندزاده، مسیر ترقی را اصلاح زبان و الفاظ می‌داند که خواندن و نوشتن را امکان‌پذیر کرده است. پس «اساس تمدن و ترقی هر ملت روی پروگره علم است» (همان: ۳۹۶).

بر اساس آنچه بیان شد، هرچند همه منورالفکران مطرح‌شده، خواست ترقی و پیشرفت داشتند، مسیرهای متفاوتی، چه به صورت فردی و چه جریانی در نوشته‌های آنها قابل دریافت است. به طور کلی شاکله اصلی منورالفکری عصر قاجاری را می‌توان ذیل دو ساحت «قانون» و «آگاهی» بررسی کرد؛ هرچند باید به این امر توجه کرد که هم می‌توان انحای دیگری بیرون از این دو را نیز متصور بود و هم اینکه یک نویسنده می‌تواند در عین حال واجد هر دوی این وجوه باشد، در عین اینکه یکی از آنها، وجه غالب‌تر نوشته‌هایش باشد.

## دو جریان فکری «منورالفکری»

### جریان هوادار «قانون»

منورالفکران، اغلب تمدن و ترقی اروپایی را راه‌رهای ایران از زوال و بیماری می‌دانستند که گذار آن از طریق قانون و حکومت قانون بود. «قانون»، محل‌ابتنای جریان منورالفکری دوران پیشامشروطه بود؛ بدین معنا که فقدان قانون، بغرنج اساسی ایران تلقی می‌شد. تقریباً همه نویسندگان و منورالفکران اصلاح‌طلب ایرانی در قرن ۱۹، بی‌قانونی حکومت و خودسرانه بودن آن را عامل افول می‌دانستند. یعنی حکومت خودسرانه با ساحت مختلف با آزادی در تضاد قرار می‌گرفت و برای حاکم، محدودیت و مانعی برای انجام خودسرانه امور مدنظر او وجود نداشت. این اعمال خودسرانه توسط حکام مرکزی و محلی تشدید می‌شد و امنیت جان و مال رعایا را تهدید می‌کرد (Hashemi, 2019: 26).

در این میان به نظر ملکم‌خان، ذلت و بدبختی و بیماری ایران و اهالی آن، امری عَرَضی است که امکان رهایی از آن وجود دارد و «قانون»، امکان رهایی از ذلت و رنج را که وضع حالیهٔ ایران است، فراهم می‌کند و هدف اصلی آن نیز «خدمت پادشاه و ترقی دولت» خواهد بود (ملکم‌خان، دفتر قانون، ۱۳۸۱: ۱۰۲). ملکم برای نخستین بار از حکومتِ قانون سخن گفته بود و قانون را قراردادی اجتماعی می‌دانست که شاه و مردم در برابر یکدیگر مسئول هستند و در واقع شاه را تشویق به ایجاد شکلی از «استبداد مشروطه» می‌کند (امانت، ۱۴۰۰: ۴۷۲). از آنجا که نیاز ایران به «دستگاه تنظیمات» است، پس تا زمانی که دستگاه تنظیمات در ایران ناقص است، زحمات پادشاه و وزرا، بدون نتیجه خواهد بود. او تنظیمات را نشأت گرفته از نظام عقلایی حاکم بر جوامع اروپایی می‌داند، که همین مسئله، سبب تفاوت عمدهٔ ساختار قدرت سیاسی در ایران و اروپا نیز شده است (ضیاء‌ابراهیمی، ۱۳۹۷: ۴۳).

بر این اساس ملکم هرچند جوهری از تجددخواهی را می‌بیند، تصور او از نهادهای سیاسی جدید اروپایی، پیشتر نمی‌رود؛ زیرا از مبانی اندیشهٔ تجدد و روح قوانین آنها، چیزی نمی‌دانست (طباطبایی، ۱۳۹۵، ج ۲، ب ۱: ۱۰۳). آنچه می‌توان گفت این است که «دولت منتظمه» ملکم‌خان نه تنها درصدد محدود کردن قدرت پادشاه نیست، بلکه در پی این است که همهٔ ارکان به صورت قانونی تحت سیطرهٔ پادشاه باشند تا امکان ترقی فراهم شود. او در نوشته‌های اولیه‌اش، قانون را دَوای دردِ دولت ایران و ایرانیان دانسته بود و می‌نوشت که قانون، «حکمی [است] که از طرف حکومت صادر شود و مبنی بر صلاح عامهٔ طایفه باشد و اطاعت آن بالمساوی بر افراد طایفه لازم بیاید» (ملکم‌خان، کتابچه، ۱۳۸۱: ۳۱). همچنین به نظر وی، هرچند حکومت قانون می‌نهد، رعایا واجد حقوق نمی‌شوند، بلکه لازمهٔ مساوی بودن آنها در «امر اطاعت کردن» است (ملکم‌خان، مجلس تنظیمات، ۱۳۸۱: ۷۹).

ملکم در نوشته‌های پسین تر تقریباً همهٔ ارکان دولت ایران را زیر تیغ نقد قرار می‌داد. بدین ترتیب به نظر او، ایران مملو از نعمات خدادادی، به واسطهٔ فقدان قانون در یک دور باطل قرار دارد و «هیچ کس در ایران، مالک هیچ چیز نیست، زیرا که قانون نیست» و تعیین حاکم و عزل سرتیپ و حبس رعایا، بذل و بخشش و... همه بدون قانون می‌باشند (ملکم‌خان، ۲۵۳۵: نمرهٔ ۱). بنابراین اکنون قانون تنها مساوی با اطاعت افراد عامه نبود، بلکه

قانون به حقوق عامه و رعیت نیز توجه می‌کرد. ما «خلق ایران» هنوز معنی و قدرت قانون را نفهمیده‌ایم؛ زیرا «قانون عبارت است از اجتماع قوای حاد، یک جماعت به جهت حفظ حقوق عامه» و باید مبتنی بر عدالت باشد. این تعریفی روشن‌گرانه‌تر از بیان پیشین قانون از او است و قانون حالا در مصادیق حقوق عامه معنا می‌یابد (همان: نمره ۲).

بدین ترتیب باید عموم اهالی ایران بفهمند که «این دولت، تنها مال من نیست، مال همه ماست» و در واقع نظم دولت به اتفاق خلق و ملت خواهد بود و حتی مجتهدین و علما و ارباب قلم و کلام به فواید قانون بیردازند. به همین دلیل، «باید ایران را طوری مملو صدای قانون نمایید که کل صنوف مردم، ملا و تاجر، سرتیپ و سرباز، شاهزاده و رعیت در طلب قانون، هم‌رأی و هم‌زبان و هم‌دست بشوند» (همان: نمره ۱). در این صورت عدالت دولتی ایجاد خواهد شد که «هیچ حکمی بر رعیت جاری نشود، مگر به حکم قوانین و حکم قوانین از هیچ‌جا صادر نشود، مگر از دیوانخانه‌های عدلیه» (همان: نمره ۳). این بیان ملکم برای ایران آن زمان که تعدی و ظلم به رعایا «تکین» بود و هیچ‌کس مصون از تعرض از شاه و دربار و شاهزاده‌ها و حکام و .. نبود، رویکردی مترقی به حساب می‌آمد که ایجاد نظام عدلیه، اساس آن بود؛ امری که خواست اساسی مشروطه‌خواهان نیز شد.

هرچند برای تنظیم یک دولت به قوانین متعدد مانند عدالت، سیاست، زراعت، تجارت، لشکر، مالیات و... نیاز است، یک قانون اصلی، مبدأ و محرک قوانین و اولین شرط نظم و اعظم و اشرف قوانین دنیوی است. معنی قانون اعظم این است که «یک دولت به حکم آن قانون، طوری ترتیب بیابد» که عنان امور و مصالح دولت به دست افرادی بیفتد که «افضل و اعلم و اکمل» قوم و ملت باشند. با وجود این ملکم، «قانون اعظم» را منشأ همه سعادت دول و ملل قلمداد می‌کند که برای ایرانیان نیز مفید فایده خواهد بود و بر این نظر است که «اولاً اصول این قانون به طوری مطابق اصول اسلام است که می‌توان گفت سایر دول، قانون اعظم خود را از اسلام اخذ کرده‌اند و ثانیاً ترتیب این قانون اعظم را در سایر دول مثل تلغراف و چرخ ساعت به طوری سهل کرده‌اند که ما هم می‌توانیم بدون هیچ مرارت داخله و خارجه، مثل سایر ترقیات این عهد به یک وضع مناسب، اخذ و بر طبق اصول اسلام در ملک خود جاری نماییم» (ملکم‌خان، ۲۵۳۵: نمره ۴ و ۵).

به همین خاطر به نظر وی، درد ایران از فقدان قانون نیست، زیرا قانونی عالی تر و صریح تر از قوانین خدا که ۱۳۰۰ سال برقرار است، وجود ندارد. بلکه درد و مصیبت اصلی، کاملاً غافل بودن از شرایط اجرای قانون است. یعنی ملکم قائل به ایجاد قانون موضوعه نیست (همان: نمره ۲۴). او به نقش علما در تدوین قوانین نیز اشاره دارد؛ به طوری که حتی نجات ایرانیان به دست مجتهدان امکان پذیر است که حکومتشان مشروع است.

در همین زمینه، الگار بر این نظر است که ملکم، معنا و مفهوم واژه «قانون» را از ترکی عثمانی اقتباس کرده است، اما از تعبیر و تفسیر غیر دینی مفهوم قانون و تشریح آن با شریعت، قاصر مانده است و در عوض در پی این بوده است که این دو سیستم قانونی را یکی بداند که یکی از اندیشه اروپایی ریشه گرفته است و دیگر از وحی (الگار، ۱۳۶۹: ۳۱). به طور کلی می توان گفت که ملکم در پی این بود که پاره‌ای از قوانین شرع در پوشش احکام دولتی درآیند و در کنار قوانین مدنی رایج، الگوی ایرانیان در اداره کشور شود؛ تا هم صورت شرع از تعرض مصون ماند و هم امکان گفت‌وگوی با غیر نیز پیدا شود. در واقع ملکم در پی دو مقوله‌ای است که ماهیتاً متفاوت از هم هستند و چون با «سنت» میانه‌ای نداشت، پس تأمل و پرسش جدی‌ای نیز نداشت تا بتواند آن را در نسبت به تجدد قرار دهد.

مستشارالدوله، نویسنده دیگری است که «قانون»، شاکله فکری او بود. او درباره نوشتن «یک کلمه» به آخوندزاده می نویسد: «به کار بزرگی که منافع دولتی و ملتی آن زیادتر از وضع الفباست، مشغول هستم»؛ یعنی مستشارالدوله، متفاوت از کسانی چون آخوندزاده و میرزا آقاخان و...، راه تحول و ترقی ایران را نه در اصلاح و تغییر الفبا و خط، بلکه «قانون» می دانست (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۳۶۸). او بر این نظر است که در مملکت ایران به ظواهر توجه دارند و کسی به همان «یک کلمه» که اساس است، توجه ندارد؛ و «یک کلمه‌ای که جمیع انتظامات فرنگستان در آن مندرج است، کتاب قانون است که جمیع شرایط و انتظامات معمول بها که به امور دنیویه تعلق دارد»؛ به طوری که در فرنگستان در امر محاکمه، مرافعه، سیاست و... به هوای نفس خود عمل نمی کنند. بدین ترتیب «شاه و گدا و رعیت و لشکری» در بند قانون مقید هستند و هیچ کس قدرت و توان

مخالفت با کتاب قانون ندارد (مستشارالدوله، ۱۳۹۷: ۵۰). به همین خاطر مستشارالدوله، چاره رفع هر مشکلی را ایجاد قانون می‌دانست و بر این نظر بود که «مصلحت دولت و ملت» در این است که مهاجرت اروپایی‌ها به ایران ترغیب شود، تا ترویج علم، معرفت، فنون فرنگی و تحول و دگرگونی اوضاع فراهم شود (آدمیت، ۱۳۴۰: ۱۸۴).

از این رو فقدان «قانون»، مسئله اصلی او است. وی در نامه به مظفرالدین شاه ولیعهد در ۱۳۰۶ ق. با تأکید بر اینکه ایران در خطر است و از ترقیات عالم، مانده است، رفع خطرها و چاره اشکالات ایران را در این می‌داند که «از اعمال گذشته چشم پوشید و شروع به تأسیس قوانین تازه نمود» و مأموران و اوامر دولت «خود را به انقیاد و اطاعت مواد و احکام قانونیه مکلف بدانند و مساوات حقوقیه به عموم اهالی و زیردستان» داده شود (مستشارالدوله، ۱۳۹۷: ۱۱۴). یعنی تأسیس «قانون»، امری گریزناپذیر است که می‌تواند حقوق موضوعه را نه تنها ایجاد کند، بلکه مساوات در حقوق برای همه ایجاد شود. در این صورت امکان ترقی و سعادت دولت و ملت ایران فراهم خواهد شد. به عبارتی مستشارالدوله به‌رغم تأثیرپذیری از منورالفکران و رجال هوادار حکومت در ایران، دریافتی نو از تجددخواهی در ایران داشت. دریافتی از مفهوم سنت قدمایی که او را از دیگر منورالفکران هم‌عصرش جدا می‌کرد و می‌دانست که «تدوین مجموعه‌های قانونی نیازمند مبانی نظری ویژه‌ای است که او آن را «روح‌الاسلام» می‌خواند» و قانون شرع تنها در صورتی می‌توانست به حقوق جدید تبدیل شود که الزامات دوران جدید تاریخ ایران را بفهمد و متکی به «روح قانون‌ها»، مبانی نظری جدیدی تدوین کند (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ب ۲: ۲۰۷).

به نظر او، چون «کود<sup>(۲)</sup>» فرانسه و دیگر دولت‌ها کامل است، نباید آن را برای خود برداریم، بلکه باید کتابی نگاشت که «جامع قوانین لازمه و سهل‌العبار و سریع‌الفهم و مقبول ملت باشد» و لازمه‌اش این است که رجال دانش و معرفت و ارباب حکم و سیاست هم‌زمان «کتب معتبره اسلام را حاضر و جمله کودهای دول متمدنه را» جمع‌آوری کنند و کتابی بنویسند که «عقلای ملت» بپذیرند و شاه آن را توشیح کند و مجلس مخصوصی نیز از آن محافظت کند. در این صورت «دولت و ملت»، هر دو وظیفه دارند به قانون تأسیسی گردن نهند که همان «یک کلمه» است که در اسلام مسبوق به

سابقه است. او همچنین مانند ملکم خان بر این نظر است که با تحقیق و تدقیق اصول قوانین فرانسه و دیگر دول متمدنه به این نتیجه رسیده است که همه آنها در سیزده قرن پیش که قرآن نزول یافت، بیان شده است (مستشارالدوله، ۱۳۹۷: ۵۳-۵۴).

با وجود این مستشارالدوله هرچند دو وجه سلطنت و دین را در تدوین قانون اساسی مؤثر می‌داند، برخلاف ملکم خان بر این نظر است که قوانین ایجادشده برای تأسیس امری جدید هستند که ملت و دولت در ساحتی جدید شناسایی می‌شوند. یعنی مستشارالدوله از محدود نویسندگان و منورالفکران دوران مشروطه است که به صورت اقلی، «رعیت ایرانی» را به رسمیت می‌شناسد تا از «رعیت سلطان» و «مقلد روحانیت» خارج شود. مستشارالدوله از مقایسه اصول قانون اساسی فرانسه و احکام شرعی، دو نتیجه گرفت: یکی اینکه «بر اساس قوانین و اصول سیاست فرنگستان، هیچ کس اعم از شاه، گدا و سایر توده‌های مردم، حاکم نیستند، بلکه محکوم و مکلف می‌باشند. حاکم واقعی خداست و نظر شریعت اسلام و علمای غرب در این باب یکسان است». دوم اینکه «اصول قانون اساسی فرانسه، مطابق با آیات قرآنی است و نه تنها به فرانسویان، بلکه به کل تمدن غرب و نه تنها به غرب، بلکه به عالم اسلامی نیز تعلق دارد. پس بر مسلمانان واجب است که به آن اصول عمل کنند تا به سعادت نائل شوند و رستگار گردند» (آبادیان، ۱۳۹۲: ۱۷۲).

آنچه باید توجه داشت این است که اساس اندیشه مستشارالدوله، متأثر از دوگانۀ سنت دینی-اسلامی و سنت غربی-اروپایی بود که در پی تلفیق آن دو بود. در واقع گرانی‌گاه ایده مستشارالدوله، تأسیس قانون و حقوق به عنوان امری پیشینی است که ضمن قانونی کردن نظام قدرت و سلطنت و تعیین حقوق آن، می‌تواند حقوق رعایای ایران را مبتنی بر شرع به رسمیت بشناسد و تلفیق حقوق پیشینی شرع و حقوق موضوعه اقتباسی غربی، متضمن این امر خواهد بود. در صورتی که قانون و حقوق، پیامد تحول و ترقی است و صرف ایجاد و وجود قوانین، آن هم از سوی خود حاکمان و متنفذان نمی‌تواند به رفع تعدی و ستم بینجامد.

### جریان منورالفکری هوادار «آگاهی»

اگر برخی اساس ترقی و تمدن را «قانون و حکومت قانون» می‌دانستند، اما دیگرانی نیز بودند که هرچند قائل به فقدان قانون در ایران بودند، مقدم بر قانون، به ایجاد

«آگاهی» در ایران آن دوره نظر داشتند و رویکرد آنها، وجه سیاسی داشت تا حقوقی. چنان که معتقد بودند نخست باید نظام استبدادی و متعلقات ستم و تعدی آن فروکاسته شود تا امکان شکل‌گیری قانون فراهم شود. میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی، دو نویسنده مهم این جریان فکری هستند.

میرزا فتحعلی آخوندزاده با رویکردی نوستالژیک، بر این نظر است که «در عهد سلاطین فرس» نسبت به آنچه از رعایا گرفته می‌شد، نظارت بود و وقایع‌نگاران، کارگزاران، کارآگاهان و داروغگان بودند و شغل و حرفه هر کدام مشخص بود. ضمن اینکه از «احوال مملکت و رعایا» آگاه بودند و آنها را به عرض پادشاه می‌رسانند. چنان که «کسی در حق احدی بر جور و تعدی یارا نداشت» و حکام و فرمانروایان نمی‌توانستند موجب ستم و قتل کسی شوند و در عین حال «پادشاه با رعایا در یک خون طعام می‌خورد» (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۱۶-۱۸).

در نتیجه او، ستم دیسپوتیسم، فئاتیسم و خشک‌مذهبی علما را نتیجه حمله اعراب و ورود اسلام به ایران می‌داند که سبب رعیت‌بودگی مستمر ایرانیان شد؛ به طوری که در دوران معاصر نویسنده، دیسپوتیسم موجب ظلم و تعدی بدویانه سیاست حاکم بر ایران شده است: «می‌بینی آدم دو نیمه شده از دروازه‌های شهر آویزان گشته است. می‌شنوی که امروز پنج دست مقطوع گشته، پنج چشم کنده، پنج گوش و دماغ بریده شده است». این مسئله ناشی از این است که سلاطین و امرای ایران و حتی همه اهالی ایران از علم و قانون و پولیتیک آگاه نیستند و اساساً به تحصیل و یادگیری علوم رغبتی وجود ندارد و تصور بر این است که علم اداره و پولیتیک با عمل سلطنت ارتباطی ندارد. وی در عین حال بر این نظر است که چون علم اداره و قانون و پولیتیک در ایران امکان‌پذیر نیست، پس باید آن را از فرنگستان اخذ نمود، تا سیاست و سلطنت در ایران اصلاح شود (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۵۸-۵۹).

به نظر آخوندزاده، پادشاه ایران، جاهل و ناآگاه به روح زمانه است که محیط دربار، دنیای او را تشکیل می‌دهد و فکر می‌کند سلطنت، «پوشیدن البسه فاخر و خوردن اغذیه لطیفه و تسلط داشتن به مال و جان رعایا و زیردستان بی‌حد و انحصار، و رکوع و سجود کردن مردم به او، و ایستادن ایشان در فرمانبرداری او مثل عبد رذیل» است (همان: ۲۲).

چنین پادشاهی نه تنها به قانون تمسک نمی جوید، بلکه درکی از آن هم ندارد و همه چیز تحت هوا و هوس اوست و انحصار جان و مال مردم در ید اختیار اوست و مردم، رعایایی هستند که پست و فرومایه تلقی می شوند و از هرگونه حقوق آزادی و بشری محروم هستند (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۹).

این فهم آخوندزاده درباره سلطنت در ایران بیانگر این است که به نظر او زمان سلطنت مستقل در ایران به سر آمده است و باید در بنیان های آن، تغییری صورت گیرد تا سلطه و ستم و تعدی از آن رخت ببند (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ب ۲: ۱۰۲). آخوندزاده تنها شاه را منشأ ظلم و تعدی نمی داند، زیرا شاهزادگان در ولایات نیز نسبت به مردم، برخوردارند و با رذالت و عبودیت دارند و مردم صرف نظر از اینکه امرا یا عوام باشند، نزد آنها ارج و قربی ندارند و باید مطیع اوامر آنها باشند. مردم از تأثیر ظلم دیسپوت و نتایج عقاید پوچ، هرگز معنی این را درک نمی کنند که هرچند در بشریت با آنها مساوی و از علم و فضل آنها محروم، پس چطور مستحق این امر می شوند. امرا نیز در اخلاق ذمیمه و فسق و اخاذی و طمع و تشخیص فروشی به شاهزادگان هستند (آخوندزاده، ۱۳۶۴: ۵۲-۵۴). این نگرش درباره حکومت و ارکان آن، موضعی تجددخواهانه است که آخوندزاده از طریق آشنایی با آرا و افکار اروپایی به آن پرداخته است و با مبنا قرار دادن آنچه در اروپا رخ داده است، به تبیین اندیشه نظام تعدی و ستم پادشاهی در ایران می پردازد که مردم به عنوان رعیت به صورت عینی و انضمامی موجودیتی ندارند، بلکه در بهترین حالت، ابزاری در خدمت شاه و شاهزادگان هستند.

آخوندزاده، علاوه بر تعدی و ستم شاه، امرا و... به نگرش دینی و مذهبی حاکم نیز نقب می زند که از جمله عوامل ناآگاهی هستند؛ چنان که علما به جای اینکه عوام را از اعتقادات پوچ منع کنند و مردم را تشویق به ساخت مدارس و مریض خانه و... کنند، مردم را به اعمال بی فایده و عوام فریب و ناپسند سوق می دهند (همان: ۳۶-۳۷). به همین خاطر به نظر او در ایران، فناتیزم رواج دارد. فاناتیک، کسی است که «قیودات مذهبی و دینی و تعصبات ملتی» او به حدی باشد که هیچ گونه مدارا و پذیرش را جز در مورد هم مسلکان خود روا نمی دارد و حتی حمله به جان و مال و ناموس آنها مشروع تلقی می شود (همان: ۱۰).

در نهایت آخوندزاده به ملت (توده) و اهالی ایران نیز خرده می گیرد که اگر رعیت از

«آزادیت و حقوق انسانیت» آگاه بود و «با اینگونه عبودیت و به اینگونه زدالت متحمل نمی‌گشت»، از جهت آنکه از نظر تعداد و توانایی از دیسپوت بیشتر است، می‌توانست خود را از ستم دیسپوت نجات دهد (همان: ۵۵). بنابراین آخوندزاده، امکان رهایی از دیسپوتیزم و فئاتیزم را در پذیرش و رجوع به علم می‌داند که آن نیز مستلزم پروقره و ترقی است؛ در عین حال که ایده «پروقره و ترقی» را منوط به لیبرال بودن می‌داند. البته لیبرال، معادل مکتب سیاسی آن نیست، بلکه آن را آزاداندیشی و رهایی از بند عقاید و مذهب می‌داند (همان: ۵۵-۵۶). می‌توان گفت آخوندزاده راه‌رهایی رعیت ایرانی از ستم دیسپوت را در گرو الگو گرفتن از ترقی اروپایی و اندیشه لیبرالی می‌داند؛ در عین حال که دین اسلام و مسلمانی با این مرام‌ها در تقابل است و امکان رهایی موقوف خواهد بود و این تناقضی حل‌ناشدنی است که برای آن پاسخی ندارد.

بر اساس آنچه بیان شد، آخوندزاده در نهایت مسیر «آگاهی» را منوط به تغییر و اصلاح خط و الفبا می‌داند. به نظر او، با تغییر و تجدید الفبای تازه، «کل طایفه اسلام... خصوصاً طایفه انان» قادر به تحصیل و کسب سواد خواهند بود که نگاهی نو به ایده عمومی شدن تحصیل و توجه خاص به زنان بود. به همین خاطر به واسطه اینکه خط جدید، «ایده عموم ملت» را در نظر می‌گیرد، پس باید با آن همراهی کنند (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۷).

او در نامه به ملک‌خان در سال ۱۸۷۲ م. می‌نویسد: «هرگونه اقدامات بر قوانین و تنظیمات قبل از تغییر و اصلاح الفبا بی‌ثمر است»؛ زیرا تاکنون در ملل اسلامی، ترقی معنوی و خیالی بر ترقی صوری پیشی نگرفته است؛ «یعنی ترقی علمی که به اصطلاح فرنگیان، ترقی *theorie* است، به ترقی عملی یعنی *pratique* سبقت نکرده است» (همان: ۲۸۹). پس هر نوع تدبیر و تنظیمی باید ابتدا تغییر الفبا را در نظر گیرد و اگر قانونی نگاشته شود، باید کسی باشد که آن را بتواند بخواند. گذشته از این در یک ملت بی‌سواد، امکان تهیه قوانین و تنظیمات وجود ندارد. پس در دوره معاصر، همه افراد ملت باید سواد و علم داشته باشند، در حالی که در ایران حتی حکام و طبقات بالا، نه سواد و نه علم دارند. پس «به کوران، قوانین وضع کن یا نکن، چه تفاوت خواهد داشت» (همان: ۱۹۷). در عین حال به نظر او، رواج سواد و دانش و نیز اصلاح و تغییر الفبا و خط نه‌تنها

موجب انقراض سلطنت حاکم نمی‌شود، بلکه با انتشار علوم «سلطنت مستقله مبدل به سلطنت معتدله» می‌شود و انقراض سلسله پادشاه عصر ناممکن خواهد شد و راه بر هرگونه سلطنت جدیدی را نیز خواهد بست؛ یعنی اصلاح خط امکان ایجاد انقلاب سیاسی و اجتماعی را مانع خواهد شد (آخوندزاده، ۱۳۵۷: ۲۷۳-۲۷۴).

آخوندزاده هرچند به کمتر کردن نقش علما و دین در امور قائل بود، به نظر او، حکومت باید هم از نظر ظاهری و هم باطنی از نقش علما بکاهد؛ هرچند در نظر وی، پادشاه باید خود نقش مرجع تقلید خود را داشته باشد و ابزار و امور را طوری کنار هم بچیند که بتواند وظایفش را انجام دهد و مردم به او اعتماد کنند (Bayat, 1982: 163).

میرزا آقاخان کرمانی، نویسنده دیگری است که رویکرد وی را می‌توان ذیل «آگاهی» طرح کرد. کرمانی به‌مانند آخوندزاده با رویکردی رمانتیک به ایران پیش از اسلام، بر این نظر است که پادشاهان ایران هرچند واجد اقتدار بسیاری بودند، از فرهنگ قدرت مرسوم، انحرافی نداشتند و با رعایا، مطابق احکام و قواعد رفتار می‌کردند (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۱۹-۱۲۱). او «دولت، شاه و رعیت» را سه رکن اساسی ایران پیشااسلامی می‌داند که در پیوند با هم، سبب شوکت و قانون‌مندی بودند، چنان‌که جور و تعدی وجود نداشت. اما در ایران پس از اسلام، خودکامگی و استبداد مبتنی بر تعدی و ستم در جغرافیا و تاریخ آن رواج یافت. به همین خاطر نیز همواره «جمعیت جباران و خرابی رعایا و افزودن اسارت»، اساس کار بوده است و اهالی ایران همیشه در تحت سیطره اینگونه حکومت بوده‌اند و خیالی برای تغییر «وضع حکومت و طلب مساوات حقوق و آزادی هرگز نیامده و اگر وقتی از حکومت به ستوه آمده‌اند، به جای تغییر وضع، تغییر شخصی را کافی دیده‌اند؛ زیرا اگر چنین بود، امروزه ایران پیش‌رو ملل متمدنه بود و مردم ایران در آن زمان، رویکرد امروزمین اروپاییان را داشتند (کرمانی، ۱۳۲۶: ۵۲۱-۵۲۲). از این‌رو ترقی امروزمین اروپا در «افکار آزادی و مساوات حقوق» است؛ اما اهالی ایران، ترقی معکوس و حرکت قهقراپی را طی کرده‌اند. در واقع به دلیل اینکه سلطنت در ایران به عدل و حکمت حرکت نکرد، به خرابی و زوال رفت که «انقراض ملت و انحطاط دولت و مملکت»، نتیجه آن بود (همان: ۵۲۳).

به نظر میرزا آقاخان کرمانی، از زمان استیلای اعراب بر ایران که قانون و فرهنگ پیشین از بین رفت، تا ۱۲۷۰ خ. قانون مملکت‌داری و نظام شهریاری و قرار رعیت‌پروری برای ایران نوشته نشده است و یا در صورت نوشته شدن، موافق طبع و صلاح نبوده است. زور، تعدی و سلطه، سرمشق همه سلاطین ایران بوده است و به انتخاب ملت و رضایت رعیت نبودند و قدرت خودسرانه در ایران رواج داشته است. حتی هر ستمگری به پادشاهی رسید، «آنقدر بار سنگین ستم بر پشت بیچاره رعیت بست که همه به فغان و الامان آمده» و آرزوی پادشاه خودکامه پیشین را می‌کردند (کرمانی، ۲۰۰۰: ۳۰۴-۳۰۵).

بنابراین به نظر او، تاریخ در آسیا و به‌طور ویژه در ایران نه درباره احوال عمومی یک ملت، بلکه احوال خصوصی سلاطین و امور شخصیه آنها بوده است و در واقع تاریخ ایران، «تاریخ شاهان» و «تاریخ از بالا»ست که مردم (رعیت) در آن تاریخ نه‌تنها نادیده گرفته شده‌اند، بلکه وجود عینی و ابژکتیو ندارند. به‌ویژه اینکه این تاریخ، مصداق چاپلوسی و تملق است و یک متن تاریخی می‌تواند برای همه شاهان ایران قابل تعمیم باشد؛ زیرا «جز جناب جهانبانی، حضرت کوشورستانی و خاقان صاحب‌قران و سلطان عظیم‌الشأن و شاهنشاه جمجاه ملایک سپاه و ملک‌الملوک عجم و شهریار جهانگیر و اعلی‌حضرت اقدس شهریار همایونی، عنوانی ندارد» (همان، ۱۳۲۶: ۱۶-۱۸). این تاریخ‌نویسی مدیح‌سرایانه و خوشامدگویانه علیه مردم است و «راه ترقی و پیشرفت را به کلی بر روی مردم بسته است» (همان: ۱۹-۲۰). بنابراین تاریخ باید در مردم بنگرد و برای مردم باشد و «بایست حاوی حدود مملکت و اخلاق و آیین ملت و کیفیات هر ایالت و قانون و روش سلطنت... و معارفه رجال قوم و ملت و شرح معیشت و ثروت و تجارت رعیت و ترقی و انحطاط مدنیت در هر عصر» و موقعیتی باشد (همان، ۲۰۰۰: ۲۳۴).

بر این اساس میرزا آقاخان چون آخوندزاده پادشاه زمان خود، ناصرالدین‌شاه را که نشان خودکامگی و استبداد تاریخ ایران است، چنین توصیف می‌کند: از «پروگره [ترقی] دنیا غافل و از معنی پادشاهی بی‌خبر و به رعیت‌داری جاهل و... پنداشته است که سلطنت عبارت از پوشیدن لباس‌های فاخر... و تسلط بر مال و جان و عیال رعایاست... او نیز [شاهی همان تعدی بر زیردستان و تعظیم و کرنش چاکران... و ستایش کردن

پوسیده مُلا نادانان و...» است (کرمانی، ۲۰۰۰: ۱۳۴). بیان او از سلطنت استبدادی در ایران بیانگر خودکامگی سنتی در ایران است که تا زمان او تداوم یافته بود و انحطاط فعلی گریزناپذیر بوده است. بدین ترتیب برای میرزا آقاخان، سلطنت استبدادی در ایران مساوی با ظلم و تعدی، تملک و توانایی تملک بر هر چیز و هر کس و در هر زمان است که مصداق فقدان قانون است و شاهزاده‌ها و حکام نیز در تداوم سیر سلسله‌مراتبی این «نظام تعدی و ستم»، دخیل هستند.

میرزا آقاخان کرمانی، علما و روحانیون ایران را نیز همپای نظام سلطنت در وضع معاصر زمانۀ خود مقصر می‌داند و می‌نویسد: «گویا مسئله‌ای مهم‌تر از حل کردن استحضائۀ قلیله و کثیره ندارند و علمی شریف‌تر از علم استبرا و استنجا پیش ایشان نیست. اعلم علمای ایران ... جز چند مسألهٔ مهممل طهارت و نجاست، آب قلیل و کثیر و نماز حائض و... چیزی نمی‌دانند، و... دیگر حقوق ملت، حقوق سلطنت، حقوق دولت، حقوق معیشت، حقوق حیات و ... نزد ایشان مجهول است؛ و علم کیمی و اکونومی پولیتیک و علم تشریح و... نامعلوم است» (همان، بی‌تا: ۱۱۶-۱۱۷). این بخش، نقدی معرفت‌شناسانه به روحانیت است که در عین اینکه قدرت و نفوذ زیادی در تمام ساحات ملک و ملت داشتند، اما نسبت به وضعیت زمانه در ناآگاهی به سر می‌بردند و به علوم و ترقی امروزین واقف نبودند. با وجود این او هرچند ضد اسلام و عرب و تشیع و روحانیت بود، با این حال در تناقضات روشن‌فکری ایرانی مانند ملکم‌خان به علما رجوع می‌کرد (آجودانی، ۱۳۸۶: ۳۳۸). با وجود این میرزا آقاخان به صورت متناقض بر این نظر است که علم و دانش امروزین با اسلام منافات ندارد. پس علما و دانشمندان روحانی را دعوت می‌کند که «در تأسیس قوانین عدلیه موافق احکام الهیه» که حقیقت و اساس مشروطیه است کوشش کنند؛ چنان‌که روحانیون نیز خود بر این عقیده بودند؛ چنان‌که اروپاییان قائل به این هستند که «جمیع قوانین سیاسی و مدنی و تاریخیه آنها، مقتبس از اسلام است» (کرمانی، ۱۳۲۶: ۶۳۱-۶۳۳).

میرزا آقاخان مانند آخوندزاده، مسیر ترقی و به تبع آن «آگاهی» را اصلاح زبان و الفاظ می‌داند که خواندن و نوشتن را امکان‌پذیر کرده است. پس «اساس تمدن و ترقی

هر ملت، روی پروگره علم است». البته باز هم با رویکرد ناسیونالیستی، ترقی علم را بر کنار گذاشتن زبان عربی می‌داند که در زبان و فکر ایرانی، اختلال ایجاد کرده است. به همین خاطر به نظر او، «ملت، امتی است که به یک زبان سخن می‌گویند»؛ یعنی زبان مشترک، مشخصه وجودی یک ملت است (کرمانی، ۲۰۰۰: ۳۹۶). «آگاهی» مدنظر میرزا آقاخان وابسته به این است که «به جهت همت مردانه و قوت پاتریوت... که شانزمانی ناگهانی در ایران نموده، رولوسینی برپا نمایند و این زنده‌به‌گوران ایران را به قوه الکتریک لیتر[اتور] خود و قدرت آثار و انوار قلم خویش از قبر ذلت و قید اسارت رهانیده، خلاص فرمایید و از چنگ این علمای فناتیک و سلاطین و حکام دیسپوت، آزاد و مستخلص دارید» (کرمانی، ۲۰۰۰: ۴۰۵). بر این اساس میرزا آقاخان مانند آخوندزاده، از هواداران «انقلابی» در قلمروهای مختلف زندگی ایرانیان بود؛ یعنی تحول در همه عرصه‌های حیات اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و... باید اتفاق می‌افتاد. «انقلاب» به‌مثابه رستاخیزی بود که روحی در زنده‌به‌گوران کهنه گورستان ایران می‌دمید (طباطبایی، ۱۳۹۲، ج ۲، ب ۲: ۱۵۰).

### نتیجه‌گیری

تقریباً همه اندیشه‌گران عصر قاجاری تا شکل‌گیری مشروطه به ایده «ترقی» باور داشتند؛ باور به اینکه ترقی تکنیکی، امکان تحولات سیاسی و اجتماعی را در ایران فراهم می‌کند. حتی اگر اصلاحات سیاسی و ایجاد ساختارهای نهادینه را در نظر داشتند، آن را در گرو ایده «ترقی» طرح می‌کردند. ایده‌های قانون، حکومت قانون، اصلاح خط، الفبا و... همه مفاهیم و مقوله‌هایی وارداتی بود که استقرار آنها، نشانه ترقی و تمدن تلقی می‌شد. به همین خاطر، گسست- پیوست سنت قدمایی و پیوند آن با مدرنیته، محل افتفا واقع نشد و اندیشه‌های وارداتی آنها در نهایت به «این‌همان‌سازی» با اندیشه‌های باستانی و اسلامی می‌رسید. «منورالفکران» از آنجا که اغلب سطح تکنیکی ترقی و تمدن غربی را در نظر داشتند و از تاریخ سیاسی و اجتماعی و فکری آنها آگاه نبودند، پس اساساً به تاریخ‌مندی سیاسی، اجتماعی و فکری در ایران توجهی نداشتند یا آگاه نبودند.

در جریان فکریِ هوادار «قانون»، کسانی چون ملک‌خان «کتابچۀ تنظیمات» را نوشت تا به زعم خود، حکومت در ایران قانون‌مند شود؛ یعنی قانون را باید حکومت ایجاد کند که خیر و صلاح عمومی را در نظر داشته باشد و کارکرد آن نیز به اطاعت مساوی افراد وابسته باشد. «یک کلمه» مستشارالدوله نیز پاسخی به فقدان قانون از این بابت بود که آنچه در غرب روی داده است، در بنیان اسلام وجود دارد و ایرانیان مسلمان، آنها را فراموش کرده یا نادیده گرفته‌اند و عدم ترقی ایرانیان نیز در فقدان همین «یک کلمه» است؛ یعنی «قانون»، ایجاد سازوکارهایی است که کسی مطابق میل و نفس شخصی خود عمل نمی‌کند و فصل‌میزۀ آن، «برابری همگانی» در برابر آن است.

اما در جریان فکریِ هوادار «آگاهی»، «قانون» نقطه کانونی نیست و تحولات و تغییرات بنیادین در آگاهی ایرانیان در فهمی نو است که می‌تواند متضمن ایجاد «قانون» در شکلی بنیادین باشد. در واقع منورالفکران دوران مشروطه، «قانون» را ساحتی از جهت تنظیم امور می‌دانستند که تغییری بنیادین در ساحت نظام اجتماعی و سیاسی حاکم ایجاد نمی‌کرد. یعنی «قانون» مدنظر آنها تأسیسی نیست که بتواند دگرگونی‌هایی ایجاد کند که رعیت ایرانی هم به عنوان فرد و هم به عنوان مردم شناسایی شود.

جریان فکریِ «قانون‌محور» در نهایت «قانون» در یک نظام سلطانی (شاهی) را مدنظر دارد که مصداقی از یک «استبداد مشروطه» است. به همین خاطر آرای آنها، تحول‌آپیستمولوژیک در نظام فکری و تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران به وجود نیاورد. جریان فکریِ «آگاهی» نیز هرچند از نظر سیاسی و اجتماعی، رویکرد انقلابی داشتند، تناقضات اندیشگی آنها، ایجاد ایده‌های متقن به عنوان راهکار را امکان‌ناپذیر می‌کرد و حتی اگر از آگاهی مردم، نظام تعدی، ستم و خشک‌مذهبی صحبت می‌کردند، پرسش خودبنیاد نداشتند، بلکه تحولات تمدن اروپایی را در نظر داشتند. پس فرد و جامعه ایرانی به عنوان ملت و مردم در متن تاریخ و فرهنگ و سرزمین ایران فهمیده نمی‌شد.

### پی‌نوشت

۱. شیخ مرتضی انصاری مجتهد اصولی قرن ۱۳ هجری قمری
۲. «قانون» معادل loi در زبان فرانسه است و هر «لووا» از تعدادی code تشکیل شده است.

## منابع

- آبادیان، حسین (۱۳۹۲) بحران آگاهی و تکوین روشن فکری در ایران، چاپ دوم، تهران، کویر.
- آجودانی، ماشاءالله (۱۳۸۶) مشروطه ایرانی، چاپ هشتم، تهران، اختران.
- آخوندزاده، میرزافتحعلی (۱۳۵۷) الفبای جدید و مکتوبات، به کوشش حمید محمدزاده، تبریز، احیاء.
- (۱۳۶۴) مکتوبات، به اهتمام محمدباقر مؤمنی، تهران، شبگیر.
- آدمیت، فریدون (۱۳۴۰) فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، تهران، سخن.
- (۱۳۵۱) اندیشه ترقی و حکومت قانون: عصر سپهسالار، تهران، خوارزمی.
- آشوری، داریوش (۱۳۷۶) ما و مدرنیت، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- استیوارت هیوز، هنری (۱۳۸۶) آگاهی و جامعه، ترجمه عزت‌الله فولادوند، چاپ چهارم، تهران، علمی و فرهنگی.
- الگار، حامد (۱۳۶۹) دین و دولت در ایران: نقش عالمان در دوره قاجار، ترجمه ابوالقاسم سری، چاپ دوم، تهران، توس.
- ام. برنز، رابرت و هیو ریمنت پیکارد (۱۴۰۰) فلسفه علم تاریخ، ترجمه عباس منوچهری و دیگران، تهران، سمت.
- امانت، عباس (۱۴۰۰) قبله عالم: ناصرالدین شاه قاجار و پادشاهی ایران ۱۳۱۳-۱۲۴۷، ترجمه حسن کامشاد، چاپ هشتم، تهران، کارنامه.
- توکلی طرقي، محمد (۱۳۹۵) تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ، تورنتو، کتاب ایران‌نامه.
- حائری، عبدالهادی (۱۳۶۷) نخستین رویارویی‌های اندیشه‌گران ایران: با دو رویه تمدن بورژوازی غرب، تهران، امیرکبیر.
- دوستدار، آرامش (۱۳۷۷) درخشش‌های تیره، چاپ دوم، پاریس، خاوران.
- ضیاءابراهیمی، رضا (۱۳۹۷) پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی، ترجمه حسن افشار، چاپ دوم، تهران، مرکز.
- طباطبایی، جواد (۱۳۹۲) تأملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران؛ مبانی نظریه مشروطه‌خواهی، جلد دوم، بخش دوم، تهران، مینوی خرد.
- (۱۳۹۵) تأملی درباره ایران: نظریه حکومت قانون در ایران، جلد دوم، بخش نخست: مکتب تبریز و مبانی تجددخواهی، چاپ سوم، تهران، مینوی خرد.
- فیرحی، داوود (۱۳۹۹) مفهوم قانون در ایران معاصر: تحولات پیشامشروطه، تهران، نشرنی.
- قاضی‌مرادی، حسن (۱۳۹۹) نوسازی سیاسی در عصر مشروطه ایران، چاپ یکم، تهران، اختران.
- کرمانی، میرزا آقاخان (۱۳۲۶ ق) آیین اسکندری: تاریخ ایران، جلد اول، تهران.
- (۲۰۰۰) سه مکتوب، به کوشش بهرام چوبینه، ISBN آلمان، نیما.
- (بی‌تا) صد خطابه، ویراستاری محمدجعفر محجوب، بی‌جا، شرکت کتاب.

مستشارالدوله، میرزایوسف (۱۳۹۷) یک کلمه، به کوشش باقر مؤمنی، لندن، مه‌ری.  
ملکم‌خان، میرزا (۱۳۸۱) رساله‌های میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، گردآوری و مقدمه حجت‌الله اصیل،  
تهران، نشرنی.

----- (۲۵۳۵ شاهنشاهی) روزنامه قانون، با کوشش و مقدمه هما ناطق، تهران، امیرکبیر.  
منوچهری، عباس (۱۳۹۵) فراسوی رنج و رؤیا (روایتی دلالتی - پارادایمی از تفکر سیاسی، کتاب اول)،  
تهران، پژوهشکده تاریخ اسلام.

Bleicher, Josef (1980) *Contemporary hermeneutics: hermeneutics as method, philosophy, and critique*. New York, Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9781315112558>.

Bayat, Mangol (1982) *Mysticism and Dissent: socioreligious Thought in Qajar Iran*, Syracuse University Press.

<https://doi.org/10.2307/1864689>.

Hashemi, Ahmad (2019) *Rival Conceptions of Freedom in Modern Iran: An Intellectual of the Constitution Revolution*, London and New York, Routledge.

<https://doi.org/10.4324/9780429427121>.



دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴: ۹۰-۵۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۹/۱۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۵

نوع مقاله: پژوهشی

## تاریخ مفهومی ایران فرهنگی: از انگاره ایران طبیعی به انگاره ایران شهری

سید احمدرضا آزمون\*

سید علیرضا حسینی بهشتی\*\*

### چکیده

مواجهه با چیستی ایران، مواجهه با کلیتی تاریخی و پیچیده است. این پیچیدگی در حیطه بازنمایی و زبان، خود را در قامت انواع استعاره‌ها و مفاهیم و گزاره‌هایی نشان می‌دهد که قطبیتی از گسست مطلق تا تداومی پیوسته را نمایندگی می‌کنند. تا جایی که به ایران برمی‌گردد، ما نه با ناسیونالیسم، که با ناسیونالیسم‌ها مواجه‌ایم. اشکال متنوعی از ناسیونالیسم‌ها در طول تحقیقات دهه‌های اخیر، در ایران و خارج آن معرفی شده و گه‌گاه به نقد هم سپرده شده است. در این میان اما آنچه در ایران در هیئت انواعی از ناسیونالیسم رومان‌تیک، باستان‌گرا، تجددگرا، نژادگرا، مرکزگرا، شیعه‌گرا، زبان فارسی‌گرا، «بی‌جاساز» و ایران‌شهری صورت‌بندی شده است، به اعتباری در چنین دسته‌ای جای می‌گیرد. دسته‌ای مشخص از این ناسیونالیسم‌ها را باورمندان به تداوم ایران در تاریخ به اتکای فرهنگ شکل می‌دهند. این ناسیونالیسم‌ها با اذعان به گسست‌های ایران از منظر سیاسی، به تداوم ایران در مقام یک واحد بزرگ فرهنگی اتکا دارند. این

---

\* نویسنده مسئول: دانش آموخته دکتری اندیشه سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران  
Ahmadreza.azmoon90@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0007-5174-3671>

\*\* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران  
a.hosseini beheshti@modares.ac.ir  
<https://orcid.org/0009-0007-5174-3671>



البته به معنای یک‌دستی و هم‌رأیی گروه‌های متنوع این دسته نیست و گستره مفاهیم و استعاره‌ها و گزاره‌های تولیدشده در آثار این تداوم‌باوران در عین هم‌گرایی و هم‌افزایی، نشان از تمایزهای چشمگیری دارد. از این‌رو پرسش پژوهش حاضر این است که آنچه تداوم‌باوران از آن با مفهوم «ایران فرهنگی» یاد می‌کنند، چگونه ممکن شده و تکوین یافته است و در برآیندی قابل تأمل به مواد اصلی برسازنده ناسیونالیسم «ایران‌شهری» نزد سید جواد طباطبایی رسیده است. در طول این پژوهش، ابتدا و به شکلی انتقادی مشخص می‌شود که فرهنگ بر فراز تاریخ ایران یا «ایران فرهنگی» به عنوان مفهومی کلیدی، بر مبنای گفتمان‌های متنوعی شکل گرفته است. این گفتمان‌ها از منابع مختلفی تغذیه شده‌اند؛ از سنت‌های ادبی و فلسفی گرفته تا دیدگاه‌های نوین در باب تاریخ و جامعه. از این‌رو ایران فرهنگی نه تنها یک مفهوم فرهنگی - تاریخی، بلکه محصول تعاملات پیچیده فکری و زبانی است. تحلیل دقیق این تعاملات به روشن‌تر شدن مسیر تاریخی شکل‌گیری این مفهوم کمک می‌کند. در واقع مفهوم «ایران فرهنگی» در نزد تداوم‌باوران به طور خاص به یک سازه فرهنگی تبدیل شده است که بر پیوستگی فرهنگی ایران تأکید دارد. در این معنا، ایران فرهنگی نه یک مفهوم روشن، صریح و خالی از ابهام، که در حقیقت مفهومی است با دلالت‌های کثیر، نام‌های متفاوت و شهودهای گوناگون که از مجرای به هم پیوستن عناصر، انگاره‌ها و دریافت‌های فردی و گاه جمعی امکان‌پذیر شده است. بدین اعتبار و به‌رغم ادبیات گسترده‌ای که به اتکای این مفهوم تولید شده و هر دم بیش از پیش نیز تولید می‌شود، کماکان ابهام‌ها، لایه‌های ناپیدا و سویه‌های تاریک و روشنی از حیث نظری در توضیح چندوچون دلالت‌های این مفهوم پربسامد و تاحد زیادی مفروض‌انگاشته وجود دارد. این سازه در آثار سید جواد طباطبایی به اوج خود رسیده و به عنوان یکی از ارکان اصلی نظریه ایران‌شهری مطرح شده است. طباطبایی با بهره‌گیری از میراث فلسفی، تاریخی و سیاسی ایران، تلاش کرده است تا ایده «ایران فرهنگی» را به عنوان بستری برای بازآفرینی هویت ملی معرفی کند. در این مقاله، از منظر روشی، از ابزار تحلیلی تاریخ مفهوم‌ها و بافت‌گرایی تاریخی استفاده شده است تا استعاره‌ها و مفاهیم گزاره‌های تولیدشده در جریان‌های فکری متنوع این گروه برجسته و تحلیل شود

و هم‌گرایی‌ها و واگرایی‌هایشان نشان داده شود تا در پایان، تصویری روشن از تاریخ تکوین مفهوم «ایران فرهنگی» به دست آید.

**واژه‌های کلیدی:** ایرانشهری، ایران فرهنگی، بافت‌گرایی، تاریخ مفهومی‌ها و سید جواد طباطبایی.

## مقدمه و طرح مسئله

توضیح چیستی ایران، توضیح چندوچون مواجهه با کلیتی تاریخی، پیچیده و دشواریاب است. طرح پرسش از شکل‌گیری انگاره‌های توضیح‌دهنده چیستی ایران، پای هر تحقیقی را به مناقشات گسترده‌ای می‌کشاند که درباره «ناسیونالیسم‌های ایرانی» شکل گرفته است. ما در درجه اول، نیازمند توضیح منطبق مناسبات برساننده هر کدام از این ناسیونالیسم‌ها هستیم. ناسیونالیسم‌هایی که در یک دسته‌بندی کلی، به کثرتی از گفتارهایی اطلاق می‌شود که هر کدام کوشیده‌اند از مجرای نظام اصطلاحات و مفاهیمی خاص، منطقی گسست‌گرا یا به‌عکس، تداوم‌گرا را مفصل‌بندی کنند که انگاره ایران را قوام می‌بخشد: انواع مختلف صورت‌بندی‌های رومانیتیک، باستان‌گرا، تجدیدگرا، نژادگرا، مرکزگرا، شیعه‌گرا، زبان‌فارسی‌گرا، «بی‌جاساز» و ایران‌شهری و نظایر آن.

پژوهش حاضر درصدد است تا به تحلیل یکی از مهم‌ترین این روایت‌ها، یعنی انگاره «ایران فرهنگی» بپردازد؛ انگاره‌ای که در لایه‌های متکثر ناسیونالیسم‌های ایرانی، با شدت و ضعف‌های متفاوت، ایران را به مثابه واحدی فرهنگی بازمی‌سازد؛ واحدی که فراتر از مرزهای سیاسی، انقباضات جغرافیایی و گسست‌های تاریخی، در طول زمان، حامل یک «تداوم فرهنگی» مفروض انگاشته شده است. این مقاله در مقام پژوهشی تاریخی-مفهومی، نه در پی اثبات یا رد این انگاره، بلکه در جست‌وجوی تحلیل فرایند تکوین آن و بررسی مناسبات مفهومی و تاریخی‌ای است که امکان‌پذیری آن را فراهم آورده‌اند.

مسئله محوری مقاله آن است که: این انگاره چگونه ممکن شده است؟ چگونه مجموعه‌ای ناهمگن از مفاهیم، استعاره‌ها و گزاره‌ها در طول زمان، در بستری از تعاملات فکری و تاریخی، به «ایران فرهنگی» صورت‌بندی شده‌اند و این صورت‌بندی چگونه در نظریه ایران‌شهری سید جواد طباطبایی به اوج انسجام مفهومی خود رسیده است؟ این مقاله با بهره‌گیری از روش‌شناسی تاریخ مفهومی و بافت‌گرایی تاریخی، در پی آن است که لحظات کلیدی، لایه‌ها و مناسبات برساننده این انگاره را واکاوی کند و نشان دهد که «ایران فرهنگی» نه یک امر طبیعی، بلکه سازه‌ای مفهومی-تاریخی است؛ سازه‌ای که طباطبایی در مقام یک نظریه پرداز، با بازآرایی عناصر پراکنده در روایت‌های پیشین، آن را در قالب دستگاهی فلسفی-تاریخی بازسازی و بازتعریف کرده است.

## پیشینه پژوهش

«... باید پذیرفت که مردم در سرزمینی به وسعت ایران نمی‌توانستند با هم پیوندی «ملّی» ایجاد کنند؛ به‌ویژه بدون هیچ زبان «ملّی» مرکزیت‌یافته یا متحدکننده‌ای و بدون هیچ تلاش در جریانی برای القای حس ایرانی بودن به کل ساکنان. به‌واقع برساخت و ترکیب ملّی هویت ایرانی، تنها در دوران مدرن بود که اتفاق افتاد» (Vaziri, 2013: 301).

این نقل‌قول مناقشه‌برانگیز از وزیری است که مدعی است هویت ایرانی، آن‌گونه که امروز می‌نامیم و آن را می‌شناسیم، نه یک واقعیت تاریخی پیوسته و باستانی، بلکه برساختی مدرن و «خیالی» است و محصول یک تاریخ‌نگاری سوگیرانه و گزینشی. رویکرد گسست‌باور، رویکرد مهمی در اندیشیدن به مسئله ایران است. رویکردی که اگر از اختلافات درونی آن بگذریم (گلنر، ۱۳۸۸: ۱۲۲؛ کلپون، ۱۳۹۵: ۱۰۲؛ ضیاء‌ابراهیمی، ۱۳۹۸: ۲۱)، هویت ملّی را نه امری طبیعی می‌داند و نه امری پُردوام، بلکه آن را منحصرأ محصول جهان مدرن می‌شمارد. رویکرد وزیری، انتهای منطقی این منظر انتقادی رادیکال است. قطب دیگر گروه از آن اندیشمندانی است که ایران را یک استثنا و چون «سنگ خارا» بی‌فهم کرده‌اند که در طول سده‌ها همچنان باقی مانده است. برای نمونه احسان یارشاطر، پیشینه هویت ایرانی را به لحظه هجرت آریاییان به ایران بازمی‌گرداند و از یک ایران فرهنگی سخن می‌گوید. یارشاطر، تجربه‌هایی از گسست و افول را در تاریخ ایران شناسایی کند، اما معتقد است در تمامی این بحران‌ها، ایرانیان تنها به مدد عناصر هویتی خود به بازیابی و بازشناسی دیگرباره خود پرداختند (یارشاطر، ۱۳۹۵ الف: ۵۲۳-۵۲۹). این رویکرد تدام‌باور و فرهنگ‌باور در شمار زیادی از ناسیونالیست‌های ایرانی دیده می‌شود و از دیدگاه‌های متفاوتی قابل بحث است.

اما در میانه این مناقشات جدی و پردامنه، موضع محمدعلی فروغی قابل تأمل است. او در نطق خود در جشن هزاره فردوسی، ضمن تحسین فردوسی و اثرش اظهار داشت که «همه اقوام و ملل متمدن، مبادی تاریخشان، مجهول و آمیخته به افسانه است» و اعلام داشت که در درک او از تاریخ مطابق واقع بودن یا نبودن قضایا مورد نظر نیست و هرچند ممکن است این گفته در نظر مورخان مایه تأسف باشد، به واسطه تأثیرات

اجتماعی و اتفاق و اتحاد در جامعه، نه تنها بی‌ضرر، بلکه مفید است. به باور او، «اگرچه آن یادگراها، حقیقت و واقعیت نداشته باشد، چه، شرط اصلی است که مردم به حقیقت آنها معتقد باشند» (فروغی، ۱۳۸۹: ۵۱-۵۳). او با انتخاب چنین موضعی نشان می‌دهد که چگونه احتمالات و شرایط امکان‌ها در زمانه هر مؤلفی نقش بازی می‌کنند تا او در نهایت کاری که نیتش را در سر پروراند است، به اجرا درآورد.

نقد پژوهش‌های انجام‌یافته‌ای که در بالا ذکر آن رفت، آنگونه که درخور متنی پژوهشی است، در این بخش و پیش از پرداختن به مفهوم ایران و هویت ایرانی و تکوین کلان‌مفهوم «ایران فرهنگی» میسر نیست؛ چنان‌که مجال کوتاه بحث در یک مقاله پژوهشی که موضوع اصلی‌اش خود تکوین است هم محدودیت‌هایی ایجاد می‌کند. اما تنها در مسیر تلاش برای تبیین تکوین مفهومی این انگاره است که می‌توانیم نشان دهیم هر رویکرد و منظری، چه عناصری را از انبان غنی عناصری که می‌توانسته، برگزیده است و آنها را چگونه در بطن رویکرد خود جای داده است و البته با چه هدفی این کار را کرده است. بدین اعتبار، دیگر کارکرد مرور پیشینه‌ای از این دست، کمک به گزینش رویکردی نظری است که کفایت تحلیلی و تبیینی جامع‌تری برای مطالعه موضوع پژوهش حاضر با چنین گستره‌ای دارد.

### مبانی نظری و ملاحظاتی در روش پژوهش

پی‌جویی تاریخ‌های ممکن‌ی که هم دلالت بر امکان‌هایی در گذشته دارند و هم خبر از آینده‌های بالقوه می‌دهند، بیش و پیش از هر چیز نیازمند غور در مفهوم «زمان» و تعریفی از آن است. غور در این مفهوم اما خود مفاهیم همبسته دیگری چون «تکرار» و «رخداد» و «شتاب» و «ساختار» و «تداوم» و «گسست» را به دنبال می‌کشد. کوزلک (۲۰۰۴) همواره یادآور شده است که تجربه‌های انسانی، بسیار پیچیده‌تر و لایه‌لایه‌تر از آن است که قائل شدن به خط مستقیم زمان از پس توضیح و تبیینش برآید. ما با لایه‌هایی از زمان‌مندی، بس‌گانگی یا رسوبات زمان سروکار داریم؛ یعنی با رخدادهای کوتاه‌مدتی که زندگی افراد را متأثر می‌سازند، روندهای تاریخی میان‌مدتی که بر یک یا چند نسل اثرگذارند و در نهایت تجربه‌ها و روندها و

ساختارهای بلندمدتی که همهٔ نسل‌ها را متأثر می‌کنند و آیینی یا استعلایی شده‌اند (Koselleck, 2002: 50). این لایه‌های زمانی از خلال آثار تولیدشده در بحث حاضر نیز قابل شناسایی است.

در بحث از تاریخ مفهوم ایران فرهنگی، که به زعم تداوم‌باوران، ساختار بلندمدتی است که طی سده‌های متمادی، همهٔ ساکنان ایران فرهنگی را متأثر ساخته است و استعلایی شده است، ما با میدانی از مفاهیم و گزاره‌هایی همبسته مواجه‌ایم که همگی دلالت دارند بر چیزی بیان‌ناشده، اما به‌روشنی موجود؛ همگی مدعی‌اند چیزی وجود داشته است - به طبیعی‌ترین شکل ممکن و بر فراز یک پهنهٔ فراخ جغرافیایی و یک گسترهٔ مدید تاریخی - بدون آنکه ضرورتی آن را به حیطةٔ زبان و مفهوم‌سازی کشانده باشد. در آرای اندیشمندان تداوم‌باور به تکرار از واژه‌های «روح»، «مضمون» و «شهود» استفاده می‌شود. غور در این مفاهیم که پایه‌های فلسفی و زبان‌شناسانهٔ مشخصی دارد، واژه‌های همبستهٔ دیگری را به ذهن می‌آورد، از جمله «انگاره» و «مفهوم» و «بن‌مایه». این ترادف‌ها در بحث حاضر در ترکیب‌هایی چون «امر ملی»، «هویت ایرانی»، «ایرانیت» و خود «ایران» در مقام نامی برای یک ملت و در تازه‌ترین هیئت خود، «ایران‌شهر» متجلی می‌شود. پس در این مقطع، یک پرسش روش‌شناسانه، این است که مفاهیمی چون «ایران فرهنگی» و «ایران‌شهر» چگونه ممکن شده‌اند.

استفاده از ابزار مفهومی بافت‌گرایی و تاریخ مفهوم‌ها که اولی ناظر بر متنی خاص و نیات مؤلف و دومی ناظر به تاریخی بلندمدت و ساختارهاست، در نگاه اول کاربردناپذیر می‌نماید. با این همه، باور به تاریخ‌مندی مفاهیم و گزاره‌ها در بستری زبانی از اشتراکات کلیدی این دو رویکرد است که در برابر ذات‌گرایی‌ها و حقایق بی‌تاریخ می‌ایستد. افزون بر این همواره می‌تواند این نقد اسکینر به کوزلک را یادآور شود که «یک مفهوم واحد ممکن است در یک لحظه، انقلابی و در لحظهٔ دیگر، ارتجاعی باشد» (اسکینر، ۱۴۰۲: ۱۰۶). پژوهش حاضر مدعی است که به کار بستن چنین روشی سودمند، بلکه ضروری است. «ایران‌شهری» را جز به مدد مفاهیم و گزاره‌های پشتیبان یا برسازنده‌اش در یک تاریخ بلند پررخداد و نیات مؤلفش در تدوینی قصدمند نمی‌توان شناخت.

## ایران فرهنگی

تاریخ ناسیونالیسم ایرانی، تاریخ انواع مواجهات با اکنون ایران در آیینۀ باستان‌های مختلف است و ایران فرهنگی به‌مثابه یک خاطرهٔ شکوهمند پایدار و مستمر، عنصر اساسی و کانونی روایت تداوم‌باور از ایران است. رویکردی که بر درهم‌تنیدگی تداوم و تحول در تاریخ ایران دست می‌گذارد، فرهنگ را نماد تداوم و سیاست را نماد تحول و گسست ایران دانسته، از تداوم در عین گسست سخن می‌گوید. پرسش این است که معنای این تداوم در عین گسست - این «ققنوس» برخاسته از خاکستر ویرانی‌های گسترده، «سرو» استوار در برابر ناگواری‌های روزگار و «سنگ خارا» بی در برابر طوفان حوادث - چیست. چندین و چند جریان را می‌توان برشمرد که با احضار دقایقی در تاریخ و اشاره به لایه‌های زمانی خاصی در شکل‌گیری کلان‌مفهوم ایران فرهنگی دخیل بوده‌اند. جریان شرق‌شناسی، قائلان به تداوم فرهنگی ایران در جان‌پناه زبان و ادب فارسی، قائلان به تداوم روح، فکر و گوهر ایرانی، قائلان به تداوم ایرانیان از طریق برتری فرهنگی و ایرانی کردن نیروهای فاتح از عمده‌ترین این جریان‌هاست؛ هرچند این جمع‌شدگی و بنیان‌سازی را نباید به معنای همسویی تمام‌قد این جریان‌ها با یکدیگر تعبیر کرد.

## شرق‌شناسی و ملت فرهنگی ایران

توجه به نقش شرق‌شناسی در ظهور ناسیونالیسم‌های ایرانی از آن‌رو ضروری است که خواندن ایران در مقام ملت دیرینه فرهنگی و نه سیاسی، کانون آغازین بحث‌های تداوم‌باور از ایران است. چهرهٔ اصلی در تمهید چنین خوانشی، آرتور دو گوبینو است که معتقد بود «ایرانیان ملتی کهنسال‌اند [...] که حکومتی منظم داشته و روی زمین مثل یک ملت بزرگ عمل کرده است» (گوبینو، ۱۳۸۴: ۲۰۹). با این همه هرچند گوبینو به دیرینگی ملت ایران قائل و معتقد است «با وجود هر دگرگونی، ایران ایران می‌ماند» (همان: ۲۲۳)، تلقی او از مضمون ملت در ایران، نه ملت سیاسی که مولود مدرنیتهٔ سیاسی است، بلکه برداشتی فرهنگی است و رمز جاودانی ایرانیان را در نوع خاص «میهن‌پرستی» آنان می‌داند که از نوع میهن‌پرستی سیاسی نیست و این خصلت ملت ایران از نظر گوبینو، راز تداوم ایران در طول تاریخ بسان «سنگ خارا» است.

این استعاره، نیازمند تدقیق است، زیرا آغاز بحث تداوم فرهنگی ایران در تاریخ و آغاز شرق‌شناسانه صورتی از امر ملی در ایران است که از آن به ناسیونالیسم فرهنگی تعبیر کردیم. در این اطلاق، ابهاماتی وجود دارد. گوینو در این فقره می‌کوشد در شکاف مفهومی یک دوگانه حرکت کند: این دوگانه که بیش‌و کم در تاریخ تفکر غربی شناخته شده است، در واقع به تفاوت ظریف و البته تعیین‌کننده مفهوم صورت طبیعی و صورت مدنی/سیاسی وطن دوستی اشاره دارد. آنچه گوینو مدنظر دارد، به خلاف تصور ناسیونالیست‌های ایرانی، اشاره‌ای به صورت مدنی یا سیاسی وطن‌دوستی نداشته، در تعبیری که طینی کاملاً تقلیل‌گرایانه دارد، وطن‌دوستی ایرانیان را از نوع طبیعی آن می‌شمارد.

بحث گوینو به شکلی دقیق در این دوگانه شکل گرفته است: تمایز میان patriotisme... immortelle (به عنوان شکل طبیعی) و patriotisme politique (به عنوان شکل مدنی و سیاسی) که در متن گوینو به وضوح نشان داده شده است<sup>(۱)</sup>. اما آنچه تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه ایرانی از این فقره برداشت می‌کند این است که در غیاب یک پیوستگی سیاسی تاریخی و افزون بر آن حتی در غیاب یک وطن‌دوستی سیاسی در سطح عمومی، در رازواره‌ترین و استعاری‌ترین شکل ممکن به چیزی چونان «سنگ خارا» تمسک جوید که معنای آن را هم خود با توجه به مقاصدی که دارد، تعین بخشیده است؛ زیرا استعاره سنگ خارا هم هرچند در وجهی حکایت از پایداری دارد، در وجهی دیگر از انعطاف‌ناپذیری و مقاومت در برابر دگرگون‌شدگی حکایت می‌کند و این خوانش دوم را اگر در بستر تاریخی‌اش قرار دهیم، در خواهیم یافت که گوینو چگونه با چنین استعاره‌ای، برتری و پیشرفت غرب را از خلال شتاب تحولات و دگرگونی‌های آن یادآور شده است. از این جنس مغالطه‌ها و کژفهمی‌های مؤثر و در فقراتی قصدمند می‌توان نمونه‌های بیشتری نیز برشمرد؛ از جمله برداشت برخی از تاریخ‌نگاران ملی‌گرای ایرانی از تلقی هگل از امپراطوری پارس که خود مجالی دیگر می‌طلبد.

هم‌راستا با نظر گوینو، نزد براون هم مفهوم ملت در ایران، واجد معنای دوگانه‌ای است که تاریخ یک گذار را از ملت فرهنگی به ملت سیاسی در آستانه مشروطه نمایندگی می‌کند. براون در گزاره‌ای ظاهراً نامتعارف اما مهم از حیث مفهوم‌شناسانه، می‌نویسد «آنچه ما از وطن‌دوستی استنباط می‌کنیم، از اوصاف بارز ایرانی نمی‌باشد»

(براون، ۱۳۳۵: ۵۹۱). برای یک اروپایی در دوران مدرنش، «وطن» و «ملت» و «دولت»، تعاریفی مشخص و در پیوند با هم داشت و دیگری‌سازی این گزاره درست بر شکاف همین تفاوت عمده می‌نشیند. این لحظه گوبینو و لحظه ادوارد براون، دقایق ظهور ایده تداوم ایران در مقام تمدنی است که شهود شرق‌شناسانه آنها از سویی و شواهد و قرائن ادبی و هنری از سوی دیگر، برای تاریخ‌نگاری ملی‌گرایانه ایرانی، حاصلخیز برداشت و دریافتی «فرهنگی» از این پیوستار تاریخی است. فرهنگ، هم از حیث سیالیت معنایی و هم از حیث تعینات متنوع و گسترده آن از حیث دلالت‌شناسانه و به صورت کلی به دلیل ابعاد نامتناهی، ابهام‌خیز و رازواره‌اش، کم‌خطرترین و بهینه‌ترین دستاویز برای نشان دادن تداوم تاریخی و تمدنی است.

در این میان، شاهنامه‌پژوهی نیز خود یکی از راه‌های امکان‌پذیری نظری این خوانش تداوم‌باور بر پایه درکی فرهنگی از ملت ایران است. شخصیت مؤسس در این حوزه، تئودور نولدکه و اثر پیشگام او حماسه ملی ایران است<sup>(۳)</sup>. نولدکه در توضیح وطن‌دوستی فردوسی، با تحدید و تدقیق وطن‌پرستی به ایران‌پرستی و با «معنوی» دانستن آن می‌نویسد که «وطن‌پرستی یعنی ایران‌پرستی شاعر ما، یک نوع ایران‌پرستی معنوی محض بود. وطن‌پرستی او، عبارت از شوق مفرط برای ملتی بود که وحدت و بزرگواری آن از مدت‌ها پیش از بین رفته بود» (نولدکه، ۱۳۷۹: ۱۱۵). آرتور کریستن‌سن نیز عصر سامانیان را عصر رنسانس ملی ایران دانسته و از تجدید حیات فکری ایرانیان به واسطه زبان با ارجاع به میراث کهن خویش سخن گفت و افسانه‌های شاهنامه را واجد اهمیتی تاریخی دانست؛ (Christensen, 2010: 27؛ ماسه، ۱۳۸۹: ۱۷۵؛ برتلس، ۱۳۸۹: ۲۱۲-۲۱۴). این بینش‌های شرق‌شناسانه در یک هم‌افزایی با آثار اندیشوران ایرانی به اوج خود می‌رسد و به‌نوعی مهم‌ترین رکن ایران‌فرهنگی را شکل می‌دهد.

### تداوم ایران در جان‌پناه زبان و ادب فارسی

اگر نظرهای قائلان به تداوم ایران در مَحمل زبان فارسی را یک بسته نظری در نظر بگیریم، با مجموعه متکثری از آرا روبه‌رو می‌شویم که با رشته ناپیدای حلول هویت ایرانی به درون جان‌پناه نوآیین زبان فارسی در دوران پساساسانی ایران، وحدت می‌یابند.

برای این دسته از محققان، شاهنامه از جایگاهی کلیدی برخوردار است و شاید بتوان به این گفته خطر کرد که قریب به اتفاق شاهنامه‌پژوهان، تحت خوانشی مّلی‌گرایانه، به تداوم فرهنگ ایران در محمل زبان فارسی باور دارند. اهمیت شاهنامه نزد ناسیونالیست‌های متقدّم ایرانی به صورت مشخص به قدری است که رضازاده شفق آن را انجیل ایرانیان (شیرازی، ۱۳۹۶: ۵۵۰-۵۵۱) و مجتبی مینوی آن را قرین قرآن (عظیمی، ۱۳۹۹: ۲۱۴) می‌دانند.

نولدکه، شاهنامه را حماسه ملی ایرانی و آیینۀ درک مردم ایران از تاریخ پیوسته باستانی خود و وحدت فرمی شاهنامه را مبتنی بر یک اساس ملی می‌دانست. با ارجاع به روکرت، نولدکه خصیصه «سبک داستانی» شاهنامه را آگاهانه بودن استعمال کمتر لغات عربی در آن دانسته (نولدکه، ۱۳۷۹: ۷۴) و عرب‌ستیزی او را برجسته می‌سازد. از نظر نولدکه، فردوسی نماینده نحوه خاصی از وطن‌پرستی مّلی ایرانی در محمل زبان فارسی در عصر غیاب پادشاهی مّلی ایرانی و در دوره غلبه اسلام است. اثر براون، تاریخ ادبی ایران، هم از دیگر دقایق آغازین تعیین‌کننده شرق‌شناسانه بحث‌های تداوم فرهنگی ایران در مقام صورتی از ناسیونالیسم ایرانی است؛ زیرا نزد او، تاریخ سیر معنوی ایران، خود را در تاریخ زبان فارسی نشان می‌دهد که تاریخ تداوم ایران است (براون، ۱۳۳۵: ۲). هرچند، او این سیر تکوینی را بدون گسست نمی‌داند (همان: ۱۲). او دو قرن نخست چیرگی اسلام بر ایران را به‌خلاف رأی اولیه عبدالحسین زرّین‌کوب، دوران سکون و مرگ ایران و زبان فارسی نمی‌داند بلکه دوره «تبدیل مغلوب به غالب» و «امتزاج ادوار قدیم و جدید» می‌داند (همان: ۳۰۲).

دیگر جریان مؤثر در گسترش بحث‌های تداوم‌باور فرهنگی، در انجمن پارسیان هند قابل ردگیری است. این گروه «به بهای تداوم حیات» و کسب مجوز اسکان در هند، بسیاری از آداب و رسوم و مناسک خود را کنار گذاشتند (تشکری بافتی، ۱۳۹۳: ۴۰)؛ اما زبان فارسی و دین زردّشتی از آن جمله نبودند. در قرن نوزدهم، انجمن پارسیان هند در گسترش گرایش باستان‌گرایانه ایرانیان و افزایش اهمیت پارسی سره در مقام یگانه صورت صحیح زبان فارسی، نقشی اساسی داشتند<sup>(۳)</sup>. در رابطه با این تأثیر می‌توان به نقش مانیکجی، فرستاده سرشناس آنها در عهد ناصری و نقش او در بازساخت‌بندی ایده عجم در

قرن نوزدهم و تقابل آن با عرب (Sharma, 2012: 56) و متون دساتیر و شیوه خط فارسی آنها در متون جلال‌الدین میرزای قاجار و میرزا فتحعلی آخوندزاده اشاره کرد (ضیاء ابراهیمی، ۱۳۹۸: ۱۲۳-۱۲۸). با گسترش مراودات میان انجمن پارسیان و ایرانیان، دامنه تأثیرات متقابل آنها از شکلی یک‌سویه و عمدتاً اقتصادی در قرن نوزدهم، در قرن بیستم «شکل بلندپروازانه‌تری از لحاظ فرهنگی و فکری به خود گرفت» (Marashi, 2015: 96) و در سده‌های آغازین قرن چهاردهم خورشیدی و اندکی پس از انقلاب مشروطه، «جامعه زردشتیان بمبئی، نقش فعال و رو به رشدی را در حیات فرهنگی، سیاسی و اقتصادی ایران ایفا کرد» (Marashi, 2015: 86) و نماینده سنت زنده گذشته کلاسیک پیشاسلامی ایران شد.

توجه به زبان فارسی و ادبیات حماسی به عنوان مهم‌ترین رکن هویت ایرانی در دوران پهلوی با اهمیتی خاص ادامه یافت. جشن هزاره فردوسی در این میان شایسته توجه است. اغلب پژوهشگران بر نسبت میان برگزاری این جشن با سیاست‌های باستان‌گرایانه و ناسیونالیستی دولت پهلوی تمرکز کرده‌اند. اما می‌توان این جشن را به دلیل تأکید بر شاهنامه، زبان فارسی و فردوسی در مقام نماد هویت ملی ایران، نقطه عطف مهمی در امکان‌پذیری حیات دیگر امر ملی در ایران در قالب بحث‌های تداوم‌باور و تاریخ‌تکوین‌انگاره مفهوم ایران فرهنگی دانست. تلاش دولت پهلوی اول برای تثبیت هویت ملی ایرانی با نظر به شاهنامه فردوسی، عطف به امر ملی و امر بین‌الملل بود (Marashi, 2008: 129) و فردوسی به عنوان نمادی از وفاداری ملی روایت شد.

این توجه به نقش تداوم‌بخش زبان فارسی و مهم شمردن شاهنامه در آرای دیگر اندیشوران ایرانی ادامه یافت. خانلری، زبان فارسی را محمل فرهنگ ایرانی و از عوامل تداوم ایران، فردوسی را «رستخیز روان ایران در یک تن» و با اشاره به دیرینگی نوروز، ایران را «ایران دیرینه جوان» نامید (خانلری، ۱۳۸۹: ۲۳-۲۴). مینوی، ملیت ایرانی را ناظر به صرف یک وضعیت سیاسی، دینی و قومی ندانست و از زبان فارسی به عنوان «محکم‌ترین رشته اتحاد ملی و رابطه قومیت» (مینوی، ۱۳۸۹: ۵۶) و از ادبیات فارسی به عنوان «بزرگ‌ترین مایه‌ای است که ایران به دنیا داده است» (همان: ۶۷) یاد کرد. همچنین او در واکنش به فرمان تألیف تاریخ جامع ایران از سوی محمدرضا شاه پهلوی گفت که نخست می‌بایست

«مفهوم ایران» را تعریف کنیم (نجف‌زاده، ۱۳۹۷: ۲۳۶) و برای خود او این مفهوم در پیوند با زبان فارسی در مقام عامل امکان تداوم آگاهی ایرانیان از خود قابل تعریف بود. مسکوب، هم‌عصر پسااسلام ایران را عصر دو نوع مقاومت در برابر اعراب می‌داند: مقاومت سیاسی - نظامی و مقاومت فرهنگی (مسکوب، ۱۳۸۵: ۵). او از سیاسی شدن زبان فارسی می‌نویسد و معتقد است که با شاهنامه و در قرن چهارم هجری، پرداختن مقاومت فرهنگی ایرانیان به واسطه زبان فارسی، خود نوعی از مقاومت سیاسی غیر نظامی بوده است (همان: ۲۱). از نظر او، ایرانیان دوران پسااسلام به یک معنا، دو هویت داشتند و «از نظر تاریخی، ایرانی و مسلمان و از نظر اجتماعی، مسلمان و ایرانی» بودند (همان: ۲۸).

### تداوم روح، فکر و هنر ایرانی

گفتیم که هم در میان شرق‌شناسان و هم دانشوران ایرانی، زبان و ادب فارسی، عامل تداوم‌بخش هویت ایرانی قلمداد شده است. اما این تداوم، پایه‌های مهم دیگری هم دارد که از آن جمله نوعی تداوم فرهنگی بر پایه روح و صفاتی مشترک در میان ایرانیان است که پیشتر در بخش‌هایی از سخنان گوبینو درباره نوع میهن‌پرستی ایرانیان (گوبینو، ۱۳۸۳: ۲۲۳ و ۲۲۴) و توانایی آمیزش آنان با عناصر بیگانه (همان: ۱۶۱) به آن اشاره کردیم. آرای دیگر تداوم‌باوران، نسبتی دور یا نزدیک با سخنان گوبینو دارد. از نظر آرتور پوپ، تاریخ ایران، تاریخ تداوم قومی و وحدت نژادی نیست و به لحاظ تاریخ جغرافیایی و سیاسی، تاریخ گسست است، اما «تداوم فرهنگی معینی در آنجا دیده می‌شود» (پوپ و آکرمن، ۱۳۸۷، ج ۱: سی‌وهشت). او در گزاره‌ای که یادآور استعاره «سنگ خارا»ی گوبینو است، معتقد است که «روح ایرانی»، چنان سرسخت است که «صورت‌های اصلی خود را هرگز از دست نمی‌دهد» (همان: ۱۶) و بر اساس آن بر ناتوانی سنن یونانی و رومی در منحرف کردن مسیر هنر ایرانی دست می‌گذارد و قائل به تداوم تمام‌عیار هنر ایرانی در دوران اسلامی می‌شود (همان: ۱۹-۲۰).

اقبال لاهوری، نخستین ویژگی تداوم «سرخ‌گل» فکر ایرانی را پیوستگی آن با دین می‌داند (لاهوری، ۱۳۵۷: ۸). او دو گانه خیر و شر را در باورهای نخستین ایرانی برجسته می‌کند

(همان: ۱۳) و در جمع‌بندی خود از تاریخ فکر ایرانی از آغاز تا ظهور اسلام در ایران می‌آورد که «در این دوره، اصل توحید از لحاظ فلسفی، ولی به صورتی مبهم طرح شد و از مجادلات پیروان زردشت برمی‌آید که فرزندان ایران باستان رفته‌رفته به لزوم تبیین هستی با فلسفه‌ای یک‌گرای پی بردند» (همان: ۲۵). برای اقبال، گام نخست فکر ایرانی برای متحول کردن اسلام و هماهنگ کردن آن با خود که آن را ویژگی فکر آریایی می‌داند، مواجهه با فلسفه یونانی بود که به یاری آن «فکر لطیف ایرانی» به یک‌گرایی خود بازگشت. از نظر او، حمله اعراب و فلسفه یونانی، «فکر اصیل ایرانی را از سیر خود بازداشتند» (همان: ۲۸). او در جمع‌بندی نهایی خود، کاستی نظام‌های فکری ایران باستان را «ثنویت خام» و «ضعف تحلیل» عنوان می‌کند. به نظر او، ثنویت خام با ظهور اسلام در ایران از فکر ایرانی رخت برپست و ضعف تحلیل با پیوند فکر ایرانی با قدرت تحلیلی فلسفه یونان (همان: ۱۳۹).

اما در میان قائلان به تداوم روح ایران در تاریخ باید به مجموعه‌ای از گزاره‌های مهمی اشاره کنیم که اندیشوران ایرانی در آثار خود به‌جا گذاشته‌اند. از میان برجسته‌ترین این افراد می‌توان به کاظم‌زاده ایرانشهر، رضازاده شفق، خانلری، زرین‌کوب و یارشاطر اشاره کرد. کاظم‌زاده ایرانشهر در نظرهایی آریایی‌گرایانه، روح زنده جاوید ایرانی را «همواره نمایشگاه تجلیات روح آریایی» می‌داند و معتقد است که این روح، «قدرت تحلیل بردن و تربیت نمودن اقوام دیگر را همیشه نشان داده» است (کاظم‌زاده، ۱۳۵۴: ۱۲). او تجلی این روح در سیاست ایران پیشااسلام را در ظهور ایده «ملاطفت و محبت و انسانیت» در رفتار با مغلوبان می‌داند (همان: ۲۰). او متأثر از نظرهای براون و گوبینو و در نظری قرین فحوای کلام قائلان به اسلام ایرانی، تشیع در ایران را دهش ایرانیان به اسلام می‌داند (همان: ۵۱-۵۵). رضازاده شفق نیز قائل به وجود «قوة تعمیم و استعداد توحید یا قدرت احاطه» در روح همواره در تداوم ایرانی بود (رضازاده شفق، ۱۳۵۳: ۴). او در بحث خود در جشن هزاره فردوسی بر مفهوم صلح‌طلبی نزد فردوسی و دیرینگی آن در ایران در مقایسه با اروپا و شاعرانش تأکید می‌کند (رضازاده شفق، ۱۳۸۹: ۲۲۸) که این بحث، خاستگاه درک فرهنگی خانلری و زرین‌کوب از محوریت و مرکزیت مفاهیمی فرهنگی نظیر صلح و رواداری نزد ایرانیان باستان می‌شود.

خانلری اساساً وطن را نه ایران زمین جغرافیایی- سیاسی، بلکه هر جایی می‌داند که فرهنگ ایرانی و زبان فارسی در آن رواج دارد (عظیمی، ۱۳۹۹: ۲۳۰). او داستان تداوم ایران را داستان «دوام تزلزل‌ناپذیر» پی نهادن تمدنی بر پایه دو مؤلفه حیاتی ایرانی می‌داند: «مدارا و مروت» (همان: ۲۳۵). عبدالحسین زرین‌کوب اما شخصیتی استثنایی است که دست به طرح‌ریزی نوعی نظریه انحطاط می‌زند. برای او، راز انحطاط و راز استمرار ایران، هر دو، نهفته در پیوستگی و عدم پیوستگی با ایده بنیادین «تسامح» در فرهنگ ایرانی است و از دریچه حضور و غیاب این مفهوم، شکوه و زوال ایران سیاسی را توضیح می‌دهد. احسان یارشاطر در بحث از تداوم ایران به نحوی فراتاریخی از تداوم ملت ایران و تاریخ آن سخن می‌گوید (عظیمی، ۱۳۹۹: ۲۴۴). مفهوم بنیادی و اساسی‌ای که آثار وی به صورت مستقیم یا غیر مستقیم بر آن بنا گشته، مفهوم «روح ایرانی» است و او این مفهوم را عنصر اصلی تداوم‌بخش ایران در تاریخ و پایه تعریف هویت ملی ایرانی می‌داند.

## تداوم فرهنگی ایران از طریق برتری فرهنگی: رنسانس، نهاد پادشاهی و اسلام ایرانی

می‌توان تمامی نظرهایی را که طنینی از جنس تداوم فرهنگی ایران به مدد نفوذ فرهنگی آن دارد، ذیل این ایده راینهارد دوزی به وحدت رساند: «غلبه مغلوب بر غالب» (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۲۵؛ براون، ۱۳۳۵: ۳۶۴). این اصل اساسی، تداوم در گسست‌ها و غلبه مغلوب ایرانی بر نیروی غالب خارجی، گاه در زمین دین، خود را در صورت دهش ایرانی به دین خارجی جلوه‌گر می‌سازد که نمونه اصلی آن نزد تداوم‌باوران، شیعه در مقام اسلام ایرانی است و گاه خود را به صورت حلول عناصر سیاسی- فرهنگی ایران باستانی در عوامل بیرونی جلوه‌گر می‌کند که بارزترین نمونه آن، حلول الگوی پادشاهی ایرانی و حلول نهاد دیوان ایرانی در نظام‌های سیاسی فاتح ایران است. پیامد این اصل غلبه مغلوب بر غالب در تمامی صورت‌های متکثر خود، که تمامشان شکلی از نفوذ فرهنگی را یدک می‌کشند، رستاخیزهای فرهنگی ایران و رنسانس‌های ایرانی است.

### رستاخیزهای ایرانی

درباره اطلاق انگاره آشکارا مقایسه‌ای رنسانس در ایران دوران اسلامی، میان غالب

ایران‌شناسان و شرق‌شناسان تاحدّ زیادی اجماع وجود دارد؛ اما درباره‌ی اینکه حدود این رنسانس چه بود، دوران نوزایش چه گذشته‌ای بود و یا عوامل اصلی تحقق این رنسانس، چه کسانی و چه قوم یا ملّتی بودند، کثرتی از نظرها پیش کشیده شده است. نخستین بحثی که مستقلاً درباره‌ی رنسانس در دوران اسلامی مطرح شد، پژوهشی بود از آدام متز<sup>(۴)</sup>، شرق‌شناس آلمانی، با عنوان «رنسانس اسلام» (۱۹۲۲) که در آن سده‌ی چهارم هجری را در مقام نوعی نوزایش / رنسانس فهم می‌کند (متز، ۱۳۶۴، ج ۱: ۱۳).

مارگولیوئث در مقدمه‌ی خود بر ترجمه‌ی اثر بر این رأی بود که اطلاق عنوان رنسانس بر بستری مشخصاً اسلامی، با اطلاق آن در بستری نظیر غرب متفاوت است. از نظر او، رنسانس وقتی در قبال «اروپای مسیحی» به کار می‌رود، به معنای «بازیابی آنچه از دست رفته است، خواهد بود»؛ در حالی که «نهادهای مدنظر پژوهش‌های متز»، چیزی از جنس بازیابی را از سر نگذرانده‌اند (Margoliouth, 1937: Introductory note). جوئل کرمر، برخلاف نظر مارگولیوئث، منظور متز از عنوان رنسانس اسلامی را «احیای دانش کلاسیک قدیم» (کرمر، ۱۳۷۵: ۴۱۶) و «احیای فرهنگ یونانی‌مآبی» می‌داند (همان: ۱۷).

کرمر بر وجود مضمون رنسانس در غیاب مفهوم آن (همان: ۳۱) توجه می‌کند و معتقد است که بدون رنسانس اسلامی، رنسانس اروپا ممکن نمی‌شد (همان: ۱۰) و جالب اینجاست که او نیز یکی از ریشه‌های این شکوفایی را در تساهل و تسامحی روشن‌اندیشانه می‌داند (همان: ۶۶-۶۳) و آن را به «بومی کردن عناصر بیگانه» با خاستگاه طبع جهانی‌اندیشانه‌ی اسلام و سرشت جهان‌وطنانه‌ی امپراطوری‌های بزرگ و تمدن‌های مرکب پیوند می‌زند (همان: ۳۸۹). اما آنچه در برداشت‌های متکرر از اثر واحد متز، غایب است، توجه ویژه‌ی خود او به تأثیر عنصر مسیحیت در تحقق آن چیزی است که از آن به رنسانس اسلام تعبیر می‌کند. به باور او، به‌ویژه «جنبش فکری‌ای که چهره‌ی اسلام را در قرن سوم و چهارم عوض کرد، مجموعاً همانا در نتیجه‌ی دخول امواج فکری مسیحیت در دین محمد<sup>(ص)</sup> بود» (متز، ۱۳۶۴، ج ۲: ۳۱۸).

دغدغه‌ی مسیحی متز در رأی او درباره‌ی ریشه‌ی مذهب تشیع نیز جلوه‌گر است و با ارجاع به ولهاوزن می‌گوید: «شیعی‌گری برخلاف پندار بعضی، عکس‌العمل روح ایرانی در برابر اسلام نیست» (متز، ۱۳۶۴، ج ۱: ۷۵) و شیعه مسیحی است، نه ایرانی و بسیاری از روایات مسیحی است که به تشیع سرایت کرده است (همان: ۸۰).

ریچارد فرای (۱۳۹۳) و داریوش شایگان (۱۳۹۵)، ایده رنسانس اسلامی متز را گرفته و آن را از دریچه تأثیر و نفوذ نقش ایرانیان فهم کرده‌اند. روایت یارشاطر مبتنی بر اصل «پیوند نو بر ساق کهن»، جدی‌ترین روایت از رنسانس ایرانی در تمدن اسلامی است. یارشاطر با نظر به آرای آرنولد توین‌بی، دو مرحله برای تمدن اسلامی در نظر می‌گیرد: «یکی دوران تازی که طی آن، زبان تازی، زبان اداری و فرهنگی و ادبی است و در قرن سوم و چهارم به اوج می‌رسد و پس از آن دچار رکود و تنزل می‌شود و دیگر دوران ایرانی که از قرن چهارم و بلکه کمی زودتر، شروع به نمو می‌کند و با سرودن شاهنامه شکوفا می‌شود و استقلال خود را در دایره تمدن اسلامی آشکار می‌سازد» (یارشاطر، ۱۳۹۵: ب: ۴۵۸). یارشاطر، ریشه مرحله دوم تمدن اسلامی را که سوییۀ تماماً ایرانی آن است، به خراسان بازمی‌گرداند. از نظر او - که یادآور نظر پوپ برای ماست - جلوه‌ای از «نیروی درونی و معنوی» مردم خراسان، قدرت هضم و تحلیل اقوام بیگانه در خود است (یارشاطر، ۱۳۹۵: ج: ۴۸۱). او این نیروی درونی را «نطفه رستاخیز فرهنگی ایران» می‌داند (همان: ۴۸۷).

### آیین پادشاهی و استثنای حکومت‌داری

بحث پادشاهی نزد تداوم‌باوران فرهنگی، زمینی برای جست‌وجوی تاخوردگی‌های سیاست ایرانی بر فرهنگ ایرانی، لحظه‌های افتراق این دو از هم و دقایق برخورد تمدن ایرانی با نیروهای فرهنگی و سیاسی مهاجم در هر دو این لحظه‌هاست. این نوع از اندیشیدن تداوم‌باوران، پای مفاهیم دیگری از قبیل فره کیانی، فره آریایی و تسامح سیاسی ایرانی را به بحث بازمی‌کند. گستردگی و پیچیدگی این مفاهیم نیازمند بحثی مستقل است و در این متن تنها به رئوس ایده‌ها و نظرهایی می‌پردازیم که در جهت مسئله متن و تدقیق آن قرار دارد.

عبدالحسین زرین‌کوب در عین اشاره به بحث‌های مرتبط با نژاد آریایی و ایرانی و انیرانی، به مفهوم ایران‌ویج و ایران‌شهر توجه می‌کند. او ایران‌ویج را فضای زیست آسوده ایرانیان «از گیرودار اقوام غیر آریایی» می‌داند (زرین‌کوب، ۱۳۷۷: ۱۶) و بر این نظر است که ایران‌ویج، «بهشت گمشده آریایی» و در مقام «کهنه‌ترین نشانه از ردپای ایرانیان باستانی» است (همان: ۱۵). در بحث از مفهوم ایران‌شهر می‌گوید که وجود این

مفهوم در ایران باستان «حاکمی از خودآگاهی آریایی‌ها بود به اصل مشترک و خویشاوندی‌شان با یکدیگر» (همان: ۱۶-۱۷) و بر این نظر است که مفهوم فره، چه فره کیانی و چه فره ایرانی، نقشی مفهومی در تقسیم ایرانی میان ایرانیان و انیرانیان دارد (همان: ۲۹).

برای ذبیح‌الله صفا هم تاریخ ایران باستان، دوران کمال تمدن سیاسی ایران است و در بسط منطق راینهارد دوزی، یعنی انتقال میراث از شرایط مغلوب به غالب، هخامنشیان را به دلیل خشونت‌پرهیزی، عملاً استثنایی در حکومت‌داری می‌داند (صفا، ۱۳۵۴: ۱۲). یکی از نکات مهم درباره صفا این است که به جای شخصیت کوروش، بیشتر بر داریوش تمرکز دارد و در کنار کمال ایران در عصر هخامنشیان، نقطه دیگر شکوه تمدنی ایران باستان را عصر ساسانی می‌داند که «بنیاد اصلی تمدن اسلامی» شد (همان: ۲۰). صفا، دیگر رکن اساسی تمدن کهن ایران را شاهنشاهی ایرانی می‌داند و معتقد است که ایرانیان، اعتقاد ملی قلبی به شاهنشاه و مقام او دارند (صفا، ۱۳۴۶: ۲۶). او در توضیح حدود اهمیت نهاد پادشاهی نزد ایرانیان بر این باور است که آن در حقیقت «نهادی مقدس» است (همان: ۷۷). در بسط این نظر خود می‌گوید که در اندیشه مردم آن زمان، شاهنشاهان ایران یعنی ساسانیان از نژاد مینوی بوده‌اند. یارشاطر نیز هم‌نظر با صفا، مقام پادشاهی در ایران باستان را عامل تداوم سلطه سلسله‌های باستانی ایرانی دانسته، این نهاد را نهادی مقدس و والا نزد ایرانیان در نظر می‌گیرد (یارشاطر، ۱۳۹۵: ۴۳۴).

### اسلام ایرانی

در میان قائلان به تداوم فرهنگی ایران، شخصیت‌های مشخصی وجود دارند که تاریخ ایران را عطف به لحظه روی‌هم‌افتادن، تاخوردن و یا به عبارتی روشن‌تر، امتزاج (و گاه حتی درهم‌رفتگی منتهی به قسمی این‌همانی) ایران و اسلام می‌خوانند تا این وهله از تاریخ ایران را در مقام سطحی از تمدن ایران و در مقام نشان استمرار ایران صورت‌بندی کنند. ماحصل تلاش‌های این دسته از تداوم‌باوران فرهنگی که می‌توان آنان را متفکران آستانه‌ای امر ملی نامید، اسلام ایرانی و شیعه در مقام امری این‌همان با امر ملی است. از جمله لحظاتی که تمام متفکران اسلام ایرانی بر آن انگشت می‌گذارند، تأثیر ایرانیان بر اسلام، به‌ویژه در زمینه علوم گوناگون است که ریشه این مباحث را می‌توان تا سخنان

ابن خلدون پی گرفت که بیشتر دانشمندان را به جز چند استثنا، عجم می‌داند (ابن خلدون، به نقل از یارشاطر، ۱۳۸۱: ۲۰).

گویینو با جعل عنوان «اسلام ایرانی»<sup>(۵)</sup> (گویینو، ۱۳۸۳: ۲۲۴)، آغازگر فهمی بدیل از تاریخ امتزاج ایران و اسلام در مقام تاریخ ایرانی شدن اسلام و ظهور صورت جدید انگاره ایرانی اسلام در هیئت مذهب تشیع است که صورتی از مذهب ملی ایران و نماد بارزی از «احساس ملی» است (همان: ۲۱۲). این احساس ملی که به نحوی خود را در «احساس تأثر به خاطر امامان» (همان) جلوه‌گر می‌کند، بنیاد فهم پساساسانی ایرانیان از نهاد پادشاهی و ولایت را فراهم می‌کند. ریشه تقدس امامان شیعه نزد ایرانیان نه فقط اشتراک با آنها در قبال ظلم اعراب، که در حمل عنصری تماماً ایرانی به وساطت آنهاست: ازدواج امام حسین با بی‌بی شهربانو. بدین اعتبار است که گویینو نتیجه می‌گیرد که نزد ایرانیان، هر نوعی از پادشاهی در عصر پساساسانی، جز از ولایت امامان شیعه بر آنان، نامشروع است (همان: ۲۷۱-۲۷۲).

گویینو، بحث اسلام ایرانی را جعل و ابداع کرد، اما آغاز بحث‌های پژوهشی از منظر شرق‌شناسانه درباره تأثیر ایران بر اسلام، آنگونه که احسان یارشاطر می‌گوید، به نام ادگار بلوشه برمی‌گردد (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۵۰). او در بررسی رابطه میان باورهای قرآنی و اسلامی با سنت دینی ایرانی، بر مفهوم معراج پیامبر اسلام تمرکز کرد و آن را الهامی از سنن زردشتی و سفر ارداویراف دانست (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۵۱). دیگر شخصیت مهم در این میان، پرویز ناتل خانلری است. او با حضورش در بنیاد فرهنگ ایران و به‌ویژه با کنگره تحقیقات ایرانی، شرایط را برای توجه به علوم و تاریخ اسلام فراهم کرد (نجف‌زاده، ۱۳۹۷: ۱۶۳). ابوالقاسم گرجی از نقش ایرانیان در توسعه علوم دینی اسلام نوشت (گرجی، ۱۳۵۴: ۱۷۸-۱۷۹) و پرویز ادکایی بر این امر دست گذاشت که ایرانیان، نخستین کسانی بودند که «برای واژه‌های عربی، فرهنگنامه تألیف کردند [...] تا برج عاج عربیت» را فرو بریزند (ادکایی، ۱۳۵۳: ۴۲۶-۴۲۷). در این میان نصر هرچند در مقالاتی از تداوم ایران می‌گوید (نصر، ۱۳۸۳: ۵۵-۶۳) و یا بر مفهوم «اشراق» و «تعالیم باطنی» فلسفه در ایران تمرکز می‌کند (همان: ۲۱۶-۲۱۷)، در نهایت با اتخاذ رویکردی متمایز، نه از استثنای ایران، بلکه از چیزی نزدیک به استثنای تمدن اسلامی سخن می‌گوید. از آثار او، امکان استنباط

اسلام ایرانی وجود ندارد، بلکه آنچه هست، فلسفه و حکمت اسلامی و نیروی صورت‌بخش عنصر اسلامی به عنصر ایرانی است (همان: ۹۷-۹۸).

اما همان‌طور که پیشتر اشاره‌ای رفت، ایدهٔ مقبول در میان تداوم‌باوران، چیرگی مغلوب بر غالب است. با اتکا به گزارش احسان یارشاطر، این ایدهٔ اصل و بنیاد نظر راینهارد دوزی دربارهٔ تأثیر ایرانیان بر اسلام است که نظرهایش، منبع الهام و ارجاع شرق‌شناسان بعدی به‌ویژه گلدزیهر و براون<sup>(۶)</sup> قرار گرفت (یارشاطر، ۱۳۸۱: ۲۵). لاهوری نیز با اشاره به شکست سیاسی اولیهٔ ایرانیان از اعراب معتقد است که «ایرانیان با آنکه به ظاهر زندگی خود، رنگی سامی دادند، به آرامی اسلام را با شیوه‌های فکری آریایی، هماهنگ گردانیدند» (لاهوری، ۱۳۵۷: ۲۸). نیکلسون نیز در توجه به پیوند و ادغام ایرانیان و اعراب با هم، سوئیۀ «زرین اسلام» را به حلول «روح ایرانی» به درون خلافت عباسی می‌داند. از نظر او، این خلافت به یاری «میهن‌پرستان ایرانی» روی کار آمد و «مملو از ایده‌های ایرانیان» بود و از همین‌رو «عنصر جدیدی به تمدن اسلامی» معرفی شد (Nicholson, 1969: 181).

براون نیز مبنای سیاست شیعه را در کینهٔ ایرانیان به عمر به دلیل نابود کردن ایران و ازدواج امام حسین با دختر یزگرد ساسانی می‌داند که خود را در لباس مذهب تشیع ظاهر می‌کند (براون، ۱۳۳۵: ۱۹۳-۱۹۵). پیش از این اشاره شد که ادوارد براون در بررسی خود از تأثیر ایران بر اسلام، دو قرن نخست چیرگی اسلام بر ایران را دوران «امتزاج ادوار قدیم و جدید» دانست (همان: ۳۰۲). تکرار دوبارهٔ این نظر براون از آن‌رو است که بنیاد بحث ملایری را در هیئت حلول ایران در اسلام و استمرار آن از طریق پیوند آنها شکل می‌دهد. از نظر ملایری، ایرانیان به میانجی تکیه بر نیروی فرهنگی خود، توانستند در عصر فترت سیاسی و در شرایط غیاب دولت ایرانی در مقام پیشوا باقی بمانند (محمدی ملایری، ۱۳۲۳: ۱۱).

زرّین کوب، صفا، یارشاطر و شایگان، چهار شخصیت مهم دیگر در پی‌جویی شریان‌هایی هستند که به بحث اسلام ایرانی و در نهایت ایران فرهنگی می‌رسد. زرّین کوب آشکارا تمامی سوئیۀ‌های متمدنانهٔ فرهنگ اسلامی را اصلاً ایرانی می‌داند و بر ایدهٔ محوری خود درباب عوامل تداوم ایران در تاریخ، یعنی عدالت و تسامح در مقام

جوهر واقعی فرهنگ ایرانی، تأکید کرده، آن را اسباب راستین نفوذ روح ایرانی در اسلام می‌داند (زرین کوب، ۱۳۸۹: ۷۰). صفا در بحث خود از جایگاه مقدس نهاد پادشاهی نزد ایرانیان، مقام پادشاه نزد شیعه را همان امتداد دست‌نخورده پادشاهی در ایران باستان، یعنی اهمیت مسئله وراثت می‌داند (صفا، ۱۳۴۶: ۱۱۱).

پارشاطر نیز آغاز نفوذ ایرانیان در اعراب را به دوران پیش از اسلام بازمی‌گرداند و متأثر از گلدزیهر، ریشه کینه اعراب فاتح در قبال ایران را به سلطه ایرانیان بر اعراب در این دوران [باستان] مربوط می‌داند (پارشاطر، ۱۳۸۱: ۴۸). در نظری قابل تأمل و متأثر از شرق‌شناسی و مری بویس - پژوهشگر نامدار مطالعات زردشتی - او ریشه بنیادین‌ترین باورهای دینی اسلام از جمله مفهوم بهشت و دوزخ، رستاخیز نهایی اجساد و قضاوت نهایی را به ایران می‌رساند (همان: ۴۹).

طنین این معانی و همچنین بحث‌های آرتور پوپ درباره وضعیت خاص جغرافیایی ایران را می‌توان در بحث داریوش شایگان دید که یک وجه استثنا بودن ایران را هم در مقام «جزئی از دنیای اسلام» و خویشاوندی با تمدن آریایی هند و هم حلقه رابط میان آسیای بزرگ و تمدن اسلامی و غربی می‌داند (شایگان، ۱۳۷۸: ۱۸۳-۱۸۶) و البته یادآور می‌شود که انکار و کتمان سویه اسلامی تاریخ ایران، مساوی با انکار «چهارده قرن تمدن و تفکر ایرانی» است (همان: ۱۸۹).

در این میان اما کُربن، اصلی‌ترین شخصیت در بسط و ایضاح درک و دریافتی از مفهوم اسلام ایرانی و «نسبت» وثیق ایران و اسلام و جدی‌ترین نماینده مواجهه فلسفی با امر ملی در مقام اسلام ایرانی در ایران پژوهی معاصر است. از نظر شجاعی جشوقانی، ویژگی کار کُربن آن بود که ایران را محل تأمل فلسفی قرار داد و گسستی از رویکرد تاریخی ایران‌شناسی در باب ایران را ممکن کرد (شجاعی و بادامچی، ۱۳۹۰: ۱۷۴). درک کُربن از مفهوم سنت، نقشی حیاتی در تکوین درک او از اسلام ایرانی و فلسفه ایرانی دارد. از نظر او، سنت، مفهومی فراتاریخی است که همواره سطحی از خود را تا زمان حال برمی‌کشد و بدین معنا همواره معاصر است؛ سنت «مستلزم آفرینش مجدد و نوآفرینی مستمر و ولادت مجدد است» و در این فرآیند، «خود سنت نیز دوباره آفریده می‌شود» (کُربن، ۱۳۸۴: ۱۹۶). درست به همین اعتبار است که نزد او، شخصیتی چون

سهروردی اهمیت ویژه‌ای می‌یابد، زیرا نماد سنت زنده و وارث آن و تجسم روح ایران و اسلام ایرانی است (همان: ۱۹۱؛ کُربن، ۱۳۹۶: ۴۱). او حکمت الهی سهروردی را نمونه‌ی اعلای پیوند تجربه‌ی روحانی یا تأله با دانش عقلی و فلسفی می‌داند و به همین سبب بر این باور است که او توان تجدید معنویت ایران را دارد. از دیدگاه تاریخ تحول مفاهیم، لحظه‌ی اساسی و تعیین‌کننده در تلقی کُربن از اسلام ایرانی، خودآگاهی معنوی تشیع است با ارجاع به حدیثی در کتاب «کنز الأسرار» (کُربن، ۱۳۹۸، ج ۲: ۵۹۵) که در آن خط پیوندی از زردشت تا شهربانو و اسلام کشیده می‌شود.

### سید جواد طباطبایی، ایرانشهر و مسئله تداوم فرهنگی

چنان‌که آمد، آنچه تاریخ تکوین انگاره فرهنگی قلمداد کردیم، از نخستین سرآغازهای صورت‌بندی نظری آن در هیئت قسمی شرق‌شناسی نزد گوینو، براون، نولدکه و دیگران تا تدوین دلالت‌های متکثر آن در ناسیونالیست‌های ایرانی تحت مفاهیمی چون روح ایرانی، اسلام ایرانی، رستاخیزهای ایرانی و استثنای شاهنشاهی ایرانی، جایی به نقطه‌ی اوج منطقی تکوین خود می‌رسد و در آن، یعنی در دستگاه فکری سید جواد طباطبایی، «بنیانی فلسفی» می‌یابد و ضمن فاصله‌ی مشخص با انواع ناسیونالیسم‌های رمانتیک ایرانی در مقام پروژه‌ای برای تأسیس دیگرباره‌ی امر ملی، اینک اما با تمرکز بر استعاره‌ی ایرانشهری، از طریق مفهوم‌پردازی انحطاط ایران و پرسش از مسئله‌ی ایران قد علم می‌کند. به معنای دقیق کلمه، دیدگاه پیشنهادی طباطبایی، آن لحظه‌ی به هم پیوستن و همنشینی است که ایران فرهنگی در آن و بر بستر آن، از حیث صورت‌بندی به اوج تکامل نظری خود رسیده است. عمده‌ی دستاوردهای پژوهشی ناسیونالیسم‌های ایرانی از یکسو و تمامی نشانگان، استعاره‌ها، مضامین، شهودها و در معنایی گسترده‌تر، گزاره‌های متکثر پرداخته‌شده‌ی مفهوم ایران فرهنگی از سوی دیگر، در آن هضم و جذب شده و در قالب روایتی مسامحتاً بدیع و جامع، از مجرای کنار هم گذاری آن لایه‌های متفاوت عناصر معنایی پراکنده‌ای که ذکر آن رفت، در بسته‌ای نظری و در مقام پروژه‌ای فکری عرضه می‌گردد. قدر اهمیت او به اندازه‌ای است که هر نوعی از پرسش و بحث انتقادی از ایران، از مجرای گفت‌وگوی انتقادی با نظام فکری وی

می‌گذرد؛ نظامی که قانون اساسی آن، صورتی جدید، تکامل یافته و متضایف از دلالت‌های پیش‌یافته بر سازنده مفهوم ایران فرهنگی است: «ایران به عنوان ایرانشهر»<sup>(۷)</sup>.

### ایرانشهر و ایران ملی

طباطبایی مفهوم ملت در ایران را به مفهوم «ایرانشهر» گره می‌زند؛ مفهومی چندلایه که نماینده «وحدت در عین کثرت»، «قدمت مضمون جدید مفهوم ملت در قدیم ایران»، «استثنای ایران» و «تاریخ تداوم ایران بزرگ فرهنگی» است. امر ملی برای طباطبایی، نهفته در استعاره- مفهوم ایرانشهر است و ایرانشهر نیز برای او «ناظر بر وضع ایران بزرگ فرهنگی در تاریخ طولانی آن است». در سخنرانی‌ای با عنوان «چگونه می‌توان در این شهر زندگی کرد؟» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۴ الف)، به تافته جدابافته بودن ایران از این حیث و توپوس استثنایی ایران مبتنی بر اصل خلاف آمد عادت، بر اساس «نظریه‌ای عام» اشاره می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۳) و می‌گوید ایران، «وحدت ملی خود را از دولت خود نگرفته است، بلکه وحدت ملی ایران بوده که دولت را ایجاد کرده است. [...] ایران توانسته است تمدنی و فرهنگی را ایجاد کند که به کمک آن، امور دیگر را متعین کند»<sup>(۸)</sup> (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۶ الف).

اندیشه ایرانشهری طباطبایی از نظر عظیمی، «رشته ناپیدایی» است که «تاریخ ایران، از دوره باستانی تا مشروطیت را به هم پیوند زده است» (عظیمی، ۱۴۰۲: ۸۰). نزد طباطبایی، شبیح سنگین ملت بر تاریخ همواره در تداوم ایران در مقام ایرانشهر، حاکم بوده است. از همین رو است که می‌گوید برخلاف جاهای دیگر، تاریخ‌نویس ایرانی، «موادّی از تاریخ ایران پیش از تکوین دولت جدید را در اختیار دارد که ناسازگاری با مفهوم جدید ملت ندارد» (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۳۸). از نظر او، «سبب اینکه ایرانیان خود را به عنوان ملّتی واحد فهمیده، اما واژه‌ای برای آن جعل نکرده‌اند، این است که روند تبدیل به ملت در ایران، امری طبیعی بوده است [...] در واقع معادل دقیق برای واژه nation در زبان‌های اروپایی، به لحاظ مضمونی و نه واژگانی، نه «ملت» که «ایران» است که از کهن‌ترین زمان‌ها تاکنون مضمون واحدی داشته و در تعارض آن با «انیران» فهمیده می‌شده است. ایرانیان، «ملّیت» خود را در نام کشور خود

فهمیده‌اند. در ایران به عنوان کشور، پیوسته «ایران» عین «ملت» ایران بوده است» (همان: ۵۶). مفهوم ایران به عنوان ایرانشهر از نظر او، مفهومی «آبستن» است و ایران، خود به طور طبیعی آبستن «مضمون‌هایی چون «ملت» و «وحدت ملی» در سرشت مفهوم «ایران» بود. بنابراین ما همانند اروپایی‌ها به مفهوم‌های جدید برای ملت‌سازی نیازی نداشتیم» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۴ ب). گفتنی است که این درک طباطبایی از ایران ملی، یعنی دریافت او از قدمت مضمون ملت پیش از تدوین مفهوم مدرن آن و طبیعی‌انگاری دولت و ملت در ایران، پیش از او در صورت‌های دیگر و گزاره‌هایی دیگرگون هم مطرح شده بود (عظیمی، ۱۳۹۹: ۹۰؛ آدمیت، ۱۳۴۹: ۱۱۳؛ دوستخواه ۱۳۷۳: ۵۱۶-۵۱۷).

### ایرانشهر، شرق‌شناسی و تاریخ

آنگونه که اشاره شد، ظهور ناسیونالیسم فرهنگی ایرانی، مدیون تدوین مفهوم ملت فرهنگی ایران نزد سنت‌های مختلف شرق‌شناسی، در نمونه فرانسوی و بعدها و به شکلی دقیق‌تر، انگلیسی و آلمانی آن است. از حیث مفهومی، آنچه در این دو سنت شرق‌شناسانه تولید شده و به گردش افتاده است، عملاً در نواحی‌ای آشکارا با هم آشتی‌ناپذیرند. اما طباطبایی در مقام متفکری بومی کوشیده است بدون آنکه دقیقاً از منابع خود بگوید، آمیزه‌ای از گزاره‌های مندرج در این سنت‌ها را در سطح سومی که از حیث نظری از آن خود اوست، به «قصیدتی» دیگر مجتمع کند. ویژگی منحصره‌فرد نظرهای طباطبایی آن است که او در رهیافتی آشکارا جدل‌آمیز و گاه متناقض، خود را در کسوت منتقد شرق‌شناسی دانسته و ضمن این مواجهه انتقادی، عمده رؤس «شهودات» و فرضیه‌های خود را بر بنیاد میراث به‌جامانده از آنها استوار ساخته است. یک نسبت طباطبایی با شرق‌شناسی در بحث او از چندوچون تداوم تاریخی ایران جلوه‌گر می‌شود. در این بحث، او به گوینو و ریچارد فرای نظر دارد که از این حیث طباطبایی نه‌تنها نوآور نیست، بلکه دقیقاً ادامه‌گزاره‌های آشنای شرق‌شناسانه، این بار اما با انشایی متفاوت و با تمرکز تاحدی متفاوت از حیث مفهومی بر «عصر زرین فرهنگ ایران» است (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۲۶-۲۷)<sup>(۹)</sup>.

ایران به عنوان ایرانشهر، طرح مفهومی طباطبایی برای اندیشیدن به ایران در مقام یک مشکل است. او در رساله منتشرنشده خود درباره ایرانشهر به نقش تمایزگذار این مفهوم در مقایسه با دیگر کشورها اشاره می‌کند (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۰ الف). آنچه ذکرش

ضروری است این است که به اذعان خود طباطبایی، به واسطه تلاش‌های شرق‌شناسی، روایتی آغازین از تاریخ ملی ایران ممکن شد؛ اما شرق‌شناسی و به تبع آن ایران‌شناسی، تاریخ‌نگاران ایرانی و روشن‌فکری ایرانی، بر اساس مفاهیم و روش‌هایی به تاریخ ایران پرداختند که [پیشاپیش] برای فهم تاریخ تحولات غرب تدوین شده‌اند، نه مواد تاریخ ایران. پس او به دنبال تدوین «تاریخ پایه‌ای» بود تا نظریه‌ای برای انحطاط ایران از طریق تصرف «در مضمون برخی مفاهیم تاریخ‌نویسی غربی» ممکن شود (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۶-۲۱). پس یک آورده مواجهه نقادانه او با شرق‌شناسی، امکان‌پذیرسازی درکی جدید از تاریخ‌نویسی ایرانی است که بسط و استقلال خودش را داشته باشد؛ هرچند از دید او هنوز همه مقدمات تدوین چنین تاریخ جامعی فراهم نیامده است.

#### ایران‌شهر و زبان و ادب فارسی

نزد طباطبایی، زبان و ادب فارسی تنها نماینده تداوم فرهنگی ایران نیست. وی خود امکان تداوم ایران در جان‌پناه زبان فارسی را نشانی از تداوم اندیشه ایران‌شهری می‌داند که این امر در عمل، تقرر ایران در ناحیه‌ای بیرون درون جهان اسلام در «منطقه فراغ شرع»، یعنی بیرون امپراتوری اسلام و خلافت عربی را ممکن کرد (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۵۶-۱۵۹). به باور او، بی‌تردید احیای زبان فارسی در آغاز دوره اسلامی، یکی از مهم‌ترین عوامل بقای ایران در بیرون چیرگی خلافت بود که «حامل اندیشه‌ای متمایز از صرف اسلام دیانت» (ر.ک: طباطبایی، ۱۴۰۰ الف) بود و «اندیشیدن ایران‌شهری» برای او یعنی سنت نوآیین اندیشیدن ایرانی در دوره اسلامی بر پایه نص‌های انتقال یافته از دوران باستان.

طباطبایی، تاریخ ادبی ایران را نه تنها ناحیه‌ای در ادب فارسی یا فصلی در تاریخ بسط عرفان، بلکه آن را «فهم تاریخ بسط آگاهی ملی ایرانیان» و در پیوند با اندیشه ایران‌شهری در غیاب تدوین فلسفی آن (طباطبایی، ۱۳۹۴ ج: ۴۹) و «پشتوانه‌ای برای وحدت ایران زمین و تداوم هویت ایرانی» (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۲۰۶) می‌داند. از این منظر، نزد او فردوسی، سخنگوی ملیت ایرانی در عصری است که مفهوم ملت تدوین نشده بود. او شاعران ایرانی را خالق جهان‌های متکثری می‌داند و می‌گوید که «اندیشیدن ایران‌شهری، به‌خلاف آنچه مدعیان گفته‌اند، ربطی به ملی‌گرایی ندارد که ایدئولوژی ملت واحد در

وحدت بدون تکثر و برتری قومی است، بلکه چنان‌که در جای دیگری گفته‌ام - وحدت در کثرت همه وجوه فرهنگ ایران بزرگ است» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۶ج).

این لحظه تاریخ ادبی ایران را طباطبایی با تأسی از بحث استعاره درهانس بلومبرگ توضیح می‌دهد و برای ایضاح منطق تداوم پس از یورش مغولان، که جایگزینی فلسفه و خردگرایی با تصوف و تبدیل «صوفیان به متفکران قوم» است، هم از آن بهره می‌جوید. از نظر او، تداوم ایران پس از عصر زرین در استعاره‌های ادبی ممکن شد و لحظه حال ایران، در شرایط غیاب امکان تدوین مفهومی بحران و انحطاط وجدان نگون بخت ایرانی، در ساحت استعاره‌ها و سپهر پیشامفهوم گرفتار آمد (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۴۳-۴۴). طباطبایی متأثر از هانری گربن (کربن، ۱۳۸۴: ۱۹۵)، زبان فردوسی را زبان حماسه ظاهری ایران می‌داند و می‌نویسد که سهروردی در عصر انحطاط ایران، نماینده انتقال میراث فردوسی و مواد اندیشه فلسفه ایرانی از توپوس (جایگاه) آگاهی ملی (اندیشه تاریخی و سیاسی) به لامکان عالم خیال است که این گذار از حماسه ملی به حماسه معنوی، «اعلام پایان دوره‌ای از آگاهی ملی ایرانیان» بود (طباطبایی، ۱۳۸۳: ۳۶۴).

### ایران‌شهر و میراث شیعی

از دیدگاه تاریخ تحول مفاهیم، بغرنج نظری طباطبایی، اشاره به تداومی ذیل مفهوم ایران‌شهر در فاصله میان فتح اعراب تا ایلخانان است. بخش وسیعی از گزاره‌هایی که ذکر آن در این مقاله رفت، پیکره اصلی و بدنه استدلالی او را تشکیل داده‌اند. اینجا او در عبارتی استعاری که به وضعیتی آستانه‌ای و استثنایی اشاره دارد، به ایران در هیئت یک مفهوم همواره ناسازوار و برخوردار از جایگاهی تکین، آستانه‌ای و تاحدّ زیادی آشتی‌ناپذیر نظر می‌کند؛ یعنی بیرون درون جهان اسلام. او معتقد است که برخلاف دیگر کشورهای مسلمان، «ما از همان آغاز وارد مدار خلافت نشدیم و خودمان را به عنوان ملت فهمیدیم؛ یعنی خودمان را جزء امت ندانستیم» (ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۶ب).

طباطبایی مستقیماً به نزاع بر سر وجود یا نبود اسلام ایرانی و دلالت‌های آن وارد نمی‌شود و سرنوشت این بحث به مبحث نصّ و سنت گره می‌زند. از نظر وی، تمدن، «بسط مضمون» نصّ است که معمولاً از آن به فرهنگ تعبیر می‌کنند و تمدن ایران‌شهری، محصول بسط نصّ‌های متعددی در تاریخ تداوم ایران به عنوان ایران‌شهر است. او این

بسط مضمون نص‌ها را «سنت» می‌خواند (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۱۸) و این مفهوم را در فهم تاریخ و تاریخ اندیشه بنیادین می‌داند (همان: ۱۵۵). به باور او، با زبان فارسی نوآیین، سیاق اندیشیدن کهن ایرانی یعنی نص‌های اندیشهٔ ایرانشهری به دوران اسلامی انتقال یافت که در کنار نصّ دینی اسلامی، وجه دیگری از سنت را پدید آورد (همان: ۱۵۶-۱۵۸). طباطبایی با ارجاع به کُرن، این نصّ را همان اسلام ایرانی می‌داند که آگاهی «ملّی» دورهٔ اسلامی ایران زمین را در ترکیبی از معنویت جدید اسلامی- شیعی و فرزاندگی ایرانشهری فراهم آورد (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۳۵۳).

این نوع از تاخوردگی میراث شیعی یا به تعبیر دقیق‌تر، نصّ شیعی، بر اندیشهٔ ایرانشهری، به طرح اصطلاح «عنصر ملّی نظام سنت» به دست طباطبایی منجر می‌شود که شامل زبان ملّی و نص‌هایی از سنت باستانی است که جزئی متفاوت از وجه دینی است. از نظر او، تداوم ایرانشهر در دوران اسلامی، بر پایهٔ تعادلی بوده که نص‌های مختلف درون اندیشهٔ ایرانشهری داشته‌اند و این تعدد نصّ، حیثیتی پیچیده و «استثنایی» برای تمدن ایرانی تدارک دیده است (همان: ۱۶۳-۱۶۴).

### ایرانشهر و شاهنشاهی ایران

سطحی دیگر از بحث پیچیدهٔ ایرانشهر نزد طباطبایی، بحث از وحدت در کثرت به عنوان اصلی حاکم بر تاریخ تداوم ایرانشهر است که نمودی از آن، تاریخ تداوم و بالیدن زبان فارسی در گسترهٔ ایران بزرگ است (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۴۱). اما اصلی‌ترین نمود وجود اصل وحدت در کثرت در ایرانشهر، به بحث وی از نهاد شاهنشاهی ایرانی گره می‌خورد که در دورهٔ اسلامی تا برآمدن صفویان، در این نظام -یا به تعبیر اروپاییان، امپراتوری (empire)- شاه، «خدای روی زمین» در رأس هرم قدرت سیاسی و «سبب‌ساز وحدت در عین کثرت» اقوام بود (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۱۷۳). این نگاه به نهاد شاهنشاهی در مقام «دولت جان و روان»، مقوم همان نگاه خلاف‌آمد به تاریخ ایران است. این فرمانروایی دادگرانه که مورد تأکید طباطبایی است، سبقه‌ای در بحث‌های تداوم‌باور فرهنگی به‌ویژه زرین‌کوب، صفا و خانلری دارد. البته او پشتوانهٔ تکوین ملّیت ایرانی را اندیشهٔ ایرانشهری می‌داند، نه نظام شاهنشاهی. «اما واقعیت تاریخی ایران با اقوام متنوع و ضرورت حفظ وحدت سرزمینی آن ایجاب می‌کرده است که ایرانیان، به‌ویژه وزیران که در دوره‌هایی

نمایندگان راستین تمدن و فرهنگ ایرانی بوده‌اند، آن شیوه فرمانروایی را حتی به اقوام مهاجر تحمیل کنند» (همان: ۲۱۳).

برای طباطبایی، کوروش، آغاز نهاد شاهنشاهی ایرانی در مقام آغاز وحدت در کثرت ایران (طباطبایی، ۱۳۹۸: ۱۲۷) و استثنایی در میان دولت‌های باستانی است و این امر خود را در نوع مواجهه کوروش و رویکرد منفی او به جنگ در عین رعایت اصل مدارا در رفتار با مردم بابل نشان می‌دهد؛ اصلی برآمده از فرهنگ ایرانی که در دوران اسلامی نیز تداوم دارد و فاتحان خارجی را به درون فرهنگ ایرانی جذب می‌کند (همان: ۱۳۱-۱۳۳). او ارجاعی به زرّین کوب نمی‌دهد، اما سخنانش، طنین زرّین کوبی دارد، آنجا که بر اساس نظریه انحطاط و تداوم، جدایی اصول فرهنگی ایران، یعنی مدارا و عدل از نهاد سیاست را عامل انحطاط سیاسی ایران می‌داند. به باور او، با چیرگی ترکان بر ایران، شاهنشاهی آرمانی ایران به سلطنت مطلقه تبدیل می‌شود. دلیل آن این است که فرمانروایان ترک، «مشروعیت دینی حکومت خود را از دستگاه خلافت و نظریه آن می‌گرفتند» (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۲۳۳) که در تمایزی آشکار با اندیشه ایران‌شهری بود که سیاست‌نامه‌نویسی در ادامه آن در دوران اسلامی تدوین شده بود (طباطبایی، ۱۳۸۵: ۱۸-۲۱) و شاه آرمانی را وابسته به نهاد وزارت می‌دانست.

### نتیجه‌گیری

تحلیل تکوین تاریخی و مفهومی انگاره «ایران فرهنگی» نشان داد که این انگاره، نه یک امر بدیهی و یکپارچه، بلکه محصول فرایندی پیچیده، چندلایه و به‌شدت متکثر است؛ فرایندی که در تقاطع سنت‌های شرق‌شناسی، روایت‌های ایران‌گرایانه، متون ادبی و فلسفی و بازآفرینی‌های نظری در اندیشه معاصر شکل گرفته است. بررسی دقیق مفاهیم و استعاره‌ها آشکار ساخت که آنچه امروز به عنوان «ایران فرهنگی» بازشناخته می‌شود، حاصل انباشت و هم‌نشینی لایه‌هایی ناهمگون از بازنمایی‌های تاریخی، تصورات هویتی و مفاهیم نظری است از ایده ایران به‌مثابه ملتی دیرینه و استثنایی تا تداوم فرهنگی در زبان فارسی، از جایگاه شاهنشاهی به‌مثابه ساز-و-کار وحدت در کثرت، تا نصوص شیعی به منزله حاملان سنت و از ادبیات و استعاره‌های حماسی تا فلسفه تاریخ.

در این میان، اندیشه سید جواد طباطبایی، لحظه به هم پیوستن این عناصر متکثر و شکل گیری یک دستگاه نظری کمابیش منسجم است. وی با بازخوانی و بازآرایی مفاهیم و گزاره های پراکنده، «ایران فرهنگی» را در قالب یک فلسفه تاریخ بازتعریف می کند و آن را در نظریه ایرانشهری به مثابه تبلور نهایی و کم و بیش منسجم این بازسازی عرضه می دارد. در دستگاه طباطبایی، ایرانشهری، صورتی است که در آن لایه های متکثر روایت های پیشین، هضم و درهم تنیده شده و در قالب روایتی فلسفی- تاریخی به پروژه ای برای بازآفرینی هویت ملی بدل شده است. بدین سان «ایران فرهنگی» در اندیشه طباطبایی، نه صرفاً استمرار یک سنت، بلکه محصول یک بازسازی نظری است که می کوشد تداوم فرهنگی ایران را در دل گسست ها و بحران ها به مثابه مفهومی فلسفی و دستگامی اندیشه ای بازآفرینی کند و سامان دهد.

این پژوهش نشان می دهد که پاسخ به پرسش از امکان پذیری «ایران فرهنگی» در تحلیل دقیق مناسبات مفهومی، تبارشناسی مفاهیم و مواجهه انتقادی با گفتمان های شرق شناسی و ایران گرایی نهفته است و آنچه در اندیشه طباطبایی به مثابه نظریه ایرانشهری به منصف ظهور رسیده، اوج این فرایند پیچیده و چندلایه است: پروژه ای برای بازاندیشی در تاریخ ایران و تکوین هویت ملی بر مبنای فلسفه تاریخ.

### پی نوشت

۱. وطن پرستی طبیعی: گوینو مستقیماً به این عنوان اشاره نمی کند، اما آن را به صورت patriotisme... immortelle و به شکل نوعی وطن دوستی ذاتی و فطری- جاودان توصیف می کند:
۲. بنا به رأی غالب، شاهنامه پیش از تألیف بنیادین نولدکه که نخست در قالب پیوست رساله بنیاد فقه اللغة ایرانی (Grundriss der Iranischen philologie) در سال ۱۸۹۶ منتشر شد، از طریق متیو لومسدن در کلکته و سپس چاپ کامل آن توسط ترنر ماکان انگلیسی در سال ۱۸۲۹ و در نهایت به همت محقق آلمانی ژول مول با ترجمه هم زمان فرانسوی آن، در طول سال های ۱۸۷۷-۱۸۸۴ منتشر شده بود.
۳. درباره حدود و کیفیت این تأثیر، نظرهای متفاوتی در میان پژوهشگران ناسیونالیسم ایرانی وجود دارد. برای نمونه بنگرید به توکلی طرقی، ۱۳۹۵.

۴. Adam Mez: تلفظ صحیح، متس است. در فارسی، متر ثبت شده است.

5. Je ne cite guère ....que pour montrer un exemple du désordre qui existe dans l'islamisme persan, et je passe maintenant aux opinions des anciens dissidents. (p. 322) (Gobineau, Arthur, comte de (1859) Trois ans en Asie, p. 322).

۶. با این نظر که اینها در دو سنت آلمانی و انگلیسی شرق شناسی‌اند و آنچه به عنوان خوانش ایرانی از اسلام در هیئت قسمی اسلام ایرانی نامیدیم، به شکلی هم‌افزا از مجرای به هم پیوستن و همنشینی گزاره‌های تولیدشده در این سنت‌ها، امکان‌پذیر شده است. اینکه هر کدام از این سنت‌ها چه تحولاتی داشته‌اند و به چه خوانش‌هایی دامن می‌زده‌اند، خود بحثی اساسی و البته مستقل است که باید هر بار آن را در نظر داشت.

۷. صرف‌نظر از آنکه پروژه فکری سید جواد طباطبایی، واجد چه ارزش نظری است، روشن است در این مقاله به دنبال بررسی جوانب گسترده فرضیه‌های وی نیستیم. بحث این متن به صورت مشخص بر چندوچون بهره‌گیری او از انگاره ایران فرهنگی، در مقام یکی از جدیدترین و شاید مهم‌ترین تداوم‌باوران، متمرکز است.

۸. تأکیدها بر این و در نقل‌قول‌های بعدی از نویسندگان مقاله است.

۹. فرای در «عصر زرین فرهنگ ایران» چنین آورده است: «تشبیهی که شاید بهتر بتواند این خاصیت پر تناقض و تداوم و نوپذیری را تعبیر کند، همانا سرو است که در اشعار فارسی بسیار آمده است. این درخت مانند کاج از طوفان یا بادهای سهم نمی‌شکند و قابلیت انعطاف دارد. چون باد سهمگین بوزد، خم می‌شود و سر بر زمین می‌ساید و سپس با آرامش طوفان، باز راست‌قد می‌شود» (فرای، ۱۳۹۳: ۱۹).

توضیحی که طباطبایی در پاورقی «تأملی درباره ایران» اضافه کرده: «توضیح متفاوت و جالب توجهی از تداوم ایران را ریچارد فرای نیز آورده است. او نیز که التفاتی به ایران به عنوان مشکل پیدا کرده بود، بقای ایران را به سروهای باغ‌های شیراز تشبیه کرده و گفته است که ایران در گذر تاریخ، مانند سروهای شیراز، در برابر بادهای ناملازم خم می‌شود، اما هرگز نمی‌شکند» (طباطبایی، ۱۳۹۷: ۲۷).

## منابع

- آدمیت، فریدون (۱۳۴۹) اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، شرکت سهامی خوارزمی.
- اذکایی، پرویز (۱۳۵۳) «مورخان همدان و تواریخ گمشده آن»، در مجموعه خطابه‌های نخستین کنگره تحقیقات ایرانی، جلد دوم، به کوشش غلامرضا ستوده، تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- اسکینر، کوئنتین (۱۴۰۲) بسط فضای تاریخ فکری در روزگار معاصر (مصاحبه)، در برآمدن تاریخ‌نگاری مدرن، به کوشش محمدتقی شریعتی و بهزاد جامه‌بزرگ، تهران، صاد.
- براون، ادوارد (۱۳۳۵) تاریخ ادبی ایران، جلد اول، ترجمه علی پاشا صالح، تهران، کتابخانه ابن‌سینا.
- برتلس، ادواردویچ (۱۳۸۹) «منظور اساسی فردوسی»، در هزاره فردوسی، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران.
- پوپ، آرتور و فیلیس آکرمن (۱۳۸۷) سیری در هنر ایران، ترجمه نجف دریابندری، تهران، علمی و فرهنگی.
- تشکری بافقی، علی‌اکبر (۱۳۹۳) «روابط پارسیان هند با زرتشتیان یزد در عهد ناصری»، پژوهش‌های تاریخی ایران و اسلام، شماره ۱۴، بهار و تابستان، صص. ۳۷-۶۶.
- <https://doi.org/10.22111/jhr.2014.1972>
- توکلی طرقي، محمد (۱۳۹۵) تجدد بومی و بازاندیشی تاریخ، تهران، پردیس دانش.
- خانلری، پرویز نائل (۱۳۸۹) «نوروز»، در گذشته و آینده فرهنگ و ادب ایران، جلد پنجم، بنیاد موقوفات افشار (چاپ الکترونیکی).
- دوستخواه، جلیل (۱۳۷۳) «هویت ایرانی: وهم یا واقعیت؟»، مجله ایران‌نامه، سال دوازدهم، شماره ۳، تابستان، صص ۵۰۹-۵۲۰.
- رضازاده شفق، صادق (۱۳۸۹) «فردوسی از لحاظ دینی»، در هزاره فردوسی، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران.
- (۱۳۵۳) «روح ایرانی»، در تجلیات روح ایرانی، نوشته رضا کاظم‌زاده ایران‌شهر، تهران، اقبال، صص ۳-۱۱.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۷) تاریخ مردم ایران، جلد اول، تهران، امیرکبیر.
- (۱۳۸۹) «چگونه می‌توان ایرانی بود؟ چگونه می‌توان ایرانی نبود؟»، در گذشته و آینده فرهنگ و ادب ایران، جلد اول، بنیاد موقوفات افشار (چاپ الکترونیکی).
- شایگان، داریوش (۱۳۷۸) آسیا در برابر غرب، تهران، امیرکبیر.
- شجاقی جشقانی، مالک و نفیسه بادامچی (۱۳۹۰) «تفکر ایران: بازگشت از راه استراسبورگ؛ کربن و تاریخ‌نگاری فلسفه اسلامی»، ماهنامه سوره اندیشه، شماره ۵۰ و ۵۱، بهار، صص ۱۶۸-۱۷۶.
- شیرازی، اصغر (۱۳۹۶) ایرانیت ملیت قومیت، جلد اول، تهران، جهان کتاب.
- صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۴) نگاهی به تاریخ ایران، از مجموعه بررسی‌ها درباره فرهنگ ملی ایران، تهران، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی شورای عالی فرهنگ و هنر.

- (۱۳۴۶) آیین شاهنشاهی ایران، تهران، دانشگاه تهران.
- ضیاء ابراهیمی، رضا (۱۳۹۸) پیدایش ناسیونالیسم ایرانی: نژاد و سیاست بی‌جاسازی، ترجمه حسن افشار، تهران، مرکز.
- طباطبایی، جواد (۱۳۸۳) زوال اندیشه سیاسی در ایران: گفتار در مبانی نظری انحطاط ایران، تهران، کویر.
- (۱۳۸۵) درآمدی بر تاریخ اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر.
- (۱۳۹۴ الف) چگونه می‌توان در این شهر زندگی کرد؟، سخنرانی در سال ۱۳۹۴، به نقل از پایگاه خبری وزارت راه و شهرسازی، قابل دسترسی در:  
[news.mrud.ir/news/19305](https://news.mrud.ir/news/19305)
- (۱۳۹۴ ب) مکتوب درس‌گفتارهای ایدئالیسم آلمانی، ایراد شده در مؤسسه بهاران‌خرد، کانال تلگرامی جستارهای طباطبایی، قابل دسترسی در:  
<https://t.me/jtjostarha>
- (۱۳۹۴ ج) «ملاحظه‌ای نظری درباره ایران»، فصلنامه سیاست‌نامه، سال یکم، شماره یکم، صص ۴۶-۴۹.
- (۱۳۹۶ الف) پرسش و آموختن از خرد ایران‌شهری، سخنرانی در اولین نشست از سلسله نشست‌های ایران‌شهر، مشهد، ۲۱ تیر ماه ۱۳۹۶.
- (۱۳۹۶ ب) ایران چیست؟، سخنرانی در رشته‌نشست‌های ایران‌شهری، مشهد: تیرماه ۹۶.
- (۱۳۹۶ ج) ایران به عنوان ایران‌شهر، سخنرانی در خانه‌گفتمان شهر و معماری (خانه وارطان)، ۱۱ مهر ۱۳۹۶، نقل از کانال تلگرامی آرشیو صوت‌های طباطبایی، قابل دسترسی در:  
<https://t.me/quotesfiles>
- (۱۳۹۷) تأملی درباره ایران: جلد نخست دیباچه‌ای بر نظریه انحطاط ایران با ملاحظات مقدماتی در مفهوم ایران، تهران، مینوی خرد.
- (۱۳۹۸) ملت، دولت و حکومت قانون، تهران، مینوی خرد.
- (۱۴۰۰) ایران‌شهر، رساله منتشر نشده، نقل از کانال تلگرامی آرشیو مکتوب آثار طباطبایی، قابل دسترسی در:  
<https://t.me/jtjostarha>
- عظیمی، فخرالدین (۱۳۹۹) هویت ایران کاوش در نمودارهای ناسیونالیسم: دیدگاهی مدنی، تهران، آگاه.
- (۱۴۰۲) «تأملی درباره سید جواد طباطبایی: سیر در سبک و سلوک یک ایران-پژوه»، نگاه نو، شماره ۱۳۷، بهار، صص ۷۷-۹۱.
- فرای، ریچارد (۱۳۹۳) عصر زرین فرهنگ ایران، ترجمه مسعود رجب‌نیا، تهران، صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.
- فروغی، محمدعلی (۱۳۸۹) «مقام فردوسی و اهمیت شاهنامه»، در هزاره فردوسی، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران.

- کاظم‌زاده ایرانشهر، حسین (۱۳۵۴) تجلیات روح ایرانی در ادوار تاریخی، تهران، اقبال.
- کربن، هانری (۱۳۸۴) «فلسفه قدیم ایران و اهمیت امروز آن»، ترجمه بزرگ نادرزاد، در مقالات هانری کربن، گردآوری و تدوین محمدامین شاهجویی، زیر نظر شهرام پازوکی، تهران، حقیقت.
- (۱۳۹۶) فلسفه ایرانی و فلسفه تطبیقی، ترجمه جواد طباطبایی، تهران، مینوی خرد.
- (۱۳۹۸ الف) اسلام در سرزمین ایران: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، جلد اول، ترجمه رضا کوهکن، تهران، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- (۱۳۹۸ ب) اسلام در سرزمین ایران: چشم‌اندازهای معنوی و فلسفی، جلد دوم، ترجمه رضا کوهکن، تهران، مؤسسه پژوهشی حمت و فلسفه ایران.
- کلپون، کریگ (۱۳۹۵) ملت‌ها مهم‌اند: فرهنگ تاریخ و روایای جهان‌وطنی، ترجمه محمدرضا فدایی، تهران، شیرازه.
- کرمر، جونل. ل (۱۳۷۵) احیای فرهنگی در عهد آل بویه: انسان‌گرایی در عصر رنسانس اسلامی، ترجمه محمدسعید حنایی کاشانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- گرچی، ابوالقاسم (۱۳۵۴) «ایرانیان و علوم دینی اسلامی»، در مجموعه خطابه‌های نخستین کنگره تحقیقات ایرانی، جلد سوم، به کوشش غلامرضا ستوده، تهران، دانشکده ادبیات و علوم انسانی.
- گلنر، ارنست (۱۳۸۸) ناسیونالیسم، ترجمه سید محمدعلی تقوی، تهران، مرکز.
- گویینو، کنت (۱۳۸۳) سه سال در آسیا: سفرنامه کنت دو گویینو، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی، تهران، قطره.
- لاهوری، اقبال (۱۳۵۷) سیر فلسفه در ایران، ترجمه امیرحسین آراین‌پور، تهران، امیرکبیر.
- ماسه، هانری (۱۳۸۹) «اوصاف مناظر طبیعت در شاهنامه»، در هزاره فردوسی، به کوشش محمدامین ریاحی، تهران، انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران.
- متز، آدام (۱۳۶۴) تمدن اسلامی در قرن چهارم هجری یا (رنسانس اسلامی)، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، تهران، امیرکبیر.
- محمدی ملایری، محمد (۱۳۲۳) فرهنگ ایرانی و تأثیر آن در تمدن اسلام و عرب، تهران، پیمان.
- مسکوب، شاهرخ (۱۳۸۵) هویت ایرانی و زبان فارسی، تهران، پژوهش فرزانه‌روز.
- مینوی، مجتبی (۱۳۸۹) «زبان فارسی»، در گذشته و آینده فرهنگ و ادب ایران، جلد نهم، بنیاد موقوفات افشار (چاپ الکترونیکی).
- نجف‌زاده، رضا (۱۳۹۷) تجدید رمانتیک و علوم شاهی، تهران، پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- نصر، حسین (۱۳۸۳) سنت عقلانی اسلام در ایران، ترجمه سعید دهقانی، تهران، قصیده‌سرا.
- نولدکه، تئودور (۱۳۷۹) حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، تهران، نگاه.
- یارشاطر، احسان (۱۳۸۱) «حضور ایران در جهان اسلام»، ترجمه فریدون مجلسی، در حضور ایران در جهان اسلام، ویرایش جی. هووانسیان و جرج صباغ، تهران، مروارید.

- (۱۳۹۵ الف) «هویت ملی»، در حکمت تمدنی: گزیده آثار احسان یارشاطر، به کوشش محمد توکلی طرقي، تهران، کتاب ایران‌نامگ (پردیس دانش).
- (۱۳۹۵ ب) «پیوستگی تاریخ ایران»، در حکمت تمدنی: گزیده آثار احسان یارشاطر، به کوشش محمد توکلی طرقي، تهران، کتاب ایران‌نامگ (پردیس دانش).
- (۱۳۹۵ ج) «در جست‌وجوی راز بقا: مسئله رستاخیز فرهنگی خراسان»، در حکمت تمدنی: گزیده آثار احسان یارشاطر، به کوشش محمد توکلی طرقي، تهران، کتاب ایران‌نامگ (پردیس دانش).
- (۱۳۹۵ د) «مروری بر تاریخ سیاسی و فرهنگی ایران پیش از اسلام»، در حکمت تمدنی: گزیده آثار احسان یارشاطر، به کوشش محمد توکلی طرقي، تهران، کتاب ایران‌نامگ (پردیس دانش).

- Christensen, Arthur (2010) "Ferdausi et l'épopée nationale de la Perse", In Millennium of Firdowsi, by Mohammad Amin Riahi, Publications of the Iranian Society for the Promotion of Persian Language and Literature.
- Gobineau, Arthur, comte de (1859) *Trois ans en Asie (de 1855 à 1858)*, Paris, L. Hachette et cie.
- Koselleck, Reinhart (2002) *The Practice of Conceptual History*, translated by Tod Samuel Presner and others, Standford: Standford University Press.  
doi:10.1515/9781503619104.
- (2004) *Future Past*, translated by Keith Tribe, New York: Columbia University Press.
- Marashi, A. (2008), *Nationalizing Iran: Culture, power, and the state, 1870-1940*. University of Washington Press.  
doi:10.1080/S0021086200050088.
- (2015) "Bombay Books: Ebrahim Pouredavoud and Parsis ," *Iran Nameh*, 30:3, 86-96.
- Matin-Asgari, A. (2012) "The Academic Debate on Iranian Identity", In: Amanat, A., Vejdani, F, (eds) *Iran Facing Others*, Palgrave Macmillan, New York.  
doi:10.1080/00210862.2012.758513.
- Margoliouth, D.S. (1937) "Introductory note to: *The Renaissance of Islam*", by Adam Mez, The Jubilee Printing and Publishing House.
- Nicholson, A.Reynold (1969) *A Literary History of the Arabs*, Cambridge.
- Sharma, s. (2012) "Redrawing the Boundaries of 'Ajam in Early Modern Persian Literary Histories" In: Amanat, A., Vejdani, F. (eds) *Iran Facing Others*, Palgrave Macmillan, New York.  
doi:10.1057/9781137013408\_3.
- Vaziri, Mostafa (2013) *Iran as Imagined Nation*, Gorgias Press, 2013.  
doi: 10.31826/9781463235567.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴: ۱۲۷-۹۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۱

نوع مقاله: پژوهشی

## انقلاب اسلامی: رقابت آرمان شهر شاه و آرمان شهر انقلاب

محمد سمیعی\*

محمود محمدی\*\*

### چکیده

انقلاب را می‌توان رقابت آرمان‌شهرهایی دانست که از یکسو حکومت مستقر و از سوی دیگر مخالفان انقلابی برای توده‌های مردم ترسیم می‌کنند. در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی ایران، رژیم پهلوی، آینده‌ای روشن برای ایرانیان ترسیم می‌کرد و اندیشه‌گران انقلابی نیز به بیان دورنمایی از آینده پرداخته، آرمان‌شهرهایی شکل می‌دادند. در واقع انقلاب، رقابت بین این دو دسته آرمان‌شهر بود. از این منظر کمتر به انقلاب اسلامی ایران پرداخته شده است. پژوهش حاضر با اتکا بر نظریه «کارل مانهایم» درباره «ایدئولوژی و آرمان‌شهر»، به بررسی و مقایسه آرمان‌شهرهای دو قطب متضاد اصلی در انقلاب اسلامی ایران یعنی محمدرضا پهلوی (حکومت) و نظریه‌پردازان انقلاب (امام خمینی، مرتضی مطهری و علی شریعتی) می‌پردازد. هدف این مطالعه، تحلیل نقش اندیشه آرمان‌شهری در شکل‌گیری انقلاب اسلامی و فهم تفاوت‌های بنیادین میان این دو دسته آرمان‌شهر است. در این راستا مقاله می‌کوشد تا دریابد که تفاوت آرمان‌شهرهای این دو قطب و دلایل توفیق یا عدم توفیق آنها در جلب نظر

---

\* نویسنده مسئول: دانشیار دانشکده مطالعات جهان، گروه مطالعات ایران، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران،

m.samiei@ut.ac.ir

تهران، ایران

5091-1704-0002-0000

\*\* دانشجوی دکتری دانشکده مطالعات جهان، گروه مطالعات ایران، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران،

m.mohammadi1366@ut.ac.ir

تهران، ایران

7317-3118-0003-0000



توده‌های مردم چه بود. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که آرمان‌شهر نظریه‌پردازان انقلاب با ویژگی‌هایی چون رازآلودی و معنویت، انعطاف‌پذیری در بیان، ماهیت انقلابی و ظرفیت بسیج مردمی، توانست نیروی محرکه‌ای قدرتمند برای انقلاب فراهم آورد؛ در حالی که آرمان‌شهر شاه، هرچند دارای طرحی مدرن و متمرکز بر توسعه و تمدن بزرگ بود، به دلیل زمینی بودن، محدودیت‌های ساختاری و فقدان بسیج مردمی، موفقیت مشابهی کسب نکرد. این پژوهش بر اهمیت توجه به اندیشه آرمان‌شهری در تحلیل انقلاب‌ها تأکید دارد و نشان می‌دهد که تفاوت در ماهیت و کارکرد آرمان‌شهرها می‌تواند عامل تعیین‌کننده‌ای در توفیق یا شکست انقلاب‌ها باشد.

**واژه‌های کلیدی:** آرمان‌شهر، امام خمینی، مطهری، شریعتی، پهلوی

## مقدمه

آرمان شهر (اتوپیا) عبارت است از شهری خیالی که مظهر کمال و زیبایی بوده، انسان را از زندگی کامل و سعادت‌مندانانه برخوردار می‌کند. دانشنامه بریتانیکا، آرمان شهر را به معنای یک جامعه سیاسی می‌داند که ساکنان آن در وضعیت آرمانی قرار داشته باشند (ر.ک: Britannica, 2022). از جمله زمینه‌های ایجاد انقلاب، ترسیم یک آرمان شهر است؛ زیرا انقلاب اساساً در مخالفت با وضعیت موجود شکل می‌گیرد و دورنمایی از یک «آینده» و «جامعه مطلوب» دارد. این ویژگی، دارای تطابقی کامل با موضوعی است که «اندیشه آرمان شهری» نامیده می‌شود؛ همان اندیشه‌ای که در نارضایتی از وضعیت موجود، تصویرگر آینده‌ای مطلوب برای انسان است.

در جریان انقلاب اسلامی ایران نیز چنین اندیشه‌ای را در آثار برخی متفکران و نظریه‌پردازان می‌بینیم. از یکسو محمدرضا پهلوی، به‌ویژه در واپسین کتاب خود در دوران سلطنت با عنوان «به سوی تمدن بزرگ» (۱۳۵۶)، آشکارا تصویری از یک آینده مطلوب برای ایران ارائه می‌دهد و از سوی دیگر، نظریه‌پردازان مخالف حکومت پهلوی، آینده آرمانی خود را به مردم ایران نوید می‌دهند. در یکسو، حاکمی است در قدرت و در سوی دیگر، مبارزانی که درصدد بودند قدرت را خود در دست گیرند.

انقلاب اسلامی ایران از زوایای مختلف بررسی و تحلیل شده است، اما به نظر می‌رسد که پژوهشگران، عنایت چندانی به بررسی اندیشه آرمان شهری و نقش آن در این انقلاب نداشته‌اند. در پژوهش حاضر بر آنیم که از این زاویه به بررسی انقلاب پردازیم و با مقایسه آرمان شهرهای رقیب در انقلاب، دریابیم که چه ویژگی‌هایی در آرمان شهر انقلاب می‌توانسته باعث توفیق آن شود. به عبارت دیگر در پی پاسخ به این پرسش خواهیم بود که چرا با وجود اینکه هم انقلابیون و هم شاه دارای آرمان شهر بودند، نخستین را کامیاب و دیگری را ناکام در جلب نظر توده‌های مردم می‌بینیم.

در این راستا لازم بود که آرمان شهر شاه از یکسو و آرمان شهر نظریه‌پردازان ایدئولوژی پیروز در انقلاب، یعنی نظریه‌پردازان مسلمان و اثرگذار بر انقلاب ۱۳۵۷ بررسی شده، ویژگی‌های آرمان شهر آنان استخراج شود و بر اساس چارچوب نظری تحلیل گردد. طبعاً آرمان شهر موجود در آثار امام خمینی<sup>(۶)</sup> به عنوان رهبر انقلاب، در

نظر آورده شد و علاوه بر آن، نظریه‌پردازان مسلمان تأثیرگذار در اندیشه انقلاب، از لحاظ دارا بودن یا نبودن اندیشه آرمان‌شهری بررسی شدند. بدیهی است که تنها اندیشمندانی می‌توانستند مورد نظر این پژوهش باشند که دارای اندیشه آرمان‌شهری باشند. در این مرحله، دو نظریه‌پرداز مسلمان، یعنی علی شریعتی و مرتضی مطهری، دارای چنان اندیشه‌ای تشخیص داده شدند و درباره آرمان‌شهر آنان تحقیق شده است. در ادامه، ابتدا چارچوب نظری پژوهش را بررسی می‌کنیم و تلاش می‌کنیم نقش آرمان‌شهر را در انقلاب مشخص کنیم. سپس پیشینه پژوهش را بررسی خواهیم کرد. آنگاه به روش پژوهش که روش تطبیقی است، به صورت گذرا اشاره می‌کنیم و الگوی تطبیقی این پژوهش را معین می‌سازیم. در پی تمهید این مقدمات، به بررسی آرمان‌شهرهای شاه، امام خمینی، مرتضی مطهری و علی شریعتی در قالب الگوی تطبیقی خود خواهیم پرداخت و سپس به تحلیل یافته‌ها می‌پردازیم.

### چارچوب نظری: نقش اتوپیا در جنبش‌های اجتماعی و انقلاب

سرآغاز و اولین ویژگی آثار آرمان‌شهری، نارضایتی از وضع موجود است و هدف آن، دگرگونی زندگی است (Sargent, 2010: 49, 102). اصولاً بدون این نارضایتی، دلیلی برای آرزوی آرمان‌شهر وجود ندارد. آثار بزرگ این حوزه، جملگی متضمن خشم از جهان، انزجار از جامعه و رنجی است که به دلیل حساسیت نویسندگان آنها به وجود می‌آید (Manuel & Manuel, 1997: 27). بنابراین ایده «آرمان‌شهر» اساساً در تقابل با «وضعیت موجود» تعریف می‌شود؛ زیرا اگر انسان از وضعیت موجود راضی باشد، همان برای او «آرمانی» است و هرگز دنبال یک «وضعیت آرمانی» نمی‌رود. به عبارت دیگر در ذات اندیشه آرمان‌شهری، خواست «تغییر» وجود دارد و «انقلاب»، یکی از راه‌های تحقق این تغییر است. پس اندیشه آرمان‌شهری و رؤیای زندگی در یک جامعه آرمانی می‌تواند محرکی برای انقلاب باشد.

آثار آرمان‌شهری معمولاً به مسائلی می‌پردازد که برای عصر نگارش آنها مهم بوده است؛ مثلاً اصلاحات دینی، قوانین جدید یا اجرای منصفانه قوانین، یا نظام‌های آموزشی، اقتصادی و سیاسی بهتر و کاربرد علم و فناوری (Sargent, 2010: 21). به عبارت دیگر آثار آرمان‌شهری، شرایط عینی هر جامعه را بازتاب می‌دهند و حاصل ناخرسندی از آن شرایط

و بیان مشکلات جامعه هستند (اصیل، ۱۳۹۳: ۲۲-۲۴). آرمان شهر معمولاً با بحران‌ها و درگیری‌های اجتماعی عصر خود پیوند داشته، با یک طرف درگیری، همسو می‌شود. با این همه ممکن است آرمان شهر، همه مصالح ساخت خود را از زمان خود برداشته و یکسره واکنش به زمانه خویش نباشد؛ زیرا گاهی آرمان شهر در عین پرداختن به دغدغه‌های زمانه، به نیازهای ذاتی انسان نیز می‌پردازد و از تحقق شخصیت، عشق، پرخاشگری و ماهیت کار صحبت می‌کند. بنابراین باید دقت کرد که آرمان شهر، در عین زمانمندی و مکانمندی، مستقل از زمان و مکان است (Manuel & Manuel, 1997: 24).

مانهایم (۱۳۹۹) در کتاب «ایدئولوژی و اتوپیا»، به بررسی نقش آرمان شهر در تفکر سیاسی و اجتماعی می‌پردازد. او استدلال می‌کند که آرمان شهرها بیانگر آرزوها و نیازهای گروه‌های مختلف اجتماعی هستند و می‌توانند به عنوان محرک‌هایی برای انقلاب و تغییر اجتماعی عمل کنند. مانهایم، دو نوع تفکر را متمایز می‌کند: ایدئولوژی، که به حفظ وضعیت موجود کمک می‌کند و آرمان شهر که به دنبال تغییر و بهبود شرایط اجتماعی است. او معتقد است که آرمان شهرها می‌توانند منبع الهام برای حرکت‌های انقلابی باشند.

لاسکی (۱۹۷۶) در کتاب «اتوپیا و انقلاب»، رابطه میان تفکر آرمان شهری و تحولات سیاسی و اجتماعی را بررسی کرده است. وی بیان می‌کند که چگونه ایده‌های آرمان شهری می‌توانند منجر به تغییرات انقلابی در جامعه شوند و در عین حال خطرها و چالش‌های ناشی از این ایده‌ها را نیز بررسی می‌کند. وی به بررسی نمونه‌های تاریخی از جنبش‌های انقلابی می‌پردازد و معتقد است که اتوپیاها می‌توانند به عنوان محرک‌های قوی برای تغییرات اجتماعی عمل کنند، اما باید با واقعیت‌های موجود در جامعه همخوانی داشته باشند.

در مجموع می‌توان گفت که آرمان شهرهای انقلابی معمولاً دارای ویژگی‌های زیر هستند:

- ابهام و انعطاف‌پذیری در بیان: جزئیات آنها روشن نیست و همین امر باعث می‌شود اقشار مختلف بتوانند آرمان‌های خود را در آن جست‌وجو کنند.
- انقلابی و یکباره بودن: تغییرات بنیادین و سریع را دنبال می‌کنند، نه اصلاحات تدریجی.

- غیر حکومتی بودن: از دل جامعه و در مخالفت با ساختار قدرت شکل می‌گیرند.
- ظرفیت بسیج مردمی: به دلیل ابهام و فراگیری می‌توانند گروه مختلف مردم را جذب کنند.

### پیشینه پژوهش

بررسی اندیشه آرمان‌شهری در ایران و اسلام، مورد توجه تعدادی از پژوهشگران واقع شده و هر یک به گونه‌ای به تحقیق در این مسئله پرداخته‌اند. دسته‌ای از پژوهشگران، به سیر کلی اندیشه آرمان‌شهری در اسلام یا ایران پرداخته‌اند. از جمله مطلبی و نادری (۱۳۸۸) در مقاله «بررسی تطبیقی مفهوم آرمان‌شهر در اندیشه سیاسی اسلام، ایران و غرب»، آرمان‌شهر را در اندیشه اسلامی، ایرانی و غربی بررسی کرده‌اند. اما پژوهش آنان به متفکران معاصر نپرداخته است.

در همین زمینه، اصیل (۱۳۹۳) در کتاب «آرمان‌شهر در اندیشه ایرانی» به بررسی اندیشه آرمان‌شهر در ایران، از آغاز تا زمان حاضر پرداخته و ویژگی‌های آرمان‌شهرهای مختلف متفکران را بیان کرده است. اما حجم اندکی از پژوهش او به دوره معاصر اختصاص داده شده و تعداد متفکران نیز اندک و گزینش شده است. علاوه بر این تنها به اشاراتی در زمینه تحول اندیشه‌های آرمان‌شهری اکتفا شده است. طبعاً چنین پژوهش‌هایی به موضوع انقلاب اسلامی ورود نکرده‌اند.

گروهی دیگر از محققان، اندیشه آرمان‌شهر را در زمان معاصر بررسی کرده‌اند. از جمله حبیبی و شکوهی بیده‌ندی (۱۳۸۸) در مقاله «نوآوری، نوآوری و نوپردازی سال‌های نخستین قرن چهارده هـ.ش. میرزاده عشقی، سه تابلو و آرمان‌شهر» به شکل مختصر به آرمان‌شهر در اندیشه میرزاده عشقی در سال‌های ابتدای قرن گذشته پرداخته‌اند و نحوه برخورد عشقی را با تراژدی توسعه در شعر «سه تابلو»ی او بررسی کرده‌اند. این پژوهش، مختصر و تنها محدود به یک شخصیت در یک محدوده کوتاه تاریخی است.

همچنین نودهی و همکاران (۱۳۹۵) در مقاله «آرمان‌شهر شاعران چپ‌گرای مشهد (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۵)» به اثر حضور ارتش شوروی پس از سقوط رضاشاه در ایران و نفوذ

اندیشه آنان در شاعران چپ‌گرای مشهد پرداخته‌اند. این پژوهش نیز بازه بسیار محدودی دارد. در همین زمینه ادبی نیز یک پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد با عنوان «بررسی دیدگاه پنج تن از شاعران معاصر (قیصر امین‌پور، حسین منزوی، هوشنگ ابتهاج، سیاوش کسرای، سید حسن حسینی) به مدینه فاضله (آرمان‌شهر)» نوشته برنابلداجی (۱۳۹۰) موجود است که دیدگاه پنج تن از شاعران معاصر را درباره آرمان‌شهر بررسی کرده است.

ستاری ساربانقلی (۱۳۹۱) در مقاله «آرمان‌شهر در آرای روشن‌فکران عصر مشروطه ایران»، به بررسی مؤلفه‌های آرمان‌شهر در متفکران عصر مشروطه پرداخته و آرای میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا ملکم‌خان ناظم‌الدوله، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا یوسف مستشارالدوله، میرزا عبدالرحیم نجارزاده تبریزی مشهور به طالبوف و حاج زین‌العابدین مراغه‌ای را به طور عام و عبدالرحیم طالبوف و عبدالحسین صنعتی‌زاده کرمانی را به طور خاص مورد مذاقه قرار داده است.

در نهایت پژوهش «روشن‌فکری مشروطه از آرمان‌شهر دموکراتیک تا اقتدارگرایی (از منظر جامعه‌شناسی معرفت و رومانتیسم)» از سردارنیا و محسنی (۱۳۹۶) از محدود پژوهش‌هایی است که به بررسی تحول اندیشه‌های آرمان‌شهری در دوره معاصر، با استفاده از چارچوب نظری مشخص پرداخته است. این پژوهش، دوره کوتاهی را مورد بحث قرار داده که از مشروطه تا ابتدای دوره پهلوی اول را در برمی‌گیرد. پژوهش‌های مربوط به دوره ایران معاصر نیز به انقلاب اسلامی نپرداخته‌اند و بنابراین جای خالی چنین پژوهشی احساس می‌شود.

## روش پژوهش

بر اساس آنچه در بخش «چارچوب نظری» و ویژگی‌های آرمان‌شهرها آمد، لازم است ابتدا چارچوبی برای مقایسه آرمان‌شهرهای شاه و نظریه‌پردازان انقلاب فراهم آید و سپس دریابیم که چه تفاوتی میان این آرمان‌شهرها وجود دارد که یکی را مطرود و دیگران را مطلوب مردم ساخته بود. سپس به بررسی این موارد خواهیم پرداخت و نتیجه را در یک جدول خلاصه می‌کنیم. ابتدا به صورت گذرا، مبانی روش تطبیقی را مرور می‌کنیم.

## روش مطالعه تطبیقی

روش مطالعه تطبیقی، یکی از رویکردهای بنیادین در علوم اجتماعی بر این اصل استوار است که اندیشیدن بدون مقایسه، امکان‌پذیر نیست (ر.ک: غفاری، ۱۳۸۸). این روش که از دیرباز در حوزه اندیشه اجتماعی به کار رفته است، در پی شناسایی شباهت‌ها و تفاوت‌ها در میان پدیده‌ها و واحدهای گوناگون است (ر.ک: میرزایی، ۱۴۰۲). تحلیل تطبیقی با برجسته‌سازی هم‌زمان ویژگی‌های مشترک و متمایز در واقعیت‌های اجتماعی جوامع مختلف، به محققان، دیدگاهی جامع‌تر می‌بخشد و به آنها کمک می‌کند تا از سوگیری‌های فرهنگی دوری کنند (ر.ک: میرزایی، ۱۴۰۲؛ غفاری، ۱۳۸۸).

پژوهش تطبیقی معمولاً بین دو دیدگاه افراطی اثبات‌گرایی مطلق و نسبی‌گرایی حداکثری قرار می‌گیرد و به دو شاخه اصلی کمی (متغیرمحور) و کیفی (موردمحور) تقسیم می‌شود. مطالعات تطبیقی کمی، با تکیه بر تعداد زیادی از موارد، از راهبرد قیاسی پیروی می‌کنند و هدفشان، آزمودن نظریه‌های کلان اجتماعی و رسیدن به گزاره‌های کلی‌تر درباره واحدهای اجتماعی وسیع است. در مقابل، مطالعات تطبیقی کیفی با تمرکز بر تعداد محدودی از موارد، از راهبرد استقرایی بهره می‌برند و به دنبال تبیین دقیق فرایندهای اجتماعی مؤثر بر پدیده مورد بررسی هستند (ر.ک: میرزایی، ۱۴۰۲؛ غفاری، ۱۳۸۸).

در روش تطبیقی کیفی که در این پژوهش به کار رفته، پژوهشگر به دنبال کسب بینش عمیق، توصیف جامع و توضیح کامل فرایندهای اجتماعی تأثیرگذار بر پدیده مورد مطالعه است. به این ترتیب لایه‌های زیرین و پنهان پدیده‌ها مورد توجه قرار می‌گیرد و عمق تحلیل بر گستردگی آن ارجحیت می‌یابد (ر.ک: میرزایی، ۱۴۰۲). این شیوه زمانی به کار گرفته می‌شود که تعداد موارد، نسبتاً کم است و پژوهشگر اطلاعات قابل توجهی درباره هر مورد خاص در اختیار دارد. مطالعات تطبیقی کیفی بر پایه یک استراتژی استقرایی بنا شده‌اند و تلاش می‌کنند تا الگوهای مشخص حاکم بر زندگی اجتماعی در جوامع، فرهنگ‌ها و گروه‌های متنوع را از طریق بررسی موارد خاص درک و شناسایی کنند (ر.ک: میرزایی، ۱۴۰۲؛ غفاری، ۱۳۸۸). این رویکرد برای مطالعه موضوعاتی مانند انقلاب‌های سیاسی و اجتماعی، نظام‌های آموزشی، یا

سبک‌های زندگی در تعداد محدودی از کشورها یا اجتماعات، بسیار مناسب است (میرزایی، ۱۴۰۲).

### چارچوب مقایسه آرمان شهرها

پژوهشگران اندیشه آرمان شهری، ویژگی‌های متعدد و متفاوتی برای آرمان شهر برشمرده‌اند. برای تطبیق آرمان شهرهای موردنظر در این پژوهش، ابعاد ده‌گانه زیر را به عنوان چارچوب تحلیلی برگزیدیم. این ابعاد بر اساس مطالعات دیگر و موارد مهم شکل گرفته است؛ بدین ترتیب که آثار نظریه‌پردازان و محققان حوزه اندیشه آرمان شهری مورد بررسی قرار گرفت و ویژگی‌های آرمان شهر در ارتباط با موضوع پژوهش (یک انقلاب از نوع دینی)، به شکل زیر استخراج شد (ر.ک: اصیل، ۱۳۹۳؛ روویون، ۱۳۸۵؛ مانهایم، ۱۳۹۹؛ داوری اردکانی، ۲۵۳۶ و ۱۳۸۵؛ Sargent, 2010؛ Levitas, 2010؛ Manuel & Manuel, 1997؛ Segal, 2012).

۱. خاستگاه و انگیزه شکل‌گیری آرمان شهر (حکومتی/ انقلابی، از بالا/ پایین، واکنش به چه وضعیتی؟)
۲. محتوا و هدف نهایی (تعریف جامعه آرمانی، کمال مطلوب، ارزش‌های محوری)
۳. نقش دین و معنویت
۴. جایگاه مردم و مشارکت مردمی
۵. نظام سیاسی و رهبری
۶. عدالت اجتماعی و اقتصادی
۷. روش دستیابی (تدریجی/ انقلابی، اصلاحات/ دگرگونی)
۸. ابهام و انعطاف‌پذیری یا صراحت و جزئیات
۹. پاسخ به نیازهای زمانه و تطابق با واقعیت اجتماعی
۱۰. ظرفیت بسیج و الهام‌بخشی

### اندیشه آرمان شهری محمدرضا پهلوی

در میان آثار محمدرضا پهلوی، کتاب «به سوی تمدن بزرگ» (۱۳۵۶) در بردارنده نوعی اندیشه آرمان شهری است. این اثر که در ادامه به بررسی آن می‌پردازیم، از رأس یک نظام سیاسی صادر می‌شود که قدرت زیادی برای تحقق بخشیدن به آرمان شهر خویش دارد.

### خاستگاه و انگیزه شکل‌گیری آرمان‌شهر

محور مباحث شاه را «انقلاب سفید» تشکیل می‌دهد و شاه به تشریح وضعیت ایران پیش از این انقلاب، اقدامات صورت‌گرفته بعد از آن و برنامه‌اش برای آینده می‌پردازد. می‌توان آرمان‌شهر شاه را حکومتی، از بالا و در واکنش به عقب‌ماندگی‌های جامعه ایران و فضای مسلط غربی دانست.

#### محتوا و هدف نهایی

شاه، هدف خود را «رساندن ملت ایران به دوران تمدن بزرگ» می‌داند (پهلوی، ۲۵۳۶: ۲۲۸-۲۲۹). تمدن بزرگ به معنای به‌کارگیری بهترین عناصر دانش و بینش بشری برای تأمین عالی‌ترین سطح زندگی مادی و معنوی برای همه افراد جامعه است (همان: ۲۲۹). از اظهارات شاه چنین برمی‌آید که آرمان‌شهر وی تداوم سنت فرهنگ ایران در ترکیب دستاوردهای بشری، به‌ویژه با اخذ‌گزینشی تمدن غربی و نفی اقتصاد نامطلوب و بهره‌کشی است.

شاه ضمن انتقاد از وضعیت جهان و اقتصاد آن، تمدن غربی را می‌پذیرد؛ اما همه ویژگی‌هایش را مناسب ایران نمی‌داند و بر تمدن ایرانی و اندیشه عرفانی آن تأکید می‌کند. او پیشرفت مادی و صنعتی را همراه با اسلام و تربیت مذهبی، ضروری می‌داند. او ویژگی‌های جامعه آرمانی خود را در چهار بخش نظام سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و آموزشی - فرهنگی شرح می‌دهد. نظام اجتماعی آرمانی شاه، شامل مؤلفه‌های زیر است: آزادی‌های فردی، عدالت اجتماعی، دموکراسی اقتصادی، اقتصاد دموکراتیک، عدم تمرکز، مشارکت گسترده و آگاهانه عمومی و فرهنگ بارور ملی. از نظر او، آزادی باید همراه با نظم باشد و حقوق هر فرد نباید به حقوق دیگران آسیب زند. در این جامعه، نیازهای اساسی همه تأمین می‌شود و فرصت برابر وجود دارد (پهلوی، ۲۵۳۶: ۲۷۹-۲۸۲).

#### نقش دین و معنویت

شاه بر تمدن ایرانی و اندیشه عرفانی ایران تأکید می‌کند و در کنار پیشرفت مادی و صنعتی، بر اسلام و تربیت مذهبی تصریح دارد. وی اساس تمدن بزرگ را بر انقلاب سفید و معنویت، نیک‌اندیشی و بشردوستی می‌داند و هدف را ایجاد توازن میان توسعه اقتصادی، عدالت اجتماعی و موازین اخلاقی و انسانی معرفی می‌کند تا هم نیازهای

جسمی و هم روحی جامعه تأمین شود. او هشدار می‌دهد که صنعتی شدن بی‌توجه به فرهنگ، جامعه را دچار خلأ معنوی می‌کند و تمدن ایران باید با تکیه بر فرهنگ و اخلاق ملی، از این خطر مصون بماند. شاه، «ایمان مذهبی» را حیاتی‌ترین مسئله معنویت و فرهنگ و اسلام را پشتوانه سلامت روحی و اخلاقی جامعه ایرانی می‌داند. او تأکید دارد که جامعه باید از روح و مفهوم واقعی اسلام الهام بگیرد و با سوءاستفاده‌های عوام‌فریبانه و ارتجاعی از دین مخالفت می‌کند. هدف او، ساخت جامعه‌ای باایمان، پاک و برخوردار از معنویات است و ضمن احترام به پیروان ادیان دیگر، جامعه بی‌ایمان را شایسته احترام نمی‌داند (همان: ۳۰۷-۳۱۰).

#### جایگاه مردم و مشارکت مردمی

شاه، نظام اجتماعی آرمانی خود را «در حد اعلای انسانی و دموکراتیک» توصیف می‌کند که دارای دموکراسی و مشارکت گسترده و آگاهانه عمومی است. او دموکراسی را حق همه ایرانیان می‌داند. او نظام متمرکز را گذرا می‌داند و بر حرکت به سوی عدم تمرکز و واگذاری امور اجرایی و نوسازی به مردم و استان‌ها تأکید دارد و تشکیل حزب رستاخیز را برای افزایش مشارکت سیاسی و تقویت تصمیم‌گیری محلی می‌بیند. شاه، دولت و مردم را مکمل هم معرفی کرده، هدف نهایی را تأمین مصالح ملی می‌داند و از همه می‌خواهد با مسئولیت و میهن‌پرستی در پیشرفت کشور بکوشند (پهلوی، ۲۵۳۶: ۲۸۵-۲۹۸، ۲۹۶).

#### نظام سیاسی و رهبری

شاه، نظام سیاسی خود را «نظام شاهنشاهی» تعریف می‌کند که شامل سه مؤلفه «سیاست مستقل ملی»، «دفاع از امنیت و حاکمیت کشور» و «سیاست جهانی صلح و تفاهم» است. او بر استقلال و امنیت کشور تأکید دارد و سیاست خارجی را مبتنی بر صلح و تفاهم دانسته، تجاوز و توسعه‌طلبی را نفی می‌کند. این ایدئولوژی باید از طریق مراکز آموزشی، فرهنگی، رسانه‌های همگانی و حزب رستاخیز به مردم شناسانده شود. در آموزش سیاسی، شاه بر پرهیز از تأیید بی‌قیدوشرط، لزوم تحلیل آگاهانه، تشخیص نقاط ضعف و اصلاح مداوم تأکید می‌کند و برخورد آرا را ضروری می‌داند. اما مخالف نظام چندحزبی غرب است و آن را موجب چنددستگی و عوام‌فریبی می‌داند. به جای

احزاب مختلف، ایجاد جناح‌های مختلف درون تک‌حزب رستاخیز را پیشنهاد می‌کند. همچنین بر گسترش فضای باز سیاسی و لزوم بحث و گفت‌وگو در همه زمینه‌ها تأکید دارد و فقدان آن را عامل انحطاط می‌داند (همان: ۲۷۰-۲۷۲).

او به شرکت فعال در امور بین‌المللی و حمایت از صلح و ثبات جهانی باور دارد و مذاکره و سازش را تنها راه‌حل اختلافات می‌داند. تأمین نیروی دفاعی قوی برای حفاظت از استقلال و حاکمیت ایران و منافع مشروع آن را رکن سوم سیاست ملی خود معرفی می‌کند. آرمان او، خلع سلاح تضمین‌شده جهانی است تا از جنگ و ویرانی جلوگیری شود و سرمایه‌ها، صرف سازندگی گردد؛ اما تا آن زمان، بر تقویت توان دفاعی بومی و خودکفایی تأکید دارد و دفاع را وظیفه هر ایرانی می‌داند (همان: ۲۷۲-۲۷۴).

### عدالت اجتماعی و اقتصادی

مالیات عادلانه، کاهش مالیات عمومی و افزایش مالیات ثروتمندان و مزایای اقتصادی برای کشاورزان و کارگران از دیگر ویژگی‌های این جامعه است. کارگران از پیشرفته‌ترین قوانین کار بهره‌مندند و ابر اساس اصل سیزدهم انقلاب سفید که در سال ۱۳۵۴ اعلام شد [سهمی از کارخانه‌ها دارند که به انگیزه و تولید بیشتر منجر می‌شود. همچنین آموزش رایگان، بیمه‌های اجتماعی و بهداشت گسترده برای عموم مردم فراهم است. شاه بر صنعتی‌سازی کشور تأکید دارد و معتقد است باید درآمدهای صنعتی، جایگزین ثروت‌های طبیعی شود. الگوی اقتصادی مطلوب او «مشارکت»، یعنی تقسیم سرمایه و حاصل کار میان مردم و تأمین منافع کارگر و کارفرماست. او نظام مشارکت و همکاری دولت، کارفرما و کارگر را اساس نظم کار می‌داند که باعث رفع تعارض میان کارگر و کارفرما و افزایش کارایی می‌شود (پهلوی، ۲۵۳۶: ۲۷۹-۲۸۳).

او در حوزه کشاورزی، بر مزایای تعاونی، بیمه اجتماعی، بهداشت، آموزش، نوسازی و حقوق کامل مدنی برای کشاورزان تأکید دارد و معتقد است با مکانیزه کردن کشاورزی و ارتقای کیفیت تولید، سطح زندگی کشاورزان بهبود می‌یابد (همان: ۲۸۴-۲۸۵). در حوزه رفاه اجتماعی، جامعه آینده را مبتنی بر سازمان‌های تعاونی و بیمه همگانی می‌داند و پوشش بیمه‌ای را عالی‌ترین تجلی عدالت معرفی می‌کند. او از بهداشت، کاهش مرگ‌ومیر، ارتقای سطح زندگی و گسترش بهداری تا دورافتاده‌ترین نقاط کشور و اجرای

برنامه‌های بهداشت رایگان و حمایت از مادران و کودکان می‌گوید و مسکن را جزء حقوق اساسی انسان و سیاست دولت را ساخت واحدهای ارزان قیمت و خانه‌های سازمانی و نیز تسهیل ساخت‌وساز و تثبیت بهای زمین معرفی می‌کند (همان: ۲۹۰-۲۹۵).

### روش دستیابی

محور مباحث شاه را «انقلاب سفید» تشکیل می‌دهد. اما منظور شاه از «انقلاب»، همان «اصلاحاتی» است که حکومت خود او انجام می‌دهد و از آنجا که یک پادشاه مستبد است، طبعاً نمی‌تواند خواستار انقلاب و سرنگونی حکومت خود باشد. بنابراین محتوای اظهارات او را عمدتاً از بالا به پایین و صادرشده از رأس حکومت می‌بینیم، نه برعکس.

### ابهام و انعطاف‌پذیری یا صراحت و جزئیات

شاه به طور مفصل و در جزئیات، به بیان ویژگی‌های نظام مطلوب خود پرداخته و به نظر می‌رسد که در حدود یک کتاب، تا جایی که می‌توانسته بر صراحت تأکید کرده و آرمان شهر وی، خالی از هرگونه ابهام است.

### پاسخ به نیازهای زمانه و تطابق با واقعیت اجتماعی

شاه در جهانی تحت تسلط فرهنگ و اقتصاد غرب زندگی می‌کند، اما منتقد وضعیت جهان است. هرچند به اخذ تمدن غربی اعتقاد دارد، همه ویژگی‌های آن را برای ایران نمی‌پسندد (پهلوی ۲۵۳۶: ۲۷۹-۲۸۲). سیاست‌های او همانند صنعتی‌سازی کشور، جایگزینی درآمدهای صنعتی به جای ثروت‌های طبیعی، تأمین منافع کارگر و کارفرما، ایجاد تعاونی‌ها، بیمه اجتماعی، بهداشت، آموزش و حقوق مدنی کشاورزان، مکانیزه کردن کشاورزی و ارتقای سطح زندگی کشاورزان (همان: ۲۸۴-۲۸۲)، بیمه همگانی، کاهش مرگ‌ومیر، حمایت از مادران و کودکان، بهداشت رایگان، مسکن و ساخت واحدهای ارزان قیمت، تثبیت بهای زمین، رفع فساد، انقلاب اداری، هماهنگی دولت و مردم، تأمین مصالح ملی، احیای جنگل‌ها، تصفیه فاضلاب، پاکیزگی و مقابله با آلودگی، توسعه حمل‌ونقل (همان: ۲۹۰-۳۰۳) برآمده از عقب‌ماندگی‌های جامعه ایران و عقیده شاه به توسعه است. اما از سوی دیگر، تأکید بر فرهنگ و حفظ ارزش‌های فرهنگی، ترجیح سنت‌ها و میراث ملی بر دستاوردهای مادی غربی دارد. مخالفت با ورود عناصر ناسازگار با فرهنگ ملی و تأکید بر آموزش فرهنگ ملی از دبستان تا پایان تحصیلات، در کنار

تأکید بر ورزش برای تأمین سلامت و غرور ملی و نیز حفظ سنن پهلوانی و روحیه ورزشکاری و گسترش توریسم داخلی و آشنایی مردم با فرهنگ و جغرافیای کشور برای تقویت وحدت، توسعه حمل و نقل (همان: ۳۰۰-۳۰۷) ناشی از شکست تجربه تقلید یکسره از غرب است.

### ظرفیت بسیج و الهام بخشی

شاه هر چند به گسترده تر شدن فضای باز سیاسی بحث و گفت و گو در همه زمینه ها (همان: ۲۷۰-۲۷۲) و نقش مردم اشاره دارد، آرمان شهر او اصولاً به صورت دستور ارائه شده که دستگاه های مختلف حکومت اجرا می کنند. در این آرمان شهر، به خواست مردم توجهی نشده و برای شاه، اهمیت چندانی ندارد که نظر مردم چیست. در نظر او به عنوان حاکم مطلق العنان مملکت - که قدرت و ابزار تحقق خواسته ها در اختیار اوست - مردم باید فقط مجری دستورات باشند. بدین لحاظ، شاه نیاز چندانی نداشته که آرمان شهر خود را طوری تعریف کند که نیازمند بسیج مردمی برای ایجاد باشد.

### اندیشه آرمان شهری امام خمینی<sup>(ره)</sup>

در میان آثار امام خمینی، در دو کتاب می توان اندیشه آرمان شهری را مشاهده کرد. این دو کتاب عبارتند از: کشف الاسرار (بی تا [اوایل دهه ۱۳۲۰]) و ولایت فقیه (۱۳۷۸ [۱۳۴۸]). در ادامه، اندیشه آرمان شهری امام خمینی را بر پایه این دو کتاب بررسی می کنیم.

### خاستگاه و انگیزه شکل گیری آرمان شهر

امام خمینی در پاسخ به تحرکات غرب علیه روحانیت، اقدام به نگارش «کشف الاسرار» کرد و به ترسیم آرمان شهر اسلامی و نقد وضعیت موجود جامعه و حکومت پرداخته و با انتقاد از مظاهر تجدد و غرب گرایی، نظیر کشف حجاب، استفاده از کلاه های فرنگی، اختلاط دختران و پسران در مدارس، رواج شراب فروشی و موسیقی، این اقدامات را مغایر با احکام اسلام و مسبب ضررهای مادی و معنوی برای کشور دانست (خمینی، بی تا: ۲۱۳-۲۱۴). وی معتقد بود که تمدن غرب از سعادت و فضائل اخلاقی، عاجز بوده، حل مشکلات اجتماعی، نیازمند راه حل های اعتقادی و اخلاقی است. وی مردم را به تصحیح عقاید و اخلاق خود بر اساس اسلام و سرنگونی حکومت های

جائر و استعماری دعوت می‌کند (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۰ و ۱۳۳). بر این اساس می‌توان آرمان شهر امام را انقلابی، از پایین و در واکنش به سیاست‌های ضد اسلامی حکومت پهلوی اول و دوم و نیز فرهنگ غرب توصیف کرد.

### محتوا و هدف نهایی

امام خمینی در کتاب «کشف‌الاسرار» قائل به حکومت اسلامی است و پس از استدلال در این باره (خمینی، بی‌تا: ۱۷۹-۱۸۴)، چنین عقیده‌ای ابراز داشته که به وضوح رنگ آرمان شهری دارد: «مملکت دین، بهشت روی زمین است و آن با دست پاک روحانی تأسیس می‌شود» (همان: ۲۰۲-۲۰۳). او در بخش دیگری از این کتاب، باز هم به شکل واضح‌تری، اعتقاد خود را بیان می‌کند و عمل به قوانین قرآن را عامل تبدیل جهان به مایهٔ «رشد بهشت برین» می‌داند تا «عروس سعادت در همین جهان در آغوش همه درآید» (همان: ۲۲۰).

جامعهٔ آرمانی امام، همان جامعهٔ تحت حکومت اسلامی است؛ زیرا احکام اسلام، سعادت مادی و معنوی بشر را تأمین می‌کند (همان: ۲۳۷-۲۳۸). هرچند امام را علاقه‌مند به منافع و مصالح ملی می‌یابیم، افق دید وی بلندتر به نظر می‌رسد و به حکومت جهانی اسلام می‌اندیشند که مقید به وطن و مرز نیست. می‌توان گفت که آرمان شهر نهایی وی، یک جهان اسلامی است (همان: ۲۶۶-۲۶۷).

### نقش دین و معنویت

اصولاً اندیشهٔ امام خمینی، متأثر از دین است و اقدامات ضد اسلامی را مسبب ضررهای مادی و معنوی برای کشور می‌داند (خمینی، بی‌تا: ۲۱۳-۲۱۴). وی همچنین به جهانگیری اسلام باور دارند و هدف اسلام را نشر عدالت و احکام خردمندانه در جهان می‌دانند (همان: ۲۲۹-۲۳۱). از نظر امام، اساس حکومت (قوای سه‌گانه، بیت‌المال، جهاد و دفاع) در قرآن و حدیث بیان شده و احکام اسلام، سعادت مادی و معنوی بشر را تأمین می‌کند (همان: ۲۳۷-۲۳۸).

### جایگاه مردم و مشارکت مردمی

حکومت مطلوب امام خمینی، متکی به مشارکت مردم است. این مردم هستند که باید ضد حکومت‌های غیر اسلامی قیام کنند و خواستار نظام اسلامی شوند (خمینی،

۱۳۷۸: ۱۱۵-۱۱۶). وی همچنین از مردم دعوت می‌کند که عقاید و اخلاق خود را بر اساس اسلام شکل دهند و اصلاح کنند (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۰ و ۱۳۳). این خط‌مشی در زمان مبارزات وی با حکومت پهلوی نیز نمایان بود و به جای تکیه بر حرکات مسلحانه، به مردم روی آورد و حتی نوع حکومت را بر پایه همه‌پرسی تعیین کرد. امام را علاقه‌مند به منافع و مصالح ملی می‌یابیم و در کتاب «کشف‌الاسرار» در مواضع مختلف، کلمات و عباراتی چون «مملکت»، «کشور»، «توده»، «مردم»، «ایرانیان»، «ایران‌دوست» و... به کار رفته است (همان: ۲، ۳، ۵، ۶، ۸، ۹، ۱۰، ۱۲، ۱۸۴، ۱۸۹، ۱۹۱، ۱۹۴ و ۳۳۴).

### نظام سیاسی و رهبری

امام خمینی با نگاه به گذشته، دوران شکوه تمدن اسلامی را نتیجه عمل به دستورات اسلام و بالاترین تمدن زمان خود می‌داند (خمینی، بی‌تا: ۲۷۳). وی قانون اسلام را ابدی و کامل می‌داند و قوانین غربی را تحقیر می‌کند (همان: ۳۰۷)؛ مخالف قانون‌گذاری بشر بوده، تنها حق قانون‌گذاری را برای خدا می‌داند. البته قانون‌گذاری در چارچوب اسلام را می‌پذیرد (همان: ۲۸۸-۲۹۵). حکومت اسلامی وی مشروطه (به معنای پایبندی حاکمان به قوانین قرآن و سنت) است (خمینی، ۱۳۷۸: ۵۰-۵۱). به باور وی، حکومت خردمندانه تنها از آن خداست و حکومت‌های موجود آن زمان، خردپسند نیستند (خمینی، بی‌تا: ۲۲۱-۲۲۲). حکومت باید تحت نظارت روحانیان باشد که نسبت به دولت، مانند سر به تن هستند و نقش کلیدی در حفظ استقلال، عظمت و امنیت کشور دارند و نفوذشان باید حتی بر ارتش و شهربانی، گسترده شود (همان: ۲۰۸-۲۰۹). روحانی، چراغ روشن‌کننده مسیر حکومت و قوه مقننه و مجریه بدون روحانیت، ناکافی است (همان: ۲۱۳).

ریاست این حکومت با فقیه بوده، در نظریه «ولایت فقیه» تجلی یافته است (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۳۴-۱۳۹). روحانی نباید به شغل دیگری غیر از روحانیت بپردازد و حقوق او نباید مستقیماً از مردم، بلکه از بیت‌المال تأمین شود. وظیفه او، «بسط توحید و تقوا و پخش و تعلیم قانون‌های آسمانی و تهذیب اخلاق توده» است (خمینی، بی‌تا: ۲۰۸-۲۰۹). این نظر، آرمان‌شهر افلاطون و فیلسوف - شاه او را به یاد می‌آورد. امام، افلاطون را به عنوان یکی از «اساطین بزرگ حکمت الهی»، همراه با سقراط و ارسطو و چندی دیگر از فلاسفه یونان، مورد تجلیل قرار می‌دهد (خمینی، بی‌تا: ۳۱-۳۴).

## عدالت اجتماعی و اقتصادی

از نظر امام<sup>(ع)</sup>، دولت اسلامی شامل نظام مالیاتی پیشرفته، قانون حقوقی و جزایی، کمک به فقرا و برانداختن گدایی است (همان، ۲۴۵-۳۱۳). وی تنها عمل به قانون قصاص و دیات و حدود اسلام را باعث برچیده شدن ستم و بی‌عفتی می‌دانند (همان: ۲۷۴-۲۷۵).

## روش دستیابی

امام خمینی<sup>(ع)</sup> آشکارا مردم را به قیام علیه حکومت‌های غیر اسلامی دعوت کرده و خواستار کسب قدرت برای اجرای قوانین اسلام می‌شوند (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۱۵-۱۱۶). وی همچنین مردم را به تصحیح عقاید و اخلاق خود بر اساس اسلام و سرنگونی حکومت‌های جائز و استعماری دعوت می‌کنند (خمینی، ۱۳۷۸: ۲۰ و ۱۳۳). بدین ترتیب واضح است که روش دستیابی به آرمان شهر امام<sup>(ع)</sup>، انقلابی و دگرگون‌ساز است.

## ابهام و انعطاف‌پذیری یا صراحت و جزئیات

امام خمینی قائل به حکومت اسلامی است (خمینی، بی‌تا: ۱۷۹-۱۸۴) و به بیان کلیات، همانند حکومت فقیه (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۳۴-۱۳۹) و نقش روحانیت (خمینی، بی‌تا: ۲۰۸-۲۰۹) و قانون‌گذاری در محدوده اسلام (همان: ۲۸۸-۲۹۵) و مشروط بودن حکومت به احکام اسلام (خمینی، ۱۳۷۸: ۵۰-۵۱) پرداخته است. حکومتی اسلامی که دارای تمهیدات نظامی، نظام مالیاتی پیشرفته و قانون حقوقی و جزایی است (خمینی، بی‌تا: ۲۴۵-۳۱۳)؛ اما جزئیات این نظام مشخص نشده است.

## پاسخ به نیازهای زمانه و تطابق با واقعیت اجتماعی

کتاب «کشف‌الاسرار» در پاسخ به اسرار هزارساله پدید آمده که به عقیده امام خمینی<sup>(ع)</sup>، ادامه تحرکات غرب علیه روحانیت است. وی ضمن نقد وضعیت موجود جامعه و حکومت و مظاهر تجدد و غرب‌گرایی، این اقدامات را مغایر با احکام اسلام و مسبب ضررهای مادی و معنوی برای کشور می‌داند و به ترسیم آرمان شهر اسلامی پرداخته است (خمینی، بی‌تا: ۲۱۳-۲۱۴). امام با تحقیر قوانین غربی، قانون اسلام را ابدی و کامل (همان: ۳۰۷) و تمدن غرب را اسیر توحش و بیدادگری (همان: ۲۷۲-۲۷۳) و طب اروپایی را در مقابل طب یونانی، ناکارآمد می‌داند (همان: ۲۸۰-۲۸۱). از نظر وی، جنگ جهانی دوم، تأیید عینی نظر اسلام و بیانگر سیر تمدن غرب در مسیر تباهی است (خمینی، ۱۳۸۲: ۲۴۵-۲۴۶).

### ظرفیت بسیج و الهام بخشی

امام خمینی، معرفی حکومت اسلامی را باعث شکل گیری موج فکری توصیف می کند و نهضت مردمی حاصل از آن، موجب تشکیل این نوع از حکومت خواهد شد (خمینی، ۱۳۷۸: ۱۳۵). به عبارت دیگر آگاهی مردم از این اندیشه را الزاماً محرک و بسیج کننده می دانند.

### اندیشه آرمان شهری مرتضی مطهری

اشاره به اندیشه آرمان شهری مطهری، به ویژه در کتاب هایی چون «قیام و انقلاب مهدی<sup>(ع)</sup>»، «فلسفه تاریخ»، «پیرامون انقلاب اسلامی»، «آینده انقلاب اسلامی ایران» و یادداشت های او وجود دارد؛ هرچند در هیچ یک، طرحی برای یک آرمان شهر یافت نمی شود. وی همچنین در کتاب فلسفه تاریخ، به هشت سخنرانی در موضوع «مدینه فاضله اسلامی» اشاره می کند و می گوید که نسخه ای از آن موجود نیست (مطهری، ۱۳۸۰ الف، ج ۱: ۱۸۹). مطهری معتقد است که هر انقلاب، ریشه در دو عامل «نارضایی و خشم از وضع موجود» و «آرمان یک وضع مطلوب» دارد (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۰). بنابراین انقلاب اسلامی از نظر او، الزاماً در پی ایجاد یک وضعیت آرمانی است.

### خاستگاه و انگیزه شکل گیری آرمان شهر

آشنایی مطهری با فلسفه غرب و فلسفه اسلامی، طبعاً باعث می شود که او با آرای فیلسوفان در این باره آشنا باشد. وی در مواضع بسیاری به مدینه فاضله افلاطون (مطهری، ۱۳۸۰ الف، ج ۱: ۲۳۶؛ ج ۳: ۳۲۰؛ ۱۳۸۵: ۶۱؛ ۱۳۸۹: ۴۸؛ ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۷؛ مطهری و طباطبایی، ۱۳۹۰، ج ۱: ۷۵؛ مطهری، ۱۳۹۷: ۲۱۵؛ ۱۳۹۶: ۲۲۲؛ ۱۳۹۸ الف: ۳۳؛ ۱۳۸۲: ۲۸۶؛ ۱۳۸۰ ب: ۳۰؛ ۱۳۷۷: ۲۷۶؛ ۱۳۹۰: ۸۵؛ ۱۳۷۸، ج ۸: ۱۰۸ و ۱۱۳؛ ج ۹: ۱۷۷-۱۷۸ و ۴۰۰؛ ج ۱۰: ۳۸۸؛ ج ۱۱: ۱۷۴؛ ج ۱۲: ۵۳۶) و نیز مدینه فاضله فارابی (مطهری، ۱۳۵۷: ۴۶۷؛ ۱۳۸۲: ۲۸۶؛ ۱۳۷۸، ج ۹: ۱۷۸ و ۴۰۰؛ ج ۱۲: ۵۳۶) اشاره می کند.

مطهری در بحث های خود درباره فلسفه تاریخ معتقد است که قرآن، نظری خوش بینانه نسبت به عاقبت تاریخ دارد (مطهری، ۱۳۸۰ الف، ج ۴: ۲۹۰). بر این اساس طبعاً خود نیز به ایجاد آرمان شهر مهدوی در آخرالزمان باورمند است: «اندیشه پیروزی نهایی

نیروی حق و صلح و عدالت بر نیروی باطل و ستیز و ظلم، گسترش جهانی ایمان اسلامی، استقرار کامل و همه‌جانبه ارزش‌های انسانی، تشکیل مدینه فاضله و جامعه ایده‌آل و بالاخره اجرای این ایده عمومی و انسانی به وسیله شخصیتی مقدس و عالی‌قدر که در روایات متواتر اسلامی از او به «مهدی» تعبیر شده است، اندیشه‌ای است که کم‌وبیش همه فرق و مذاهب اسلامی - با تفاوت‌ها و اختلاف‌هایی - بدان مؤمن و معتقدند (مطهری، ۱۳۹۸: ۱۳-۱۴). به اعتقاد او، ظهور امام عصر (عج) به معنای تکامل تاریخ است (مطهری، ۱۳۸۰ الف، ج ۱: ۱۸۹) و قیام آن حضرت، حلقه پایانی مبارزات و انتظار سازنده عبارت است از زمینه‌سازی برای قیام او و ایجاد جامعه آرمانی. مطهری به این مطلب اشاره می‌کند که روایات حتی به ایجاد حکومتی اشاره کرده‌اند که تا قیام مهدی (عج) پایدار می‌ماند (مطهری، ۱۳۹۸: ۵۰-۵۹). بنابراین در نظر مطهری، انقلاب اسلامی، مسیری برای نیل به آرمان شهر است و جامعه اسلامی پس از انقلاب، یک آرمان شهر مطلوب در مسیر آرمان شهر مهدوی است.

### محتوا و هدف نهایی

مطهری، عدالت و حکومت عقل و حکما را مشخصه آرمان شهر اسلام می‌داند (مطهری، ۱۳۸۱، ج ۱: ۳۷). او تاریخ را عرصه «نبرد حق و باطل» و روند زندگی انسان را «تکامل بی‌انتهای» معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۸۰ الف، ج ۴: ۲۲۸-۳۳۵؛ ۱۳۸۰: ۱۰۰-۱۰۱). همچنین به «جامعه بی‌طبقه اسلامی» اشاره دارد که جامعه‌ای بدون تبعیض، محرومیت، طاغوت و ظلم است؛ اما تفاوت‌ها را پذیراست. جامعه اسلامی را «جامعه طبیعی» می‌داند که قاعده «کار به قدر استعداد و استحقاق به قدر کار» بر آن حاکم است و رابطه «تسخیر متقابل» را می‌پذیرد (مطهری، ۱۳۸۵: ۵۲-۵۷).

مطهری، آینده انقلاب اسلامی را پیش‌درآمد جامعه آرمانی با آزادی افکار، ممنوعیت توطئه و ریاکاری و احزاب آزاد می‌داند؛ اما نظام اعتقادی و اقتصادی اسلام را متفاوت از مارکسیسم معرفی می‌کند (مطهری، ۱۳۷۲: ۱۱-۱۷). او انقلاب را محصول نارضایی از وضع موجود و آرمان وضع مطلوب و ترکیبی از معنویت، آزادی‌خواهی و اقتصاد می‌داند (همان: ۳۰ و ۴۰). به نظر مطهری، در حکومت اسلامی مطلوب، عدالت اسلامی و ارزش‌های اسلامی باید رعایت شود؛ معنویت رکن جامعه

توحیدی است و نبود عدالت و آزادی معقول را عامل شکست می‌داند. او بر دموکراسی، عدالت، آزادی، استقلال در ابعاد مختلف و پرهیز از التقاط تأکید دارد (همان: ۵۹-۶۶ و ۹۹) و آفات انقلاب را نفوذ اندیشه‌های بیگانه، فرصت‌طلبی، تجددگرایی افراطی و ابهام طرح‌های آینده می‌داند و ایمان ملت و بازگشت به ارزش‌های اصیل اسلام را قوی‌ترین سلاح انقلاب معرفی می‌کند (همان: ۱۲۲). او انقلاب را تکامل و انکار وضع پیشین و حرکت به سوی نظمی متعالی با استقلال و تسلط بر محیط داخلی و خارجی می‌داند و تاریخ را تکاملی و به سوی حق، ایمان و آرمان می‌بیند (همان: ۱۱۰-۱۱۵).

#### نقش دین و معنویت

مطهری بر «معنویت»، «عدالت» و «استقلال فرهنگی» تأکید دارد (همان: ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۷۲ و ۱۷۳). وی معتقد است که نهضت مردم ایران، همه‌چیز را با رنگ و بوی اسلامی می‌خواهد (همان: ۵۱-۵۴ و ۱۱۹-۱۲۱). او معنویت را از ارکان این جامعه می‌داند و هشدار می‌دهد که در صورت عدم برقراری عدالت اجتماعی و آزادی (به معنای معقول)، جمهوری اسلامی با شکست مواجه خواهد شد (همان: ۵۹-۶۶).

#### جایگاه مردم و مشارکت مردمی

در نظر مطهری، اصولاً این مردم هستند که قیام را محقق کرده، جامعه مطلوب را ایجاد می‌کنند. نهضت اسلامی باعث ایجاد حس استقلال و خودباوری در مردم شده (مطهری، ۱۳۷۲: ۴۱-۴۵) و او دلیل توفیق رهبری انقلاب را نیز تکیه بر فرهنگ دینی تشیع می‌داند. ندای او از «قلب فرهنگ و تاریخ و روح خود مردم» می‌آید و در نظر مردم همانند امام علی<sup>(ع)</sup> و امام حسین<sup>(ع)</sup> و «آینه تمام‌نمای فرهنگ تحقیرشده» آنان است؛ و مردم که همیشه در آرزوی همراهی با امام حسین<sup>(ع)</sup> بوده‌اند، خود را در صحنه قیام آن حضرت و یا جنگ‌های صدر اسلام می‌بینند (همان: ۵۱-۵۴ و ۱۱۹-۱۲۱).

#### نظام سیاسی و رهبری

در حکومت اسلامی مطلوب مطهری، ولی فقیه دارای نقش «ایدئولوگ» است، نه «حاکم» و وظیفه نظارت بر «اجرای درست و صحیح ایدئولوژی» و «صلاحیت مجری قانون» را دارد (همان: ۸۵-۸۶). مطهری بر مؤلفه‌های «دموکراسی»، «عدالت»، «آزادی»،

«استقلال سیاسی»، «استقلال اقتصادی»، «استقلال فرهنگی»، «استقلال فکری» و «استقلال مکتبی» و «پرهیز از التقاط» تأکید می‌کند (همان: ۵۹-۶۶ و ۹۹). در حکومت اسلامی مطهری، محدودیتی درباره افکار وجود ندارد، اما توطئه و ریاکاری، مجاز نیست. احزاب، آزاد هستند، اما آزادی، حکومت، نظام اعتقادی و نظام اقتصادی مطلوب اسلام را متفاوت از مارکسیسم اعلام می‌کند. حکومت اسلامی نباید مانع نشر افکار دیگران شود و تنها با علم و «آزادی دادن به افکار مخالف و مواجهه صریح و روشن با آنها» می‌توان از اسلام دفاع کرد (همان: ۱۱-۱۷).

### عدالت اجتماعی و اقتصادی

در «جامعه بی طبقه اسلامی» مطهری، تبعیض، محرومیت، طاغوت و ظلم وجود ندارد. در این جامعه، تساوی مثبت (ایجاد امکانات مساوی برای عموم) برقرار است که قاعده «کار به قدر استعداد و استحقاق به قدر کار» بر آن حکم فرماست (مطهری، ۱۳۸۵: ۵۲-۵۷).

### روش دستیابی

مطهری به انقلاب و دگرگونی معتقد است که آن را حاصل «نارضایی از وضع موجود» و «آرمان یک وضع مطلوب» می‌داند (مطهری، ۱۳۷۲: ۳۰). وی انقلاب را در بردارنده تکامل می‌داند که وضعیت موجود را انکار کرده، خواستار تعالی است (همان: ۱۱۰-۱۱۵).

### ابهام و انعطاف‌پذیری یا صراحت و جزئیات

هرچند مطهری، برخی از ویژگی‌های جامعه مطلوب خود - از جمله بی طبقه بودن - را بیان می‌کند، به طور کلی کمتر به جزئیات پرداخته و آن را در ابهام گذارده است.

### پاسخ به نیازهای زمانه و تطابق با واقعیت اجتماعی

مطهری بر «معنویت»، «عدالت» و «استقلال فرهنگی» تأکید دارد (همان: ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۷۲-۱۷۳) و انقلاب اسلامی را محصول «معنویت»، «آزادی خواهی» و «اقتصاد» می‌داند (همان: ۴۰)؛ دلیل توفیق رهبری انقلاب را تکیه بر فرهنگ تشیع و پاسخ به تحقیر فرهنگی می‌بیند (همان: ۵۱-۵۴ و ۱۱۹-۱۲۱). در جای دیگری نیز به از میان بردن خودباختگی ایرانیان در برابر غرب و ایجاد خودباوری و استقلال اشاره دارد (همان: ۴۱-۴۵).

### ظرفیت بسیج و الهام‌بخشی

اندیشه آرمان‌شهری مطهری، برآمده از اسلام و تشیع است و این همان عاملی است که او به عنوان دلیل موفقیت انقلاب ذکر می‌کند. به عبارت دیگر حوادث صدر اسلام و واقعه عاشورا را واجد ظرفیت عظیمی برای الهام‌بخشی و به میدان آوردن مردم در هر زمان می‌داند (همان: ۵۱-۵۴ و ۱۱۹-۱۲۱).

### اندیشه آرمان‌شهری علی شریعتی

اندیشه شریعتی دارای بعد آرمان‌شهری است و این در آثار او نمایان است. البته واژه «اتوپیا» در آثار شریعتی، گاهی به معنای «تخیلی» به کار رفته است (شریعتی، ۱۳۵۶ الف: ۲۲۵؛ ۱۳۵۷ ب: ۱۵۵-۱۵۶ و ۲۴۰؛ ۱۳۶۲: ۱۵۸ و ۱۶۲؛ ۱۳۶۰ ج: ۶۰؛ ۱۳۶۱ الف: ۱۱۰، ۱۱۶ و ۱۸۰).

### خاستگاه و انگیزه شکل‌گیری آرمان‌شهر

شریعتی، انسان را موجودی آرمان‌خواه و ایده‌آل‌پرست می‌داند که فطرتاً در جست‌وجوی امور مطلق و بی‌نهایت است و مذهب نیز اتوپیاگراست؛ خدا جهان را به امانت به انسان سپرده تا آن را به آرمان‌شهر تبدیل کند (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۴۸؛ ۱۳۵۹ ب، ج ۱: ۱۲۰-۱۲۳). آرمان‌شهر در مکتب او، جامعه‌ای ایده‌آل و عینی است که باید بر اساس جهان‌بینی معنوی، متعالی و تکاملی تحقق یابد (شریعتی، ۱۳۶۰ الف: ۳۰-۳۱؛ ۱۳۵۷ الف: ۳۹۵-۳۹۶).

فلسفه تاریخ تشیع در نظر او، خطی و مبتنی بر مبارزه دائم دو نظام توحید و شرک از آدم و دو پسرش (هابیل و قابیل) تا آخرالزمان است که در نهایت انقلاب جبری، توحید، عدالت و وحدت بشری را حاکم می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۲: ۲۹۱-۲۹۶). مبارزه توحید و شرک در تاریخ و تمدن‌ها ادامه دارد و در عصر جدید ماتریالیسم و سرمایه‌داری جایگزین شده‌اند که ارزش‌های معنوی و آرمان‌خواهی را از انسان گرفته‌اند و توحید با این نظام مبارزه می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۱ الف: ۱۷-۳۳). شریعتی، حسین<sup>(ع)</sup> را وارث آدم و بخشی از این مبارزه می‌داند؛ هرچند گاهی توحید و شرک در نظام‌های ستمکاری مانند خلافت متحد می‌شوند (شریعتی، ۱۳۶۱ ج: ۱۴-۲۹). پیامبر اسلام تنها پیامبری بود که جامعه نمونه ساخت و آرمان‌شهر را تحقق بخشید (شریعتی، ۱۳۶۰ ب: ۴۱۷-۴۱۸). مدینه

آرمانی نیز ایجاد شد، اما توسط سه عامل استثمارگر «قدرت زور»، «قدرت اقتصادی» و «قدرت دینی» فاسد گشت (شریعی، ۱۳۶۱ ج: ۲۴۲-۲۴۷).

شریعی، اسلام را فلسفه تاریخ مثبت و آینده نگر می داند که عدل، سعادت و برابری را نوید می دهد (شریعی، ۱۳۶۱ ج: ۳۶۴). فلسفه تاریخ اسلام در نظر شریعی، مبارزه حق و باطل، توحید و شرک، عدل و ظلم است (همان: ۳۴۲). تاریخ، تضاد طبقاتی میان محرومان و حاکمان دارد و پایان آن غلبه محرومان، حاکمیت مستضعفان و برقراری عدالت و جامعه بی طبقه است. انسان ها به دو طبقه ناس (مذهب توحید) و ملأ و مترف و راهب (مذهب شرک) تقسیم می شوند (شریعی، ۱۳۵۹ الف، ج ۱: ۱۴۳-۱۴۵). جنگ مذهب الهی علیه مذهب شرک است، نه بی مذهبی (شریعی، ۱۳۶۱ د: ۳-۵۴). شریعی بر نقش طبقات و رسالت تاریخی مذهب «مردم» تأکید می کند. آنان علیه استبداد، استثمار و استحمار مبارزه می کنند و برای استقرار عدل، نابودی ستم و جایگزینی ارزش های انسانی و معنوی (عشق، پاکی و آگاهی) به جای ارزش های مادی (اشرافیت، نژاد، ثروت، قدرت، قومیت، برتری، روحانیت و...) تلاش می کنند و ایده آل هایی چون «فداکاری، ایثار، شهادت، مسئولیت، فدا کردن منافع فردی در راه جمع، ترادف حق خدا با حق مردم، عدالت، مساوات، نفرت از ستم، انحصار طلبی، سودپرستی، بهره کشی، استبداد، غصب، تفاخر، فردپرستی و تمکین در برابر ظلم و زور و انحصار پرستش و اتکا و امید و تسلیم به خدا» و نفی شرک را تبلیغ می کنند (شریعی، ۱۳۵۹ الف، ج ۲: ۱۷۸-۱۷۹).

### محتوا و هدف نهایی

شریعی، جامعه آرمانی انسان را خلاصه شده در سه نماد «کتاب (ایمان و علم، فرهنگ)، میزان (برابری و عدل)، آهن (قدرت نظامی و اقتصادی و تمدن مادی)» می داند که در سوره حدید (آیه ۲۵) آمده است (شریعی، ۱۳۶۱ ج: ۷۰). وی خدا را معنای جهان می داند و بی خدایی را علت بی معنایی جهان، بی مسئولیتی انسان و لذت پرستی او می شمارد (شریعی، ۱۳۶۱ ب: ۲۶۷). او هم کمونیسم و هم سرمایه داری را به دلیل ماده گرایی و کنار گذاشتن خدا نقد می کند (شریعی، ۱۳۶۱ الف: ۱۴۴-۱۵۰). ماتریالیسم از جمله مارکسیسم، انسان را محدود و محبوس

می‌کند، در حالی که جهان بینی توحیدی انسان را به حرکت بی‌نهایت قادر می‌سازد (همان: ۲۲۰-۲۲۱).

شریعتی، کار روشن فکر را شامل دو مرحله شناخت جامعه و تاریخ و طرح ایدئولوژی (هدف‌ها و راه‌ها) می‌داند و ایدئولوژی را دارای بخش اتوپایی معرفی می‌کند (شریعتی، ۱۳۵۷ الف: ۳۳۴-۳۳۵). ایدئولوژی بر پایه جهان بینی است که از انسان (مفهومی ذهنی)، جامعه (برشی از تاریخ) و تاریخ (جوهری متحرک در زمان) تشکیل شده است (شریعتی، ۱۳۶۱ ب: ۲۱۵-۲۱۶). او ایدئولوژی را نزدیک‌ترین مفهوم به دین می‌داند و آن را ایمان روشن فکر با ویژگی‌های خودآگاهی، هدایت، رستگاری، کمال، ارزش، آرمان و مسئولیت می‌شمارد. ایدئولوژی، توان ارزیابی خوب و بد، هدایتگری، نابودی و ساخت ارزش‌ها و خلق مجاهدانی چون علی<sup>(ع)</sup>، حسین<sup>(ع)</sup>، ابودر و تواین را دارد. این مفهوم به دین اسلام نزدیک است و برخلاف علم و فلسفه، حق پرستانه، مسئولیت‌آور، متعصبانه و تعهدآفرین است (شریعتی، ۱۳۵۷ ب: ۶۸-۷۲).

در پایان تاریخ، تضاد طبقاتی میان محرومان و حاکمان با غلبه محرومان، عدالت و جامعه بی‌طبقه پایان می‌یابد که همان آرمان شهر شریعتی است (شریعتی، ۱۳۵۹ الف، ج ۱: ص ۱۴۳-۱۴۵). او جامعه آرمانی اسلام را «امت» می‌نامد که بر اساس عدل، قسط، حکمت و رهبری شکل گرفته و انسان آرمانی آن دارای خوی خداوندی و جانشین خدا در زمین است (شریعتی ۱۳۶۰ الف: ۳۰۹-۳۱۰). نظام سازنده امت نیز «امامت» است (شریعتی ۱۳۶۱ ب: ۲۲۰).

### نقش دین و معنویت

در اندیشه شریعتی، معنویت، نقش محوری دارد. روشن فکر از دید او دارای «درک آرمانی» است و هدفش، حرکت انسان از وضعیت موجود («آنچه هست») به وضعیت مطلوب («آنچه باید باشد») و رسیدن به کمال، قدرت معنوی و تسلط بر خویش است. روشن فکر برخلاف «انتلکتوئل»، فرم اجتماعی ندارد؛ معنوی است و شأنی پیامبرگونه و جانشین انبیا دارد. عصر پس از انبیا، عصر «فکر» است و روشن فکر تلاش می‌کند انسان را به «شبه‌خدا» تبدیل کند که خود آفریننده خویش، جامعه، تاریخ و جهان است (شریعتی، ۱۳۵۷ الف: ۱۵۱-۱۵۵ و ۳۱۰).

شریعتی، آرمان انسان را در سه اصل «عرفان و عشق»، «آزادی و فلاح» و «عدالت» می‌داند که ساختار انسان بر این سه اصل استوار است. اما عرفان به زهدگرایی رسید، آزادی در دوران مدرن برای نابودی عرفان به کار رفت و به سرمایه‌داری و ظلم انجامید و مطالبه عدالت انسان را به مارکسیسم، ماده‌پرستی و دیکتاتوری کشاند. بنابراین پروژه فکری شریعتی، نجات عرفان از مذهب و خرافه، نجات آزادی و عدالت از سرمایه‌داری و نجات برابری از مارکسیسم است که راه‌حل آن را در اسلام و تشیع می‌جوید (شریعتی، ۱۳۵۶: ۴۲-۵۰ و ۵۸-۹۰).

### جایگاه مردم و مشارکت مردمی

شریعتی در کتاب «تشیع علوی و تشیع صفوی»، اهل بیت پیامبر را نمونه‌ای آرمانی و تشیع را بخشی از «رسالت جهانی اسلام» می‌داند که هدف آن، نجات بشریت، نفی تضادهای طبقاتی، نژادی و اجتماعی و تحقق رهبری حقیقی، برابری و عدالت است. این اصول در «امامت» و «عدل» تشیع تجلی یافته و امام علی<sup>(ع)</sup> مظهر آن است. او معتقد است که این اصول برای روشن‌فکران مسئول و انسان‌های محروم شورانگیز است؛ اما مذهب زمانه به زهد و آخرت‌پرستی گرایش یافته و از واقعیت‌ها غافل شده و توان هدایت نسل جوان را از دست داده است (شریعتی، ۱۳۵۹: ج ۱۱۰-۱۱۱ و ۲۰۷). از نظر شریعتی، مذهب طبقات محروم (چوپانان) متعلق به «ناس» است که رهبرانش از توده مردم بوده‌اند (شریعتی، ۱۳۵۹ الف، ج ۲: ۱۷۸-۱۷۹).

### نظام سیاسی و رهبری

شریعتی در بحث از ایدئولوژی اسلام، جامعه آرمانی را «امت» می‌نامد که بر اساس عدل و قسط و حکمت و رهبری است و انسان آرمانی آن، دارای خوی خداوندی و جانشین خدا در زمین است (شریعتی، ۱۳۶۰ الف: ۳۰۹-۳۱۰). وی نظام سازنده امت را «امامت» می‌داند (شریعتی، ۱۳۶۱: ۲۲۰).

### عدالت اجتماعی و اقتصادی

آرمان شهر شریعتی، متضمن عدالت و جامعه بی‌طبقه است (شریعتی، ۱۳۶۱: ج ۳۴۲). بدین ترتیب اضمحلال ستم، تبعیض نژادی، طبقاتی، تباری و جانشین کردن ارزش‌های انسانی و معنوی به جای ارزش‌های مادی و اقتصادی، برقراری عدالت، مساوات،

انحصارطلبی و سودپرستی، سرمایه‌اندوزی و بهره‌کشی را در بردارد (شریعتی، ۱۳۵۹ الف، ج ۲: ۱۷۸-۱۷۹).

بر اساس دیدگاه شریعتی، ابتدا باید جهان‌بینی و ایدئولوژی اسلام را شناخت و سپس فلسفه انسان‌شناسی و فلسفه زندگی و بعد از آن، فلسفه اقتصادی و نظام مالی و... را. احکام بر اساس ایدئولوژی تعیین می‌شوند. ایدئولوژی ثابت بوده، جهان و انسان ایده‌آل‌ها را معین می‌کند. احکام نیز بر دو قسم «ثابت و لایتغیر» (مربوط به رابطه انسان و جهان؛ همچون نماز و روزه و...) و «متغیر» (مربوط به روابط اجتماعی و اقتصادی) است. احکام متغیر باید در چارچوب ایدئولوژی، تغییر کنند. شریعتی عقیده دارد که احکام فقهی در زمینه اقتصاد، در قالب مفاهیم قدیمی مانده و به دلیل وابستگی روحانیت به طبقه حاکم، قواعدی همچون «تسلیط» برای حفظ مالکیت خصوصی، به سود طبقات بالا وضع شده است و از سوی دیگر، احکام مخالف این طبقات را نیز به فراموشی سپرده‌اند (شریعتی، ۱۳۵۹: ۹۷-۱۰۲).

### روش دستیابی

شریعتی، طرفدار اسلام انقلابی و مخالف اسلام رفرمیستی و اسلام ارتجاعی است (شریعتی، ۱۳۶۱: ۱۲۱-۲۲). او اسلام را در برابر امپریالیسم تعریف می‌کند و دارای آرمان‌ها و اهداف مخالف و «تضاد اصولی» می‌داند. اسلام در پی «نجات و آزادی و کمال انسان» و «صلح و عدالت» است و امپریالیسم به دنبال «استثمار خلق‌ها و ملت‌ها و به حق‌کشی و نابود کردن انسان و به تبدیل انسان به یک خوک مصرف‌کننده، یا به یک کارگر استثمارشونده و یا یک برده سیاسی» (شریعتی، ۱۳۵۶: ۱۸-۱۹).

### ابهام و انعطاف‌پذیری یا صراحت و جزئیات

شریعتی، خود را پیرو ابوذر می‌داند (شریعتی، ۱۳۶۰: ۲۴۹) و الگوشیخ ابوذر است. ایدئولوژی شریعتی اصولاً بر «مبارزه» تأکید دارد، نه بحث علمی. وی علت اتخاذ روش خود را نیز چنین بیان می‌کند که با مسئله علمی مواجه نیست که به بحث علمی بپردازد؛ بل شاهد نابسامانی و عقده ۱۳۰۰ ساله ملت ایران و انحراف و پایمال شدن ارزش‌هاست. از نظر شریعتی، میان «عقیده» و «عمل»، یک رابطه متقابل وجود دارد. بر این اساس او خود نیز واقف است که دارای یک ایدئولوژی از پیش مشخص نیست. اما

این را برای خود، نقص محسوب نمی‌کند و معتقد است که اسلام و قرآن نیز بر عمل و عقیده هم‌زمان تأکید دارند، نه اینکه فرد ابتدا عقیده‌اش کامل شود و سپس به عمل بپردازد. شریعتی بر این باور است که مبارزه را پیامبران و روشن‌فکران پیش برده‌اند و اینان «آمی» بوده‌اند (شریعتی، ۱۳۵۷: ب: ۷-۲۶). بدین ترتیب اساساً حرکت شریعتی، مبارزه سیاسی برای از میان بردن وضعیت موجود است و بنابراین تنها تصویری کلی از آینده دارد، نه برنامه‌ای مشخص برای ساختن آن.

### پاسخ به نیازهای زمانه و تطابق با واقعیت اجتماعی

شریعتی، انسان زمانه خود را «دنیاگرا» و «بی‌ایده‌آل» می‌داند و تمدن غرب، مارکسیسم و ماتریالیسم را به دلیل کاهش ارزش انسان و مخالفت با آرمان‌گرایی نقد می‌کند (شریعتی، ۱۳۵۷: ج: ۲۱۱-۲۷۹). وی هم کمونیسم و هم سرمایه‌داری را به خاطر ماده‌گرایی و کنار گذاشتن خدا نقد می‌کند و معتقد است ماتریالیسم، انسان را محدود می‌سازد، در حالی که جهان‌بینی توحیدی، امکان حرکت بی‌نهایت انسان را فراهم می‌کند (شریعتی، ۱۳۶۱: الف: ۱۴۴-۲۲۱).

او مشکل جامعه را «آسیمیله شدن روشن‌فکران» و «استحمار» می‌داند و نه استعمار، استبداد یا استثمار (شریعتی، ۱۳۵۷: الف: ۳۰۱-۳۰۹). او طرفدار اسلام انقلابی و مخالف اسلام رفرمیستی و ارتجاعی است و اسلام را در برابر امپریالیسم و دارای اهداف تضادی می‌داند (شریعتی، ۱۳۵۶: ب: ۱۸-۱۹). پروژه فکری شریعتی، نجات عرفان از خرافه، نجات آزادی و عدالت از سرمایه‌داری و نجات برابری از مارکسیسم است که راه‌حل آن را در اسلام و تشیع می‌جوید (همان: ۴۲-۹۰).

### ظرفیت بسیج و الهام‌بخشی

روشن‌فکر شریعتی، کسی است که «روح زمان» و «نیاز زمانه‌اش» را می‌شناسد و می‌تواند جهت را بیابد و رهبری کند (شریعتی، ۱۳۵۷: الف: ۳۱۰). وی، ایدئولوژی را دارای توان «ارزیابی خوب و بد»، «هدایت‌گری»، «نابودی و ساخت ارزش‌ها» و «خلق مجاهد» معرفی می‌کند که علی<sup>(ع)</sup>، حسین<sup>(ع)</sup>، ابوذر و توایین و سرداران و... می‌سازد (شریعتی، ۱۳۵۷: ب: ۶۸-۷۲). مطالبی از این دست که در آثار شریعتی تکرار می‌شود، نشان می‌دهد که ایدئولوژی او اساساً به منظور بسیج مردم برای مبارزه ایجاد شده است.

## تحلیل پژوهش

### خاستگاه و ماهیت آرمان شهرها

آرمان شهر شاه از بالا و به صورت حکومتی و اقتدارگرایانه طراحی شده بود؛ خاستگاه آن قدرت مستقر بود که در واکنش به عقب ماندگی و توسعه نیافتگی ایران شکل گرفت. این آرمان شهر مبتنی بر توسعه و رفاه مادی و زمینی به سبک تمدن غربی بود و هدف نهایی آن، رسیدن به «تمدن بزرگ» با ترکیب علم و صنعت بود. اما دین و معنویت در این الگو فقط به عنوان ارزش های مکمل دیده می شدند و محور اصلی نبودند. مردم در این چارچوب بیشتر دریافت کننده بودند و مشارکت آنها، محدود و هدایت شده از بالا انجام می گرفت.

در مقابل، آرمان شهر نظریه پردازان انقلاب، ریشه در دین و معنویت داشت و خاستگاه آنها، انقلابی و از پایین بود؛ واکنشی به ظلم، استبداد، بی عدالتی و بحران هویت. برای امام خمینی، هدف نهایی حکومت اسلامی، مبتنی بر احکام اسلام و تحقق عدالت، آزادی، معنویت و کرامت انسانی بود. دین و معنویت، محور اصلی بودند و مردم، نقش محوری داشتند. نظام سیاسی مبتنی بر ولایت فقیه و جمهوری اسلامی بود و عدالت اجتماعی به شدت مورد تأکید قرار می گرفت. روش دستیابی به این آرمان شهر، انقلاب و دگرگونی بنیادین بود و ظرفیت بسیج توده ها، بسیار بالا بود.

مطهری نیز آرمان شهر خود را بر مبنای اسلام عقلانی و پویا تعریف می کرد که تحقق عدالت، معنویت، آزادی و رشد عقلانی را هدف داشت. مشارکت مردم در این الگو، فعال و آگاهانه بود و نظام سیاسی مبتنی بر شورا و اجتهاد شکل می گرفت. روش دستیابی انقلاب فکری و اجتماعی با تحولی درونی و بیرونی بود و ظرفیت بسیج به ویژه در میان نخبگان و جوانان بالا بود.

شریعتی هم آرمان شهر را جامعه توحیدی، بی طبقه، عدالت محور و آگاه می دانست که اسلام انقلابی و پویا، محور آن بود و مردم نقش اصلی را داشتند. روش دستیابی انقلاب اجتماعی، آگاهی بخشی و بسیج توده ها بود که ظرفیت بسیج جوانان و روشن فکران را به حداکثر می رساند.

علاوه بر تمام این موارد، سلسله پهلوی، پنجاه سال پیش از آن وقت داشت که آرمان شهر خود را اجرا کند. اما در مقابل، انقلابیان، خارج از قدرت سیاسی قرار داشتند

و فرصتی به آنان داده نشده بود تا افکار و آرمان‌هایشان، مجال اجرا شدن در عرصهٔ سیاسی را داشته باشد. در حقیقت دور ماندن روحانیت از سیاست از زمان رضاشاه، امتیاز بزرگی در اختیار آنان بود (سمیعی، ۱۳۹۸: ۶۶۹). روشن‌فکران دینی نیز که از دههٔ ۱۳۲۰ ظهور کرده بودند، هرگز مجال قرار گرفتن در قدرت سیاسی را نداشتند.

### نقش دین و معنویت

آرمان‌شهر شاه، دین را فقط به عنوان مکمل تلقی می‌کرد و محوریت اصلی را توسعهٔ مادی و رفاه قرار داده بود. این نگاه باعث شد که نیازهای عمیق معنوی و هویتی مردم نادیده گرفته شود. اما در آرمان‌شهر انقلاب، دین و معنویت نه تنها محور اصلی بودند، بلکه عدالت اجتماعی و معنوی به عنوان اصول بنیادین شناخته می‌شدند. می‌توان با مقایسهٔ اظهارات شاه دربارهٔ اسلام، با عملکرد او و نیز وقوع انقلاب مذهبی در ایران دریافت که این اظهارات - چنان که دیگر محققان نیز نشان داده‌اند - خلاف واقعیت حکومت پهلوی در مبارزه با اسلام بوده و نمی‌توانسته مردم را با خود هم‌دل سازد (پزشکی و دیگران، ۱۳۸۴: ۱۰۷-۱۰۸؛ عیوضی، ۱۳۹۱: ۱۱۴-۱۲۱؛ مؤمن، ۱۳۸۱).

### نقش مردم و مشارکت

در آرمان‌شهر شاه، مردم بیشتر دریافت‌کننده بودند و مشارکت واقعی و گسترده نداشتند. این الگو، مردم را کنشگر فعال نمی‌دید و مشارکت آنها، محدود به برنامه‌های دولتی و هدایت‌شده بود. در حالی که آرمان‌شهر نظریه‌پردازان انقلاب، مردم را محور تغییر و نقش اصلی می‌دانست و مشارکت فعال، آگاهانه و بسیج توده‌ها از ویژگی‌های بارز آن بود.

### نظام سیاسی و روش دستیابی

نظام سیاسی در آرمان‌شهر شاه، سلطنت متمرکز و اقتدارگرایانه بود و روش دستیابی اصلاحات، تدریجی و برنامه‌هایی مانند انقلاب سفید بود که از بالا هدایت می‌شدند. اما آرمان‌شهر انقلاب، حکومت اسلامی مبتنی بر رهبری دینی بود که با روش انقلاب و دگرگونی بنیادین به دنبال ایجاد تغییرات اساسی بود.

### عدالت اجتماعی و پاسخ به نیازهای زمانه

آرمان‌شهر شاه بر عدالت اجتماعی و رفاه تأکید داشت، اما عمدتاً از طریق برنامه‌ریزی دولتی و توزیع منابع و با الگوبرداری از توسعه غربی. این الگو نتوانست به خواست‌های

عمیق عدالت‌طلبی، مشارکت‌جویی و هویت‌خواهی جامعه ایرانی پاسخ دهد. اما دولت در این زمینه‌ها خوش‌سابقه نبود. در مقابل، آرمان‌شهر انقلاب، توجه ویژه‌ای به رفع فقر، تبعیض و محرومان داشت و پاسخ به نیازهای معنوی و اجتماعی مردم بود.

### ظرفیت بسیج و الهام‌بخشی

آرمان‌شهر شاه، ظرفیت بسیج مردمی پایینی داشت و بیشتر بر مشروعیت اقتدار و تبلیغات تکیه می‌کرد تا بسیج واقعی مردم. اصلاحات آن، الهام‌بخش نبودند و نتوانستند نیروی محرکه انقلاب باشند. اما آرمان‌شهر انقلابیون با الهام و انعطاف‌پذیری، معنویت‌گرایی، عدالت‌خواهی و مشارکت فعال مردم، توانست توده‌ها را بسیج کند و الهام‌بخش حرکت انقلابی شود.

### دلیل شکست آرمان‌شهر شاه

۱. خاستگاه از بالا و حکومتی بودن: آرمان‌شهر شاه از بالا و به صورت حکومتی و اقتدارگرایانه طراحی شده بود و مردم، نقش فعال نداشتند و بیشتر دریافت‌کننده بودند.
۲. عدم پیوند میان توسعه مادی و نیازهای معنوی و هویتی مردم: شاه بر توسعه مادی و رفاه، متمرکز بود و دین را فقط مکمل می‌دانست و نیازهای عمیق معنوی و هویتی مردم را نادیده گرفت.
۳. مشارکت محدود مردم: مردم در این الگو، مشارکت واقعی و گسترده نداشتند و احساس تعلق نمی‌کردند.
۴. روش شاه، الهام‌بخش نبود و قابلیت بسیج مردم را نداشت: اصلاحات شاه مانند انقلاب سفید، برنامه‌های مشخص داشت؛ اما نتوانست انگیزه و بسیج مردمی لازم را برای تغییرات بنیادین ایجاد کند و در حد تبلیغات باقی ماند.
۵. ناسازگاری با خواست‌های عدالت‌طلبی، مشارکت‌جویی و هویت‌خواهی جامعه: الگوی توسعه از بالا با خواسته‌های عمیق اجتماعی و هویتی مردم ایران ناسازگار بود.

به طور کلی شاه نتوانست میان توسعه مادی و نیازهای معنوی و هویتی مردم، پیوند برقرار کند. باید توجه داشت که مواهب مادی تا به یک نظام متافیزیک متعالی پیوند نخورد، جذابیت چندانی برای مخاطبان نخواهد داشت؛ زیرا مواهب مادی که طبعاً

محدود هستند، هرگز نمی‌تواند نیاز بی‌نهایت بشر به خوشبختی را برآورده کند (سمیعی، ۱۴۰۰: ۹۰). از این رو آرمان شهر معمولاً همواره رؤیایی و توأم با قدری ابهام و رازآلودی است. هم‌چنین آرمان شهر شاه، فاقد ظرفیت بسیج مردمی و الهام‌بخشی لازم بود و مردم خود را در آن دخیل نمی‌دیدند. الگوی بالا به پایین او، با خواست مشارکت‌جویی، عدالت‌طلبی و هویت‌خواهی جامعه ایرانی، ناسازگار بود.

### دلیل پیروزی آرمان شهر نظریه پردازان انقلاب

آرمان شهر انقلابیون با ابهام و انعطاف‌پذیری، معنویت‌گرایی، عدالت‌خواهی و مشارکت فعال مردم، توانست توده‌ها را بسیج کند و الهام‌بخش حرکت انقلابی شود. این آرمان شهر به نیازهای عمیق هویتی، معنوی و عدالت‌خواهانه مردم پاسخ داد و ظرفیت بسیج مردمی بالایی داشت که باعث شد انقلاب اسلامی به پیروزی برسد. نتیجه‌ای که از این تحلیل می‌گیریم، هم‌راستا با مطالعات دیگر است. رودی سوپک در تحلیل خود از تضاد میان آرمان شهر و واقعیت اشاره می‌کند که آرمان‌شهرهای انقلابی در اوج جنبش‌های انقلابی به واقعیت نزدیک می‌شوند و با ایجاد همبستگی و بسیج مردمی، قدرت تغییرات رادیکال را دارند؛ اما آرمان‌شهرهای تدریجی و حکومتی معمولاً به تدریج از واقعیت فاصله می‌گیرند و نمی‌توانند نیروی محرکه انقلاب باشند (ر.ک: Supek, 1971).

### جدول ۱- مقایسه آرمان شهرها

ابعاد/ افراد	محمدرضا پهلوی	امام خمینی	مرتضی مطهری	علی شریعتی
خاستگاه	حکومتی، از بالا	انقلابی، از پایین	انقلابی، دینی	انقلابی، از پایین
هدف نهایی	تمدن بزرگ، رفاه و توسعه	حکومت اسلامی، عدالت و معنویت	جامعه اسلامی، عدالت و رشد	جامعه توحیدی، بی‌طبقه
دین و معنویت	مکمل، نه محور	محور اصلی	محور اصلی، عقلانی	محور اصلی، انقلابی
مردم	دریافت‌کننده، مشارکت محدود	نقش محوری، مشارکت گسترده	مشارکت فعال و آگاهانه	نقش اصلی، خودآگاهی
نظام سیاسی	سلطنت متمرکز	جمهوری اسلامی، ولایت‌فقیه	حکومت اسلامی	امت و امامت، رهبری مردمی

اصل بنیادین، رفع استثمار	اصل بنیادین، رفع تبعیض	اصل بنیادین، رفع فقر	تأکید بر رفاه دولتی	عدالت اجتماعی
انقلاب اجتماعی و آگاهی	تحول فکری و اجتماعی	انقلاب، دگرگونی بنیادین	اصلاحات تدریجی، از بالا	روش دست‌یابی
باز و الهام‌بخش	باز و قابل تفسیر	الهام‌بخش، انعطاف‌پذیر	صریح، برنامه‌محور	ابهام و انعطاف‌پذیری یا صراحت و جزئیات
بحران معنویت و عدالت	هویت دینی، عدالت و معنویت	پاسخ به نیاز معنوی و عدالت	توسعه‌گرایی غربی، مدرنیزاسیون	پاسخ به زمانه
بسیار بالا، بسیج جوانان	بالا، بسیج نخبگان و جوانان	بسیار بالا، بسیج توده‌ها	محدود، تبلیغاتی	ظرفیت بسیج

### نتیجه‌گیری

بررسی تطبیقی آرمان‌شهر شاه و نظریه‌پردازان انقلاب اسلامی ایران نشان داد که اندیشه آرمان‌شهری، نقشی کلیدی در شکل‌گیری، تداوم و موفقیت انقلاب اسلامی ایفا کرده است. آرمان‌شهر محمدرضا پهلوی، هرچند با تمرکز بر توسعه، ملی‌گرایی و رفاه مادی، تصویری مدرن و منظم از آینده ایران ارائه می‌داد و در قالب «تمدن بزرگ» به دنبال ایجاد جامعه‌ای پیشرفته و برخوردار از عدالت اجتماعی و معنویت بود، به دلیل ماهیت دولتی، ساختار بسته و عدم مشارکت و بسیج مردمی، نتوانست به نیروی محرکه‌ای برای تغییر بنیادین بدل شود. این آرمان‌شهر، بیشتر از بالا به پایین و از سوی حاکمیت تعریف و ترویج می‌شد و به‌رغم برخورداری از منابع و قدرت اجرایی، موفق به ایجاد همبستگی گسترده در میان مردم نشد. درست است که شاه تلاش بسیار داشت که خود را معتقد به اسلام نشان دهد، با این حال مردم، معنویت شاه را قبول نداشتند و وی را مادی و متظاهر می‌انگاشتند. رفتار و سیاست شاه، خلاف مدعای اعتقاد او به مذهب بود و حتی تظاهرات مذهبی شاه نیز نمی‌توانست مردم را به او مؤمن سازد. در مقابل، روحانیت را به خاطر دور بودن از مظاهر قدرت، مردمی می‌دانستند.

آرمان شهر نظریه پردازان انقلاب (امام خمینی، مطهری و شریعتی) با برخورداری از ابهام و انعطاف پذیری در بیان، ماهیت انقلابی، غیر حکومتی و ظرفیت بالای بسیج مردمی، توانست تخیل و امید به آینده‌ای متفاوت را در میان اقشار مختلف جامعه برانگیزد و به نیرویی همگانی برای دگرگونی اجتماعی تبدیل شود. این آرمان شهر، نه تنها از دل جامعه و در مخالفت با ساختار قدرت شکل گرفت، بلکه به دلیل باز بودن معنا و قابلیت تفسیر برای گروه‌های مختلف، بستری برای همبستگی و مشارکت گسترده فراهم آورد و توانست مطالبات و دغدغه‌های متنوع مردم را در خود جای دهد.

مطالعه حاضر نشان می‌دهد که موفقیت یک آرمان شهر در تبدیل شدن به نیروی محرک انقلاب، بیش از هر چیز به میزان همسویی آن با مطالبات، دغدغه‌ها و تخیل جمعی جامعه بستگی دارد. آرمان شهرهای انقلابی، به دلیل باز بودن معنا و قابلیت تفسیر برای گروه‌های مختلف می‌توانند به بستری برای همبستگی و مشارکت گسترده بدل شوند؛ در حالی که آرمان شهرهای حکومتی و عقلانی، هرچند ممکن است از نظر برنامه‌ریزی و توسعه‌گرایی قوی باشند، بدون مشارکت فعال مردم و بدون پاسخ به نیازهای عمیق روانی و اجتماعی، ظرفیت بسیج و تغییر بنیادین را ندارند.

در نهایت این پژوهش بر اهمیت توجه نظری و عملی به نقش اندیشه آرمان شهری در تحلیل انقلاب‌ها تأکید می‌کند و نشان می‌دهد که تفاوت در ماهیت، ساختار و کارکرد آرمان شهرها، می‌تواند عامل تعیین کننده‌ای در توفیق یا شکست جنبش‌های انقلابی باشد. پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آینده، نقش آرمان شهرهای رقیب و تعامل آنها با بافت اجتماعی و فرهنگی را در سایر انقلاب‌ها و جنبش‌های اجتماعی نیز بررسی کنند.

اکنون با نزدیک شدن به پایان دهه پنجم از زمان انقلاب اسلامی، شایسته است نگاهی انتقادی به دستاوردهای عملی هر دو آرمان شهر، یعنی آرمان شهر پهلوی در طول پنجاه سال حکمرانی و آرمان شهر انقلاب در پنج دهه پس از استقرار داشته باشیم. آرمان شهر پهلوی که ماهیت آن بر توسعه مادی و تمدن بزرگ متمرکز بود و نقش دین و معنویت را در حاشیه قرار می‌داد، در عمل با انتقادهایی نظیر عدم توزیع عادلانه ثروت و ناتوانی در ایجاد همبستگی فرهنگی و هویتی میان سنت و مدرنیته مواجه شد. جایگاه مردم و مشارکت مردمی در این آرمان شهر، بیشتر دریافت‌کننده و منفعل بود و روش دستیابی آن نیز از بالا به پایین و فاقد ظرفیت بسیج واقعی توده‌ها بود. این رویکرد، به

دلیل صراحت و جزئیات بیش از حد و عدم انعطاف‌پذیری، در نهایت به گسست میان حکومت و ملت و فروپاشی نظام منجر گردید؛ زیرا نتوانست به نیازهای عمیق و متنوع جامعه پاسخ دهد.

در مقابل، آرمان‌شهر انقلابی نیز که بر مبنای ماهیت دینی، عدالت و مشارکت مردمی بنا نهاده شده بود و بر نقش دین و معنویت تأکید جدی داشت، در طول دوران پس از انقلاب با چالش‌ها و انتقادهایی روبه‌رو شده است. هرچند این آرمان‌شهر در بسیج توده‌ها و ایجاد خودباوری ملی موفق عمل کرد و جایگاه مردم را محوری قرار داد، با این حال در مسیر تحقق کامل اهداف خود، مسائلی نظیر تداوم برخی نابرابری‌های اقتصادی و محدودیت‌هایی در حوزه آزادی‌های اجتماعی و سیاسی، پرسش‌هایی را مطرح ساخته است. این مسائل نشان می‌دهد که حتی ابهام و انعطاف‌پذیری اولیه که به آن ظرفیت بسیج بالایی بخشید، در فاز اجرا و با گذر زمان، گاه منجر به فاصله گرفتن از آرمان‌های اولیه انقلاب در عمل شده و تحقق کامل «جامعه توحیدی» یا «حکومت اسلامی» را با دشواری‌هایی مواجه ساخته است.

مقایسه این دو مقطع پنجاه ساله نشان می‌دهد که هر آرمان‌شهری، فارغ از زیبایی‌های نظری، در مواجهه با واقعیت‌های پیچیده جامعه و گذر زمان، با آزمون‌های جدی روبه‌رو می‌شود. آرمان‌شهر پهلوی با ماهیت زمینی و روش دستیابی تدریجی و از بالا، در نهایت نتوانست به «تمدن بزرگ» وعده داده شده دست یابد و انقلاب را در پی داشت. آرمان‌شهر انقلابی نیز با وجود ظرفیت بسیج بالا و نقش محوری مردم، در حال حاضر با نیاز به بازنگری و تطابق با تحولات زمانه مواجه است تا بتواند به آرمان‌های بلندپروازانه خود نزدیک‌تر شود. این ارزیابی تاریخی، اهمیت انعطاف‌پذیری، توجه مستمر به نیازهای متغیر جامعه و پرهیز از تصلب در ایده‌آل‌ها را در مسیر تحقق هر آرمان‌شهری، فارغ از ماهیت و روش دستیابی اولیه آن، برجسته می‌کند.

## منابع

- اصیل، حجت‌الله (۱۳۹۳) آرمان شهر در اندیشه ایرانی، چاپ سوم (نسخه الکترونیک)، تهران، نشرنی.
- برنابلداجی، سمیه (۱۳۹۰) بررسی دیدگاه پنج تن از شاعران معاصر، پایان‌نامه کارشناسی ارشد در رشته زبان و ادبیات فارسی، به راهنمایی محمدرضا ترکی، تهران، دانشگاه تهران.
- پزشکی، محمد و دیگران (۱۳۸۴) انقلاب اسلامی و چرایی و چگونگی رخداد آن، چاپ چهل و چهارم، قم، دفتر نشر معارف.
- پهلوی، محمدرضا (۲۵۳۶) به سوی تمدن بزرگ، تهران، کتابخانه پهلوی.
- (۱۳۷۲) پاسخ به تاریخ، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران، مترجم.
- حبیبی، سید محسن و محمد صالح شکوهی بیدهندی (۱۳۸۸) «نوآوری، نوآوری و نوپردازی سال‌های نخستین قرن چهارده هـ.ش، میرزاده عشقی سه تابلو و آرمان شهر»، معماری و شهرسازی (هنرهای زیبا سابق)، سال اول، شماره ۳۸، صص ۹۳-۱۰۳.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22286020.1388.1.38.9.3>
- خمینی، روح‌الله (بی‌تا) کشف‌الاسرار، بی‌جا، بی‌نا.
- (۱۳۷۸) ولایت‌فقیه: حکومت اسلامی، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی (س).
- داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۲) فارابی: فیلسوف فرهنگ، تهران، ساقی.
- (۲۵۳۶) فارابی: مؤسس فلسفه اسلامی، چاپ دوم، تهران، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- روویون، فردریک (۱۳۸۵) آرمان شهر در تاریخ اندیشه غرب، ترجمه عباس باقری، تهران، نشرنی.
- ستاری ساربانقلی، حسن (۱۳۹۱) «آرمان شهر در آرای روشن‌فکران عصر مشروطه ایران»، نشریه هنرهای زیبا - معماری و شهرسازی، سال هفدهم، شماره ۱، صص ۵۵-۶۴.
- <https://doi.org/10.22059/jfaup.2012.29697>
- سردارنیا، خلیل‌الله و حسین محسنی (۱۳۹۶) «روشن‌فکری مشروطه از آرمان شهر دموکراتیک تا اقتدارگرایی (از منظر جامعه‌شناسی معرفت و رومان‌تیسیم)»، مجله دانشکده حقوق و علوم سیاسی، سال سوم، شماره ۱۱، صص ۸۷-۱۲۱.
- <https://doi.org/10.22054/tssq.2017.8105>
- سمیعی، محمد (۱۳۹۸) نبرد قدرت در ایران: چرا و چگونه روحانیت برنده شد؟ تهران، نشرنی.
- (۱۴۰۰) توسعه و خوشبختی در میان ایرانیان: چرا احساس می‌کنیم نسل‌های سوخته‌ایم؟، تهران، نی.
- شریعتی، علی (۱۳۶۲) اسلام‌شناسی (۲)، تهران، قلم.

- (۱۳۶۱ الف) انسان، تهران، الهام.
- (۱۳۶۱ ب) جهان‌بینی و ایدئولوژی، تهران، مونا.
- (۱۳۶۱ ج) حسین وارث آدم، تهران، قلم.
- (۱۳۶۱ د) مذهب علیه مذهب، تهران، سبز.
- (۱۳۶۰ الف) اسلام‌شناسی (۱)، تهران، شریعتی.
- (۱۳۶۰ ب) چه باید کرد؟، تهران، قلم.
- (۱۳۶۰ ج) زن، تهران: سبز.
- (۱۳۵۹ الف) تاریخ تمدن، تهران، دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی.
- (۱۳۵۹ ب) تاریخ و شناخت ادیان، تهران، تشیع.
- (۱۳۵۹ ج) تشیع علوی و تشیع صفوی، تهران، تشیع.
- (۱۳۵۹ د) جهت‌گیری طبقاتی اسلام، تهران، دفتر تدوین و تنظیم مجموعه آثار معلم شهید دکتر علی شریعتی.
- (۱۳۵۷ الف) بازگشت، اروپا، حسینیه ارشاد.
- (۱۳۵۷ ب) شیعه، اروپا، حسینیه ارشاد.
- (۱۳۵۷ ج) ما و اقبال، اروپا، حسینیه ارشاد.
- (۱۳۵۶ الف) با مخاطب‌های آشنا، اروپا، حسینیه ارشاد.
- (۱۳۵۶ ب) خودسازی انقلابی، اروپا، حسینیه ارشاد.
- عیوضی، محمدرحیم (۱۳۹۱) انقلاب اسلامی و ریشه‌های تاریخی آن، تهران، دانشگاه پیام‌نور.
- غفاری، غلامرضا (۱۳۸۸) «منطق پژوهش تطبیقی»، مطالعات اجتماعی ایران، سال دوم، شماره ۴، صص ۹۹-۱۱۹.
- <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20083653.1388.3.4.5.2>
- مانهایم، کارل (۱۳۹۹) ایدئولوژی و اتوپیا: مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی شناخت، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران، سمت.
- مطلبی، مسعود و محمدمهدی نادری (۱۳۸۸) «بررسی تطبیقی مفهوم آرمان‌شهر در اندیشه سیاسی اسلام، ایران و غرب»، مطالعات سیاسی، شماره ۶، زمستان، صص ۱۲۵-۱۴۶.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۸ الف) خانواده و اخلاق جنسی، تهران، صدرا.
- (۱۳۹۸ ب) قیام و انقلاب مهدی<sup>(ع)</sup> و مقاله شهید، تهران، صدرا.
- (۱۳۹۷) انحطاط و ترقی تمدن‌ها «از نظر قرآن و منطق دیالکتیک»، تهران، صدرا.
- (۱۳۹۶) جامعه و تاریخ در قرآن، تهران، صدرا.
- (۱۳۹۰) هدف زندگی، تهران، صدرا.

- (۱۳۸۹) اخلاق جنسی در اسلام و جهان غرب، تهران، صدرا.
- (۱۳۸۵ الف) آینده انقلاب اسلامی ایران، تهران، صدرا.
- (۱۳۸۵ ب) جهان بینی توحیدی، تهران، صدرا.
- (۱۳۸۲) ده گفتار، تهران، صدرا.
- (۱۳۸۱) اسلام و نیازهای زمان، تهران، صدرا.
- (۱۳۸۰ الف) فلسفه تاریخ، تهران، صدرا.
- (۱۳۸۰ ب) نبرد حق و باطل، تهران، صدرا.
- (۱۳۷۸) یادداشت‌ها، تهران، صدرا.
- (۱۳۷۷) نقدی بر مارکسیسم، تهران، صدرا.
- (۱۳۷۲) پیرامون انقلاب اسلامی، تهران، صدرا.
- (۱۳۵۷) خدمات متقابل اسلام و ایران، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی و محمدحسین طباطبایی (۱۳۹۰) اصول فلسفه و روش رئالیسم، تهران، صدرا.
- مؤمن، ابوالفتح (۱۳۸۱) «قرآن پهلوی»، زمانه، شماره ۵ و ۶، صص ۳۸-۴۳.
- میرزایی، جمشید (۱۴۰۲) «بررسی وضعیت پژوهش‌های تطبیقی در حوزه مطالعات اجتماعی در ایران»، پژوهش در آموزش مطالعات اجتماعی، سال پنجم، شماره ۴، صص ۳۳-۴۰.
- doi:10.48310/rsse.2024.15464.1176
- نودهی، کبری و دیگران (۱۳۹۵) «آرمان شهر شاعران چپ‌گرای مشهد (۱۳۲۰ تا ۱۳۲۵)»، ادبیات پارسی معاصر، سال ششم، شماره ۱۸، صص ۷۵-۱۰۰.

- Britannica, The Editors of Encyclopaedia (2022) "utopia". Encyclopedia Britannica, <https://www.britannica.com/topic/utopia>.
- Lasky, Melvin J. (1976) Utopia and Revolution. the University of Chicago Press. <https://doi.org/10.4324/9781351300360>.
- Levitas, Ruth (2010) The Concept of Utopia. Peter Lang. <https://doi.org/10.3726/978-3-0353-0010-9>.
- Manuel, Frank E., Fritzie P. Manuel (1997) Utopian Thought in the Western World. Cambridge, Massachusetts: Belknap Press of Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1rr6cx0>
- Sargent, Lyman Tower (2010) Utopianism: A very short introduction. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/actrade/9780199573400.001.0001>.
- Segal, Howard P (2012) Utopias: A Brief History from Ancient Writings to Virtual Communities. Blackwell Publishing Ltd. <https://doi.org/10.1002/9781118496053>.
- Supek, Rudi (1971) "Utopia and Reality". Translated by Slobodan Stanković. In <https://www.marxists.org/archive/supek/1971/utopia-reality.htm>.



دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴: ۱۶۰-۱۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۰۵

نوع مقاله: پژوهشی

## بررسی تحلیلی - نظری چندفرهنگ‌گرایی از دریچهٔ امر سیاسی

سعیدصافی اردهایی\*

رجب ایزدی\*\*

### چکیده

تحقیق حاضر می‌کوشد به روشی تحلیلی و با بهره‌گیری از داده‌های کیفی به‌دست‌آمده از کتابخانه به واکاوی رابطه میان چندفرهنگ‌گرایی و امر سیاسی از منظر نظری بپردازد. هدف تحقیق حاضر، کشف رابطهٔ میان چندفرهنگ‌گرایی و امر سیاسی از طریق شناسایی مهم‌ترین توجیهات و استدلال‌های نظری و نیز نقدهای وارده به چندفرهنگ‌گرایی از دریچهٔ امر سیاسی است. یافته‌های پژوهش حاضر نشان می‌دهد که چندفرهنگ‌گرایی از طریق مفاهیم سه‌گانه سیاست‌شناسایی، سیاست‌هویت و سیاست‌تفاوت به امر سیاسی مرتبط شده و از این دریچه، توجیهاتی را استدلال نموده و نقدهایی نیز به آن وارد شده است. تحقیق حاضر، چهار توجیه نظری که از جنس امر سیاسی است، برای چندفرهنگ‌گرایی یافته که عبارتند از: به رسمیت شناختن، برابری، آزادی از سلطه و رسیدگی به بی‌عدالتی تاریخی. از دریچه امر سیاسی نیز شش نقد به چندفرهنگ‌گرایی شناسایی کردیم که عبارتند از: نگاه جهان‌وطنی به فرهنگ، چالش انطباق، آرمان جهانی برابری و توجه به حقوق اقلیت در اقلیت‌ها، انحراف از سیاست بازتوزیع، نقد پسااستعماری و نقد فمینیستی.

**واژه‌های کلیدی:** چندفرهنگ‌گرایی، امر سیاسی، سیاست‌هویت، سیاست‌شناسایی و سیاست‌تفاوت.

---

\*نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، ایران

saeedsaf115@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-7590-6723>

\*\*استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم اجتماعی، دانشگاه تبریز، تبریز، ایران

r. izadi@tabrizu. ac. ir

<https://orcid.org/0000-0002-1838-2567>



## مقدمه و بیان مسئله

چندگانگی فرهنگی یا چندفرهنگ‌گرایی<sup>۱</sup>، نوعی ایدئولوژی است که بر مبنای آن، انسان‌هایی از اقوام، نژاد و ملیت‌های گوناگون با داشتن حقوق شهروندی یکسان در یک مکان، مثلاً یک کشور زندگی می‌کنند. می‌دانیم وقتی صحبت از شهروند، ایدئولوژی، قانون، اسکان، مهاجرت، حقوق و روابط سیال قدرت میان مفاهیم یادشده می‌شود، پای سیاست و به تعبیری وسیع‌تر، امر سیاسی به میان می‌آید. موضوع سیاست آنگاه که جامع و مانع باشد، امر سیاسی نامیده می‌شود که به بررسی نسبت قدرت در امور مختلف می‌پردازد. یعنی وقتی نقش قدرت و سیاست را فراتر و وسیع‌تر از دولت در امور مختلف ارزیابی می‌کنیم، وارد قلمرو امر سیاسی می‌شویم (ر.ک: نظری، ۱۴۰۱). در مقاله حاضر می‌خواهیم چندفرهنگ‌گرایی را از قاب<sup>۲</sup> و دریچه امر سیاسی مورد مذاقه نظری قرار دهیم.

اتصال چندفرهنگ‌گرایی به امر سیاسی با مفاهیم سیاست‌هویت<sup>۳</sup>، سیاست‌تفاوت<sup>۴</sup> و سیاست‌شناسایی<sup>۵</sup> صورت می‌گیرد (ر.ک: Taylor, 1992). سیاست‌هویت، رهیافتی است که بر اولویت‌بندی مردم بر اساس دغدغه‌های عمدتاً مرتبط با هویت مشخص نژادی، مذهبی، قومی، جنسی، اجتماعی، فرهنگی و دیگر اشکال هویتی آنها و تشکیل اتحادهای سیاسی انحصاری با دیگران در این گروه‌ها، به جای درگیر شدن در سیاست عمومی و سنتی‌تر حزبی مبتنی شده است. اصطلاح سیاست‌هویت در ارجاع به دامنه گسترده‌ای از فعالیت‌های سیاسی و تحلیل‌های نظری به کار می‌رود که در تجربه‌های بی‌عدالتی‌ای که گروه‌های اجتماعی مختلف به اشتراک گذاشته‌اند، ریشه دارد. معمولاً در این کاربرد، منظور از سیاست‌هویت، ادعای آزادی سیاسی و خودفرمانی برای گروه‌های حاشیه‌ای و اقلیت است.

سیاست‌شناسایی یا به تعبیر صحیح‌تر، «سیاست به رسمیت شناختن»، منبعث از مقاله‌ای است که در سال ۱۹۹۲ فیلسوف کانادایی، چارلز تیلور<sup>۶</sup> نوشته است (همان). این

- 
1. Multiculturalism
  2. Frame
  3. Identity politics
  4. The politics of difference
  5. The Politics of Recognition
  6. Charles Taylor

مقاله درباره جریان‌های سیاسی‌ای بحث می‌کند که به دنبال به رسمیت شناخته شدن برای گروه‌های هویتی خاص هستند. این مقاله در سال ۱۹۹۴ با توضیحات اضافی مبدل به کتابی با عنوان «چندفرهنگ‌گرایی: بررسی سیاست به رسمیت شناختن»<sup>۱</sup> چاپ شد (ر.ک: Taylor, 1995).

سیاست تفاوت نیز استدلال می‌کند که بسیاری از تفاوت‌های مهم به طور معمول و سیستماتیک مورد ستم قرار می‌گیرند. در واقع این واقعیت ستم است که به این گروه‌ها ادعاهای ویژه‌ای در نظام سیاسی می‌دهد. «سیاست تفاوت» بر هویت‌های جمعی به عنوان مبنایی برای ادعاها تأکید می‌کند و بر اهمیت آن هویت‌ها در سیاست‌گذاری عمومی تأکید دارد. این استدلال به صراحت هویت فرهنگی را به عنوان یک مبنای هنجاری برای طرح ادعاهای حقوقی خاص و مخالف اکثریت از طرف افرادی که عضو گروه‌های خاص هستند، در نظر می‌گیرد. این مجموعه ایده‌ها منجر به این نتیجه می‌شود که اعمال قوانین جهانی تنها به ضرر بیشتر این گروه‌ها و سرکوب تفاوت‌های مشروع آنها خواهد انجامید. سیاست چندفرهنگ‌گرایی از آغاز برنامه‌ای بوده است که تفاوت‌ها را به رسمیت می‌شناسد و گرامی می‌دارد (ر.ک: Ryan, 2010) و از این منظر، ارتباط تنگاتنگی میان چندفرهنگ‌گرایی با سیاست تفاوت وجود دارد.

چندفرهنگ‌گرایی از دریچه سیاست هویت، سیاست شناسایی و سیاست تفاوت برای خود توجیهات نظری قائل بوده، از همین دریچه است که نقدهایی نیز به آن وارد شده است. پس پرسش اصلی پژوهش حاضر عبارت است از: «مهم‌ترین توجیهات و نقدهای نظری چندفرهنگ‌گرایی از دریچه امر سیاسی کدام است؟»

هدف تحقیق حاضر، پاسخ به پرسش یادشده و در نتیجه تحلیل نظری چندفرهنگ‌گرایی از دریچه امر سیاسی است. برای پاسخ به این پرسش که درون‌مایه اصلی پژوهش حاضر است، از روش موردکاوی استفاده می‌کنیم.

مورد یا قضیه، روایت مکتوبی از پژوهشی است که قبلاً وجود داشته و به صورت مصنوعی ایجاد نشده است. در موردکاوی مانند تحقیق تجربی رفتار نمی‌کنیم که متغیرها دست‌کاری و نسبت میان متغیرها سنجیده شود. در اینجا، متغیری مستقل و وابسته

تعریف نمی شود. مطالعه موردی، یک بررسی عمیق و چندوجهی است که با استفاده از روش‌های تحقیق کیفی روی یک پدیده اجتماعی صورت می‌گیرد. مطالعه عمیق، تمرکز بر موضوعی خاص، تأکید بر روابطها و فرایندها، نگرش کل‌گرا و سیستمی، مجموعه طبیعی و نه تصنعی، منابع متعدد و روش‌های مختلف گردآوری داده‌ها از مهم‌ترین ویژگی‌های روش موردکاوی است (ر.ک: Denscombe, 2001).

به همین منظور با استفاده از داده‌های کیفی به‌دست‌آمده از کتابخانه، ابتدا تعاریف و کلیاتی از چندفرهنگ‌گرایی و ادعاهای آن ارائه می‌دهیم تا بدانیم اساساً چندفرهنگ‌گرایی چیست و ادعاهای اساسی آن کدام است و سپس اتصال چندفرهنگ‌گرایی به امر سیاسی را با مفاهیم تئوریک شناسایی کرده، در نهایت نسبت آن با امر سیاسی را از طریق توجیحات نظری و نقدهای وارد شده به آن بیان خواهیم کرد. یعنی طبق روش تحقیق موردکاوی، گام‌به‌گام مسئله موردنظر را بیشتر خواهیم کاوید و از این منظر، مواردی که به عنوان نقد و توجیحات یافته می‌شوند، نوعی موردکاوی عمیق هستند؛ زیرا ما در دل توجیحات و نقدها نیز پیش رفته، استدلالات آنها و پاسخ‌های چندفرهنگ‌گرایی را نیز بیان می‌کنیم.

### چندفرهنگ‌گرایی: کلیات و ادعاهای اساسی

گفتیم که چندفرهنگ‌گرایی، ارتباط نزدیکی با سیاست‌هویت<sup>۱</sup>، سیاست‌تفاوت<sup>۲</sup> و سیاست‌شناسایی<sup>۳</sup> دارد که همگی تعهدی به ارزش‌گذاری مجدد هویت‌هایی که به آنها بی‌احترامی شده و تغییر الگوهای مسلط بازنمایی و الگوهای ارتباطاتی دارند که گروه‌های خاصی را به حاشیه می‌برند (ر.ک: Gutmann, 2003; Taylor, 1992; Young, 1990). چندفرهنگ‌گرایی نه‌تنها شامل ادعاهای هویت و فرهنگ است، بلکه همچنین به منافع اقتصادی و قدرت سیاسی مربوط می‌شود و شامل مطالباتی برای جبران آسیب‌های اقتصادی و سیاسی است که مردم در نتیجه هویت‌های گروهی به حاشیه رانده‌شده‌شان متحمل می‌شوند.

---

1. identity politics  
2. the politics of difference  
3. the politics of recognition

چندفرهنگ‌گرایان معتقدند که این فرهنگ<sup>۱</sup> و گروه‌های فرهنگی<sup>۲</sup> هستند که باید به رسمیت شناخته شوند و مورد توجه قرار گیرند. با این حال ادعاهای چندفرهنگ‌گرایی شامل انواع ادعاهای مربوط به مذهب، زبان، قومیت، ملیت و نژاد است. فرهنگ، مفهومی مناقشه‌برانگیز و بدون پایان است و همه این مقوله‌ها، زیرمجموعه مفهوم فرهنگ قرار گرفته‌اند یا با آن یکسان انگاشته شده‌اند. تفکیک و تمایز بین انواع مختلف ادعاها می‌تواند آنچه را در خطر است، روشن سازد (ر.ک: Song, 2008). زبان و مذهب در قلب بسیاری از ادعاها برای اقامت فرهنگی مهاجران قرار دارد. ادعای کلیدی قومیت‌های<sup>(۱)</sup> اقلیت، حقوق خودگردانی است. نژاد، نقش محدودتری در گفتمان چندفرهنگ‌گرایی دارد. ضد نژادپرستی و چندفرهنگ‌گرایی، ایده‌های متمایز اما مرتبط هستند؛ زیرا اولی، قربانی‌سازی و مقاومت<sup>۳</sup> را برجسته می‌کند، در حالی که دومی، زندگی فرهنگی، بیان فرهنگی، دستاوردها و موارد مشابه را برجسته می‌کند (Blum, 1992: 14). زندگی فرهنگی وقتی به رسمیت شناخته می‌شود که جنبه‌های فرهنگ واقعی یک گروه مانند هنر و ادبیات آمریکاییان آفریقایی‌تبار در ایالات متحده نیز جایی در آموزش رسمی داشته باشد (ر.ک: Gooding-Williams, 1998). نمونه‌هایی از تسهیلات فرهنگی یا حقوق متمایز گروهی در حقیقت کمک به انجام کارهایی است که اعضای فرهنگ اکثریت از قبل قادر به انجام آن هستند.

معمولاً یک حق متمایز شده توسط گروه، حق یک گروه اقلیت (یا عضوی از چنین گروهی) است که به روش خاصی مطابق با تعهدات مذهبی و یا تعهدات فرهنگی خود عمل کنند یا عمل نکنند. در برخی موارد، این حقی است که مستقیماً باعث محدود شدن آزادی افراد غیر عضو می‌شود تا از فرهنگ گروه اقلیت محافظت کرده، مانع از حل شدن آن در اکثریت فرهنگی شود، مانند محدودیت استفاده از زبان انگلیسی در کبک. البته وقتی صاحب حق، گروه باشد و نه فرد، حق ممکن است از قوانین گروهی محافظت کند که آزادی تک‌تک اعضا را محدود می‌کند که در ادامه تحقیق به آن خواهیم پرداخت.

---

1. culture  
2. cultural groups  
3. victimization and resistance

## توجیهات چندفرهنگ‌گرایی

در قسمت قبل، خلاصه‌ای از کلیات ادعاهای چندفرهنگ‌گرایی را مرور کردیم. اکنون می‌توانیم به بررسی توجیهاتی که چندفرهنگ‌گرایی برای نظریه خود آورده بپردازیم. مقصود از توجیهات، همان استدلال‌های نظری است که یک نظریه در دفاع از خود و اثبات حقیقت تئوریک خود می‌آورد.

### الف) به رسمیت شناختن

سیاست شناخت یا سیاست به رسمیت شناختن، یکی از توجیهات چندفرهنگ‌گرایی است که از نقد جامعه‌گرایانه لیبرالیسم<sup>(۱)</sup> ناشی می‌شود. لیبرال‌ها تمایل دارند فرد‌گرای اخلاقی باشند. آنها اصرار دارند که افراد باید در انتخاب و تعقیب تصورات خود از زندگی خوب، آزاد باشند. آنها حقوق و آزادی‌های فردی را بر زندگی اجتماعی و کالاهای جمعی اولویت می‌دهند. برخی از لیبرال‌ها درباره هستی‌شناسی اجتماعی نیز فردگرا هستند (آنچه برخی آن را فردگرایی روش‌شناختی یا اتمیسم<sup>(۲)</sup> می‌نامند). فردگرایان روش‌شناس<sup>(۳)</sup> معتقدند که می‌توان و باید کنش‌های اجتماعی و کالاهای اجتماعی را برحسب ویژگی‌های افراد تشکیل‌دهنده یعنی کالاهایی فردی به حساب آوریم و تعریف کنیم. هدف نقد جامعه‌گرایانه از لیبرالیسم، اخلاق لیبرال نیست، بلکه هستی‌شناسی اجتماعی لیبرال است. جامعه‌گرایان چون کل‌گرایی هستی‌شناختی را پذیرفته‌اند، در نتیجه ایده تقدم فرد بر جامعه را رد می‌کنند و برای کالاهای اجتماعی<sup>(۴)</sup> یا جمعی، ارزش ذاتی و تقلیل‌ناپذیر به رفاه فردی قائلند. آنها در عوض کل‌گرایی هستی‌شناختی را پذیرفته‌اند که به قول چارلز تیلور، کالاهای جمعی را به عنوان کالاهایی تقلیل‌ناپذیر و دارای ارزش ذاتی می‌پذیرد (ر.ک: Taylor, 1995).

در حقیقت ما با یک دیدگاه هستی‌شناختی کل‌گرایانه از هویت‌ها و فرهنگ‌های جمعی سروکار داریم که زیربنای استدلال تیلور برای سیاست بازشناسی<sup>(۵)</sup> است. تیلور با تکیه بر روسو، هردر و هگل، در مقابل دیگران<sup>(۶)</sup> استدلال می‌کند که ما به عامل انسانی کامل تبدیل نمی‌شویم و هویت خود را جدا از دیگران تعریف نمی‌کنیم؛ بلکه «ما هویت

1. communitarian critique of liberalism

2. atomism

3. Methodological individualists

4. Social goods

5. politics of recognition

خود را همیشه در گفت‌وگو با چیزهایی که دیگران مهم ما می‌خواهند در ما ببینند و گاهی در مبارزه با آنها تعریف می‌کنیم» (Taylor, 1994: 33). از آنجایی که هویت ما به صورت گفت‌وگو شکل می‌گیرد، ما به شناخت دیگران وابسته هستیم. فقدان شناخت یا تشخیص نادرست می‌تواند صدمات جدی ایجاد کند: «اگر افراد یا جامعه اطراف آنها، تصویری محدود یا تحقیرآمیز از خود به آنها بازتاب دهند، ممکن است یک شخص یا گروهی از مردم، یک آسیب واقعی ناشی از تحریف واقعیت را متحمل شوند» (Taylor, 1994: 25). مبارزه برای به رسمیت شناختن، تنها از طریق «رژیم به رسمیت شناختن متقابل بین برابران»<sup>۱</sup> (Taylor, 1994: 50) می‌تواند به طور رضایت‌بخشی حل شود.

تیلور سیاست به رسمیت شناختن را از سیاست احترام برابر<sup>۲</sup> لیبرال سنتی، متمایز می‌کند. در مقابل، سیاست به رسمیت شناختن مبتنی بر «قضاوت‌هایی درباره آنچه یک زندگی خوب را می‌سازد - قضاوت‌هایی که یکپارچگی فرهنگ‌ها در آن جایگاه مهمی دارد» استوار است. او درباره مثالی از بقای فرهنگ فرانسه در کبک بحث می‌کند. زبان فرانسه صرفاً یک منبع جمعی نیست که افراد ممکن است بخواهند از آن استفاده کنند و در نتیجه به دنبال حفظ آن باشند، همان طور که سیاست احترام برابر پیشنهاد می‌کند. در عوض، زبان فرانسوی، یک کالای جمعی تقلیل‌ناپذیر است که خود مستحق حفظ است. سیاست‌های زبانی با هدف حفظ زبان فرانسوی در کبک، فعالانه به دنبال حفظ اعضای جامعه دارای زبان مشترک خود هستند، با اطمینان از اینکه نسل‌های آینده همچنان به عنوان فرانسوی‌زبان شناسایی می‌شوند. تیلور استدلال می‌کند که به دلیل نقش ضروری فرهنگ‌ها در توسعهٔ عاملیت و هویت انسانی، ما باید پیش‌فرض ارزش برابر همه فرهنگ‌ها را اتخاذ کنیم.

#### ب) برابری

از دل سیاست تفاوت و برای برطرف کردن نابرابری در میان گروه‌های مختلف جامعه، توجیهی برای چند فرهنگ‌گرایی زاده شد که «برابری» نام داشت و البته دارای سرچشمه‌های قوی لیبرالیستی نیز است، اما لیبرالیسمی که از طریق درگیری انتقادی با

1. a regime of reciprocal recognition among equals  
2. politics of equal respect

نقد جامعه‌گرایانه لیبرالیسم تجدیدنظر شده است. ویل کیملیکا<sup>۱</sup>، تأثیرگذارترین نظریه‌پرداز لیبرال چندفرهنگ‌گرایی را با تلفیق ارزش‌های لیبرال استقلال و برابری با استدلال درباره ارزش عضویت فرهنگی ایجاد کرده است. او به جای شروع با اهداف و کالاهای جمعی ذاتاً ارزشمند، مانند تیلور، فرهنگ‌ها را به دو دلیل اصلی، برای افراد ارزشمند می‌داند: نخست، عضویت فرهنگی، شرط مهم استقلال شخصی است. کیملیکا در اولین کتاب خود به نام «لیبرالیسم، جامعه و فرهنگ»<sup>۲</sup> (۱۹۸۹) مورد خود را برای چندفرهنگ‌گرایی بودن در چارچوب عدالت رالزی توسعه می‌دهد (۱۹۷۱) و عضویت فرهنگی را به عنوان یک خیر اولیه می‌بیند؛ چیزهایی که فرض بر این است که هر فرد منطقی، خواهان آن است و برای دستیابی به اهداف، ضروری است. او در کتاب بعدی خود، «شهروندی چندفرهنگ‌گرایی»<sup>۳</sup> (۱۹۹۵)، چارچوب رالزی را رها کرد و در عوض بر کار آویشای مارگالیت و جوزف راز<sup>۴</sup> (۱۹۹۰) درباره خودمختاری ملی تکیه کرد. یکی از شروط مهم استقلال، داشتن گستره‌ی مناسبی از گزینه‌ها برای انتخاب است. فرهنگ‌ها به عنوان زمینه‌های انتخاب عمل می‌کنند که گزینه‌ها و متن‌های معناداری را ارائه می‌کنند که با آن افراد می‌توانند اهداف خود را چارچوب‌بندی، تجدیدنظر و دنبال کنند (ر.ک: Margalit & Raz, 1990).

دوم، عضویت فرهنگی، نقش مهمی در هویت شخصی افراد دارد. کیملیکا با استناد به راز (۱۹۸۶) و همچنین تیلور، هویت فرهنگی را به عنوان فراهم کردن لنگری برای مردم برای شناسایی خود و امنیت ناشی از تعلق امن بی‌دردسر برای خود می‌داند (ر.ک: Taylor, 1992). این بدان معناست که بین عزت‌نفس یک فرد و احترامی که برای گروه فرهنگی‌ای که او بخشی از آن است، ارتباط عمیق و کلی وجود دارد. این صرفاً عضویت در هر فرهنگی نیست، بلکه فرهنگ خود فرد است که باید تضمین شود تا عضویت فرهنگی به عنوان زمینه‌ی انتخاب معنادار و مبنایی برای احترام به خود عمل کند.

---

1. Will Kymlicka  
 2. Liberalism, Community and Culture  
 3. Multicultural Citizenship  
 4. Margalit, A. and J. Raz

کیملیکا از این فرضیه‌ها درباره ارزش ابزاری عضویت فرهنگی به سمت ادعای برابری خواهانه حرکت می‌کند که چون اعضای گروه‌های اقلیت از نظر دسترسی به فرهنگ‌های خود (برخلاف اعضای فرهنگ اکثریت) در محرومیت هستند، از حمایت‌های ویژه برخوردارند. توجه به این نکته مهم است که استدلال برابری خواهانه کیملیکا برای چندفرهنگ‌گرایی مبتنی بر نظریه برابری است که منتقدان آن را برابری‌گرایی شانس<sup>۱</sup> نامیده‌اند (ر.ک: Anderson, 1999; Scheffler, 2003). طبق نظریه برابری خواهان شانس، افراد باید مسئول نابرابری‌های ناشی از انتخاب‌های خود باشند، اما نه برای نابرابری‌های ناشی از شرایط انتخاب‌نشده (ر.ک: Dworkin, 1981).

رسیدگی به نابرابری‌های اخیر، مسئولیت جمعی شهروندان است. برای مثال، نابرابری‌های ناشی از موقعیت اجتماعی اولیه فرد در زندگی، انتخاب‌نشده است، اما به شدت چشم‌انداز فرد را در زندگی تعیین می‌کند. مساوات خواهان شانس استدلال می‌کنند که کسانی که در خانواده‌های فقیر به دنیا می‌آیند، از طریق یک طرح مالیاتی بازتوزیع‌کننده، مستحق حمایت و کمک جمعی هستند. کیملیکا، عضویت فرهنگی را به این فهرست نابرابری‌های انتخاب‌نشده اضافه می‌کند. اگر فردی در فرهنگ مسلط جامعه متولد شود، از خوش‌شانسی برخوردار است؛ در حالی که کسانی که به فرهنگ‌های اقلیت تعلق دارند، به دلیل بدشانسی وضعیت اقلیت خود از مضراتی رنج می‌برند. مثلاً یک عرب اهل عربستان اگر در ریاض به دنیا بیاید، چون متعلق به فرهنگ اکثریت و مسلط است، پیش‌فرض او در زندگی، وضعیت مطلوب در کشور است؛ و اگر همین فرد در استان قطیف به دنیا بیاید و جزء شیعیان عربستان محسوب شود، آنگاه بدشانس بوده، از انواع و اقسام حقوق و امتیازها محروم است. از آنجایی که نابرابری در دسترسی به عضویت فرهنگی، ناشی از شانس است (برخلاف انتخاب‌های فردی) و فرد در نتیجه آن، آسیب‌هایی را متحمل می‌شود، اعضای گروه‌های اقلیت به طور منطقی می‌توانند از اعضای فرهنگ اکثریت بخواهند که در تحمل هزینه‌های اقامت، سهیم باشند. در اینجا حقوق گروه‌های اقلیت، همان‌طور که کیملیکا استدلال می‌کند، در یک نظریه برابری خواهانه لیبرال که بر اهمیت اصلاح نابرابری‌های انتخاب‌نشده تأکید می‌کند، توجیه می‌شوند (Kymlicka, 1995: 109).

ممکن است کسی این سؤال را مطرح کند که آیا گروه‌های اقلیت فرهنگی واقعاً مستضعف<sup>۱</sup> هستند؟ پس چرا فقط قوانین ضد تبعیض را اجرا نکنیم و از هرگونه تسهیلات مثبت برای گروه‌های اقلیت جلوگیری کنیم؟ کیملیکا و دیگر نظریه‌پردازان لیبرال چندفرهنگ‌گرایی معتقدند که قوانین ضد تبعیض در برخورد با اعضای گروه‌های اقلیت به یک عنوان و به‌تمامه یکسان نیستند؛ زیرا دولت‌ها نمی‌توانند نسبت به فرهنگ بی‌طرف باشند. در جوامعی که از نظر فرهنگی، متنوع هستند، ما به‌راحتی می‌توانیم الگوهای حمایت دولت از برخی گروه‌های فرهنگی را نسبت به گروه‌های دیگر پیدا کنیم. هر چند ایالت‌ها<sup>(۴)</sup> ممکن است از به رسمیت شناختن هر دینی اجتناب کنند، با این حال چون زبان یک نشانگر پارادایمیک فرهنگ است، نمی‌توانند از ایجاد یک زبان برای مدارس دولتی و سایر خدمات دولتی اجتناب کنند (Kymlicka, 1995: 111; Carens, 2000: 77-78).

مزیت زبانی به مزیت اقتصادی و سیاسی تبدیل می‌شود؛ زیرا اعضای جامعه فرهنگی مسلط در مدارس، محل کار و سیاست، جایگاه بالایی دارند. مزیت زبانی نیز شکل نمادین به خود می‌گیرد. وقتی اقدام دولت با اتخاذ زبانی خاص یا با سازمان‌دهی هفته کاری و تعطیلات عمومی بر اساس تقویم ادیان خاص، تأیید نمادین را به گروهی خاص داده، این مسئله بیانگر این است که زبان و آداب و رسوم یک گروه، ارزش بیشتری نسبت به سایر گروه‌ها دارد. مثلاً دولت ترکیه با وجود اینکه از بدو تأسیس در ۱۹۲۴ جشن باستانی نوروز را مورد احترام کرده است، اساساً به رسمیت نشناخته و نه تنها تعطیل اعلام نمی‌کند که با برگزارکنندگان جشن‌های خیابانی نیز برخورد می‌شود. کردها، یکی از اقلیت‌ها هستند و آداب و رسومشان، ارزش کمتری نسبت به اکثریت ترک دارد.

توجه به این نکته مهم است که چندفرهنگ‌گرایان لیبرال، بین انواع مختلف گروه‌ها، تمایز قائل می‌شوند. برای مثال نظریه کیملیکا، گونه‌شناسی‌ای از گروه‌های مختلف و انواع مختلف حقوق برای هر کدام ایجاد می‌کند. این قوی‌ترین شکل حقوق متمایز گروهی - حقوق خودگردانی - را به مردم بومی و اقلیت‌های ملی ارائه می‌دهد. در اینجا دو گروه اقلیت متفاوت، شناسایی می‌شود: نخست، اقلیت‌های ملی که ناخواسته و

شانسی به عنوان اقلیت به دنیا آمده‌اند و دوم، مهاجران به عنوان مهاجران داوطلب در نظر گرفته می‌شوند که خود با انتخاب مهاجرت، از دسترسی به فرهنگ بومی خود صرف‌نظر کردند. چندفرهنگ‌گرایی مهاجر- که کیملیکا آن را حقوق چندقومیتی می‌نامد- به عنوان تقاضا برای شرایط عادلانه‌تر ادغام در جامعه وسیع‌تر از طریق اعطای معافیت‌ها و تسهیلات درک می‌شود، نه رد ادغام یا درخواست برای خودمختاری جمعی. درک تفاوت این دو گروه بسیار مهم است (Kymlicka, 1995: 113-115).

### ج) آزادی از سلطه

اینکه چرا عده‌ای به خاطر هویت مثلاً سیاه یا مذهب خاصی تحت سلطه هستند، مجموعه دیگری از استدلال‌ها را برای چندفرهنگ‌گرایی آفرید که منبعت از سیاست هویت بوده، بر ارزش آزادی از سلطه استوار است. برخی از نظریه‌پردازان مانند فیلیپ پتیت (۱۹۹۷) و کوئنتین اسکینر (۱۹۹۸) با استفاده از سنت جمهوری مدنی، ایده آزادی از سلطه را توسعه داده‌اند. فرانک لوت (۲۰۰۹) با تکیه بر این خط استدلال برای به رسمیت شناختن، معتقد است که سلطه، مانعی جدی بر سر راه شکوفایی انسان است. برخلاف مفهوم آزادی به عنوان عدم مداخله مسلط در نظریه لیبرال، آزادی به مثابه عدم تسلط برگرفته از سنت جمهوری مدنی، بر ظرفیت یک فرد برای مداخله بر مبنای دلخواه در انتخاب‌های معینی که دیگری انجام می‌دهد، تمرکز می‌کند (Pettit, 1997: 52). در این دیدگاه از آزادی، ما می‌توانیم حتی زمانی که هیچ مداخله‌ای را تجربه نمی‌کنیم، مانند غلام یک ارباب خیرخواه، آزاد نباشیم. ما تاحدی در معرض سلطه هستیم که به شخص یا گروه دیگری وابسته هستیم که می‌تواند خودسرانه بر ما اعمال قدرت کند (همان: فصل ۲).

فرانک لوت، پیامدهای ارزش آزادی از سلطه را برای پاسخ به سؤالات مسئله سازگاری در چندفرهنگ‌گرایی بررسی کرده است. او از این فرض شروع می‌کند که آزادی از سلطه، یک خیر مهم بشری است و ما موظف هستیم که سلطه را کاهش دهیم. او استدلال می‌کند که دولت نباید رویه‌های اجتماعی را که مستقیماً مستلزم سلطه است، بپذیرد. در واقع اگر آزادی از سلطه یک اولویت باشد، باید به‌رغم هرگونه ارزش ذهنی که برای شرکت‌کنندگانشان دارد، هرچه سریع‌تر به این شیوه‌ها پایان داد (Lovett, 2010: 256).

موقعیتی که آن را می‌توان با نظریهٔ لاوت تطبیق داد زمانی است که دلبستگی ذهنی افراد به اعمال خاص، آنها را در برابر استثمار، آسیب‌پذیر می‌کند. او درباره کارگران مهاجر مکزیکی با مهارت‌های محدود زبان انگلیسی و دانش محدود از قوانین و سیاست‌های آمریکا بحث می‌کند. لاوت استدلال می‌کند که گسترش اقدامات عمومی ویژه مانند استثنائات به قوانین و مقررات عمومی و کمک‌های حقوقی عمومی تا جایی که چنین اقداماتی، سلطه این کارگران را کاهش می‌دهد، مورد نیاز است (همان: ۲۰۶). برخلاف استدلال‌های برابری‌خواهانه اجتماعی یا لیبرالی که در بالا در نظر گرفته شد، مبنای تطابق ویژه، نه میل به حفاظت از فرهنگ‌های ارزشمند ذاتی یا ملاحظات انصاف یا برابری، بلکه میل به کاهش سلطه است.

میرا باچوارووا<sup>۱</sup> (۲۰۱۴) نیز برای اثبات مزیت‌های نظری چندفرهنگ‌گرایی غیر مبتنی بر سلطه در مقایسه با رویکردهای برابری‌طلبانه لیبرال استدلال می‌کند که به دلیل تمرکز بر استفادهٔ خودسرانه از قدرت و نابرابری‌های ساختاری گسترده‌تر که گروه‌ها درون آنها تعامل دارند، رویکرد غیر سلطه ممکن است نسبت به پویایی قدرت در روابط بین‌گروهی و درون‌گروهی، حساس‌تر باشد. همچنین برخلاف رویکردهای توسعه‌یافته از نظریه‌های برابری‌طلبانه عدالت توزیعی که بر توزیع انواع مختلف حقوق متمرکز است، رویکرد غیر سلطه بر کیفیت اخلاقی رابطه بین بازیگران مرکزی، تمرکز دارد و بر تداوم برخورد بین گروه‌ها و درون آنها اصرار دارد.

#### د) رسیدگی به بی‌عدالتی تاریخی

اینکه دولت‌های استعماری، گروهی را به خاطر هویتشان (سیاست هویت) دچار تبعیض کرده‌اند (سیاست تفاوت)، باعث شد تا سایر نظریه‌پردازان چندفرهنگ‌گرایی، فراتر از لیبرالیسم و جمهوری‌گرایی نگاه کنند و بر اهمیت دست‌وپنجه نرم کردن با بی‌عدالتی تاریخی و شنیدن صدای خود گروه‌های اقلیت تأکید کنند. این امر به‌ویژه در مورد نظریه‌پردازانی که از دیدگاه پسااستعماری می‌نویسند، صادق است. برای مثال در بحث‌های معاصر درباره حاکمیت بومیان، به جای طرح ادعاهای مبتنی بر پیش‌فرض‌هایی درباره ارزش فرهنگ‌های بومی و ارتباط آنها با احساس ارزشمندی

اعضای فردی، همان‌طور که چندفرهنگ‌گرایان لیبرال اصرار دارند، تمرکز بر بی‌عدالتی تاریخی است. طرفداران حاکمیت بومی بر اهمیت ادراک ادعاهای بومی در مقابل ادعاهای تاریخی حاکمیت‌ها مانند انکار حقوق گروه‌های بومی، سلب و اخراج آنها از سرزمین‌های مادری و تخریب شیوه‌های زیست فرهنگی بومیان تأکید دارد (ر.ک: Ivison, 2006; Ivison et al, 2000; Moore, 2005; Simpson, 2000).

این پیشینه، مشروعیت اقتدار دولت بر مردم بومی را زیر سؤال می‌برد و موردی اولیه برای حقوق و حمایت‌های ویژه برای گروه‌های بومی، از جمله حق خودگردانی فراهم می‌کند. جف اسپینر هالف (۲۰۰۱) استدلال کرده است که تاریخچه سرکوب دولتی بر یک گروه باید عاملی کلیدی در تعیین اینکه آیا حقوق گروه باید گسترش یابد یا خیر، مدنظر قرار گیرد. همچنین اینکه در صورت اعمال تبعیض علیه اعضای خاص، باید در امور داخلی گروه مداخله شود یا خیر نیز از پرسش‌های جف اسپینر هالف است. مثلاً وضعیتی را فرض کنید که وقتی یک گروه تحت ستم از خودمختاری خود به شیوه‌ای تبعیض‌آمیز علیه زنان استفاده می‌کند، آیا در این صورت نمی‌توان به سادگی مجبور به توقف این تبعیض شد؟ گروه‌های تحت ستم که فاقد خودمختاری هستند، باید نسبت به گروه‌هایی که تحت ستم نیستند، به طور موقت امتیاز داشته باشند. یعنی «به استثنای موارد آسیب فیزیکی جدی به نام فرهنگ یک گروه، مهم است که نوعی استقلال برای گروه در نظر گرفته شود» (ر.ک: Spinner-Halev, 2001).

نظریه‌پردازانی که دیدگاه پسااستعماری<sup>۱</sup> را اتخاذ می‌کنند، فراتر از چندفرهنگ‌گرایی لیبرال<sup>۲</sup> به سمت توسعه مدلهایی از گفت‌وگوی قانون اساسی و سیاسی می‌روند که شیوه‌های متمایز فرهنگی را برای گفتار و کنش تشخیص می‌دهند. جوامع چندفرهنگ‌گرایی، متشکل از نگرش‌های دینی و اخلاقی متنوعی هستند و اگر جوامع لیبرال می‌خواهند چنین تنوعی را جدی بگیرند، باید بدانند که لیبرالیسم، تنها یکی از بسیاری از دیدگاه‌های ماهوی است که مبتنی بر دیدگاهی خاص از انسان و جامعه است. لیبرالیسم، عاری از فرهنگ نیست، بلکه فرهنگ متمایز خود را بیان می‌کند. این

1. postcolonial perspective  
2. Liberal multiculturalism

مشاهدات نه تنها در سراسر مرزهای سرزمینی بین دولت‌های لیبرال و غیر لیبرال، بلکه داخل دولت‌های لیبرال و روابط آن با اقلیت‌های غیر قومی و زبانی نیز اعمال می‌شود. جیمز تالی در پژوهشی، منطق مشروطیت تاریخی و معاصر را با تمرکز بر روابط دول غربی با مردم بومی بررسی کرده است تا مبانی فراگیرتری را برای گفت‌وگوی بین فرهنگی کشف کند. همچنین بیخو پارک<sup>۱</sup> (۲۰۰۰) ادعا می‌کند که نظریه لیبرال نمی‌تواند چارچوبی بی طرفانه حاکم بر روابط بین جوامع فرهنگی مختلف ارائه دهد. او در عوض مدلی بازتر از گفت‌وگوی بین فرهنگی را مطرح می‌کند که در آن ارزش‌های قانونی و حقوقی جامعه لیبرال به عنوان نقطه شروع اولیه برای گفت‌وگوی بین فرهنگی عمل می‌کند و در عین حال جا برای اعتراض نیز باز است (ر.ک: Tully, 1995).

کارهای اخیر بر اهمیت توسعه رویکردهای زمینه‌ای تر که با مبارزات سیاسی واقعی برای به رسمیت شناختن درگیر هستند و صدای بیشتری به گروه‌های اقلیت می‌دهند، تأکید کرده است. کیتلین تام<sup>۲</sup> (۲۰۱۸) از طریق بررسی دقیق چگونگی تلاش موزه‌های ملی در کانادا و ایالات متحده برای نشان دادن و به رسمیت شناختن گروه‌های بومی، سه اصل را برای عمل به رسمیت شناختن، شناسایی و بیان می‌کند: تعریف خود، پاسخگویی و رقابت داخلی. چه مسئولان موزه که به دنبال نمایش تاریخ و فرهنگ گروه‌های اقلیت هستند و چه مقامات دولتی که تصمیم می‌گیرند آیا عذرخواهی رسمی برای بی‌عدالتی‌های تاریخی درست است یا خیر، باید به تعریف فردی و جمعی احترام بگذارند و به درخواست‌ها برای به رسمیت شناختن با شرایطی پاسخ دهند که با شرایط عادلانه همسو باشد. شرایط آنهایی که به رسمیت شناخته می‌شوند، باید مناقشه درونی معانی گروه را در خود جای دهد و به زبان منطق خاص گروه احترام بگذارد. همان‌طور که تام استدلال می‌کند، شیوه‌های به رسمیت شناختن که با این اصول هدایت می‌شوند، بیشتر از رویکردهای موجود به تقویت آزادی و برابری گروه‌های اقلیت، نزدیک می‌شوند.

### نقد چندفرهنگ‌گرایی

پس از بیان مهم‌ترین توجیهات و استدلال‌های چندفرهنگ‌گرایی، اینک به مهم‌ترین نقدهای تئوریکی که بر چندفرهنگ‌گرایی از جنس امر سیاسی وارد شده است،

1. Bhikhu Parekh  
2. Tom

می‌پردازیم. در خلال بحث‌ها به پاسخ‌هایی که نظریه‌پردازان چندفرهنگ‌گرایی به نقدهای وارد شده داده‌اند و بحث‌های پیرامون آن نیز می‌پردازیم تا زوایای بحث، بیشتر روشن شود.

#### الف) نگاه جهان‌وطنی به فرهنگ

برخی از منتقدان معتقدند که نظریه‌های چندفرهنگ‌گرایی، مبتنی بر دیدگاه ذات‌گرایانه فرهنگ است. فرهنگ‌ها، کلیت‌های متمایز و مستقلی نیستند. آنها مدت‌هاست که از طریق جنگ، امپریالیسم، تجارت و مهاجرت با یکدیگر تعامل داشته‌اند و بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند. مردم در بسیاری از نقاط جهان در فرهنگ‌هایی زندگی می‌کنند که در حال حاضر، جهان‌وطنی بوده، با ترکیب فرهنگی مشخص می‌شوند. همان‌طور که جرمی والدرون استدلال می‌کند، ما در جهانی زندگی می‌کنیم که با فناوری و تجارت شکل گرفته است. امپریالیسم اقتصادی، مذهبی و سیاسی و میراث آنها، با مهاجرت دسته‌جمعی و پراکندگی، تأثیرات فرهنگی را منتقل می‌کنند (Waldron, 1995: 100). هدف برای حفظ یا محافظت از یک فرهنگ، خطر امتیاز دادن به یک نسخه ناب از آن فرهنگ را به دنبال دارد و در نتیجه توانایی آن را برای انطباق با تغییرات شرایط فعلی جهان مدرن فلج می‌کند. والدرون همچنین این فرض را رد می‌کند که گزینه‌های موجود برای یک فرد باید از یک فرهنگ خاص سرچشمه گیرد. باید گزینه‌های معنی‌دار منشأ گرفته از سرچشمه‌های مختلف فرهنگی باشند، نه اینکه یک ساخت فرهنگی خود را بر همه گزینه‌ها تحمیل کند.

نظریه‌پردازان چندفرهنگ‌گرایی در پاسخ، به نکات جالبی استدلال می‌کنند. نظریه‌پردازان چندفرهنگ‌گرایی، با هم‌پوشانی و تعامل فرهنگ‌ها موافق هستند، با وجود این معتقدند که افراد به فرهنگ‌های اجتماعی جداگانه تعلق دارند. به‌ویژه کیملیکا استدلال کرده است که هرچند گزینه‌های موجود در دسترس مردم در هر جامعه مدرن از منابع مختلف قومی و تاریخی سرچشمه می‌گیرند، این گزینه‌ها تنها در صورتی برای ما معنادار می‌شوند که بخشی از واژگان مشترک زندگی اجتماعی شوند؛ یعنی تجسم در شیوه‌های اجتماعی بر اساس یک زبان مشترک که ما در معرض آن هستیم. اینکه ما یاد می‌گیریم از فرهنگ‌های دیگر، یا کلماتی را از زبان‌های دیگر قرض می‌گیریم، به این معنا نیست که ما به فرهنگ‌های اجتماعی یا به زبان‌های مختلف تعلق داریم (Kymlicka, 1995: 100).

مدافعان برابری خواه لیبرال چندفرهنگ گرایی مانند کیملیکا معتقدند که حمایت‌های ویژه از گروه‌های فرهنگی اقلیت، همچنان پابرجاست، حتی پس از اتخاذ دیدگاه جهانی‌تر از فرهنگ‌ها؛ زیرا هدف از حقوق متمایز شده توسط گروه، منجمد کردن فرهنگ‌ها در محل نیست، بلکه توانمندسازی اعضای اقلیت است. گروه‌ها تا زمانی که بخواهند، می‌توانند به فعالیت‌های فرهنگی متمایز خود ادامه دهند. مثلاً سیاهان ایالات-متحده آمریکا از جهات مختلف دینی، فرهنگی و زبانی در فرهنگ آمریکایی حل شده‌اند، اما این باعث نشده است که همچنان به آنها ظلم نشود و باز هم رنگ پوستشان، عاملی برای تبعیض است. کیملیکا معتقد است که از چنین اقلیت‌هایی باید دفاع کرد؛ زیرا باز هم تحت فشارند و البته این اقلیت‌ها حق دارند هم خود را به فرهنگ مسلط جامعه و جهان نزدیک کنند و هم به فرهنگ متمایز خود یا ترکیبی از اینها ادامه دهند.

#### ب) چالش انطباق

اولین انتقاد عمده به نظریه‌های چندفرهنگ‌گرایی لیبرال به طور خاص درباره «انطباق» است و از ارزش آزادی انجمن و گروه و وجدان جمعی و فردی سرچشمه می‌گیرد. اگر این ایده‌ها را جدی بگیریم و فردگرایی هستی‌شناختی و اخلاقی را همان‌طور که در بالا درباره آن بحث شد، بپذیریم، در این صورت درمی‌یابیم که از حمایت‌های ویژه برای گروه‌ها دفاع نکنیم، بلکه از حق افراد برای تشکیل و ترک انجمن‌ها دفاع کنیم. همان‌طور که چاندران کوکاتاس (۱۹۹۵، ۲۰۰۳) استدلال می‌کند، حقوق گروهی وجود ندارد، بلکه فقط حقوق فردی وجود دارد. با اعطای حمایت‌ها و حقوق ویژه به گروه‌های فرهنگی، دولت از نقش خود که تأمین مدنیت است، فراتر رفته، در معرض خطر تضعیف حقوق فردی انجمن قرار می‌گیرد. دولت‌ها باید سیاست بی‌تفاوتی را نسبت به گروه‌های اقلیت دنبال کنند، نه اینکه دنبال ادغام فرهنگی<sup>۱</sup> یا مهندسی فرهنگی<sup>۲</sup> باشند (ر.ک: Kukathas, 2003).

یکی از محدودیت‌های چنین رویکردی، آزادسازی این مورد خطرناک برای حقوق فردی است که گروه‌هایی که خودشان برای مدارا و آزادی تشکل، از جمله حق جدا شدن یا خروج از یک گروه، ارزشی قائل نیستند، ممکن است تبعیض داخلی را علیه اعضای گروه اعمال کنند و دولت، اختیار کمی برای مداخله خواهد داشت. در اینگونه

1. Cultural integration  
2. Cultural engineering

انجمن‌ها، سیاست بی‌تفاوتی، اجازه سوءاستفاده از اعضای آسیب‌پذیر گروه‌ها را می‌دهد. به قول کوکاتاس (۲۰۰۳)، پذیرش چنین وضعیتی به معنای کنار گذاشتن ارزش‌های استقلال و برابری است؛ ارزش‌هایی که بسیاری از لیبرال‌ها، آن را برای هر لیبرالیسمی که ارزش نامش را دارد، بنیادی می‌دانند. مثلاً اقلیت‌های مسلمان در اروپا، خواهان نظام قضایی مستقل و قضاوت‌های متفاوت دادگاه در زمینه مسائلی مانند حدود و شرایع هستند که دولت‌ها آن را به دلیل مغایرت با اصول لیبرالیسم رد می‌کنند.

### ج) انحراف از «سیاست بازتوزیع»

چالش دوم برای چندفرهنگ‌گرایی از سمت چپ اقتصادی مطرح شده است. چپ فرهنگی معتقد است که چندفرهنگ‌گرایی، شکلی از سیاست‌شناسایی<sup>۱</sup> است که توجه را از سیاست بازتوزیع<sup>۲</sup> منحرف می‌کند. چپ فرهنگی، سیاست‌شناسایی را در برابر سیاست بازتوزیع می‌داند. سیاست‌شناسایی، به رسمیت شناختن نابرابری وضعیت را به چالش می‌کشد و برای رهایی از آن، نسخه تغییر فرهنگی و نمادین را می‌پیچد؛ در حالی که سیاست بازتوزیع، نابرابری و استثمار اقتصادی را به چالش می‌کشد و چاره‌ای که به دنبال آن است، بازسازی اقتصادی است (ر.ک: Fraser, 1997; Fraser & Honneth, 2003).

در ایالات متحده، منتقدان آمریکایی که خود را بخشی از چپ مترقی می‌دانند، نگرانند که ظهور چپ فرهنگی با تأکید بر چندفرهنگ‌گرایی و تفاوت، تمرکز را از مبارزات برای عدالت اقتصادی دور می‌کند. منتقدان در بریتانیا و اروپا همچنین درباره تأثیرات چندفرهنگ‌گرایی بر اعتماد اجتماعی و حمایت عمومی از بازتوزیع اقتصادی، ابراز نگرانی کرده‌اند. در پاسخ به نگرانی‌های چپ‌های اقتصادی، فیلیپ ون پاريج از محققان دعوت کرد تا این گزاره را در نظر بگیرند که در صورت مساوی بودن سایر چیزها، هرچه همگنی فرهنگی در جمعیت یک قلمرو تعریف‌شده بیشتر باشد، چشم‌انداز بهتری از نظر همبستگی اقتصادی خواهد داشت (Van Parijs, 2004: 8).

در اینجا دو نگرانی متمایز وجود دارد. اولین مورد این است که وجود تنوع نژادی و قومی، اعتماد و همبستگی اجتماعی را کاهش می‌دهد، که به نوبه خود باعث تضعیف حمایت عمومی از سیاست‌هایی می‌شود که شامل بازتوزیع اقتصادی است. برای مثال،

1. politics of recognition  
2. politics of redistribution

رابرت پاتنام استدلال می‌کند که کاهش اعتماد اجتماعی و مشارکت مدنی در ایالات متحده به شدت با تنوع نژادی و قومی مرتبط است. رادنی هیرو نشان داده است که هرچه ناهمگونی نژادی و قومی در یک ایالت بیشتر باشد، برنامه‌های رفاهی در سطح دولتی، محدودتر است (ر.ک: Hero, 1998; Hero & Preuhs, 2006). تحلیل‌های بین‌المللی نشان می‌دهد که تفاوت‌ها در تنوع نژادی، بخش مهمی از دلیل عدم توسعه ایالات متحده به سبک اروپایی را توضیح می‌دهد<sup>(۵)</sup> (ر.ک: Alesina & Glaeser, 2004). نگرانی دوم این است که خود سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی با افزایش برجستگی تفاوت‌های نژادی و قومی بین گروه‌ها و تضعیف حس هویت ملی مشترک که برای یک دولت رفاه قوی ضروری است، دولت رفاه را تضعیف می‌کند.

در پاسخ، نظریه‌پردازان چندفرهنگ‌گرایی، خواهان تحقیقات تجربی بیشتری درباره این مبادلات ادعایی شده‌اند و با آنها همکاری کرده‌اند. با توجه به اولین نگرانی درباره تنش بین تنوع و بازتوزیع، کیملیکا و بانتینگ، تعمیم‌پذیری شواهد تجربی را که عمدتاً از تحقیقات در آفریقا به دست آمده است، زیر سؤال می‌برند؛ جایی که ضعف نهادهای دولتی به معنای فقدان سنت‌های قابل استفاده یا ظرفیت نهادی برای معامله تعریف شده است و این یعنی بی‌عدالتی، بیشتر ناشی از عدم ظرفیت کافی نهادی است و نه تنوع قومی فرهنگی. بالعکس در جایی که بسیاری از گروه‌های اقلیت، تازه‌وارد بوده، نهادهای دولتی قوی هستند، تأثیر افزایش تنوع ممکن است کاملاً متفاوت باشد (Kymlicka & Banting, 2006: 287).

آرنیل تر<sup>۱</sup> (2006a)، سرمایه اجتماعی پاتنام را به چالش کشیده است و استدلال می‌کند که مشارکت در جامعه مدنی عمدتاً در نتیجه بسیج میان اقلیت‌های فرهنگی و زنانی که به دنبال شمولیت و برابری بیشتر هستند، تغییر کرده است، نه اینکه الزاماً کاهش یافته باشد. او استدلال می‌کند که این خود تنوع نیست که منجر به تغییر در اعتماد و مشارکت مدنی می‌شود، بلکه سیاست تنوع است؛ یعنی اینکه چگونه گروه‌های مختلف به هنجارهای حاکم بر جامعه خود، واکنش نشان می‌دهند و آنها را به چالش می‌کشند. بنابراین مسئله اصلی، کاهش تنوع نیست، بلکه تعیین اصول و رویه‌هایی است که به‌وسیله آنها، اختلافات به نام

عدالت مجدداً مذاکره می‌شوند و بنابراین اشکال از ظرفیت نهادی و دولتی است تا خود تنوع گروه‌های چندفرهنگ‌گرایی (ر.ک: Arneil & MacDonald, 2016).

درباره نگرانی دوم در مورد مبادله بین بازشناسی و بازتوزیع، شواهدی که منتقدان بازتوزیع‌گرای اولیه مانند بری (۲۰۰۱) و رورتی (۱۹۹۹) بر آن تکیه کردند، حدسی و گمانه‌زنی بود. تحقیقات اخیر بین‌المللی نشان می‌دهد که هیچ مدرکی مبنی بر تمایل سیستماتیک سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی برای تضعیف دولت رفاه وجود ندارد (ر.ک: Banting et al, 2006). مطالعه تطبیقی ایرنه بلومراد<sup>۱</sup> (۲۰۰۶) درباره ادغام مهاجران در کانادا و ایالات متحده، از این دیدگاه حمایت می‌کند که نه تنها هیچ رابطه معناداری میان چندفرهنگ‌گرایی و دولت رفاه وجود ندارد، بلکه سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی در واقع می‌توانند توجه و منابع اختصاص داده شده به سیاست‌های توزیع مجدد را افزایش دهند. او درمی‌یابد که دلیل اصلی این مسئله که سیاست‌های چندفرهنگ‌گرایی کانادا به مهاجران، خدمات متنوعی را به زبان مادری خود ارائه می‌دهد و آنها را تشویق می‌کند تا سنت‌های فرهنگی خود را حتی با تبدیل شدن به شهروند کانادایی حفظ کنند، این است که نرخ تابعیت در میان ساکنان دائم کانادا (کسانی که اقامت دائم گرفته‌اند و از مهاجر به شهروند تبدیل گشته‌اند)، دو برابر بیشتر از ساکنان دائمی در ایالات متحده است.

چندفرهنگ‌گرایان، موافق هستند که تحقیقات تجربی بیشتری مورد نیاز است، اما با وجود این معتقدند که توزیع مجدد و به رسمیت شناختن، یکی یا یک گزاره مشترک نیست. هر دو، ابعاد مهمی در پیگیری برابری برای گروه‌های اقلیت هستند. در عمل، برای دستیابی به برابری بیشتر در میان خطوط نژاد، قومیت، ملیت، مذهب، جنسیت و طبقات، هم توزیع مجدد و هم به رسمیت شناختن - در پاسخ به معایب مادی و هویت‌ها و موقعیت‌های به حاشیه رانده شده - لازم است؛ به‌ویژه به این دلیل که بسیاری از افراد در تقاطع این دسته‌بندی‌های مختلف ایستاده‌اند و از اشکال متعدد به حاشیه رانده شدن رنج می‌برند. سیاست به رسمیت شناختن نه تنها به دلیل تأثیرات آن بر وضعیت اجتماعی - اقتصادی و مشارکت سیاسی، بلکه به خاطر در برگیری کامل اعضای گروه‌های به حاشیه رانده شده به عنوان شهروندان برابر، مهم است.

### د) آرمان جهانی برابری<sup>۱</sup>

سومین ایراد، با درک چندفرهنگ‌گرایان لیبرال از آنچه برابری نیاز دارد، مشکل دارد. براین بری از آرمان جهانی برابری دفاع می‌کند؛ برخلاف آرمان برابری متمایز گروهی که کیملیکا از آن دفاع می‌کند. باری استدلال می‌کند که اقلیت‌های مذهبی و فرهنگی باید مسئول تحمل پیامدهای اعتقادات و اعمال خود باشند، همان‌طور که اعضای فرهنگ مسلط، مسئول تحمل پیامدهای اعتقادات خود هستند. او فکر می‌کند که امکانات خاص به افراد معلول تعلق دارد، اما معتقد است که وابستگی‌های مذهبی و فرهنگی با معلولیت‌های جسمی فرق دارند. اولی، مردم را به روشی که معلولیت‌های جسمی انجام می‌دهند، محدود نمی‌کند. هر ناتوانی فیزیکی از یک ادعای اولیه قوی برای غرامت حمایت می‌کند، چون فرصت‌های فرد را محدود می‌کند تا در فعالیت‌هایی شرکت کند که دیگران بتوانند وارد آن شوند. در مقابل، مذهب و فرهنگ ممکن است تمایل فرد برای به دست آوردن یک فرصت را شکل دهد، اما بر اینکه آیا یک فرصت دارد یا خیر، تأثیری ندارند. بری استدلال می‌کند که عدالت برابری طلب تنها مربوط به حصول اطمینان از طیف منطقی فرصت‌های برابر است، نه تضمین دسترسی برابر به هر گزینه یا نتایج خاص (Kymlicka, 2001: 7). زمانی که به وابستگی‌های فرهنگی و مذهبی مربوط می‌شود، محدوده‌ای از فرصت‌ها را محدود نمی‌کنند، بلکه گزینه‌های موجود در مجموعه فرصت‌های موجود را محدود می‌کنند.

در پاسخ ممکن است کسی بپذیرد که فرصت‌های فیزیکی‌ای که بری پیشنهاد داده، عینی نیستند، اما فرصت انجام X فقط داشتن امکان انجام X بدون مواجهه با محدودیت‌های فیزیکی نیست. همچنین امکان انجام X بدون متحمل شدن هزینه‌های بیش از حد یا خطر چنین هزینه‌هایی است (Miller, 2002: 51). قوانین دولتی و تعهدات فرهنگی می‌توانند به گونه‌ای با هم تضاد داشته باشند که هزینه‌های اقلیت‌های فرهنگی برای استفاده از این فرصت بسیار بالا باشد. برخلاف بری، چندفرهنگ‌گرایان لیبرال استدلال می‌کنند که بسیاری از مواردی که یک قانون یا سیاست به طور متفاوت بر یک عمل مذهبی یا فرهنگی تأثیر می‌گذارد، بی‌عدالتی است (Kymlicka, 1995: 108-115).

---

1. Universalist ideal of equality

استدلال او این است که از آنجایی که دولت نمی‌تواند به ازهم‌پاشیدگی کامل فرهنگ دست یابد یا نسبت به فرهنگ بی‌طرف باشد، باید به نحوی آن را به شهروندانی که حاملان اعتقادات مذهبی اقلیت‌ها و بومی زبان‌های دیگر هستند، جبران کند. از آنجایی که از بین بردن کامل فرهنگ دولتی ممکن نیست، یکی از راه‌های تضمین شرایط منصفانه، ارائه اشکال تقریباً مشابهی از کمک یا به رسمیت شناختن هر یک از زبان‌ها و مذاهب مختلف شهروندان است، اما هیچ کاری برای مجاز شمردن بی‌عدالتی و اجازه ظهور و بروز به بی‌عدالتی نخواهد بود. مثلاً یک قتل ممکن است در مذهبی مجاز شمرده شده، مستوجب مجازات نباشد؛ اما فرهنگ مسلط جامعه آن را جنایت خوانده، مستحق مجازات بداند. اینجا آنچه تعیین‌کننده است، نه فرهنگ مسلط جامعه و نه فرهنگ آن اقلیت، بلکه اصول اساسی بشری است که مورد توافق نسبی است.

#### ه) نقد پسااستعماری

برخی از نظریه‌پردازان پسااستعماری از چندفرهنگ‌گرایی و سیاست معاصر به رسمیت شناختن، برای تقویت ساختارهای سلطه استعماری در روابط بین دولت‌های مهاجر و جوامع بومی انتقاد می‌کنند. گلن کولتارد با تمرکز بر نظریه تیلور درباره سیاست به رسمیت شناختن، استدلال کرده است که به جای آغاز دوره هم‌زیستی مسالمت‌آمیز مبتنی بر ایده هگلی، سیاست بازشناسی در شکل معاصر خود باعث می‌شود که پیکره‌بندی‌های قدرت استعماری را که خواسته‌های مردم بومی برای به رسمیت شناخته شدن - که در طول تاریخ به دنبال آن بوده‌اند - است، دوباره تولید کند (Coulthard, 2014).

چند عنصر در نقد کولتارد وجود دارد. نخست، او استدلال می‌کند که سیاست به‌رسمیت شناختن، از طریق تمرکز بر طرح‌های بازتوزیع‌گرایانه دولتی مصلح، مانند اعطای حقوق فرهنگی و امتیازات به جوامع بومی، به جای اینکه اقتصاد سیاسی استعمار را به چالش بکشد، آن را تأیید می‌کند. در این راستا سیاست به رسمیت شناختن، خود را نوعی از لیبرالیسم نشان می‌دهد و البته «در مقابله با جنبه‌های ساختاری استعمار در ریشه‌های تولیدی‌اش شکست می‌خورد» (Coulthard, 2007: 446). دوم، سیاست‌شناسایی نسبت به جوامع بومی بر یک فرض جامعه‌شناختی معیوب استوار است. اینکه هر دو طرف درگیر در مبارزه برای به رسمیت شناختن، متقابلاً به ادعای یکدیگر برای آزادی و ارزش

خود وابسته هستند. با این حال چنین وابستگی متقابلی در روابط واقعی بین دولت-ملت‌ها و جوامع بومی وجود ندارد. ارباب- یعنی دولت استعماری و جامعه دولتی- نیازی به شناسایی جوامع خود تعیین‌کننده قبلی که مستعمره وی بوده‌اند، ندارد (همان: ۴۵۱).

سوم، کولتارد استدلال می‌کند که رهایی واقعی برای استعمارشده‌ها نمی‌تواند بدون مبارزه و درگیری‌ای که به عنوان نیروی واسطه‌ای عمل می‌کند که از طریق آن استعمارشده‌ها، هویت استعماری خود را از دست می‌دهند، رخ دهد. او از فرانتس فانون<sup>۱</sup> یاد می‌کند تا استدلال کند که راه رسیدن به خودمختاری واقعی برای ستم‌دیدگان در تأیید خود نهفته است. به جای وابستگی به ستمگران برای آزادی و ارزش خود، استعمارشده‌ها باید با به رسمیت شناختن خود، فرآیند استعمار زدایی را آغاز کنند تا مشارکت‌کنندگانی آزاد، باوقار و متمایز در بشریت باشند. این بدان معناست که مردم بومی باید به طور جمعی مبارزات خود را به دور از سیاستی که به دنبال دستیابی آشتی‌جویانه از به رسمیت شناختن دولت‌های مستقر برای ملت‌های بومی است، به سمت سیاست احیاگر شناختی که بر مبنای خودشکوفایی، اقدام مستقیم و احیای مجدد فرهنگی است، هدایت کنند. اقداماتی که به ترکیب ذهنی و ساختاری قدرت استعمار<sup>۲</sup> توجه دارد (ر.ک: 2014; Coulthard, 2007).

مثال بارز برای نقد بالا، آفریقایی‌ها و به‌ویژه الجزایری‌های فرانسه هستند. می‌دانیم که فرانسه، میزبان میلیون‌ها مهاجر از آفریقا و به‌ویژه کشورهایمانند الجزایر و سنگال است که قبلاً مستعمره فرانسه بوده‌اند. این نقد معتقد است که روابط استعماری قدیم میان دولت فرانسه و مثلاً دولت الجزایر، همچنان در شکل دیگری باقی مانده و بازتولید شده و الجزایری‌های مقیم فرانسه از منظر اقتصادی و فرهنگی همچنان تحت استعمار و استثمار دولت میزبان و فرهنگ مسلط جامعه فرانسه هستند. این نقد معتقد است که اینجا نیز باید فرایند استعمارزدایی از اقلیت‌ها آغاز شود.

#### ی) نقد فمینیستی

استدلال اصلی نقد فمینیستی این است که گسترش حمایت‌ها از گروه‌های اقلیت ممکن است به قیمت تقویت ظلم بر اعضای آسیب‌پذیر آن گروه‌ها باشد؛ چیزی که

1. Frantz Fanon  
2. settler-colonial

برخی آن را مشکل داخلی اقلیت‌های درون اقلیت‌ها<sup>۱</sup> نامیده‌اند. این مشکل در جوامعی مانند مسلمانان سوئد که کمترین ادغام را در اکثریت فرهنگی دارند، به طور ملموس قابل مشاهده است (ر.ک: Green, 1994). نظریه پردازان چندفرهنگ‌گرایی بر نابرابری بین گروه‌ها در بحث حمایت‌های ویژه برای گروه‌های اقلیت تمرکز دارند؛ اما حمایت‌های مبتنی بر گروه می‌تواند نابرابری‌ها را درون گروه‌های اقلیت، تشدید کند؛ زیرا برخی از راه‌های محافظت از گروه‌های اقلیت در برابر ظلم و ستم توسط اکثریت، ممکن است این احتمال را افزایش دهد که اعضای قدرتمندتر آن گروه‌های اقلیت بتوانند آزادی‌ها و فرصت‌های اساسی اعضای آسیب‌پذیر را تضعیف کنند؛ زیرا گروه‌های آسیب‌پذیر در گروه‌های اقلیت شامل مخالفان مذهبی، اقلیت‌های جنسی، زنان و کودکان هستند. رهبران یک گروه ممکن است در میزان اجماع و همبستگی در گروه خود اغراق کنند تا جبهه‌ای واحد را به جامعه گسترده‌تر ارائه دهند و ادعای خود را برای سازگاری تقویت کنند و در ضمن ظلم به زیرگروه‌های تحت ستم را مخفی کنند.

برخی از ظالمانه‌ترین هنجارها و شیوه‌های گروهی حول موضوعات جنسیت می‌چرخد و این منتقدان فمینیست هستند که برای اولین بار توجه را به تنش‌های بالقوه بین چندفرهنگ‌گرایی و فمینیسم جلب کردند. اگر کسی بپذیرد که حقوق متمایز شده توسط گروه برای گروه‌های فرهنگی اقلیت- همان‌طور که نظریه‌پردازان چندفرهنگ‌گرایی معتقدند- قابل توجیه است و اینکه برابری جنسیتی، ارزشی مهم است، همان‌طور که فمینیست‌ها تأکید کرده‌اند، این تنش‌ها معضلی واقعی را شکل می‌دهند. گسترش حمایت‌ها و تسهیلات ویژه برای گروه‌های اقلیت درگیر در اعمال پدرسالارانه ممکن است به تقویت نابرابری جنسیتی در این جوامع کمک کند (ر.ک: Coleman, 1996; Okin, 1999; Shachar, 2000). زنان مسلمان یا زنان آفریقایی مهاجر در جوامع اروپایی و آمریکای شمالی، مثال خوبی برای این موضوع هستند.

این اعتراضات فمینیستی به‌ویژه برای مدافعان برابری طلب لیبرال چندفرهنگ‌گرایی که مایلند نه تنها برابری بین گروهی، بلکه برابری درون گروهی، از جمله برابری جنسیتی را نیز ترویج کنند، دردسرساز است. در پاسخ، کیملیکا (۱۹۹۹) بر شباهت‌های بین

چندفرهنگ‌گرایی و فمینیسم تأکید کرده است. هر دو، مفهوم جامع‌تری از عدالت را هدف قرار می‌دهند و هر دو فرض لیبرال سنتی را به چالش می‌کشند که برابری، نیاز به برخوردی یکسان دارد. کیملیکا برای پرداختن به نگرانی درباره تسهیلات چندفرهنگ‌گرایی که نابرابری درون‌گروهی را تشدید می‌کند، بین دو نوع حقوق گروهی تمایز قائل می‌شود: نخست، حمایت‌های خارجی<sup>۱</sup> و دوم، «محدودیت‌های داخلی»<sup>۲</sup>. مورد نخست، حقوقی هستند که یک گروه اقلیت علیه افراد غیر عضو ادعا می‌کند تا آسیب‌پذیری خود را در برابر قدرت اقتصادی و سیاسی جامعه بزرگ‌تر کاهش دهد. در حالی که مورد دوم، حقوقی هستند که یک گروه اقلیت علیه اعضای خود ادعا می‌کند. او استدلال می‌کند که یک نظریه لیبرال، توأمان و همراه هم از حقوق گروه‌های اقلیت از حمایت‌های خارجی دفاع می‌کند، در حالی که محدودیت‌های داخلی را رد می‌کند (Kymlicka, 1995: 35-44; 1999: 31).

اما بسیاری از منتقدان فمینیست تأکید کرده‌اند که اعطای حمایت‌های خارجی به گروه‌های اقلیت ممکن است گاهی به قیمت محدودیت‌های داخلی تمام شود. آنها ممکن است دو روی یک سکه متفاوت باشند. برای مثال، احترام به حقوق خودگردانی جوامع بومی ممکن است مستلزم اجازه دادن به قوانین عضویت تبعیض‌آمیز جنسی باشد که رهبران آن جوامع وضع کرده‌اند.

اما نظریه‌پردازان لیبرال تمایل دارند از این سؤال شروع کنند که اعمال فرهنگی اقلیت‌ها چگونه باید با اصول لیبرال تحمل شده یا مطابقت داده شوند. در حالی که نظریه‌پردازان دموکراتیک، نقش مشورت دموکراتیک را برجسته می‌کنند و می‌پرسند که گروه‌های تحت تأثیر چگونه عملکرد مورد مناقشه را درک می‌کنند. با تکیه بر صدای طرف‌های آسیب‌دیده و دادن وزن ویژه به صدای زنان در مرکز درگیری‌های فرهنگی جنسیتی، مشورت می‌تواند منافع در خطر را روشن کند و مشروعیت پاسخ‌ها به درگیری‌های فرهنگی را افزایش دهد (ر.ک: Song, 2007). تبادل نظر و چاره‌جویی در قالب مشورت<sup>۳</sup> همچنین فرصت‌هایی را برای اعضای گروه‌های اقلیت فراهم می‌کند تا مصادیق

---

1. external protections  
2. internal restrictions  
3. Deliberation

نفاق بین‌فرهنگی را افشا کنند و در نظر بگیرند که آیا هنجارها و نهادهای جامعه بزرگ‌تر، ممکن است به جای به چالش کشیدن شیوه‌های جنسیتی داخل گروه‌های اقلیت، آن را اصلاح و برابرتر نمایند، چگونه (ر.ک: Song, 2005).

### نتیجه‌گیری

تاکنون از دریچه رهیافت‌های گوناگون سیاسی به موضوع چندفرهنگ‌گرایی نگاه شده است. چندفرهنگ‌گرایی، ارتباط نزدیکی با سیاست‌هویت، سیاست‌تفاوت و سیاست‌شناسایی دارد و با این سه مفهوم به امر سیاسی مرتبط می‌شود. از این دریچه نیز چندفرهنگ‌گرایی، توجیهاتی نظری برای خودش دارد که تحقیق حاضر، چهار مورد را شناسایی کرده که عبارتند از: به رسمیت شناختن، برابری، آزادی از سلطه، رسیدگی به بی‌عدالتی تاریخی.

به رسمیت شناختن از نقد جامعه‌گرایانه لیبرالیسم (یعنی انتقادهایی که از طرف جامعه‌گرایان بر لیبرالیسم وارد شده) و کل‌گرایی هستی‌شناختی و تأکید بر اهمیت گروه و به رسمیت شناختن گروه‌های گوناگون ناشی می‌شود. توجیه دوم یعنی برابری از درون لیبرالیسم سرچشمه می‌گیرد؛ اما لیبرالیسمی که از طریق درگیری انتقادی با نقد جامعه‌گرایانه لیبرالیسم تجدیدنظر شده است. ویل کیملیکا، تأثیرگذارترین نظریه‌لیبرال چندفرهنگ‌گرایی را با تلفیق ارزش‌های لیبرال استقلال و برابری با استدلال در مورد ارزش عضویت فرهنگی ایجاد کرده است. آزادی از سلطه نیز با استفاده از سنت جمهوری مدنی ایده آزادی از سلطه توسعه داده شده و با تکیه بر خط استدلال به رسمیت شناختن، معتقد است که سلطه، مانعی جدی بر سر راه شکوفایی انسان است و آزادی از سلطه، یک خیر است که در چندفرهنگ‌گرایی محقق می‌شود. رسیدگی به بی‌عدالتی تاریخی، فراتر از لیبرالیسم و جمهوری‌گرایی نگاه می‌کند و بر اهمیت دست‌وپنجه نرم کردن با بی‌عدالتی تاریخی و شنیدن صدای خود گروه‌های اقلیت تأکید می‌کنند. رسیدگی به بی‌عدالتی تاریخی همچنین از دیدگاه پسااستعماری نیز تغذیه کرده، بر حقوق بومیان و اقلیت‌هایی که در استعمار غرب پایمال شده، تأکید دارد و معتقد است که چندفرهنگ‌گرایی می‌تواند جبرانی برای بی‌عدالتی تاریخی باشد.

از دریچهٔ امر سیاسی، انتقادهایی نیز به چندفرهنگ‌گرایی وارد شده است. چالش فرهنگ جهان‌وطنی، اولین انتقاد است. جهان‌وطن‌گرایان فرهنگ معتقدند که نظریه‌های چندفرهنگ‌گرایی مبتنی بر دیدگاه ذات‌گرایانه فرهنگ است، در حالی که فرهنگ‌ها، کلیت‌های متمایز و مستقلی نیستند و با توجه به پیشرفت فناوری و مباحثی مانند دهکده جهانی، سرانجام همه فرهنگ‌ها (اگر وجود مستقلی داشته باشند) در یک فرهنگ جهانی ادغام شده، یک شکل می‌شوند. نظریه‌پردازان چندفرهنگ‌گرایی در پاسخ، به نکات جالبی استدلال می‌کنند. آنها موافق هستند که فرهنگ‌ها، هم‌پوشانی و تعامل دارند، اما با وجود این معتقدند که افراد به فرهنگ‌های اجتماعی جداگانه تعلق دارند و باید افراد را آزاد بگذاریم تا خودشان هر انتخابی دوست داشتند، آزادانه انجام دهند و شاید کسی نخواست به سبک فرهنگ جهانی یا اکثریت مسلط عمل کند و یا شاید بسیاری از افراد و اقلیت‌ها خواهان رفتار ترکیبی هستند. یعنی در برخی موارد و به‌ویژه حوزهٔ خصوصی به فرهنگ بومی خود وفادار بوده، عمل می‌کنند و در موضوعات به‌ویژه حوزهٔ عمومی به شکل فرهنگ مسلط جامعه یا فرهنگ جهانی در حال تبلیغ و انتشار.

چالش انطباق و آرمان جهانی برابری که به‌ویژه به چندفرهنگ‌گرایی لیبرال وارد شده استدلال می‌کند که حقوق گروهی وجود ندارد، بلکه تنها حقوق فردی وجود دارد و باید به تک‌تک افراد پرداخت و نه یک گروه. پرداختن به حقوق گروهی ممکن است حقوق اعضای حاشیه‌ای و اقلیت درون گروه یا به تعبیری اقلیت در اقلیت را ذبح کند.

چالش دیگر برای چندفرهنگ‌گرایی از سمت چپ اقتصادی و فرهنگی مطرح شده است. چپ فرهنگی معتقد است که چندفرهنگ‌گرایی، شکلی از سیاست‌شناسایی است که توجه را از سیاست بازتوزیع منحرف می‌کند. چپ فرهنگی، سیاست‌شناسایی را در برابر سیاست بازتوزیع می‌داند. سیاست‌شناسایی، به رسمیت شناختن نابرابری وضعیت را به چالش می‌کشد و برای رهایی از آن، نسخه تغییر فرهنگی و نمادین را می‌پیشنهد، در حالی که سیاست بازتوزیع، نابرابری و استثمار اقتصادی را به چالش می‌کشد و چاره‌ای که به دنبال آن است، بازسازی اقتصادی است.

نقد پسااستعماری معتقد است که استعمارشده‌ها باید با به رسمیت شناختن خود، فرآیند استعمارزدایی را آغاز کنند تا مشارکت‌کنندگانی آزاد، باوقار و متمایز در بشریت

باشند، نه اینکه استعمارگران سابق آنها را به رسمیت بشناسند؛ زیرا استعمارگران، حق بالاتر و سزاوارتری برای به رسمیت شناختن یا نشناختن اقلیت‌ها یا بومیان تحت ستم ندارند. این بدان معناست که مردم بومی باید به‌طور جمعی مبارزات خود را به دور از سیاستی که به دنبال دستیابی آشتی‌جویانه از به رسمیت شناختن دولت‌های مستقر برای ملت‌های بومی است، به سمت سیاست احیاگر شناختی که بر مبنای خودشکوفایی، اقدام مستقیم و احیای مجدد فرهنگی است، هدایت کنند. اقداماتی که به ترکیب ذهنی و ساختاری قدرت استعمار توجه دارد.

نقد فمینیستی، همانند چالش انطباق و آرمان جهانی برابری استدلال می‌کند که گسترش حمایت‌ها از گروه‌های اقلیت ممکن است به قیمت تقویت ظلم بر اعضای آسیب‌پذیر آن گروه‌ها باشد؛ چیزی که برخی آن را مشکل داخلی اقلیت‌های درون اقلیت‌ها نامیده‌اند، ولی تأکید فمینیست‌ها بر زنان است.

### پی‌نوشت

۱. قومیت یا ملت
۲. انتقادهایی که از طرف جامعه‌گرایی بر لیبرالیسم وارد شده است.
۳. طرفداران هستی‌شناسی فردگرایانه لیبرال.
۴. دولت‌های محلی که در ایالتشان، اقلیت‌ها را جای داده‌اند.
۵. توسعه عدالت‌گرایانه‌تر در اروپا نسبت به ایالات متحده.

## منابع

نظری، علی‌اشرف (۱۴۰۱) تحلیل امر سیاسی: فهم بنیان‌های نظری متأخر، تهران، دانشگاه تهران.

- Alesina, A. and E. Glaeser (2004) *Fighting Poverty in the U. S. and Europe: A World of Difference*, Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1017/s0047279405278807>.
- Anderson, E. (1999) "What is the Point of Equality?" *Ethics*, 109(2): 287–337.  
<https://doi.org/10.1086/233897>.
- Arneil, B. (2006a) *Diverse Communities: The Problem with Social Capital*, Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/cbo9780511490156>
- Arneil, B. and F. MacDonald (2016) "Multiculturalism and the Social Sphere," in *The Ashgate Research Companion to Multiculturalism*, D. Ivison (ed.), London: Routledge, pp. 95–117.  
<https://doi.org/10.4324/9781315613314>.
- Bachvarova, M. (2014) "Multicultural Accommodation and the Ideal of Non-Domination," *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 17(6): 652–673.  
<https://doi.org/10.1080/13698230.2013.826500>.
- Banting, K. and R. Johnston, W. Kymlicka and S. Soroka (2006) "Do Multiculturalism Policies Erode the Welfare State? An Empirical Analysis," in *Multiculturalism and the Welfare State*, K. Banting and W. Kymlicka (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 49–91.  
<https://doi.org/10.1177/00016993080510040603>.
- Banting, K. and W. Kymlicka (eds.) (2006) *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1017/s004727940800202x>.
- Barry, B. (2001) *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.  
<https://doi.org/10.1017/s0003055400400146>.
- Bloemraad, I. (2006) *Becoming a Citizen: Incorporating Immigrants and Refugees in the United States and Canada*, Berkeley: University of California Press.  
<https://doi.org/10.1525/9780520940024>.
- Blum, L. A. (1992) "Antiracism, Multiculturalism and Interracial Community: Three Educational Values for a Multicultural Society", Office of Graduate Studies and Research, University of Massachusetts, Boston.  
<https://doi.org/10.1080/03057240.2014.922057>.
- Carens, J. (2000) *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/0198297688.001.0001>.

- Coleman, D. L. (1996) "Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma," *Columbia Law Review*, 96(5): 1093–1167.  
<https://doi.org/10.2307/1123402>.
- Coulthard, G. (2007) "Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada," *Contemporary Political Theory*, 6(4): 437–60.  
<https://doi.org/10.1057/palgrave.cpt.9300307>.
- (2014) *Red Skins, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis: University of Minnesota Press.  
<https://doi.org/10.7202/1041624ar>.
- Denscombe Hartyn (2001) *the good research guide: for small- scale social research projects*, Philadelphia; Biddies Ltd.  
<https://doi.org/10.1017/s0038038599250535>
- Fraser, N. (1997) *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, London: Routledge.  
<https://doi.org/10.2307/2654616>.
- Fraser, N. and A. Honneth (2003) *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*, London: Verso.  
<https://doi.org/10.3366/per.2005.1.2.215>.
- Gooding-Williams, R. (1998) "Race, Multiculturalism and Democracy", *Constellations*, 5(1): 18–41.  
<https://doi.org/10.1111/1467-8675.00071>.
- Green, L. (1994) "Internal Minorities and Their Rights," in *Group Rights*, J. Baker (ed.), Toronto: University of Toronto Press, pp. 101–117.
- Gutmann, A. (2003) *Identity in Democracy*, Princeton: Princeton University Press.  
<https://doi.org/10.1086/383447>.
- Hero, R. (1998) *Faces of Inequality: Social Diversity in American Politics*, Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780195117141.001.0001>.
- Hero, R. and R. Preuhs (2006) "Multiculturalism and Welfare Policies in the USA: A State-Level Comparative Analysis," in *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, K. Banting and W. (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 121–151.  
<https://doi.org/10.1177/00016993080510040603>
- Iverson, D. (2006) "Historical Injustice," in *The Oxford Handbook of Political Theory*, J. Dryzek, B. Honig and A. Phillips (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 507–25.  
<https://doi.org/10.1017/s1468109910000186>.
- Iverson, D., P. Patton and W. Sanders (2000) *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1177/003231870105300112>
- Kukathas, C. (1995) "Are There Any Cultural Rights?" *Political Theory*, 20: 105–139.  
<https://doi.org/10.1177/0090591792020001006>.
- (2003) *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford: Oxford University Press.

- <https://doi.org/10.1086/426351>.
- Kymlicka, W. (1989) *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- <https://doi.org/10.2307/1963282>.
- (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press.
- <https://doi.org/10.1017/s0008423900014700>.
- (ed.) (1995) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press.
- <https://doi.org/10.1017/s0829320100005007>.
- (1999) "Liberal Complacencies", in *Is Multiculturalism Bad for Women?* J. Cohen and M. Howard and M. C. Nussbaum (eds.), Princeton: Princeton University Press, pp. 31–34.
- <https://doi.org/10.1086/233532>.
- (2001) *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford: Oxford University Press.
- <https://doi.org/10.1017/s0031819101410618>
- Kymlicka, W. and K. Banting (2006) "Immigration, Multiculturalism and the Welfare State," *Ethics & International Affairs*, 20 (3): 281–304.
- <https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2006.00027.x>.
- Kymlicka, W. and A. Patten (eds.) (2003) *Language Rights and Political Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- <https://doi.org/10.1093/oso/9780199262908.001.0001>
- Lovett, F. (2009) "Domination and Distributive Justice," *Journal of Politics*, 71: 817–830.
- <https://doi.org/10.1017/s0022381609090732>.
- (2010) "Cultural Accommodation and Domination," *Political Theory*, 38(2): 243–267.
- <https://doi.org/10.1177/0090591709354870>.
- Margalit, A. and J. Raz (1990) "National Self-Determination," *Journal of Philosophy*, 87(9): 439–461.
- <https://doi.org/10.2307/2026968>.
- Miller, D. (2002) "Liberalism, Equal Opportunities and Cultural Commitments," in *Multicultural Reconsidered: Culture and Equality and Its Critics*, P. Kelly (ed.), Oxford: Polity Press, pp. 45–61.
- <https://doi.org/10.1093/esr/17.3.334>
- Moore, M. (2005) "Internal Minorities and Indigenous Self-Determination," in A. Eisenberg and J. Spinner-Halev 2005(eds.), pp. 271–293.
- <https://doi.org/10.1017/cbo9780511490224.014>
- Okin, S (1999) "Is Multiculturalism Bad for Women?" in *Is Multiculturalism Bad for Women?* J. Cohen, M. Howard and M. C. Nussbaum (eds.), Princeton: Princeton University Press, pp. 7–24.
- <https://doi.org/10.1086/233532>
- Parekh, B. (2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political*

- Theory, Cambridge, MA: Harvard University Press.  
<https://doi.org/10.1086/378450>
- Pettit, P. (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon.  
<https://doi.org/10.1017/s0953820800002363>.
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Belknap Press.
- Raz, J. (1986) *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Ryan, Phil (2010) *Multicultiphobia*. Toronto: University of Toronto Press.
- Rorty, R. (1999) *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, MA: Harvard University Press.  
<https://doi.org/10.1515/sats.2000.177>
- Scheffler S (2003) "What is Egalitarianism?" *Philosophy and Public Affairs*, 31(1): 5–39.  
<https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2003.00005.x>
- Shachar, A. (2000) "On Citizenship and Multicultural Vulnerability," *Political Theory*, 28: 64–89.  
<https://doi.org/10.1177/0090591700028001004>.
- (2001) *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women's Rights*, Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/s0731126500010775>.
- Simpson, A. (2000) "Paths toward a Mohawk Nation: Narratives of Citizenship and Nationhood in Kahnawake," in *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, D. Ivison, P. Patton and W. Sanders (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 113–136.  
<https://doi.org/10.1177/003231870105300112>.
- Skinner, Q. (1998) *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/s0953820800004143>.
- Song, S. (2005) "Majority Norms, Multiculturalism and Gender Equality," *American Political Science Review*, 99(4): 473–1489.  
<https://doi.org/10.1017/s0003055405051828>.
- (2007) *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/s1743923x09000129>.
- (2008) "The Subject of Multiculturalism: Culture, Religion, Language, Ethnicity, Nationality and Race?" in *New Waves in Political Philosophy*, B. de Bruin and C. Zurn (eds.), New York: Palgrave MacMillan, pp. 177–197.  
<https://doi.org/10.1057/9780230234994>.
- Spinner-Halev, J. (2001) "Feminism, Multiculturalism, Oppression and the State," *Ethics*, 112: 84–113.  
<https://doi.org/10.1086/322741>.
- Taylor, C. (1992) (1994) "The Politics of Recognition," in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, A. Gutmann (ed.), Princeton: Princeton University Press, pp. 25–73.  
<https://doi.org/10.7202/015381ar>.
- (1995) "Irreducibly Social Goods", in *Philosophical Arguments*,

Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 127–145.

<https://doi.org/10.1086/233914>.

Tom, C. (2018) Rethinking Recognition: Freedom, Self-Definition and Principles for Practice, Ph. D. Dissertation, Political Science Department, University of California/Berkeley, available online.

Tully, J. (1995) *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge: Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/s0953820800006294>.

van Parijs, P. (ed.) (2004) *Cultural Diversity versus Economic Solidarity*, Louvain-la-Neuve: De Boeck.

<https://doi.org/10.1002/9780470996386.ch3>

Waldron, J (1995) “Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative,” in *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press, pp. 93–119.

<https://doi.org/10.1017/s0829320100005007>

Williams, M. (1998) *Voice, Trust and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton: Princeton University Press.

<https://doi.org/10.2307/2585417>.

Young, I. M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

<https://doi.org/10.2307/1964259>.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴: ۱۹۱-۱۶۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۶

نوع مقاله: پژوهشی

## سازهانگاری نوین: تحلیل هویت، روایت، هنجار و روش‌شناسی در روابط بین‌الملل

\* زهرا احمدی

\*\* محمدرضا دهشیری

### چکیده

سازهانگاری طی سه دهه اخیر به یکی از رویکردهای مسلط در روابط بین‌الملل بدل شده است. اما بیشتر پژوهش‌ها بر ابعاد کلاسیک آن تمرکز داشته، تحولات متأخر این سنت فکری، کمتر به طور منسجم بررسی شده است. این مقاله با هدف برطرف کردن این خلأ نظری، به واکاوی چهار شاخه نوظهور سازهانگاری می‌پردازد: قدرت روایی، امنیت هستی‌شناختی، منازعه‌هنجاری و نظریه زمینه‌ای سازهانگاران. هر یک از این شاخه‌ها، ابعاد تازه‌ای از سیاست جهانی را برجسته می‌سازند؛ از نقش روایت‌ها در مشروعیت‌بخشی تا اهمیت تداوم هویت برای دولت‌ها، پویایی مناقشات هنجاری در نظم بین‌المللی و بازاندیشی روش‌شناختی در مطالعه سازهانگاری. روش مقاله، کیفی و نظری است و بر پایه تحلیل مفهومی و مرور نظام‌مند ادبیات تنظیم شده است. در هر بخش، ضمن معرفی متفکران اصلی و آثار شاخص، سیر تکاملی ایده‌ها ترسیم و ظرفیت‌های تحلیلی آنها برای فهم تحولات معاصر نظام بین‌الملل بررسی شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که این چهار شاخه، با عبور از چارچوب‌های ایستا و مادی‌گرا، توانایی بالایی در

---

\* دانشجوی دکتری گروه روابط بین‌الملل، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران

zahra.ahmadi@srbiau.ac.ir

<https://orcid.org/0009-0002-2696-4409>

\*\* نویسنده مسئول: استاد گروه روابط بین‌الملل، دانشکده روابط بین‌الملل وزارت امور خارجه، تهران، ایران

m.dehshiri@sir.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-8223-3358>



تبیین بحران‌های هویتی، منازعات هنجاری و پیچیدگی‌های سیاست جهانی دارند. بدین ترتیب مقاله حاضر، تصویری یکپارچه از سازه‌انگاری متأخر ارائه می‌دهد و افق‌های تازه‌ای برای پژوهش‌های هویتی - هنجاری در روابط بین‌الملل می‌گشاید.

**واژه‌های کلیدی:** سازه‌انگاری، قدرت روایی، امنیت هستی‌شناختی، منازعه هنجاری و روش‌شناسی زمینه‌ای سازه‌انگاران.

## مقدمه

«واقعیت همان چیزی نیست که هست، بلکه آن چیزی است که ما بر سر آن توافق می‌کنیم.» این گزاره بنیادین سازهانگاری، پرسشی اساسی را درباره چگونگی ساخت و بازتولید نظم بین‌الملل در عرصه‌ای میان‌ذهنی مطرح می‌سازد. در دورانی که جهان با بحران‌های هویتی، منازعات هنجاری و روایت‌های متعارض مواجه است، نظریه‌های کلاسیک با تمرکز صرف بر قدرت مادی و منافع عقلانی، از تبیین جامع این تحولات ناتوان مانده‌اند. این محدودیت، به‌ویژه پس از جنگ سرد، توجه را به رویکردهایی معطوف کرده که معنا، هویت و هنجار را عناصر بنیادین واقعیت سیاسی می‌دانند. در این میان، سازهانگاری با تأکید بر نقش ایده‌ها، گفتمان‌ها و تعاملات اجتماعی، به عنوان یکی از رهیافت‌های تحول‌آفرین در روابط بین‌الملل شناخته می‌شود (ر.ک: Wendt, 1992).

این نظریه استدلال می‌کند که ساختارهای اجتماعی، هویت‌ها و منافع، در فرآیندهای تعامل میان‌ذهنی برساخته می‌شوند. ظهور این رویکرد در بستر «سومین مناظره» دهه ۱۹۸۰ و در واکنش به بن‌بست‌های عقل‌گرایی و اثبات‌گرایی شکل گرفت (ر.ک: Keohane, 1988; Price & Reus-Smit, 1998) و به‌سرعت با کوشش نظریه‌پردازانی چون اونوف<sup>۱</sup> (۱۹۸۹) و ونت (۱۹۹۹)، به یکی از جریان‌های اصلی بدل شد. مطالعات بعدی همچون آثار فینمور و سیکینک<sup>۲</sup> (۱۹۹۸) و ادلر<sup>۳</sup> (۱۹۹۷) به تنوع مفهومی و روش‌شناختی روزافزون درون این سنت فکری انجامید. با وجود این غنای نظری، تمرکز بسیاری از پژوهش‌های موجود بر ابعاد کلاسیک سازهانگاری موجب غفلت از شاخه‌های متأخر آن شده است. این شکاف، تبیین پویایی‌های نوینی چون منازعات هنجاری، بحران‌های هویتی و رقابت روایت‌ها را با دشواری مواجه ساخته است. از این‌رو پرسش اصلی این مقاله بر آن است که چهار شاخه نوظهور سازهانگاری - قدرت روایی، امنیت هستی‌شناختی، منازعه هنجاری و روش‌شناسی زمینه‌ای - تا چه حد می‌توانند نارسایی‌های نظریه‌های پیشین در تحلیل تحولات جهانی و سیاست خارجی را جبران کنند. اهمیت این پرسش در مواجهه با تحولاتی است که جهانی شدن

---

1. Onuf  
2. Finnemore and Sikkink  
3. Adler

دیجیتال، ظهور بازیگران غیر دولتی و چرخش‌های روایت‌محور به ارمغان آورده‌اند و نیازمند چارچوب‌های تحلیلی نوینی هستند.

در همین راستا، مرور پیشینه پژوهش نیز گویای کوشش‌های ارزشمندی است که در جهت بسط و کاربست سازه‌انگاری صورت گرفته است. در ادبیات داخلی می‌توان به مطالعاتی اشاره کرد که با تمرکز بر هویت و زبان، سازه‌انگاری را برای تبیین دگرگونی‌های سیاست خارجی ایران به کار گرفته‌اند (ر.ک: متقی و کاظمی، ۱۳۸۶). یا با نگاهی تطبیقی، مبانی معرفت‌شناختی آن را واکاوی کرده‌اند (ر.ک: یوسفیان و موسوی کریمی، ۱۳۸۹). بررسی مفهوم هویت در مقایسه با مکتب انگلیسی (ر.ک: امام‌جمعه‌زاده و دیگران، ۱۳۹۲) و نیز تحلیل دگرگونی‌های نظم بین‌الملل در حال گذار (ر.ک: مسعودی، ۱۴۰۱) از دیگر پژوهش‌ها در این عرصه بوده است.

در ادبیات بین‌المللی، علاوه بر بنیان‌گذاران این نظریه (ر.ک: Wendt, 1992, 1999; Onuf, 1989)، مطالعات بعدی (ر.ک: Adler, 1997; Finnemore & Sikkink, 1998) به غنای مفهومی و روشی آن افزوده‌اند. پژوهش‌های تطبیقی (ر.ک: Bobulescu, 2011) و بازخوانی‌های انتقادی از ذات‌گرایی پارادایمی (ر.ک: McCourt, 2022) نیز بر پویایی این سنت فکری صحنه گذاشته‌اند. با این حال علی‌رغم این پیشینه پربار، اغلب مطالعات یا به شاخه‌ای خاص محدود بوده‌اند یا در ارائه تصویری یکپارچه از تحولات نوظهور این رویکرد، ناتوان مانده‌اند. بنابراین خلأیی نظری در ارائه تحلیلی منسجم از شاخه‌های متأخر سازه‌انگاری و ظرفیت تبیینی آنها برای جهان معاصر به چشم می‌خورد.

مقاله حاضر درصدد است تا با تمرکز بر چهار شاخه یادشده و گردآوری آنها ذیل یک چارچوب تحلیلی مشترک، این خلأ را پر کند. نوآوری اصلی پژوهش در این است که ظرفیت‌های تبیینی این شاخه‌ها را در سه حوزه کلیدی -سیاست خارجی، تحولات هنجاری و بازآرایی نظم جهانی- کاویده، مسیرهای تازه‌ای برای پژوهش‌های آینده در تحلیل هویتی و هنجاری روابط بین‌الملل بگشاید.

### روش پژوهش

روش پژوهش در این مطالعه، کیفی، نظری و تحلیلی است که با بهره‌گیری از تحلیل مفهومی -تکوینی و مرور نظام‌مند ادبیات، به واکاوی چهار شاخه نوظهور سازه‌انگاری

می‌پردازد. در این راستا با استفاده از فنون واکاوی مفهومی، مؤلفه‌های بنیادین و سیر تکوین، هر شاخه استخراج شده و از طریق مرور انتقادی آثار بنیادین و مطالعات توسعه‌دهنده به طور عمده در بازه زمانی ۲۰۰۰ تا ۲۰۲۴، نقشه‌ای مفهومی از تحولات نوین ترسیم شده است. راهبرد اصلی تحلیل، «تحلیل مضمون نظری» بوده که در آن مفاهیم کلیدی کدگذاری شده، ارتباطات بین مفهومی شناسایی شده و ظرفیت‌های تبیینی هر شاخه در چارچوبی تطبیقی-تحلیلی سنجیده شده است. این رویکرد با توجه به ماهیت اکتشافی پرسش پژوهش و فقدان چارچوب‌های منسجم پیشین، امکان درکی عمیق‌تر از دگردیسی‌های درونی سازه‌انگاری و ظرفیت‌های آن در تبیین تحولات سیاست جهانی را فراهم می‌سازد.

#### مبانی نظری و معرفتی سازه‌انگاری

نظریه سازه‌انگاری<sup>۱</sup>، یکی از چارچوب‌های مهم و تحول‌آفرین در حوزه روابط بین‌الملل به شمار می‌رود که اندیشمندانی چون اونوف<sup>۲</sup>، الکساندر ونت<sup>۳</sup>، کاتزنشتاین<sup>۴</sup>، فینمور و سیکینک<sup>۵</sup> آن را بسط داده‌اند. الکساندر ونت در اثر تأثیرگذار خود، «نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل»<sup>۶</sup> کوشید تا میان سنت‌های مادی‌گرا و معناگرا، پلی نظری بزند و نشان دهد که ساختارهای بین‌المللی تنها از جنس قدرت مادی نیستند، بلکه برساخت‌هایی از تعامل، معنا و هنجار نیز در آنها دخیل است (Wendt, 1992; Fierke, 2021: 166).

مبانی نظری و معرفتی سازه‌انگاری بر این اصل بنیادین استوار است که واقعیت اجتماعی -از جمله نهادها، تهدیدهای امنیتی و اصول اخلاقی- پدیده‌هایی عینی و مستقل از ذهن نیستند، بلکه در بستر تعاملات اجتماعی، گفتمان‌ها و فرآیندهای معناسازی برساخته می‌شود (ر.ک: Berger & Luckmann, 1991). از این منظر، معرفت امری نسبی، وابسته به زمینه و متأثر از بسترهای فرهنگی-تاریخی است (ر.ک: Lincoln & Guba, 2000). آنچه «واقعیت عینی» خوانده می‌شود، در حقیقت حاصل تثبیت موقت

- 
1. Constructivism
  2. Onuf
  3. Wendt
  4. Katzenstein
  5. Finnemore & Sikkink
  6. Social Theory of International Politics (1999)

معانی از طریق تکرار کنش‌های اجتماعی و بازتولید میان‌ذهنی است (ر.ک: Collin, 2002). در تقابل با رئالیسم ساختاری که ساختار را موجودیتی بیرونی، مستقل و الزام‌آور می‌داند (ر.ک: Waltz, 1979)، سازه‌انگاری بر رابطه دیالکتیکی ساختار و کنشگر تأکید دارد. به این معنا که ساختارها هم‌زمان هم محصول کنش اجتماعی هستند و هم بر کنشگران اثر می‌گذارند (Hurd, 2008: 299). این رابطه دوطرفه به گونه‌ای است که کنش و ساختار، یکدیگر را متقابلاً شکل می‌دهند (Theys, 2017: 37). هنجارها و ارزش‌ها در این چارچوب، نه به عنوان قیود بیرونی، بلکه به مثابه عناصر سازنده هویت و ترجیحات کنشگران عمل می‌کنند (ر.ک: Checkel, 1999). حتی نحوه درونی‌سازی این هنجارها می‌تواند به جهت‌گیری‌های متفاوت و حتی متضاد در سیاست خارجی بینجامد (ر.ک: Cortell & Davis, 1996). برای نمونه، آچاریا نشان می‌دهد که چگونه هنجارهای منطقه‌ای می‌تواند ساختارهای حکمرانی را بازآفرینی کند (ر.ک: Acharya, 2004).

از این منظر، کنش دولت‌ها نه صرفاً بر اساس منطق عقلانی سودمحور، بلکه بر مبنای «منطق مناسب بودن» و انطباق با هنجارهای هویتی صورت می‌پذیرد (March & Olsen, 1998: 951-952). مؤلفه محوری دیگر، ارتباط ناگسستنی هویت و منافع است. در مقابل رویکردهای عقل‌گرا که منافع را ثابت و پیش‌سازده فرض می‌کنند، سازه‌انگاری استدلال می‌کند که منافع، برآمده از هویت‌های اجتماعی هستند که خود در فرآیندهای گفتمانی و تاریخی شکل می‌گیرد (Theys, 2017: 37-38). هویت‌ها، بازتابی از خودپنداره کنشگران و اندیشه آنان از «دیگری» هستند. نمونه بارز این پویایی را می‌توان در تحول هویت آلمان پس از جنگ جهانی دوم مشاهده کرد که علی‌رغم برخورداری از توانمندی اقتصادی، به دلیل تثبیت هویت صلح‌طلبانه، از سیاست‌های نظامی‌گری پرهیز کرد (Hopf, 1998: 175).

به تعبیر ونت، هویت، بنیان منافع است و این هویت‌ها هستند که به کنش‌های بین‌المللی نظم و ثبات می‌بخشند (ر.ک: Wendt, 1999). زبان و گفتمان نیز در این پارادایم، نقش سازنده‌ای ایفا می‌کنند. زبان، تنها وسیله انتقال اطلاعات نیست، بلکه ابزار شکل‌دهی به واقعیت‌های اجتماعی است (Onuf, 2012: 27). واژگان، استعاره‌ها و شیوه‌های روایت‌پردازی، در تعیین مرزهای معنایی و هویتی، تأثیر مستقیم دارند (Searle, 1969; Mattern, 2004: 70). درک سازه‌انگارانه از قدرت نیز با خوانش رئالیستی

آن تفاوت بنیادین دارد. قدرت صرفاً در منابع مادی خلاصه نمی‌شود، بلکه در توانایی معناسازی، مشروعیت‌بخشی و هنجارآفرینی نهفته است (Klotz & Lynch, 2007: 11). از این منظر، قدرت نرم که بر جذابیت روایی و اقناع، استوار است، در چارچوب سازه‌انگاری قابلیت تحلیلی می‌یابد (ر.ک: Nye, 2009).

سرانجام سازه‌انگاری بر پویایی و تحول دائمی روابط بین‌الملل تأکید دارد. هویت‌ها، منافع و ساختارها، اموری ایستا نیستند، بلکه در گذر زمان دگرگون می‌شوند (Wendt, 1999: 248). تغییر در سیاست بین‌الملل -از تحول هنجاری تا بازتعریف ائتلاف‌ها- مستلزم به چالش کشیدن چارچوب‌های معنایی مسلط است (Guzzini & Leander, 2006: 19). حتی مرزهای به ظاهر ثابت «خودی» و «دیگری» نیز انعطاف‌پذیر و تغییرپذیرند (ر.ک: Wendt, 1999) و هویت می‌تواند به ابزاری استراتژیک در عرصه سیاست امنیتی تبدیل شود (ر.ک: McSweeney, 2009). این مبانی نظری، چارچوبی سنجیده برای تحلیل شاخه‌های نوظهور سازه‌انگاری -از قدرت روایی و امنیت هستی‌شناختی تا منازعه هنجاری و روش‌شناسی زمینه‌ای- فراهم می‌آورد و امکان واکاوی عمیق‌تر ابعاد گفتمانی و هویتی سیاست بین‌الملل را میسر می‌سازد.

### انشعاب کلاسیک سازه‌انگاری

نظریه سازه‌انگاری از آغاز پیدایش خود، نه به عنوان یک چارچوب نظری یکپارچه، بلکه به مثابه سنتی فکری با درون‌مایه‌های متنوع در نظریه‌پردازی روابط بین‌الملل مطرح شده است. نیکلاس اونوف (۱۹۸۹)، یکی از نخستین کسانی بود که اصطلاح «سازه‌انگاری» را وارد ادبیات این حوزه کرد (Pouliot, 2004: 323). در ادامه، الکساندر ونت (۱۹۹۹) تلاش کرد تا این تنوع نظری را طبقه‌بندی کرده، سازه‌انگاری را به سه شاخه اصلی تقسیم کند: نخست، سازه‌انگاری مدرن با نمایندگانی چون جان راگی و کراتوچویل<sup>۱</sup>؛ دوم، سازه‌انگاری پست‌مدرن با چهره‌هایی نظیر ریچارد اشلی<sup>۲</sup> و آر.بی. جی. واکر<sup>۳</sup> و سوم، شاخه‌ای فمینیستی - پست‌مدرن با نظریه‌پردازانی مانند اسپایک پترسون<sup>۴</sup>

1. Friedrich Kratochwil

2. Richard Ashley

3. R.B.J. Walker

4. Spike Peterson

و آن تیکنر<sup>۱</sup>. این دسته‌بندی از همان ابتدا نشان‌دهنده آن بود که سازه‌انگاری، نه یک نظریهٔ منسجم، بلکه مجموعه‌ای از مواضع نظری پراکنده و گاه ناسازگار است (Risse & Wiener, 1999: 776).

بر همین اساس، پژوهشگران بسیاری تلاش کرده‌اند تا این تنوع را در قالب طبقه‌بندی‌های معرفتی مشخص‌تری بازسازی کنند. در این میان، هوف (۱۹۹۸) سازه‌انگاری را به دو جریان اصلی تفکیک می‌کند: سازه‌انگاری متعارف<sup>۲</sup> و سازه‌انگاری انتقادی<sup>۳</sup>. سازه‌انگاری متعارف در پی آن است که ضمن بهره‌گیری از برخی اصول اثبات‌گرایی، از روش‌های تجربی، داده‌محور و مفاهیم قابل سنجش برای تبیین مشروط پدیده‌های اجتماعی استفاده کند. این رویکرد به گونه‌ای طراحی شده که بتواند نقش «پل» نظری میان عقل‌گرایان و تفسیرگرایان را ایفا کند (ر.ک: Adler, 1997). در مقابل، سازه‌انگاری انتقادی بر بنیان‌های نظریهٔ انتقادی اتکا دارد و بیش از هر چیز بر تحلیل ساختارهای قدرت، نابرابری‌های جهانی، فرودستی‌های تاریخی و رهایی انسان تأکید می‌کند (Hopf, 1998: 183-185). تفاوت میان این دو شاخه در ابعاد هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی و روش‌شناختی، آشکار است. سازه‌انگاران متعارف، ضمن پذیرش نسبیت معنا، به تعمیم‌های مشروط و آزمون‌پذیری محدود باور دارند؛ در حالی که انتقادی‌ها، دانش را پدیده‌ای گفتمانی، بافت‌محور و تاریخی می‌دانند و محقق را بخشی از فرآیند بازتولید دانش تلقی می‌کنند (ر.ک: Linklater, 2000).

از سوی دیگر، نگرش به «هویت» نیز در این دو جریان متفاوت است: سازه‌انگاری متعارف، هویت را متغیری تبیینی می‌بیند، در حالی که در رویکرد انتقادی، هویت هم‌زمان برساخته‌ای تاریخی، سیال و مشروط به مناسبات قدرت است (Kratochwil, 2006-210). نویسندگانی مانند عنایت‌الله و بلینی نشان دادند که هویت اروپایی در نسبت با «دیگری» ساخته شده است و این مواجهه اغلب با طرد، سلطه یا تحقیر همراه بوده است (Inayatullah & Blaney, 1996: 65-84). از نظر روش‌شناختی نیز تفاوت‌ها بارز است: سازه‌انگاری متعارف از روش‌های کمی، داده‌محور و تجربی بهره می‌برد (ر.ک:

---

1. Ann Tickner  
2. Conventional Constructivism  
3. Critical Constructivism

(Finnemore & Sikkink, 2001)، در حالی که رویکرد انتقادی بر تحلیل گفتمان، روایت‌های تاریخی و رویکردهای تبارشناختی تأکید دارد. با این حال گرایش‌های مختلف سازه‌انگاری در اصولی بنیادین با یکدیگر اشتراک دارند: همه آنها بر اجتماعی بودن نهادها، میان‌ذهنی بودن معنا و رابطه دوسویه کنشگر و ساختار تأکید دارند. بر این اساس می‌توان گفت که سازه‌انگاری به‌مثابه سنتی نظری، ظرفیت آن را دارد که با حفظ تنوع درونی، به تحلیل‌های متکثر در حوزه هویت، معنا و تحول در سیاست جهانی پاسخ دهد.

### گسترش‌های متأخر نظریه سازه‌انگاری در روابط بین‌الملل

با گذشت سه دهه از تثبیت سازه‌انگاری در روابط بین‌الملل، این نظریه با ظهور شاخه‌های نوینی متحول شده است. این تحولات درونی که در پاسخ به پیچیدگی‌های جهان معاصر شکل گرفته‌اند، بر مفاهیمی چون روایت، هویت هستی‌شناختی، منازعه هنجاری و بسترهای اجتماعی کنش تمرکز دارند. برخلاف گرایش‌های کلاسیک که بر هویت‌ها و هنجارهای تثبیت‌شده تأکید داشتند، سازه‌انگاری متأخر بر پویایی معنا، روایت‌پردازی و قدرت گفتمانی متمرکز است. در این بخش، چهار شاخه نوظهور - قدرت روایی، امنیت هستی‌شناختی، منازعه هنجاری و روش‌شناسی زمینه‌ای سازه‌انگاران - بررسی می‌شود تا ظرفیت‌های تحلیلی آنها در تبیین رفتار و سیاست خارجی روشن گردد.

#### رهیافت قدرت روایی<sup>۱</sup>

رهیافت قدرت روایی به عنوان یکی از گسترش‌های مهم درون سنت سازه‌انگاری، جایگاه روزافزونی در تحلیل سیاست خارجی و روابط بین‌الملل یافته است. این رویافت، ریشه در مباحث معناگرایانه سازه‌انگاری دارد، جایی که پژوهشگرانی چون الکساندر ونت در «نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل»<sup>۲</sup> (۱۹۹۹) نشان دادند که هویت‌ها و منافع دولت‌ها، نه از پیش داده‌شده، بلکه در بستر گفتمان‌ها و روایت‌های اجتماعی شکل می‌گیرند. این برداشت، آغازگر توجه جدی به روایت به‌مثابه سازوکار تولید معنا در روابط بین‌الملل بود. در ادامه، روزل<sup>۳</sup> و همکارانش (۲۰۱۴)، رویافت «روایت

1. Narrative Power

2. Social Theory of International Politics

3. Roselle

استراتژیک<sup>۱</sup> را صورت‌بندی کردند. آنها روایت‌ها را ابزاری برای مدیریت ادراکات، مشروعیت‌بخشی و اعمال قدرت نرم معرفی کردند. پژوهش‌های بعدی نیز بر «چسبندگی روایی» و اثرات آن بر سیاست خارجی اتحادیه اروپا در خاورمیانه تأکید داشتند (ر.ک: Miskimmon & O'Loughlin, 2019).

در سطح کاربردی، متفکرانی چون بارنت<sup>۲</sup>، روایت‌ها را در زمینه سیاست‌های بشردوستانه و نقش سازمان‌های غیر دولتی بررسی کردند (Schlauffer et al. 2021). رهیافت قدرت روایی در حوزه هویت و سیاست خارجی نیز گسترش یافت. ووستیک<sup>۳</sup> (۲۰۱۸) تأکید می‌کند که چگونه هویت‌های دولتی، آن‌طور که از طریق روایت‌ها ساخته می‌شوند، می‌توانند بر تصمیم‌ها و صف‌بندی‌های سیاست خارجی تأثیر بگذارند. همچنین محققانی مانند پرسود<sup>۴</sup> (۲۰۱۹) با تقویت بیشتر چارچوب روایت در روابط بین‌الملل، بین کاربردهای روایت در رشته‌های مختلف ارتباط برقرار کردند.

در سال‌های اخیر، پژوهش‌های متعددی این رهیافت را در زمینه‌های خاص بسط داده‌اند. هاگستروم و گوستافسون در مطالعه شرق آسیا نشان دادند که روایت‌ها می‌توانند ساختار قدرت منطقه‌ای را بازتعریف کنند (Hagström & Gustafsson, 2019: 387-406). لوینگر و راسل در تحلیل ژئوپلیتیک هندو-اقیانوسیه استدلال کردند که روایت‌ها، ابزاری برای بازسازی حافظه جمعی و اتحادهای بین‌المللی هستند (Levinger & Roselle, 2017: 94-98). اپل<sup>۵</sup> (۲۰۲۴) در زمینه جنگ روسیه-اوکراین نشان داد که رقابت روایی به اندازه میدان جنگ نظامی در تعیین نتایج سیاسی اهمیت دارد. همچنین حسین و نای<sup>۶</sup> (۲۰۲۴) به بررسی نقش روایت‌ها در بحران‌های مهاجرت پرداختند و نشان دادند که چگونه روایت‌های مسلط می‌توانند سیاست‌های مهاجرتی را شکل دهند.

در کنار اینها، نقدهای پسااستعماری و فمینیستی نیز ابعاد انتقادی این رهیافت را برجسته کردند. برای نمونه، فاکس<sup>۷</sup> (۲۰۰۸) هشدار داده که روایت‌های مسلط ممکن

1. Strategic Narrative
2. Barnett
3. Vucetic
4. Persaud
5. Appel
6. Hussein & Nye
7. Fox

است صداهای جایگزین را به حاشیه براند. به این ترتیب می‌توان تکامل رهیافت قدرت روایی را در سه مرحله دید:

- مرحله مفهومی اولیه: تأکید و نت بر بساخت اجتماعی واقعیت و نقش معانی.  
- مرحله نظری‌سازی: صورت‌بندی روایت استراتژیک توسط راسل، میسکی‌مون و اولافلین.

- مرحله کاربردی و انتقادی: گسترش در مطالعات هویت، دیپلماسی، امنیت منطقه‌ای، جنگ اوکراین، مهاجرت و نقدهای پسااستعماری که سایر پژوهشگرانی که نام برده شد، آن را توسعه دادند.

به طور کلی این رهیافت بر این پیش‌فرض استوار است که روایت‌ها، یعنی داستان‌هایی که بازیگران سیاسی درباره خود، گذشته، موقعیت و آینده خود بازگو می‌کنند، در شکل‌دهی به هویت‌ها، ادراکات و کنش‌های سیاست خارجی، نقش تعیین‌کننده دارند. روایت‌ها به‌مثابه سازوکارهایی گفتمانی، از طریق فرایندهای معناپردازی، تفسیر و بازنمایی، چارچوب‌هایی مفهومی برای درک جهان، منافع ملی و نقش‌های بین‌المللی دولت‌ها فراهم می‌آورند. یکی از عرصه‌های اصلی کاربرد این رهیافت، تحلیل سیاست خارجی ایالات‌متحده در قرن بیست‌ویکم است. در این چارچوب، روایت‌های قدرت، نقش محوری در بازتولید و حفظ هویت ملی آمریکا ایفا می‌کند و بر استراتژی‌های سیاست خارجی آن، به‌ویژه در بستر منازعات داخلی، رقابت‌های ایدئولوژیک و تغییرات محیط بین‌الملل، تأثیرگذارند (Tsyra, 2020: 95).

روایت‌ها در این معنا نه‌تنها ابزاری برای معنابخشی به منافع و اهدافند، بلکه چارچوب‌هایی برای تفسیر تحولات جهانی و نحوه واکنش به آنها فراهم می‌سازند. قدرت روایی نه‌تنها بازتاب‌دهنده ترجیحات دولت‌هاست، بلکه ابزاری فعال برای تقویت قدرت نرم به شمار می‌آید. دولت‌ها از طریق روایت‌سازی، استراتژی‌های اقناعی خود را هدایت کرده، مشروعیت اقداماتشان را در سطح داخلی و جهانی افزایش می‌دهند. این روایت‌ها در رقابت با روایت‌های رقیب، نه‌فقط در ساحت دیپلماسی رسمی، بلکه در عرصه عمومی و رسانه‌ای نیز میدان عمل دارند (Česnakas, 2021). روایت‌های موفق می‌توانند ادراک عمومی، هویت ملی و کارآمدی تصمیم‌های سیاست خارجی را شکل دهند و جایگاه

بین‌المللی دولت‌ها را تثبیت یا تضعیف کنند (ر.ک: Dück, 2019). حتی هویت‌های ملی، از طریق روایت‌های تثبیت‌شده، مسیر واکنش دولت‌ها به بحران‌های بین‌المللی را تعیین می‌کنند. افزون بر این، قدرت روایت‌ها تنها به سطح سیاست خارجی دولت‌ها محدود نیست، بلکه در شکل‌دهی به نظم جهانی نیز ایفای نقش می‌کنند؛ به‌ویژه در شرایط گذار از نظم تک‌قطبی به جهانی چندقطبی. روایت‌ها با بازتعریف جایگاه کشورها در نظم بین‌المللی، بر دستور کارها و سیاست‌گذاری‌ها اثر می‌گذارند و پویایی‌های سیال هویت و قدرت را آشکار می‌سازند (Forough, et al. 2023: 295). قابلیت این رهیافت برای تحلیل سیاست قدرت در جهان معاصر، تنها محدود به بازیگران دولتی نیست؛ بلکه بازیگران غیر دولتی، منطقه‌ای و فراملی نیز روایت‌های خاص خود را وارد فضای بین‌الملل می‌کنند. در مجموع رهیافت قدرت روایی با تأکید بر نقش بنیادین روایت‌ها در شکل‌دهی به هویت، سیاست خارجی و ساختارهای بین‌المللی، ما را دعوت می‌کند تا روابط بین‌الملل را نه صرفاً به‌مثابه تعامل منافع مادی، بلکه همچون میدان پیچیده‌ای از تولید و رقابت روایت‌های اجتماعی و هنجاری درک کنیم. این چارچوب تحلیلی به‌ویژه در جهانی چندصدایی، میان‌ذهنی و درهم‌تنیده، امکان فهمی دقیق‌تر از پویایی‌های سیاست جهانی را فراهم می‌سازد.

### چارچوب امنیت هستی‌شناختی<sup>۱</sup>

مفهوم امنیت هستی‌شناختی را نخستین‌بار آنتونی گیدنز (۱۹۸۴) در کتاب «تشکیل جامعه»<sup>۲</sup> مطرح کرد. او استدلال کرد که افراد -و به طور قیاسی دولت‌ها- برای کنش مؤثر، نیازمند حس ثبات و تداوم در هویت خود هستند و اختلال در این تداوم می‌تواند ناامنی ایجاد کند. این برداشت، زمینه ورود مفهوم به مطالعات روابط بین‌الملل را فراهم ساخت. در دهه ۱۹۹۰، مک‌سوینی<sup>۳</sup> (۲۰۰۹) در اثر «امنیت، هویت و منافع»<sup>۴</sup> با پیوند زدن میان امنیت و هویت، استدلال کرد که امنیت صرفاً به بقا یا قدرت نظامی محدود نمی‌شود، بلکه باید ابعاد هویتی و اجتماعی آن را نیز در نظر گرفت.

1. Ontological Security Framework

2. The Constitution of Society

3. McSweeney

4. Security, Identity and Interests

با این حال مفهوم امنیت هستی‌شناختی با مقاله مشهور جنیفر میتزن<sup>۱</sup> (۲۰۰۶) با عنوان «امنیت هستی‌شناختی در سیاست جهان: هویت دولت و معضل امنیت<sup>۲</sup>» به طور جدی وارد روابط بین‌الملل شد. او استدلال کرد که دولت‌ها همانند افراد برای حفظ تداوم هویت خود درگیر کنش‌های خاصی می‌شوند و گاه حتی از منافع مادی چشم‌پوشی می‌کنند تا امنیت وجودی‌شان را تضمین کنند. در ادامه، استیل<sup>۳</sup> (۲۰۰۸) در کتاب «امنیت هستی‌شناختی در روابط بین‌الملل: هویت خود و دولت در نظام بین‌الملل<sup>۴</sup>»، این رویکرد را بسط داد و نشان داد که بسیاری از کنش‌های به ظاهر غیر عقلانی دولت‌ها را می‌توان با نیاز به تداوم هویت توضیح داد.

پس از این آثار بنیادین، بدنه گسترده‌ای از ادبیات شکل گرفت. براونینگ و جونیمی<sup>۵</sup> (۲۰۱۶)، پیوند میان هویت و سیاست‌های امنیتی را نشان دادند. زاراکول<sup>۶</sup> (۲۰۱۶) در اثر خود به نام «دولت‌ها و امنیت هستی‌شناختی: بازاندیشی تاریخی<sup>۷</sup>» به طور انتقادی بررسی کرد که چگونه روایت‌های تاریخی و تجربه‌های گذشته دولت‌ها، نیازهای امنیت هستی‌شناختی آنها را شکل می‌دهد. در سال‌های اخیر نیز این مفهوم در زمینه‌های جدید به کار رفته است. اجدوس<sup>۸</sup> (۲۰۲۰) در مطالعه خود نشان داد که امنیت هستی‌شناختی می‌تواند برای تحلیل منازعات و فرآیندهای صلح نیز مفید باشد. نکلیودوف<sup>۹</sup> و همکارانش (۲۰۲۳) هم استدلال کردند که دولت‌ها گاه حتی از طریق تداوم بحران‌های بین‌المللی به امنیت هستی‌شناختی دست می‌یابند. به همین ترتیب اسن و دنیلسون<sup>۱۰</sup> (۲۰۲۳) با ارائه تیپولوژی از سازوکارهای ناامنی هستی‌شناختی، نشان دادند که چگونه دولت‌ها، ناامنی‌ها را تعریف و با اقدامات سیاست خارجی، مدیریت می‌کنند.

1. Mitzen
2. Ontological Security in World Politics: State Identity and the Security Dilemma
3. Steele
4. Ontological Security in International Relations: Self-Identity and the IR State
5. Browning & Joenniemi
6. Zarakol
7. States and ontological security: a historical rethinking
8. Ejodus
9. Neklyudov
10. Essen and Danielson

به طور کلی رهیافت امنیت هستی‌شناختی از ریشه‌های جامعه‌شناختی نزد گیدنز (۱۹۸۴) آغاز شد، در آثار مک‌سویینی (۱۹۹۹) و سپس میتزن (۲۰۰۶) و استیل (۲۰۰۸) وارد نظریه روابط بین‌الملل گردید و با کارهای بعدی چون براونینگ و جوننیمی (۲۰۱۶)، زاراکول (۲۰۱۶)، اجدوس (۲۰۲۰)، نکلیودوف و همکاران (۲۰۲۳) و اسن و دنیلسون (۲۰۲۳) گسترش یافت. این مسیر نشان می‌دهد که امنیت هستی‌شناختی امروز به یکی از شاخه‌های کلیدی سازه‌انگاری بدل شده است که به واسطه آن می‌توان رفتارهایی را توضیح داد که نظریه‌های مادی‌گرا و عقلانی از تحلیل آنها عاجزند. شایان ذکر است که در ادبیات روابط بین‌الملل، این مفهوم عمدتاً برای تحلیل واکنش دولت‌ها به تهدیدهای غیر مادی و بحران‌های هویتی به کار رفته است. در واقع برخلاف امنیت فیزیکی که بر بقا و تهدیدهای مادی متمرکز است، امنیت هستی‌شناختی معطوف به معنا، انسجام هویتی و روایت منسجم از «بودن» است (ر.ک: Mitzen & Larson, 2017).

در چارچوب سازه‌انگاری، امنیت هستی‌شناختی به عنوان ابزاری تحلیلی برای فهم سیاست خارجی، بر این پیش‌فرض بنا شده که دولت‌ها مانند افراد، نیازمند حفظ حس تداوم در هویت خویش هستند و تهدیدهای هویتی می‌تواند به اضطراب هستی‌شناختی منجر شود؛ اضطرابی که دولت‌ها با کنش بین‌المللی، تلاش در مهار آن دارند (Brummer & Oppermann, 2024: 64). در این منظر، سیاست خارجی نه صرفاً واکنشی عقلانی به تهدیدهای امنیتی مادی، بلکه نوعی «پاسخ هویتی» برای تأیید یا بازتولید تصویر معنادار از خود است. به تعبیر دیگر، هویت و منافع دولت‌ها ثابت نیست، بلکه در بستر تعاملات اجتماعی و گفتمان‌ها شکل می‌گیرد و پیوسته بازتعریف می‌شود. از همین‌رو دولت‌ها در سیاست خارجی خود به دنبال انسجام روایی با هویت برساخته‌شده‌اند، نه صرفاً حداکثرسازی منافع مادی (ر.ک: Hassan, 2020). نمونه بارز این پویایی را می‌توان در سیاست خاورمیانه‌ای ایالات متحده مشاهده کرد که از طریق روایت‌های دموکراسی‌خواهی و دفاع از حقوق بشر، به حفظ ثبات هویتی خود کمک می‌کند (ر.ک: Kowert & Barkin, 2024).

اهمیت این چارچوب به‌ویژه در دوران بحران افزایش می‌یابد، زیرا گفتمان‌های بحران‌زا می‌تواند روایت‌های تثبیت‌شده از هویت را به چالش کشیده، منجر به

بازپیکربندی سیاست خارجی شود (Ceydilek, 2023: 445). نمونه آن، تغییر رویکرد چین نسبت به کره شمالی است که از منظر تحول در تصویر هویتی چین قابل تحلیل است (ر.ک: Olczak, 2023). در سطح مفهومی، دامنه کاربرد امنیت هستی‌شناختی، فراتر از دولت‌ها رفته و نهادها و جوامع نیز به عنوان واحدهای تحلیل در نظر گرفته شده‌اند (Kinnvall & Mitzen, 2016: 3). در این نگرش، هویت، محصول ترتیبات اجتماعی و روایت‌پردازی میان‌ذهنی است و از طریق بازگویی داستان‌هایی درباره «ما کیستیم» تثبیت می‌شود (ر.ک: Pratt, 2016).

استراتژی دولت‌ها برای دستیابی به امنیت هستی‌شناختی معمولاً از دو مسیر پیگیری می‌شود: نخست، تکرار روایت‌های تثبیت‌شده برای حفظ حس تداوم (راهبرد بودن)؛ دوم، جلب تأیید از سوی دیگران برای مشروعیت‌بخشی به تصویر هویتی خود (راهبرد کنش) (Flockhart, 2016: 799). بر این اساس بسیاری از رفتارهای سیاست خارجی را می‌توان نه به عنوان واکنش به تهدیدهای عینی، بلکه به مثابه تبلور پویایی‌های معنایی و فرهنگی تحلیل کرد. مطالعات تجربی نیز مؤید این دیدگاه هستند؛ از جمله تصمیم بریتانیا برای بی‌طرفی در جنگ داخلی آمریکا، یا امنیتی‌سازی مسلمانان پس از یازده سپتامبر که نشان دادند تهدیدهای هویتی می‌تواند به اندازه تهدیدهای فیزیکی، محرک کنش سیاسی باشند (Steele, 2005: 519; Croft, 2012).

با این حال این چارچوب بدون چالش نیز نبوده است. برخی منتقدان مانند رومیلی نسبت به ادغام بدون تمایز امنیت هستی‌شناختی با امنیت مادی هشدار داده‌اند و آن را موجب تقلیل پیچیدگی‌های هویتی به الگویی مکانیکی دانسته‌اند (Rumelili, 2013: 52). افزون بر این، ایده «پارادوکس امنیت هستی‌شناختی» نشان می‌دهد که تلاش برای تثبیت هویت ممکن است خود به منبع ناامنی‌های جدید تبدیل شود و تبعات پیش‌بینی‌ناپذیری برای نظم جهانی داشته باشد (Jackson & Subotić, 2024: 3). در مجموع چارچوب امنیت هستی‌شناختی با تکیه بر مفاهیمی چون روایت، هویت و معنا، افق تحلیل سیاست خارجی را از منطبق صرف مادی‌گرایانه فراتر می‌برد. این چارچوب به ما کمک می‌کند تا کنش‌های بین‌المللی دولت‌ها را به مثابه تلاشی برای حفظ انسجام در «خود ملی» درک کنیم؛ تلاشی که گاه می‌تواند منشأ ثبات و گاه موجب بحران باشد. در جهانی که نظم

آن بیش از هر زمان دیگر دستخوش تحول است، فهم دغدغه‌های وجودی بازیگران، برای تحلیل دقیق‌تر روابط بین‌الملل، ضرورتی انکارناپذیر است.

### رهیافت منازعه‌هنجاری<sup>۱</sup>

منازعه‌هنجاری یکی از شاخه‌های نوین در سازه‌نگاری است که به مطالعه چگونگی به چالش کشیده شدن، تغییر یا بازتولید هنجارها در عرصه بین‌المللی می‌پردازد. این رویکرد از آثار نظریه‌پردازان کلیدی تکامل یافته و به تدریج جایگاه مهمی در روابط بین‌الملل یافته است. از نخستین کسانی که به این موضوع پرداختند می‌توان به فریدریش کراتوچویل و کتاب «قواعد، هنجارها و تصمیم‌گیری<sup>۲</sup>» (۱۹۸۹) اشاره کرد؛ جایی که او نشان داد هنجارها نه تنها محدودکننده، بلکه تسهیل‌کننده کنش‌های بین‌المللی هستند و تصمیم‌گیری دولت‌ها را در چارچوب‌های هنجاری شکل می‌دهند. این اثر، زمینه را برای فهم مناقشه‌هنجار در سیاست بین‌الملل فراهم کرد (ر.ک: Lantis, 2017).

در ادامه، آنچه وینر<sup>۳</sup> در آثار خود، به‌ویژه «الزامات مورد مناقشه: مداخلات در ساختار هنجاری سیاست جهانی<sup>۴</sup>» (۲۰۰۴) بر بازتاب‌پذیری هنجارها تأکید کرد و نشان داد که اجرا یا نقض هنجارها همیشه محل مناقشه است. او این موضوع را به عنوان یکی از محورهای اصلی سازه‌نگاری انتقادی وارد ادبیات کرد. پس از کراتوچویل، یوتا برونه<sup>۵</sup> به همراه همکارانش، ماهیت پویای حقوق بین‌الملل و چارچوب‌های هنجاری را بررسی کردند و درک دقیقی از چالش و تاب‌آوری هنجارها ارائه دادند (ر.ک: Lantis, 2016).

در سطح نظریه‌های منطقه‌ای، توماس ریس<sup>۶</sup> به‌ویژه درباره قدرت هنجاری در چارچوب اتحادیه اروپا، بینش‌هایی را درباره چگونگی به چالش کشیدن، پذیرش یا رد هنجارها در زمینه‌های مختلف بین‌المللی ارائه داد (ر.ک: Rhoads & Welsh, 2019). در دهه اخیر، پژوهشگرانی چون جفری لنتیس، این ایده را با سازه‌نگاری عاملی پیوند زدند (ر.ک: Lantis, 2016). همچنین بتیزا و لوئیس<sup>۷</sup> (۲۰۲۰) در اثر «قدرت‌های اقتدارگرا و

1. Norm Contestation Theory

2. Rules, Norms, and Decisions

3. Wiener

4. Contested Compliance: Interventions on the Normative Structure of World Politics

5. Jutta Brunnée

6. Thomas Risse

7. Bettiza & Lewis

معارضه هنجاری در نظم بین‌المللی لیبرال: تبیین نظری سیاست قدرت ایده‌ها و هویت<sup>۱</sup> نشان دادند که دولت‌های اقتدارگرا با به چالش کشیدن هنجارهای لیبرال، نظم جهانی را دگرگون می‌سازند.

از منظر تجربی، پژوهش‌هایی مانند اثر نیمان و گادینگر<sup>۲</sup> (۲۰۲۵) نشان داد که هنجارها در عمل همواره مورد بازتعریف قرار می‌گیرند. به طور کلی رهیافت منازعه هنجار از بنیان‌های نظری کراتوچویل (۱۹۸۹) و توسعه انتقادی وینر (۲۰۰۴) آغاز شد، با آثار برونه (۲۰۱۶) و ریسه (۱۹۹۹؛ ۲۰۱۱) عمق یافت و در سال‌های اخیر با پژوهش‌های لانتیس (۲۰۱۶)، بتیزا و لوئیس (۲۰۲۰) و گادینگر و نیمن (۲۰۲۵) به سطحی کاربردی‌تر و چندلایه‌تر ارتقا یافته است. این سیر تکاملی نشان می‌دهد که مناقشه هنجار نه حاشیه‌ای، بلکه بخش جدایی‌ناپذیر از فرآیند تداوم و تغییر هنجارها در نظام بین‌المللی است و ظرفیت بالایی برای تبیین پویایی‌های هنجاری معاصر دارد.

به طور کلی رهیافت منازعه هنجاری، چارچوبی تحلیلی برای فهم پویایی‌های بازتعریف، تحول و تطبیق هنجارها در بستر تعاملات میان بازیگران مختلف در سطح روابط بین‌الملل فراهم می‌آورد (ر.ک: Deitelhoff, 2020). در این رویکرد، منازعه صرفاً به عنوان نشانه‌ای از مقاومت یا عدم تبعیت تلقی نمی‌شود، بلکه به مثابه سازوکاری بنیادین برای بازسازی و مشروع‌سازی مجدد هنجارها در نظر گرفته می‌شود. برخلاف رهیافت‌های کلاسیک انتقال هنجار که بر درونی‌سازی تدریجی و خطی تأکید دارند، رهیافت منازعه هنجاری بر فرایندهای تفسیری، چانه‌زنی و باززایی هنجارها تمرکز دارد؛ فرایندهایی که در بسترهای اجتماعی و سیاسی متکثر و متعارض شکل می‌گیرند (ر.ک: Iommi, 2019). در قلب این رهیافت، تنش ساختاری میان استانداردهای جهانی و زمینه‌های محلی قرار دارد؛ تنش که در مواجهه با تفاوت‌های فرهنگی، ارزشی و هویتی تشدید می‌شود (ر.ک: Ün, 2019). بازیگران محلی، با اتکا بر منافع و هویت‌های خاص خود، نه تنها در برابر هنجارهای بین‌المللی مقاومت می‌کنند، بلکه اغلب آنها را بازتعبیر و بومی‌سازی می‌نمایند. این پویایی منجر به شکل‌گیری تنوع گسترده‌ای در

1. Authoritarian powers and norm contestation in the liberal international order: theorizing the power politics of ideas and identity  
2. Niemann & Gadinger

الگوهای پذیرش یا رد هنجارها شده است (ر.ک: Hensengerth, 2015) و نشان می‌دهد که هنجارها، مفاهیمی سیال و وابسته به زمینه‌اند که همواره در معرض تفسیر مجدد قرار دارند (ر.ک: Isaacs, 2017). بنابراین تحلیل منازعه نه فقط بر لحظات چالش و بحران، بلکه بر منطق بازتعریف معنا و مشروعیت متمرکز است (ر.ک: Lantis, 2017).

منازعات هنجاری معمولاً در قالب رقابت‌های معنایی، تفسیری و ارزشی میان بازیگران بین‌المللی، ملی و محلی بروز می‌یابند و حتی هنجارهایی که از مقبولیت گسترده برخوردارند نیز از خطر بازنگری و تضعیف مصون نیستند (Hansen-Magnusson et al. 2018: 637). رهیافت منازعه، در امتداد سازه‌نگاری عاملیت‌محور، هنجارها را نه ساختارهایی از بالا تحمیل‌شده، بلکه حاصل کنش فعال بازیگران در تعاملات میان‌ذهنی، اجتماعی و دیپلماتیک می‌داند (ر.ک: Lantis, 2016). به همین دلیل، حتی فرآیند درونی‌سازی هنجارها نیز در این چارچوب، امری پویا و ناپایدار تلقی می‌شود؛ زیرا مشروعیت آنها هم‌زمان می‌تواند در بافت‌های مختلف، محل منازعه باشد (ر.ک: Iommi, 2019). از سوی دیگر، پویایی‌های درون‌گروهی، فشارهای اجتماعی و ادراک تهدید می‌توانند بر نحوه مواجهه بازیگران با هنجارها تأثیرگذار باشند (ر.ک: Falomir-Pichastor et al. 2004). برای نمونه در روابط میان اتحادیه اروپا و اوگاندا، فعالان محلی با تکیه بر عاملیت خود، هنجارهای تحمیلی غرب را به چالش کشیده‌اند (ر.ک: Saltnes & Thiel, 2021). این وضعیت نشان می‌دهد که بومی‌سازی نه به معنای پذیرش منفعلانه، بلکه بازآفرینی خلاقانه و مقاومتی از پایین در برابر هنجارهای تحمیل‌شده است (Isaacs, 2017: 1831).

چنان که برخی از پژوهش‌ها تأکید دارند، صرف انتقال هنجار به یک بافت جدید، تضمینی برای درونی‌سازی یا موفقیت آن فراهم نمی‌کند (ر.ک: Johansson-Nogués et al. 2019). افزون بر این، رهیافت منازعه ظرفیت آن را دارد که نقش قدرت را در شکل‌گیری، تغییر و تفسیر هنجارها برجسته سازد. برای مثال در سیاست‌های ضد تروریسم ایالات متحده، هنجارهای حقوق بشری از طریق روایت‌های متعارض، دست‌مایه توجیه اقدامات ناقض همان هنجارها قرار گرفته‌اند (Maurer & Wright, 2021: 385). این وضعیت نشان می‌دهد که هنجارها همواره در دل بازی‌های قدرت و بازتعریف استراتژیک معنا شکل می‌گیرند (Birdsall, 2016: 176).

در مجموع نظریه رهیافت هنجاری با برجسته‌سازی پویایی، چندصدایی و زمینه‌مندی هنجارها، نگاهی انتقادی و چندبعدی به فرآیندهای هنجاری ارائه می‌دهد. در این نگاه، منازعه نه نشانه شکست نظم، بلکه نیروی محرکه تحول و بازتولید هنجارهاست. چنین رویکردی درک ما را از روابط بین‌الملل، فراتر از پیروی یا نقض قواعد، به سمت فهمی عمیق‌تر از تعامل میان معنا، قدرت و زمینه سوق می‌دهد.

### روش‌شناسی نظریه زمینه‌ای سازه‌انگاران<sup>۱</sup>

نظریه زمینه‌ای سازه‌انگاران (CGT)، چرخشی پارادایمی در روش‌شناسی پژوهش کیفی به شمار می‌آید. خاستگاه آن به نظریه زمینه‌ای کلاسیک برمی‌گردد که بارنی گلیزر<sup>۲</sup> و آنسلم اشتراوس<sup>۳</sup> معرفی کردند؛ رویکردی که واقعیت اجتماعی را امری عینی و قابل کشف در نظر می‌گرفت. با این حال کتی چارماز<sup>۴</sup> با بازخوانی این روش از منظر سازه‌انگاری، تحولی بنیادین در آن ایجاد کرد (ر.ک: Ryan & DeStefano 2001). او در آثار شاخص خود، بر این نکته تأکید کرد که دانش نه کشف‌شدنی، بلکه در فرایند تعامل اجتماعی میان پژوهشگر و مشارکت‌کنندگان برساخته می‌شود. چارماز با وارد کردن مفاهیمی چون بازتاب‌پذیری، وابستگی به زمینه و ساخت مشترک معنا، نظریه زمینه‌ای را از چارچوبی اثبات‌گرایانه به رهیافتی تفسیری و سازه‌انگاران ارتقا داد (ر.ک: Mills et al, 2006). پس از چارماز، پژوهشگران متعددی به توسعه و کاربرد نظریه زمینه‌ای سازه‌انگاران در رشته‌های گوناگون پرداختند.

در سال‌های اخیر نیز توجه به موضوع در حوزه روابط بین‌الملل افزایش یافته است. پژوهش‌هایی چون زایدی<sup>۵</sup> (۲۰۲۲) و اوسازوا و مودیلی<sup>۶</sup> (۲۰۲۳) نشان داده‌اند که این رویکرد می‌تواند به تحلیل لایه‌های هنجاری، هویتی و تعاملی سیاست جهانی کمک کند. به طور کلی نظریه زمینه‌ای سازه‌انگاران از بنیان‌گذاری اولیه گلیزر و اشتراوس (۱۹۶۷) آغاز شد، با بازتفسیر بنیادین چارماز (۲۰۱۹) به رویکردی سازه‌انگاران بدل شد و در سال‌های اخیر با آثار پژوهشگرانی چون میلز (۲۰۰۶)، ویلیامز و کیدی (۲۰۱۲)،

1. Constructivist Grounded Theory- CGT

2. Barney Glaser

3. Anselm Strauss

4. Kathy Charmaz

5. Zaidi

6. Osazuwa and Moodley

زایدی (۲۰۲۲) و اوسازوا و مودیلی (۲۰۲۳) در حوزه‌های گوناگون، از جمله روابط بین‌الملل، گسترش یافت. این رهیافت به سبب تأکید بر بساخت اجتماعی دانش و نقش زمینه در تکوین معنا، امروز به یکی از ابزار روش‌شناختی نوآورانه در تحلیل سیاست جهانی تبدیل شده و امکان فهمی عمیق‌تر از پیچیدگی‌های هویتی و هنجاری نظام بین‌الملل فراهم می‌آورد. در مجموع برخلاف سنت واقع‌گرایانه نظریه‌ی زمینه‌ای کلاسیک، در این نوع روش‌شناسی، واقعیت نه امری عینی و از پیش موجود، بلکه پدیده‌ای اجتماعی، زمینه‌مند و در حال بساخت تلقی می‌شود. در این رویکرد، داده‌های کیفی نه صرفاً بازتاب تجربه، بلکه محصول تعامل مداوم میان پژوهشگر و مشارکت‌کنندگان است؛ تعاملی که در خلال آن، معانی، روایت‌ها و مفاهیم به طور مشترک خلق می‌شوند (ر.ک: Zaidi, 2022).

نظریه زمینه‌ای سازه‌انگارانه، با برخورداری از ساختاری انعطاف‌پذیر، به‌ویژه در محیط‌های پژوهشی متنوع و چندرسانه‌ای، توانسته است خود را با الزامات داده‌های دیجیتال نیز وفق دهد و تحلیل‌هایی چندلایه از تجربه‌های زیسته ارائه دهد (ر.ک: Araujo, 2019). ویژگی برجسته این رویکرد، چرخه‌ای بودن آن است؛ به گونه‌ای که جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها به صورت هم‌زمان و پیوسته انجام می‌گیرد. در این فرایند، نمونه‌گیری نظری، نقش محوری دارد؛ به این معنا که مسیر پژوهش با تکیه بر تحلیل‌های مقدماتی، بازتنظیم شده و جهت‌گیری تازه‌ای به خود می‌گیرد تا پیوند میان نظریه و داده‌ها تعمیق یابد (ر.ک: Chamberlain & Salaun et al. 2020). از منظر معرفت‌شناختی، روش‌شناسی یادشده با ارائه چارچوبی بازتاب‌پذیر و هم‌ساز با پیچیدگی پدیده‌های اجتماعی، در واکنش به انتقادهای وارد بر نظریه زمینه‌ای سنتی، رویکردی شفاف‌تر و خودآگاه‌تر نسبت به فرایند تحلیل ارائه می‌دهد (ر.ک: Guetterman et al. 2017). همین ویژگی، آن را به ابزاری توانمند برای مطالعه موضوعات پیچیده با ابعاد ارزشی، فرهنگی و اخلاقی تبدیل کرده است (ر.ک: Soundy, 2023, 2024).

قابلیت دیگر این رویکرد، ظرفیت بالای آن در ترکیب با روش‌های بومی و میان‌رشته‌ای است. در چنین تلفیق‌هایی، یافته‌ها نه تنها بازتابی از واقعیت محلی، بلکه محصول دانش مشترک میان مشارکت‌کننده و پژوهشگر محسوب می‌شود (ر.ک: Sebeelo, 2024). در واقع با تکیه بر گفت‌وگوهای باز و روایت‌های مشارکتی، مرز میان

تحلیل‌گر و تجربه‌گر را کم‌رنگ کرده، معنا را محصول تعاملی پویا میان آنها می‌داند (ر.ک: Sigauke et al. 2020; McCall & Edwards, 2021). این خصیصه، آن را از رویکردهای عینی‌گرا متمایز می‌سازد و غنای تحلیلی پژوهش را در مواجهه با تجربه‌های زیسته، افزایش می‌دهد. با این حال اجرای این رویکرد نیز خالی از چالش نیست. یکی از مشکلات اصلی، پیچیدگی فرایند کدگذاری و تحلیل است که به‌ویژه برای پژوهشگران ناآشنا با مبانی نظریه‌ی زمینه‌ای، ممکن است منجر به برداشتهای سطحی یا نادرست شود (ر.ک: Ding, 2014). از این‌رو بهره‌گیری از دستورالعمل‌های دقیق و چارچوب‌های روش‌مند برای حفظ انسجام و اعتبار تحلیل‌ها، ضرورتی انکارناپذیر به شمار می‌رود (ر.ک: Akkaya, 2023; Lassig, 2022).

در مجموع نظریه‌ی زمینه‌ای سازه‌انگارانه با اتکا به ظرفیت‌های بازاندیشانه، تعاملی و انعطاف‌پذیر خود، به روشی مؤثر برای نظریه‌پردازی در حوزه‌های آموزش، سلامت، مطالعات فرهنگی، علوم اجتماعی، علوم سیاسی و روابط بین‌الملل بدل شده است. پیوند ارگانیک میان داده‌های نوظهور و تحلیل مستمر، مزیتی کلیدی برای نظریه‌ی زمینه‌ای سازه‌انگارانه فراهم کرده است که آن را از بسیاری از رهیافت‌های کیفی دیگر متمایز می‌سازد. این ویژگی، امکان پرداختن به مسائل پیچیده و چندسطحی را فراهم کرده و آن را به ابزاری کارآمد برای تولید دانش در زمینه‌هایی با حساسیت‌های اجتماعی و هویتی بالا تبدیل کرده است.

### نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف بررسی و تحلیل چهار شاخه‌ی نوظهور در نظریه‌ی سازه‌انگاری - قدرت روایی، امنیت هستی‌شناختی، منازعه‌ی هنجاری و نظریه‌ی زمینه‌ای سازه‌انگارانه - در حوزه‌ی روابط بین‌الملل و سیاست خارجی انجام شد. پرسش محوری آن بود که چگونه این انشعابات متأخر می‌توانند ظرفیت نظری و تحلیلی سازه‌انگاری را در پاسخ به پیچیدگی‌های جهان معاصر گسترش دهند. یافته‌های مقاله نشان داد که شاخه‌های نوین سازه‌انگاری، با عبور از الگوهای کلاسیک معنا، هویت و هنجار، ابزار دقیق‌تری برای فهم روایت‌پردازی، تثبیت هویت، منازعه بر سر مشروعیت هنجارها و بازاندیشی روش‌شناختی ارائه می‌دهند.

به طور خاص، رهیافت قدرت روایی به نقش محوری روایت‌ها در بازتولید هویت و منافع ملی پرداخت؛ امنیت هستی‌شناختی بر اضطراب‌های هویتی و نقش آنها در جهت‌دهی به کنش سیاست خارجی تأکید کرد؛ منازعه هنجاری، هنجارها را مفاهیمی سیال و محل چانه‌زنی و مقاومت دانست؛ و نظریه زمینه‌ای سازه‌انگارانه، بر تعامل میان پژوهشگر و داده در فرآیند تکوین معنا و دانش تمرکز داشت. این یافته‌ها در تداوم سنت سازه‌انگاری، برساخت اجتماعی واقعیت، میان‌ذهنی بودن معنا و نقش فعال کارگزار در بازتولید نظم جهانی تأکید دارند. در مقایسه با پژوهش‌های پیشین که عمدتاً بر سازه‌انگاری کلاسیک متمرکز بوده‌اند، این مطالعه نشان می‌دهد که شاخه‌های نوظهور با انعطاف مفهومی و روش‌شناختی خود، توان پاسخگویی به پرسش‌های نوین در سیاست جهانی را دارند.

با وجود تلاش برای ارائه تحلیلی جامع از مفاهیم نوپدید نظریه سازه‌انگاری، این مطالعه نیز همچون هر پژوهش علمی، با حدود و قیودی همراه بوده است. نخست، تمرکز مقاله بر چهار مفهوم و انشعاب متأخر برجسته به منظور حفظ انسجام مفهومی و پرهیز از پراکندگی تحلیلی صورت گرفته است. بی‌تردید پرداختن به سایر شاخه‌ها می‌توانست به غنای بحث بیفزاید، اما چنین گسترشی نیازمند بستر تحلیلی مستقل و مجال بیشتری برای تعمق نظری بود. دوم، ماهیت نظری پژوهش به گونه‌ای است که بیش از آنکه بر آزمون تجربی مبتنی باشد، به تبیین مفهومی و بازخوانی انتقادی گرایش‌های نوین پرداخته است. این انتخاب آگاهانه، با هدف پرکردن شکاف مفهومی موجود در ادبیات فارسی و فراهم‌سازی بنیان‌های نظری برای پژوهش‌های میدانی آتی اتخاذ شده است. سوم، چارچوب مقایسه‌ای میان این شاخه‌ها، در این مرحله از پژوهش به صورت اکتشافی و کیفی انجام شده است. تحلیل تطبیقی عمیق‌تر میان کاربست‌های این انشعابات در موقعیت‌های مشخص سیاست خارجی می‌تواند در پژوهش‌های آینده توسعه یابد. همچنین برای تحقیقات آینده پیشنهاد می‌شود:

- پژوهش‌هایی تجربی برای آزمون این شاخه‌ها در بسترهای خاص سیاست خارجی کشورهای غیر غربی صورت گیرد.
- رابطه میان شاخه‌های نوظهور و مباحث سیاست جهانی همچون نظم بین‌المللی، امنیت منطقه‌ای و رقابت روایت‌ها بیشتر بررسی شود.

\_\_\_\_\_ سازه‌انگاری نوین: تحلیل هویت، روایت، هنجار و...؛ زهرا احمدی و همکار/ ۱۸۳

- پیوندهای روش‌شناختی نظریه زمینه‌ای سازه‌انگاران با داده‌های دیجیتال و هوش مصنوعی کاوش گردد.

در نهایت پیامدهای کاربردی این پژوهش، به‌ویژه برای تحلیلگران سیاست خارجی و تصمیم‌گیران بین‌المللی، در آن است که رویکردهای نوین سازه‌انگاری می‌توانند چارچوبی غنی برای فهم عمیق‌تر از رفتار بازیگران، معنابخشی به بحران‌ها و مواجهه با منازعات هویتی و هنجاری در جهان سیال امروز ارائه دهند.

## منابع

امام‌جمعه‌زاده، سید جواد و روح‌الله زمانیان و علی حجت سعادت (۱۳۹۲) «مطالعه تطبیقی مفهوم هویت از منظر مکتب انگلیسی و تئوری سازه‌انگاری در روابط بین‌الملل»، فصلنامه علمی-تخصصی پژوهش‌های سیاسی، سال سوم، شماره ۸، صص ۱۲۸-۱۴۴.

<https://ensani.ir/file/download/article/1598853538-10295-1-17.pdf>

متقی، ابراهیم و حجت کاظمی (۱۳۸۶) «سازه‌انگاری، هویت، زبان و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران»، مطالعات فرهنگی و سیاسی، سال سی‌وهفتم، شماره ۴، صص ۲۰۹-۲۳۷.

[https://jppq.ut.ac.ir/article\\_19248.html?lang=fa](https://jppq.ut.ac.ir/article_19248.html?lang=fa)

مسعودی، حیدرعلی (۱۴۰۱) «نظم بین‌المللی در حال گذار از منظر سازه‌انگاری: بررسی نقش ایده‌ها، هنجارها و هویت‌ها»، سیاست خارجی، سال سی‌وششم، شماره ۴، صص ۵-۲۸.

[https://fp.ipisjournals.ir/article\\_702296.html](https://fp.ipisjournals.ir/article_702296.html)

یوسفیان، نوید و میر سعید موسوی کریمی (۱۳۸۹) «سازه‌انگاری معرفتی و بر ساخت‌گرایی اجتماعی»، جامعه‌پژوهی فرهنگی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال اول، شماره ۱، صص ۱۲۹-۱۴۳.

[https://socialstudy.ihcs.ac.ir/article\\_131.html](https://socialstudy.ihcs.ac.ir/article_131.html)

Acharya, A. (2004) How ideas spread: Whose norms matter? Norm localization and institutional change in Asian regionalism. *International organization*, 52(8), 239–275. <https://doi.org/10.1017/S0020818304582024>

Adler, E. (1997) Imagined (Security) Communities: Cognitive Regions in International Relations. *Millennium: Journal of International Relations*, 26(2), 249–277. <https://doi.org/10.1177/03058298970260021101>

Akkaya, B. (2023) Grounded theory approaches: a comprehensive examination of systematic design data coding. *International Journal of Contemporary Educational Research*, 10(1), 89-103. <https://doi.org/10.33200/ijcer.1188910>

Appel, H. (2024) Competing narratives of the Russia–Ukraine war: Why the West has not convinced the rest. *Global Policy*, 15, 559–569. Available from: <https://doi.org/10.1111/1758-5899.13431>

Araujo, R. (2019) Grounded theory with online multimodal data: the case study of online collaborative mind maps... <https://doi.org/10.3102/1428874>

Berger, P. L. & Luckmann, T. (1991) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Penguin Adult. <https://amstudugm.wordpress.com/wp-content/uploads/2011/04/social-construction-of-reality.pdf>

Bettiza, G. & Lewis, D. (2020) Authoritarian powers and norm contestation in the liberal international order: Theorizing the power politics of ideas and identity. *Journal of Global Security Studies*, 5(4), 559–577. <https://doi.org/10.1093/jogss/ogz075>

- Birdsall, A. (2016) But we do not call it 'torture'! Norm contestation during the US War on Terror. *International Politics*, 53(2), 176–197.  
<https://doi.org/10.1057/ip.2015.42>
- Bobulescu, R. (2011) Critical realism versus social constructivism in international relations. *Journal of Philosophical Economics*, 4(2), 37–64.  
<https://doi.org/10.46298/jpe.10611>
- Browning, C. S. & Joenniemi, P. (2016) Ontological security, self-articulation and the securitization of identity. *Cooperation and Conflict*, 52(1), 31–47.  
<https://doi.org/10.1177/0010836716653161>
- Brummer, K. and Oppermann, K. (2024). 4. Social constructivism. 64–87.  
<https://doi.org/10.1093/hepl/9780192857453.003.0004>
- Česnakas, G. (2021) You shall not pass: the strategic narratives defining Russia's soft power in Lithuania. *Baltic Journal of Law & Politics*, 14(2), 1–25.  
<https://doi.org/10.2478/bjlp-2021-0008>
- Ceydilek, E. (2023) Not necessarily existential threats: identity-constitutive role of the foreign policy discourse on distant humanitarian crises. *Alternatif Politika*, 15(3), 445–470. <https://doi.org/10.53376/ap.2023.17>
- Chamberlain Salaun, J., Usher, K., & Mills, J. (2020) Outsiders in the experts' world: a grounded theory study of consumers and the social world of health care. *Sage Open*, 10(1). <https://doi.org/10.1177/2158244020903423>
- Checkel, J. T. (1999) Norms, institutions, and national identity in contemporary Europe. *International Studies Quarterly*, 43(1), 83–114.  
<https://doi.org/10.1111/0020-8833.00112>
- Collin, F. (2002) *Social Reality*. London: Taylor & Francis.  
<https://doi.org/10.4324/9780203047927>
- Cortell, A. P. & Davis Jr, J. W. (1996). How do international institutions matter? The domestic impact of international rules and norms. *International Studies Quarterly*, 40(4), 451–478. <https://doi.org/10.2307/2600887>
- Croft, S. (2012) Constructing ontological insecurity: the securitization of Britain's Muslims. *Contemporary Security Policy*, 33(2), 219–235.  
<https://doi.org/10.1080/13523260.2012.693776>
- Deitelhoff, N. (2020) What is in a name? Contestation and backlash against international norms and institutions. *The British Journal of Politics and International Relations*, 22(4), 715–727.  
<https://doi.org/10.1177/1369148120945906>
- Ding, M. (2014) Symbiotic theorization. *Customer Needs and Solutions*, 1(3), 200–213. <https://doi.org/10.1007/s40547-014-0019-7>
- Dück, E. (2019) The international model citizen and the Syrian war: Canadian identity from a civilian power perspective. *International Journal Canada S Journal of Global Policy Analysis*, 74(3), 387–404.  
<https://doi.org/10.1177/0020702019875965>
- Ejdus, F. (2020) Conflict, Peace, and Ontological Security. In: *The Palgrave Encyclopedia of Peace and Conflict Studies*. Palgrave Macmillan, Cham.  
[https://doi.org/10.1007/978-3-030-11795-5\\_126-1](https://doi.org/10.1007/978-3-030-11795-5_126-1)

- Essen, H. & Danielson, A. (2023) A typology of ontological insecurity mechanisms: Russia's military engagement in Syria. *International Studies Review*, 25(2), viad016. <https://doi.org/10.1093/isr/viad016>
- Falomir Pichastor, J., Muñoz Rojas, D., Invernizzi, F. & Mugny, G. (2004). Perceived in group threat as a factor moderating the influence of in-group norms on discrimination against foreigners. *European Journal of Social Psychology*, 34(2), 135–153. <https://doi.org/10.1002/ejsp.189>
- Fierke, K. (2021) Constructivism. In *International Relations Theories: Discipline and Diversity* (pp. 166-184). Oxford, England: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/hepl/9780198814443.003.0009>
- Finnemore, M. & Sikkink, K. (1998). International Norm Dynamics and Political Change. *International Organization*, 52(4), 887–917. <https://doi.org/10.1162/002081898550789>
- (2001). Taking stock: the constructivist research program in international relations and comparative politics. *Annual Review of Political Science*, 4, 391–416. <https://doi.org/10.1146/annurev.polisci.4.1.391>
- Flockhart, T. (2016) The problem of change in constructivist theory: ontological security seeking and agent motivation. *Review of International Studies*, 42(5), 799–820. <https://doi.org/10.1017/s026021051600019x>
- Forough, M. Dahbi, K. Waterman, A. & Woertz, E. (2023) Narratives of global order and re-ordering from the global south. *Antíteses*, 16(31), 292–325. <https://doi.org/10.5433/1984-3356.2023v16n31p292-325>
- Fox, C. (2008). Postcolonial dilemmas in narrative research. *Compare: A Journal of Comparative and International Education*, 38(3), 335–347. <https://doi.org/10.1080/03057920802066634>
- Gadinger, F. & Niemann, H. (2025) Normativity in practice: Ordering through enactment, learning, and contestation in global protests. *Review of International Studies*, 1-20. <https://doi.org/10.1017/s0260210525000142>
- Guetterman, T., Babchuk, W., Smith, M., & Stevens, J. (2017). Contemporary approaches to mixed methods-grounded theory research: a field-based analysis. *Journal of Mixed Methods Research*, 13(2), 179–195. <https://doi.org/10.1177/1558689817710877>
- Guzzini, S. & Leander, A. (2006) *Constructivism and International Relations: Alexander Wendt and his critics*. London, UK: Routledge.
- Hagström, L. & Gustafsson, K. (2019) Narrative power: how storytelling shapes East Asian international politics. *Cambridge Review of International Affairs*, 32(4), 387–406. <https://doi.org/10.1080/09557571.2019.1623498>
- Hansen-Magnusson, H., Vetterlein, A., & Wiener, A. (2018) The problem of non-compliance: knowledge gaps and moments of contestation in global governance. *Journal of International Relations and Development*, 23(3), 636–656. <https://doi.org/10.1057/s41268-018-0157-x>
- Hassan, O. (2020) Crisis, narratives, and the construction of US-Middle East relations: continuity and change in world history and Trump's America First. *Global Affairs*, 6(1), 121–141. <https://doi.org/10.1080/23340460.2020.1745084>

- Hensengerth, O. (2015) Global norms in domestic politics: environmental norm contestation in Cambodia's hydropower sector. *The Pacific Review*, 28(4), 505–528. <https://doi.org/10.1080/09512748.2015.1012107>
- Hopf, T. (1998) The Promise of Constructivism in International Relations Theory. *International Security*, 23, 171–200. <https://doi.org/10.2307/2539267>
- Hurd, I. (2008) Constructivism. In C. Reus-Smit & D. Snidal, *The Oxford Handbook of International Relations* (pp. 299–316). Oxford, UK: Oxford University Press.
- Hussein, A. & Nye, E. (2024) Beyond the narrative: Colombia and the Venezuelan migrants. *Global Policy*, 15(Suppl. 3), 83–92. <https://doi.org/10.1111/1758-5899.13351>
- Inayatullah, N. & Blaney, D. (1996) Knowing Encounters: Beyond Parochialism in International Relations Theory. In *The Return of Culture and Identity in IR Theory* (pp. 65–84). Boulder, Colorado, United States: Lynne Rienner Publishers. Retrieved December 10, 2024.
- [https://discovered.ed.ac.uk/discovery/fulldisplay?vid=44UOE\\_INST:44UOE\\_VU2&docid=alma9924635962902466&lang=en&context=U](https://discovered.ed.ac.uk/discovery/fulldisplay?vid=44UOE_INST:44UOE_VU2&docid=alma9924635962902466&lang=en&context=U)
- Iommi, L. (2019) Norm internalisation revisited: norm contestation and the life of norms at the extreme of the norm cascade. *Global Constitutionalism*, 9(1), 76–116. <https://doi.org/10.1017/s2045381719000285>
- Isaacs, R. (2017) The micro-politics of norm contestation between the OSCE and Kazakhstan: square pegs in round holes. *Third World Quarterly*, 39(9), 1831–1847. <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1357114>
- Jackson, C. & Subotić, J. (2024) The ontological security-seeking paradox: domestic and international effects of public architecture in North Macedonia's 'Skopje 2014' project. *Millennium Journal of International Studies*, 53(1), 3–30. <https://doi.org/10.1177/03058298241231742>
- Johansson Nogués, E., Vlaskamp, M., & Barbé, E. (2019) EU foreign policy and norm contestation in an eroding Western and intra-EU liberal order. 1–15. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-33238-9\\_1](https://doi.org/10.1007/978-3-030-33238-9_1)
- Keohane, R. O. (1988) International Institutions: Two Approaches. *International Studies Quarterly*, 32(4), 379–396. <https://doi.org/10.2307/2600589>
- Kinnvall, C. & Mitzen, J. (2016) An introduction to the special issue: ontological securities in world politics. *Cooperation and Conflict*, 52(1), 3–11. <https://doi.org/10.1177/0010836716653162>
- Klotz, A. & Lynch, C. (2007) Strategies for Research in Constructivist International Relations. (A. Klotz, & C. Lynch, Eds.) Armonk: M.E. Sharpe. Retrieved December 10, 2024. <https://doi.org/10.4324/9781315700571>
- Kowert, P. & Barkin, J. (2024) Foreign policy analysis and constructivism. 61–78. <https://doi.org/10.1093/oxfordhb/9780198843061.013.4>
- Kratochwil, F. (1996) Is the Ship of Culture at Sea or Returning? In *The Return of Culture and Identity in IR Theory* (pp. 201–222). Boulder, Colorado, United States: Lynne Rienner Publishers.
- [https://discovered.ed.ac.uk/discovery/fulldisplay?vid=44UOE\\_INST:44UOE\\_VU2&docid=alma9924635962902466&lang=en&context=U](https://discovered.ed.ac.uk/discovery/fulldisplay?vid=44UOE_INST:44UOE_VU2&docid=alma9924635962902466&lang=en&context=U)

- Lantis, J. S. (2016) Agentic constructivism and the proliferation security initiative: modeling norm change. *Cooperation and Conflict*, 51(3), 384-400.  
<https://doi.org/10.1177/0010836716640831>
- (2017) Theories of international norm contestation: structure and outcomes, Oxford research encyclopedia of politics.  
<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.590>
- Lassig, C. (2022) Attributes of rigorous grounded theory research and reporting: illustrations from a grounded theory of adolescent creativity. *Educational Researcher*, 51(2), 98-108. <https://doi.org/10.3102/0013189x2111069571>
- Levinger, M. & Roselle, L. (2017) Narrating Global Order and Disorder. *Politics and Governance*, 5(3), 94-98. <https://doi.org/10.17645/pag.v5i3.1174>
- Lincoln, Y., Lynham, S.A., Guba, E. (2000) Paradigmatic Controversies, Contradictions, and Emerging Confluences. In *Handbook of Qualitative Research* (pp. 163-188). Thousand Oaks: Sage Publications Ltd.  
<https://www.scrip.org/reference/referencespapers?referenceid=1286469>
- Linklater, A. (Ed). (2000) *International Relations: Critical Concepts in Political Science*. Oxfordshire, United Kingdom: Routledge.  
<https://www.routledge.com/International-Relations/Linklater/p/book/9780415201377>
- March, J. & Olsen, J. (1998) The Institutional Dynamics of International Political Orders. *International Organization*, 52(4), 943-969.  
<https://doi.org/10.1162/002081898550699>
- Mattern, J. B. (2004) *Ordering International Politics: Identity, Crisis and Representational Force*. London: Taylor & Francis.  
<https://doi.org/10.4324/9780203998014>
- Maurer, H. & Wright, N. (2021) How much unity do you need? Systemic contestation in EU foreign and security cooperation. *European Security*, 30(3), 385-401. <https://doi.org/10.1080/09662839.2021.1947800>
- McCall, C. & Edwards, C. (2021) New perspectives for implementing grounded theory. *Studies in Engineering Education*, 1(2), 93.  
<https://doi.org/10.21061/SEE.49>
- McCourt, D. M. (2022) Introduction: What Is Constructivism? In *The New Constructivism in International Relations Theory* (pp. 1-24). Bristol University Press. <https://doi.org/10.51952/9781529217858.int001>
- McSweeney, B. (2009) *Security, Identity and Interests: A Sociology of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://catdir.loc.gov/catdir/samples/cam032/99011332.pdf>
- Mills, J., Bonner, A., & Francis, K. (2006). The Development of Constructivist Grounded Theory. *International Journal of Qualitative Methods*, 5(1), 25-35.  
<https://doi.org/10.1177/160940690600500103>
- Miskimmon, A., & O'Loughlin, B. (2019). Narratives of the EU in Israel/Palestine: narrative "stickiness" and the formation of expectations. *European Security*, 28(3), 268-283.  
<https://doi.org/10.1080/09662839.2019.1648258>
- Mitzen, J. (2006) Ontological Security in World Politics: State Identity and the Security Dilemma. *European Journal of International Relations*, 12(3), 341-370. <https://doi.org/10.1177/1354066106067346>

- Mitzen, J., & Larson, K. (2017). *Ontological security and foreign policy*. Oxford research encyclopedia of politics. <https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.458>
- Neklyudov N.Y., Baykov A.A., Shchekin A.S (2023). Crisis as practice: routinizing Russia–U.S. security rivalries", *Polis. Political Studies*: 66–82. <https://doi.org/10.17976/jpps/2023.06.06>
- Nye, J. S. (2009) *Soft Power: The Means To Success In World Politics*. PublicAffairs. <https://www.almendron.com/tribuna/wp-content/uploads/2020/02/joseph-s-nye-jr-soft-power.pdf>
- Olczak, N. (2023) From revolutionary to stakeholder: looking at identity discourses to understand the 2016 short-term change in China’s North Korea policy. *Journal of Chinese Political Science*, 28(4), 593-618. <https://doi.org/10.1007/s11366-023-09847-1>
- Onuf, N. G. (1989) *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*. Columbia, United States: University of South Carolina Press.
- (2012) *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*. London, United Kingdom: Routledge. Retrieved December 8, 2024. <https://www.routledge.com/World-of-Our-Making-Rules-and-Rule-in-Social-Theory-and-International-Relations/GreenwoodOnuf/p/book/9780415630399>
- Osazuwa, S., & Moodley, R. (2023) “Will there be a willingness actually to engage with it?": Exploring attitudes toward culturally integrative psychotherapy among Canada’s African community. *Journal of Psychotherapy Integration*, 33(1), 68–85. <https://doi.org/10.1037/int0000289>
- Persaud, I. (2019) Insider and Outsider Analysis: Constructing, Deconstructing, and Reconstructing Narratives of Seychelles’ Geography Education. *International Journal of Qualitative Methods*, 18. <https://doi.org/10.1177/1609406919842436>
- Pouliot, V. (2004) The Essence of Constructivism. *Journal of International Relations and Development*, 7(3), 319-336. <https://link.springer.com/article/10.1057/palgrave.jird.1800022>
- Pratt, S. (2016). A relational view of ontological security in international relations. *International Studies Quarterly*, sqw038. <https://doi.org/10.1093/isq/sqw038>
- Price, R. M., & Reus-Smit, C. (1998) Dangerous liaisons? Constructivism and critical international theory. *European Journal of International Relations*, 4, 259-294. <https://doi.org/10.1177/135406619800400300>
- Rhoads, E. P., & Welsh, J. M. (2019) Close cousins in protection: The evolution of two norms. *International Affairs*, 95(3), 597–617. <https://doi.org/10.1093/ia/iiz054>
- Risse, T., & Wiener, A. (1999) Something Rotten” and the Social Construction of Social Constructivism: A Comment on Comments. *Journal of European Public Policy*, 6(5), 775–782. <https://doi.org/10.1080/135017699343379>

- Roselle, L., Miskimmon, A., & O'Loughlin, B. (2014). Strategic narrative: A new means to understand soft power. *Media, War & Conflict*, 7(1), 70–84. <https://doi.org/10.1177/1750635213516696>
- Rumelili, B. (2013) Identity and desecuritisation: the pitfalls of conflating ontological and physical security. *Journal of International Relations and Development*, 18(1), 52-74. <https://doi.org/10.1057/jird.2013.22>
- Ryan, K., & Destefano, L. (2001) Dialogue as a Democratizing Evaluation Method. *Evaluation*, 7(2), 188–203. <https://doi.org/10.1177/13563890122209621>
- Saltnes, J. & Thiel, M. (2021) The politicization of lgbti human rights norms in the EU-Uganda development partnership. *JCMS Journal of Common Market Studies*, 59(1), 108–125. <https://doi.org/10.1111/jcms.13141>
- Schlauffer C, Khaynatskaya T, Pilkina M, Loseva V, Rajhans SK. (2021). Problem complexity and narratives in Moscow's waste controversy. *Eur Policy Anal.* (7). 303–323. <https://doi.org/10.1002/epa2.1115>
- Searle, J. R. (1969) *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*. Cambridge: Cambridge University Press. <http://dx.doi.org/10.1017/CBO9781139173438>
- Sebeelo, T. (2024) Methodological confluence: weaving constructivist grounded theory (CGT) and indigenous research methods. *Methodological Innovations*, 17(2), 88-97. <https://doi.org/10.1177/20597991241256794>
- Sigauke, I., Swansi, K., & Tsvara, P. (2020) Oscillating among different traditions of grounded theory. *East African Journal of Education and Social Sciences*, 1(1), 72-78. <https://doi.org/10.46606/eajess2020v01i01.0008>
- Soundy, A. (2023) Social constructivist meta-ethnography. <https://doi.org/10.20944/preprints202306.1380.v1>
- Soundy, A. (2024) Social constructivist meta-ethnography – a framework construction. *International Journal of Qualitative Methods*, 23. <https://doi.org/10.1177/16094069241244863>
- Steele, B. J. (2005) Ontological security and the power of self-identity: British neutrality and the American Civil War. *Review of International Studies*, 31(3), 519–540. <https://doi.org/10.1017/s0260210505006613>
- (2008) *Ontological security in international relations: Self-identity and the IR state* (1st Ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780203018200>
- Theys, S. (2017) Constructivism. In M. Stephen, *International Relations Theory* (pp. 36–41). Bristol, UK: E-International Relations. <https://www.e-ir.info/2018/02/23/introducing-constructivism-in-international-relations-theory/>
- Tsyrfá, I. (2020) Influence of power narratives on the formation of the US foreign policy identity in the 21st century. *Innovative Solutions in Modern Science*, 7(43), 95. [https://doi.org/10.26886/2414-634x.7\(43\)2020.7](https://doi.org/10.26886/2414-634x.7(43)2020.7)
- Ün, M. (2019) Contesting global gender equality norms: the case of Turkey. *Review of International Studies*, 45(5), 828-847. <https://doi.org/10.1017/s026021051900024x>

- Vucetic, S (2018). Identity and foreign policy, OSF.  
<https://doi.org/10.1093/acrefore/9780190228637.013.435>
- Walker, R. J. (2019) East Wind, West Wind: Civilizations, Hegemonies, and World Orders. In Culture, Ideology, and World Order (pp. 1–21). New York: Taylor & Francis Group.  
<https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9780429044878-1/east-wind-west-wind-civilizations-hegemonies-world-orders-walker>
- Waltz, K. N. (1979) Theory of international politics. New York: McGraw-Hill.  
<https://www.amazon.com/Theory-International-Politics-Kenneth-Waltz/dp/0075548526>
- Wendt, A. (1992) Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics. *International Organization*, 46(2), 391–425.  
<https://www.jstor.org/stable/2706858>
- (1999) Social Theory of International Politics. New York: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511612183>
- Wiener, A. (2004) Contested Compliance: Interventions on the Normative Structure of World Politics. *European Journal of International Relations*, 10(2), 189–234. <https://doi.org/10.1177/1354066104042934>
- Wilden, A. (1980) System and Structure: Essays in Communication and Exchange. Tavistock, United Kingdom: Tavistock.  
<https://doi.org/10.4324/9781315014135>
- Williams, S., & Keady, J. (2012) Centre stage diagrams: a new method to develop constructivist grounded theory – late-stage Parkinson’s disease as a case exemplar. *Qualitative Research*, 12(2), 218–238. <https://doi.org/10.1177/1468794111422034>
- Zaidi, S. (2022) Situating sensitizing concepts in the constructivist-critical grounded theory method. *International Journal of Qualitative Methods*, 21. <https://doi.org/10.1177/16094069211061957>
- Zarakol, A. (2016) States and ontological security: A historical rethinking. *Cooperation and Conflict*, 52(1), 48-68.  
<https://doi.org/10.1177/0010836716653158>



دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴: ۲۲۰-۱۹۳

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۳۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶

نوع مقاله: پژوهشی

## تحلیل تطبیقی رابطه ساختار قدرت و پایداری / ناپایداری احزاب سیاسی در ساختارهای اقتدارگرا، دموکراتیک و شبه‌اقتدارگرا

مسلم خسروی زارگر \*

وحید سینائی \*\*

### چکیده

احزاب سیاسی به عنوان نهادهای میانجی میان دولت و جامعه، نقشی بنیادین در تقویت فرایندهای دموکراتیک و ارتقای کارآمدی نظام حکمرانی ایفا می‌کنند. با این حال دوام و پایداری این احزاب به طور مستقیم تحت تأثیر ویژگی‌های ساختاری قدرت در انواع رژیم‌های سیاسی قرار دارد. پژوهش حاضر با رویکردی تطبیقی، به واکاوی رابطه میان ساختار قدرت سیاسی و پایداری یا ناپایداری احزاب سیاسی می‌پردازد. پرسش اصلی این است که چرا احزاب سیاسی در برخی از رژیم‌های سیاسی پایدارند، در حالی که در برخی دیگر دچار ناپایداری می‌شوند؟ در پاسخ به این پرسش، فرضیه پژوهش اینگونه مطرح می‌شود که مؤلفه‌های سازنده ساختار قدرت شامل: سرشت حاکمیت سیاسی، شیوه توزیع و مشارکت در قدرت، تفکیک قوا و نهادهای غیر رسمی ساختار قدرت، در چارچوب انواع رژیم‌های سیاسی اعم از دموکراتیک، اقتدارگرا و شبه‌اقتدارگرا، عامل تعیین‌کننده در ثبات یا بی‌ثباتی احزاب سیاسی محسوب می‌شود.

\* دانشجوی دکتری علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

moslem.khosravy@birjand.ac.ir

<https://orcid.org/0009-0009-1086-4957>

\*\* نویسنده مسئول: دانشیار علوم سیاسی دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه فردوسی مشهد، ایران

Sinaee@um.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0003-3985-2449>



یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که در ساختارهای دموکراتیک، علی‌رغم وجود ضعف‌های سازمانی و فشارهای اجتماعی-اقتصادی، زمینه‌های لازم برای تداوم و ثبات احزاب فراهم می‌گردد. در مقابل، در ساختارهای اقتدارگرا، تمرکز قدرت و حذف رقابت سیاسی به شکل‌گیری نظام تک‌حزبی دولتی و زوال سایر احزاب منجر می‌شود. همچنین در رژیم‌های شبه‌اقتدارگرا که در ظاهر از سازوکارهای دموکراتیک بهره می‌گیرند اما در عمل رویکردی اقتدارگرایانه دارند، چرخه حیات احزاب، کوتاه‌تر بوده و میزان پایداری آنها، کاهش می‌یابد.

**واژه‌های کلیدی:** ساختار قدرت، اقتدارگرایی، دموکراتیک، شبه‌اقتدارگرایی، حزب

## بیان مسئله

احزاب سیاسی به عنوان نهادهای واسط بین دولت و جامعه، نقش کلیدی در تحقق دموکراسی، مشارکت سیاسی و ثبات ساختارهای قدرت سیاسی ایفا می‌کنند. این نهادها با سازمان‌دهی منافع گروه‌های مختلف اجتماعی، تربیت نخبگان سیاسی و ارائه برنامه‌های سیاستی، به شکل‌گیری حکمرانی مطلوب کمک می‌کنند. به لحاظ نظری، احزاب سیاسی، گروه‌های سازمان‌یافته‌ای هستند که با هدف دستیابی به قدرت سیاسی و تأثیرگذاری بر سیاست‌های عمومی تشکیل می‌شوند. این نهادها به‌عنوان حلقه‌های ارتباطی بین دولت و جامعه مدنی عمل می‌کنند و نقش مهمی در نمایندگی منافع گروه‌های مختلف اجتماعی دارند. ماکس وبر، احزاب سیاسی را فرزندان دموکراسی می‌داند و معتقد است که این نهادها در جوامع مدرن به‌عنوان ابزار برای رقابت سیاسی و دستیابی به قدرت به کار می‌روند (وبر، ۱۳۹۵: ۱۹۵).

احزاب سیاسی در طول تاریخ، تحولات زیادی را پشت سر گذاشته‌اند. ابتدا احزاب به‌شکل کمیته‌های انتخاباتی ظاهر شدند که وظیفه آنها، جلب حمایت از نامزدها و تأمین منابع مالی برای مبارزات انتخاباتی بود. با گذشت زمان، این کمیته‌ها به گروه‌های پارلمانی تبدیل شدند و نخستین احزاب سیاسی شکل گرفتند. امروزه احزاب سیاسی به‌عنوان عناصر اساسی حیات سیاسی در نظر گرفته می‌شوند که بدون آنها، رقابت‌های سیاسی دچار بی‌نظمی خواهد شد (دوورژه، ۱۳۸۶: ۱۶۲). احزاب سیاسی از طریق تسهیل فرآیند مشارکت سیاسی، شناسایی، پرورش و گزینش نخبگان و انتقال مطالبات و خواسته‌های اجتماعی به ساختار قدرت، زمینه‌های پویایی و تحرک نظام سیاسی را فراهم می‌سازند. همچنین آنها در فرآیند جامعه‌پذیری سیاسی، تجمیع منافع اجتماعی و بسیج رأی‌دهندگان نیز تأثیرگذارند (نوذری، ۱۳۸۱: ۸۷-۹۰).

هرچند در برخی جوامع، احزاب سیاسی از پایداری نهادی و تاریخی برخوردار هستند، در بسیاری از کشورهای در حال توسعه با پدیده ناپایداری احزاب سیاسی مواجه هستیم. در کشورهایی مانند ایالات متحده، انگلیس و فرانسه، احزاب سیاسی دارای پیشینه چندصدساله هستند و مشارکت سیاسی بدون آنها عملاً غیرقابل تصور است. احزاب در این کشورها عمیقاً در بستر اجتماعی و فرهنگی این جوامع نهادینه

شده‌اند. در مقابل در کشورهای در حال توسعه، احزاب اغلب با ضعف در تداوم فعالیت، انسجام سازمانی محدود و فقدان پیوندهای پایدار با جامعه روبه‌رو هستند. ناپایداری احزاب سیاسی در این کشورها به معنای ناتوانی در ایفای نقش واسطه‌گر مؤثر میان جامعه و حکومت، فقدان برنامه‌محوری و وابستگی شدید به شخصیت‌های سیاسی به جای اتکا به پایگاه اجتماعی است که نتیجه آن می‌تواند انحلال‌های پیاپی، ائتلاف‌های موقت، تغییرات سریع در مواضع ایدئولوژیک و ساختار درون‌حزبی شکننده باشد. در چنین شرایطی، احزاب سیاسی نه تنها نمی‌توانند نقش اساسی در نهادینه‌سازی دموکراسی داشته باشند، بلکه امکان دارد به ابزاری در خدمت بازتولید قدرت حاکم تبدیل گردند.

با توجه به آنچه گفته شد، پرسش اصلی پژوهش حاضر اینگونه مطرح می‌شود که چرا احزاب سیاسی در برخی از کشورها، پایدار و در برخی، ناپایدار هستند؟ در راستای پاسخ به پرسش پژوهش، فرضیه اینگونه مطرح می‌شود که مؤلفه‌های ساختار قدرت شامل: سرشت حاکمیت سیاسی، نحوه توزیع و مشارکت در قدرت، تفکیک قوا و نهادهای غیررسمی ساختار قدرت، در بستر انواع رژیم‌های سیاسی اعم از دموکراتیک، اقتدارگرا و شبه‌اقتدارگرا، نقش تعیین‌کننده‌ای در پایداری و ناپایداری احزاب سیاسی ایفا می‌کنند.

پژوهش حاضر در نظر دارد تا با رویکردی تطبیقی و با تمرکز بر مؤلفه‌های ساختار قدرت، به تحلیل و تبیین چگونگی تأثیر این ساختار در رژیم‌های سیاسی مختلف بپردازد.

### پیشینه پژوهش

پژوهشگران، عوامل ناپایداری احزاب سیاسی را در چهار بعد جامعه‌شناختی - فرهنگی، اقتصادی، سیاسی - حقوقی و ترکیبی طبقه‌بندی کرده‌اند. در بعد جامعه‌شناختی - فرهنگی، ناپایداری احزاب سیاسی با ضعف نهادهای مدنی، فقدان فرهنگ سیاسی مشارکتی و بی‌اعتمادی عمومی به احزاب ارتباط دارد. سلطه فرهنگ فردگرایانه نیز مانعی جدی در مسیر نهادینه شدن تحزب محسوب می‌شود. از جمله پیامدهای این فرهنگ سیاسی می‌توان به بی‌اعتمادی نخبگان به کارکرد حزبی، تبدیل رقابت‌های سیاسی به تقابل‌های ایدئولوژیک و بی‌تفاوتی عمومی اشاره کرد. به‌علاوه گسست میان روشن‌فکران و افکار عمومی و هنجارهای غیر رسمی موجب تضعیف ارتباط احزاب سیاسی با جامعه می‌شود (ر.ک: علم، ۱۳۷۹؛ آزادی، ۱۳۹۸؛ پیروز، ۱۴۰۰).

در بعد اقتصادی، یکی از عوامل کلیدی در تضعیف احزاب سیاسی، وابستگی آنها به اقتصاد رانتی و تمرکز منابع مالی در اختیار دولت تلقی می‌شود. چنین ساختاری موجب سلب استقلال مالی و سازمانی احزاب گردیده، آنها را به بازیگرانی وابسته به ساختار قدرت و ابزاری برای توزیع منافع و جلب حمایت سیاسی تبدیل می‌کند. در نتیجه احزاب نه تنها توانایی ایفای نقش مستقل و پاسخگو در برابر جامعه را از دست می‌دهند، بلکه موجودیت و پایداری آنها نیز در گرو توازن‌های قدرت و منافع حاکمیتی قرار می‌گیرد. این وابستگی مالی، شکل‌گیری احزاب کارآمد، برنامه‌محور و دارای پایگاه اجتماعی گسترده را با مانع مواجه نموده، کارکردهای بنیادین نظام حزبی را به شدت تضعیف می‌کند (ر.ک: امام‌جمعه‌زاده و معصومی، ۱۳۸۹؛ قنوتی و دیگران، ۱۳۹۶).

در بُعد سیاسی-حقوقی، مداخلات دولت در فعالیت‌های حزبی، تدوین قوانین سخت‌گیرانه و وجود نظام‌های انتخاباتی غیر شفاف از عوامل بنیادین ناپایداری احزاب سیاسی محسوب می‌شود. در این چارچوب، حمایت تبعیض‌آمیز از احزاب سیاسی همسو با ساختار قدرت و اعمال محدودیت بر احزاب سیاسی مستقل، موجب کاهش فضای رقابتی و تبدیل آن به عرصه‌ای محدود به ائتلاف‌های موقتی و فاقد پشتوانه اجتماعی شده است. چنین شرایطی، مانع از شکل‌گیری احزاب پایدار و پاسخگو در ساختار سیاسی می‌شود. همچنین یکی از عوامل کلیدی در پایداری نظام‌های حزبی، وجود نظام‌های سیاسی کارآمد و به‌ویژه نظام‌های انتخاباتی مؤثر و شفاف است که از طریق طراحی منصفانه و مشارکتی، زمینه را برای رقابت ساختارمند و تقویت نهادهای حزبی فراهم می‌سازد (ر.ک: اشرفی، ۱۳۹۷؛ احمدی و دیگران، ۱۴۰۱؛ ایوبی، ۱۳۸۰).

در رویکرد ترکیبی، ناپایداری احزاب سیاسی به عنوان پدیده‌ای چندبعدی، حاصل تعامل و تأثیر متقابل مؤلفه‌های فرهنگی، اجتماعی، سیاسی و اقتصادی تلقی می‌شود. تحلیل‌گران این حوزه معتقدند که ریشه‌های اصلی این ناپایداری را باید در نگرش مطلق‌گرایانه به سیاست و نبود هم‌سویی میان توسعه سیاسی و اقتصادی جست‌وجو کرد. در این چارچوب، پنج دسته عامل شامل مؤلفه‌های تاریخی-ساختاری، اقتصادی، حقوقی، فرهنگی و عملکردی به عنوان تبیین‌کننده‌های اصلی ناپایداری احزاب سیاسی معرفی شده‌اند. از این منظر، کژکارکردی احزاب بیشتر ناشی از ضعف در فرایند

نهادسازی، وجود شکاف‌های ایدئولوژیک و تسلط فرهنگ سیاسی غیر دموکراتیک است (ر.ک: تبریزنیا، ۱۳۷۷؛ اخوان کاظمی، ۱۳۸۸؛ همتی و دیگران، ۱۴۰۲).

همان‌گونه که مرور پیشینه پژوهش نشان می‌دهد، بخش عمده مطالعات صورت گرفته در زمینه عوامل مؤثر بر پایداری و ناپایداری احزاب سیاسی، بر متغیرهای جامعه‌شناختی-فرهنگی، اقتصادی، سیاسی-حقوقی و یا ترکیبی از آنها متمرکز بوده است. با این حال کمتر پژوهشی به صورت نظام‌مند، به بررسی نقش ساختار قدرت و مؤلفه‌های درونی آن در فرایند عدم بقا و تداوم احزاب سیاسی پرداخته است. پژوهش حاضر می‌کوشد با اتخاذ این رویکرد، به واکاوی مسئله یادشده از این منظر بپردازد.

### چارچوب نظری: ساختار قدرت

ساختار قدرت در نظام‌های سیاسی، به منزله چارچوبی مفهومی و کارکردی، الگوی سازمان‌دهی، اعمال و حفظ قدرت را تبیین می‌نماید. این ساختار، نحوه توزیع قدرت میان نهادها، گروه‌ها و کنشگران سیاسی را مشخص کرده، نسبت میان قدرت رسمی و غیر رسمی، میزان تمرکز یا پراکندگی قدرت و قابلیت پاسخگویی نظام حکمرانی را تعیین می‌کند. ساختار قدرت نه تنها شاکله سلسله‌مراتب نهادی و الگوی کنش سیاسی را ترسیم می‌نماید، بلکه به عنوان متغیری بنیادین، فرصت‌ها و محدودیت‌های پیش روی کنشگران برای حضور مؤثر در عرصه سیاسی را نیز رقم می‌زند (Easton, 2024: 86-91). این ساختار می‌تواند در سه قالب کلی دموکراتیک، اقتدارگرا و شبه‌اقتدارگرا تبلور یابد که هر یک ویژگی‌های نهادی، کنشی و کارکردی خاص خود را دارند.

ساختار قدرت به شبکه‌ای از نهادها، قواعد و فرآیندهایی اشاره دارد که مشخص می‌سازد چه افراد یا گروه‌هایی، اختیار کنترل منابع، تصمیم‌گیری و تأثیرگذاری بر فرآیندهای سیاسی و اجتماعی را دارند و از چه سازوکارهایی برای تحقق این امر بهره می‌برند. در واقع ساختار قدرت شامل چارچوب نهادی و کنشگران درون آن، تعیین‌کننده الگوهای حکمرانی، نظارت، پاسخگویی و مشروعیت در یک نظام سیاسی است (Gugin, 2008: 39). ساختار قدرت شامل مؤلفه‌هایی است که نحوه تخصیص و اعمال قدرت را مشخص می‌کنند. داگلاس نورث، این مفهوم را بر مبنای دو متغیر

کلیدی تعریف می‌کند: نخست، سازوکار انتقال قدرت که می‌تواند رقابتی یا انحصاری باشد؛ دوم، کیفیت توزیع قدرت که در گستره‌ای از تمرکز مطلق تا عدم تمرکز گسترده قرار می‌گیرد (بخشی‌انی و دیگران، ۱۴۰۱: ۵۵). این مؤلفه‌ها نه تنها چارچوب تصمیم‌گیری را مشخص می‌کنند، بلکه شکل و میزان مشارکت سیاسی را نیز تعیین می‌کنند. در نظام‌هایی که دارای ساختار قدرت رقابتی و غیر متمرکز هستند، زمینه برای توزیع عادلانه قدرت و افزایش مشارکت مدنی فراهم می‌شود. در مقابل، در نظام‌های اقتدارگرا که انتقال و توزیع قدرت محدود است، امکان مشارکت سیاسی کاهش یافته، تصمیم‌گیری‌ها به نفع گروه‌های حاکم متمرکز می‌شود.

ساختار قدرت، یک پدیده ایستا نیست، بلکه تحت تأثیر عوامل متعدد اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و نهادی، در طول زمان دچار تحول می‌شود. تغییر در ساختارهای طبقاتی، شکل‌گیری جنبش‌های اجتماعی، اصلاحات نهادی و دگرگونی‌های ایدئولوژیک از جمله عواملی است که می‌تواند موجب بازتوزیع قدرت و تغییر معادلات سیاسی شود. از این‌رو تحلیل ساختار قدرت، نیازمند درکی تاریخی و پویا از روندهای تغییر و تحولات نهادی است (Moe, 2005: 215-223). افزون بر این، سطح تعارض یا همکاری میان بازیگران سیاسی از عوامل مؤثر بر پویایی ساختار قدرت به شمار می‌رود. در جوامعی که نهادهای سیاسی و مدنی در یک رابطه تعاملی و مکمل با یکدیگر قرار دارند، ساختار قدرت، ثبات بیشتری می‌یابد. در مقابل، جوامعی که در آنها تعارض منافع میان نخبگان سیاسی و گروه‌های اجتماعی حاد است، مستعد بی‌ثباتی و بحران‌های حکمرانی خواهد بود.

ساختار قدرت از طریق ترکیبی از نهادهای رسمی و غیر رسمی اعمال می‌شود. نهادهای رسمی، مانند قوای مقننه، مجریه و قضاییه، دارای سازوکارهای قانونی مشخصی برای تنظیم فرآیندهای تصمیم‌گیری و توزیع قدرت هستند. در نظام‌های دموکراتیک، این نهادها با حفظ استقلال نسبی، زمینه را برای رقابت عادلانه و نظارت مؤثر فراهم می‌کنند. در حالی که در نظام‌های اقتدارگرا، همین نهادها اغلب ابزاری در اختیار گروه‌های مسلط برای کنترل قدرت و محدود کردن مخالفان سیاسی هستند. در کنار این نهادهای رسمی، نهادهای غیر رسمی مانند گروه‌های نفوذ، شبکه‌های

الیگارشیک و ائتلاف‌های نخبگان نیز در تعیین ساختار قدرت نقش دارند (اخوان کاظمی، ۱۳۸۸: ۲۴۹-۲۷۵). این نهادها می‌توانند سازوکارهای تصمیم‌گیری را تحت تأثیر قرار داده، در برخی موارد حتی بیش از نهادهای رسمی در شکل‌دهی به سیاست‌گذاری‌ها مؤثر باشند. در جوامعی که شفافیت نهادی پایین است، نهادهای غیر رسمی، نقش بیشتری در تنظیم مناسبات قدرت ایفا می‌کنند و ممکن است منجر به انحصارگرایی و تضعیف سازوکارهای دموکراتیک شوند.

ساختار قدرت، نقش تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری مسیرهای توسعه سیاسی و ثبات نظام حکمرانی ایفا می‌کند. در نظام‌هایی که قدرت به صورت عادلانه‌تری توزیع شده و نهادهای مستقل و پاسخگو وجود دارند، روند توسعه سیاسی تسهیل می‌شود. این شرایط، ضمن افزایش مشارکت عمومی، موجب ارتقای حکمرانی خوب و تقویت مشروعیت نظام سیاسی می‌شود. از سوی دیگر، در ساختارهای قدرتی که بر تمرکز منابع و کنترل شدید نهادهای حکومتی توسط گروه‌های خاص استوارند، احتمال شکل‌گیری بحران‌های سیاسی و اجتماعی افزایش می‌یابد. این وضعیت معمولاً مانعی در برابر اصلاحات و تغییرات اساسی محسوب می‌شود؛ زیرا ساختارهای متمرکز قدرت تمایل دارند هرگونه تحول را به تأخیر انداخته، وضعیت موجود را حفظ کنند (شهبازی، ۱۳۸۰: ۱۷۲-۱۷۱).

بنابراین ساختار قدرت، مفهومی پیچیده، پویا و چندبعدی است که ماهیت آن در تعامل میان نهادهای رسمی و غیر رسمی، سازوکارهای نهادی و پویایی‌های اجتماعی شکل می‌گیرد. بسته به ویژگی‌های نهادی، تاریخی و فرهنگی هر جامعه، این ساختار می‌تواند بستری برای توسعه سیاسی و حاکمیت قانون باشد یا به ابزاری برای تحکیم نظم اقتدارگرا و کنترل سیاسی تبدیل شود. با توجه به اهمیت این مفهوم در تحلیل نظام‌های حکمرانی، مطالعه دقیق آن می‌تواند راهنمایی مؤثر برای اصلاحات نهادی، طراحی سیاست‌های حکمرانی و ارتقای شفافیت و پاسخگویی در ساختارهای قدرت باشد.

## انواع ساختار قدرت

ساختارهای قدرت را می‌توان بر اساس میزان تمرکز قدرت، سطح مشارکت مردمی و کارکرد نهادهای حکومتی در گروهی از اقتدارگرایی تا دموکراتیک دسته‌بندی کرد. در

یکسوی این دسته، نظام‌های اقتدارگرا قرار دارند که با حاکمیت نخبگان محدود، سرکوب رقابت سیاسی و نبود مکانیسم‌های پاسخگویی شناخته می‌شوند. در سوی دیگر، دموکراسی‌های لیبرال که با تأکید بر حقوق شهروندی، انتخابات آزاد و تفکیک قوا تعریف می‌شوند. با این حال در میانه این دو دسته، ساختار قدرت شبه‌اقتدارگرا ظهور می‌کند که با حفظ ظاهر دموکراتیک (مانند برگزاری انتخابات)، از ابزار غیر دموکراتیک برای تضعیف رقابت استفاده می‌نماید. بررسی این ساختارهای قدرت نه تنها چالش‌های گذار به دموکراسی، بلکه علل ناپایداری احزاب سیاسی را آشکار می‌سازد.

ساختار قدرت اقتدارگرا به ساختاری اشاره دارد که در آن قدرت به‌شدت متمرکز است و معمولاً در دست یک فرد یا گروه کوچک قرار دارد. در این نوع ساختار، آزادی‌های مدنی و سیاسی محدود است و مخالفان سیاسی به‌شدت سرکوب می‌شوند. رسانه‌ها، تحت کنترل دولت هستند و فرآیندهای سیاسی، غیر دموکراتیک و تحت نظارت کامل حاکمیت قرار دارند. در چنین ساختاری، تصمیم‌گیری‌ها به‌طور عمده در سطح بالای دولت یا رهبری صورت می‌گیرد و مردم عملاً در فرآیند تصمیم‌سازی، نقش محدودی دارند. ساختار قدرت استبدادی معمولاً با تکیه بر سرکوب مخالفان، کنترل رسانه‌ها و نهادهای مدنی و برقراری سیستم‌های نظارتی و امنیتی قوی شناخته می‌شود. در این ساختار، قدرت به شکل عمودی و متمرکز توزیع می‌شود و امکان رقابت سیاسی و نقد به حداقل می‌رسد. بسیاری از رژیم‌های استبدادی بر اساس ساختارهای سنتی و فرهنگی عمیقاً ریشه‌دار شکل می‌گیرند و حفظ قدرت را با استفاده از ابزاری همچون فساد، توزیع نابرابر منابع و ایجاد وابستگی‌های سیاسی و اقتصادی به عهده دارند (Linz, 1964: 297-300).

در ساختار دموکراتیک، قدرت به صورت پراکنده و بر اساس انتخابات آزاد و منصفانه توزیع می‌شود. در این نوع ساختار، آزادی بیان، حقوق شهروندی و استقلال نهادهای سیاسی و قضایی، اهمیت ویژه‌ای دارد. مردم از طریق انتخابات می‌توانند به‌طور منظم، نمایندگان خود را انتخاب کنند و کنترل بر دولت از طریق نهادهای دموکراتیک اعمال می‌شود. در ساختار قدرت دموکراتیک، تصمیم‌گیری‌های کلیدی به‌طور عمومی و شفاف انجام می‌شود و نهادهای دولتی به‌طور منظم در برابر مردم، پاسخگو هستند.

دموکراسی‌های مدرن معمولاً به طور گسترده به تفکیک قوا، استقلال قوه قضاییه و مشارکت فعال شهروندان در فرآیندهای سیاسی و انتخاباتی اهمیت می‌دهند، که به نوبه خود موجب کاهش تمرکز قدرت و افزایش شفافیت و پاسخگویی در اداره امور کشور می‌شود (Dahl, 1971: 3).

ساختار قدرت شبه‌اقتدارگرا، واقعیت آن دسته از رژیم‌های سیاسی را نشان می‌دهد که دچار خصلت سیاسی دورگه‌ای شده‌اند. آنها از یکسو، عرصه محدودی برای رقابت واقعی به منظور کسب قدرت دارند و در نتیجه دچار محدودیت در پاسخگویی هستند و از سوی دیگر تلاش می‌کنند فضای سیاسی را تا حدودی باز کنند و اجازه دهند تا احزاب و سازمان‌های جامعه مدنی شکل بگیرند. نظام‌های دورگه معمولاً انتخابات چندحزبی برگزار می‌کنند، ولی خوب می‌دانند که چگونه وارد بازی دموکراسی شوند و برای همین، هیچ‌گاه کنترل خود بر امور را از دست نمی‌دهند (اتاوی، ۱۳۸۶: ۷-۱۱).

شبه‌اقتدارگرایی را می‌توان بر اساس پویایی درونی و میزان تمایل به تغییر، به سه گونه تقسیم کرد. نوع نخست، رژیم‌های در حال تعادل هستند که با ایجاد توازن میان نیروهای رقیب، ثبات خود را بدون تغییر در ساختار قدرت حفظ می‌کنند و به عنوان خالص‌ترین شکل شبه‌اقتدارگرایی شناخته می‌شوند. نوع دوم، رژیم‌های در حال زوال هستند که با ضعف در تعادل و تمایل به اقتدارگرایی کامل، اغلب در بسترهای رکود اقتصادی و اجتماعی شکل می‌گیرند. نوع سوم، رژیم‌های نیک‌خواه هستند که هرچند فاقد توازن قدرتمند، با این حال به دنبال اصلاحات مثبت و حتی گذار به دموکراسی‌اند. در این میان، رشد سریع اقتصادی می‌تواند عاملی کلیدی در تشویق آنها به عبور از وضعیت شبه‌اقتدارگرایانه باشد (همان: ۳۱-۳۲).

### مؤلفه‌های تعیین‌کننده ساختار قدرت سیاسی

ساختار قدرت سیاسی به عنوان چارچوبی که نحوه توزیع، اعمال و مشروعیت بخشی به قدرت را در یک نظام سیاسی مشخص می‌کند، دارای مجموعه‌ای از مؤلفه‌های اساسی است که تحلیل آنها در درک پویایی، استحکام و تحول این ساختارها، نقشی بنیادین دارد. این مؤلفه‌ها نه تنها ابزار تحلیلی برای مقایسه و ارزیابی نظام‌های حکمرانی

محسوب می‌شوند، بلکه در سنجش میزان دموکراتیک بودن، کارآمدی نهادها و نقش‌آفرینی بازیگران سیاسی تأثیرگذارند. سرشت حاکمیت سیاسی، شیوه توزیع قدرت، میزان مشارکت در قدرت سیاسی، تفکیک قوا و سهم نهادهای رسمی و غیر رسمی در قدرت، مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده ساختار قدرت هستند که می‌توانند نقش بسزایی در پایداری و ناپایداری احزاب سیاسی داشته باشد.

ماهیت و مشروعیت حاکمیت سیاسی به شیوه اعمال اقتدار، میزان مقبولیت مردمی و سازوکارهای کنترل و نظارت بر قدرت اشاره دارد. این مؤلفه تعیین می‌کند که آیا حکومت بر پایه رضایت شهروندان استوار است یا بر مبنای سلطه گروهی خاص شکل گرفته است. ابن‌خلدون، حاکمیت سیاسی را به عنوان «قدرت قاهره‌ای» توصیف می‌کند که از بالاترین مرجعیت برخوردار بوده، نظم اجتماعی را برقرار می‌سازد (قاضی، ۱۳۸۳: ۲۱۵). در نظام‌های دموکراتیک، مشروعیت حاکمیت از طریق انتخابات آزاد، جامعه مدنی فعال و حاکمیت قانون تأمین می‌شود، در حالی که در ساختارهای استبدادی، مشروعیت اغلب بر پایه ابزار سرکوب و کنترل اجباری بنا شده است (شهبازی، ۱۳۸۰: ۲۵).

شیوه توزیع قدرت به میزان تمرکز یا پراکندگی قدرت میان نهادهای مختلف اشاره دارد. داگلاس نورث، ساختار قدرت را براساس دو مؤلفه اصلی تعریف می‌کند: سازوکار انتقال قدرت (رقابتی یا انحصاری) و کیفیت توزیع قدرت (متمرکز یا غیر متمرکز) (بخشی‌آنی و دیگران، ۱۴۰۱: ۵۵). در نظام‌های دموکراتیک، توزیع قدرت به صورت افقی (میان قوای مقننه، مجریه و قضاییه) و عمودی (میان سطوح مختلف حکمرانی مانند دولت مرکزی و نهادهای محلی) انجام می‌شود. در مقابل در نظام‌های اقتدارگرا، تمرکز قدرت در دست یک فرد یا گروه خاص است که موجب تضعیف نقش سایر نهادهای حکومتی و امکان تفویض اختیارات، محدود می‌شود.

میزان و کیفیت مشارکت شهروندان در فرآیندهای تصمیم‌گیری سیاسی از دیگر شاخص‌های مهم ساختار قدرت است. این شاخص مشخص می‌کند که آیا فرآیندهای حکمرانی به صورت باز و شفاف انجام می‌شود و شهروندان از طریق مکانیسم‌های انتخاباتی، احزاب سیاسی و نهادهای مدنی بر تصمیم‌گیری‌ها تأثیر دارند یا مشارکت آنها به حداقل رسیده، صرفاً جنبه‌ای نمادین دارد. در نظام‌های دموکراتیک، مشارکت

سیاسی از طریق انتخابات آزاد، همه‌پرسی، نظرسنجی‌های عمومی و فعالیت‌های مدنی محقق می‌شود، در حالی که در نظام‌های اقتدارگرا، مشارکت تحت کنترل دولت قرار دارد و اغلب محدود به حوزه‌هایی است که مشروعیت نظام را تهدید نمی‌کند (قوام، ۱۳۷۱: ۹۴). کاهش مشارکت واقعی در تصمیم‌گیری‌های سیاسی می‌تواند منجر به افزایش ناراضیاتی عمومی و تضعیف ثبات نظام شود.

تفکیک قوا، مانع از تمرکز قدرت و ایجاد شرایط استبدادی می‌شود. این مفهوم به میزان استقلال نهادهای حکومتی و توازن قوا در یک نظام سیاسی اشاره دارد. نظریه‌پردازانی مانند مونتسکیو، تفکیک قوا را ابزاری برای حفاظت از آزادی‌های فردی و جلوگیری از استبداد می‌دانند (مونتسکیو، ۱۳۷۳: ۲۹۷). در نظام‌های دموکراتیک، استقلال قوه قضاییه، نظارت مؤثر پارلمان بر قوه مجریه و محدودیت اختیارات رئیس دولت، از جمله معیارهای تحقق این اصل محسوب می‌شود. در مقابل در نظام‌های اقتدارگرا، قدرت عمدتاً در اختیار قوه مجریه متمرکز شده و سایر نهادها، نقش کم‌رنگ‌تری ایفا می‌کنند.

ساختار قدرت، متشکل از نهادهای رسمی و غیر رسمی است که در فرآیندهای تصمیم‌گیری و اعمال اقتدار، نقش ایفا می‌کنند. نهادهای رسمی شامل قوای سه‌گانه، سازمان‌های اداری و امنیتی هستند که در چارچوب قانونی تعریف شده‌اند. در کنار این نهادها، نهادهای غیر رسمی همچون گروه‌های ذی‌نفوذ، شبکه‌های الیگارشیک و ائتلاف‌های نخبگان نیز بر سازوکارهای حکمرانی تأثیرگذارند (اخوان کاظمی، ۱۳۸۸: ۲۴۹). در برخی از نظام‌های سیاسی، قدرت واقعی نه در نهادهای رسمی، بلکه در شبکه‌های غیر رسمی نهفته است که از طریق ابزاری مانند لابی‌گری، نفوذ اقتصادی و ارتباطات خانوادگی، فرآیندهای تصمیم‌گیری را هدایت می‌کنند. نهادهای غیر رسمی قدرت را می‌توان نوعی واکنش تاریخی به فقدان نهادهای مدنی پایدار، بی‌ثباتی سیاسی و فشارهای حکومتی بر نهادهای رسمی دانست؛ زیرا در چنین شرایطی، فضای رسمی نه امن است و نه کارآمد و افراد ناگزیرند برای پیگیری منافع خود، به شبکه‌های شخصی و غیر رسمی اتکا کنند. از این‌رو ساختار غیر رسمی قدرت، نه صرفاً یک ویژگی فرهنگی، بلکه پاسخی تاریخی و اجتماعی به وضعیت نهادینه‌نشده سیاست و قدرت در یک جامعه است (Bill, 1973: 131-132).

تحلیل مؤلفه‌های ساختار قدرت، ابزار مهمی برای ارزیابی نظام‌های سیاسی محسوب می‌شود. در نتیجه این مؤلفه‌ها می‌توانند به طور مستقیم بر عملکرد نهادهای سیاسی، به‌ویژه احزاب و پایداری یا ناپایداری آنها تأثیر بگذارند.

### ساختار قدرت و نظام حزبی

ساختار قدرت به عنوان چارچوب و تنظیم مناسبات سیاسی، نقش مهمی در شکل‌دهی و پایداری نظام‌های حزبی ایفا می‌کند. در رژیم‌های با تمرکز قدرت و حاکمیت اقتدارگرا، احزاب به نهادهای دست‌نشانده و ابزاری در جهت مشروعیت‌بخشی به قدرت تبدیل شده، رقابت حزبی عملاً حذف یا محدود می‌شود. در مقابل در ساختارهای قدرت دموکراتیک با تفکیک قوا و نظارت نهادی، زمینه لازم برای شکل‌گیری احزاب مستقل و رقابت آزاد فراهم می‌آید. میزان تمرکز یا پراکندگی قدرت، الگوی نظام حزبی را از تک‌حزبی و حزب مسلط تا دو حزبی و چند حزبی رقم می‌زند. بنابراین پویایی و کارآمدی احزاب سیاسی، تابع مستقیم نوع ساختار قدرت حاکم بر هر رژیم سیاسی است.

ساختار قدرت در رژیم‌های اقتدارگرا به دلیل ذات انحصارگرایانه و استبدادی، بیشتر تولیدکننده نظام تک‌حزبی است. حتی ممکن است احزاب دیگر و گروه‌های سیاسی به طور قانونی ممنوع باشند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۳۱۴). حزب حاکم به طور کامل کنترل و نظارت بر نهادهای دولتی و فعالیت‌های اجتماعی را به عهده دارد و نقش‌های اجرایی، تقنینی و قضایی به طور عمده در اختیار حزب حاکم قرار می‌گیرد. این نظام حزبی به دلیل نبود رقابت سیاسی و فضای آزاد برای نقد، ممکن است در ایجاد و حفظ مشروعیت سیاسی با مشکلاتی مواجه شوند (Linz, 2000: 148).

ساختار قدرت در رژیم‌های دموکراتیک، مولد نظام‌های دو حزبی یا چند حزبی است. در نظام دو حزبی، دو حزب اصلی در رقابت‌های سیاسی غالب هستند و معمولاً یکی از آنها به طور منظم دولت را تشکیل می‌دهد. این نظام حزبی، بیشتر به ایجاد دو قطب سیاسی قوی می‌انجامد که احزاب کوچک‌تر، توان رقابت با آنها را ندارند. نمونه بارز این نظام دو حزبی را می‌توان در ایالات متحده آمریکا مشاهده کرد. جایی که دو حزب دموکرات و جمهوری‌خواه بر صحنه سیاسی مسلط هستند. در این موارد، احزاب اصلی از حمایت گسترده‌ای برخوردار هستند و توانایی جذب اکثریت آرا را دارند. این ساختار

حزبی هرچند معمولاً ثبات سیاسی بالاتری دارند، ممکن است تنوع سیاسی را محدود کنند و به گروه‌های اقلیتی که نماینده‌ای در سطح ملی ندارند، کم‌توجهی شود (کاتز و کروتی، ۱۳۹۵: ۸۳).

در برخی از رژیم‌های دموکراتیک، نظام حزبی به شکل چند حزبی تولید می‌شود. در این نوع ساختار قدرت، احزاب متعددی در فرایند سیاسی مشارکت دارند و این تنوع حزبی معمولاً به انعطاف‌پذیری بیشتر در سیاست‌گذاری و نمایندگی گروه‌های مختلف اجتماعی می‌انجامد (بلاندل، ۱۳۷۸: ۲۳۳). در چنین ساختارهایی، احزاب مختلف، بیشتر مجبور به تشکیل دولت‌های ائتلافی هستند که ممکن است چالش‌های خاصی در ایجاد اجماع و اتخاذ تصمیم‌ها به همراه داشته باشد. نمونه این نوع نظام حزبی را می‌توان در بسیاری از کشورهای اروپایی مانند آلمان و هلند مشاهده کرد. در این کشورها، هیچ‌یک از احزاب قادر به کسب اکثریت مطلق در انتخابات نمی‌باشند. بنابراین دولت‌های ائتلافی برای تشکیل کابینه به وجود می‌آیند. این نوع ساختار قدرت به دلیل انعطاف‌پذیری بیشتر در انعکاس تنوع سیاسی و اجتماعی، می‌توانند سطح بالاتری از مشارکت سیاسی را در میان شهروندان ایجاد کنند (قوام، ۱۳۷۱: ۹۴).

در ساختار قدرت رژیم‌های شبه‌اقتدارگرا، نظام حزبی معمولاً به شکل چند حزبی کنترل شده ایجاد می‌گردد. در این نوع ساختار قدرت، احزاب متعددی وجود دارند، اما فعالیت آنها تحت نظارت شدید دولت قرار دارد. انتخابات ممکن است برگزار شود، اما نتایج آن از پیش تعیین شده است و احزاب مخالف با محدودیت‌های قانونی و مالی مواجه هستند. در این نوع ساختار قدرت، دولت‌ها به طور معمول اقداماتی را برای حفظ ظاهر دموکراتیک خود انجام می‌دهند، از جمله برگزاری انتخابات و ایجاد نهادهای دولتی و مدنی. با این حال فضای سیاسی به طور گسترده‌ای تحت نظارت قرار دارد و آزادی‌های فردی و اجتماعی محدود شده‌اند. رسانه‌ها و نهادهای مدنی نیز در معرض فشار و محدودیت هستند که موجب کاهش توانایی آنها در نقد و نظارت بر عملکرد دولت می‌شود (عباسی، ۱۳۹۹: ۱۱۲).

در رژیم‌های شبه‌اقتدارگرا، نظام حزبی به طور ساختاری به ساختار قدرت وابسته است. در این رژیم‌ها، هرچند احزاب سیاسی به ظاهر اجازه فعالیت دارند و انتخابات برگزار می‌شود، فرآیندها فاقد رقابت واقعی، شفافیت و توازن هستند. احزاب حاکم با استفاده از ابزار

قانونی، نهادی، امنیتی و رسانه‌ای، مانع از رشد احزاب مستقل و مخالف می‌شوند. در نتیجه احزاب اپوزیسیون یا به شدت پراکنده و تضعیف شده‌اند یا به کلی از عرصه رقابت سیاسی حذف می‌شوند. همچنین نابرابری در دسترسی به منابع مالی و رسانه‌ای موجب کاهش مشروعیت و توان بسیج اجتماعی این احزاب می‌گردد (Ekman, 2009: 20-25).

### ساختار قدرت و احزاب سیاسی

رابطه میان ساختار قدرت سیاسی و ناپایداری احزاب سیاسی، رابطه‌ای علی، پیچیده و چندبعدی است. در ساختارهای اقتدارگرا که دارای نظام تک‌حزبی هستند، احزاب سیاسی عمدتاً کارکردی غیر دموکراتیک دارند و از استقلال، رقابت و تداوم واقعی برخوردار نیستند. احزاب به عنوان ابزار کنترل و نظارت بر جامعه به کار گرفته می‌شوند. در چنین نظام‌هایی، ناپایداری احزاب، امری محتوم است؛ زیرا مشروعیت و کارکرد آنها به اراده حکومت وابسته است و به محض تغییر در موازنه قدرت، دستخوش ناپایداری و ادغام در ساختار رسمی می‌شوند (اسمیت، ۱۳۸۷: ۳۱۳-۳۱۶). در ساختارهای شبه‌اقتدارگرا که قدرت در انحصار گروه‌های خاصی قرار دارد و امکان مشارکت واقعی شهروندان به شدت محدود شده است، احزاب مستقل با موانع حقوقی، سیاسی و اداری متعددی روبه‌رو می‌شوند که توانایی آنها در کنش مؤثر سیاسی را کاهش می‌دهد. نتیجه این وضعیت، ناپایداری احزاب، کاهش اثربخشی نمایندگی و بی‌اعتمادی عمومی به ساختار سیاسی است. در مقابل، ساختارهای دموکراتیک که مبتنی بر تفکیک قوا، نظارت عمومی، گردش نخبگان و رقابت آزاد حزبی هستند، بستر مساعدتری برای شکل‌گیری احزاب پایدار و پاسخگو فراهم می‌سازند (Hafner, 2024: 96-98).

پایداری و ناپایداری احزاب سیاسی، رابطه دوسویه و دیالکتیکی با نوع ساختار قدرت سیاسی دارد. هرچند در هر یک از انواع ساختار قدرت، امکان بروز ناپایداری حزبی وجود دارد، برخی از ساختارهای قدرت لزوماً باعث ناپایداری احزاب سیاسی می‌شوند. در همین راستا، بررسی نحوه تأثیرگذاری ساختار قدرت سیاسی بر پایداری و ناپایداری احزاب، ضرورتی اساسی محسوب می‌گردد.

### ساختار اقتدارگرا و ناپایداری احزاب سیاسی

اقتدارگرایی، مطابق تعریف فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد، نوعی شیوه حکمرانی است که در آن، اطاعت از قدرت حاکم بدون چون و چرا مورد انتظار است. در این نوع

نظام، اقتدار سیاسی، متمرکز است و اراده فردی در برابر اراده حاکم، فاقد جایگاه مؤثر است. اقتدارگرایان بر نقش فعال حکومت در شکل‌دهی به عقاید و الگوهای رفتاری شهروندان تأکید دارند، به نحوی که آزادی‌های فردی و مدنی در برابر خواست قدرت سیاسی، جایگاهی ثانویه می‌یابد. البته اقتدارگرایی را نباید الزاماً پدیده‌ای مطلق دانست؛ برخی حکومت‌ها ممکن است در حوزه‌هایی، اقتدارگرا و در حوزه‌های دیگر، منعطف یا حتی لیبرال باشند. این تناقض در حکمرانی را می‌توان در نقل‌قولی از فردریک کبیر دید که گفته است: «مردم کشورم آزادند هرچه می‌خواهند بگویند و من هرچه می‌خواهم انجام می‌دهم»؛ جمله‌ای که جلوه‌ای از ظاهر آزادی در کنار اعمال اقتدار یک‌جانبه است (مکلین، ۱۳۸۱: ۵۳).

اقتدارگرایی برخلاف دموکراسی، بر «حاکمیت بر قانون» استوار است، نه «حاکمیت قانون». در چنین نظام‌هایی، سازوکارهای انتخاباتی ممکن است وجود داشته باشند، اما فاقد شفافیت و رقابت واقعی‌اند. تصمیم‌گیری‌ها معمولاً در سطوح بسته و محدود انجام می‌شود و نظارت عمومی بر عملکرد مقامات کارایی لازم را ندارد. این نظام‌ها، گرایش به بازتولید رهبری خودخوانده دارند و حتی در صورت وجود انتخابات ظاهری، گردش واقعی قدرت، امکان‌پذیر نیست (اردستانی، ۱۳۸۹: ۴۱). در همین راستا پرزورسکی، دموکراسی را «نظامی می‌داند که در آن احزاب می‌توانند در انتخابات شکست بخورند» (Przeworski, 1991: 11)؛ اصلی که در اقتدارگرایی به طور ساختاری نقض می‌شود. انتخابات در این نظام‌ها، بیشتر ابزار مشروعیت‌بخشی هستند تا سازوکارهای انتخاب واقعی قدرت (World Scientific, 2025: 3).

در رژیم‌های اقتدارگرا، ناپایداری احزاب سیاسی، پیامد مستقیم و نظام‌مند تمرکز قدرت و محدودیت‌های نهادی ساختار قدرت آنهاست. احزاب مستقل با انواع موانع قانونی، مالی، رسانه‌ای و امنیتی روبه‌رو هستند که توانایی آنها را برای کنش سیاسی و جذب بدنه اجتماعی محدود می‌سازد. این موانع، از ثبت رسمی دشوار گرفته تا نبود دسترسی به منابع مالی و سرکوب تجمعات، عملکرد احزاب را به شدت تحت تأثیر قرار می‌دهند و موجب تضعیف نمایندگی سیاسی و محدودسازی دموکراسی می‌شوند. در چنین فضایی، احزاب مخالف معمولاً به حاشیه رانده می‌شوند. آنها با فشارهای امنیتی،

منع فعالیت رسانه‌ای و فقدان دسترسی به منابع عمومی روبه‌رو هستند که مانع حضور مؤثر در عرصه سیاسی می‌گردد. انسداد فضای سیاسی، مانع از شکل‌گیری رقابت سالم شده، امکان چرخش نخبگان را سلب می‌کند. در عوض، ساختار اقتدارگرا برای حفظ ثبات سیاسی خود به جای احزاب بر نیروهای مسلح و سازوکارهای کنترل اجتماعی تکیه دارد. از طریق فرآیندهای جامعه‌پذیری ایدئولوژیک، این نظام‌ها تلاش می‌کنند وفاداری سیاسی را در جامعه نهادینه کنند. با این حال در مواجهه با مطالبات روزافزون مردمی، به‌ویژه در شرایط بحران، این نظام‌ها به جای گفت‌وگو و سازگاری، به سرکوب و تشدید کنترل متوسل می‌شوند که نشانه‌ای از ضعف ساختاری آنهاست (کاوینی، ۱۳۸۸: ۶۳).

احزاب در ساختارهای اقتدارگرا، بیشتر به‌مثابه ابزار برای مدیریت روابط درون‌نخبگی و توزیع منابع سیاسی و اقتصادی عمل می‌کنند. هرچند ممکن است این احزاب چارچوب‌های ثابتی برای حفظ ثبات درون‌ساختاری ارائه دهند، نبود سازوکارهای شفاف و ضمانت‌های اجرایی برای توزیع منافع، باعث بروز بی‌اعتمادی، ناپایداری و حتی اتحاد نخبگان با اپوزیسیون می‌شود (Reuter, 2021: 5-8).

در چنین ساختاری، تعدد احزاب سیاسی ظاهری است و فضای واقعی برای رقابت و مشارکت وجود ندارد. این ناپایداری را نمی‌توان تنها به عوامل درونی احزاب نسبت داد، بلکه باید آن را محصول طراحی ساختار قدرت دانست که در آن، احزاب به ابزاری برای تداوم سلطه سیاسی بدل می‌شوند. بسیاری از احزاب اقتدارگرا، حول محور شخصیت رهبر بنا می‌شوند، نه بر اساس برنامه یا ایدئولوژی. مطالعات نشان می‌دهد که ۵۸٪ احزاب پس از حذف رهبر دچار فروپاشی می‌شوند. برای مثال در بلاروس، ۶۷٪ کرسی‌های پارلمان، متعلق به نامزدهایی است که وابستگی مستقیم به رییس‌جمهور دارند. اقتدارگرایان از قوانین برای حذف احزاب استفاده می‌کنند، مانند انحلال احزاب در مصر در سال‌های ۲۰۱۰ تا ۲۰۱۱، یا اعمال موانع مالی و اداری که ۴۳٪ از احزاب را پیش از انتخابات منحل کرده است. در نظام‌هایی چون زیمبابوه و روسیه، منابع اقتصادی در ازای وفاداری حزبی توزیع می‌شوند. این وابستگی به رانت، احزاب را از مردم جدا کرده، آنها را به حلقه‌های قدرت متصل می‌کند. ۷۲٪ احزاب در ساختارهای اقتدارگرا فاقد عضویت سازمان‌یافته‌اند و تنها ۱۵٪ آنها شعب استانی دارند. در نتیجه ارتباط واقعی با توده مردم برقرار نمی‌شود و احزاب در سطح نخبگان شهری محدود می‌مانند (World Scientific, 2025: 7-24).

در نظام‌های اقتدارگرای کمونیستی، علی‌رغم تصور انسجام ساختاری، احزاب سیاسی با ضعف‌های نهادی و ناکارآمدی‌های جدی مواجه‌اند. ساختار درونی متزلزل و اجرای ناپایدار تصمیم‌ها، از جمله ویژگی‌های این احزاب است. همچنین نفوذ محدود در مناطق روستایی و تکیه بر شبکه‌های شخص‌محور محلی، سبب شده عملکرد حزب بیش از آنکه مبتنی بر سازمانی منسجم باشد، بر تعاملات غیر رسمی و ابتکار فردی استوار باشد (Gill, 1978: 566-578). در رژیم‌های اقتدارگرای فاشیستی، ناپایداری احزاب سیاسی، وابستگی شدید به رهبری کاریزماتیک دارند. این احزاب بیشتر به عنوان ابزار تبلیغاتی و بسیج اجتماعی عمل می‌کنند؛ همانند رژیم فرانکو و سالازار که احزاب سیاسی به طور عامدانه تضعیف شده، از فرآیند تصمیم‌سازی کنار گذاشته شدند. در آلمان نازی، تسلیم حزب در برابر رهبری آن منجر به پراکندگی و ناهماهنگی در قدرت شد (Pinto, 2002: 447-448).

بنابراین در ساختار اقتدارگرا، احزاب سیاسی به جای ایفای نقش نهادهای میانجی مستقل، به ابزاری در خدمت تثبیت نظم سیاسی موجود تبدیل می‌شوند. آنها فاقد زیرساخت‌های لازم برای پایداری، مشارکت عمومی و رقابت سیاسی‌اند. فضای بسته سیاسی، فشارهای امنیتی، کنترل رسانه‌ها و حذف نخبگان مخالف، همه موجب تضعیف و ناپایداری احزاب می‌گردد.

### ساختار دموکراتیک و پایداری احزاب سیاسی

در رژیم‌های دموکراتیک، احزاب سیاسی به عنوان نهادهای میانجی، نقشی بنیادین در پیوند میان دولت و جامعه ایفا می‌کنند. پس از جنگ جهانی دوم، به‌ویژه در دموکراسی‌های لیبرال مدرن، احزاب به نهادهایی مشروع در فرآیند تصمیم‌گیری تبدیل شدند. در این نظام‌ها، رقابت سیاسی، مبنای اصلی کسب مشروعیت برای احزاب است؛ رقابتی که با الزام به شفافیت، پاسخگویی و ارائه برنامه‌های منسجم، ساختار درونی احزاب را تحت تأثیر قرار می‌دهد و آنها را در موقعیت مستمری برای پاسخگویی به مطالبات شهروندان قرار می‌دهد. بدین ترتیب ساختار قدرت در دموکراسی‌ها، سه مؤلفه کلیدی یعنی قوانین انتخاباتی شفاف، رسانه‌های آزاد و نهادهای نظارتی مستقل را فراهم می‌سازد که بستر رقابت سالم و نهادمند حزبی را شکل می‌دهند (Hafner, 2024: 2-14).

با وجود چنین ظرفیت‌هایی، ساختارهای دموکراتیک به طور کامل مصون از ناپایداری حزبی نیستند. ناپایداری در این ساختارها عمدتاً از ترکیبی از عوامل درونی و بیرونی ناشی می‌شود. از یکسو، چالش‌هایی همچون فساد داخلی، فقدان انسجام ایدئولوژیک، ناکارآمدی مدیریتی و ضعف در تعامل با بدنه اجتماعی می‌تواند مشروعیت احزاب را خدشه‌دار سازد. از سوی دیگر، بحران‌های اقتصادی، تحولات اجتماعی و فشارهای ژئوپلیتیکی نیز می‌توانند احزاب را با تهدیدهای جدیدی مواجه کنند. در شرایطی که احزاب نتوانند به طور کارآمد به این چالش‌ها پاسخ دهند، احتمال جایگزینی آنها در انتخابات افزایش می‌یابد. با این حال تفاوت بنیادی دموکراسی با اقتدارگرایی در آن است که در دموکراسی، این ناپایداری‌ها در بستر قانونی و رقابتی رخ می‌دهد، نه از طریق حذف ساختاری و سرکوب سیاسی (Della Porta, 2004: 35).

یکی دیگر از عوامل مهم در ناپایداری احزاب سیاسی در ساختار دموکراتیک، شخصی‌سازی سیاست یا تبدیل احزاب به ابزاری برای تقویت چهره‌های کاریزماتیک است. در این فرآیند، ساختارهای نهادی و فرآیندهای جمعی حزبی تضعیف شده، انسجام سازمانی دچار خدشه می‌گردد. شخص‌محوری در رقابت‌های انتخاباتی می‌تواند موجب کاهش مشارکت پایدار اعضا و افزایش وابستگی حزب به محبوبیت فردی شود؛ پدیده‌ای که در بلندمدت، پایداری حزبی را تهدید می‌کند (Hafner, 2024: 96-98).

در ساختار دموکراتیک، الزام به بقا در فضای رقابتی، احزاب را ناگزیر می‌سازد تا عملکرد و ساختار خود را بازبینی و اصلاح کنند. مشروعیت سیاسی در این نظام‌ها از طریق رأی عمومی به دست می‌آید. از این‌رو احزاب باید با دقت به مطالبات عمومی پاسخ دهند. با وجود این همه احزاب، موفق به انجام این وظیفه نمی‌شوند. عواملی مانند ضعف در ارائه برنامه، فقدان رهبری مؤثر و بی‌ثباتی پایگاه اجتماعی می‌تواند کاهش حمایت عمومی و ناپایداری حزبی را در پی داشته باشد. افزون بر این، تحولات بین‌المللی و بحران‌های داخلی نظیر رکود اقتصادی، نابرابری و بیکاری نیز ممکن است فشار زیادی بر احزاب وارد سازد و توان انطباق‌پذیری آنها را تضعیف کند (Rye, 2015: 1060).

پدیده قطبی‌سازی حزبی نیز یکی دیگر از چالش‌های ساختاری در دموکراسی‌هاست. در شرایط قطبی‌شده، احزاب به جای ایفای نقش میانجی، به تقویت شکاف‌های

اجتماعی و ترویج گفتمان‌های افراطی می‌پردازند. چنین وضعیتی موجب تغییر در الگوی رفتاری احزاب شده، زمینه را برای افول احزاب میانه‌رو و ظهور بازیگران رادیکال فراهم می‌سازد. در این فضا، احزاب سنتی که بر اساس مصالحه و سیاست‌ورزی معتدل عمل می‌کنند، مشروعیت و پایداری خود را از دست می‌دهند و نظام نمایندگی با بحران مواجه می‌شود (Hafner, 2024: 101-102). برای مثال، ساختار قدرت در ایالات متحده به عنوان یک دموکراسی‌های نهادینه‌شده می‌تواند با مجموعه‌ای از موانع ساختاری و قضایی بر ناپایداری احزاب سیاسی تأثیر بگذارد. مداخلات دستگاه قضایی در فرآیندهای انتخاباتی، تأکید بر ثبات سیاسی در برابر نوآوری‌های دموکراتیک و قوانین محدودکننده برای ائتلاف احزاب کوچک، همگی ظرفیت بازسازی احزاب را کاهش می‌دهد. در نتیجه سیستم حزبی با ناتوانی در پاسخ به تحولات اجتماعی و سیاسی دچار ناپایداری می‌شود (Pildes, 2002: 18-44).

ناپایداری احزاب سیاسی در ساختارهای دموکراتیک را باید در نتیجه هم‌زمان تعامل پیچیده عوامل درونی (مانند رهبری ضعیف، نبود برنامه‌ریزی راهبردی، قطبی‌سازی و شخصی‌محوری) و عوامل بیرونی (نظیر بحران‌های اقتصادی، فشارهای ژئوپلیتیکی و تغییرات اجتماعی) دانست. این ناپایداری‌ها هرچند می‌توانند منجر به زوال احزاب شوند، برخلاف ساختارهای اقتدارگرا، در بسترهای قانونی و انتخاباتی رخ می‌دهند و با حذف قهری همراه نیستند. ویژگی شاخص دموکراسی، فراهم کردن بستر نهادی برای رقابت سالم، چرخش قدرت و بازسازی حزبی است؛ امری که به نظام اجازه می‌دهد حتی در شرایط ناپایداری، توازن و مشروعیت خود را حفظ کند (Bryan, 2021: 279).

بنابراین ساختار قدرت دموکراتیک هرچند زمینه‌ساز نهادینه‌سازی رفتارهای حزبی و رقابت آزاد است، عوامل متعددی می‌تواند موجب ناپایداری احزاب در این چارچوب شود. ضعف در پاسخگویی به مطالبات اجتماعی، شخصی‌سازی قدرت، قطبی‌سازی شدید و فشارهای ساختاری، همگی به شکنندگی احزاب دامن می‌زند. با این حال ساختار قدرت در دموکراسی‌ها، برخلاف نظام‌های اقتدارگرا، از توانایی ذاتی برای بازتولید نهادهای حزبی برخوردارند و همین امر، امکان پویایی سیاسی و تداوم مشروعیت را فراهم می‌سازد.

### ساختار شبه اقتدارگرا و ناپایداری احزاب سیاسی

در ساختارهای شبه اقتدارگرا، احزاب سیاسی، جایگاه مستقل و پایداری در عرصه قدرت ندارند و عمدتاً به عنوان ابزاری برای مشروعیت بخشی به نظم سیاسی موجود، ایفای نقش می کنند. این نظامها هرچند ظاهری دموکراتیک با برگزاری انتخابات و وجود نهادهای منتخب دارند، در عمل، قدرت در دست یک هسته مرکزی متمرکز است و رقابت واقعی سیاسی عملاً حذف شده است. در چنین شرایطی، احزاب مستقل با فشارهای گسترده امنیتی، نهادی و رسانه‌ای مواجه‌اند و به همین دلیل، توان ایفای نقش مؤثر در تصمیم‌گیری‌های سیاسی را از دست می دهند. دولت‌ها با استفاده از ابزار قانونی و سازوکارهای نظارتی رسمی و غیر رسمی، فعالیت احزاب مستقل را محدود کرده، آنها را به نهادهایی تابع و کنترل شده تبدیل می کنند. این امر باعث تضعیف مشارکت سیاسی واقعی و فرسایش نهادهای میانجی میان جامعه و دولت شده است (Zahirenejad, 2016: 26). در این ساختار، احزاب وفادار به حکومت، نقش شبه‌اپوزیسیون را بازی می کنند. این احزاب در ظاهر مخالف، اما در واقع همسو با قدرت مرکزی، به گونه‌ای عمل می کنند که رقابت سیاسی را به شکلی نمایشی بازتولید کرده، نفوذ جریان‌های منتقد واقعی را کاهش می دهند (Gray, 2016: 1-8). این وضعیت موجب شده است که حتی احزاب مستقل نیز نتوانند در فضای سیاسی به طور مؤثر نقش آفرینی کنند و در نتیجه نظام نمایندگی سیاسی و مشارکت دموکراتیک به شدت تضعیف شده است. چنین شرایطی، رکود فعالیت حزبی، کاهش اعتماد عمومی و در نهایت ناپایداری احزاب سیاسی را به دنبال دارد (عباسی، ۱۳۹۹: ۱۱۲).

در ساختارهای شبه اقتدارگرا، انتخابات به‌رغم برگزاری منظم، فاقد رقابت و شفافیت واقعی است. نتایج اغلب از پیش تعیین شده‌اند و سازوکارهای انتخاباتی در خدمت تحکیم قدرت سیاسی موجود عمل می کنند. احزاب مخالف با محدودیت‌های سنگین قانونی، نظارتی و امنیتی روبه‌رو هستند که استقلال آنها را به شدت محدود می کند. در این وضعیت، نه تنها بنیان‌های رقابت سیاسی تحلیل می‌رود، بلکه شرایط برای بازتولید قدرت از طریق سازوکارهای دموکراتیک نیز از بین می‌رود. این مسئله منجر به بی‌اعتمادی عمومی و کاهش انگیزه برای مشارکت سیاسی می‌شود. هم‌زمان، فشارهای داخلی مانند اعتراضات مردمی و چالش‌های اقتصادی، در کنار فشارهای بین‌المللی مرتبط با حقوق بشر و آزادی‌های مدنی، منجر به ناپایداری احزاب سیاسی می‌شود (Sondrol, 2007: 1).

در ساختارهای شبه‌اقتدارگرا، انتخابات به ابزاری برای تأیید مشروعیت سیاسی حکومت تبدیل می‌شود و نقش واقعی خود در انتقال قدرت را از دست می‌دهد. احزاب سیاسی در این فضا، توان تعیین سیاست‌های کلان را ندارند و بیشتر به نهادهایی نمادین و ناپایدار تبدیل می‌گردند. نبود رقابت آزاد و شفاف باعث شده که احزاب از نقش پویای خود فاصله بگیرند و جایگاهشان در عرصه قدرت، تضعیف شود (Zahirinejad, 2016: 26).

در این ساختار، قوانین به نحوی طراحی شده‌اند که صرفاً احزاب وفادار به قدرت، اجازه فعالیت رسمی و رقابت را داشته باشند، در حالی که احزاب مستقل به حاشیه رانده می‌شوند. حمایت ساختار سیاسی از احزاب شبه‌اپوزیسیون، نوعی رقابت کنترل شده را شکل داده که هدف آن، جلوگیری از رشد و گسترش مخالفان واقعی است. احزاب واقعی اپوزیسیون دچار محدودیت‌های حقوقی، کاهش پایگاه اجتماعی و ناتوانی در بسیج عمومی هستند. این احزاب حتی در زمان وقوع بحران‌ها نیز قادر به فعال‌سازی ظرفیت‌های اجتماعی خود نیستند، که نشانه‌ای از ضعف شدید نهادی آنهاست. احزاب در چنین ساختارهایی تنها به حفظ ظاهر دموکراتیک نظام کمک می‌کنند و فاقد نقش واقعی در تعیین قدرت سیاسی‌اند. استفاده ابزاری از احزاب و انحصار منابع و رسانه‌ها توسط قدرت مرکزی، موجب کاهش اعتماد عمومی و تحلیل انگیزه‌های مشارکت سیاسی می‌شود. در نتیجه امکان شکل‌گیری یک نظام حزبی پویا، رقابتی و پایدار از میان می‌رود (Gray, 2016: 11-14).

ساختارهای شبه‌اقتدارگرا با بهره‌گیری از ترکیبی از ابزار قانونی، نهادی، رسانه‌ای و سیاسی، مانع شکل‌گیری رقابت سیاسی مؤثر و تعامل فعال میان احزاب مخالف و شهروندان می‌شوند. یکی از مهم‌ترین این ابزارها، ایجاد موانع غیر رسمی در مسیر ارتباط احزاب مستقل با جامعه است که موجب قطع پیوند آنان با پایگاه اجتماعی‌شان و از بین رفتن مشروعیت مردمی می‌شود. در برخی کشورها، این وضعیت به شدت حاد است. برای نمونه در روسیه، ۷۶ درصد مردم، احزاب سیاسی را نماینده منافع خود نمی‌دانند. این سطح از بی‌اعتمادی عمومی، ناپایداری احزاب را به همراه دارد. نبود رقابت سیاسی واقعی، عامل دیگری است که موجب ناپایداری احزاب سیاسی می‌شود. در کشورهای آفریقایی و آمریکای لاتین نظیر تانزانیا و ونزوئلا، احزاب مخالف یا بسیار پراکنده‌اند یا به طور کامل از

صحنه رقابت حذف شده‌اند. حزب حاکم در تانزانیا، CCM، حتی در شرایطی که شواهدی از تقلب انتخاباتی وجود داشته، همچنان پیروز اعلام شده است. در ونزوئلا، احزاب قدیمی نتوانسته‌اند خود را به عنوان جایگزین‌های قابل اعتماد معرفی کنند و این مسئله به ناتوانی اپوزیسیون در کسب حمایت عمومی منجر شده است. افزون بر این، نابرابری سیستماتیک در دسترسی به منابع مالی و رسانه‌ای، قدرت احزاب مخالف را برای رساندن پیام خود و کسب مشروعیت اجتماعی به شدت محدود کرده است. برای مثال در روسیه، احزاب اپوزیسیون با محدودیت‌های گسترده در استفاده از رسانه‌های عمومی مواجه‌اند که این مسئله موجب حذف تدریجی آنها از رقابت سیاسی شده و قدرت را بیش از پیش در دست حزب حاکم متمرکز ساخته است (Ekman, 2009: 14-26).

پایداری احزاب سیاسی در انواع نظام‌های شبه‌اقتدارگرا متفاوت است. در دسته نخست که رژیم‌های در حال تعادل هستند و با برقراری توازن میان نیروهای رقیب، بدون ایجاد تغییر در ساختار قدرت، ثبات سیاسی خود را حفظ می‌کنند، ساختار حزبی بازتر و امکان رقابت درون حزبی می‌تواند زمینه‌ساز بروز انشقاق‌های سیاسی و خروج شخصیت‌های کلیدی شود که در نهایت به تضعیف رژیم می‌انجامد. حزب سازمان ملی مالای‌های متحد (UMNO) مالزی در دهه‌های اخیر، علی‌رغم ساختار نسبتاً باز درون حزبی، با انشقاق‌های قابل توجهی مواجه بوده است؛ از جمله جدایی تنگکو رازالی در سال ۱۹۸۷ و انور ابراهیم در سال ۱۹۹۸ که با تشکیل احزاب رقیب، چالش‌های جدی برای حاکمیت ایجاد کردند (Abdullah, 2016: 9).

دسته دوم، رژیم‌های در حال زوال را در برمی‌گیرد که با تضعیف تعادل درونی و گرایش روزافزون به اقتدارگرایی مطلق، اغلب در بستر رکودهای اقتصادی و اجتماعی شکل می‌گیرند. در این نوع از شبه‌اقتدارگرایی، احزاب سیاسی، بقا و تداوم بیشتری دارند؛ همانند حزب اقدام مردم (PAP) سنگاپور که با ایجاد یک نظام تک‌حزبی مسلط و فقدان دموکراسی درون حزبی، زمینه انسجام نخبگان سیاسی و تثبیت درونی رژیم را فراهم آورده است. این حزب از سال ۱۹۶۵ تاکنون در تمامی انتخابات پارلمانی، بیش از ۹۰ درصد کرسی‌ها را در اختیار داشته و در این بازه زمانی، شاهد هیچ‌گونه انشقاق یا ریزش سیاسی مؤثری نبوده است (همان: ۱۰-۱۱).

دسته سوم، رژیم‌های نیک‌خواه هستند که هرچند فاقد توازن قدرت درون‌ساختاری‌اند، به اصلاحات تدریجی و حتی گذار به دموکراسی گرایش دارند. در این رژیم‌ها، احزاب سیاسی رقیب به صورت کنترل‌شده‌ای در کنار حزب حاکم، ایفای نقش می‌کنند. کرواسی در دهه ۱۹۹۰ را می‌توان نمونه‌ای از این نوع رژیم‌ها دانست؛ نظامی که علی‌رغم تمرکز اقتدار در دستان حزب حاکم به رهبری «فرانیو توجمان»، نشانه‌هایی از اصلاحات سیاسی و گشایش فضای رقابتی را بروز داد. در این رژیم، هرچند احزاب مخالف، مجاز به فعالیت و شرکت در انتخابات بودند، محدودیت‌های سیاسی و کنترل رسانه‌ای همچنان پابرجا بود. در عین حال رشد اقتصادی و فشارهای بین‌المللی، این رژیم را به سمت باز کردن تدریجی فضای سیاسی و حرکت محتاطانه به سوی دموکراسی سوق داد؛ هرچند حزب حاکم همچنان در دهه ۱۹۹۰، سلطه خود را حفظ و رقابت سیاسی را به طور کنترل‌شده هدایت می‌کرد (اتاوی، ۱۳۸۶: ۱۳۳-۱۵۸).

در مجموع می‌توان گفت که ساختارهای شبه‌اقتدارگرا با مجموعه‌ای از ابزار رسمی و غیر رسمی، از جمله کنترل رسانه‌ها، مهندسی انتخابات، تضعیف احزاب مخالف و ایجاد اپوزیسیون‌های ساختگی، عملاً احزاب سیاسی را از نقش تاریخی و کارکرد دموکراتیک خود تهی می‌کنند. این فرایند نه تنها به ناپایداری احزاب سیاسی می‌انجامد، بلکه زمینه تثبیت اقتدارگرایی در پوششی دموکراتیک را نیز فراهم می‌سازد. در چنین ساختاری، احزاب سیاسی نه تنها از نقش مؤثر در تصمیم‌گیری سیاسی محرومند، بلکه به دلیل نداشتن استقلال نهادی و ارتباط مؤثر با جامعه، از مشروعیت اجتماعی نیز برخوردار نیستند. در نتیجه ساختارهای شبه‌اقتدارگرا به گونه‌ای طراحی شده‌اند که به طور نظام‌مند، مانع از شکل‌گیری یک نظام حزبی پایدار و رقابتی می‌شوند.

### نتیجه‌گیری

تحلیل نظری رابطه دیالکتیکی میان ساختار قدرت سیاسی و پایداری یا ناپایداری احزاب سیاسی نشان می‌دهد که دوام و تداوم حیات حزبی، به طور بنیادین از نوع آرایش قدرت در هر نظام سیاسی متأثر می‌گردد. در رژیم‌های اقتدارگرا، احزاب به جای ایفای نقش میانجی میان دولت و جامعه، عمدتاً به ابزاری برای بازتولید و تحکیم سلطه سیاسی تبدیل می‌شوند. ضعف نهادی، وابستگی به رهبری فردی، محدودیت‌های قانونی

و سرکوب سازمان یافته، از مهم ترین عواملی اند که مانع پایداری احزاب می شوند. در چنین شرایطی، مشارکت سیاسی به شدت محدود شده، احزاب از پیوند با بدنه اجتماعی گسسته می شوند و در سطح نخبگان قدرت محصور می گردند. افزون بر این، اتکای ساختار حزبی به منابع رانتی و بهره گیری ابزاری از احزاب در مدیریت قدرت، ماهیت دموکراتیک کنش حزبی را مخدوش می سازد و در نهایت ناپایداری حزبی را به صورت پیامدی نظام مند و نه اتفاقی در نظام های اقتدارگرا تثبیت می کند.

در مقابل در نظام های دموکراتیک، احزاب سیاسی از چارچوب های قانونی، رسانه ای و نهادی برای رقابت و مشارکت برخوردارند؛ اما همچنان با چالش هایی مواجه اند که می تواند زمینه ساز ناپایداری آنها شود. ضعف رهبری، فقدان انسجام ایدئولوژیک، شخصی سازی سیاست و قطبی سازی فضای سیاسی، از جمله عواملی است که موجب تضعیف احزاب در این بستر می گردد. همچنین بحران های اقتصادی و فشارهای بین المللی نیز می تواند پویایی احزاب را با مخاطره مواجه سازد. با وجود این، وجه تمایز ساختار دموکراتیک آن است که این ناپایداری ها در چارچوبی قانونی و رقابتی مدیریت می شود و زمینه بازسازی و تداوم ثبات حزبی فراهم می گردد.

در ساختارهای شبه اقتدارگرا، احزاب سیاسی از کار ویژه های واقعی خود در نمایندگی، رقابت و مشارکت تهی شده، عمدتاً به ابزاری برای مشروعیت بخشی صوری به نظم اقتدارگرایانه تبدیل می شوند. فقدان رقابت آزاد، کنترل سخت گیرانه رسانه ها و محدودسازی احزاب مستقل، زمینه تضعیف کارکرد حزبی را فراهم می سازد. حتی در شرایطی که سازوکارهای انتخاباتی ظاهراً وجود دارند، نتایج از پیش تعیین شده و حضور اپوزیسیون های ساختگی، امکان چرخش قدرت و بازسازی حزبی را از میان می برند. چنین ساختارهایی با ایجاد ثباتی صوری، پویایی حزبی را مسدود ساخته، در نهایت منجر به ناپایداری احزاب سیاسی می شوند.

## منابع

- آزادی، اسماعیل (۱۳۹۸) تبارشناسی جریان‌های سیاسی و آسیب‌شناسی احزاب در ایران، تهران، ثالث.
- اتاوی، مارینا (۱۳۸۶) گذار به شبه‌دموکراسی یا شبه‌اقتدارگرایی، ترجمه سعید میرترابی، تهران، قومس.
- احمدی، مونا و مهدی شعبان‌پور منصور و اسدالله یاور و ناصرعلی منصوریان (۱۴۰۱) «موانع حقوقی تأسیس و توسعه احزاب در ایران با نقد قانون نحوه فعالیت احزاب و گروه‌های سیاسی ۱۳۹۵»، فصلنامه سیاست، سال پنجم، شماره ۱۱، صص ۳۴۲-۳۶۰.
- <https://doi.org/10.30510/psi.2022.319702.2801>
- اخوان کاظمی، بهرام (۱۳۸۸) علل ناکارآمدی احزاب سیاسی در ایران، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- اردستانی، محمود (۱۳۸۹) دموکراسی و ارتش در مصر، تهران، ضیایی.
- اسمیت، برایان کلایو (۱۳۸۷) فهم سیاست جهان سوم: نظریه‌های توسعه و دگرگونی سیاسی، ترجمه امیرمحمد یوسفی و محمدسعید قاینی نجفی، تهران، مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- اشرفی، اکبر (۱۳۹۷) «بررسی فلسفه تشکیل و دلیل تعطیلی فعالیت‌های حزب جمهوری اسلامی»، جامعه‌شناسی سیاسی ایران، شماره ۲، صص ۶۷-۹۰.
- امام‌جمعه‌زاده، سید جواد و سید داوود معصومی (۱۳۸۹) «رانتیریسیم و تأثیر آن بر رابطه دولت و احزاب در ایران ۱۳۳۰-۱۳۵۷»، جستارهای سیاسی معاصر، سال یکم، شماره ۱، صص ۳۳-۴۹.
- ایوبی، حجت‌الله (۱۳۸۰) احزاب سیاسی در غرب، تهران، سروش.
- بخشی آنی، رضا و مسعود نیلی و سیدمهدی برکچیان (۱۴۰۱) «دموکراسی یا دیکتاتوری: اثر نوع نظام سیاسی بر نهادهای اقتصادی»، فصلنامه پژوهش‌ها و سیاست‌های اقتصادی، سال سی‌ام، شماره ۱۰۲، صص ۵۳-۷۸.
- doi: 10.52547/qjerp.30.102.53
- بلاندل، ژان (۱۳۷۸) حکومت مقایسه‌ای، ترجمه علی مرشدی‌زاد، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- پیروز، مجید (۱۴۰۰) تحلیل موانع نهادینگی حزب جمهوری اسلامی، رساله دکتری علوم سیاسی، استاد راهنما: سیدعلیرضا بهشتی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه تربیت مدرس.
- تبریزینیا، حسین (۱۳۷۷) برخی علل ناپایداری احزاب سیاسی در ایران، تهران، سیاوش.
- دوورژه، موریس (۱۳۸۶) احزاب سیاسی، ترجمه رحیم علومی، تهران، امیرکبیر.
- شهبازی، محبوب (۱۳۸۰) تقدیر مردم‌سالاری: نقش انتخابات در روند دموکراسی ایران، تهران، روزنه.
- عباسی، رضا (۱۳۹۹) نظام‌های سیاسی در دوران معاصر، تهران، دانشگاه آزاد اسلامی.
- علم، محمدرضا (۱۳۷۹) سهم فرهنگ سیاسی ایران در ناپایداری احزاب سیاسی از مجلس اول تا انقراض قاجاریه، رساله دکتری، استاد راهنما: علی اصغر مصدق، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی.

قاضی (شریعت‌پناهی)، ابوالفضل (۱۳۸۳) حقوق اساسی و نهادهای سیاسی، چاپ دوازدهم، تهران، میزان. قنواتی، نسرین و مجید وحید و احمد ساعی و علیرضا ازغندی (۱۳۹۶) «بازتولید ساختار رانتی در ایران»، مطالعات راهبردی سیاست‌گذاری عمومی (مطالعات راهبردی جهانی شدن)، سال هفتم، شماره ۲۵، صص ۲۰۳-۲۲۱.

قوام، عبدالعلی (۱۳۷۱) توسعه سیاسی و تحول اداری، تهران، قومس. کاتز، ریچارد اس و ویلیام کروتی (۱۳۹۵) دانشنامه سیاست حزبی، ترجمه محسن میردامادی و سید علیرضا بهشتی شیرازی، تهران، روزنه. کاویانی، محمود (۱۳۸۸) جنبش‌های اسلامی در مصر، تهران، خط سوم. مک‌لین، ریان (۱۳۸۱) فرهنگ علوم سیاسی، ترجمه حمید احمدی، تهران، میزان. مونتسکیو، شارل دو (۱۳۷۳) روح‌القوانین، ترجمه علی‌اکبر مهددی، تهران، امیرکبیر. نودری، حسنعلی (۱۳۸۱) احزاب سیاسی و نظام‌های حزبی، تهران، گستره. وبر، ماکس (۱۳۹۵) اقتصاد و جامعه، ترجمه محمد عمادزاده و دیگران، تهران، سمت. همتی، زهره و حسین مسعودنیا و فرهاد درویشی سه‌تلائی (۱۴۰۲) «کاربست روش تحلیل لایه‌ای علت‌ها در تحلیل کژکارکردی احزاب سیاسی در ایران (۱۲۸۵-۱۴۰۰)»، فصلنامه سیاست متعالیه، دوره یازدهم، شماره ۱، صص ۱۴۱-۱۶۲.

doi: 10.22034/sm.2023.528931.1693

- Abdullah, W. J. (2016) Assessing party structures: Why some regimes are more authoritarian than others. *Australian Journal of International Affairs*, 70 (2), 121-140. <https://doi.org/10.1080/10357718.2016.1151859>
- Bill, J. A. (1973). The plasticity of informal politics: The case of Iran. *Middle East Journal*, 27(2), 131-151. <http://www.jstor.org/stable/4325054>
- Bryan, A. (2021) Political parties and republican democracy. *Contemporary Political Theory*, 21(2), 262-282. <https://doi.org/10.1057/s41296-021-00499-5>
- Dahl, R. A. (1971) Polyarchy: Participation and opposition. Yale University Press. [https://dispes.units.it/sites/dispes.units.it/files/all\\_pers/Dahl%20Poliarch y001.pdf](https://dispes.units.it/sites/dispes.units.it/files/all_pers/Dahl%20Poliarch y001.pdf)
- Della Porta, D. (2004) Political parties and corruption: Ten hypotheses on five vicious circles. *Crime, Law and Social Change*, 42(1), 35-60. <https://doi.org/10.1023/B:CRIS.0000041038.99879.9c>
- Easton, D. (2024) The analysis of political structure. Routledge
- Ekman, J. (2009) Political participation and regime stability: A framework for analyzing hybrid regimes. *International Political Science Review*, 30(1), 7-31. <https://doi.org/10.1177/0192512108097054>
- Gill, Graeme. (1987) The single party as an agent of development: Lessons from the Soviet experience. *World Politics*, 39 (4), 566-578. <https://doi.org/10.2307/2010292>

- Gray, J. (2016, February 13) The role of political parties in Putin's hybrid-regime. E-International Relations. <https://www.e-ir.info/2016/02/13/the-role-of-political-parties-in-putins-hybrid-regime/>
- Gugin, L. C. (2008) The impact of political structure on the political power of women: A comparison of Britain and the United States, 37–56. <https://doi.org>
- Hafner, Fink D. (2024) Party system changes and challenges to democracy: Slovenia in a comparative perspective. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1007/978-3-031-54949-6>
- Linz, J. J. (1964) An authoritarian regime: Spain. In E. Allardt & Y. Littunen (Eds.), *Cleavages, ideologies and party systems* (pp. 291–341). Helsinki: Transactions of the Westermarck Society.
- (2000) *Totalitarian and authoritarian regimes*. Lynne Rienner Publishers.
- Moe, T. M. (2005) *Power and Political Institutions. Perspectives on Politics*, (3), 215-233. <https://doi.org/10.1017/S1537592705050176>
- Pildes, R. H. (2002) *Constitutionalizing democratic politics* (Public Law and Legal Theory Working Paper Series, No. 44). New York University School of Law. <https://ssrn.com/abstract=317800>
- Pinto, António Costa. (2002) Elites, single parties and political decision-making in fascist-era dictatorships. *Contemporary European History*, 11(3), 429–454. <https://doi.org/10.1017/S0960777302003053>
- Przeworski, A. (1991) *Democracy and the market: Political and economic reforms in Eastern Europe and Latin America*. Cambridge University Press.
- Reuter, O. J. (2021) Why do ruling parties extend authoritarian rule? Examining the role of elite institutions and mass organization (V-Dem Working Paper Series 2021:118). V-Dem Institute, University of Gothenburg. [https://www.v-dem.net/media/publications/wp\\_118\\_final.pdf](https://www.v-dem.net/media/publications/wp_118_final.pdf)
- Rye, D. (2015) Political parties and power: A new framework for analysis. *Political Studies*, 63(5), 1052–1069. <https://doi.org/10.1111/1467-9248.12158>
- Sondrol, P. C. (2007) Paraguay: A semi-authoritarian regime? *Armed Forces & Society*, 34(1), 46–66. <https://doi.org/10.1177/0095327X06295513>
- World Scientific. (2025) *Authoritarian party systems*. World Scientific. Retrieved April 10, 2025, from <https://www.worldscientific.com>
- Zahirinejad, M. (2016) Hybrid regime and rentier state: Democracy or authoritarianism in Iran? *Hemispheres: Studies on Cultures and Societies*, 31(4), 21–31. <https://doi.org/10.15804/hso160402>

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴: ۲۵۶-۲۲۱

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۱۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۱

نوع مقاله: پژوهشی

## هرمنوتیک خود فوکو: چارچوبی برای تبارشناسی اخلاق جنسی

مهدی سلطانی گردفرامری \*

محمدجواد غلامرضا کاشی \*\*

قباد منصوربخت \*\*\*

### چکیده

مباحث متأخر میشل فوکو در دهه ۱۹۸۰ نشان‌دهنده چرخشی اساسی از تمرکز صرف بر تبارشناسی گفتمان‌های قدرت - دانش به تحلیل شیوه‌های سوژه شدن در قالب آنچه او «هرمنوتیک خود» می‌نامد، است. این پژوهش نظری با تمرکز بر مفهوم هرمنوتیک خود می‌کوشد بنیان‌های نظری و ظرفیت‌های تحلیلی آن را در پیوند با تبارشناسی اخلاق جنسی روشن سازد. فوکو نشان می‌دهد که تکنیک‌های خود در سنت‌های باستانی، مانند «آزمون خود» مبتنی بر یادآوری قواعد و در مسیحیت مانند «اعتراف» به مثابه رمزگشایی از حقیقت درونی، چگونه فرد را به بازشناسی خویشتن به منزله سوژه اخلاقی و جنسی هدایت کردند. تحلیل این تکنیک‌ها آشکار می‌سازد که سوژه نه یک موجودیت ثابت و پیشینی، بلکه برساخته‌ای تاریخی است که در تعامل میان قدرت، دانش و شیوه‌های

---

\* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری رشته ایران‌شناسی، بنیاد ایران‌شناسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران  
m.soltani55@gmail.com  
ORCID COD: 0009-0006-2213-3260

\*\* دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران  
javadkashi@atu.ac.ir  
ORCID COD: 0000-0002-8952-370X

\*\*\* دانشیار، گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران  
g\_mansourbakht@sbu.ac.ir  
ORCID COD: 0000-0003-1475-0008



مراقبت از خویشتن شکل می‌گیرد. مقاله نشان می‌دهد که هرمنوتیک خود به‌مثابه رویکرد نظری، علاوه بر توضیح تحول تجربه جنسی در غرب، پتانسیل بالایی برای مطالعه تاریخی و گفتمانی اخلاق جنسی در بستر ایرانی دارد. بنابراین مقاله حاضر با ارائه خوانشی نوآورانه از هرمنوتیک خود، چشم‌اندازی تازه برای مطالعات ایرانی فراهم می‌کند و امکان بررسی دوباره مناسبات قدرت، حقیقت و اخلاق جنسی را در تاریخ فرهنگی ایران مهیا می‌سازد.

**واژه‌های کلیدی:** هرمنوتیک خود، تبارشناسی سوژه، تکنولوژی خود، آزمون خود و اعتراف.

## مقدمه

میشل فوکو، اندیشمند برجسته فرانسوی نیمه دوم قرن بیستم، با آثار نوآورانه‌اش، تحولی بنیادین در علوم انسانی و اجتماعی پدید آورد. پژوهش‌های او که حوزه‌های مطالعات جدیدی مانند تحلیل گفتمان، تبارشناسی قدرت و تحلیل سوژه‌مندی را پایه‌گذاری کرد، شیوه‌های سنتی تاریخ‌نگاری را به چالش کشید و مفاهیمی بدیع برای فهم روابط قدرت، دانش و سوژه ارائه داد. فوکو در بستری تاریخی که تحت تأثیر نهضت‌های فکری پاسا ساختارگرایی و نقد مدرنیته قرار داشت، توانست با نگاهی انتقادی به دانش‌های مدرن و نهادهای اجتماعی، پرسش‌هایی عمیق درباره چگونگی برساخت انسان به عنوان سوژه مطرح کند. آثار او که گستره‌ای از موضوعات فلسفی، تاریخی و اجتماعی را در برمی‌گیرند، او را از برجسب‌های محدود مانند مورخ، فیلسوف یا نظریه‌پرداز انتقادی فراتر می‌برند. کتاب‌هایی مانند «تاریخ جنون» (۱۳۸۲)، «تولد پزشکی بالینی» (۱۳۹۲)، «نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی» (۱۳۸۹)، «دیرینه‌شناسی دانش» (۱۳۹۶)، «مراقبت و تنبیه» (۱۴۰۳) و «مجموعه تاریخ سکسوالیته، درس گفتارهای کلژ دو فرانس مانند تولد زیست‌سیاست» (۱۳۹۴) و سخنرانی‌هایی نظیر «خاستگاه هرمنوتیک خود» (۱۳۹۵)، نشان‌دهنده عمق و تنوع فکری فوکو هستند.

فوکو، آثارش را «جعبه‌ابزاری» برای تحلیل توصیف کرد؛ مجموعه‌ای از روش‌ها و مفاهیم که پژوهشگران می‌توانند برای متلاشی کردن نظام‌های قدرت و فهم کردارهای اجتماعی به کار گیرند (Patton, 1979: 115). میلز (۱۳۸۲) تأکید می‌کند که آثار فوکو، نه یک نظام منسجم یا نظریه کلی، بلکه ابزاری تحلیلی برای کشف معانی گفتارها و کردارهاست. این گوناگونی که از تحلیل گفتمان‌های پزشکی تا بررسی تکنیک‌های انضباطی و کردارهای جنسی را در برمی‌گیرد، جذابیت فوکو را در علوم انسانی دوچندان کرده است. او با رد نقش اندیشمند جهان‌شمول، خود را به عنوان تحلیلگری معرفی کرد که هدفش نه ارائه حقیقت‌های کلی، بلکه گشودن امکانات جدید برای فهم مسائل اجتماعی و تاریخی است.

محور ثابت آثار فوکو، تاریخ‌نگاری خاصی است که از روش‌های ابداعی او یعنی دیرینه‌شناسی و تبارشناسی بهره می‌برد. دیرینه‌شناسی که در کتاب‌های اولیه مانند

«تاریخ جنون» و «نظم اشیا» برجسته است، به تحلیل گفتمان‌هایی می‌پردازد که دانش‌های به ظاهر علمی را شکل داده‌اند، مانند گفتمان‌های روان‌پزشکی یا پزشکی بالینی. تبارشناسی که در «مراقبت و تنبیه» و «مجموعه تاریخ سکسوالیته» به اوج می‌رسد، روابط قدرت را در این گفتمان‌ها بررسی می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه دانش و قدرت در بساخت سوژه‌ها هم‌دست می‌شوند. فوکو در «دیرینه‌شناسی دانش»، روش دیرینه‌شناسی خود را به صورت نظام‌مند توضیح داد، اما فرصت نیافت کتابی مشابه برای تبیین تبارشناسی بنویسد. با این حال تبارشناسی را می‌توان تکامل یافته دیرینه‌شناسی دانست، زیرا عناصر گفتمانی را با تحلیل استراتژی‌های قدرت ترکیب می‌کند. در «تاریخ سکسوالیته»، فوکو این دو روش را به صورت خلاقانه‌ای درهم آمیخت و به مفهوم جدیدی به نام «هرمنوتیک خود» پرداخت که به رابطه سوژه با حقیقت و مکانیسم‌های سوژه‌سازی در فرهنگ‌های مختلف می‌پردازد.

«هرمنوتیک خود» که در اواخر عمر فوکو به محور پژوهش‌هایش تبدیل شد، به بررسی تکنیک‌هایی می‌پردازد که از طریق آنها، افراد خود را در نسبت با حقیقت بازمی‌شناسند و بازسازی می‌کنند. این مفهوم، برخلاف دیرینه‌شناسی و تبارشناسی که در ایران به دلیل ترجمه آثار اولیه فوکو بیشتر شناخته شده‌اند، کمتر مورد توجه پژوهشگران ایرانی قرار گرفته است. این غفلت شاید به دلیل ترجمه نشدن کامل آثار متأخر فوکو مانند مجلدات دوم تا چهارم «تاریخ سکسوالیته»، یا غلبه خوانش‌های گفتمان‌محور در مطالعات ایرانی باشد.

مفهوم «هرمنوتیک خود» از محوری‌ترین ایده‌هایی است که پیوند میان سوژه، حقیقت و اخلاق را روشن می‌سازد. فوکو در مسیر فکری خود، پس از عبور از دیرینه‌شناسی دانش و تبارشناسی قدرت، به پرسش بنیادی‌تری رسید: انسان‌ها چگونه خود را به منزله سوژه‌های حقیقت می‌سازند و این فرایند چه نسبتی با بدن، میل و اخلاقیات دارد (ر.ک: فوکو، ۱۳۹۵). او این فرایند را «هرمنوتیک خود» نامید؛ به این معنا که فرد در مقام سوژه، خود را تفسیر، مراقبت و بازشناسی می‌کند، تا در نهایت به حقیقت خویش دست یابد. فوکو، مسئله هرمنوتیک خود را یکی از مهم‌ترین پروژه‌های فکری

خود می دانست (ر.ک: فوکو، ۱۳۹۵). این مفهوم نه تنها روش های پیشین او را تکمیل می کند، بلکه دریچه های نو به تحلیل سوژه مندی در علوم انسانی می گشاید. هدف این پژوهش نظری، شرح، بسط و نقد مفهوم «هرمنوتیک خود» در اندیشه فوکو و نشان دادن ظرفیت های آن برای تبارشناسی اخلاق جنسی است. پرسش اصلی این است که این مفهوم، چه امکاناتی برای مطالعه تاریخی اخلاق جنسی فراهم می کند و چگونه می توان آن را در زمینه های غیر غربی، از جمله تاریخ اندیشه و فرهنگ ایرانی به کار گرفت. این مقاله با شرح و بسط هرمنوتیک خود، پتانسیل های تحلیلی آن را در تبارشناسی اخلاق جنسی، به ویژه در سنت های بومی ایران کاوش می کند و چارچوبی برای پژوهش های آتی فراهم می آورد.

### پیشینه پژوهش

مفهوم «هرمنوتیک خود» در آثار متأخر میشل فوکو از دهه ۱۹۸۰ توسعه یافت. فوکو این مفهوم را در سخنرانی های *د/رتموت* با عناوین «سوژه مندی و حقیقت» و «مسیحیت و اعتراف» معرفی کرد که در کتابی با عنوان «خاستگاه هرمنوتیک خود» منتشر شد. ژیل دلوز در کتاب «فوکو»، هرمنوتیک خود را تکمیل کننده تبارشناسی می داند و آن را ابزاری برای فهم «تکنولوژی های خود» در برابر «تکنولوژی های قدرت» توصیف می کند (ر.ک: دلوز، ۱۹۸۸؛ ۱۳۸۶). راجچمن (۱۹۸۵)، هرمنوتیک خود را به دلیل محدودیت های غرب محور نقد می کند. مک نی (۱۹۹۴) استدلال می کند که این رویکرد مفهومی نقش عوامل اجتماعی و جمعی مانند ساختارهای اقتصادی را کم رنگ می کند. هابرماس (۱۹۸۷) در «گفتمان فلسفی مدرنیته»، هرمنوتیک خود را فاقد معیارهای هنجاری برای ارزیابی حقیقت می داند و آن را به نسبی گرایی متهم می کند.

پژوهش های اخیرتر، مانند مقاله گامز (۲۰۲۳) در ژورنال «مطالعات فوکو»، هرمنوتیک خود را در عصر داده های بزرگ و بایوپولیتیک بررسی کرده و نشان می دهد که چگونه تکنیک های خود در فضای دیجیتال تداوم یافته اند. کوپمن (۲۰۱۹)، هرمنوتیک خود فوکو را به عنوان پایه ای برای تبارشناسی سوژه اطلاعاتی بازخوانی

می‌کند و آن را به عصر داده گسترش می‌دهد و تلاش می‌کند تا هرمنوتیک خود را از تمرکز بر قدرت به سمت نقد فناوری اطلاعاتی بکشاند.

در زمینه‌های غیر غربی می‌توان به کتاب «فوکو و انقلاب ایران» اشاره کرد که در آن آفاری و اندرسون (۲۰۰۵)، هرمنوتیک خود را در بستر سیاسی و فرهنگی ایران به عنوان شکلی از «معنویت سیاسی» تفسیر می‌کنند. در ایران، پژوهش‌های مرتبط با فوکو عمدتاً بر جنبه‌های گفتمانی و قدرت تمرکز داشته‌اند، اما هرمنوتیک خود به تدریج مورد توجه قرار گرفته است. ترجمه کتاب «خاستگاه هرمنوتیک خود» فوکو توسط سرخوش و جهان‌دیده (۱۳۹۵)، نقطه عطفی در معرفی این مفهوم به زبان فارسی بود. ترجمه‌هایی مانند کتاب «میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک» (ر.ک: دریفوس و رابینو، ۱۳۹۴) و گفتمان (ر.ک:

میلز، ۱۳۸۲) که به شرح آرای فوکو پرداخته، توجه اندکی به مفهوم هرمنوتیک خود داشته‌اند. برخی مقالات فارسی نیز به طور خاص، هرمنوتیک خود را در زمینه‌های مختلف بررسی کرده‌اند. ممبینی در دو مقاله، رویکردی روانکاوانه - سمپوماتیک به هرمنوتیک خود اتخاذ می‌کند و آن را به عنوان یک «میل مرضی» در مدرنیسم ادبی تحلیل می‌نماید (ر.ک: ممبینی، ۱۳۹۹ الف؛ ۱۳۹۹ ب). این کار، با ترکیب فوکو و روانکاوی فرویدی، بر جنبه‌های روان‌شناختی و ادبی هرمنوتیک خود تمرکز دارد. رضوانیان و ستارزاده (۱۴۰۳) در مقاله «سوژه‌مندی سیاسی و هرمنوتیک خود در شعر شاملو»، هرمنوتیک خود را در بستر ادبیات معاصر فارسی به کار می‌برند. این پژوهش، بومی‌سازی را در زمینه شعر انجام می‌دهد، اما تمرکز آن بر جنبه‌های سیاسی - ادبی است. علاوه بر این شاطی‌زاده ملکشاهی و همکاران (۱۴۰۳) نیز در مقاله خود، رویکردی روش‌شناختی - نظری به سوژه در نسبت با تاریخ سوژه‌مندی اتخاذ می‌کنند و بر پیوند سوژه با حقیقت و قدرت تأکید دارند، اما بدون ارائه جزئیات کاربردی در اخلاق جنسی.

بدین ترتیب خلأ پژوهشی قابل توجهی وجود دارد. در سطح بین‌المللی، تمرکز بر فرهنگ‌های غربی، غالب است. در ایران نیز پژوهش‌ها بر جنبه‌های روانکاوانه، ادبی و روش‌شناختی این مفهوم تمرکز دارند. مقاله حاضر تلاش می‌کند تا مفهوم هرمنوتیک خود را به عنوان یک ابزار نظری برای تحلیل گفتمان‌های جنسی و فرهنگی در بسترهای تاریخی ایران گسترش دهد.

## روش پژوهش

این پژوهش، مطالعه‌ای نظری و کیفی است که از چارچوب تحلیلی میشل فوکو برای تبیین و بسط مفهوم «هرمنوتیک خود» و کاربردهای آن در تبارشناسی اخلاق جنسی بهره می‌برد. برخلاف پژوهش‌های تجربی که به دنبال تأیید یا رد فرضیه‌های مبتنی بر داده‌های میدانی هستند، هدف این مطالعه، تبیین مفهومی، خوانش انتقادی و ساختن یک چارچوب تحلیلی برای فهم یک پدیده تاریخی - فلسفی است. در این نوع مطالعات، «روش‌شناسی» همان «چارچوب نظری» است که پژوهشگر برای مسئله‌سازی از یک پدیده و تحلیل روابط درونی آن به کار می‌گیرد.

این مطالعه بر رویکرد تحلیل تاریخی - فلسفی استوار است که بر مبنای دو ابزار اصلی در روش‌شناسی فوکو، یعنی دیرینه‌شناسی<sup>۱</sup> و تبارشناسی<sup>۲</sup> عمل می‌کند. در این پژوهش، مفهوم «هرمنوتیک خود» به عنوان یک لنز تحلیلی محوری عمل می‌کند که این دو روش را درهم می‌آمیزد تا فرایندهای پیچیده سوژه‌سازی در بستر تاریخی، به‌ویژه در حوزه اخلاق جنسی بررسی شود.

در این پژوهش، متون فلسفی و تاریخی فوکو نه به‌مثابه «داده‌های خام» برای «گردآوری»، بلکه به عنوان منابع تحلیلی و ابژه‌های کانونی برای خوانش و تفسیر در نظر گرفته شده‌اند. این منابع به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند: منابع اولیه شامل متون اصلی میشل فوکو و منابع ثانویه شامل تفاسیر و تحلیل‌های نظریه‌پردازان و مفسران برجسته فوکو. این منابع از طریق کتابخانه‌های دانشگاهی، پایگاه‌های دیجیتال معتبر و انتشارات شناخته‌شده گردآوری شدند.

فرایند تحلیل در این پژوهش، نخست شامل مطالعه نظام‌مند و خوانش انتقادی متون اصلی فوکو بوده است تا مفاهیم کلیدی و استدلال‌های محوری مربوط به «هرمنوتیک خود» استخراج گردند. در مرحله دوم، این مفهوم در چارچوب‌های دیرینه‌شناسی و تبارشناسی فوکو تحلیل شد و پتانسیل و کاربردهای آن در تبارشناسی اخلاق جنسی مورد بحث واقع شد.

1. archaeology  
2. genealogy

## تاریخ‌نگاری و مسئله تکوین سوژه در اندیشه فوکو

میشل فوکو از همان آغاز پروژه‌های فکری خود، تاریخ را به گونه‌ای متفاوت از روایت‌های سنتی نوشت. او در مؤخره کتاب «فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک» تصریح می‌کند که هدف اصلی‌اش در دو دهه کار فکری، نه صرفاً تحلیل قدرت یا دانش، بلکه «تولید تاریخی از شیوه‌های متفاوت سوژه شدن انسان در فرهنگمان» بوده است (دریفوس و رابینو، ۱۳۹۴: ۳۴۳). این جمله به خوبی نشان می‌دهد که تاریخ‌نگاری و مسئله سوژه، دو خط موازی نیستند؛ بلکه یکدیگر را تکمیل می‌کنند. برای فهم این پروژه، باید به دو روش کلیدی او یعنی دیرینه‌شناسی و تبارشناسی توجه کرد.

فوکو در دهه ۱۹۶۰ با «تاریخ جنون» (۱۳۸۲) و سپس «دیرینه‌شناسی دانش» (۱۳۹۲)، روش دیرینه‌شناسی را طرح کرد. در این روش، تمرکز بر «گفتمان» است؛ یعنی مجموعه قواعدی که تعیین می‌کند چه چیزی می‌تواند به عنوان حقیقت بیان شود و چه چیزی نه. او نشان داد که چگونه علوم انسانی به ظاهر علمی از رهگذر همین قواعد شکل گرفتند. برای نمونه در «تاریخ جنون»، دیوانگی در قرن هجدهم از یک مفهوم اجتماعی به یک مقوله علمی بدل شد و از طریق نهادهایی چون تیمارستان، سوژه‌ای به نام «دیوانه» پدید آمد (فوکو، ۱۳۹۲: ۲۹۲).

دیرینه‌شناسی در پی کشف «شرایط امکان» دانش‌هاست. مفاهیمی مانند «بازی‌های حقیقت» یا «رژیم‌های حقیقت» (همان: ۳۳۵) نشان می‌دهند که هیچ دانشی، خنثی یا طبیعی نیست؛ بلکه هر دانشی در میدان رقابتی میان گفتمان‌ها ساخته می‌شود. در این مرحله، روابط قدرت چندان برجسته نیستند، بلکه تحلیل بر قواعد زبانی و معرفتی استوار است. با این حال فوکو از همان ابتدا به دنبال توضیح فرایندهایی بود که از خلال آنها انسان‌ها به مثابه سوژه‌های دانش یا انضباط تعریف می‌شوند.

از دهه ۱۹۷۰، فوکو روش خود را به سمت تبارشناسی تغییر داد. او در مقاله معروف «نیچه، تبارشناسی، تاریخ» استدلال می‌کند که تاریخ نه سیر خطی و غایتمند، بلکه عرصه‌ای از گسست‌ها و «رویدادهای تکین» است (فوکو، ۱۴۰۰: ۱۴۴). به همین دلیل، تاریخ‌نگاری نباید به دنبال خاستگاه‌های متافیزیکی باشد، بلکه باید نشان دهد که چگونه هویت‌ها و کردارهای خاص در لحظات متفاوت تاریخی پدیدار می‌شوند.

در «مراقبت و تنبیه» (۱۴۰۳)، این رویکرد به اوج خود رسید. فوکو نشان داد که چگونه نهادهایی مانند زندان، مدرسه و بیمارستان نه فقط ابزار سرکوب، بلکه مکان‌های تولید سوژه‌های منضبط هستند. قدرت در اینجا دیگر صرفاً نیرویی منفی و بازدارنده نیست؛ بلکه نیرویی مولد است که بدن‌ها را سازمان می‌دهد، رفتارها را شکل می‌دهد و افراد را در قالب هویت‌های خاص طبقه‌بندی می‌کند. به بیان دلوز، «معنای یک پدیده تنها با فهم نیروهایی که آن را تصاحب کرده‌اند، قابل درک است» (دلوز، ۱۳۸۶: ۹۹).

تبارشناسی در واقع ادامه دیرینه‌شناسی است که با بُعد قدرت تکمیل شده است. اگر دیرینه‌شناسی نشان می‌دهد چگونه یک گفتمان برساخته می‌شود، تبارشناسی توضیح می‌دهد که چگونه این گفتمان در شبکه‌ای از استراتژی‌های قدرت جا می‌گیرد. در نتیجه تاریخ به شبکه‌ای از مناسبات قدرت - دانش تبدیل می‌شود؛ شبکه‌ای که دائماً سوژه‌های جدیدی را تولید می‌کند.

هرچند واژه «سوژه» در آثار اولیه فوکو کمتر ظاهر می‌شود، با این حال دغدغه اصلی او از همان آغاز، همین بود. او در گفت‌وگوی «حقیقت، قدرت، خود» (۱۹۸۲)، سه پرسش محوری خود را اینگونه بیان می‌کند: نخست، ما از رهگذر دانش علمی، چه مناسباتی را با حقیقت برقرار می‌کنیم، ما چه مناسباتی داریم با این «بازی‌های حقیقت» که در تمدن، بسیار مهم‌اند و در آنها هم سوژه‌ایم، هم ابژه؟ دوم، ما از طریق این استراتژی‌ها و مناسبات عجیب قدرت، چه مناسباتی با دیگران داریم؟ و سوم، میان حقیقت، قدرت و خود، چه مناسباتی وجود دارد؟ (فوکو، ۱۴۰۰: ۳۴۱).

فوکو در برابر سنت دکارتی که سوژه را فاعل خودمختار می‌دانست، استدلال می‌کند که سوژه نه نقطه آغاز، بلکه محصول روابط تاریخی دانش و قدرت است (میلز، ۱۳۸۲: ۴۶). او می‌نویسد: «ما باید سوژه‌ای را که [گویا] همه چیز از اوست، کنار بگذاریم و به تحلیلی دست یازیم که ساخته شدن سوژه درون یک چارچوب تاریخی را توضیح دهد؛ و این همان چیزی است که من تبارشناسی می‌نامم» (میلز، ۱۳۸۲: ۴۸).

از نظر فوکو، واژه «سوژه» دو معنای اساسی دارد: نخست، سوژه به‌مثابه فردی تابع و مقید به دیگری از رهگذر قدرت و دانش؛ و دوم، سوژه به‌مثابه فردی که از طریق آگاهی

و مراقبه بر خویش، هویت خود را بازمی‌شناسد (فوکو، ۱۴۰۰: ۴۱۵). این دو معنا نشان می‌دهد که سوژه همواره در نسبت با قدرت و حقیقت تعریف می‌شود.

با این حال فرایند سوژه شدن در اندیشه فوکو همواره در معرض بحران است. او از مفاهیم «سوژه در حال شدن» و «سوژه در بحران» سخن می‌گوید (میلز، ۱۳۸۲: ۴۸؛ فوکو، ۱۴۰۰: ۴۱۵). این بدان معناست که هیچ هویتی تثبیت شده و نهایی وجود ندارد؛ سوژه‌ها همواره در معرض مقاومت و بازتعریف هستند. برای مثال در دوره اصلاح دینی در اروپا، شیوه‌های سنتی هویت‌یابی دینی دچار بحران شد و به جدال‌های گسترده‌ای بر سر معنای «خود» انجامید. به همین ترتیب تحولات اخلاق جنسی در مسیحیت و مدرنیته نیز نشان داد که سوژه جنسی چگونه محصول مناسبات قدرت - دانش است و چگونه می‌تواند محل مقاومت باشد (ر.ک: فوکو، ۱۳۸۴).

فوکو در مقاله «سوژه و قدرت» در مجموعه «تئاتر فلسفه» توضیح می‌دهد که قدرت مدرن بیش از آنکه از بالا اعمال شود، در سطح زندگی روزمره جاری است: افراد را طبقه‌بندی می‌کند، به هویت‌های خاص مقید می‌سازد و قانونی از حقیقت را بر آنان تحمیل می‌کند (فوکو، ۱۴۰۰: ۴۱۵). هدف تحلیل‌های او، کمک به مبارزه علیه همین «سوژه‌منقادی» است. او در مقاله «نقد چیست» در همان مجموعه، تصریح می‌کند که کار نقد چیزی جز «سوژه - منقادی» در بازی سیاست حقیقت» نیست (همان: ۲۷۴).

از این رو تاریخ‌نگاری فوکو، چیزی جز تاریخ اشکال گوناگون سوژه شدن نیست. دیرینه‌شناسی نشان می‌دهد که چگونه قواعد گفتمانی، هویت‌هایی مانند «دیوانه» یا «بیمار» را برمی‌سازند. تبارشناسی آشکار می‌کند که چگونه مناسبات قدرت، از طریق نهادهایی مانند زندان و مدرسه، سوژه‌های منضبط تولید می‌کنند و در نهایت در دوره متأخر، فوکو به این پرسش پرداخت که انسان‌ها چگونه از طریق تکنیک‌های مراقبه و اعتراف، خود را به‌مثابه سوژه‌های اخلاقی می‌سازند (فوکو، ۱۳۹۵: ۴۷).

بدین ترتیب سه مرحله کار فوکو - دیرینه‌شناسی، تبارشناسی و هرمنوتیک خود - مسیرهایی جداگانه نیست، بلکه ابعاد گوناگون یک پروژه واحدند: آشکار ساختن فرایندهای تاریخی سوژه شدن. پرسش بنیادین او، «ما امروز چه هستیم؟»، بیان دیگری از همین دغدغه است.

فوکو نشان داد که سوژه، موجودی ثابت و خودبنیاد نیست، بلکه محصول فرایندهای تاریخی است که در بستر گفتمان‌ها و مناسبات قدرت شکل می‌گیرند. تاریخ‌نگاری او، چه در قالب دیرینه‌شناسی و چه در قالب تبارشناسی، همواره بر این پرسش متمرکز بود که انسان‌ها چگونه به‌مثابه سوژه‌های دانش، قدرت یا اخلاق پدید می‌آیند. این پرسش در نهایت به مرحله‌ای تازه رسید: کاوش در شیوه‌هایی که افراد خودشان را در نسبت با حقیقت و اخلاق می‌سازند. این همان چیزی است که فوکو در آثار متأخر خود با عنوان «هرمنوتیک خود» دنبال کرد (همان: ۴۷).

فوکو در خلال سؤالات و بررسی‌های تاریخی خود از سکسوالیته، متوجه وجود نوعی «هرمنوتیک خود» نزد سوژه‌های انسانی شد. نوعی مکانیسم تأملی درباره اخلاقیات جنسی که افراد را به سوژه‌های میل جنسی بدل می‌کند. این پرسش‌ها نزد فوکو بسط یافت و او را به مطالعه آن کردارهای گفتمانی و غیر گفتمانی کشاند که صورت‌بندی تاریخی سوژه مدرن را به وجود آوردند. فوکو، نام این پروژه مطالعاتی را «تبارشناسی سوژه مدرن» (همان: ۴۷) نهاد؛ پروژه‌ای که او در تمام عمر کاری خود آن را دنبال می‌کرد و در نهایت برای رسیدن به آن درگیر مطالعات هرمنوتیک خود شد. مطالعات دراز دامنه‌ای که کوشید در دو سخنرانی مورد اشاره در این مقاله، به صورتی اجمالی بدان‌ها بپردازد.

### بنیان‌های نظری هرمنوتیک خود در آثار متأخر فوکو

فوکو در کتاب «خاستگاه هرمنوتیک خود» (۲۰۱۶، ۱۳۹۵) شامل دو سخنرانی در کالج دارتموث امریکا با عناوین «سوژه‌مندی و حقیقت» و «مسیحیت و اعتراف»، به طور شفاف به تبیین نظری و عملی مفهوم «هرمنوتیک خود» می‌پردازد. این دو سخنرانی، شامل مباحث بسیار فنی تاریخی از نوع تبارشناسانه هستند. با این حال در خلال آنها فوکو به سبکی موجز، کل پروژه عمر فکری خود را نیز بیان می‌کند و سپس به مباحث اصلی‌اش می‌پردازد. این دو سخنرانی که در فاصله یک هفته ایراد شده‌اند، کاملاً به هم مربوطند و مباحثشان همچون زنجیره به‌هم‌پیوسته است. فوکو در سخنرانی اول، با عنوان «حقیقت و سوژه‌مندی» به مباحث فلسفه پاگانی و یونان باستان می‌پردازد و

مسائل مربوط به تکنیک‌های «آزمون خود» را تحلیل می‌کند. در سخنرانی دوم با عنوان «مسیحیت و اعتراف»، وی نقش «تکنیک اعتراف» در تاریخ مسیحیت را بررسی و صورت‌بندی نوعی «هرمنوتیک خود» در تاریخ غرب را تحلیل می‌نماید.

فوکو همه این مباحث تحلیلی درباره دوره‌های باستان و مسیحی را از منظر تبارشناسی سوژه مدرن مطرح می‌کند؛ اینکه دانش‌ها و تکنیک‌های اخلاقی کهن و باستانی، چه اثری بر شکل‌دهی سوژه‌های انسانی در عصر مدرن داشته‌اند؟

او در مقدمات سخنرانی اول، بحث را به نقد فلسفه کلاسیک سوژه - سوژه داللتگر دکارتی - می‌کشد؛ فلسفه‌ای که به نظر او، توانایی تبیین بسیاری از تحولات اجتماعی امروزی را ندارد. وی در عوض، بحث از «تبارشناسی سوژه» و «مطالعه برساخته شدن سوژه طی تاریخی که ما را به مفهوم مدرن خود رهنمون شده» (فوکو، ۱۳۹۵: ۵۰) می‌کند. فوکو سپس بحث تاریخ «دانش» را مطرح می‌کند. تاریخی که به نظر او «منظری ممتاز برای تبارشناسی سوژه» است. با این حال فقط به تاریخ علمی می‌پردازد که می‌کوشند «دانشی علمی از سوژه را برسازند» (همان: ۵۲). روش او برای تبارشناسی سوژه، ترکیب دو روش دیرینه‌شناسی کردارهای گفتمانی و نهادی و تبارشناسی «تکنیک‌های قدرت» و «تکنیک‌های خود» است:

«این پروژه می‌کوشد لحظه‌ای را کشف کند که این کردارها بدل شدند به تکنیک‌هایی منسجم و سنجیده با اهدافی تعریف شده، لحظه‌ای که گفتمانی خاص از این تکنیک‌ها حاصل آمد و حقیقی تلقی شد؛ لحظه‌ای که این تکنیک‌ها پیوند خوردند به تکلیف به جست‌وجوی حقیقت و گرفتن حقیقت. در مجموع هدف پروژه من، برساختن یک تبارشناسی سوژه است... منظورم مفصل‌بندی برخی از تکنیک‌ها و برخی از انواع گفتمان‌ها در مورد سوژه است» (فوکو، ۱۳۹۵: ۵۲-۵۳).

هدف فوکو از پروژه «تبارشناسی سوژه» دارای «بعدی سیاسی» است؛ «فلسفه‌ای انتقادی که شرایط و امکان‌های بی‌پایان دگرگونی سوژه یعنی خودمان را جست‌وجو می‌کند» (همان: ۵۴). مسئله محوری فوکو در طول عمر فکری‌اش، مسئله سوژه بود. اما در

پروژه متأخرش، تاریخ سکسوالیته، به شکل‌هایی از دانش و شناخت توجه نشان داد که سوژه درباره خودش خلق نموده، ضمن بازشناسی خود در آنها، به سبکی تأملی خود را دگرگون می‌کند. فوکو ضمن مطالعه تجربه سکسوالیته متوجه شد که در همه جوامع، نوعی از تکنیک‌ها وجود دارند که «به افراد امکان می‌دهند شماری از عملیات را خودشان یا به کمک دیگران روی بدن و روح و اندیشه‌ها و رفتارشان اعمال کنند و این کار به گونه‌ای است که خودشان را دگرگون و جرح تعدیل کنند و به وضعیتی از کمال، سعادت، پاکی و قدرت ملکوتی و غیره برسند» (همان: ۵۶).

او این تکنیک‌ها را «تکنیک‌ها» یا «تکنولوژی خود» می‌نامید. فوکو به مطالعه نوع دیگری از تکنیک‌ها در جوامع بشری نیز علاقه‌مند بود و در کارهای پیش از تاریخ سکسوالیته همچون «تاریخ جنون» و «مراقبت و تنبیه» بدان‌ها پرداخته بود و آنها «تکنیک‌های استیلا و اجبار» بودند. به نظر فوکو، ترکیب و ادغام تکنیک‌های خود در تکنیک‌های اجبار و استیلا، نقطه‌ای را به وجود می‌آورند که او آن را حکومت می‌نامید. از همین‌رو است که به نظر او، حوزه «حکومت»، حوزه‌ای پیچیده است و تحلیلش آسان نیست و از همین‌رو است که باید از چهارچوب تحلیلی فرویدی «فرضیه سرکوب» در تحلیل حکومت‌ها دست برداریم و به «تحلیل استراتژیک قدرت» بپردازیم (ر.ک: فوکو، ۱۳۸۴).

باری از روی همین الزامات بود که فوکو به تاریخ اخلاقیات یونان باستان و عصر مسیحیت توجه نشان داد و تلاش کرد نقاط تشابه و تفاوت آنها را در «برساخت سوژه» نشان دهد و اثرات آنها بر شکل‌گیری سوژه مدرن را تحلیل نماید. فوکو ضمن بررسی تکنیک‌های خود، به آن تکنیک‌هایی بیشتر توجه نشان داد که «برای کشف و صورت‌بندی حقیقت درباره خود» به وجود آمده بودند: «اعتراف» و «خودآزمایی وجدان» (فوکو، ۱۳۹۵: ۵۹). این دو تکنیک از مهم‌ترین تکنیک‌های خود بوده‌اند که در تاریخ جوامع غربی به کار «حکومت کردن» آمده است. به‌ویژه تکنیک اعتراف که با وجود تغییر اشکال و رویه‌ها، تا دوره مدرن استمرار یافته است. فوکو در تاریخ جوامع غربی و اوایل عصر مسیحیت، نوعی تبدیل و دگرگونی را مشاهده کرد؛ از اصل و تعلیم باستانی دلفی «خودت را بشناس» به تعلیم رهبانی «هر یک از افکارت را به راهنمایت، به مرشدت

اعتراف کن». این تغییر و تبدیل به نظر فوکو، نقشی مهم در «برساختن سوژه‌مندی مدرن» دارد و تحلیل آن برای این سوژه‌مندی بسیار پراهمیت است.

### آزمون خود: حقیقت و سوژه‌مندی در فلسفهٔ پاگانای

هدف اصلی مکاتب فلسفی یونان باستان به نظر فوکو، تدوین نظریه نبود؛ هدف، دگرگونی فرد و تواناسازی او برای زندگی «متفاوت، بهتر و سعادتمندانه‌تر از دیگران» (همان: ۶۱) بود. در سراسر عصر باستان و یونانی‌مآبی، «تکلیف به گفتن حقیقت» وجود نداشت؛ بلکه تعالیمی به فرد داده می‌شد که بتواند خود را در همه شرایط زندگی هدایت کند، بی‌آنکه تسلط بر خود یا آرامش روح و خلوص بدن و روح را از دست بدهد. در این زمان، نوعی «گفتمان مرشد» وجود داشت که برحسب آن، مرشد باید سخن بگوید و توضیح و تبیین کند و نه مرید. مرید گوش فرامی‌دهد. اما مرید، فردی بی‌اراده نبود که اطاعت کامل از مرشد داشته باشد. رابطهٔ مرشد و مرید، رابطهٔ دو اراده بود. رابطهٔ آنها مشروط و موقتی بود. مرشد توصیه می‌کرد و مرید در کاربرد این توصیه، آزاد بود. هدف از «هدایت» در عصر باستان، استقلال آن کسی بود که هدایت می‌شد. بنابراین کاوش عمیق و جامع در خود وجود نداشت. ویژگی اصلی این تکنیک هدایت این نیست که مرید «در معرض نگاه پیوسته و جامع یک مرشد قدرقدرت قرار بگیرد» (فوکو، ۱۳۹۵: ۶۲).

در این زمان هرچند بر تکلیف به گفتن حقیقت درباره خود تأکید نمی‌شد، برخی از اشکال آزمون خود و اعتراف را می‌توانیم نزد مکاتب فلسفی فیثاغورثی و اپیکوری مشاهده کنیم. فوکو از کتاب «خشم» اثر سنکا فیلسوف یونانی مثال می‌آورد که هر شب، تمام اعمال روزانه خود را می‌نوشت و مرور می‌کرد تا نقایص آنها را دریابد و در اصلاح آنها بکوشد. وی در عبارات سنکا، نوعی الگوی قضایی می‌بیند. سنکا، قاضی اعمال خود بود و برای خطاهای خود حکم صادر می‌کرد. اما همچنین عبارات سنکا، جنبهٔ اداری نیز داشت. نوشتن اعمال روزانه و تلاش برای کشف خطاهای خود، نوعی محاسبه بود؛ درست مثل انبارگردانی که داشته‌ها و نداشته‌هایش را محاسبه می‌کند و در رفع نقایص می‌کوشد. این عمل سنکا، نوعی «آزمون خود» بود که می‌توان آن را در چند عبارت توصیف کرد:

۱. منظور از این امتحان، به‌هیچ‌وجه کشف حقیقت پنهان سوژه نیست، بلکه یادآوری حقیقتی است که سوژه فراموش کرده است.
  ۲. آنچه سوژه فراموش می‌کند... آن چیزی است که بنا بود انجام دهد؛ یعنی مجموعه‌ای از قواعد رفتاری که آموخته است.
  ۳. یادآوری اشتباهات ارتكابی طی روز به کار ارزیابی فاصله‌ای می‌آید که آنچه را انجام شده، جدا می‌کند از آنچه باید انجام می‌شد.
  ۴. سوژه‌ای که این آزمون خود را انجام می‌دهد... نقطه‌ای است که قواعد رفتاری در آن تجمیع و به صورت خاطرات ثبت می‌شوند (همان: ۶۷).
- این آزمون خود، نوعی «اعتراف به خویش» است. اما در یونان باستان، نوعی از اعتراف به دیگران هم وجود داشت که به سبک مشاوره پزشکی انجام می‌شد. فوکو از رساله «آرامش روح» مثال می‌آورد؛ آنجا که سرنیوس، دوست جوان سنکا، نزد او اعمالش را اعتراف می‌کند. موضوع اعتراف او، خطاها و امیال شرم‌آور نیست؛ موضوع اعتراف، سه عرصه «کسب ثروت، زندگی سیاسی و شکوه و افتخار» و شرح خوشایندی در این عرصه‌هاست. سه عرصه و پرسش اخلاقیاتی متداول که مکاتب فلسفی آن روزگار طرح می‌کردند. سنکا در برابر اعتراف سرنیوس، به این سخن بسنده می‌کند: «تصور نکن یک بیمار غیر قابل درمان هستی. تو بیمار سابقی که متوجه نیست درمان شده است» (فوکو، ۱۳۹۵: ۷۳). هدف این بازی اعتراف سرنیوس و سنکا، اصلاح اخلاقیات و حتی دادن شناخت تکمیلی نبود. هدف، افزودن چیزی است بر شناختی که سرنیوس از آن برخوردار است.
- به باور فوکو، «این افزودن بر آنچه پیشاپیش شناخته شده»، یک شناخت نیست، بلکه «یک نیرو است» (همان: ۷۴)؛ نیرویی که قادر است شناخت ناب و آگاهی صرف را به وجهی تمام‌عیار از زندگی بدل کند. فوکو بر آن است که باید «آزمون خود» و «اعتراف» در فلسفه عهد باستان را به منزله نوعی «بازی حقیقت» خوانش کرد؛ بازی حقیقتی که هدفش، «کشف واقعیتی مخفی درون فرد نیست»، بلکه «بدل کردن فرد به مکانی است که حقیقت بتواند در آن پدیدار شود و به منزله نیرویی واقعی از طریق حضور خاطره و کارایی گفتمان عمل کند» (همان: ۷۶). فوکو، سوژه شکل‌گرفته در پرتو چنین نیرو و بازی

حقیقتی را «خود معرفت‌مند» می‌نامد؛ سوژه و خودی که در آن نیروی حقیقت با شکل اراده، یکی باشد. در فلسفه یونانی و رومی، «خود چیزی نیست که باید کشف و رمزگشایی شود»، بلکه آن را «باید با نیروی حقیقت برساخت» (همان: ۷۸).

بنابراین تکنولوژی‌های خود در جهان باستان با هنر تأویل مرتبط نیستند، بلکه با هنرهایی نظیر یادسپاری و بلاغت مرتبط هستند. به نظر فوکو، این شکل از تکنولوژی باستانی خود، کاملاً متفاوت است از تکنولوژی‌های خود در عصر مسیحیت.

### تکنولوژی اعتراف و برآمدن هرمنوتیک خود در عصر مسیحیت

در مقاله دوم از کتاب «خاستگاه هرمنوتیک خود» (۱۳۹۵) با عنوان «مسیحیت و اعتراف»، فوکو می‌کوشد نحوه شکل‌گیری «هرمنوتیک خود» در قرون اولیه مسیحی را بررسی کند. از نظر او در عصر مسیحیت، نوعی گسست از تکنولوژی‌های باستانی خود وجود دارد. تکنولوژی‌های باستانی خود به دنبال رمزگشایی حقیقت پنهان در فرد نیستند. هدف آنها، «دادن نیرو به حقیقت نزد فرد» و «برساختن خود به منزله واحدی آرمانی از اراده و حقیقت» است. اما تکنولوژی‌های خود در عصر مسیحیت کاملاً متفاوت عمل می‌کنند. آنها نوعی از هرمنوتیک و تأویل خود را در قالب تکنولوژی «اعتراف» باب می‌کنند که البته به نظر فوکو، همچنان در عصر مدرن تداوم یافته است.

فوکو مسیحیت را به عنوان دین «اعتراف» و «تکلیف به حقیقت» خوانش می‌کند. یک فرد مسیحی مکلف است به پذیرش برخی گزاره‌ها و اعتقادات جزمی، حقیقی تلقی کردن برخی کتاب‌ها، حقیقی پنداشتن احکام برخی اولیای دین و غیره. در این میان اما فوکو به شکل خاصی از تکلیف به حقیقت در آیین مسیحی توجه می‌کند؛ تکلیف به حقیقت درباره خود:

«هر مسیحی موظف است بداند که کیست، در او چه می‌گذرد. او باید

خطاهایی را که ممکن است مرتکب شود، بشناسد. وانگهی در مسیحیت،

هر کسی مکلف است که این امور را به دیگران نیز بگوید و در نتیجه علیه

خود شهادت بدهد» (فوکو، ۱۳۹۵: ۸۴).

بدین ترتیب فوکو مسیحیت را به عنوان «دین خود که باید رمزگشایی شود» (همان: ۸۸) در نظر می‌گیرد؛ «خود»ی که در آیین‌های «توبه» و «اعتراف» تبلور می‌یابد و نوعی خاص از تکنولوژی خود در خلال آنها بر ساخته می‌شود. او برای تبیین ادعاهای خود به متون «آبای مسیحی» در قرون اولیه مسیحیت رجوع می‌کند؛ متونی که توبه را با «اعتراف در ملأ عام» یا «تجاهر<sup>۱</sup>» ارتباط دادند و از تواب می‌خواستند که با نمایش جسم گناهکارش در یک نمایش عمومی نزد مؤمنان، از عملش توبه کند و پاک شود (همان: ۹۱).

در این سبک از اعتراف، با «قانون تأکید نمایشی و نمایش‌وارگی حداکثری» بدن مواجه‌ایم. اعتراف شفاهی نیست، بلکه با نمایش جسم و بدن گناهکار در برابر همگان صورت می‌گیرد. در این نمایش تمام‌عیار است که گناهکار، تطهیر و بخشوده می‌شود. در این لحظه، «بدن گناهکار» می‌میرد و بدنی جدید متولد می‌شود. این همچنین نوعی عرصه نمایش «از خود گذشتن» است. الگوی آبای کلیسا برای چنین نمایشی، «الگوی شهید» بود؛ کسی که از خود می‌گذرد و رویارویی با مرگ را بر دست کشیدن از مرگ ترجیح می‌دهد. این نوع از تکنولوژی خود، برخلاف تکنیک‌های رواقی یونانی، در پی آن است که با عمل گسست خشونت‌بار، حقیقت درباره خود و از خود گذشتن را بر هم منطبق کند.

فوکو اشاره دارد که کردار «آزمون خود» یونانی، تحت تأثیر دو اصل بنیادین مسیحی تداوم نیافت و از بین رفت: «اصل اطاعت» و «اصل اتصال روح». در یونان باستان، رابطه مرشد و مرید مبتنی بر اطاعت نبود و رابطه آنها، «رابطه دو اراده» بود. در دنیای مسیحی اما نوعی رابطه اطاعت مطلق میان مرشد و مرید برقرار گشت. «اطاعت» در نهادهای رهبانی مسیحی، شامل اطاعت در همه جنبه‌های زندگی بود: «هر آنچه بر مبنای دستور هدایت‌گرت انجام ندهی یا هر آنچه بدون اذن او انجام دهی، یک سرقت است» (فوکو، ۱۳۹۵: ۱۰۳).

اصل دوم مسیحی یعنی «اتصال به روح یا کمال الهی»، شامل آرمان تسلط بر خود نیست، بلکه شامل این است که فرد مسیحی مکلف به این باشد که پیوسته اندیشه، روح، قلب و چشمش را معطوف به نقطه‌ای واحد، یعنی خداوند کند. بنا بر نظر فوکو،

تحت تأثیر این دو اصل، وجه خاصی از تکنیک اعتراف و آزمون خود در نهادهای رهبانی باب شد که شامل «اعتراف و آزمون افکار» است. فرد مسیحی باید مثل یک صراف، دائماً افکارش را بررسی کند تا مبدا آنها افکار نادرستی باشند. اما این ارزیابی افکار، بر مبنای میزان نزدیکی یا دوری آنها با واقعیت نیست، بلکه ارزیابی آنها برحسب میزان نزدیکی به خدا یا شیطان است. آبی کلیسا برای اینکه فرد بتواند از عهده درست ارزیابی برآید، نوعی تکنیک اعتراف مبتنی بر اطاعت کامل را پیشنهاد کردند. در این تکنیک، فرد باید تمام افکارش را موبه‌مو برای مرشد و استادش اعتراف کند و از رهنمودهای او در این ارزیابی، اطاعت کامل کند.

به نظر فوکو، نوعی سیستم «تأویل» یا «هرمنوتیک خود» در عصر مسیحی به کار افتاد که نقطه آغاز آن، روابط مبتنی بر اطاعت مرید از مرشد بود. مرید باید همه افکار خود را برای مرشد اعتراف می‌کرد و پیر مرشد به یمن تجربه و حکمت بیشتر، آنها را از جهت حقیقی یا غیر حقیقی و اوهام بودن، مورد تأمل و تأویل قرار می‌داد. در این سبک از اعتراف، نفس «به زبان آوردن افکار» بسیار مفید تلقی می‌شد؛ زیرا گمان می‌رفت که از طریق به زبان آوردن، شیطان از پناهگاه خود خارج می‌شود و زمینه برای نزدیکی به خدا و کناره‌گیری از شیطان مهیا می‌گردد. این هرمنوتیک خودمسیحی در خلال نوعی «از خود گذشتن» تبلور می‌یابد.

بدین ترتیب فوکو، خاستگاه «هرمنوتیک سوژه مدرن» را تا قرون ابتدایی مسیحی در خلال کردارهای مبتنی بر اعتراف و آزمون خود مسیحیان اولیه ردگیری می‌کند. در دوره مدرن نیز همچنان تکنیک‌های اعتراف و آزمون خود در نهادهای تولید دانش و قدرت تداوم می‌یابند، با این تفاوت که مسئله سوژه مدرن، دیگر «از خود گذشتن» نیست، بلکه مسئله او «ظهور ایجابی خود» (فوکو، ۱۳۹۵: ۱۲۲) است.

### پتانسیل‌های تحلیلی هرمنوتیک خود در تبارشناسی اخلاق جنسی

کشف مفهوم «هرمنوتیک خود» (۱۳۹۵، ۱۴۰۰) در خلال بررسی «سکسوالیته» اتفاق افتاد و برای او جذابیتی تمام‌عیار پیدا کرد؛ به طوری که او را به مطالعه کتاب‌های کهن

رهنمون ساخت. در اینجا به شیوه‌ای انضمامی، پتانسیل و کاربردهای «هرمنوتیک خود» در تحلیل امر جنسی نزد فوکو را شرح و بسط می‌دهیم.

### چرخش از تبارشناسی قدرت به هرمنوتیک خود

امر جنسی در جریان بسط و تکوین آثار فوکو، در جاهای متعددی به چشم می‌خورد؛ اما فقط در مجموعه چهارجلدی او درباره تاریخ سکسوالیته است که این موضوع به شکلی پایدار مطرح می‌شود. مضمون اصلی و متحدکننده این آثار، رسیدن به فهمی از شکل‌گیری و رشد و توسعه «تجربه امر جنسی» در جوامع مدرن غربی است؛ به ویژه آن فرایندهایی که از گذر آنها، افراد درباره خویش در مقام «ابژه‌های» جنسی اندیشیده‌اند (اسمارت، ۱۳۸۵: ۱۲۴-۱۲۳).

فوکو در «تاریخ سکسوالیته»، به مسئله محوری خود درباره شیوه‌های سوژه شدن در یک موضوع کاملاً انضمامی یعنی بدن و غریزه جنسی می‌پردازد. او شیوه‌هایی را بررسی می‌کند که از طریق آنها «انسان یاد گرفت که خود را به منزله سوژه یک سکسوالیته بازشناسد» (فوکو، ۱۴۰۰: ۴۰۸). او تلاش کرد این مسئله را از طریق «مطالعه تاریخی رابطه میان الزام به گفتن حقیقت و ممنوعیت‌هایی که بر سکسوالیته سنگینی می‌کند» پیگیری کند: «از خود پرسیدم که در مورد آنچه ممنوع بود، سوژه ملزم به چه رمزگشایی از خود بود؟ این پرسشی است در مورد رابطه میان زهد و حقیقت» (فوکو، ۱۴۰۰: ۳۶۶).

فوکو بدین ترتیب تلاش کرد تا شیوه‌هایی را مورد مطالعه قرار دهد که انسان‌ها از طریق آنها، تلاش کردند مسئله جنسی را در حوزه شناخت‌های حقیقی خود قرار دهند و درباره آن حقیقت و دانش تولید کنند و از این طریق، حقیقت خود را در ممنوعیت‌های آن بازشناسند: «چگونه برخی انواع دانش درباره خود بهایی شد که باید برای برخی از شکل‌های ممنوعیت پرداخت؟ برای تقبل چشم‌پوشی باید چه چیزی از خود را شناخت؟» (همان: ۳۶۷).

### سه محور تبارشناسی سکسوالیته

فوکو در «تاریخ سکسوالیته» به مسائل مختلفی در باب پیوند قدرت، حقیقت و سوژه جنسی می‌پردازد. او در اولین مجلد «اراده به دانستن» (۱۳۸۴) تلاش کرد تا «سامانه

سکسوالیته» و مناسبات «قدرت - دانش» شکل گرفته پیرامون آن در دوره مدرن را بررسی کند. در مجلدهای دوم، سوم و چهارم با عناوین «کاربرد لذتها»، «دغدغه خود» و «اعترافات جسم»، تلاش او، تحلیل گفتمان های اخلاقی درباره سکس در عصر باستان و مسیحیت و گسست یا استمرارهای آن گفتمان‌ها بود. مسئله فوکو، نوشتن تاریخی درباره چگونگی شکل‌گیری سوژه سکسوالیته بود.

فوکو تلاش می‌کند به سکسوالیته به عنوان یک «ایجابیت» یا پوزیتیویته، نگاهی نو بیندازد: «من بیش از هر چیز می‌خواستم در برابر این انگاره بسیار روزمره و بسیار جدید «سکسوالیته» درنگ کنم: از آن فاصله بگیرم، بدهت عادی اش را دور بزنم و بافت نظری و عملی‌ای را که این انگاره با آن مرتبط است، تحلیل کنم» (Foucault, 1985: 4؛ فوکو، ۱۴۰۰: ۴۹۸). او در کار خود، این شاکله فکری رایج را زیر سؤال می‌برد که سکسوالیته یک امر نامتغیر، غیر تاریخی و ثابت مبتنی بر غریزه است. از نظر او، سکسوالیته در خلال آنچه او «بازی‌های حقیقت» می‌خواند شکل می‌گیرد و تحول می‌یابد (ر.ک: فوکو، ۱۳۸۴). او به دنبال آن بود که سه محور برساننده سکسوالیته را در ویژگی‌های تکنیشن و پیوندهایشان تحلیل کند: نخست، شکل‌گیری دانش‌هایی که به سکسوالیته مربوط بودند. دوم، نظام‌های قدرتی که کردار سکسوالیته را تنظیم می‌کردند و سوم، شکل‌هایی که در آنها افراد می‌توانند و باید خود را به منزله سوژه این سکسوالیته بازشناسند.

فوکو برای تحلیل دو مورد نخست، از تجربه‌های خود در دیرینه‌شناسی دانش و تبارشناسی کردارهای کیفی و مناسبات قدرت استفاده کرد. اما درباره محور سوم، کار او پیچیده شد. او تلاش کرد به‌ویژه در تحلیل تاریخ سکسوالیته در عصر باستان و مسیحیت، به تحلیل تکنیک‌هایی بپردازد که انسان غربی در طول چند هزار سال برای پرورش و تربیت نفس خود به کار گرفته بود؛ تحلیل کردارهایی که «به یمن آنها، افراد هدایت شدند به بذل توجه به خود، رمزگشایی از خود، بازشناختن خود به منزله سوژه میل و خود را سوژه میل دانستن و به کار انداختن نسبتی معین میان خود با خود که به آنان امکان می‌دهد حقیقت هستی‌شان را در میل کشف کنند، چه این میل طبیعی باشد، چه گمراه و منحرف... ایده این تبارشناسی، جست‌وجوی آن بود که چگونه افراد هدایت شدند به انجام هرمنوتیک میل در مورد خود و در مورد دیگران» (Foucault, 1985: 5؛ فوکو، ۱۴۰۰: ۵۰۰).

### هرمنوتیک خود و اخلاق جنسی: از باستان تا مسیحیت

فوکو در «اراده به دانستن» (۱۳۸۴) تلاش کرد بازی‌های حقیقت و گفتمان‌های صورت‌بندی شده درباره امر جنسی و ارتباط آنها با مناسبات قدرت در عصر مدرن را بررسی کند. این مسئله اما برای فوکو، راضی کننده نبود. او میل داشت که تکوین تاریخمند سوژه میل گر را مطالعه و روابط میان این سوژه میل گر و «بازی‌های حقیقت» به منزله بازی‌های صدق و کذب را تحلیل کند؛ بازی‌های حقیقتی که از رهگذر آنها هستی از لحاظ تاریخی به منزله تجربه ساخته می‌شود. از این رو فوکو در مجلدات دوم تا چهارم «تاریخ سکسوالیته» تلاش کرد مطالعه خود را حول شکل‌گیری بطئی یک «هرمنوتیک خود» در دوره‌های باستان و مسیحیت بازسازمان‌دهی کند.

با عقب رفتن از دوره مدرن و گذر از مسیحیت تا دوران باستان، پرسشی مهم در نظر فوکو طرح شد: «چگونه، چرا و در چه شکلی، فعالیت جنسی به منزله عرصه ای اخلاقی بر ساخته شد؟ چرا بر این دغدغه اخلاقی با وجود شکل‌های گوناگون و شدت متغیرش، تا بدین اندازه تأکید می‌شود؟ این مسئله‌سازی از چه رو است؟» (فوکو، ۱۴۰۰: ۵۰۵).

فوکو با طرح این پرسش بسیار عام و طرح آن در فرهنگ یونانی - رومی، به نظرش رسید که این مسئله‌سازی‌ها مرتبط است با مجموعه‌ای از کردارها که او آنها را «هنرهای زیستن»<sup>۱</sup> می‌نامد. از نظر او، این هنرها، کردارهایی سنجیده و اختیاری هستند که انسان‌ها بر اساس آنها، نه تنها قواعد رفتار را برای خود وضع می‌کنند، بلکه همچنین در پی دگرگونی خود در هستی‌تکینشان و ساختن زندگی بر اساس ارزش‌های زیباشناختی هستند. فوکو، یونان باستان را عرصه تجلی انواع این هنرها می‌خواند. وی با این استدلال بر آن شد تا تاریخ توسعه این تکنیک‌های زیباشناختی زیستن و پیوند آنها با مسئله‌سازی از رفتار جنسی را مطالعه کند (Foucault, 1985: 10؛ فوکو، ۱۴۰۰: ۵۰۶).

### استمرارها و گسست‌ها در اخلاق جنسی

فوکو با این مقدمات، به اشکال مسئله‌سازی از امر جنسی در تاریخ اروپا می‌پردازد. او نوعی استمرار در درون مایه‌ها، نگرانی‌ها و مطالبات درباره امر جنسی را از دوره باستان تا عصر مدرن را تشخیص می‌دهد و چهار گواه بر این ادعا می‌آورد:

- بیان یک ترس: از عصر باستان، نوعی دغدغه درباره استمنا پیدا شد و از آن به منزله ائتلاف منی و نیروی جوانی تعبیر و تفسیر شد.
- یک شاکله رفتاری: برای تشویق و اثبات فضیلت اخلاقی زناشویی، تک‌همسری و وفاداری جنسی به همسر، انواع توجیهات به کار برده شد؛ از جمله ارائه انواع الگوهای رفتاری بر اساس رفتار حیواناتی همچون فیل.
- یک تصویر کلیشه‌ای: در متون مختلف از دوره باستان تا عصر مدرن، نوعی چهره‌نگاری و توصیف کلیشه‌ای از فرد هم‌جنس خواه صورت گرفت.
- یک الگوی پرهیزگاری: در متون تجویزی از عصر باستان تا دوره مدرن، همواره تلاش شده است نوعی الگوی پرهیزگاری ارائه شود؛ قهرمان جوان و باتقوایی که از روی ایمان به خدا یا از روی حکمت (سقراط) قادر است از لذت رو برگرداند و بر نفس خود تسلط یابد.

با مشاهده این چهار نقطه استمرار، نباید نتیجه گرفت که اخلاقیات مسیحی، تداوم اخلاقیات باستانی بوده است. فوکو چندین درون مایه، اصل یا انگاره را در این چهار نقطه تشخیص داد که اصلاً جایگاه و ارزش یکسانی ندارند؛ اخلاقیات مسیحی، الزام آور، عام و فراگیر بودند. اخلاقیات باستانی اما غیر الزام آور و مبتنی بر کانون‌های متفاوت فکری و فلسفی بود و در واقع نوعی متمم و تجمل نسبت به اخلاقیات پذیرفته شده محسوب می‌شد (Foucault, 1985: 22؛ فوکو، ۱۴۰۰: ۵۱۸).

### اخلاقیات و کردارهای خود

فوکو به جای جست‌وجوی ممنوعیت‌های بنیادینی که در مقتضیات پارسایی جنسی پنهان یا آشکار بوده است، تلاش کرد تا به جست‌وجوی این امر بپردازد که بر پایه کدام عرصه‌های تجربه و تحت چه شکل‌هایی، رفتار جنسی مسئله شد و بدل شد به عنصری برای شکل دهی به چهار عرصه بزرگی که پیشتر از آنها نام برده شد؛ عرصه‌هایی که چهار مسئله را هدف خود قرار داده بودند: «رابطه با بدن، رابطه با پسران، رابطه با زوجه و رابطه با حقیقت» (همان). فوکو از خود می‌پرسید که چرا در این چهار عرصه روابط است که کردار لذت‌ها مورد پرسش قرار می‌گیرد؟ چگونه رفتار جنسی، از آنجا که متضمن این انواع متفاوت روابط بود، عرصه‌ای از تجربه اخلاقی در نظر گرفته شد؟

این پرسش‌ها، فوکو را به مطالعه رابطه اخلاقیات و کردارهای خود رهنمون ساخت. منظور از کلمه «اخلاقیات»، مجموعه قواعد و ارزش‌هایی است که به افراد و گروه‌ها توصیه می‌شود. می‌توان این مجموعه تجویزی را «قانون اخلاقی» نامید. اما منظور دیگر از «اخلاقیات»، رفتار واقعی افراد در نسبت با این قواعد است که می‌توان آن را «اخلاقیات رفتارها» نامید. اما مسئله دیگری هم وجود دارد: شیوه‌ای که باید «رفتار کرد»، یعنی شیوه‌ای که باید خود را به منزله سوژه‌ای اخلاقی ساخت که با ارجاع به عناصری تجویزی که قانون را تشکیل می‌دهند، عمل می‌کند. بنابراین در مجموع هر اخلاقیاتی را می‌توان دارای دو جنبه دانست: یکی جنبه قانونگان رفتار و دوم جنبه شکل‌های سوژه شدن (Foucault, 1985: 22-23).

فوکو با این تعریف از اخلاقیات تلاش کرد تا شیوه‌های متفاوت عمل به‌مثابه سوژه اخلاقی و کردارهای پارسایانه مربوط به وفاداری جنسی را تحلیل کند. پارسایی جنسی می‌تواند مبتنی بر رعایت اکید ممنوعیت‌ها، یا مبارزه علیه میل باشد؛ یا به کیفیت، شدت، استمرار و رابطه متقابل احساساتی که فرد نسبت به همسرش دارد، مرتبط باشد. همچنین پارسایی ممکن است مرتبط باشد با شیوه‌های سوژه - منقادسازی، یعنی شیوه‌هایی که فرد با این قاعده اخلاقی نسبت برقرار می‌کند و خودش را ملزم و مکلف به اجرای آنها می‌داند.

فوکو بر آن بود که باید از بررسی انگاره‌های ممنوعیت و قانونگان اخلاقی در مسئله شکل‌گیری سوژه دست برداریم. فرضیه او این بود که «حوزه‌ای کامل، پیچیده و غنی از تاریخمندی شیوه فراخواندن فرد برای بازشناختن خود به منزله سوژه اخلاقی رفتار جنسی» وجود دارد (Foucault, 1985: 23). به عبارت دیگر فوکو با تحلیل هرمنوتیک خود، به جای پرداختن به قوانین و ممنوعیت‌ها، بر این مسئله تمرکز کرد که چگونه انسان از طریق مجموعه‌ای از کردارها و تأملات برونی و درونی، در طول تاریخ به موجودی تبدیل شد که خود را «سوژه جنسی» می‌شناسد و با آن به شیوه‌ای اخلاقی برخورد می‌کند. این رویکرد، درک ما را از رابطه قدرت و سوژه، از یک رابطه صرفاً سرکوب‌گرانه به یک رابطه سازنده و تولیدکننده هویت تغییر می‌دهد.

### بحث: نقد مفهوم هرمنوتیک خود

مفهوم هرمنوتیک خود به عنوان یکی از نوآوری‌های نظری میشل فوکو، دریچه‌ای نو به تحلیل سوژه‌مندی گشوده و امکانات گسترده‌ای برای بازاندیشی در علوم انسانی فراهم کرده است، اما با محدودیت‌ها و چالش‌هایی مواجه است که بررسی آنها برای فهم دقیق‌تر این مفهوم و کاربردهای آن ضروری است. این بخش با هدف تحلیل انتقادی مفهوم هرمنوتیک خود، به بررسی محدودیت‌های نظری، روش‌شناختی و عملی آن می‌پردازد و با تأکید بر زمینه ایران، چالش‌های کاربرد این مفهوم در علوم انسانی بومی را تحلیل می‌کند. نقدها نه به معنای رد ارزش‌های فوکویی، بلکه دعوتی به تکمیل و بازنگری آن در راستای تحلیل‌های فراگیرتر هستند.

هرمنوتیک خود که در آثار متأخر فوکو (فوکو، ۱۳۹۵: ۵۰) به عنوان ابزاری برای ردیابی تکنیک‌های سوژه‌سازی معرفی شده، با ابهامات مفهومی مواجه است؛ نخست، تعریف «خود» در این چارچوب، مبهم باقی می‌ماند. فوکو «خود» را محصولی تاریخی می‌داند که از طریق تکنیک‌هایی مانند اعتراف یا آزمون خود برساخته می‌شود؛ اما برخلاف مفاهیم دیگر او، مانند گفتمان یا قدرت که در آثار اولیه مانند دیرینه‌شناسی دانش (Foucault, 1972: 45) به صورت نظام‌مند تعریف شده‌اند، «خود» فاقد چارچوبی روشن است.

سارا میلز استدلال می‌کند که این ابهام، تحلیل‌های مبتنی بر هرمنوتیک خود را برای پژوهشگرانی که به دنبال تعاریف دقیق هستند، دشوار می‌کند (Mills, 2003: 56). برای مثال در تحلیل تکنیک‌های اعتراف، فوکو بر رابطه مرید و مرشد تمرکز دارد، اما توضیح نمی‌دهد که «خود» چگونه از این تعاملات به عنوان یک موجودیت متمایز پدیدار می‌شود (Foucault, 2016: 84). این ابهام، کاربرد هرمنوتیک خود را در زمینه‌هایی که نیازمند مفاهیم مشخص هستند، مانند روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی، محدود می‌کند. جیمز گوتمان نیز اشاره می‌کند که سیالیت بیش از حد «خود» در چارچوب فوکو، قابلیت تطبیق این مفهوم با زمینه‌های متنوع را کاهش می‌دهد (Gutmann, 1988: 102). جودیت باتلر، این نقص را دریافته و تلاش کرده تا هرمنوتیک خود را از تمرکز فردی به روابط اجتماعی و اخلاقی گسترش دهد. باتلر در چارچوب نظریه فمینیستی با فوکو

موافق است که خود از طریق تکنیک‌های خود (مانند اعتراف و روایت) برساخته می‌شود، اما تأکید می‌کند که این فرایند همیشه ناقص و وابسته به دیگری است، نه خودبسنده. وی هرمنوتیک خود را با مفهوم آسیب‌پذیری ترکیب می‌کند و بر آن است که سوژه فوکویی (که از طریق قدرت و حقیقت شکل می‌گیرد) بدون در نظر گرفتن آسیب‌پذیری<sup>۱</sup> به نقص می‌رسد، زیرا خود همیشه «ناشناخته» و وابسته به روابط اجتماعی است (Butler, 2021: 45-67).

علاوه بر این، تمرکز فوکو بر تأویل فردی در تکنیک‌های خود، مانند آزمون خود در فلسفه باستانی یا اعتراف در مسیحیت، نقش عوامل اجتماعی را کم‌رنگ می‌کند. در خاستگاه هرمنوتیک خود، فوکو عمدتاً بر کردارهای فردی، مانند خودآزمایی سنکا یا اعتراف رهبانی، تمرکز دارد و کمتر به تأثیر نهادهای غیر مذهبی، مانند بازار یا دولت می‌پردازد (Foucault, 2016: 67-73). این محدودیت، ریشه در تأثیر نیچه بر فوکو دارد که تاریخ را به عنوان مجموعه‌ای از گسست‌ها و رویدادهای تکین می‌بیند (Foucault, 1984: 144). دلوز استدلال می‌کند که تأکید فوکو بر کردارهای فردی ممکن است تحلیل‌های کلان‌تر از ساختارهای قدرت، مانند تأثیرات اقتصادی یا سیاسی را تضعیف کند (Deleuze, 1988: 99). برای مثال در جوامع مدرن، سوژه‌مندی نه تنها از طریق تأملات فردی، بلکه از طریق گفتمان‌های اقتصادی (مانند مصرف‌گرایی) و سیاسی (مانند نظارت دولتی) شکل می‌گیرد که هرمنوتیک خود کمتر به آنها پرداخته است. این نقد در زمینه ایران، جایی که سوژه‌های مدرن تحت تأثیر گفتمان‌های سیاسی مانند انقلاب اسلامی یا مدرنیزاسیون پهلوی برساخته شده‌اند، اهمیت ویژه‌ای دارد.

تأثیر فلسفه نیچه‌ای بر هرمنوتیک خود نیز محدودیت‌هایی ایجاد کرده است. فوکو با الهام از نیچه، تاریخ را به عنوان «بازی» گسست‌ها تحلیل می‌کند و از کلیات‌سازی‌های سنتی پرهیز می‌نماید (Foucault, 1984: 144). این رویکرد هرچند نوآورانه است، تحلیل استمرارهای فرهنگی را دشوار می‌کند. راجچمن استدلال می‌کند که گسست‌محوری فوکو، امکان فهم سنت‌های پیوسته، مانند سنت‌های دینی در فرهنگ‌های شرقی را محدود می‌کند (Rajchman, 1985: 73). در زمینه هرمنوتیک خود، این محدودیت به‌ویژه

---

1. vulnerability

مشهود است؛ زیرا فوکو، تحلیل‌های خود را به فرهنگ‌های یونانی و مسیحی محدود کرده و کمتر به سنت‌های غیر غربی، مانند عرفان اسلامی یا بودیسم، توجه نشان داده است (Foucault, 2016: 50). این تمرکز غرب‌محور، کاربرد جهانی هرمنوتیک خود را کاهش می‌دهد و نیاز به بازنگری در روش‌شناسی فوکو را برای تحلیل فرهنگ‌های غیر غربی برجسته می‌کند.

از منظر روش‌شناختی، هرمنوتیک خود به روش‌های دیرینه‌شناسی و تبارشناسی فوکو وابسته است که هر دو با چالش‌هایی مواجه‌اند. دیرینه‌شناسی که در «نظم اشیا» (Foucault, 1970) و «دیرینه‌شناسی دانش» (Foucault, 1972) به اوج می‌رسد، بر تحلیل گفتمان‌های تاریخی تمرکز دارد، اما به دلیل تأکید بر سطح گفتمانی، کمتر به کردارهای غیر گفتمانی مانند تأثیرات مادی یا اقتصادی می‌پردازد. در «هرمنوتیک خود»، این محدودیت در تحلیل تکنیک‌های خود، مانند اعتراف مشهود است؛ جایی که فوکو بر گفتمان‌های اخلاقی و دینی تمرکز دارد و نقش عواملی مانند زیرساخت‌های اقتصادی یا فناوری را نادیده می‌گیرد (Foucault, 2016: 56). مکنی استدلال می‌کند که این تمرکز گفتمان‌محور، توانایی فوکو در تحلیل تأثیرات مادی بر سوژه‌مندی را تضعیف می‌کند (McNay, 1994: 112). برای مثال در ایران، بر ساخت سوژه‌های مدرن تحت تأثیر عوامل مادی مانند شهرنشینی یا صنعتی‌سازی بوده است که هرمنوتیک خود، کمتر به آنها پرداخته است.

تبارشناسی که در «مراقبت و تنبیه» (Foucault, 1955) و «تاریخ سکسوالیته» (Foucault, 1985) برجسته است، با وارد کردن قدرت، تحلیل‌ها را غنی‌تر می‌کند، اما همچنان به فرهنگ غربی محدود است. فوکو در تحلیل تکنیک‌های خود مانند اعتراف مسیحی به سنت‌های غیر غربی، توجه اندکی نشان داده است (Foucault, 2016: 84). ادوارد سعید در «شرق‌شناسی» استدلال می‌کند که تحلیل‌های غرب‌محور، مانند کارهای فوکو ممکن است سنت‌های غیر غربی را به حاشیه برانند و از فهم پیچیدگی‌های سوژه‌مندی در فرهنگ‌های دیگر بازمانند (Said, 1978: 204). این نقد در ایران، با سنت‌های غنی عرفانی و دینی، اهمیت دارد. برای مثال، تکنیک‌های خودسازی در تصوف، مانند ذکر و مراقبه، با الگوهای فوکویی تفاوت دارند و نیازمند تحلیل‌های بومی

هستند. عادل مشایخی اشاره می‌کند که روش‌های فوکویی برای تحلیل فرهنگ‌های غیر غربی، نیازمند تطبیق با ویژگی‌های بومی هستند (مشایخی، ۱۳۹۵: ۴۵).

پیچیدگی روش‌های فوکو نیز چالش دیگری است. یورگن هابرماس استدلال می‌کند که تبارشناسی فوکو فاقد معیارهای هنجاری برای ارزیابی حقیقت است و به تحلیل‌های نسبی‌گرایانه منجر می‌شود (Habermas, 1987: 276). در هرمنوتیک خود، این نقد صدق می‌کند، زیرا فوکو معیار روشنی برای ارزیابی «حقیقت» در تکنیک‌های خود ارائه نمی‌دهد (ر.ک: Foucault, 2016). این امر، تحلیل‌های مبتنی بر هرمنوتیک خود را برای کاربرد در علوم انسانی عملی، مانند سیاست‌گذاری یا آموزش، دشوار می‌کند. در ایران، جایی که علوم انسانی اغلب به دنبال راه‌حل‌های عملی است، این پیچیدگی، مانعی برای پذیرش هرمنوتیک خود ایجاد کرده است.

از منظر عملی، کاربرد هرمنوتیک خود در ایران با چالش‌های متعددی مواجه است. نخست، پیچیدگی نظری این مفهوم که نیازمند دانش عمیق تاریخی و فلسفی است و برای پژوهشگران ایرانی که به رویکردهای پوزیتیویستی عادت دارند، مانع ایجاد می‌کند. این چالش با فقدان ترجمه‌های جامع از آثار متأخر فوکو، مانند مجلدات دوم تا چهارم «تاریخ سکسوالیته» (ر.ک: Foucault, 2018, 1985, 1986) تشدید می‌شود. این کمبود، دسترسی پژوهشگران ایرانی به چارچوب هرمنوتیک خود را محدود کرده و مانع از تحلیل‌های عمیق در زمینه‌های بومی شده است.

دوم اینکه تطبیق هرمنوتیک خود با زمینه فرهنگی ایران، نیازمند بازنگری در روش‌شناسی فوکو است. تکنیک‌های خود در سنت‌های دینی ایران، مانند آیین‌های عاشورایی یا تمرین‌های عرفانی، با الگوهای فوکویی تفاوت دارند. برخلاف اعتراف مسیحی که بر تأویل فردی و اطاعت از مرشد تأکید دارد (Foucault, 2016: 103)، آیین‌های عاشورایی بر کردارهای جمعی و نمایشی تمرکز دارند. مارتین گانون استدلال می‌کند که مفاهیم غرب‌محور، مانند هرمنوتیک خود، نیازمند بازتعریف در زمینه‌های بومی هستند تا از تحمیل الگوهای ناسازگار جلوگیری شود (Gannon, 2002: 135). برای مثال، تحلیل کردارهای عاشورایی به عنوان تکنیک‌های خود احتمالاً نیازمند چارچوبی است که بر بعد جمعی و آیینی تأکید کند، نه صرفاً تأویل فردی.

سوم اینکه تأکید فوکو بر تکنیک‌های فردی ممکن است تحلیل‌های کلان‌تر از سوژه‌مندی در ایران را محدود کند. بر ساخت سوژه‌های مدرن در ایران تحت تأثیر عوامل سیاسی مانند انقلاب اسلامی یا گفتمان‌های مدرنیزاسیون بوده است که فوکو کمتر به آنها پرداخته است. این محدودیت در تحلیل مسائلی مانند هویت‌های جنسیتی یا دینی در ایران که تحت تأثیر گفتمان‌های سیاسی هستند، مشهود است. برای مثال، گفتمان‌های رسمی پس از انقلاب اسلامی، سوژه‌های دینی را از طریق نهادهای آموزشی و رسانه‌ای بر ساخته‌اند که نیازمند تحلیل‌های کلان‌تر از چارچوب هرمنوتیک خود است.

چهارم اینکه کاربرد هرمنوتیک خود در ایران با چالش‌های عملی، مانند نبود گفت‌وگوهای بین‌رشته‌ای و زیرساخت‌های پژوهشی مواجه است. میلز اشاره می‌کند که مفاهیم فوکویی نیازمند همکاری بین‌رشته‌ای است تا در زمینه‌های جدید اعمال شوند (Mills, 2003: 123). در ایران، فقدان چنین همکاری‌هایی بین فلسفه، تاریخ و علوم اجتماعی، مانع از بهره‌گیری کامل از هرمنوتیک خود شده است. این چالش با کمبود منابع مالی و دسترسی محدود به ژورنال‌های بین‌المللی تشدید می‌شود. برای مثال، تحلیل کردارهای آموزشی در ایران که می‌تواند از هرمنوتیک خود بهره‌بردار، نیازمند پروژه‌های بین‌رشته‌ای است که در حال حاضر کمیاب هستند.

با وجود این محدودیت‌ها، هرمنوتیک خود ابزاری ارزشمند برای تحلیل سوژه‌مندی است. ابهامات مفهومی، مانند تعریف مبهم «خود» می‌تواند از طریق پیوند با نظریه‌های معاصر، مانند فمینیسم تقاطعی (ر.ک: Crenshaw, 1989) یا مطالعات پسااستعماری (ر.ک: Said, 1978; Bhabha, 1994) رفع شوند. محدودیت‌های روش‌شناختی، مانند تمرکز غرب‌محور، با گسترش تحلیل‌ها به سنت‌های غیر غربی قابل جبران هستند. در ایران، چالش‌های عملی با ترویج ترجمه‌های جدید، کارگاه‌های آموزشی و پروژه‌های بین‌رشته‌ای رفع می‌شوند. پل پاتون اشاره می‌کند که فوکو، آثارش را «جعبه‌ابزاری» برای تحلیل توصیف کرد (Patton, 1979: 115) و هرمنوتیک خود می‌تواند با تطبیق با زمینه‌های متنوع، به ابزاری فراگیرتر تبدیل شود. در ایران، تحلیل کردارهای خود در سنت‌های بومی، مانند آیین‌های دینی یا گفتمان‌های آموزشی می‌تواند به غنای علوم انسانی کمک کند. این نقدها، با روشن

کردن محدودیت‌ها، افق‌های جدیدی برای تحقیقات آینده باز می‌کند و هرمنوتیک خود را به عنوان یک مفهوم پویا در گفت‌وگوهای جهانی علوم انسانی تثبیت می‌نماید.

### نتیجه‌گیری

مفهوم «هرمنوتیک خود» به عنوان یکی از نوآوری‌های نظری میشل فوکو، دریچه‌ای نو به فهم سوژه‌مندی مدرن گشوده و امکانات گسترده‌ای برای بازاندیشی در علوم انسانی و اجتماعی فراهم کرده است. این مقاله با تمرکز بر دو سخنرانی فوکو در کالج دارتموت («سوژه‌مندی و حقیقت» و «مسیحیت و اعتراف») کوشید تا این مفهوم کمتر شناخته‌شده در ایران را شرح و بسط دهد و کاربردهای آن را به‌ویژه در تحلیل برساخت سوژه‌های جنسی در مجموعه «تاریخ سکسوالیته» بررسی کند. جمع‌بندی مباحث مطرح‌شده، اهمیت هرمنوتیک خود را در پروژه تبارشناسی سوژه مدرن روشن می‌کند، پیامدهای نظری و عملی آن را در علوم انسانی مورد تأمل قرار می‌دهد و افق‌هایی برای تحقیقات آینده پیشنهاد می‌دهد.

هرمنوتیک خود به عنوان بخش محوری پروژه تبارشناسی سوژه مدرن، شیوه‌های تاریخی برساخت سوژه در نسبت با حقیقت، قدرت و خود را ردیابی می‌کند. فوکو در سخنرانی‌های دارتموت، با بررسی تکنیک‌های خود در فلسفه باستانی و مسیحیت اولیه، نشان می‌دهد که چگونه این تکنیک‌ها، رابطه سوژه و حقیقت را بازتعریف کرده‌اند. در یونان باستان، «آزمون خود»، عملی برای یادآوری قواعد رفتاری و انطباق اراده با حقیقت بود، بدون تأکید بر کشف حقیقت درونی. در مقابل، «اعتراف» مسیحی با تمرکز بر تأویل افکار و اطاعت کامل از مرشد، هرمنوتیکی را پایه‌گذاری کرد که سوژه را به رمزگشایی از خود واداشت. این گسست تاریخی، به باور فوکو در شکل‌گیری سوژه‌مندی مدرن، نقشی کلیدی ایفا کرده است. سوژه مدرن نه تنها در معرض انقیاد قدرت و دانش قرار می‌گیرد، بلکه از طریق خود - تأملی و تکنیک‌های خود به بازسازی فعالانه خویش می‌پردازد. فوکو با بهره‌گیری از روش‌های دیرینه‌شناسی و تبارشناسی، سوژه را محصولی تاریخی و متغیر می‌بیند که در شبکه‌ای از کردارهای گفتمانی و نهادی شکل می‌گیرد. دیرینه‌شناسی به او امکان تحلیل گفتمان‌های به ظاهر علمی درباره سوژه را می‌دهد، در

حالی که تبارشناسی با وارد کردن قدرت، این کردارها را در استراتژی‌های پیچیده قدرت - دانش قرار می‌دهد. این رویکرد، فهمی پویا از سوژه ارائه می‌کند که از کلیات‌سازی‌های سنتی و مفروضات استعلایی دکارتی فاصله می‌گیرد.

اهمیت هرمنوتیک خود، فراتر از تحلیل تاریخی است و پیامدهای عمیقی برای علوم انسانی دارد. این مفهوم، دیدگاه سنتی «سوژه خودمختار» را به چالش می‌کشد و سوژه را به عنوان محصولی از روابط قدرت و دانش بازتعریف می‌کند. در مجموعه «تاریخ سکسوالیته»، فوکو نشان می‌دهد که سکسوالیته، نه غریزه‌ای طبیعی، بلکه تجربه‌ای تاریخی است که از طریق بازی‌های حقیقت و تکنیک‌های خود شکل گرفته است. این تحلیل، امکان نقد گفتمان‌های هنجاری درباره جنسیت، بدن و هویت را فراهم می‌کند و علوم انسانی را به بازاندیشی در مفاهیم بنیادین مانند آزادی و اخلاق دعوت می‌نماید. هرمنوتیک خود همچنین با تمرکز بر میکروساختارهای قدرت در زندگی روزمره، ابزاری برای تحلیل روابط قدرت در حوزه‌هایی مانند آموزش، رسانه و مراقبت‌های بهداشتی ارائه می‌دهد. با رد استمرارهای خطی و تأکید بر تکینگی رویدادها، این مفهوم علوم انسانی را از رویکردهای پوزیتیویستی دور کرده، به تحلیل گسست‌های تاریخی و سوژه‌های خاص در لحظات معین تشویق می‌کند. این دیدگاه در مطالعات پسااستعماری و فمینیستی می‌تواند به فهم برساخت سوژه‌های حاشیه‌ای و استراتژی‌های مقاومت آنها کمک کند.

کاربردهای هرمنوتیک خود در تحلیل سکسوالیته، نمونه‌ای برجسته از قدرت تحلیلی این مفهوم است. فوکو در «تاریخ سکسوالیته» نشان می‌دهد که تکنیک‌های اعتراف مسیحی، با تأکید بر تأویل امیال، در گفتمان‌های مدرن روان‌کاوی و مشاوره روان‌شناختی تداوم‌یافته و سوژه را به کشف «حقیقت» درونی خود ملزم کرده‌اند. این تحلیل، امکان بازخوانی انتقادی گفتمان‌های معاصر درباره جنسیت و بدن را فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه سوژه جنسی در شبکه‌ای از قدرت و حقیقت برساخته می‌شود (ر.ک: فوکو، ۱۳۸۴). فراتر از سکسوالیته، هرمنوتیک خود در مسائل معاصر مانند دیجیتال‌سازی هویت و فرهنگ خود - افشاگری در شبکه‌های اجتماعی کاربرد دارد. در جهانی که افراد از طریق پروفایل‌های دیجیتال، پست‌های شخصی و داده‌های بیومتریک

به «اعتراف» تشویق می‌شوند، تکنیک‌های خود فوکویی به فهم برساخت سوژه‌های دیجیتال کمک می‌کنند که ترکیبی از خودشناسی و انقیاد به سازوکارهای نظارتی است (Koopman, 2019: 45-65). این دیدگاه می‌تواند به تحلیل پیامدهای فناوری‌های نوین بر هویت و مقاومت در برابر نظارت سایبری منجر شود.

در زمینه ایران، چارچوب مفهومی «هرمنوتیک خود»، امکانات بی‌نظیری برای تحلیل مسائل بومی ارائه می‌دهد. این چارچوب، توانایی تفسیر لایه‌های پنهان در متون فرهنگی، اخلاقی و دینی و فقهی را دارد؛ به‌ویژه در «متون تجویزی» که «موضوع اصلی‌شان، طرح قواعد رفتار است» (فوکو، ۱۴۰۰: ۵۰۹). در واقع غلبه رویکردهای پوزیتیویستی در علوم اجتماعی ایران منجر به غفلت از مفاهیم پیچیده‌ای مانند سوژه‌مندی شده است. برای مثال، بررسی کردارهای اعتراف در سنت‌های دینی، مانند آیین‌های عاشورایی یا گفتمان‌های اخلاقی در نظام آموزشی می‌تواند مکانیسم‌های سوژه‌سازی در فرهنگ ایرانی را روشن کند. در آیین‌های عاشورایی، به‌ویژه در مناسک سوگواری جمعی، نوعی «اعتراف جمعی» و «خودگشودگی آیینی» مشاهده می‌شود که کارکردی مشابه با تکنیک‌های خود در هرمنوتیک فوکویی دارد؛ با این تفاوت که در بستر فرهنگ شیعی، این کردارها نه برای انقیاد به قدرت کلیسایی، بلکه برای بازسازی معنوی و اخلاقی سوژه مؤمن سامان می‌یابند. از این منظر، آیین‌های عاشورایی را می‌توان تجسمی از «هرمنوتیک خود» در قالبی جمعی و تاریخی دانست که در آن، فرد از رهگذر مشارکت در سوگ، به بازشناسی خویشتن به‌مثابه سوژه اخلاقی و دینی دست می‌یابد.

همچنین تحلیل گفتمان‌های مذهبی یا عرفانی می‌تواند نشان دهد که چگونه سوژه‌های دینی از طریق تکنیک‌های خود شکل گرفته‌اند. در این چارچوب، متون تجویزی مانند قابوس‌نامه عنصرالمعالی یا گلستان سعدی در خلال پندها و حکایات خود، نمونه‌هایی از تکنیک‌های خود ارائه می‌دهند که سوژه را به عنوان موجودی اخلاقی و جنسی برمی‌سازند و یا از طریق خودآزمایی و مراقبه اخلاقی، سوژه را به بازشناسی خویشتن هدایت می‌کنند. متون عرفانی مانند آثار مولوی نیز با ارائه الگوهای عرفانی از طریق مراقبه و ذکر، تکنیک‌هایی برای سوژه‌سازی اخلاقی فراهم می‌نمایند.

بدین ترتیب هرمنوتیک خود، افق‌های متعددی برای تحقیقات آینده گشوده است. پژوهش‌های تطبیقی می‌توانند تکنیک‌های خود در فرهنگ‌های غیر غربی، مانند سنت‌های اسلامی یا کنفوسیوسی را با تکنیک‌های غربی مقایسه کنند و تفاوت‌ها و شباهت‌های آنها را تحلیل نمایند. مطالعات میان‌رشته‌ای با ترکیب هرمنوتیک خود با نظریه‌های پسانسان‌گرایی (ر.ک: Hayles, 1999. Braidotti, 2013) یا فمینیسم تقاطعی (Butler, 2021: 120-145) می‌توانند فهم‌های جدیدی از سوژه‌مندی در عصر دیجیتال (ر.ک: Gamez, 2023) یا تجربه‌های زنان حاشیه‌ای تولید کنند. برای مثال، فمینیسم تقاطعی می‌تواند تحلیل فوکو از سکسوالیته را گسترش دهد تا تجربه‌های زنان غیر سفیدپوست یا تراجنسیتی را در بساخت سوژه جنسی بررسی کند. پژوهش‌های تجربی با روش‌های کیفی، مانند تحلیل گفتمان یا مردم‌نگاری می‌توانند کردارهای خود را در زمینه‌هایی مانند رسانه یا مراقبت‌های بهداشتی تحلیل کنند.

در ایران، پروژه‌های پژوهشی با تمرکز بر تاریخ‌نگاری کردارهای خود در متون عرفانی، آیین‌های مذهبی، یا گفتمان‌های مدرن روان‌شناسی عامه‌پسند می‌توانند به فهم عمیق‌تری از سوژه‌مندی بومی منجر شوند و علوم انسانی ایران را غنی‌تر کنند. البته چالش‌هایی مانند پیچیدگی نظری فوکو، کمبود ترجمه‌های جامع از آثار او و فقدان گفت‌وگوهای بین‌رشته‌ای ممکن است مانع بهره‌گیری کامل از این مفهوم شوند. برای غلبه بر این موانع، ترویج کارگاه‌های آموزشی، ترجمه مجلدات باقی‌مانده «تاریخ سکسوالیته» و پروژه‌های پژوهشی بین‌رشته‌ای، ضروری است.

هرمنوتیک خود به عنوان جعبه‌ابزاری نظری، دعوتی است به بازاندیشی در شیوه‌های خودشناسی، بازسازی و مقاومت سوژه در برابر قدرت. با تأکید بر گسست‌های تاریخی و تکینگی رویدادها، این مفهوم، ما را از کلیات‌سازی‌های سنتی تاریخ‌نگاری دور می‌کند و به فهم شرایط امکان بساخت سوژه‌های خاص در لحظات تاریخی معین دعوت می‌نماید. در ایران، جایی که علوم انسانی با چالش‌های نظری و عملی متعددی مواجه است، هرمنوتیک خود می‌تواند امکانات جدیدی برای تحلیل مسائل بومی و تحول رشته‌های دانشگاهی فراهم کند. با تداوم مطالعه، ترجمه و ترویج این مفهوم، علوم انسانی ایران می‌تواند به سوی افق‌های نوین نظری و عملی حرکت کند و گفت‌وگوهای

بین‌رشته‌ای و بین‌فرهنگی را تقویت نماید، تا نه تنها به فهم عمیق‌تری از سوژه‌مندی در فرهنگ ایرانی دست یابد، بلکه به غنای گفتمان جهانی علوم انسانی نیز کمک کند. در نهایت اهمیت هرمنوتیک خود در بافت علوم انسانی ایران صرفاً در سطحی نظری یا فلسفی خلاصه نمی‌شود، بلکه در افقی عمیق‌تر، پاسخی انتقادی به وضعیت پوزیتیویستی و اقتباسی غیر تأملی حاکم بر فضای پژوهش‌های معاصر ماست. این چارچوب مفهومی، با برجسته‌سازی پیوند میان دانش، قدرت و سوژه، ما را به بازاندیشی در شیوه‌های تولید معرفت و امکان‌های خودفهمی تاریخی فرامی‌خواند. هرمنوتیک خود می‌تواند به‌مثابه افقی رهایی‌بخش برای علوم انسانی ایران عمل کند؛ افقی که در آن، سوژه نه به‌عنوان مقلد نظام‌های معرفتی غربی، بلکه به‌عنوان فاعلی تاریخی و انتقادی بازشناخته می‌شود. چنین خوانشی، راه را برای شکل‌گیری نوعی خودآگاهی تاریخی هموار می‌کند که از دل تحلیل‌های تبارشناختی، تفاوت‌های تجربه ایرانی را با سنت‌های دیگر روشن می‌سازد و بدین‌سان امکان گفت‌وگویی خلاق میان میراث فکری بومی و نظریه‌های انتقادی معاصر را فراهم می‌سازد.

## منابع

اسمات، بری (۱۳۸۵) میشل فوکو، ترجمه لیلا جوافشانی و حسن چاوشیان، تهران، اختران.  
دریغوس، هیوبرت و پل رابینو (۱۳۹۴) میشل فوکو: فراسوی ساختارگرایی و هرمنوتیک، ترجمه حسین بشیریه، تهران، نشرنی.

دلوز، ژیل (۱۳۸۶) فوکو، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نشرنی.  
رضوانیان، قدسیه و سورن ستارزاده (۱۴۰۳) «سوژه‌مندی سیاسی و هرمنوتیک خود در شعر شاملو»،  
دوفصلنامه زبان و ادبیات فارسی دانشگاه خوارزمی، سال سی‌ودوم، شماره ۹۶، صص ۲۰۹-۲۳۴.  
doi: 10.61186/jpll.32.96.209

شاطی‌زاده ملک‌شاهی، امیررضا و دیگران (۱۴۰۳) «بررسی تبارشناسانه و مسئله‌مندانه سوژه در نسبت  
با تاریخ سوژه‌مندی و تکنیک‌های خود در اندیشه فوکو»، شناخت، سال هفدهم، شماره ۱ (پیاپی  
۸۹)، صص ۹۱-۱۱۳.

doi: 10.48308/kj.2024.236434.1264

فوکو، میشل (۱۳۹۲) تولد پزشکی بالینی، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، ماهی.  
----- (۱۳۸۲) تاریخ جنون، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران، هرمس.  
----- (۱۴۰۳) مراقبت و تنبیه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نشرنی.  
----- (۱۳۸۴) اراده به دانستن، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نشرنی.  
----- (۱۴۰۰) تئاتر فلسفه، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نشرنی.  
----- (۱۳۸۹) نظم اشیا: دیرینه‌شناسی علوم انسانی، ترجمه یحیی امامی، تهران، پژوهشکده  
مطالعات فرهنگی و انسانی.

----- (۱۳۹۶) دیرینه‌شناسی دانش، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نشرنی.  
----- (۱۳۹۴) تولد زیست‌سیاست، ترجمه رضا نجف‌زاده، تهران، نشرنی.  
----- (۱۳۹۵) خاستگاه هرمنوتیک خود، ترجمه نیکو سرخوش و افشین جهاننیده، تهران، نشرنی.  
ممبینی، سجاد (۱۳۹۹ الف) «آیا هرمنوتیک خود امری مرضی است؟ (یک سمپتوم‌شناسی در کار  
فوکو)»، غرب‌شناسی بنیادی، سال یازدهم، شماره ۲، صص ۱۲۳-۱۴۱.

<https://doi.org/10.30465/os.2021.36153.1708>.

----- (۱۳۹۹ ب) «سمپتوم‌شناسی هرمنوتیک خود در مدرنیسم ادبی»، جامعه‌شناسی هنر و  
ادبیات، سال یازدهم، شماره ۱، صص ۱۲۱-۱۴۲.

doi: 10.22059/JSAL.2021.322359.666009.

مشایخی، عادل (۱۳۹۵) تبارشناسی خاکستری است، تهران، ناهید.  
میلز، سارا (۱۳۸۲) گفت‌مان، ترجمه فتاح محمدی، تهران، هزاره سوم.  
یورگنسن، ماریانه و لوئیز فیلیپس (۱۳۸۹) نظریه و روش در تحلیل گفت‌مان، ترجمه هادی جلیلی،  
تهران، نشرنی.

- Afary, J., & Anderson, K. B. (2005) *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the seductions of Islamism*. University of Chicago Press.
- Bhabha, H. K. (1994) *The location of culture*. Routledge.
- Braidotti, R. (2013) *The posthuman*. Polity Press.
- Butler, J. (2021) *Giving an account of oneself revisited: Ethics, vulnerability, and critique*. Fordham University Press.
- Crenshaw, K. (1989) Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139–167.
- Deleuze, G. (1988) *Foucault*. University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (1970) *The order of things: An archaeology of the human sciences*. Pantheon Books.
- (1972) *The archaeology of knowledge*. Pantheon Books.
- (1984) Nietzsche, genealogy, history. In P. Rabinow (Ed.) , *The Foucault reader* (pp. 76–100). Pantheon Books.
- (1985) *The history of sexuality, volume 2: The use of pleasure*. Vintage Books.
- (1986) *The history of sexuality, volume 2: The use of pleasure*. Vintage Books.
- (1986) *The history of sexuality, volume 3: The care of the self*. Vintage Books.
- (1995) *Discipline and punish: The birth of the prison*. Vintage Books.
- (2016) *About the beginning of the hermeneutics of the self: Lectures at Dartmouth College, 1980*. University of Chicago Press.
- (2018) *The history of sexuality, volume 4: Confessions of the flesh*. Pantheon Books.
- Gannon, M. J. (2002) Cultural metaphors: Their use in management practice and as a method for understanding cultures. *Advances in International Management*, 14, 131–147. [https://doi.org/10.1016/S0747-7929\(02\)14013-0](https://doi.org/10.1016/S0747-7929(02)14013-0)
- Gamez, P. (2023) Inhuman hermeneutics of the self: Biopolitics in the age of big data. *Foucault Studies*, (34), 80–110. <https://doi.org/10.22439/fs.i34.6939>
- Gutmann, J. (1988) Rousseau's and Foucault's "technologies of the self." In L. H. Martin, H. Gutman, & P. H. Hutton (Eds.) , *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault* (pp. 99–116). University of Massachusetts Press.
- Habermas, J. (1987) *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. MIT Press.
- Hayles, K. N. (1999). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. University of Chicago Press.
- Koopman, C. (2019) *How we became our data: A genealogy of the informational person*. University of Chicago Press.
- McNay, L. (1994) *Foucault and feminism: Power, gender and the self*. Polity Press.
- Mills, S. (2003) *Michel Foucault*. Routledge.

- Patton, P. (1979) Of power and prisons. In M. Morris & P. Patton (Eds.) , Michel Foucault: Power, truth, strategy (pp. 109–147). Feral Publications.
- Rajchman, J. (1985) Michel Foucault: The freedom of philosophy. Columbia University Press.
- Said, E. W. (1978) Orientalism. Pantheon Books.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴: ۲۸۶-۲۵۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۰۹

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۶/۰۱

نوع مقاله: پژوهشی

## ماهیت نظریه سیاسی: رویکردی تحلیلی

\* جواد حیدری

\*\* امید شفیعی قهفرخی

### چکیده

این مقاله به واکاوی ماهیت نظریه سیاسی، دشواری‌های تعریف آن و مسئله محوری این حوزه می‌پردازد. پرسش اصلی این است که آیا می‌توان چارچوبی جامع و متمایزکننده برای نظریه سیاسی ارائه کرد. فرضیه این است که تعریف نظریه سیاسی حول یک پرسش سازمان‌بخش، ما را از محدودیت‌های رویکردهای مفهومی، نهادی و مسئله‌محور می‌رهاند و امکان درک سرچشمه مسائل نظریه سیاسی را فراهم می‌سازد. نویسندگان با تمایز میان مفاهیم سیاست‌پژوهی، ابعاد توصیفی و هنجاری، نظریه سیاسی را تبیین کرده، سه رویکرد یادشده را ارزیابی می‌کنند. سپس با بهره‌گیری از دیدگاه تامس نیگل، پرسش سازمان‌بخش «ما چگونه باید زندگی کنیم؟» را به عنوان چارچوبی جامع و متمایزکننده برای نظریه سیاسی پیشنهاد می‌کنند. در ادامه، مقاله به تحلیل تعارض چشم‌انداز شخصی و غیر شخصی در هر فرد می‌پردازد که سرچشمه اصلی مسائل نظریه سیاسی است. از این‌رو مشکل بنیادین، نه صرفاً نارسایی نهادها، بلکه فقدان الگویی است که بتواند این تعارض درونی را حل کند.

**واژه‌های کلیدی:** نظریه سیاسی، تامس نیگل، چشم‌انداز شخصی، چشم‌انداز غیرشخصی و تعارض درونی.

\* نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حکمرانی، دانشگاه شاهد، تهران، ایران

j.heydari@shahed.ac.ir  
0009-0007-6973-815X

\*\* استادیار گروه علوم سیاسی، دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی، دانشگاه امام صادق (ع)، تهران، ایران

shafiei@isu.ac.ir  
0000-0003-1380-5978



## مقدمه

نظریهٔ سیاسی به‌مثابه شاخه‌ای بنیادین از اندیشهٔ سیاسی، در عین قدمت و اهمیت، همواره با مسئلهٔ تعریف و تحدید حدود خود مواجه بوده است. تشتت در رویکردها - از تمرکز صرف بر مفاهیم و ایده‌ها تا پرداختن به نهادها و مسائل مشخص - موجب شده است که نه‌تنها در مرزگذاری این حوزه با سایر شاخه‌های علوم سیاسی و فلسفهٔ سیاسی ابهام ایجاد شود، بلکه در تبیین نسبت آن با پرسش‌های هنجاری و توصیفی نیز اختلاف‌نظر پدید آید. نوشتار حاضر با تکیه بر قرائتی از ایدهٔ «پرسش سازمان‌بخش» تامس نیگل در پی واکاوی این امکان است که آیا می‌توان از خلال چنین رویکردی، تعریفی جامع و منسجم از نظریهٔ سیاسی به دست داد یا خیر.

در حوزهٔ سیاست‌پژوهی، چندین اصطلاح نزدیک به هم وجود دارد: اندیشهٔ سیاسی<sup>۱</sup>، نظریهٔ سیاسی<sup>۲</sup>، فلسفهٔ سیاسی<sup>۳</sup>، الهیات سیاسی<sup>۴</sup>، علوم سیاسی<sup>۵</sup> و ایدئولوژی سیاسی<sup>۶</sup>. اینها به لحاظ موضوعی به سیاست می‌پردازند، اما به لحاظ روش و غایت با هم تفاوت دارند<sup>(۱)</sup>. در این جستار، بحث اصلی ما دربارهٔ «نظریهٔ سیاسی» است. نظریهٔ سیاسی، رشته‌ای است که گاهی «فلسفهٔ سیاسی» هم خوانده می‌شود و بعضی از محققان، این دو اصطلاح را به جای هم به کار می‌برند (و گاهی نظریهٔ سیاسی را عام‌تر می‌دانند). فلسفهٔ سیاسی، رشته‌ای دانشگاهی است که معمولاً در دپارتمان‌های فلسفه تدریس می‌شود و نظریهٔ سیاسی، رشته‌ای دانشگاهی است که معمولاً در دپارتمان‌های علوم سیاسی تدریس می‌شود (Walton & et al, 2021: 5).

اهمیت تلاش برای ارائهٔ تعریفی جامع و منسجم از نظریهٔ سیاسی از آن‌رو است که نظریهٔ سیاسی، به‌رغم گسترهٔ موضوعی و غنای سنت فکری خود، در معرض خطر فروکاست به حوزه‌هایی پراکنده و نامنسجم قرار دارد. بازاندیشی در مبانی و حدود این

---

1. political thought  
2. political theory  
3. political philosophy  
4. political theology  
5. political science  
6. political ideology

حوزه می‌تواند به بازتعریف جایگاه آن در منظومه علوم سیاسی و به ارتقای ظرفیت نظری آن برای مواجهه با مسائل معاصر بینجامد. رویکرد معرفی شده در مقاله حاضر، امکان آن را فراهم می‌کند که پرسش‌های کلیدی و محوری بر سایر پرسش‌ها، تقدم یابند و بدین‌سان شاکله‌ای روشن برای پیگیری مباحث نظری شکل گیرد. تنوع و تکثر رویکردها، هرچند نشان‌دهنده پویایی نظریه سیاسی است، در عمل به دشواری در تعیین مرزها و اولویت‌ها منجر شده است. بدون چارچوبی که بتواند پرسش‌های اصلی را شناسایی و پیرامون آنها سامان‌دهی ایجاد کند، خطر پراکندگی و ابهام نظری همواره باقی خواهد ماند. از این‌رو تلاش برای بازتعریف نظریه سیاسی و بررسی امکان به‌کارگیری ایده نیگل، ضرورتی نظری و روشی به شمار می‌آید.

این نوشتار با معرفی و ارزیابی ظرفیت ایده «پرسش سازمان‌بخش» در تعریف و تحدید حوزه نظریه سیاسی به این پرسش می‌پردازد که «آیا می‌توان از رهگذر این ایده، چارچوبی جامع برای تعریف نظریه سیاسی ارائه کرد؟». در این راستا، رویکردهای مفهومی، نهادی و مسئله‌محور برای تعریف نظریه سیاسی را تحلیل نموده، به کاستی‌ها و محدودیت‌های آنها اشاره کرده‌ایم. در ادامه، با واکاوی تمایز چارچوب نیگل با تعاریف پیشین، به این موضوع پرداخته‌ایم که این چارچوب، چگونه به توضیح نسبت میان پرسش‌های هنجاری و توصیفی کمک می‌کند. در خلال این کار، سنجش پیامدهای پذیرش این چارچوب برای نظریه سیاسی، چگونگی تأثیرگذاری آن بر نحوه مواجهه با مسائل و مناقشات معاصر را آشکار می‌سازد.

روش این پژوهش مبتنی بر رویکرد تحلیلی است. در گام نخست، با مرور انتقادی ادبیات نظری مرتبط با تعریف و تحدید حوزه نظریه سیاسی، تلاش شده است تا رویکردهای اصلی شناسایی و دسته‌بندی شوند. این دسته‌بندی شامل سه رویکرد مفهومی، نهادی و مسئله‌محور است که هر یک به طور جداگانه واکاوی شده و نقاط قوت و ضعف آنها با اتکا به متون شاخص و دیدگاه‌های برجسته‌تر تبیین شده است. در گام دوم، ایده «پرسش سازمان‌بخش» نزد تامس نیگل به عنوان چارچوب تحلیلی محوری وارد بحث شده است. این ایده با سایر رویکردهای شناسایی شده، مقایسه و تمایزهای مفهومی و کارکردی آن بررسی شده است. تحلیل تطبیقی به کار رفته در این مرحله، بر

استدلال‌سازی نظری و پیوند دادن مبانی مفهومی با کارکردهای عملی در سازمان‌دهی مباحث نظریه سیاسی متمرکز بوده است. به این ترتیب روش پژوهش ترکیبی از تحلیل انتقادی ادبیات موجود و ارزیابی تطبیقی چارچوب پیشنهادی نیگل است.

### پیشینه پژوهش

مطالعات معاصر در حوزه نظریه سیاسی با چالش‌های بنیادین در تعریف حدود و ثغور این حوزه مواجه بوده‌اند. در مقالات پژوهشی فارسی نیز تلاش‌هایی برای بررسی و ارزیابی این مشکلات صورت گرفته است.

مصلح (۱۳۹۸) به تحلیل تطبیقی رویکردهای هنجارگرا، علم‌گرا/پوزیتیویستی، تفسیرگرا و ترکیبی می‌پردازد. وی با مرور تحولات تاریخی نظریه سیاسی نشان می‌دهد که هیچ رویکردی به‌تنهایی پاسخگوی مسائل پیچیده امروز نیست و ترکیب عناصر رویکردهای مختلف می‌تواند به نظریه‌پردازی کارآمدتر بینجامد. نقطه قوت پژوهش، جامعیت در معرفی و مقایسه رویکردها و پیوند ارزش‌ها با داده‌های تجربی است؛ هرچند تعارض‌های احتمالی در فرآیند ترکیب رویکردها به طور کامل بررسی نشده است. پژوهش حاضر با الهام از این نگاه چندبعدی تلاش دارد تا چارچوبی منسجم‌تر برای هم‌نشینی رویکردها ارائه دهد.

شاکری (۱۳۹۵) به تحلیل دیدگاه‌های توماس اسپریگنز درباره تمایز و تعامل میان نظریه سیاسی و علم سیاست می‌پردازد. وی با تکیه بر مفاهیمی چون عدالت، آزادی و خیر عمومی، نظریه سیاسی را حوزه‌ای تشخیصی و انتقادی می‌داند که می‌تواند با نقد عملکردگرایی صرف، سیاست عملی را به سوی غایات انسانی هدایت کند. نقطه قوت این پژوهش، دقت در واکاوی منطق درونی نظریه اسپریگنز و تمایز آن با علم سیاست است؛ هرچند به نقدهای متنوعی که به این دیدگاه وارد شده، کمتر پرداخته است. پژوهش حاضر با بهره‌گیری از این تمایز مفهومی می‌کوشد تا بُعد نظری و عملی سیاست را در چارچوبی یکپارچه بازخوانی کند.

شاکری (۱۳۸۵) در مقاله‌ای دیگر با رویکردی تحلیلی - تاریخی به تحول بنیادین مفاهیم امنیت و قدرت در گذار از اندیشه سیاسی کلاسیک به مدرن پرداخته است. او

نشان می‌دهد که در نظریه‌های کلاسیک و دینی پیشامدرن، امنیت به‌مثابه نتیجه طبیعی نظم الهی و فضیلت جمعی تلقی می‌شد، اما در نظریه‌های مدرن - به‌ویژه نزد ماکیاوولی و هابز - امنیت، محصول قدرت نهادینه و قرارداد اجتماعی است. نویسنده استدلال می‌کند که این جابه‌جایی، ریشه در تغییر تلقی از ماهیت انسان دارد. انسان جدید، حق‌محور و منفعت‌طلب، امنیت را نه فضیلت که شرط بقا می‌داند. تمرکز مقاله بر پیوند مفهومی و عملی قدرت و امنیت در نظریه مدرن، با تحلیل دقیق «شهریار» و «لویاتان» است. با این حال تأثیر جریان‌هایی چون لیبرالیسم یا نقش اخلاق در نظم سیاسی مدرن، کمتر بررسی شده است. این تحلیل، فهم جایگاه امنیت در مبانی نظری دولت مدرن و نسبت آن با بقا و نظم را برای پژوهشگران فلسفه سیاسی و مطالعات امنیتی، روشن‌تر می‌سازد.

خرمشاد و نوذری (۱۳۹۷)، سه پارادایم کلاسیک، مدرن و پسامدرن را بر اساس نسبت مفاهیم بنیادین حقیقت و قدرت بررسی می‌کنند. نتایج نشان می‌دهد که اشتراوس، حقیقت را فراتاریخی و قدرت را قابل تعلیق می‌بیند؛ آرنت، حقیقت را محصول گفت‌وگوی عمومی و قدرت را کنش جمعی می‌داند و فوکو، حقیقت را برساخته روابط قدرت معرفی می‌کند. نقطه قوت این پژوهش، تبیین دقیق تحول مفهومی فلسفه سیاسی از رهگذر دو مفهوم محوری و ارائه مقایسه‌ای منسجم است.

تقی‌لو (۱۳۹۶) نیز با رویکرد فرانظری به بررسی پیوند درهم‌تنیده دو بعد تبیینی و هنجاری در نظریه‌های سیاسی پرداخته است. وی استدلال می‌کند که هیچ نظریه تبیینی، عاری از ارزش‌ها و هیچ نظریه هنجاری، بی‌نیاز از تبیین نیست و این پیوند، مرز میان نظریه سیاسی و ایدئولوژی را مبهم می‌سازد. نقطه قوت این مقاله، بهره‌گیری از منابع کلاسیک و معاصر و تبیین چالش‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی این رابطه است؛ هرچند به ارائه راهکار عملی برای حل تعارض رویکردها نمی‌پردازد.

شجاعیان (۱۳۹۶) به بررسی نقش تعیین‌کننده برداشت‌های گوناگون از ماهیت انسان در شکل‌گیری نظریه‌های سیاسی پرداخته است. او نشان می‌دهد که تلقی‌های متفاوت درباره نیک‌سرشتی یا بدسرشتی، اجتماعی یا فردی بودن و ترکیب روحانی-مادی انسان، مستقیماً بر مفاهیمی مانند سعادت، نظم سیاسی، دموکراسی، برابری،

فردگرایی / جمع‌گرایی و محافظه‌کاری اثر می‌گذارند. استدلال محوری مقاله این است که ماهیت بشر به‌مثابه متغیر مستقل، بنیان‌گذار بسیاری از تفاوت‌های نظری در مشروعیت دولت و حدود آزادی‌های فردی است. نقطه قوت این پژوهش، تلفیق دیدگاه‌های کلاسیک و مدرن و دسته‌بندی آثار متفکران بزرگ بر اساس برداشتشان از انسان است. این تحلیل مفهومی می‌تواند مبنایی نظری برای مطالعاتی باشد که در پی فهم پیوند مبانی انسان‌شناختی و نظریه‌پردازی سیاسی هستند.

شجاعیان (۱۳۹۶) در مقاله‌ای دیگر با تمرکز بر واژگان کلیدی چون «بشر» و «انسان» در قرآن، رابطه میان سعادت انسانی و نظریه سیاسی را از منظر وحیانی بازخوانی می‌کند. وی با تکیه بر پیشینه فلسفی و تفاسیر قرآن استدلال می‌کند که هدایت الهی، شرط لازم شکل‌گیری نظریه سیاسی کارآمد و جامعه مطلوب است. یافته‌ها نشان می‌دهد که نظریه سیاسی دینی باید از منبع الهی برای تعریف سعادت و خوشبختی بهره‌گیرد. نقطه قوت این پژوهش استناد به متون وحیانی و نظام‌مندی تحلیل است، اما محدودیت آن در فقدان مقایسه عمیق با نظریه‌های سکولار، سعادت و نیز تمرکز محدود بر چند واژه نهفته است.

سلطانی و همکاران (۱۳۹۹) نیز مفهوم نظریه را بر اساس دیدگاه علامه طباطبایی و نظریه «ادراکات اعتباری» بازخوانی می‌کنند. به باور آنان، نظریه در فلسفه سیاسی اسلامی، مجموعه‌ای از اعتبارهای کلی و ثابت است که از حقایق (معقولات ثانی فلسفی) الهام می‌گیرد و با فطرت علوی انسان همخوانی دارد و هدف آن، هدایت جامعه به سعادت حقیقی است. این برداشت با سنت فلسفی اسلامی هم‌پیوند بوده، در مقابل رویکرد مدرن که نظریه را ابزار سلطه و بریده از حقیقت می‌بیند، قرار می‌گیرد. نویسندگان، سه ویژگی اصلی نظریه را «اعتباری بودن»، «ثبات» و «کلیت» معرفی کرده، برای سنجش آن، دو معیار بیرونی (عدم تعارض با شرع و تجربه) و درونی (تناسب با ساختار وجودی انسان) پیشنهاد می‌کنند. قوت مقاله در پیوند دادن فلسفه اسلامی با فلسفه سیاسی و احیای کارکرد هدایتی نظریه است؛ هرچند محدودیت آن، مقایسه نکردن با نظریه‌های سیاسی مدرن و نبود مثال‌های عینی است.

پژوهش حاضر با الهام از آرای «تامس نیگل»، چند نوآوری اساسی نسبت به مطالعات

پیشین ارائه می‌دهد. این متن در تلاش است تا چارچوبی یکپارچه‌کننده ارائه دهد که هم از محدودیت‌های رویکردهای مفهومی و نهادی می‌پرهیزد و هم مانع پراکندگی مباحث می‌شود و بدین ترتیب می‌تواند تمام سطوح تحلیل نظریه سیاسی را در برگیرد. علاوه بر این در زمینه مباحث انسان‌شناختی به یکی از تعارض‌های بنیادین بشری و ریشه‌های عمیق چالش‌های نظریه‌پردازی سیاسی می‌پردازد. افزون بر اینها، ارائه چارچوبی که به کمک آن می‌توان سنجد که یک نظریه سیاسی تا چه اندازه موفق به ایجاد توازن بین مطالبات شده است، یکی از نقاط افتراق این مقاله است که می‌تواند معیاری برای ارزیابی نظریه‌های سیاسی باشد. امید است این پژوهش بتواند در جهت رفع پراکندگی مطالعات نظریه سیاسی گام بردارد و همچنین ابزار مفهومی قدرتمندی برای تحلیل و نقد نظریه‌های موجود فراهم آورد.

### مبانی نظری

نظریه‌پردازان سیاسی معمولاً تمایزی بین تفکر هنجاری و تفکر توصیفی ترسیم می‌کنند. تفکر هنجاری، تفکری است که می‌گوید اشخاص، جامعه و جهان چگونه باید باشند. تفکر توصیفی می‌خواهد از اینکه اشخاص، جامعه و جهان واقعاً چگونه‌اند، تصویری ارائه کند. بدین نحو می‌توان گفت تفکر توصیفی منعکس‌کننده جهان است، در حالی که تفکر هنجاری قصد تغییر جهان را دارد. بیشتر ادعا می‌شود که مهم‌ترین بُعد نظریه سیاسی، بُعد هنجاری است: نظریه‌پردازان سیاسی به ما می‌گویند انسان‌ها چگونه باید تعامل داشته باشند، چه نوع قانونی را باید وضع کنند، کارکرد خوب برای نظام‌های دموکراتیک به چه معناست و غیره. پس نظریه سیاسی، دو بُعد دارد: بُعد توصیفی که از علومی مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی، اقتصاد و تاریخ کمک می‌گیرد و بُعد هنجاری که در کل مبتنی بر علم اخلاق است (McKinnon & et al, 2019: 2-3).

در حوزه سیاست‌گذاری عمومی، اختلاف‌نظرها درباره موضوعات حساسی مانند قانونی‌سازی خودکشی با کمک پزشک، توجیه‌پذیری مداخله بشردوستانه و شرایط استحقاق دریافت مستمری بیکاری یا درآمد پایه همگانی (UBI)، امری شایع و رایج است. تحلیل دقیق این مناقشات نشان می‌دهد که ریشه آنها را می‌توان به دو دسته اصلی تقسیم کرد: اختلاف نظر بر سر دعاوی تجربی و اختلاف نظر بر سر دعاوی هنجاری

(اخلاقی). اختلاف نظر بر سر دعاوی تجربی به اختلاف نظر بر سر چگونگی امور، روابط علی و معلولی و پیامدهای قابل مشاهده سیاست‌ها مربوط می‌شود. این دعاوی اصولاً از طریق شواهد و داده‌ها قابل آزمون هستند. مثلاً یکی از نگرانی‌ها درباره قانونی‌سازی خودکشی با کمک پزشک، افزایش احتمال تجربی تحت فشار قرار گرفتن افراد آسیب‌پذیر برای پایان دادن به زندگی‌شان است. اختلاف نظر در این مورد ممکن است ناشی از تفسیرهای متفاوت از داده‌های موجود درباره میزان واقعی این خطر باشد؛ یا مثلاً استدلال علیه پرداخت نامشروط مستمری بیکاری اغلب بر این ادعای تجربی استوار است که چنین سیاستی منجر به کاهش انگیزه کار و افزایش تنبلی در میان دریافت‌کنندگان خواهد شد.

اختلاف نظر بر سر دعاوی هنجاری، اختلاف نظر بر سر این است که امور چگونه باید باشند. این اختلاف نظرها ریشه در ارزش‌ها، اصول اخلاقی، اهداف غایی و آرمان‌هایی دارند که معتقدیم باید راهنمای سیاست‌گذاری عمومی باشند. این دعاوی با صرف توسل به شواهد تجربی قابل حل و فصل نیستند. مثلاً حتی اگر فرض کنیم شواهد تجربی به طور قطعی نشان می‌دهند که خطر فشار بر افراد در صورت قانونی شدن خودکشی با کمک پزشک ناچیز است، اختلاف نظر ممکن است همچنان پابرجا باشد. این مناقشه می‌تواند حول محور این مسائل هنجاری دور بزند: موافقان ممکن است بر اصل خودمختاری فردی تأکید کنند و معتقد باشند افراد حق تصمیم‌گیری درباره زندگی و مرگ خود را دارند. مخالفان ممکن است بر اصل قداست حیات تأکید کنند و استدلال کنند که دولت نباید خودکشی را تأیید کند و پزشکان نباید در آن مشارکت داشته باشند. اینها اختلاف نظرهایی درباره ارزش‌ها و اصول بنیادین هستند، نه صرفاً درباره پیامدهای تجربی (Walton & et al, 2021: 10).

در نظریه‌های سیاسی، تفکیک میان بعد توصیفی (یا تجربی) و بعد هنجاری (یا اخلاقی) اهمیت دارد و درک این تمایز میان دعاوی تجربی و هنجاری برای تحلیل دقیق مناقشات سیاست‌گذاری، ضروری است. هرچند گاهی تلاش می‌شود تا مباحث صرفاً در چارچوب دعاوی تجربی (مانند تأثیر مستمری بیکاری بر تنبلی) صورت‌بندی شوند، با این حال بیشتر در پس این استدلال‌های تجربی، اختلاف نظرهای عمیق‌تری درباره ارزش‌ها و اصول هنجاری نهفته است که باید به طور مستقل شناسایی شوند و درباره آنها بحث شود.

تعریف هنجاری (اینکه سیاست چگونه باید باشد)، تعریفی کارآمد و متداول است که با چندین تعریفی که برخی متفکران دیگر ارائه کرده‌اند، همخوانی دارد:

۱. اشتراوس، فلسفه سیاسی را «تلاشی برای شناخت واقعی هم ماهیت امور سیاسی و هم نظم سیاسی درست یا خوب» توصیف می‌کند (Strauss, 1988: 30).

۲. اسکالنن، تعریف فلسفه سیاسی را متمرکز بر «معیارهایی که بر اساس آنها باید نهادهای سیاسی، حقوقی و اقتصادی را ارزیابی کرد» می‌داند (Scanlon, 2003: 1).

۳. ماتراورز، فلسفه سیاسی را موضوعی تعریف می‌کند که با این مسئله سروکار دارد که «کدام رویه‌ها و نهادهای سیاسی، موجه‌اند و باید تأسیس شوند» (Matravers, 2015: 901).

۴. مک‌آفی، آن را به عنوان «زمینه‌ای برای بسط آرمان‌ها، رویه‌ها و توجیهات جدید برای چگونگی سازمان‌دهی و بازسازی نهادهای رویه‌های سیاسی» توصیف می‌کند (McAfee & Howard, 2023: ر.ک).

در تمام چهار مورد، ایده کلیدی، یکسان است. آنچه در اینجا داریم، به توافق این چهار متفکر، موضوعی است که با آنچه جهان سیاسی باید یا قرار است باشد، سروکار دارد.

هالپرن و هت در یک تقسیم‌بندی عالمانه، تمام پرسش‌های تحقیق را در حوزه علوم سیاسی خصوصاً و علوم انسانی عموماً به پنج پرسش مهم تقسیم کرده‌اند: توصیفی<sup>۱</sup>، تبیینی<sup>۲</sup>، پیش‌بینانه<sup>۳</sup>، توصیه‌ای<sup>۴</sup> و هنجاری<sup>۵</sup>.

۱. پرسش‌های توصیفی، پرسش‌هایی هستند دربارهٔ ویژگی‌های یک پدیده یا طرز کار آن یا رفتار آن. به عبارت دیگر، خصیصهٔ پدیده‌ها را باید توصیف کنیم و الگویی برای طرز کار پدیده‌های غیر انسانی و رفتار پدیده‌های انسانی دریاوریم. مثلاً: «تروریسم چیست؟».

---

1. descriptive  
2. explanatory  
3. predictive  
4. prescriptive  
5. normative

۲. پرسش‌های تبیینی، پرسش‌هایی هستند درباره علل پدیده‌هایی که رخ داده است یا در حال رخ دادن است. به عبارت دیگر باید تبیین کنیم که چه عوامل یا شرایطی موجب بروز چنین پدیده‌ها و اتفاقاتی می‌شود یا شده است. مثلاً: «چرا بعضی انسان‌ها به گروه‌های تروریستی می‌پیوندند؟» یا «چه عواملی موجب گرایش به تروریسم یا برانگیختن آن می‌شود؟».

۳. پرسش‌های پیش‌بینانه، پرسش‌هایی است که به پیامدها یا رخداد‌های آتی بر اساس اوضاع، احوال و شرایط خاص شناخته‌شده می‌پردازند. به عبارت دیگر، پیش‌بینی آنچه احتمالاً در نتیجه مجموعه‌ای از عوامل و شرایط رخ خواهد داد. مثلاً: «احتمال دارد حمله‌های تروریستی بعدی در کجا رخ دهد؟» یا «آیا تروریسم در دهه آینده، افول خواهد کرد یا خیر؟».

۴. پرسش‌های توصیه‌ای، پرسش‌هایی هستند درباره تعیین حدود، امکانات و روش‌های انجام کار برای دستیابی به یک پیامد مشخص (معمولاً مرتبط با ارزش‌های ابزاری و کارآمدی). به عبارت دیگر، توصیه اقداماتی که باید انجام شود (یا نباید انجام شود) برای رسیدن به یک هدف معین یا جلوگیری از یک پیامد نامطلوب. این نوع پرسش‌ها اغلب به دنبال راه‌حل‌های عملی و فنی هستند. مثلاً: «چگونه می‌توان بر اندیشه و یا رفتار تروریست‌ها تأثیر گذاشت؟».

۵. پرسش‌های هنجاری، پرسش‌هایی هستند درباره ارزیابی و داوری درباره اینکه چه چیزی «درست»، «عادلانه»، «خوب» یا «بایسته» است و برای رسیدن به آن، چه باید کرد (مرتبط با ارزش‌های غایی و اخلاقی). به عبارت دیگر، ارائه توصیه بر اساس مبانی اخلاقی، ارزشی و عقلانی درباره اینکه چه کاری باید انجام گیرد یا نگیرد. این پرسش‌ها با داوری‌های ارزشی سروکار دارند. مثلاً: «چگونه حکومت‌ها می‌توانند تروریسم را کنترل کنند و در عین حال آزادی‌های دموکراتیک را حفظ نمایند؟» (اینجا تعادل بین امنیت و آزادی، یک مسئله هنجاری و ارزشی است) (Halpern & Heath, 2025: 127-130).

بر اساس تحلیل هالپرین و هت، علوم سیاسی به پرسش‌های توصیفی، تبیینی و توصیه‌ای و احیاناً پیش‌بینانه می‌پردازد. اما نظریه سیاسی به پرسش‌های هنجاری نیز

می‌پردازد. مثلاً نظریه سیاسی، علاقه‌ای به مقایسه انتخابات ریاست‌جمهوری در سال ۱۴۰۰ با انتخابات ریاست‌جمهوری در سال ۱۴۰۳ ندارد؛ چون تبیین، مقایسه و پیش‌بینی، مشغله اصلی نظریه سیاسی نیست<sup>(۲)</sup>. اما در مقابل، نظریه سیاسی به توصیه یا تجویز می‌پردازد؛ اینکه چه چیزی باید و نباید در جهان و به‌ویژه در سیاست وجود داشته باشد: آیا می‌خواهید جهان را تغییر دهید؟ آیا می‌خواهید بدانید که یک دنیای بهتر، چگونه دنیایی خواهد بود؟

### تحلیل رویکردهای کلاسیک به تعریف نظریه سیاسی

در بخش قبلی گفتیم که نظریه‌های سیاسی، دو جنبه یا دو بُعد بسیار مهم دارند: جنبه توصیفی و جنبه هنجاری. جنبه توصیفی می‌گفت جهان واقع چگونه است و جنبه هنجاری می‌گفت جهان چگونه باید باشد. در این بخش می‌خواهیم از این منظر، نظریه سیاسی را تحلیل کنیم که چه مفاهیمی در این رشته به کار می‌روند. مهم‌ترین مفاهیم نظریه سیاسی عبارتند از: آزادی، استحقاق، اقبال، اقتدار، امنیت، انصاف، برابری، بردگی، بی‌طرفی، تبعیض، تفویض قدرت، تکلیف، تروریسم، توزیع، جامعه، جماعت، جهانی شدن، حاکمیت، حریم خصوصی، حق، حق مالکیت، حقوق بشر، حکومت، خشونت، خودمختاری، دولت، رضایت، رفاه، رواداری، سرمایه اجتماعی، شهروندی، صلح، طبقه اجتماعی، عدالت، قانون، قانون‌گذاری، قدرت، اجبار، کیفر، مالکیت، مسئولیت، مشروعیت، مصلحت عمومی، نافرمانی مدنی، نظم و ثبات، نمایندگی، نیک‌زیستی (با به-روزی<sup>۱</sup>)، وظیفه و وفاداری (Smith, 2005: 734).

این مفاهیم، مؤلفه‌های بنیادین هر نظریه سیاسی محسوب می‌شود و هیچ نظریه سیاسی نظام‌مند و جامعی نمی‌تواند از توضیح روشن و مستدل موضع خود در قبال همه این موضوعات باز ماند. تحلیل ما به این صورت خواهد بود که هم موضوع نظریه سیاسی را تحلیل می‌کنیم و هم محمول آن را. مثلاً:

۱. جان رالز می‌گفت که عدالت، مهم‌ترین فضیلت نهادهای سیاسی است (Rawls, 1971: 3).

۲. برلین می‌گوید که نظریه سیاسی درباره «غایات زندگی» است (Berlin, 1998: 1).  
یا در جایی دیگر می‌گوید که نظریه سیاسی درباره «روابط [مطلوب] بین انسان‌ها و نهادهایشان» است (Berlin, 2006 (1992): 12).
  ۳. سیمون بلک‌برن نیز با تأکید بر موضوع روابط، نظریه سیاسی را از نظر «روابط بین جمع و فرد» تعریف می‌کند (Blackburn, 2005: 282).
  ۴. بویور در ضمن موافقت با روابط «جمعی»، از «امور عمومی و تصمیم‌گیری جمعی» سخن می‌گوید (Bevir, 2010: xxxiii).
  ۵. ویلیامز با عدول از تعاریف ۳ و ۴ می‌گوید که نظریه سیاسی بر «مفاهیم مشخصاً سیاسی» مانند «قدرت» و «مشروعیت‌بخشی» متمرکز است (Williams, 2005: 77).
  ۶. گودوین که با مفهوم «قدرت» ویلیامز هم‌نظر است، می‌نویسد که «نظریه سیاسی» [می‌تواند] به عنوان رشته‌ای علمی تعریف شود که هدف آن، تبیین، توجیه یا نقد میل به قدرت در جامعه است (Goodwin, 2014: 4).
- این شش تعریف، وجه‌هنجاری نظریه سیاسی را با عدالت، مشروعیت‌بخشی، غایات زندگی و روابط مطلوب بین جمع و فرد تعریف می‌کند. این تعاریف را می‌توان رویکردهای مفهومی به نظریه سیاسی نامید.
- اکنون به رویکرد دوم می‌پردازیم. این رویکرد به جای تمرکز بر مفاهیم انتزاعی (مانند عدالت یا قدرت)، بر نهادهای عینی و ملموسی تمرکز دارد که در دنیای واقعی قابل مشاهده‌اند و از این طریق در رشته ما مطرح می‌شود. این بار، پنج مثال را بررسی می‌کنیم:
۱. به قول سوئیفت، فلسفه سیاسی درباره «آنچه دولت باید (و نباید) انجام دهد» است (Swift, 2014: 5).
  ۲. به ادعای نازیک، فلسفه سیاسی درباره این است که «چگونه باید دولت را سازمان‌دهی کنیم» و حتی مهم‌تر از آن، در این باره است که «آیا اصلاً باید دولتی وجود داشته باشد یا نه» (Nozick, 1974: 4).
  ۳. پلامناتز، فلسفه سیاسی را به عنوان «تفکر نظام‌مند درباره اهداف حکومت» تعریف می‌کند (Plamenatz, 1960: 37).

۴. میلر، نظریه سیاسی را «تحقیقی درباره ماهیت، علل و تأثیرات حکومت خوب و بد» توصیف می‌کند (Miller, 2003: 2).

۵. پتیت نیز فلسفه سیاسی را با ارزش‌گذاری هر دو نهاد دولت و حکومت، یکی می‌داند (Pettit, 1991: 1).

در اینجا نظریه سیاسی عمدتاً بر دو نهاد متمرکز است: دولت و حکومت. این تعاریف را می‌توان رویکردهای نهادی نامید.

مهم‌ترین نقد به این تعریف آن است که مرز میان رویکرد مفهومی (تمرکز بر مفاهیم انتزاعی مانند عدالت یا مشروعیت) و رویکرد نهادی (تمرکز بر نهادهای بیرونی مانند دولت)، چندان روشن نیست. برای مثال می‌توان گفت که نظریه سیاسی عمدتاً به مشروعیت می‌پردازد، که خود ناظر به این است که چه کسی باید بر چه کسی قدرت داشته باشد؛ یا می‌توان آن را درباره دولت دانست که نهادی است برای سازمان‌دهی توزیع قدرت. از این رو می‌توان یک موضوع واحد را هم با نقطه شروع مفهومی (مانند مشروعیت) و هم با نقطه شروع نهادی (مانند دولت) بررسی کرد.

اما این پرسش مطرح می‌شود که: «آیا این تقلیل، بیش از حد ساده‌انگارانه نیست؟» زیرا برای شناسایی دولت در جهان، نیازمند مفهومی هستیم که آن را تعریف کند. از سوی دیگر، داشتن یک مفهوم بدون تجربه یا مشاهده نهاد مربوط، ممکن نیست. اگر شناخت ما از نهادها وابسته به مفاهیم باشد، پس مفاهیم مقدم هستند و ریشه تعاریف ما را شکل می‌دهند. اما اگر شکل‌گیری مفاهیم نیازمند مواجهه با نهادها باشد، پس نهادها بنیادین هستند و مفاهیم صرفاً انتزاع از واقعیتند.

این بحث به تداخل دو حوزه می‌انجامد: هنجاری (آنچه باید باشد) و توصیفی (آنچه هست). مثلاً اگر نظریه سیاسی را بر اساس نهادی مانند دولت تعریف کنیم و وظیفه آن را تعیین چگونگی بایستگی امور بدانیم، رویکردی نهادی - هنجاری اتخاذ کرده‌ایم. اگر نظریه سیاسی را پژوهشی درباره ماهیت عدالت تعریف کنیم، رویکردی مفهومی - توصیفی در پیش گرفته‌ایم. در هر دو حالت، پرسش‌هایی مانند «سیاست چگونه باید سازمان‌دهی شود؟» و «عدالت چیست؟» مطرح می‌شود. بنابراین تفاوت واقعی میان این دو رویکرد، چندان روشن نیست و عملاً هر دو به مسائل مشابهی می‌پردازند. نتیجه این

است که تمایز میان رویکرد مفهومی و نهادی در نظریه سیاسی، هم از نظر منطقی و هم از نظر عملی، چندان شفاف نیست و هر دو رویکرد به هم وابسته‌اند.

### تعمیق تعریف کلاسیک از نظریه سیاسی

تاکنون تعاریف متعددی را برای نظریه سیاسی بررسی کرده‌ایم؛ اما نتیجه این بررسی‌ها، تنها یک معضل نسبتاً پیچیده بوده است. هر چند ما همچنان این تعریف را هم داریم که نظریه سیاسی به بررسی چگونگی سیاست در آینده می‌پردازد، مشخص نیست که آیا باید مفهوم «سیاست» را با ارجاع به مفاهیمی مانند عدالت، مشروعیت و قدرت تعریف کنیم یا با اشاره به نهادهای بیرونی مانند دولت و حکومت. در اینجا سه رویکرد مسئله‌محور را بررسی خواهیم کرد که همگی، نظریه سیاسی را بر اساس مسائلی خاص توصیف نموده، مفاهیم و نهادها را نیز با هم ترکیب می‌کنند:

۱. کوهن می‌گوید نظریه سیاسی اساساً به سه مسئله می‌پردازد: عدالت چیست؟ دولت چه کاری باید انجام دهد؟ وضعیت‌های اجتماعی از منظر هنجاری، چگونه رتبه‌بندی می‌شوند؟ (Cohen, 2011: 228).
۲. والدرون علاوه بر موارد کوهن، به مسئله چهارمی نیز می‌پردازد: اینکه دقیقاً کدام نهادها را باید در چارچوب هر آنچه به عنوان یک دولت عادلانه کلی به حساب می‌آید، قبول کنیم: نظام انتخاباتی اکثریتی؟ مجلس قانون‌گذاری دو مجلسی؟ یک قانون اساسی مدون؟ و غیره.
۳. رالز، چهار مسئله کلیدی برای فلسفه سیاسی مطرح می‌کند: الف) توافق: یافتن مبنایی برای توافق میان طرف‌های مختلف در مناقشات اخلاقی؛ ب) جهت‌گیری: کمک به هدایت ما در محیط سیاسی از منظر اصولی؛ ج) آشتی: کاهش سرخوردگی‌ها در چارچوب نظم سیاسی درست، با نشان دادن عقلانیت نهادهای حاکم؛ د) آرمان شهر (/ یوتوپیای) واقع‌گرایانه: کاوش در محدودیت‌های امکان عملی که به معنای یافتن این است که یک جامعه عادلانه در چارچوب محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیر، از جمله آنچه رالز «واقعیت تکثرگرایی معقول» می‌نامد، چگونه خواهد بود (Rawls, 2001: 2).

همه این تعاریف، مجموعه‌ای جالب از وظایف را ارائه می‌دهند که می‌توان رشته نظریه سیاسی را حول محور آنها سازمان‌دهی کرد. این رویکردها تاحدی مشکل ما را درباره اولویت مفاهیم یا نهادها حل می‌کند، اما پرسش جدیدی مطرح می‌کند: چگونه این متفکران تصمیم گرفته‌اند چه چیزی را در فهرست خود بگنجانند و چه چیزی را حذف کنند؟ پاسخ به این پرسش ممکن است در ایده «تفسیر» نهفته باشد. می‌توان همه وظایف ذکرشده را بخشی از یک وظیفه کلی‌تر دانست: در نظر گرفتن سیاست و مردم به همان شکلی که هستند و سپس یافتن راه‌حلی برای مشکلات شناخته‌شده با توجه به ارزش‌های پذیرفته‌شده. بر اساس این دیدگاه، نظریه‌پردازان سیاسی برای تعریف رشته خود، صرفاً به تفسیر فهم خاصی از سیاست و مشکلات آن می‌پردازند. مزیت این رویکرد این است که دیگر نیازی نیست نگران منشأ مفاهیم، نهادها یا وظایف باشیم. ما تشخیص می‌دهیم که اینها متعلق به ما هستند و مشکلاتی را که می‌خواهیم حل کنیم، بیان می‌کنند.

این دیدگاه با رویکردهای متفکران دیگر نیز همخوانی دارد: پتیت می‌گوید ما می‌توانیم به صورت انتقادی با زبان‌های رایج و ابزار مشروعیت‌بخشی سیاسی زمان خود کار کنیم (Pettit, 1997: 2-3). والزر، یکی از راه‌های فلسفه‌ورزی سیاسی را تفسیر جهان معانی مشترک برای همشهریان می‌داند (Walzer, 1983: xiv). راندل دورکین به شکلی بسیار مستدل‌تر و قوی‌تر ادعا می‌کند که وظیفه اساسی نظریه سیاسی، تجزیه و تحلیل ارزش‌های سیاسی موجود فعلی ما و همچنین ارزش‌های اخلاقی و حتی زیبایی‌شناختی گسترده‌تر ماست تا دوباره «تفسیرهایی» از آنها بیابد که از تعارض با دیگر ارزش‌ها جلوگیری کند (Dworkin, 2011: 6-7).

با این حال این رویکرد تفسیری نیز کاملاً مشکل «چه چیزی را باید اندراج کرد و چه چیزی را باید حذف کرد؟» را حل نمی‌کند. شاید بتوانیم این «دل‌خواهی بودن» را با اتکا به نظرهای متعدد و متکثر، به جای تمسک به تعداد کمی از نظریه‌ها، کاهش دهیم؛ یعنی رشته را به صورت جمعی و نه فردی، تعریف کنیم. گروهی از نظریه‌پردازان، موضوع نظریه سیاسی را نه‌تنها بر اساس مجموعه‌ای از مسائل و ارزش‌های «شناخته‌شده»، بلکه بر اساس مسائل و ارزش‌هایی تعریف کرده‌اند که افراد دیگری در تاریخ نظریه سیاسی به آنها پرداخته‌اند.

نمونه‌هایی از این رویکرد عبارتند از: کتاب کلاسیک ولین<sup>۱</sup> (۱۹۶۰) به نام «سیاست و بینش»؛ کتاب‌های درسی هلد<sup>۲</sup> (۱۹۹۱)، نولز<sup>۳</sup> (۲۰۰۱) و کیملیکا<sup>۴</sup> (۲۰۰۱)؛ مجموعه ویراسته وایت و مون<sup>۵</sup> (۲۰۰۴)؛ مجموعه ویراسته لئوپولد و استیرز<sup>۶</sup> (۲۰۰۸)؛ رویکردهای عمیق‌تر مانند «اصل و تبار نظریه سیاسی» اثر گانل<sup>۷</sup> (۱۹۹۳) و «ماهیت نظریه سیاسی» اثر وینسنت<sup>۸</sup> (۲۰۰۴). در این موارد، نظریه سیاسی نه تنها بر اساس مسائل و ارزش‌های «مشترک»، بلکه بر اساس مسائل و ارزش‌هایی تعریف می‌شود که به مجموعه وسیع‌تری از نویسندگان قابل انتساب است که مجموعاً یک «حوزه»، «رشته علمی» یا «مجموعه آثار» تاریخی را تشکیل می‌دهند.

### نقد تعریف کلاسیک

با این همه، این رویکرد نیز دو نگرانی ایجاد می‌کند: ۱- نگرانی درباره واپس‌گرایی: اتکا به دیگران در کجا پایان می‌یابد؟ ۲- نگرانی درباره مرجعیت: چه کسی مجاز است در این تعریف مشارکت کند؟ اگر نظریه سیاسی را بر اساس تعاریف افراد برجسته تعریف کنیم، احتمالاً به افرادی از مجموعه کوچکی از دانشگاه‌ها با پیشینه‌ها و فرصت‌های انتشار خاص متکی می‌شویم. این افراد ممکن است «بعد دوم» قدرت را اعمال کنند؛ یعنی برنامه‌ای تنظیم کنند که بر مسائلی که روی آنها تمرکز می‌کنیم و نحوه تفکر ما تأثیر می‌گذارد.

با این حال ما برای بدن خود به پزشک، برای ماشین به مکانیک و برای ساختمان به معمار مراجعه می‌کنیم و در هر مورد، تخصص را تشخیص می‌دهیم. آیا باید از پذیرش درمان پزشکی که در دانشکده پزشکی هاروارد آموزش دیده، صرفاً به دلیل نگرانی از

1. Wolin
2. Held
3. Knowles
4. Kymlica
5. White & Moon
6. Leopold & Stears
7. Gunnell
8. Vincent

نخبه‌گرایی، خودداری کنیم؟ در طول تاریخ، برخی نقاط جهان، شرایطی را فراهم کردند که در آن موضوعاتی مانند نظریه سیاسی می‌توانست رشد یابد، در حالی که سایر نقاط، چنین شرایطی نداشتند. ما نمی‌خواهیم پزشکی، فناوری و سیاست مدرن را صرفاً به این دلیل که از غرب نشأت گرفته‌اند، رد کنیم. به همین ترتیب نمی‌توانیم ایده یک سنت نظریه سیاسی را صرفاً به همین دلیل رد کنیم. شاید بهتر است بگوییم: اگر بهترین متفکران، زمانی که در بهترین شرایط کار می‌کردند، این مجموعه خاص از مفاهیم، نهادها، مشکلات و ارزش‌ها را ارائه کردند، این برای ما کافی است.

پذیرش سنت‌های خاص در تعریف نظریه سیاسی، مزایایی دارد، اما باید این رویکرد و مسائل مرتبط با آن را کنار بگذاریم تا به چالش بنیادی‌تری پردازیم. با الهام از سخن نیچه که «تنها چیزهایی را می‌توان تعریف کرد که تاریخی ندارند» (Nietzsche, 2011: 53)، مشکل اصلی این است که حتی اگر بهترین فهرست از مسائل، وظایف، مفاهیم یا متفکران را بپذیریم، همچنان نمی‌دانیم چه عاملی این موارد را به یک کل منسجم تبدیل می‌کند. این مسئله از آن جهت اهمیت دارد که هر فهرست سنتی باید دارای ویژگی‌های مشترکی باشد که اجزای آن را به طور مناسب، سیاسی، نظری، فلسفی و بنیادی کند. توسل به چنین فهرست‌هایی با نادیده گرفتن این نکته می‌تواند بیش از حد محدودکننده باشد یا نسبت به تغییرات اجتماعی، تحولات مفهومی و واقعیت‌های سیاسی جدید، انعطاف لازم را از خود نشان ندهد. بنابراین باید در پی بازاندیشی و بازتعریف این معنا بود و امکان ارائه تعریفی بازتر و تطبیقی‌تر را بررسی کرد که در عین حال مانع پراکندگی نظری هم باشد.

نمی‌توان پذیرفت که مفهومی مانند «عدالت» صرفاً به این دلیل مهم و اساسی است که افراد زیادی در طول تاریخ بر آن تأکید کرده‌اند. باید توضیحی وجود داشته باشد که چرا یک مفهوم برای نظریه سیاسی محوری است؛ فراتر از اینکه گروهی از فیلسوفان از آن تمجید کرده‌اند. بدون چنین توضیحی، ممکن است با موارد زیر مواجه شویم: ارزش‌های معیوب، مسائل حل‌نشده و موضوعات کاملاً بی‌ربط. امروزه اگر بگوییم سیاست باید مطابق اراده خدا تعریف شود و وظیفه نظریه سیاسی، تفسیر متون مقدس است، برای بسیاری از نظریه‌پردازان ناپذیرفتنی است. اما چگونه می‌دانیم که محققان

معاصر دقیقاً همین کار را انجام نمی‌دهند، با این تفاوت که به جای پیامبران ادیان ابراهیمی، به قدیسان یونان باستان و اروپای مدرن متوسل می‌شوند؟ ما به رویکرد جدیدی نیاز داریم. این نگرانی نشان می‌دهد که به گزارشی از عناصر اصلی فلسفه سیاسی نیاز داریم که توضیح دهد چرا این عناصر، بخشی از یک فعالیت واحد هستند. از این رو چالش و مشکلات تعریف نظریه سیاسی را می‌توان در این دو محور خلاصه کرد:

۱. مشکل محدودیت بیش از حد: رویکردهای تک‌مفهومی و تک‌نهادی با حذف موارد مهم، بیش از حد محدود می‌شوند. اگر موضوع را به «عدالت» محدود کنیم، «مشروعیت» (مورد تأکید واقع‌گرایان) را از دست می‌دهیم و اگر آن را به «دولت» محدود کنیم، «جهان» (مورد تأکید جهان‌وطن‌گرایان) را نادیده می‌گیریم.
۲. مشکل گستردگی بیش از حد: رویکردهای چندمسئله‌ای و تفسیری نیز بیش از حد گسترده می‌شوند و فهرست‌های طولانی از متفکران، مسائل و مفاهیم ارائه می‌دهند که ارتباط روشنی بین این موارد وجود ندارد و انتخاب آنها اغلب دل-بخواهی و خودسرانه به نظر می‌رسد. این مشکل در «کتاب‌های راهنمای» فلسفه سیاسی نمایان است: با گذشت زمان، تعداد موضوعات و فصل‌ها افزایش می‌یابد، بدون تبیین کافی درباره وجه اشتراک آنها یا چرایی تعلق آنها به این حوزه.

### تعریف با پرسش سازمان‌بخش<sup>(۳)</sup>

تلاش‌های قبلی برای تعریف نظریه سیاسی (بر اساس مفاهیم، نهادها، فهرست‌ها یا سنت‌ها) با چالش‌های اساسی روبه‌رو بود:

۱. محدودیت بیش از حد: حذف موضوعات مهم (مانند نادیده گرفتن مشروعیت با تمرکز صرف بر عدالت، یا نادیده گرفتن مسائل جهانی با تمرکز صرف بر دولت)
۲. گستردگی بیش از حد: ارائه فهرست‌های طولانی بدون اصل وحدت‌بخش و با خطر انتخاب خودسرانه (مشکلی که در کتاب‌های راهنمای حجیم دیده می‌شود).

۳. فقدان توجیه بنیادین: عدم ارائه توضیحی برای اینکه چرا مفاهیم یا مسائل خاصی - فراتر از اجماع تاریخی یا سنت - مهم و اساسی هستند (که می‌تواند شامل موارد بی‌ربط یا حتی معیوب باشد).

راه‌حل پیشنهادی، «پرسش سازمان‌بخش» است. به جای تمرکز بر یک مفهوم، نهاد یا مسئله، پیشنهاد می‌شود که نظریه سیاسی حول یک «پرسش سازمان‌دهنده» تعریف شود: «ما چگونه باید - زندگی کنیم؟» (Nagel, 1991: 52). این پرسش چهاربخشی، کانون توجه و نقطه شروع رشته را فراهم می‌کند و به شکلی مطلوب، هم جامع (شامل همه موارد مرتبط) و هم مانع (جداکننده از حوزه‌های نامرتب) است. ویژگی‌های این پرسش سازمان‌بخش عبارتند از:

۱. مانعیت: تمایز از حوزه‌های دیگر این پرسش، نظریه سیاسی را از دو حوزه نزدیک اما متمایز، جدا می‌کند: فلسفه اخلاق که متمرکز بر پرسش «من چگونه باید زندگی کنم؟» (شخصی و هنجاری) بوده، علوم اجتماعی که متمرکز بر پرسش «ما چگونه زندگی می‌کنیم؟» (جمعی و تجربی/ توصیفی) است. اما نظریه سیاسی متمرکز بر پرسش «ما چگونه باید زندگی کنیم؟» (جمعی و هنجاری) است. این تمایز به درک بهتر مرزهای رشته کمک می‌کند.

۲. جامعیت: دربرگیری موضوعات سنتی و فراتر از آن. این پرسش به اندازه‌ای گسترده است که تمام مباحث سنتی نظریه سیاسی (مانند وظایف دولت و ماهیت عدالت) را شامل شود، بدون آنکه به آنها محدود گردد. همچنین پاسخ‌های رادیکال‌تر را نیز در برمی‌گیرد؛ مانند پاسخ آنارشیست‌ها («چرا اصلاً حکومت داشته باشیم؟») به پرسش از نوع حکومت، یا پاسخ جماعت‌گرایان («چرا فقط یک شکل آرمانی برای همه؟») به پرسش شکل آرمانی سازمان انسانی، یا پاسخ هابزی («چرا عقلانیت به جای اخلاق») به پرسش از الزامات اخلاقی سیاست.

۳. انعطاف‌پذیری و چندگانگی: در هر یک از اجزای پرسش، امکان تفسیرهای متنوع فراهم می‌شود. «چگونه باید با یکدیگر زندگی کنیم»: شامل هر نوع تنظیم‌گری جمعی می‌شود (دولت، حکومت جهانی، کمون آنارشیستی و...); «باید»: می‌تواند مبتنی بر اخلاق

یا عقلانیت باشد؛ «ما»: می‌تواند به کل بشریت یا گروه‌های خاص (دینی، ملی، محلی و...) اشاره داشته باشد. می‌توان گفت «ما»، مجموعه افرادی است که در چارچوب یک نظم نهادی زندگی می‌کنند و از رهگذر این نظم، روابط متقابل هنجاری و تکالیف اخلاقی پیدا می‌کنند. دامنه این «ما»، تابعی است از گستره آن نظم نهادی و شدت تعهدات متقابل. این انعطاف‌پذیری باعث می‌شود که هیچ رویکرد معتبری در نظریه سیاسی از همان ابتدا رد نشود و در عین حال محدودیت‌های کلاسیک (مثل محدود شدن نگاه به یک مرز سیاسی) هم در این زمینه وجود نداشته باشد.

بنابراین مزایای تعریف مبتنی بر پرسش سازمان‌بخش عبارتند از:

۱. تمرکز و انعطاف‌پذیری: هم محدوده رشته را مشخص می‌کند و هم پذیرای رویکردهای مختلف است.
۲. انسجام: روشن می‌کند که چرا موضوعات و رویکردهای مختلف، همگی بخشی از یک فعالیت واحد (نظریه سیاسی) هستند.
۳. اعتمادبخشی: دلیلی بنیادین برای تعلق یا عدم تعلق یک موضوع به نظریه سیاسی ارائه می‌دهد، فراتر از اتکای صرف به سنت یا نظر افراد بانفوذ.
۴. فراگیری فرهنگی: ذاتاً غرب‌محور نیست و می‌تواند شامل دیدگاه‌های دینی، غیر غربی و غیر لیبرال درباره «باید» و «ما» و «چگونه زیستن» باشد.
۵. ارتباط‌بخشی: نشان می‌دهد چگونه پژوهش‌های ظاهراً متفاوت (مانند کار روی حقوق و کار روی فضیلت سیاستمداران)، همگی به پاسخگویی به پرسش مرکزی کمک می‌کنند. در نتیجه با طرح پرسش «ما چگونه باید زندگی کنیم؟» به عنوان محور سازمان‌بخش می‌توان تمام فعالیت‌های موجود در حوزه نظریه/فلسفه سیاسی را به مثابه تلاشی برای پاسخ دادن یا کمک به پاسخ دادن به این پرسش بنیادین درک کرد. این رویکرد، تعریفی پویا، منسجم و موجه برای این رشته فراهم می‌کند.

### انسجام و انعطاف نظری در رویکرد پرسش‌محور

با مطرح شدن پرسش «ما چگونه باید زندگی کنیم؟»، به طور طبیعی به پژوهش بنیادین دیگری در دل این رشته وصل می‌شویم: «چرا باید اینگونه زندگی کنیم و نه به

شیوه‌ای دیگر؟». اگر از فیلسوف سیاسی بپرسید که «چگونه باید زندگی کنیم؟»، احتمالاً پاسخ می‌دهد: «نمی‌توانم جزئیات زندگی شخصی شما را تعیین کنم، اما به نظر من، زندگی باید تحت حاکمیت اصولی خاص (مثلاً لیبرال یا فایده‌گرایانه) باشد». این پاسخ، زنجیره‌ای از «چراها» را ایجاد می‌کند که به تبیین منطقی اصول می‌پردازد و بخش عمده‌ای از استدلال‌های نظریه سیاسی را شکل می‌دهد. مثلاً کتاب «آنارشسی، دولت و اتوپیا»ی نازیک، ابتدا پیشنهاد دولت حداقلی را مطرح می‌کند و سپس کل کتاب را به توجیه «چرایی» این پیشنهاد اختصاص می‌دهد.

یک حوزه دیگر از دانش را در نظر بگیرید. پژوهش پزشکی را می‌توان با دو پرسش سازمان‌بخش تعریف کرد: ۱- چگونه عمر را طولانی کنیم؟ ۲- چگونه درد را کاهش دهیم؟ این پرسش‌ها، شاخه‌های تحقیقاتی (مطالعه کلیه‌ها، سلول‌های بنیادی، تفاوت‌های ژنتیکی موش و انسان) را معنادار می‌کنند، زیرا پاسخگویی به آنها را ممکن می‌سازند. برخی پرسش‌های مشابه مانند «چگونه باید با یکدیگر زندگی کنیم؟» یا «چگونه حیات جمعی خود را تنظیم کنیم؟» مطرح می‌شود، اما دو مشکل اساسی دارند:

۱. محدودیت ناخواسته: با افزودن قید «با یکدیگر» یا «جمعی»، امکان بررسی گزینه‌هایی مانند جوامع داوطلبانه آنارشیستی یا تعاملات دیجیتالی مجازی را از ابتدا حذف می‌کنیم.

۲. پیش‌فرض‌های بحث‌برانگیز: این پرسش‌ها ناخواسته فرض می‌کنند که زندگی جمعی، اجتناب‌ناپذیر است، در حالی که بسیاری (مانند طرفداران سارتر با جمله «جهنم دیگرانند»)، آرزوی گریز از این اجبار را دارند.

پرسش «ما چگونه باید زندگی کنیم؟» اهمیت دارد و نسبت به «چگونه باید با یکدیگر زندگی کنیم؟»، مزیت اساسی دارد. چرا؟

۱. بدون پیش‌فرض‌های محدودکننده است و همه گزینه‌ها از دولت مقتدر تا جوامع خودمختار را در برمی‌گیرد.

۲. به آنارشیست‌ها اجازه می‌دهد استدلال کنند که «زندگی بدون نهادهای تحمیلی»، پاسخ بهتری است یا حتی رؤیاهای مدرن مانند تعاملات دیجیتالی

انتخابی (ماتریکس شخصی) یا جوامع مبتنی بر واقعیت مجازی را شامل می‌شود. هرگونه تغییر در پرسش سازمان‌بخش، خطر تنگ‌نظری مفهومی را به همراه دارد. پرسش اصلی با حفظ جامعیت به همه مشارکت‌کنندگان در ساحت سیاسی (لیبرال، سوسیالیست، آنارشیست، فمینیست و...) اجازه حضور می‌دهد، تمرکز بحث را بر کیفیت پاسخ‌ها، نه مشروعیت اولیه پرسش‌ها قرار می‌دهد و نظریه سیاسی را از دام پیش‌داوری‌های فرهنگی یا تاریخی می‌رهاند.

هرچند رویکرد نیگل به نظریه سیاسی بر بستر انتزاعی و مفهومی استوار است، این انتزاع‌گرایی را نمی‌توان معادل بی‌توجهی به ساختارهای واقعی قدرت دانست. نیگل در آثار خود، به‌ویژه در بحث عدالت جهانی تأکید می‌کند که هر تحلیل هنجاری ناگزیر باید بر «ساختار نهادی موجود» سوار شود و از آن به عنوان نقطه آغاز حرکت کند (Nagel, 2005: 113-115)؛ چنان‌که توضیحات پیشین درباره نسبت امور توصیفی و هنجاری و تشریح اجزای پرسش سازمان‌بخش و انعطاف آن نیز به همین خصیصه بازگشت دارد. به بیان دیگر، حتی اگر مفاهیم را بر ساخته روابط قدرت بدانیم، نیگل معتقد است که بدون یک چارچوب مفهومی روشن برای تعیین «پرسش سازمان‌بخش»، تحلیل قدرت به راحتی در پراکندگی داده‌ها و نسبی‌گرایی گم می‌شود. این چارچوب، نه جایگزین تحلیل روابط قدرت، بلکه پیش‌شرط و ابزاری برای اولویت‌بندی و معنا بخشی به آن است؛ زیرا به تحلیلگر امکان می‌دهد که تعیین کند کدام روابط قدرت از نظر هنجاری معنا دارند و باید در کانون توجه قرار گیرند. در واقع در اینجا نوعی «انتزاع مشروط» یا «تجرید راهبردی» وجود دارد.

### چشم‌اندازهای دوگانه و موضع نیگل

پیش از این گفتیم که موضع نیگل درباره ماهیت نظریه سیاسی (ما چگونه باید زندگی کنیم)، مستدل‌ترین و قانع‌کننده‌ترین موضع است. در این بخش می‌خواهیم از بعد دیگری به این پرسش نگاه کنیم. چرا پاسخ به این پرسش اینقدر دشوار و بغرنج است؟ وقتی گفته می‌شود که مسئله‌ای دشوار و بغرنج است، ممکن است عده‌ای فکر کنند که برای آن مسئله، هیچ راه‌حلی وجود ندارد. این نگاه بدبینانه به مسئله است که

کسانی مثل آگوستین و فروید در طول تاریخ فکر بشری داشته‌اند. اما گاهی تأکید بر دشواری و بغرنج بودن یک مسئله به این معناست که برای پیشرفت اخلاقی و سیاسی، باید موانع جدی را شناسایی یا حتی بازشناسی کنیم. در این صورت می‌توان دریافت که چرا راه‌حل‌های پیشنهادی برای مسائل سیاسی در طول تاریخ همیشه همگان را راضی نکرده است.

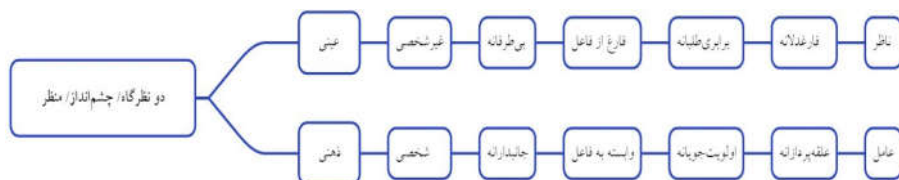
طبق یک دسته‌بندی، ما دوازده نظریه سیاسی در طول تاریخ داشته‌ایم (ر.ک: Schumaker, 2008). تمام نظریه‌های سیاسی که تا الان طراحی و در مقام عمل آزموده شده‌اند، رضایت‌بخش نیستند. یک دیدگاه این است که ما انسان‌ها، آرمان‌هایی داریم که این نظریه‌ها نمی‌توانند به آنها جامه عمل بپوشانند و در مقام عمل، این نظریه‌ها شکست خورده‌اند. دیدگاه عمیق‌تری هم وجود دارد که می‌گوید آرمان‌های ما انسان‌ها با یکدیگر ناسازگارند و بین خود این آرمان‌ها، تعارض وجود دارد. مثلاً بین آزادی و برابری، آزادی و امنیت، برابری و رفاه و عدالت و امنیت، تعارض وجود دارد. حال این سؤال پیش می‌آید که چرا بین این آرمان‌ها، تعارض وجود دارد.

یکی از ابتکارات اصلی نیگل (۱۹۸۶) این است که مسئله تعارض بین منظر ذهنی و عینی را طرح کرده است. بعضی از فیلسوفان اعتقاد دارند که مسئله اصلی نظریه‌های سیاسی، ربط و نسبت بین فرد و جامعه است و این نگاه کلاسیک بر نظریه‌های سیاسی حاکم شده است که مفصل درباره آن بحث کردیم. اما نیگل می‌گوید که مسئله اصلی نظریه سیاسی، ربط و نسبت هر فرد با خودش است. به عبارت دیگر، تمام مسائل نظریه‌های سیاسی ناشی از نوعی تقسیم‌بندی در هر فرد بین دو چشم‌انداز است: چشم‌انداز شخصی و چشم‌انداز غیر شخصی.

نیگل، تحلیلی استوار از مسائل اصلی نظریه سیاسی ارائه می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه آن مسائل اصلی عمدتاً از قابلیت ما برای اتخاذ دو دیدگاه/ چشم‌انداز/ منظر مهم عینی<sup>۱</sup> و ذهنی<sup>۲</sup> ناشی می‌شود. دیدگاه عینی، دیدگاهی است که ما را از دیدگاه ذهنی (یعنی از دیدگاه فردی، دیدگاه اجتماع، ملت و گونه‌مان) جدا می‌کند. طبیعت از بیخ و

بن دوگانه ما، که این امکان را به ما می‌دهد تا دیدگاهی عینی و نیز دیدگاهی ذهنی اتخاذ کنیم، مسائل لاینحلی را پیش پای ما می‌گذارد؛ به این جهت که دیدگاه عینی و ذهنی، واقعیات و ارزش‌های متعارضی را آشکار می‌کنند. نیگل می‌گوید که دیدگاه عینی یا غیر شخصی، مطالبات جمعی را بیان می‌کند و به مطالبات جمع اعتبار می‌بخشد؛ اما دیدگاه ذهنی یا چشم‌انداز شخصی، مطالبات فردی را بیان می‌کند و به مطالبات فرد اعتبار می‌بخشد. در دیدگاه عینی، ما سرشار از شک و تردیدیم، اما در دیدگاه ذهنی، لبریز از یقین هستیم. در دیدگاه عینی، ما ناظر و تماشاگریم؛ اما در دیدگاه ذهنی، ما فاعل و عاملیم. در دیدگاه عینی، ما بی‌طرفیم؛ اما در دیدگاه ذهنی، جانبدار و طرفداریم. در دیدگاه عینی، فارغ‌دل هستیم؛ اما در دیدگاه ذهنی، تعلق خاطر داریم. در دیدگاه عینی، خود را از تمام تعلقات و دل بستگی‌ها رها می‌کنیم؛ اما در دیدگاه ذهنی، تعلق خاطر پیدا می‌کنیم و دل می‌بندیم.

در امور نظری، توانایی ما در جهت اتخاذ دیدگاه عمدتاً بی‌طرفانه‌ای که از آن واقعیات عینی نمایان می‌شود، بیانگر این است که ما در جهانی مُحاطیم که فراتر از اذهان ماست. در امور عملی، توانایی ما در جهت ارزیابی ارزش‌ها و ادله بر اساس یک دیدگاه بی‌طرفانه و فارغ‌دلانه، بیانگر این است که ارزش‌های اخلاقی، واقعی‌اند؛ به این معنا که این ارزش‌های اخلاقی از انگیزه‌ها و تمایلات ما فراتر می‌روند. این دو دیدگاه، اگر موفق به توضیح آن شده باشیم، هسته اصلی فلسفه‌ورزی نیگل را شکل می‌دهد که به هر موضوعی با این دو دیدگاه نزدیک می‌شود. به عقیده نیگل، تمام تعارضات آدمی حاصل تعارض این دو دیدگاه است.



دشوارترین مسائل نظریه سیاسی، تعارضات درون افراد است. راه‌حل بیرونی، یعنی راه‌حل نهادی که به این مسائل در مبدأ و سرچشمه‌شان نپردازد، راه‌حل رضایت‌بخشی نخواهد بود. حال این سؤال مطرح می‌شود که این تعارضات چگونه شکل می‌گیرد. دو

تعارض جدی وجود دارد. تعارض اول همان تعارض بین دو دیدگاه/ چشم‌انداز عینی و ذهنی است. چشم‌انداز عینی و غیر شخصی در هر یک از ما، نیاز میرمی به بی‌طرفی و برابری به وجود می‌آورد. چشم‌انداز ذهنی و شخصی به انگیزه‌ها و الزامات فردگرایانه مجال بروز می‌دهد و این انگیزه‌ها همیشه مانعی بر سر راه تحقق آرمان بی‌طرفی و برابری هستند.

نهادهای سیاسی همیشه در بهترین حالت به مطالبات چشم‌انداز غیر شخصی، صورت بیرونی می‌بخشند. به عبارت دیگر، نهادهای سیاسی، تجسم مطالبات چشم‌انداز غیر شخصی‌اند. چشم‌انداز شخصی به ما می‌گوید که به دنبال منافع خود، خانواده و دوستانمان باشیم. در این چشم‌انداز، منافع خودمان در کانون فعالیت‌های ما قرار دارد. چشم‌انداز غیر شخصی می‌گوید که منافع همه انسان‌ها، از آن‌رو که انسان هستند، اهمیت دارد و منافع هیچ کسی بر منافع کس دیگر اهمیت ندارد. انسان‌ها برای اینکه به مطالبات چشم‌انداز غیر شخصی، صورت بیرونی ببخشند، نهادها را ایجاد کرده‌اند. مدعی نیگل این است که مسئله طراحی نهادهایی که حق مطلب را درباره اهمیت برابر همه افراد ادا کنند، یعنی بی‌طرفانه باشند، بی‌آنکه از افراد و چشم‌انداز شخصی آنها تقاضای نامعقولی داشته باشند، هنوز مسئله حل نشده در نظریه‌های سیاسی است؛ چون ما هنوز نتوانستیم ربط و نسبت درست بین چشم‌انداز شخصی و چشم‌انداز غیر شخصی را درون هر فرد حل کنیم.

### نتیجه‌گیری

این مقاله با واکاوی چالش‌های موجود در تعریف نظریه سیاسی، نشان می‌دهد که مشکل اصلی این حوزه، فقدان یک چارچوب مفهومی منسجم است که بتواند موضوعات، مفاهیم و رویکردهای متنوع و گاه متعارض را به عنوان اجزایی از یک فعالیت نظری واحد در کنار هم قرار دهد. بررسی چند رویکرد رایج - یعنی رویکردهای مفهوم‌محور، نهاد‌محور، سنت‌محور و مسئله‌محور - بیانگر آن است که هر یک از این رویکردها با محدودیت‌های بنیادینی مواجه‌اند: رویکرد نخست در خطر حذف مصادیق نهادی ملموس است؛ رویکرد دوم در مرز میان تحلیل تجربی و هنجاری دچار ابهام می‌شود و رویکردهای سوم و چهارم، با خطر انتخاب‌های دل‌خواهی مواجه است.

در پاسخ به این چالش‌ها، نویسندگان با تکیه بر دیدگاه تامس نیگل، پیشنهاد می‌کنند که نظریه سیاسی باید بر محور یک «پرسش سازمان‌بخش» تعریف شود: «ما چگونه باید زندگی کنیم؟». این پرسش که ساختاری چهارگانه دارد (ما، باید، چگونه، زندگی کنیم)، نه تنها امکان تمایز نظریه سیاسی از فلسفه اخلاق (که بر «من چگونه باید زندگی کنم؟» متمرکز است) و علوم اجتماعی (که به «ما چگونه زندگی می‌کنیم؟» می‌پردازد) را فراهم می‌سازد، بلکه با جامعیت خود می‌تواند تمامی مفاهیم و دغدغه‌های سنتی و نوپدید نظریه سیاسی را در برگیرد، از عدالت، مشروعیت، دولت و دموکراسی گرفته تا رویکردهای فمینیستی، دینی، غیر لیبرال و غیر غربی.

اما وجه متمایز و بنیانی‌تر مقاله، در تحلیل مسئله‌ای است که نیگل آن را چالش مرکزی نظریه سیاسی می‌داند: تعارض درونی میان دو منظر یا ایستار در هر فرد؛ منظر شخصی (ذهنی) و منظر غیر شخصی (عینی). منظر عینی به برابری، بی‌طرفی و الزامات اخلاقی جهان‌شمول ارجح می‌نهد، در حالی که منظر ذهنی بر تعلقات، منافع و تعهدات فردی تأکید دارد. این تعارض، برخلاف آنچه گاه تصور می‌شود، صرفاً بازتابی از تضاد میان منافع اجتماعی و فردی نیست، بلکه نشانه‌ای از دوگانگی درون هر انسان است که خود را در نظریه سیاسی به صورت تنش میان عدالت و خودمختاری، میان مساوات و آزادی و میان خواست‌های جمعی و فردی نشان می‌دهد.

بر این اساس مقاله نتیجه می‌گیرد که مسئله اساسی نظریه سیاسی، نه صرفاً ناکارآمدی نهادهای موجود یا فاصله آنها از ایده‌آل‌ها، بلکه ناتوانی در صورت‌بندی و فهم نسبت میان این دو منظر درون هر فرد است. نظریه سیاسی، تا زمانی که نتواند الگویی فراهم آورد که هم منزلت و الزامات دیدگاه غیر شخصی را به رسمیت بشناسد و هم به حدود و نیازهای دیدگاه شخصی احترام بگذارد، با دشواری‌های نظری و عملی روبه‌رو خواهد بود.

تحلیل نهایی مقاله بر این نکته تأکید دارد که پیچیدگی و دشواری‌های پایدار نظریه سیاسی، نه حاصل اشتباهات نظریه‌پردازان، بلکه برخاسته از ماهیت درونی انسان و جامعه است و هر تلاشی برای اصلاح نهادهای سیاسی، بدون مواجهه نظری و فلسفی با این تعارض بنیادی، به راه‌حل‌های سطحی و ناپایدار خواهد انجامید. در نتیجه پیشنهاد

«پرسش سازمان‌بخش» در این مقاله، نه فقط روشی برای تعریف نظریه سیاسی، بلکه راهی برای ورود به عمیق‌ترین لایه‌های آن است.

یکی از نقاط مثبت رویکرد نیگل، توانایی آن در حفظ پیوند میان بُعد هنجاری و بُعد توصیفی نظریه سیاسی است. برخلاف سنت کلاسیک که اصولی فراتاریخی و تغییرناپذیر را مبنا قرار می‌دهد و نیز برخلاف برخی رویکردهای انتقادی که به تحلیل‌های صرفاً تاریخی یا گفتمانی فروکاسته می‌شوند، نیگل از «پرسش سازمان‌بخش» به عنوان ابزاری برای جهت‌دهی همزمان به تحلیل هنجاری و تجربه زیسته سیاسی استفاده می‌کند. این رویکرد باعث می‌شود نظریه سیاسی نه در دام انتزاع مطلق گرفتار شود و نه در نسبی‌گرایی کامل حل گردد. همچنین این رویکرد با مسائل نوظهور سیاسی قابل انطباق است. در کنار اینها باید به کاربردپذیری بین‌سنتی رویکرد او اشاره کرد. مفهوم پرسش سازمان‌بخش و پرسش پیشنهادی نیگل می‌تواند در سنت‌های فکری مختلف، کارکرد داشته باشد، زیرا ماهیت آن نه وابسته به روش‌شناسی خاص، بلکه وابسته به وضوح و کارایی آن پرسش است.

### پی‌نوشت

۱. امیدواریم در جستاری دیگر، این شش حوزه سیاست‌پژوهی را هم به لحاظ موضوعی، هم به لحاظ روشی و هم به لحاظ غایت توضیح دهیم.
۲. البته مقایسه در حیطه نظریه‌ها، مبحث دیگری است که در جای خود قابل بحث است (ر.ک: Ackerly & Bajpai, 2017).
۳. این تعاریف (کلاسیک، مفهوم‌محور، نهادمحور و سازمان‌بخش) را از جاناتان فلوید، وام گرفته‌ایم (ر.ک: Floyd, 2017).

## منابع

تقی‌لو، فرامرز (۱۳۹۶) «تحلیلی فرانظری از نسبت بعد تبیینی و هنجاری در نظریه سیاسی»، فصلنامه سیاست، دوره چهل و هفتم، شماره ۳، پاییز، صص ۵۷۱-۵۹۲.

doi:10.22059/JPQ.2017.139830.1006690.

خرمشاد، محمدباقر و محمداسماعیل نوذری (۱۳۹۷) «واکاوی تحول مفهومی فلسفه سیاسی بر اساس دو مؤلفه حقیقت و قدرت در اندیشه اشتراوس، آرنت و فوکو»، پژوهش سیاست نظری، شماره بیست و چهارم، پاییز و زمستان، صص ۲۴۹-۲۹۰.

سلطانی، اسحاق و دیگران (۱۳۹۹) «ماهیت نظریه در فلسفه سیاسی از منظر علامه طباطبایی»، جستارهای سیاسی معاصر، سال یازدهم، شماره اول، بهار، صص ۵۳-۷۹.

doi:10.30465/cps.2020.28592.2393.

شاکری، سید رضا (۱۳۸۵) «قدرت به مثابه امنیت؛ بازخوانی نظریه سیاسی مدرن»، فصلنامه مطالعات راهبردی، سال نهم، شماره چهارم، شماره مسلسل ۳۴، زمستان، صص ۷۳۷-۷۵۷.

doi: 20.1001.1.17350727.1385.9.34.2.5.

----- (۱۳۹۵) «اهمیت نظریه سیاسی در نسبت با علم سیاست: بررسی و نقد کتاب فهم نظریه‌های سیاسی»، پژوهش‌نامه انتقادی متون و برنامه‌های علوم انسانی، سال شانزدهم، شماره چهارم، مهر و آبان، صص ۹۷-۱۱۵.

شجاعیان، محمد (۱۴۰۲) «سعادت بشر و نظریه سیاسی در قرآن»، فصلنامه سیاست، دوره پنجاه و سوم، شماره ۳، پاییز، صص ۴۹۹-۵۱۸.

doi:10.22059/JPQ. 2024.322485.1007788.

----- (۱۳۹۶) «نظریه سیاسی و استلزامات ماهیت بشر»، فصلنامه سیاست، دوره چهل و هفتم، شماره ۴، زمستان، صص ۹۲۹-۹۴۸.

doi:10.22059/JPQ.2017.200942.1006743.

مصلح، پگاه (۱۳۹۸) «کاوشی در چهار رویکرد معاصر به «نظریه سیاسی»»، جستارهای سیاسی معاصر، سال دهم، شماره دوم، تابستان، صص ۸۱-۱۰۶.

doi: 10.30465/cps.2019.4347.

Ackerly, B. & Bajpai, R. (2017) "Comparative Political Thought", In: Blau, A. (Ed.). Analytical political theory. Cambridge University Press.

<https://doi.org/10.1017/9781316162576>

Berlin, I. (1998) The proper study of mankind: An anthology of essays. Farrar, Straus & Giroux.

----- (2006) Political ideas in the romantic age: Their rise and influence on modern thought. Chatto & Windus.

Bevir, M. (Ed.). (2010) Encyclopedia of political theory. Sage.

- <https://doi.org/10.4135/9781412958660>  
Blackburn, S. (2005) *The Oxford dictionary of philosophy*. Oxford University Press. DOI: 10.1093/acref/9780199541430.001.0001
- Cohen, G. A. (2011) *On the currency of egalitarian justice, and other essays in political philosophy*. Princeton University Press. DOI: 10.1086/293126
- Dworkin, R. (2011) *Justice for hedgehogs*. Harvard University Press.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctvjf9vkt>
- Floyd, J. (2017) *Is political philosophy impossible?: Thoughts and behavior in normative political theory*. Cambridge University Press.  
DOI: 10.15826/csp.2018.2.4.055
- Goodwin, B. (2014) *Using political ideas*. Wiley.
- Gunnell, G. (1993) *The descent of political theory: The genealogy of an American vocation*. University of Chicago Press.
- Methods and Practical Skills: Political Research (2025) Halperin and Heath  
Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/hepl/9780198820628.001.0001>
- Held, D. (1991) *Political theory today*. Polity.
- Knowles, D. (2001) *Political philosophy*. Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780203187883>
- Kymlicka, W. (2001) *Contemporary political philosophy: An introduction*. Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/hepl/9780198782742.001.0001>
- Leopold, D., & Stears, M. (Eds.) (2008) *Political theory: Methods and approaches*. Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780199230082.001.0001>
- Matravers, M. (2015) "Twentieth-century political philosophy". In D. Moran (Ed.), *The Routledge companion to twentieth century philosophy*. Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780203879368>
- McKinnon, C. et al (2019) *Issues in Political Theory*. Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/hepl/9780198784067.001.0001>
- Miller, D. (2003) *Political philosophy: A very short introduction*. Oxford University Press.
- McAfee, N. & Howard, K. B. (2023) "Feminist political philosophy", In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, at: <http://plato.stanford.edu/entries/feminism-political/>.
- Nagel, T. (1986) *The View from Nowhere*. Oxford University Press.
- (1991) *Equality and Partiality*. Oxford University Press.
- (2005) "The Problem of Global Justice", *Philosophy & Public Affairs*.  
Vol. 33, No. 2, pp 113-147. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2005.00027.x>
- Nietzsche, F. (2011) *On the genealogy of morality*. Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9781139014977>
- Nozick, R. (1974) *Anarchy, state, and utopia*. Basic Books.
- Pettit, P. (1991) *Contemporary political theory*. Prentice Hall.
- (1997) *Republicanism: A theory of freedom and government*. Oxford University Press.

- <https://doi.org/10.1093/0198296428.001.0001>
- Plamenatz, J. (1960) "The use of political theory". *Political Studies*, 8 (1) (37-47).  
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1960.tb01124.x>
- Rawls, J. (1971) *A theory of justice*. Harvard University Press.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctvjf9z6v>
- (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctv31xf5v0>.
- Scanlon, T. M. (2003) *The difficulty of tolerance*. Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511615153>
- Schumaker, P. (2008) *From Ideologies to Public Philosophies*. Wiley-Blackwell.
- Smith, A. (2005) *The Wealth of Nations*. Penguin Classics.
- Strauss, L. (1988) *What is political philosophy? and other studies*. University of Chicago Press.
- Swift, A. (2014) *Political philosophy: A beginners' guide for students and politicians*. Polity.
- Vincent, A. (2004) *The nature of political theory*. Oxford University Press.
- Walton & et al (2021) *Introducing Political Philosophy: A Policy-Driven Approach*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1002/pam.22471>
- Walzer, M. (1983) *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*. Basic Books.
- White, S. K., & Moon, J. D. (Eds.). (2004) *What is political theory?*. Sage.  
<https://doi.org/10.4135/9781446215425>.
- Williams, B. (2005) *In the beginning was the deed: Realism and moralism in political argument*. Princeton University Press.  
DOI: 10.1515/9781400826735
- Wolin, S. (1960) *Politics and vision: Political philosophy from the classic problems of the Greeks to the contemporary problems of the "organization man"*. Allen & Unwin.

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴: ۲۸۷-۳۲۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۲۳

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۳

نوع مقاله: پژوهشی

## گستره مشارکت سیاسی (با رویکرد ساختارگرا- کارکردی)

سید رحیم ابوالحسنی\*

### چکیده

مسئله سامان‌دهی مشارکت سیاسی از آغاز تکوین نظام‌های دموکراتیک از اهداف و کارویژه‌های احزاب و کنشگران سیاسی برشمرده می‌شود؛ اما در بسیاری از رویکردهای متداول، آن را صرفاً در قالب کنش‌های بیرونی و فردی شهروندان، همچون رأی دادن، تظاهرات یا اعتراضات تعریف می‌کنند و از محاسبه نقش‌ها و کارکردهای نهادها و ساختارهای قدرت به عنوان مشارکت سیاسی غفلت دارند. در حالی که با رهیافت ساختارگرا- کارکردی می‌توانیم مشارکت سیاسی را به‌مثابه ایفای نقش‌ها و کارکردها در کلیت سیستم سیاسی بازتعریف کنیم. از این‌رو کنش‌هایی مانند جامعه‌پذیری سیاسی، ارتباطات، استخدام سیاسی، تصریح منافع، تجمیع منافع، قانون‌گذاری، سیاست‌گذاری، اجرای قانون و قضاوت قانونی از ابعاد مشارکت سیاسی محسوب می‌شوند. بررسی انضمامی این کارکردها در ایران نشان می‌دهد که شکاف عمیقی میان جامعه و ساختارهای رسمی وجود دارد: رسانه‌های دولتی، ارتباطات سیاسی دوسویه را تضعیف کرده‌اند؛ احزاب ناتوان از جذب و ارتقای نخبگان هستند؛ بوروکراسی متمرکز و غیر پاسخگو است و نهادهای نمایندگی و مدنی در بیان و تجمیع منافع، ناکارآمد عمل می‌کنند. این وضعیت موجب شده که مشارکت شهروندان عمدتاً گسسته، مقطعی و بحران‌محور باشد و کمتر به مشارکت نهادی و پایدار بینجامد. از این

\* دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

منظر، مشارکت سیاسی نه صرفاً فعالیت بیرونی شهروندان، بلکه حضور و ایفای نقش در ساختارهای رسمی قدرت و کارکردهای نظام سیاسی است که می‌تواند به‌مثابه شاخصی برای سنجش کارآمدی سیاسی نیز عمل کند.

**واژه‌های کلیدی:** مشارکت سیاسی، نظام سیاسی، ساختارگرا- کارکردی، گابریل آلموند و کارکردهای نهادی.

## مقدمه

از آنجایی که مسئله سامان‌دهی مشارکت سیاسی از آغاز تکوین نظام‌های دموکراتیک از اهداف و کارویژه‌های احزاب و کنشگران سیاسی برشمرده می‌شود، مفهوم مشارکت سیاسی در ادبیات علوم سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی همواره به عنوان یکی از مفاهیم بنیادی و در عین حال مناقشه‌برانگیز مطرح بوده است. اما در اغلب پژوهش‌های کلاسیک، مشارکت سیاسی در قالب فعالیت‌های انتخاباتی، رأی دادن، تظاهرات یا حضور در تجمعات اعتراضی تعریف شده است. این نوع برداشت، مشارکت سیاسی را به سطح رفتارهای فردی شهروندان تقلیل می‌دهد و در نتیجه ساختارهای قدرت رسمی و کنشگران نهادی را در حاشیه قرار می‌دهد. نهادهایی چون پارلمان، دستگاه اجرایی، دیوان‌سالاری یا دستگاه قضایی اغلب بیرون از ساحت مشارکت سیاسی در نظر گرفته می‌شوند (Jeroense & Spierings, 2023: 4-7).

چنین تلقی‌ای، امکان شناخت واقع‌بینانه از فرایندهای مشارکت سیاسی را محدود می‌کند. در بستر تحولات معاصر و چندلایگی روزافزون سیاست، این درک سنتی از مشارکت سیاسی دیگر نمی‌تواند تمام ابعاد واقعی پدیده را توضیح دهد. سیاست امروز، در شبکه‌ای پیچیده از نهادها، کنشگران، فرایندهای بوروکراتیک و تصمیم‌سازی‌ها در جریان است. رسانه‌های دولتی، نظام آموزشی، نهادهای مذهبی، احزاب، مجلس، بوروکراسی و قوه قضاییه، هر یک به‌نوعی در کارویژه‌های سیاسی نظیر جامعه‌پذیری سیاسی، مدیریت افکار عمومی، استخدام نخبگان و تنظیم سیاست‌های عمومی، نقش دارند. باین حال این کنش‌های درونی در اغلب تحلیل‌های رایج از مشارکت، نادیده گرفته می‌شوند؛ گویی مشارکت سیاسی فقط در بیرون از سازمان‌های رسمی قدرت معنا دارد. این خلأ، مانع از درک سازوکارهای واقعی مشارکت سیاسی شده است (Ariestandy et al., 2024: 1758). با توجه به همین نگرش است که امروزه بسیاری از احزاب و کنشگران سیاسی در ایران با محدود دانستن معنی مشارکت سیاسی اذعان می‌کنند که بستری برای مشارکت آنها در سیاست وجود ندارد.

در صورتی که اگر با رویکرد ساختارگرا- کارکردی «گابریل آلموند»، سیاست را مجموعه‌ای از نقش‌ها و کارکردهای متنوع و به‌هم‌پیوسته، شامل جامعه‌پذیری سیاسی،

ارتباطات سیاسی، استخدام سیاسی، تصریح منافع، تجمیع منافع، قانون‌گذاری، سیاست‌گذاری، اجرای قانون و قضاوت قانون، درون یک سیستم سیاسی مدنظر قرار دهیم، امکان بازتعریفی از مشارکت سیاسی را فراهم می‌آورد که آن را نه کنشی مقطعی و بیرونی، بلکه فرآیندی درونی، پیوسته و سازمان‌یافته می‌داند که در تمامی سطوح و کارکردهای سیستم سیاسی، جاری است. این تعریف، فضایی بسیار گسترده را برای کنشگران سیاسی و احزاب تبیین می‌نماید.

از این منظر، پرسش اصلی این است که: «چگونه می‌توان ابعاد گسترده مشارکت سیاسی را در بستر یک نظام سیاسی همانند ایران شناسایی و تبیین کرد؟» پاسخ به این پرسش، انگیزه اصلی نگارش این مقاله و تلاش برای ارائه چارچوبی جامع و انضمامی‌تر برای مطالعه مشارکت سیاسی است.

### روش پژوهش

روش پژوهش حاضر از نوع توصیفی-تحلیلی است و با رویکردی نظری و مفهومی به بررسی ابعاد مختلف مشارکت سیاسی پرداخته است. هدف اصلی این روش، تبیین ساختارها و کارکردهای نظام سیاسی با تمرکز بر نظریه ساختاری-کارکردی آلموند است. در مرحله نخست، از منابع کتابخانه‌ای و اسناد علمی معتبر در حوزه علوم سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی و نظریه‌های نظام‌های سیاسی بهره گرفته شده است. این منابع شامل کتاب‌ها، مقالات علمی و متون تخصصی هستند که نظریه‌پردازان معتبر داخلی و خارجی تألیف کرده‌اند. با بهره‌گیری از این متون، مفاهیم کلیدی مانند «مشارکت»، «سیاست»، «نظام سیاسی» و «ساختار نهادی» استخراج و بازتعریف شده‌اند. روش توصیفی کمک می‌کند تا چارچوبی دقیق از وضعیت موجود مفهومی در حوزه مشارکت سیاسی ترسیم گردد. در نتیجه این بخش از پژوهش، بستری مناسب برای تحلیل نظری پدیده مشارکت در نظام‌های سیاسی مدرن فراهم ساخته است.

در ادامه، بخش تحلیلی پژوهش با تمرکز بر کارکردهای هشت‌گانه نظام سیاسی در مدل آلموند، به تبیین سطوح مختلف مشارکت پرداخته است. این بخش از روش تحلیلی بهره می‌گیرد تا کنش‌های سیاسی شهروندان در درون و بیرون از ساختار قدرت

را به صورت منسجم تحلیل کند. تحلیل کارکردهایی همچون جامعه‌پذیری سیاسی، ارتباطات، استخدام، بیان و تجمیع منافع، سیاست‌گذاری، اجرای قانون، قضاوت و بازخورد، به درک لایه‌های پنهان مشارکت سیاسی کمک می‌کند. این بررسی نه تنها به تشخیص جلوه‌های رسمی مشارکت، بلکه به بازشناسی نقش نهادهای مدنی و غیر رسمی نیز منجر می‌شود. روش تحلیلی به پژوهشگر امکان می‌دهد تا از سطح توصیف صرف عبور کرده، رابطه میان ساختارها و نقش‌آفرینی سیاسی را تفسیر کند. در این راستا، از چارچوب مفهومی آلموند به عنوان ابزار تحلیل تطبیقی میان نظام‌های مختلف سیاسی بهره گرفته شده است. به طور کلی رویکرد توصیفی - تحلیلی، به این پژوهش کمک کرده تا با نگاهی ساختارمند، مشارکت سیاسی را در متن نظام‌های پیچیده و مدرن بازخوانی نماید.

### مفاهیم بنیادین و تعاریف کلیدی

مفهوم مشارکت سیاسی از بنیادی‌ترین مفاهیم در علوم سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی است که در طول زمان، تفاسیر متنوع و گاه متضادی از آن ارائه شده است (Giugni & Grasso, 2022: 74-76). این مقاله در تلاش است تا با بهره‌گیری از رهیافت ساختارگرا- کارکردی آلموند، تعریفی جامع‌تر از مشارکت سیاسی ارائه دهد که هم فعالیت‌های نهادینه در دل حکومت را در برگیرد و هم کنش‌های بیرون از ساختارهای رسمی قدرت را شامل شود. به‌ویژه آنکه در تحلیل‌های کلاسیک، اغلب مشارکت سیاسی به فعالیت‌های شهروندان خصوصی برای تأثیر بر دولت تقلیل می‌یابد، در حالی که این رویکرد، مشارکت فعال درون نهادهای حکومتی را نیز در برنمی‌گیرد.

به همین دلیل در این بخش ابتدا به تحلیل واژه «مشارکت سیاسی» پرداخته می‌شود و سپس با تبیین سیاست به‌مثابه کنشی مبتنی بر قدرت، نسبت میان این دو مفهوم بازخوانی می‌شود. هدف از این بازخوانی آن است که نشان داده شود مشارکت سیاسی صرفاً رأی دادن یا تظاهرات نیست، بلکه کنش‌های ساختاری و نهادی را نیز شامل می‌شود. در این تحلیل، مشارکت به‌مثابه حضور در ساختارها و ایفای نقش در کارکردهای نظام سیاسی تلقی خواهد شد. از سوی دیگر، سیاست نه فقط ابزار رقابت،

بلکه فرآیندی مبتنی بر کنترل و هدایت اجتماعی است. بنابراین تعریف مشارکت سیاسی باید بر اساس کارکردها و ساختارهای درون سیستم سیاسی بازتعریف شود. مشارکت سیاسی، مفهومی مرکب است که هم از نظر لغوی و هم مفهومی، دارای بار معنایی گسترده‌ای است. واژه «مشارکت» از ریشه عربی به معنای انبازی، سهم بردن و حضور فعالانه در یک ساختار اجتماعی است. در سطح نخست، مشارکت می‌تواند به معنای حالت یا وضعیت عضویت در یک ساختار یا نهاد باشد که بیانگر تعلق و همبستگی با آن نهاد است. اما در سطح دوم به معنای انجام عمل و ایفای نقش فعال در فرآیندهای اجتماعی یا سیاسی تلقی می‌شود. مشارکت در این معنا، نه تنها حضور، بلکه ایفای نقش، اظهارنظر، اعمال نفوذ و پیگیری نتایج نیز هست (فیرحی، ۱۳۷۷: ۴۲). در بستر سیاسی، این دو معنا با هم تلفیق می‌شود. فرد هم باید در ساختار حضور داشته باشد و هم کنش سیاسی معناداری انجام دهد. از منظر آلموند، مشارکت سیاسی، زمانی معنا می‌یابد که فرد یا گروهی در یکی از ساختارهای کارکردی نظام سیاسی حضور یافته، در فرایندهای تصمیم‌سازی و تصمیم‌گیری مشارکت داشته باشد (آلموند، ۱۳۹۶: ۹۶). بنابراین مشارکت سیاسی، امری صرفاً نمادین یا ظاهری نیست، بلکه مشارکت در فرایند قدرت و سیاست‌گذاری است.

در سوی دیگر این تحلیل، واژه «سیاسی» بر کنشی دلالت دارد که در پی تنظیم و توزیع قدرت و منابع در جامعه است. سیاست از این منظر، نوعی فعالیت هدفمند انسانی برای مدیریت جمعی از طریق نهادهای قدرت و تصمیم‌گیری است (Hague, 2017: 202). اما سیاست تنها فرآیند توزیع نیست، بلکه میدان اعمال قدرت و رقابت برای جهت‌دهی به تصمیم‌های کلان است. کنش سیاسی، چه از سوی دولت و چه از سوی شهروندان، بر این بستر قدرت و نفوذ شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر سیاست، کنشی است که در آن، بازیگران اجتماعی با استفاده از منابع، شبکه‌ها، جایگاه‌ها و مشروعیت می‌کوشند خواسته‌های خود را در نظام تصمیم‌گیری حاکم، تحمیل یا وارد کنند. سیاست همچنین با رهبری و اعمال اقتدار در سطوح مختلف اجتماعی پیوند دارد. سیاست در این معنا، نه فقط مدیریت امور دولتی، بلکه جهت دادن به فرایندهای اجتماعی و فرهنگی است (Atkinson, 2013: 2-4). از این‌رو هرگونه مشارکت در این

کنش قدرت محور، به عنوان مشارکت سیاسی قابل تعریف است. بر این اساس مشارکت سیاسی، تنها به حضور در انتخابات یا فعالیت‌های انتخاباتی محدود نمی‌شود؛ بلکه شامل هرگونه عمل سیاسی آگاهانه‌ای است که در جهت اعمال نفوذ بر تصمیم‌ها یا ساختارهای نظام سیاسی صورت می‌گیرد. این مشارکت می‌تواند از نوع نهادی، مانند عضویت در مجلس یا احزاب و یا غیر نهادی مانند تظاهرات، اعتراض و فعالیت در شبکه‌های اجتماعی باشد. مشارکت سیاسی همچنین می‌تواند فعال یا منفعل، مستقیم یا غیر مستقیم، قانونی یا غیر قانونی، سازمان‌یافته یا خودجوش باشد. آنچه همه این اشکال را به هم پیوند می‌دهد، حضور فرد در میدان کنش سیاسی به عنوان بخشی از فرآیند تصمیم‌سازی و بازخورد است (Leftwich, 2015: 68-70). مشارکت سیاسی در این تعریف، شامل تمام کارکردهایی است که در مدل آلموند ذکر شده است: جامعه‌پذیری سیاسی، ارتباطات سیاسی، استخدام سیاسی، بیان منافع، تجمیع منافع، سیاست‌گذاری، اجرای قانون و قضاوت قانونی. در نتیجه فهم مشارکت سیاسی نیازمند نگاهی جامع به سیاست به عنوان نظامی چندلایه از ساختارها و کنش‌هاست.

### پیشینه پژوهش

طهماسبی و همکاران (۱۳۹۷) در مقاله‌ای با عنوان «ساخت‌یابی الگوهای مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران» با تکیه بر نظریه ساخت‌یابی آنتونی گیدنز به تحلیل سه‌گانه‌ای از مشارکت سیاسی در ایران پرداختند. در این پژوهش، با روشی تطبیقی و مبتنی بر تحلیل اسنادی، ساختار نظام سیاسی جمهوری اسلامی ایران و تأثیر آن بر شکل‌گیری الگوهای مشارکت بررسی شد. نویسندگان بر این باور بودند که مهم‌ترین ویژگی مؤثر بر مشارکت سیاسی در این نظام، اصل حاکمیت الهی است که خود منجر به تقویت نهادهای دینی و برآمدن نیروهای سیاسی همسو با نظام از دل این جامعه شده است. آنها با بهره‌گیری از رویکرد ساخت‌یابی، سه الگوی مشارکت شامل «الگوی تخصصی»، «الگوی حمایتی» و «الگوی غیر حمایتی» را شناسایی کردند. هر یک از این الگوها بر مبنای سطح دسترسی به منابع قدرت و امکان مشارکت مؤثر، جایگاه متفاوتی در ساخت قدرت سیاسی ایران دارند. این تحلیل، بستری برای شناخت دینامیک قدرت

و تفاوت‌های بین نهادهای دینی و مدنی فراهم ساخت. تفاوت اساسی مقاله حاضر با پژوهش طهماسبی و همکاران در آن است که این پژوهش از چارچوب نظری ساختارگرا- کارکردی گابریل آلموند بهره گرفته و مشارکت سیاسی را در سطحی فراگیرتر، در بطن کارکردهای نظام سیاسی بررسی کرده است.

آب‌نیکی (۱۳۹۰) در مقاله‌ای با عنوان «جهانی‌شدن و چالش مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران» با تمرکز بر تأثیر تحولات جهانی بر نظام‌های سیاسی، به بررسی چالش‌های مشارکت سیاسی در بستر جهانی شدن پرداخت. نویسنده با رویکردی انتقادی، استدلال کرد که دولت‌ها در مواجهه با فرآیند جهانی شدن ناگزیر از بازتعریف نقش خود در حوزه سیاست و مشارکت شهروندان هستند. در این مقاله، با اشاره به تغییر نقش نهادهای حکومتی و افزایش فشارهای بین‌المللی، مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران به عنوان پدیده‌ای تحت تأثیر هم‌زمان نیروهای داخلی و جهانی بررسی شده است. آب‌نیکی با اشاره به گسست میان جامعه مدنی و ساختار رسمی، چالش نهادینه‌سازی مشارکت را در مواجهه با تحولات جهانی از جمله نابرابری اطلاعات، ضعف نهادهای مدنی و تهدیدهای فرهنگی تحلیل کرده است. مقاله وی با استفاده از تحلیل نظری، نسبت میان جهانی شدن، مشروعیت سیاسی و بازتعریف مفاهیم مشارکت را واکاوی کرده است. تأکید اصلی پژوهش او بر تهدیدها و فرصت‌های فراروی دولت‌ها در عصر جهانی شدن بوده است. تفاوت اصلی مقاله حاضر با پژوهش آب‌نیکی در آن است که تمرکز این مقاله بر تحلیل ساختارمند و درون‌زا از مشارکت سیاسی بر اساس نظریه ساختارگرا- کارکردی آلموند است، نه بر چالش‌های ناشی از فرآیندهای برون‌زا همچون جهانی شدن.

آقاجانی (۱۴۰۲) در مقاله‌ای با عنوان «صورت‌بندی مشارکت سیاسی در نظام سیاسی مشروع؛ رهیافتی قرآنی» با تکیه بر روش تفسیر موضوعی و چارچوب نظری مشارکت در علوم سیاسی، به تحلیل اشکال مختلف مشارکت سیاسی در نظام دینی از منظر آیات قرآن پرداخته است. نویسنده با تفکیک انواع مشارکت به حمایت‌گرانه، منتقدانه، تصمیم‌سازانه و معارضه‌جویانه، کوشیده است هر شکل از مشارکت را در نسبت با مشروعیت نظام و آموزه‌های قرآنی ارزیابی کند. فرضیه مقاله بر آن است که مشارکت

سیاسی مشروع تنها در صورتی موجه است که در چارچوب حمایت از حاکمیت دینی و مبتنی بر پذیرش عمومی از ولایت فقیه شکل گیرد. در این دیدگاه، مشروعیت سیاسی نه تنها به مشارکت مردمی وابسته است، بلکه مشروط به نوع این مشارکت و موضع فرد نسبت به نظام سیاسی نیز هست. مقاله همچنین نظریه‌ای با عنوان «مشارکت سیاسی حداکثری مشروط» را پیشنهاد می‌دهد که تلفیقی از نقش‌آفرینی مردم و جایگاه فقهی نخبگان دینی است. در این نظریه، مشارکت به مثابه پایه مشروعیت نظام سیاسی تلقی شده و نقطه تلاقی مردم‌سالاری دینی و کنش سیاسی در نظام جمهوری اسلامی محسوب می‌شود. تفاوت اصلی مقاله حاضر با پژوهش آقاجانی در آن است که این مقاله نه بر مبنای آموزه‌های دینی، بلکه با استفاده از چارچوب نظری ساختارگرا- کارکردی گابریل آلموند به تحلیل نهادی و سیستمی مشارکت سیاسی درون ساختارهای رسمی و غیر رسمی قدرت می‌پردازد.

میلبراث (۱۹۸۱) با بررسی روندهای تجربی مشارکت سیاسی، یکی از اولین گام‌های جدی را در توسعه چارچوب‌های نظری و تجربی این حوزه برداشت. وی نشان داد که مطالعات اولیه عمدتاً بر رفتار رأی دادن تمرکز داشته‌اند، اما به مرور دامنه مشارکت سیاسی به فعالیت‌هایی همچون حضور در کمپین‌ها، کمک مالی، شرکت در جلسات و اشکال دیگر نیز گسترش یافته است. در نگاه او، مشارکت سیاسی، رفتاری چندبعدی است که تحت تأثیر مجموعه‌ای از عوامل فردی، اجتماعی و نهادی قرار دارد. میلبراث با تحلیل داده‌های به‌دست‌آمده از کشورهای مختلف، زمینه را برای مقایسه‌های بین‌فرهنگی و تئوری‌پردازی در باب رفتار سیاسی شهروندان فراهم ساخت. یافته‌های او بر اهمیت ادغام نگرش‌ها، منابع فردی، فرصت‌های نهادی و زمینه‌های اجتماعی در شکل‌گیری الگوهای مشارکت سیاسی تأکید داشتند. این پژوهش‌ها، نقش مهمی در تحول رویکردهای کلاسیک به مشارکت سیاسی و گسترش حوزه مفهومی آن ایفا کردند. تفاوت اصلی پژوهش حاضر با کار میلبراث در آن است که به جای تمرکز صرف بر رفتار فردی شهروندان، مشارکت سیاسی را در بستر ساختارهای نهادی و بر اساس کارکردهای نظام سیاسی در چارچوب نظری آلموند تحلیل می‌کند.

کایم (۲۰۲۱) در مقاله‌ای با عنوان «بازاندیشی در الگوهای مشارکت سیاسی» با

بهره‌گیری از نظریه نظام‌های نیکلاس لومن، به نقد دوگانه رایج میان مشارکت سیاسی متعارف و نامتعارف پرداخت. او نشان داد که تفکیک مشارکت به این دو نوع، نوعی تقلیل‌گرایی نظری است که ظرفیت تحلیل اشکال جدید و خلاقانه مشارکت را محدود می‌سازد. کایم استدلال کرد که بسیاری از شکل‌های مشارکت سیاسی امروزی، نه به‌طور کامل در چارچوب‌های رسمی و قانونی می‌گنجند و نه لزوماً ماهیتی ساختارشکن یا اعتراضی دارند. برای رفع این خلأ مفهومی، او مفهوم «مشارکت سیاسی جایگزین» را معرفی کرد که انواع رفتارهای بینابینی را در برمی‌گیرد. در این مدل، مشارکت به عنوان یک پیوستار میان دو قطب متعارف و نامتعارف تصور شده است که اشکال نوظهور کنش سیاسی (مانند کنشگری شبکه‌ای یا مشارکت دیجیتال) را نیز شامل می‌شود. این بازتعریف نظری، درک پویاتری از سیاست‌ورزی معاصر ارائه می‌دهد. تفاوت این پژوهش با مقاله کایم در آن است که این مطالعه با تمرکز بر نظریه ساختارگرا-کارکردی، مشارکت سیاسی را در پیوند با ساختارهای نهادی و کارکردهای رسمی نظام سیاسی بررسی کرده، به جای گسترش مدل رفتاری، بر تحلیل سیستمی مشارکت تمرکز دارد.

فتحی (۱۳۹۵) در مقاله‌ای با عنوان «سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی در ایران» با تکیه بر نظریه سرمایه اجتماعی رابرت پاتنام، رابطه میان اعتماد اجتماعی، شبکه‌های مدنی و مشارکت سیاسی را بررسی کرده است. او با بهره‌گیری از داده‌های پیمایشی، نشان داد که کاهش اعتماد افقی و ضعف نهادهای مدنی مستقل، از مهم‌ترین موانع مشارکت فعال در ایران است. یافته‌های پژوهش فتحی نشان می‌دهد که مشارکت سیاسی در بستر فقدان سرمایه اجتماعی پایدار، به‌شدت وابسته به شبکه‌های قدرت رسمی می‌شود. تفاوت این مطالعه با پژوهش حاضر در آن است که تمرکز آن بر متغیرهای اجتماعی و بین‌فردی بود، در حالی که پژوهش حاضر، مشارکت را در سطح ساختارها و کارکردهای کلان نظام سیاسی بررسی می‌کند.

قاسمی و همکاران (۱۳۹۸) در پژوهشی با عنوان «تحلیل تطبیقی مشارکت سیاسی در دولت‌های نهم تا دوازدهم» با رویکرد نهادی، تغییرات میزان و الگوهای مشارکت در انتخابات و فعالیتهای سیاسی را در دوره‌های مختلف بررسی کردند. آنان نشان دادند که تغییر در الگوهای حکمرانی و سیاست‌ورزی نخبگان، اثر مستقیمی بر فراز و فرود

مشارکت شهروندان دارد. در این پژوهش، تمرکز اصلی بر نقش ساختار دولت و سیاست‌های اجرایی در شکل‌دهی به فرصت‌های مشارکت بود. تفاوت این مطالعه با پژوهش حاضر در این است که پژوهش کنونی به جای تحلیل مقطعی، به دنبال ارائه تحلیلی سیستمی و نظری از جایگاه مشارکت در کارکردهای کلی نظام سیاسی است.

آلموند و وربا (۱۹۶۳) در اثر کلاسیک خود با عنوان «فرهنگ مدنی»<sup>۱</sup>، به بررسی تطبیقی فرهنگ سیاسی و مشارکت در پنج کشور پرداختند و نشان دادند که ثبات دموکراتیک، زمانی شکل می‌گیرد که فرهنگ سیاسی مشارکتی با عناصر تبعیت و بی‌تفاوتی به طور متوازن ترکیب شود. آنها با معرفی مفهوم «فرهنگ مدنی»، مشارکت را نه صرفاً رفتاری فردی، بلکه برآیند تعامل نهادها، ارزش‌ها و نگرش‌های شهروندان دانستند. تفاوت مطالعه حاضر با اثر آلموند و وربا در آن است که پژوهش حاضر بر مبنای مدل ساختارگرا- کارکردی خود آلموند به تحلیل نهادی مشارکت درون ساخت قدرت می‌پردازد، نه بر تحلیل فرهنگی و نگرشی آن.

وربا و همکاران (۱۹۹۵) در کتاب «صدا و برابری»<sup>۲</sup>، با استفاده از داده‌های گسترده پیمایشی در ایالات متحده آمریکا نشان دادند که منابع فردی (تحصیلات، درآمد، زمان و مهارت‌ها)، نقش تعیین‌کننده‌ای در میزان مشارکت سیاسی دارد. آنها مدل «منابع» را ارائه دادند که در آن، دسترسی نابرابر به منابع موجب شکاف‌های پایدار در مشارکت سیاسی می‌شود. پژوهش حاضر در مقایسه با این مطالعه، به جای تمرکز بر منابع فردی شهروندان، به بررسی کارکردهای نهادی و نقش ساختارهای قدرت در شکل‌دهی به الگوهای مشارکت سیاسی می‌پردازد.

نوریس (۲۰۰۲) در کتاب «قنوس دموکراتیک؛ اختراع مجدد کنشگری سیاسی» با مرور تحولات چند دهه اخیر نشان داد که هرچند مشارکت در اشکال سنتی مانند رأی دادن کاهش یافته است، اشکال جدید مشارکت (مانند کنشگری مدنی، کمپین‌های آنلاین، اعتراضات و شبکه‌های دیجیتال) در حال گسترش هستند. او استدلال کرد که مشارکت سیاسی در حال «باززایی» است و نباید صرفاً از منظر کاهش در رفتارهای

سنتی سنجیده شود. تفاوت این پژوهش با دیدگاه نوریس در آن است که به جای تمرکز بر تحول اشکال مشارکت، به تحلیل جایگاه نهادی و کارکردی مشارکت در ساختار رسمی نظام سیاسی می‌پردازد.

### نوآوری پژوهش

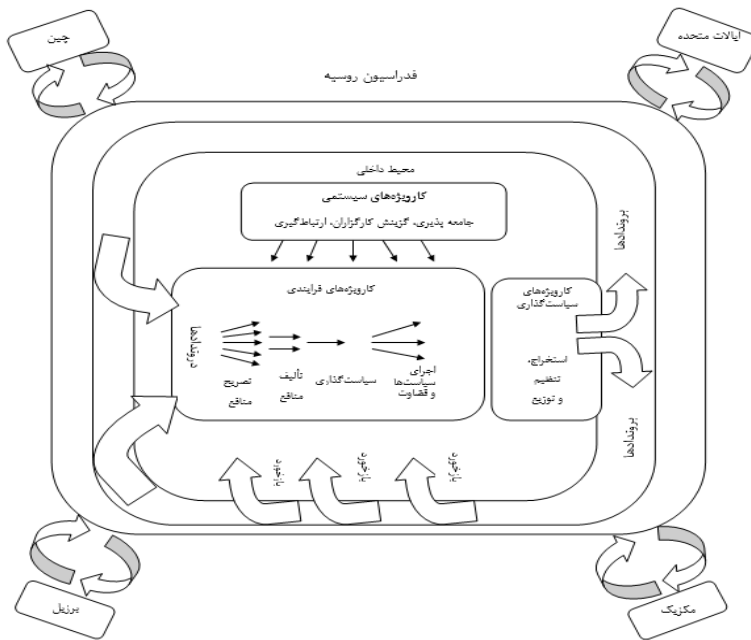
نوآوری این مقاله در کاربست نظام‌مند نظریه ساختارگرا- کارکردی آلموند برای تبیین و توصیف و تحلیل مشارکت سیاسی در گستره وسیع‌تری از ادبیات موجود است. بیشتر پژوهش‌های پیشین، مشارکت سیاسی را از منظر کنشگری فردی بررسی کرده‌اند و کمتر کوشیده‌اند همه اجزای نظام سیاسی را به صورت یک «کل به‌هم‌پیوسته» به عنوان بستر مشارکت سیاسی تحلیل کنند. در مقاله حاضر تلاش شد تا این خلأ با استفاده از الگوی ساختارگرا- کارکردی که جایگاه هر نوع فعالیتی را در سیستم سیاسی نشان می‌دهد (جامعه‌پذیری سیاسی، ارتباطات سیاسی، استخدام سیاسی، تصریح منافع، تجمیع منافع، قانون‌گذاری، اجرای قانون، قضاوت و سیاست‌گذاری) پُر کند و از این منظر، نوآوری مفهومی دارد.

این مقاله همچنین از رهیافت آلموند صرفاً به عنوان یک چارچوب توصیفی استفاده نمی‌کند، بلکه با تحلیل شکاف‌ها و ناکارآمدی‌های هر کارکرد در ایران، آن را به ابزار ارزیابی کارآمدی نهادی تبدیل می‌کند. این کاربرد تحلیلی و انتقادی نظریه آلموند در بستر ایران، وجه تمایز آن از بیشتر مطالعات پیشین است که اغلب صرفاً تطبیقی یا توصیفی بوده‌اند.

### چارچوب نظری

گابریل آلموند در تحلیل سیاسی خود بر اساس رویکرد ساختارگرا- کارکردی، سیاست و به همراه آن، مشارکت سیاسی را فرایندی از مجموعه کارکردهای نهادهای درون یک نظام سیاسی می‌داند. به باور او، هر نظام سیاسی، بدون توجه به نوع رژیم یا میزان توسعه‌یافتگی، دارای ساختارهایی است که وظایف و کارکردهای خاصی را برای بقای سیستم انجام می‌دهند (آلموند، ۱۳۹۶: ۹۴). این ساختارها می‌توانند رسمی مانند نهادهای حکومتی یا غیر رسمی مانند گروه‌های فشار باشند. این ساختارها در تعامل با

یکدیگر و نیز محیط‌های اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی، دارای کارکردهایی هستند که به حفظ نظم و پایداری سیستم کمک می‌کند. این کارکردها عبارتند از: جامعه‌پذیری سیاسی، ارتباطات سیاسی، استخدام سیاسی، بیان منافع، تجمیع منافع، قانون‌گذاری (سیاست‌گذاری و تصمیم‌سازی)، اجرای قانون و قضاوت قانون. در این مدل، نظام سیاسی همچون یک ارگانسیم زنده، برای بقا و تعادل نیازمند هماهنگی میان ساختارها و کارکردهایش است.



شکل ۱- نمودار نظام سیاسی و کارویژه‌های آن

آلموند، انجام هشت کارکرد سیاسی را به دو بخش سطح سیستمی و فرایندی تقسیم می‌کند. در سطح سیستمی، سه کارکرد قرار دارد: جامعه‌پذیری سیاسی، ارتباطات سیاسی و استخدام سیاسی. از طریق آنها، هویت سیاسی شهروندان شکل می‌گیرد، اطلاعات منتقل می‌شود و افراد وارد ساختارهای قدرت می‌شوند (آلموند، ۱۳۹۶: ۹۷). فرآیند سیاسی انجام پنج کارکرد به دو بخش ورودی و تکوین سیاست تقسیم

می‌شود. ورودی شامل دو کارکرد بیان منافع و تجمیع منافع است. سه کارکرد نیز در سطح و نهادهای حکومتی انجام می‌شود: قانون‌گذاری (سیاست‌گذاری و تصمیم‌سازی)، اجرای قانون و ارزیابی یا قضاوت قانونی. این پنج کارکرد اخیر، شکل‌دهنده فرآیند سیاست‌گذاری و تنظیم قدرت درون سیستم سیاسی هستند. تحقق نیافتن هر یک از این کارکردها می‌تواند منجر به ناکارآمدی، بحران یا فروپاشی نظام شود. از این رو آمووند بر یکپارچگی میان ساختارها و کارکردها در همه نظام‌های سیاسی تأکید دارد؛ خواه این نظام‌ها دموکراتیک باشند یا اقتدارگرا.

جامعه‌پذیری سیاسی، نخستین کارکردی است که طی آن، باورها، ارزش‌ها و نگرش‌های سیاسی به شهروندان منتقل می‌شود و آنان برای مشارکت در زندگی سیاسی آماده می‌شوند. خانواده، مدرسه، رسانه‌ها، احزاب و نهادهای مذهبی از جمله نهادهای محوری در جامعه‌پذیری سیاسی هستند. ارتباطات سیاسی به انتقال اطلاعات، شکل‌گیری افکار عمومی و تسهیل گفت‌وگو بین نهادها و مردم می‌پردازد. استخدام سیاسی به جذب و ورود نیروهای انسانی به نظام سیاسی در قالب مناصب، نمایندگی و مسئولیت‌های رسمی می‌پردازد. این سه کارکرد، زمینه‌ساز درونی‌سازی سیاست و ایجاد تعامل پیوسته میان جامعه و حاکمیتند (Barker & Tinnick, 2006: 254-256). بدون آنها، سطح مشارکت، مشروعیت و شفافیت در نظام سیاسی به شدت کاهش می‌یابد. آمووند تأکید دارد که این سه کارکرد، بیش از دیگر بخش‌ها بر فرهنگ سیاسی عمومی تأثیرگذارند و پایه‌های مشروعیت سیاسی را شکل می‌دهند.

کارکردهای پنج‌گانه بعدی - یعنی بیان و تجمیع منافع، قانون‌گذاری، اجرای قانون و قضاوت - عمدتاً در نهادهای رسمی حکومت تجلی می‌یابند. بیان منافع از طریق گروه‌های فشار، احزاب، رسانه‌ها و شهروندان صورت می‌گیرد که خواسته‌ها و اعتراضات خود را به سیستم منتقل می‌کنند (آمووند، ۱۳۹۶: ۹۹).

تجمیع منافع، فرآیند تبدیل این خواسته‌های پراکنده به برنامه‌های سیاست‌گذاری منسجم است که عمدتاً احزاب و نهادهای میانجی آن را انجام می‌دهند. قانون‌گذاری در مجلس یا نهادهای هم‌سنگ آن شکل می‌گیرد که وظیفه وضع قوانین بر اساس منافع تجمیع‌شده را دارند. اجرای قانون عمدتاً وظیفه قوه مجریه و دیوان‌سالاری است و قضاوت قانونی نیز برعهده نهادهای قضایی برای ارزیابی عملکرد و تطبیق قوانین با

عدالت است. این پنج کارکرد به صورت زنجیره‌ای عمل کرده، مسئولیت تصمیم‌گیری نهایی و مدیریت تعارضات را به دوش می‌کشند. ضعف در هر یک از این مراحل می‌تواند به فساد، ناکارآمدی و نارضایتی عمومی منجر شود. هشت کارکرد یادشده معطوف به تأمین پنج هدف و پیامد برای نظام سیاسی هستند: ۱- ایجاد هویت ملی مناسب مشترک، ۲- ایجاد نظم و امنیت، ۳- توزیع قدرت، ۴- توزیع کالا و خدمات و ۵- ایجاد و تعمیق مشروعیت (مقبولیت). این حوزه‌ها، زمینه‌هایی هستند که عملکرد سیستم در آنها ارزیابی می‌شود (آلموند، ۱۳۹۶: ۱۰۰). اگر نظام بتواند در تولید هویت ملی، حفظ نظم اجتماعی، توزیع عادلانه قدرت، ارائه خدمات مؤثر و تأمین مشروعیت سیاسی موفق باشد، تداوم و ثبات سیاسی آن تضمین می‌شود. در غیر این صورت، بحران‌های اجتماعی، سیاسی یا اقتصادی ممکن است منجر به تضعیف یا فروپاشی نظام شوند.

## سطوح و جلوه‌های مشارکت سیاسی

### جامعه‌پذیری سیاسی

این فعالیت برای درونی‌سازی باورها، ارزش‌ها، هنجارها و الگوهای رفتاری سیاسی در افراد جامعه است که در نهایت به شکل‌گیری آنچه آلموند، «خود سیاسی» یا «political self» می‌نامد، می‌انجامد (آلموند و دیگران، ۱۳۷۷: ۳۱). این خود سیاسی شامل شناخت افراد از ملیت، قومیت، طبقه اجتماعی، نقش‌های مدنی، حقوق و وظایف سیاسی و نهادهای حکومتی است. جامعه‌پذیری سیاسی از کودکی آغاز می‌شود و طی تعامل با خانواده، آموزش و رسانه‌ها ادامه می‌یابد. هدف نهایی این فرآیند، شکل‌گیری فرهنگ سیاسی پایدار در میان شهروندان است که به بازتولید و استمرار نظم سیاسی موجود می‌انجامد. در صورت دگرگونی در این مبانی فرهنگی، ساختارهای سیاسی نیز دچار تحول می‌شوند (لیتل، ۱۳۸۶: ۱۱۴). بنابراین جامعه‌پذیری سیاسی، نقش کلیدی در ثبات یا بحران مشروعیت یک نظام سیاسی ایفا می‌کند و از این منظر، فعالیت در این حوزه، نوعی مشارکت سیاسی به شمار می‌رود که کنشگر سیاسی تلاش می‌کند با تثبیت، گسترش و یا تعمیق یک باور سیاسی بر ثبات و پایداری سیستم سیاسی اثر گذارد و یا با تضعیف و تغییر باور سیاسی حاکم، نظم سیاسی مستقر را دستخوش تضعیف و یا تغییر نماید.

خانواده، نخستین و مؤثرترین عامل جامعه‌پذیری سیاسی است که کودک را در معرض مفاهیم قدرت، اقتدار، مسئولیت‌پذیری و گرایش‌های سیاسی قرار می‌دهد. نگرش والدین نسبت به حکومت، احزاب، نهادهای رسمی و رفتارهای سیاسی، مستقیماً به نسل بعدی منتقل می‌شود. گفت‌وگوهای خانوادگی درباره سیاست، اخبار، انتخابات یا بحران‌ها، جهت‌گیری‌های فرد را نسبت به مشارکت سیاسی شکل می‌دهد. بسیاری از باورها درباره عدالت، نابرابری، اقتدار و آزادی، از نخستین سال‌های کودکی در فضای خانواده شکل می‌گیرد. این فرایند هرچند اغلب ناخودآگاه است، تأثیرات عمیق و پایداری بر رفتارهای سیاسی در بزرگسالی دارد. بر همین اساس، خانواده‌ها می‌توانند فضای مشارکت سیاسی فعال یا بی‌تفاوتی سیاسی را بازتولید کنند. خانواده‌ها در نظام‌های مختلف، جامعه‌پذیری سیاسی را به شکل متفاوتی بازتولید می‌کنند (Janmaat & Hoskins, 2022: 234-240).

مدارس و نهادهای آموزشی، وظیفه انتقال دانش سیاسی و تقویت فرهنگ مدنی را دارند. نظام آموزشی با آموزش مفاهیمی چون حقوق شهروندی، ساختارهای حکومتی، قوانین اساسی و فرآیند انتخابات، افق سیاسی دانش‌آموزان را گسترش می‌دهد. مدارس با برگزاری مراسم‌های ملی، نمادهای همبستگی (مانند پرچم و سرود ملی) و همچنین بحث‌های آزاد سیاسی، زمینه مشارکت‌جویی در امور عمومی را فراهم می‌کنند. در دوران دانشگاه نیز دانشجویان بیش از پیش با تحلیل انتقادی سیاست و مشارکت در انجمن‌های دانشجویی، به فاعلان سیاسی بدل می‌شوند (Ismail et al, 2021: 2147). آموزش سیاسی رسمی، علاوه بر انتقال محتوا، نقش اجتماعی‌سازی هنجارهای دموکراتیک، قانون‌مداری و تحمل سیاسی را ایفا می‌کند. آلموند اشاره می‌کند که در نظام‌های دموکراتیک، نهاد آموزش، نقش کلیدی در تقویت سرمایه سیاسی ایفا می‌کند (آلموند، ۱۳۹۶: ۶۰). در نتیجه مدرسه، محیطی حیاتی برای تربیت شهروندانی آگاه و مسئول در فرایند سیاسی است.

نهادهای مذهبی نیز به عنوان حاملان ارزش‌ها و باورهای اخلاقی، نقشی مهم در جامعه‌پذیری سیاسی دارند. ادیان معمولاً دارای گزاره‌هایی درباره عدالت، رهبری، نظم اجتماعی و ارزش‌های عمومی هستند که تأثیر مستقیمی بر نگرش سیاسی پیروان خود می‌گذارند. در جوامعی با بنیادهای مذهبی قوی، نهاد دین می‌تواند هویت سیاسی افراد

را شکل داده، رفتار سیاسی آنها را جهت دهد. ظهور جریان‌های بنیادگرای مذهبی در دهه‌های اخیر، که نقشی فعال و گاه تهاجمی در سیاست دارند، گواهی بر ظرفیت سیاسی بالای نهاد دین است. بنیادگرایی دینی، خواه در قالب سلفی‌گری، هندویسم افراطی یا مسیحیت راست‌گرا، موجب بازتعریف گفتمان‌های سیاسی رسمی و اعمال فشار بر سیاست‌گذاری شده است. حتی در جوامع سکولار، نهادهای مذهبی از طریق خطابه، آموزش و رسانه، نقش پررنگی در بازتولید ایستارهای سیاسی دارند. به تعبیر آلموند، جامعه‌پذیری سیاسی همواره از لایه‌های فرهنگی عبور می‌کند و مذهب، یکی از عمیق‌ترین این لایه‌هاست (Okon, 2012: 138).

رسانه‌های جمعی در عصر جدید اعم از سنتی (روزنامه، رادیو و تلویزیون) یا جدید (رسانه‌های اجتماعی و دیجیتال)، انتقال‌دهنده اطلاعات، ارزش‌ها و هنجارهای سیاسی به مخاطبان هستند. رسانه‌ها می‌توانند هم مشروعیت‌بخش نظام‌های سیاسی باشند و هم ابزار انتقاد و آگاهی‌بخشی نسبت به قدرت. در نظام‌های اقتدارگرا، رسانه‌ها، ابزار هدایت افکار عمومی هستند، در حالی که در دموکراسی‌ها، به عنوان ناظر قدرت عمل می‌کنند. با گسترش شبکه‌های اجتماعی، شهروندان بیش از گذشته با دیدگاه‌های متنوع سیاسی روبه‌رو می‌شوند و همین امر، تنوع‌گرایی‌ها را افزایش می‌دهد (Thorson et al, 2016: 49-51).

نهادهای حکومتی نیز نقش مستقیمی در جامعه‌پذیری سیاسی ایفا می‌کنند، زیرا رفتار، عملکرد، شفافیت و کارآمدی آنها، تصویری از سیاست برای شهروندان ایجاد می‌کند. مجلس قانون‌گذاری با نقش قانون‌گذاری، نمایندگی مطالبات و پاسخگویی عمومی، بستر آموزش غیر مستقیم دموکراسی و مشارکت را فراهم می‌کند. قوه قضاییه با اجرای عدالت و تضمین حقوق، اعتماد به نظام را تقویت کرده، رفتار قانونی شهروندان را نهادینه می‌سازد. قوه مجریه نیز از طریق سیاست‌های عمومی، نحوه پاسخگویی، اطلاع‌رسانی و برخورد با بحران‌ها، نقش مهمی در تقویت یا تضعیف فرهنگ سیاسی ایفا می‌کند. همچنین نهادهای اداری و دیوان‌سالاری، به عنوان واسط مردم و حاکمیت، می‌توانند مشارکت مدنی را تسهیل یا محدود کنند. اگر این نهادها، شفاف، پاسخگو و عدالت‌محور باشند، به تقویت مشارکت سیاسی کمک می‌کنند. آلموند تصریح می‌کند که نحوه رفتار نهادهای رسمی، خود بخشی از پیام جامعه‌پذیری سیاسی به شهروندان است (آلموند، ۱۳۹۶: ۷۰).

## ارتباطات سیاسی

ارتباطات سیاسی به معنای انتقال و تبادل اطلاعات، نظرها، نمادها و پیامها در حوزه سیاست میان اجزای مختلف جامعه سیاسی تعریف می‌شود. این فرایند شامل جریان دوسویه اطلاعات از سوی نهادهای حکومتی به جامعه (اطلاع‌رسانی) و از جامعه به حاکمیت (بیان مطالبات) است و زمینه‌ساز شکل‌گیری افکار عمومی و ارتقای سطح مشارکت شهروندان در امور سیاسی می‌گردد. رسانه‌های جمعی اعم از تلویزیون، رادیو، مطبوعات، رسانه‌های آنلاین و شبکه‌های اجتماعی، مهم‌ترین کانال‌های عملیاتی برای این کارکرد به شمار می‌روند. این ابزار می‌توانند با پوشش دقیق و بی‌طرفانه اخبار و تحلیل‌ها، افق سیاسی شهروندان را گسترش داده، آنها را به مشارکت فعال در گفت‌وگوهای عمومی و فرآیندهای تصمیم‌گیری ترغیب کنند. افزون بر آن، رسانه‌ها بستری برای طرح دیدگاه‌های متنوع، نقادی سیاست‌های رسمی و تقویت روحیه پرسشگری در میان شهروندان فراهم می‌سازند (Coleman & Blumler, 2009: 41). ارتباطات سیاسی، پلی حیاتی میان ساختارهای قدرت و بدنه اجتماعی است که بدون آن، مشروعیت، شفافیت و پاسخگویی به‌شدت تضعیف خواهد شد.

تحقق ارتباطات سیاسی، تنها به انتقال اطلاعات محدود نمی‌شود، بلکه آنها در نهادینه‌سازی فرهنگ مشارکت سیاسی و آموزش مهارت‌های مدنی نیز نقش کلیدی دارند. رسانه‌های خبری با ارائه داده‌های دقیق از تحولات سیاسی، مخاطبان را از رویدادهای مهم داخلی و بین‌المللی آگاه می‌سازند و با تفسیرهای تحلیلی، درک سیاسی آنان را تعمیق می‌بخشند (Van Aelst et al, 2017: 724). رسانه‌های تحلیلی و گفت‌وگومحور، بستری برای بحث‌های چندجانبه فراهم می‌کنند که باعث تبادل نظر و شکل‌گیری افکار عمومی متکثر می‌شود. رسانه‌های آموزشی نیز با برنامه‌های مرتبط با حقوق شهروندی، انتخابات، قانون اساسی و نحوه کار نهادهای سیاسی، موجب ارتقای آگاهی مدنی و افزایش توان کنشگری افراد در صحنه سیاسی می‌گردند. همچنین رسانه‌های اجتماعی و وبلاگ‌ها، امکان مشارکت سریع و گسترده مردم در موضوعات سیاسی را فراهم کرده، موجب گسترش دامنه کنش سیاسی از فضای سنتی به فضای دیجیتال می‌شوند. این ابزار، به‌ویژه در جوامع بسته یا اقتدارگرا، نقشی مضاعف در شکل‌دهی به گفتارهای آنلاین و تقویت قدرت شهروندی ایفا می‌کنند. بنابراین

ارتباطات سیاسی از طریق رسانه‌ها، نه تنها بازتاب‌دهنده واقعیت سیاسی، بلکه تولیدکننده معنا، هویت و مشارکت در ساختار سیاسی به شمار می‌رود. به بیان دقیق‌تر، مشارکت در ارتباطات سیاسی، خود یکی از اشکال اصلی مشارکت سیاسی است که بدون آن، تحقق دموکراسی واقعی ناممکن خواهد بود.

### استخدام سیاسی

استخدام سیاسی به فرآیند ورود افراد به ساختارهای قدرت سیاسی و مسیر تبدیل شهروندان عادی به صاحبان قدرت سیاسی، نظیر مقامات قانون‌گذار، اجرایی، قضایی، اداری و نظامی اشاره دارد. استخدام سیاسی نه تنها بر چگونگی توزیع قدرت تأثیر می‌گذارد، بلکه نقش مستقیمی در ارتقای مشارکت سیاسی و تحرک اجتماعی ایفا می‌کند. فعالیت‌هایی مانند کاندید شدن، شرکت در تبلیغات انتخاباتی، رأی دادن، عضوگیری حزبی و کمک مالی به احزاب یا نامزدها، همگی به عنوان اشکالی از مشارکت سیاسی در قالب استخدام سیاسی طبقه‌بندی می‌شوند. در نظام‌های سیاسی دموکراتیک، این فرآیند عمدتاً از طریق انتخابات آزاد و رقابتی و با رعایت اصل شفافیت صورت می‌گیرد. اما در نظام‌های اقتدارگرا، استخدام سیاسی ممکن است از مسیرهایی چون انتصاب، رابطه‌گرایی، یا فشار و نفوذ صاحبان قدرت انجام شود. به همین دلیل، کیفیت و سازوکار استخدام سیاسی می‌تواند شاخص مهمی برای سنجش دموکراسی و عدالت سیاسی باشد.

در دموکراسی‌ها، مهم‌ترین مکانیسم استخدام سیاسی، انتخابات عمومی، آزاد و رقابتی است. انتخابات، مجموعه‌ای از فرآیندهای منسجم برای گزینش مقامات رسمی و تعیین ناظرانی برای مهار و کنترل قدرت سیاسی محسوب می‌شود. در این دیدگاه، انتخابات تنها گزینش فردی خاص برای تصدی یک منصب نیست، بلکه ابزار تحقق اراده عمومی در شکل‌دهی به ساختارهای سیاسی و اعمال اقتدار محسوب می‌شود. انتخابات، ابزار قانونی و نهادینه‌ای برای تعیین صاحبان نقش‌های سیاست‌گذاری در نظام سیاسی است (آلموند، ۱۳۹۶: ۸۷). برگزاری منظم و دوره‌ای انتخابات، یکی از نشانه‌های اصلی مشارکت مردم و حاکمیت قانون در نظام دموکراتیک است. این فرآیند همچنین امکان چرخش نخبگان، انتقال مسالمت‌آمیز قدرت و تجدید مشروعیت ساختارها را فراهم می‌آورد. بنابراین استخدام سیاسی از طریق انتخابات، راهبردی بنیادی برای نوسازی نظام سیاسی و تعمیق مشارکت مدنی به شمار می‌رود.

با این حال در نظام‌های غیر دموکراتیک، استخدام سیاسی اغلب نه از مسیر رقابت آزاد، بلکه از طریق رابطه‌های قدرت، مداخلات پنهان و شبکه‌های غیر رسمی انجام می‌شود. در این نظام‌ها، انتخاب نمایندگان مجلس، وزرا، فرمانداران و سایر مقامات اجرایی، بیشتر تابع نفوذ و تصمیم صاحبان قدرت است، تا رأی و اراده مردم. چانه‌زنی‌های سیاسی، مبادله امتیازات و سازوکارهای حامی‌پروری، شیوه‌هایی است که در این زمینه نقش ایفا می‌کند (Kitschelt & Wilkinson, 2007: 29). بسیاری از مقامات از طریق شبکه‌های حامی-پیرو و با پشتیبانی مستقیم یا غیر مستقیم نهادهای قدرت به مناصب دست می‌یابند. در چنین سیستمی، استخدام سیاسی، نه ابزاری برای گسترش دموکراسی، بلکه روشی برای بازتولید الیگارشی قدرت است. در مقابل در جوامع دموکراتیک، مشارکت در فرآیندهای انتخاباتی، خود بخشی از مسیر استخدام سیاسی است و نشان از نقش‌آفرینی مستقیم مردم در انتخاب نخبگان سیاسی دارد. بدین‌سان شفافیت در استخدام سیاسی، شاخصی برای ارزیابی سلامت کلی نظام سیاسی به شمار می‌رود.

در فرآیند استخدام سیاسی، صاحبان اقتدار، نقش مهمی در بسیج و هدایت شهروندان دارند. ایام انتخابات به عنوان لحظاتی بحرانی، فرصتی مناسب برای تعامل مستقیم میان قدرت و مردم فراهم می‌آورد. صاحبان قدرت می‌توانند با ایجاد فضای گفت‌وگو، شنیدن مطالبات مردمی و پاسخگویی به نگرانی‌ها، زمینه مشارکت فعال شهروندان را فراهم سازند. آنها همچنین قادرند از طریق تشکیل نشست‌های عمومی، راه‌اندازی کمپین‌های آگاهی‌بخش و ترویج آموزش‌های شهروندی، مشارکت سیاسی را تقویت کنند. این اقدامات، نه تنها باعث ارتقای مشروعیت نظام سیاسی می‌شود، بلکه نقش مهمی در گسترش فرهنگ مشارکت ایفا می‌کند (آلموند، ۱۳۹۶: ۷۹). علاوه بر آن شبکه‌های حمایتی، اگر بر پایه قانون و شفافیت سامان یابند، می‌توانند در بسیج سیاسی نیروهای اجتماعی مؤثر واقع شوند. مشارکت مردم در این فرایند، از بُعد فرهنگی نیز حائز اهمیت است؛ زیرا نشان‌دهنده پذیرش عمومی نسبت به قواعد بازی سیاسی و نقش‌آفرینی مدنی است.

یکی دیگر از بازیگران مؤثر در استخدام سیاسی، گروه‌های منافع و فشار هستند که گاه به طور رسمی و گاه غیر رسمی در این فرآیند مداخله می‌کنند. این گروه‌ها در

نظام‌های لیبرال-دموکراتیک اغلب از طریق مذاکرات رسمی، حمایت‌های مالی و تبلیغاتی و ارائه برنامه‌های سیاسی، به‌گزینش و ارتقای نامزدهای مطلوب خود می‌پردازند. با آنکه از لحاظ نظری، نقش این گروه‌ها محدود به بعد از انتخاب یا انتصاب مقامات است، در عمل آنها با اعمال نفوذ، تلاش می‌کنند تا در روند استخدام سیاسی تأثیرگذار باشند. آنها از طریق ائتلاف با احزاب، تأمین منابع و رایزنی‌های پشت پرده، حضور خود را تثبیت می‌کنند (Dutkiewicz, 2014: 102). حتی در دوران انتخابات، گروه‌های فشار با حمایت از کاندیداهای همسو با منافعیشان، در چیدمان ساختار قدرت نقش آفرینی می‌کنند. این مداخلات هرچند می‌تواند موجب تقویت سیاست‌گذاری تخصصی شود، در غیاب سازوکارهای شفاف، ممکن است به فساد و تبعیض منجر گردد. احزاب سیاسی، مهم‌ترین و مشروع‌ترین نهادهای واسط میان مردم و ساختار قدرت هستند و در فرآیند استخدام سیاسی، نقش بی‌بدیلی ایفا می‌کنند. آنها با سازمان‌دهی نیروها، ارائه برنامه‌های منسجم، انتخاب و معرفی نامزدها و مدیریت رقابت انتخاباتی، فرآیند جذب و گزینش نخبگان سیاسی را نظام‌مند می‌سازند. احزاب نه تنها نگرش‌ها و باورهای سیاسی را نظام‌مند می‌کنند، بلکه شهروندان را برای مشارکت فعال و آگاهانه بسیج می‌نمایند (محمدی‌نژاد، ۱۳۵۵: ۴۳). آنان با کلیشه‌سازی سیاسی، امکان تصمیم‌گیری سریع‌تر و آگاهانه‌تر را برای رأی‌دهندگان فراهم می‌سازند (کروتی، ۱۳۹۵: ۱۱۸).

در نبود احزاب قوی، مشارکت سیاسی دچار پراکندگی، شخصی‌گرایی و زودگذری می‌شود، در حالی که حزب، نقش سازمان‌دهنده و نهادینه‌ساز مشارکت را ایفا می‌کند. بدین‌سان احزاب با ایجاد انسجام اجتماعی و هدایت افکار عمومی، بستر نهادینه‌ای برای استخدام سیاسی فراهم می‌آورند. احزاب در نظام‌های دموکراتیک، پنج کارکرد اصلی در استخدام سیاسی دارند: ۱- سازمان‌دهی و انسجام بخشیدن به نگرش‌ها و منافع پراکنده؛ ۲- بسیج مردم برای مشارکت فعال در انتخابات؛ ۳- سازمان‌دهی آرا و انسجام‌بخشی به رأی‌دهندگان؛ ۴- گزینش و معرفی نامزدهای سیاسی و ۵- نظارت بر روند و سلامت فرآیند انتخابات (کروتی، ۱۳۹۵: ۱۳۵).

این نقش‌ها، حلقه اتصال میان نخبگان سیاسی و مردم را تشکیل داده، مشارکت سیاسی را از سطح فردی به سطح جمعی ارتقا می‌دهد. انتخاب نامزدها از سوی حزب

نه تنها فرآیند استخدام سیاسی را تسهیل می‌کند، بلکه امکان ارزیابی، پاسخگویی و کنترل عملکرد نخبگان را نیز فراهم می‌سازد. در نبود احزاب کارآمد، فرآیند انتخاب و ارتقای نخبگان به سطح قدرت به شدت شخصی، نامنظم و پیش‌بینی‌ناپذیر می‌شود. احزاب همچنان به تدوین برنامه‌های انتخاباتی، سازمان‌دهی منابع مالی، نظارت بر سلامت انتخابات و برقراری پیوند میان مردم و قدرت کمک می‌کنند. از این‌رو آنها شالوده دموکراسی نمایندگی محسوب می‌شوند.

سخن آخر اینکه احزاب سیاسی، نقشی کلیدی در شناسایی، آموزش و ارتقای نخبگان سیاسی ایفا می‌کنند. آنها شهروندان مستعد را جذب کرده، فرصت آموزش سیاسی، تمرین مسئولیت و ایفای نقش سیاسی را در اختیارشان قرار می‌دهند. بسیاری از رهبران و مقامات سیاسی برجسته، نخست از طریق مشارکت در فعالیت‌های حزبی به درون ساختار قدرت وارد شده‌اند. احزاب با تربیت کادرهای سیاسی، به بازتولید نخبگان، استمرار حیات سیاسی و تقویت سرمایه انسانی در نظام سیاسی کمک می‌کنند (آلموند، ۱۳۹۶: ۸۳). افزون بر آن، احزاب، مسئولیت‌پذیری نخبگان را نسبت به برنامه‌ها و شعارهای انتخاباتی افزایش می‌دهند و به شفافیت و پاسخگویی در قدرت کمک می‌کنند. این فرآیند نه تنها موجب ارتقای کارآمدی سیاسی می‌شود، بلکه اعتماد عمومی را به سازوکار استخدام سیاسی افزایش می‌دهد. بنابراین استخدام سیاسی از منظر آلموند، حلقه اتصال میان مردم و ساختار سیاسی است که در صورت شفافیت و قانونمندی، می‌تواند ضامن پویایی و ثبات نظام سیاسی باشد.

### تصریح یا بیان منافع

تصریح یا بیان منافع، یکی از دو کارکرد مهم مرحله ورودی در نظام سیاسی است که اساساً بر انتقال خواسته‌ها، نیازها و مطالبات شهروندان به نظام سیاسی، متمرکز است. این کارکرد از طریق فعالیت‌های متنوعی مانند مذاکره با مقامات رسمی، مشارکت در تظاهرات، ایراد سخنرانی‌های انتقادی، نوشتن مقالات سیاسی، اعتراض علنی به سیاست‌ها، اعتصابات و حتی شورش‌های مدنی انجام می‌شود (آلموند، ۱۳۹۶: ۱۶۳). چنین اقداماتی اغلب در واکنش به سیاست‌های عمومی، نابرابری‌ها یا بی‌عدالتی‌های حکومتی صورت می‌گیرد و هدف آن، اصلاح، تغییر یا حمایت از تصمیم‌های حاکمیتی است. از این منظر، بیان منافع می‌تواند هم تقاضامحور و هم اعتراضی باشد؛ یعنی هم درخواست

اصلاح و هم مخالفت با عملکرد یا قوانین جاری را در برگیرد. در نظام‌های دموکراتیک، این کارکرد به رسمیت شناخته شده و در قالب‌هایی چون اعتراض مدنی، لابی‌گری، مشارکت در رسانه‌ها و ارتباط با نمایندگان قابل پیگیری است. اما در نظام‌های اقتدارگرا، همین فعالیت‌ها ممکن است غیر مجاز تلقی شده، با محدودیت، سرکوب یا مجازات مواجه شود. با این حال در هر نظامی، شهروندان و گروه‌های اجتماعی همواره در تلاشند از مجاری گوناگون، مطالبات خود را به ساختار قدرت انتقال دهند.

معمولاً کنشگران مختلفی از جمله شخصیت‌های دارای مناصب رسمی، افراد ذی‌نفوذ و به‌ویژه گروه‌های منافع و فشار، بیان منافع را انجام می‌دهند. عضویت در چنین گروه‌هایی - نظیر اتحادیه‌های صنفی، انجمن‌های حرفه‌ای، گروه‌های مذهبی، سازمان‌های مردم‌نهاد و حتی سازمان‌های دانشجویی - یکی از اصلی‌ترین اشکال مشارکت سیاسی محسوب می‌شود. این گروه‌ها به نمایندگی از اعضای خود، خواسته‌ها را به ساختار رسمی قدرت منتقل کرده، با ابزاری مانند لابی‌گری، کمپین‌های رسانه‌ای، نشست‌های تخصصی و حتی اقدامات اعتراضی، در روند سیاست‌گذاری عمومی مداخله می‌کنند. بیان منافع ممکن است از طریق مجاری رسمی همچون رسانه‌های جمعی، احزاب، پارلمان و دستگاه دیوان‌سالاری صورت گیرد، یا در مواردی که این راه‌ها مسدود باشد، به مجاری غیر رسمی یا قهرآمیز کشیده شود (Wøien & Rødland, 2024: 4-6). حتی فعالیت‌هایی مانند مشارکت در انتخابات، همکاری با احزاب، حضور در نشست‌ها و کمپین‌های انتخاباتی نیز در قالب این کارکرد قرار می‌گیرند. به این ترتیب بیان منافع به‌مثابه شکلی از مشارکت فعالانه در سیاست، نقش مهمی در ارتباط مردم با ساختار قدرت و در نهایت پاسخگویی نظام ایفا می‌کند. هرچه فضای سیاسی، بازتر و ابزار مشارکت، بیشتر باشد، بیان منافع نیز سازنده‌تر و نهادینه‌تر خواهد بود.

### تجمیع یا تألیف منافع

تجمیع یا تألیف منافع، یکی دیگر از کارکردها در مرحله ورودی سیستم سیاسی و مراحل اساسی در فرآیند مشارکت سیاسی محسوب می‌شود که نقش آن، تبدیل خواسته‌ها و مطالبات پراکنده به خواست‌های منسجم و قابل اجراست. در این مرحله، مطالبات گروه‌ها و افراد، بر اساس اولویت و اهمیت، ادغام شده، در قالب سیاست‌ها یا برنامه‌ها، وارد چرخه تصمیم‌گیری نظام سیاسی می‌شود. در این فرایند، نیروهای

مختلفی نقش آفرین هستند، از جمله شخصیت‌های ذی نفوذ، شبکه‌های حامی پیرو، احزاب سیاسی و گروه‌های اجتماعی. در نظام‌های مردم‌سالار، دو یا چند حزب با یکدیگر برای تجمیع منافع رقابت می‌کنند و با اتکا به برنامه‌های سیاستی متفاوت، تلاش دارند تا ائتلاف‌هایی پایدار تشکیل دهند. اما در نظام‌های اقتدارگرا، معمولاً یک حزب یا نهاد غالب سعی می‌کند همه خواسته‌ها را حول سیاست‌های خود جهت‌دهی و مدیریت کند (Jankowski, 1988: 110). با این حال در هر دو نوع نظام، این فرآیند اغلب در دل احزاب سیاسی و تحت تأثیر آرایش قدرت و قواعد موجود صورت می‌گیرد. معرفی نامزدهایی که نماینده مجموعه خاصی از سیاست‌ها باشند، بخشی از همین کارکرد است.

احزاب سیاسی، مهم‌ترین بازیگران در فرآیند تألیف منافع محسوب می‌شوند؛ زیرا با انسجام‌بخشی به افکار و مطالبات متنوع، زمینه‌ساز مشارکت ساختارمند در سیاست می‌شوند. هر حزب با جمع‌آوری دیدگاه‌ها و خواسته‌های گروه خاصی از شهروندان، سعی دارد برنامه‌های سیاسی مشخصی را تدوین کند و با معرفی نامزدهایی که این برنامه‌ها را نمایندگی می‌کنند، وارد رقابت سیاسی شود. در نظام‌های دموکراتیک، این رقابت در فضای باز و رقابتی میان احزاب متعدد صورت می‌گیرد؛ اما در نظام‌های بسته‌تر، احزاب معمولاً نقش تک‌گروه هدایت‌کننده را ایفا کرده، برنامه‌ها را از بالا به پایین به مردم القا می‌کنند. حتی در نظام‌های غیر مردم‌سالار نیز تألیف منافع درون احزاب سیاسی اتفاق می‌افتد و سازوکاری برای انتقال جهت‌دار مطالبات به حوزه تصمیم‌سازی فراهم می‌شود. بنابراین احزاب سیاسی نه تنها ابزار سازمان‌دهی سیاسی، بلکه کانال اصلی تبدیل منافع اجتماعی به برنامه‌های سیاسی‌اند. نقش احزاب در این مرحله، بنیاد شکل‌گیری مشروعیت، رقابت سالم و ارتقای کیفیت مشارکت سیاسی در هر نظامی است.

علاوه بر احزاب، شهروندان نیز می‌توانند با تشکیل گروه‌ها، اتحادیه‌ها و سازمان‌های مردم‌نهاد، منافع مشترک خود را به طور مؤثرتری وارد فضای عمومی و سیاسی کنند. افرادی با منافع و ارزش‌های همسو، از طریق همبستگی و اقدام جمعی می‌توانند صدا و نفوذ بیشتری در روندهای سیاست‌گذاری به دست آورند. این گروه‌ها معمولاً با ترکیب منابع، اطلاعات، تجربه و توانایی‌های اعضا، ظرفیت اثرگذاری خود را در فرآیندهای سیاسی ارتقا می‌بخشند. فعالیت در سازمان‌های غیر دولتی که در حوزه‌هایی چون عدالت اجتماعی، حقوق بشر، محیط‌زیست و حقوق شهروندی فعالند، از جمله مهم‌ترین

بسترهای تألیف منافع در جامعه مدنی به شمار می‌رود. این نهادها، به‌ویژه در جوامعی که نظام حزبی ضعیف است، می‌توانند نقش جایگزین یا مکمل ایفا کنند. آنها با فراهم کردن فضای گفت‌وگو، آموزش، شبکه‌سازی و توانمندسازی، مشارکت سیاسی گروه‌های حاشیه‌نشین و کم‌نفوذ را نیز ممکن می‌سازند. همان‌گونه که مانسور اولسن در نظریه «کنش جمعی» تأکید می‌کند، سازمان‌یابی گروه‌های کوچک برای پیگیری منافع خاص، در نظام‌های باز سیاسی می‌تواند بر سیاست‌گذاری عمومی، تأثیر چشمگیری داشته باشد (ر.ک: Olson, 1965).

تألیف منافع در عمل می‌تواند از مسیرهای متعددی صورت گیرد، اما مؤثرترین و نهادینه‌ترین بستر آن، احزاب سیاسی‌اند که پس از گروه‌های منافع در فرآیند ورودی نظام سیاسی، نقش آفرین می‌شوند. عضویت در احزاب سیاسی به عنوان مهم‌ترین شکل مشارکت در این مرحله، به شهروندان امکان می‌دهد تا از طریق یک ساختار رسمی و با انسجام بیشتر، در تدوین برنامه‌ها و معرفی نامزدها مشارکت کنند (آلموند، ۱۳۹۶: ۱۷۸). همچنین شبکه‌های حامی‌پیرو که بر پایه پیوندهای شخصی، قومی، قبیله‌ای یا ایدئولوژیک شکل می‌گیرند، در برخی جوامع، نقش مهمی در تجمیع منافع ایفا می‌کنند. نهادهای رسمی دولتی نیز با بررسی مطالباتی که گروه‌ها مطرح می‌کنند، می‌توانند در جهت تنظیم اولویت‌های سیاسی و جذب حمایت عمومی ایفای نقش نمایند. اما در نهایت بدون وجود سازوکارهای مشارکتی و سازمان‌یافته، تألیف منافع صرفاً به پیگیری‌های پراکنده و کم‌اثر منجر خواهد شد. تألیف منافع از این‌رو در نظام‌های سیاسی پایدار اهمیت دارد که نقش پل ارتباطی میان فرد، جامعه و ساختار قدرت را ایفا کرده، تضمین‌کننده توزیع متوازن‌تر قدرت در جامعه است.

### سیاست‌گذاری و یا قانون‌گذاری

پس از مرحله ورودی در نظام سیاسی - بیان و تجمیع منافع - نوبت به مرحله محوری یعنی سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری می‌رسد. در این سطح، مشارکت سیاسی از حالت عمومی و مردمی به حوزه تصمیم‌گیری رسمی منتقل می‌شود؛ یعنی جایی که مقامات حکومتی، قانون‌گذاران و بوروکرات‌ها، نقش اصلی را ایفا می‌کنند. در این مرحله، مطالبات و خواسته‌هایی که گروه‌های اجتماعی مطرح نموده و احزاب آن را دسته‌بندی

کرده‌اند، وارد مرحله تصمیم‌گیری می‌شود و با طی فرآیندهای حقوقی و اداری، به شکل قانون یا سیاست رسمی درمی‌آید. سیاست‌گذاری نه‌تنها تدوین قواعد عمومی، بلکه راهبرد اصلی در جهت‌دهی به نظام قدرت و منابع جامعه است. نمایندگان مردم در نهادهای قانون‌گذاری مانند مجلس، به عنوان واسطه میان توده‌ها و ساختار قدرت، مسئول بررسی، اصلاح و تصویب نهایی سیاست‌ها هستند. از این‌رو مشارکت در این مرحله، بالاترین سطح مشارکت سیاسی تلقی می‌شود، زیرا با تصمیم‌گیری نهایی درباره زندگی اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی مردم گره خورده است. آلموند تأکید می‌کند که سیاست‌گذاری، قلب عملکرد سیستم سیاسی است و تحقق آن به کیفیت تجمیع منافع و قدرت سازمان‌یافته نهادهای ورودی بستگی دارد.

قانون‌گذاری به عنوان تجلی عینی سیاست‌گذاری، در نظام‌های دموکراتیک معمولاً توسط قوه مقننه انجام می‌شود و فرآیندی چند مرحله‌ای برای تبدیل ایده‌های سیاسی به قوانین اجرایی دارد. این فرآیند شامل مراحل شناسایی نیاز به قانون، جمع‌آوری نظرها و پیشنهادها از مردم و نهادهای مدنی، برگزاری نشست‌ها، مشورت‌ها، نظرسنجی‌ها و در نهایت بررسی رسمی در مجلس است. در این فرآیند، تلاش می‌شود تا از طریق مشارکت عمومی، نظرهای گروه‌های مختلف جامعه، جذب و وارد صحن تصمیم‌گیری شود (Warren, 2017: 84). هدف آن است که قانون صرفاً محصول خواست نخبگان حاکم نباشد، بلکه برآیند تعامل بین مطالبات مردمی و مصالح ملی باشد. همین جنبه است که قانون‌گذاری را در جوامع دموکراتیک، نه صرفاً فرآیندی حقوقی، بلکه کنشی سیاسی و اجتماعی نیز می‌سازد. از این منظر، پارلمان تنها محل تصویب قوانین نیست، بلکه بستری برای شنیدن صدای مردم، نهادینه‌سازی مشارکت و ارتقای مشروعیت نظام به شمار می‌رود (Young, 2002: 45). بنابراین قانون‌گذاری بخشی از ساختار اقتدار است که مشارکت در آن، به معنای مشارکت در تولید هنجارهای الزام‌آور برای کل جامعه است.

مشارکت سیاسی در سطح قانون‌گذاری از دو جنبه اصلی قابل تحلیل است: نخست، تأثیرگذاری در محتوای قوانین از طریق ابزاری چون لابی‌گری، کمپین‌های مدنی، ارائه طرح‌ها، گزارش‌ها و پژوهش‌های تخصصی؛ دوم، شرکت در فرآیندهای مشورتی و نظارتی نظیر حضور در جلسه‌های عمومی، ارسال نامه به نمایندگان، شرکت در

نظرسنجی‌ها و مشارکت در انتخابات. گروه‌های حقوق بشری، محیط‌زیستی، صنفی و قومی می‌توانند با بهره‌گیری از این روش‌ها، صدای خود را وارد فرآیند قانون‌گذاری کرده، بر شکل‌گیری سیاست‌ها اثرگذار باشند (Warren, 2017: 86). این نوع مشارکت از یکسو نشان‌دهنده بلوغ مدنی جامعه است و از سوی دیگر، کیفیت تصمیم‌گیری سیاسی را بهبود می‌بخشد. به‌ویژه در موضوعات حساس و تخصصی، مشارکت نهادهای مدنی می‌تواند مانع از تصویب قوانین ناکارآمد یا مغایر با منافع عمومی شود. آلموند نیز مشارکت در این سطح را نشانه‌ای از تکامل سیستم سیاسی و نهادینه شدن تعاملات افقی میان قدرت و جامعه می‌داند. مشارکت در قانون‌گذاری به این معناست که شهروندان نه صرفاً تابع قوانین، بلکه خود بخشی از فرآیند تولید آن هستند.

### اجرای قانون

اجرای قانون، یکی از کارکردهای اصلی نظام سیاسی است که عمدتاً بر عهده قوه مجریه قرار دارد. در نظام‌های سیاسی مختلف، قوه مجریه بسته به ساختار حقوقی آن کشور ممکن است ریاست تشریفاتی (مانند پادشاه یا رئیس‌جمهور در نظام‌های پارلمانی) یا مقام دارای اختیارات اجرایی قوی (مانند رئیس‌جمهور در نظام ریاستی) داشته باشد. این قوه، «هسته اصلی دولت» محسوب می‌شود و وظایف متعددی را برعهده دارد؛ از جمله وظایف تشریفاتی، رهبری سیاسی، هدایت سیاست‌گذاری، مدیریت اداری و پاسخ به بحران‌ها (هیوود، ۱۳۸۹: ۳۲۰). برخلاف تصور رایج که قوه مجریه را صرفاً مجری قوانین می‌داند، این قوه اغلب در تدوین و ابتکار سیاست‌ها نیز نقش مستقیم دارد و از ابزاری چون احکام، بخشنامه‌ها و مقررات برای پیشبرد اهداف خود استفاده می‌کند. در بسیاری از نظام‌ها، برنامه‌های اصلی سیاستی را ابتدا کابینه یا هیئت دولت طراحی می‌کند و سپس برای تصویب به نهاد قانون‌گذاری ارائه می‌شود. به همین دلیل، قوه مجریه به‌ویژه در دولت‌های مدرن، یکی از مهم‌ترین ساختارهای تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری محسوب می‌شود (آلموند، ۱۳۹۶: ۱۶۱). نقش فعال این قوه در تدوین، اجرا و ارزیابی سیاست‌ها، آن را به مرکز ثقل فرآیند سیاسی تبدیل کرده است.

مشارکت سیاسی در سطح قوه مجریه، اشکال مختلفی دارد و معمولاً بالاترین انگیزش را برای ورود و اثرگذاری دارد. بسیاری از تلاش‌های سیاسی، از جمله فعالیت در

احزاب، کارزارهای انتخاباتی، لابی‌گری و حمایت‌های مردمی، در نهایت معطوف به کسب مناصب در دولت و دستگاه اجرایی‌اند. حضور در مقاماتی چون ریاست‌جمهوری، وزارتخانه‌ها، استانداری‌ها یا شهرداری‌ها، همه مصادیقی از استخدام سیاسی در قوه مجریه‌اند که نشان‌دهنده بالاترین سطح مشارکت سازمان‌یافته‌اند (همان: ۱۶۳). از سوی دیگر، مردم نیز می‌توانند از طریق شرکت در انتخابات، رأی دادن به برنامه‌های نامزدها و مشارکت در کارزارهای انتخاباتی، بر تصمیم‌های اجرایی اثرگذار باشند. در واقع با رأی دادن به رئیس‌جمهور یا نمایندگان مجلس که دولت را شکل می‌دهند، شهروندان، نقش مستقیمی در تعیین مسیر سیاست‌گذاری‌های اجرایی ایفا می‌کنند (هیوود، ۱۳۸۹: ۳۲۳). قوه مجریه از این‌رو محل تمرکز جدی مشارکت سیاسی است که تصمیم‌های آن به‌طور مستقیم بر زندگی روزمره مردم تأثیر می‌گذارد؛ از قیمت کالاها تا سیاست‌های آموزشی، بهداشتی و زیست‌محیطی. از این نظر، مشارکت سیاسی در سطح قوه مجریه، هم ابزاری برای اعمال اراده عمومی و هم روشی برای نظارت بر عملکرد قدرت است.

افزون بر مشارکت رسمی از طریق انتخابات و احزاب، شهروندان می‌توانند از طریق اشکال غیر رسمی‌تر نیز در فرایند اجرای قانون و سیاست‌های دولت، مشارکت داشته باشند. راه‌هایی مانند شرکت در تظاهرات، اعتراضات مدنی، ارسال نامه به مقامات دولتی، حضور در جلسه‌های مشورتی و فعالیت در سازمان‌های مدنی، از مهم‌ترین ابزار اعمال فشار اجتماعی بر قوه مجریه به شمار می‌رود. چنین فعالیت‌هایی به دولت، این سیگنال را می‌دهد که افکار عمومی درباره یک سیاست خاص چگونه است و آیا باید آن سیاست، تعدیل، اصلاح یا کنار گذاشته شود. مشارکت سیاسی در اجرای قانون نه فقط در سطح اعمال مستقیم قدرت، بلکه در سطح نظارت، گفت‌وگو، اعتراض و طرح مطالبه نیز معنا می‌یابد (هیوود، ۱۳۸۹: ۳۲۴). اگر مردم، دیدگاه‌ها و نیازهای خود را به دولت منتقل کنند و دولت نیز سازوکار پاسخگویی و اصلاح را فراهم آورد، نظام سیاسی به سوی پایداری و مشروعیت پیش می‌رود. این نوع مشارکت، تجلی تعامل میان قدرت رسمی و قدرت اجتماعی است که آلموند آن را نشانه بلوغ سیاسی در نظام‌های مردم‌سالار می‌داند. به این ترتیب اجرای قانون نه یک‌سویه، بلکه محصول تعامل چندسطحی میان دولت و جامعه است.

### سیاست‌گذاری یا تصمیم‌سازی

سیاست‌گذاری یا تصمیم‌سازی، یکی از مراحل حیاتی و کمتر دیده‌شده در چرخه سیاست است که پس از تصویب قانون در نهاد قانون‌گذاری، آن را به آیین‌نامه‌ها، برنامه‌های اجرایی و اقدامات عملی تبدیل می‌کند. نهاد اصلی انجام‌دهنده این کارکرد، دستگاه دیوان‌سالاری یا همان بوروکراسی دولتی است که با بهره‌گیری از تخصص، ثبات اداری و دسترسی به اطلاعات، نقش تعیین‌کننده‌ای در نحوه اجرای قانون دارد. در این مرحله، موضوعاتی چون اولویت‌بندی قوانین، تعیین نحوه اجرا، اختصاص منابع و سنجش فوریت‌ها در دستور کار قرار می‌گیرد (آلموند، ۱۳۹۶: ۱۶۷). از همین‌رو کیفیت اجرای بسیاری از قوانین نه در مرحله تصویب، بلکه در مرحله سیاست‌گذاری مشخص می‌شود. نقش دیوان‌سالاری در اینجا، ترکیبی از کارشناسی و قدرت اجرایی است؛ به گونه‌ای که می‌تواند حتی شکل و محتوای نهایی سیاست‌ها را تغییر دهد. به‌ویژه در دولت‌های مدرن، دیوان‌سالاری اغلب سیاست‌گذاری را پیش از تصویب نهایی قانون آغاز می‌کند؛ یعنی زمانی که طرح‌ها و لوایح هنوز در مرحله تنظیم هستند. این امر نشان می‌دهد که مشارکت سیاسی در سطح سیاست‌گذاری نه فقط شامل مقامات رسمی، بلکه شامل کارشناسان، مشاوران و حتی بدنه اجتماعی نیز می‌شود.

فرآیند سیاست‌گذاری می‌تواند با مشاوره‌های عمومی و تعامل با نهادهای مدنی، به شکل شفاف‌تر و مشارکتی‌تری انجام شود. پیش از آنکه لایحه‌ای به تصویب برسد، مشورت با سازمان‌های غیردولتی، فعالان حقوق بشر، گروه‌های صنفی و کارشناسان می‌تواند به شناسایی نقاط ضعف و قوت احتمالی قانون بینجامد و تأثیر آن بر حقوق فردی و اجتماعی را مشخص سازد. برای مثال سازمان‌های حقوق بشری ممکن است پیامدهای تبعیض‌آمیز یک لایحه را هشدار دهند، یا کارشناسان محیط‌زیست بتوانند اثرات زیان‌بار یک سیاست بر منابع طبیعی را پیش‌بینی کنند. این مشارکت از طریق جلسه‌های عمومی، گروه‌های همایی‌ها، نظرخواهی‌ها، انتشار مقالات و گزارش‌های تحلیلی انجام می‌شود و به نوعی کانال ارتباطی مستقیم میان جامعه و دیوان‌سالاری دولت فراهم می‌آورد (Mahoney, 2007: 36). حتی جامعه عمومی نیز می‌تواند از طریق

مشارکت در نظرسنجی‌ها، کمپین‌های رسانه‌ای و فعالیت در شبکه‌های اجتماعی، دیدگاه‌های خود را در مرحله قبل از تصویب نهایی قانون بیان کند. چنین مشارکتی، نه تنها کارآمدی قانون را افزایش می‌دهد، بلکه موجب تقویت شفافیت و اعتماد عمومی به فرآیند تصمیم‌سازی می‌شود.

برخورداری از مناصب در دیوان‌سالاری، خود یکی از اشکال مهم مشارکت سیاسی محسوب می‌شود، زیرا کارکنان این نهاد نه تنها مجری، بلکه مشارکت‌کننده در سیاست‌گذاری‌اند. مدیران دولتی، کارشناسان، مشاوران، دبیرخانه‌های تخصصی و حتی مقاماتی در رده‌های میانی، در فرآیند تبدیل قانون به برنامه عملیاتی، نقش اساسی دارند (آلموند، ۱۳۹۶: ۱۶۸). این افراد در تعامل با وزراء، نمایندگان و نهادهای نظارتی، جهت‌دهی عملی به اجرای سیاست‌ها را مشخص می‌کنند و اغلب از قدرت پنهان و غیر رسمی برای اعمال نفوذ بر روند تصمیم‌گیری برخوردارند. بنابراین اشتغال در ساختار بوروکراتیک تنها یک موقعیت شغلی نیست، بلکه نوعی مشارکت در حاکمیت است که می‌تواند بر نحوه تحقق عدالت اجتماعی، توزیع منابع و رعایت حقوق عمومی تأثیر بگذارد. افزون بر آن، دسترسی به اطلاعات، مشارکت در تنظیم آیین‌نامه‌ها، طراحی شاخص‌های اجرایی و ارتباط با نهادهای مردمی، همگی بیانگر نقشی کلیدی در شکل‌گیری سیاست‌های عمومی هستند. از این منظر، دیوان‌سالاری در پیوند با نهادهای مدنی و گروه‌های لابی، به صحنه اصلی تعامل قدرت، تخصص و مشارکت سیاسی بدل می‌شود.

### قضاوت قانون

قضاوت قانونی یا داوری، آخرین حلقه در زنجیره کارکردهای نظام سیاسی است که به ارزیابی عملکرد کل ساختار سیاسی از منظر اجرای صحیح قوانین و رعایت عدالت می‌پردازد. در این مرحله، نقش محوری قوه قضاییه، تشخیص انطباق یا عدم انطباق رفتارها با هنجارها و قوانین مصوب است. به عبارتی بررسی می‌شود که چه کنش‌هایی صورت گرفته‌اند که نباید انجام می‌شدند (تخطی از قانون) و چه اقداماتی لازم‌الاجرا بوده که صورت نگرفته‌اند (کوتاهی در اجرای وظایف). این قضاوت می‌تواند متوجه شهروندان، کارگزاران دولتی، نهادهای عمومی یا حتی قوه مجریه و مقننه باشد. بنابراین نقش قوه قضاییه، فراتر از داوری در دعاوی فردی است و شامل نظارت حقوقی بر سلامت کل سیستم نیز می‌شود (آلموند، ۱۳۹۶: ۱۷۰). این ساختار، ابزار تحقق عدالت، تضمین حقوق

فردی و جلوگیری از استبداد و خودسری قدرت محسوب می‌شود. در چنین زمینه‌ای، مشارکت سیاسی در سطح قضایی می‌تواند به معنای عضویت در نهادهای مرتبط با قضاوت، نظارت بر عملکرد دستگاه قضایی، یا ایفای نقش در سیاست‌گذاری قضایی باشد. هرگونه ایفای نقش، رأی، یا کنش مدنی که به ارتقای شفافیت و پاسخگویی نظام قضایی کمک کند، در این سطح از مشارکت قابل تحلیل است.

علاوه بر مشارکت مستقیم در قالب تصدی مناصب قضایی، مشارکت سیاسی در عرصه قضاوت می‌تواند از طریق تأثیرگذاری غیر مستقیم بر فرآیند انتخاب و انتصاب قضات و ساختار دادگاه‌ها نیز تحقق یابد. در بسیاری از نظام‌های سیاسی، تعیین قضات عالی‌رتبه و ساختار دادگاه‌های کلیدی، تابع تصمیم نهادهای سیاسی مانند رییس‌جمهور، مجلس یا شورای عالی قضایی است. بنابراین رأی‌دهندگان با انتخاب مقامات مسئول این فرآیند، به طور غیر مستقیم بر نظام قضایی تأثیر می‌گذارند. همچنین احزاب سیاسی، گروه‌های فشار، نهادهای مدنی و حتی افکار عمومی، از طریق لابی‌گری، تبلیغات و کارزارهای رسانه‌ای می‌توانند انتصابات قضایی را جهت‌دهی کنند. این نوع مشارکت سیاسی، به‌ویژه در نظام‌های دموکراتیک که استقلال قضایی با پاسخگویی سیاسی هم‌زمان مورد توجه است، اهمیت ویژه‌ای دارد. از سوی دیگر، شکل‌گیری نهادهای نظارتی مردمی یا مشارکتی برای رصد عملکرد دادگاه‌ها و قاضیان، خود نمونه‌ای از دموکراتیزه شدن عرصه قضایی است. به این ترتیب قضاوت قانونی نیز همچون سایر کارکردهای نظام سیاسی، می‌تواند عرصه‌ای برای بروز و گسترش مشارکت سیاسی آگاهانه و مسئولانه باشد که به مشروعیت و کارآمدی سیستم کمک می‌کند.

### بازخوردها

در پایان فرآیند سیاست‌گذاری و اجرای قانون، یکی از مهم‌ترین مراحل چرخه سیاسی، مرحله بازخورد<sup>۱</sup> است. بازخوردها بیانگر واکنش شهروندان، نهادهای مدنی، گروه‌های منافع و حتی نخبگان سیاسی نسبت به عملکرد نهادهای حکومتی در زمینه تصمیم‌ها و سیاست‌های اتخاذشده هستند. این واکنش‌ها می‌توانند به شکل حمایت،

تقاضای تغییر، انتقاد، مخالفت، یا ارائه راه‌حل‌های جایگزین ظاهر شوند. ابزاری چون تظاهرات، نامه‌نگاری، فعالیت در شبکه‌های اجتماعی، تحلیل‌های رسانه‌ای، کمپین‌های مدنی و نظرسنجی‌ها، همگی از جمله کانال‌های انتقال بازخوردهای سیاسی‌اند. به طور خاص، بازخوردها، نقش واسطه‌ای ایفا می‌کنند که از طریق آن، اطلاعات درباره پیامدهای سیاست‌ها دوباره به مرحله ورودی سیستم<sup>۱</sup> بازمی‌گردند و به شکل بیان منافع یا تجمیع منافع وارد چرخه تصمیم‌گیری می‌شوند. این بازچرخش اطلاعات به نظام سیاسی امکان می‌دهد تا متناسب با شرایط اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی جدید، سیاست‌های خود را اصلاح کند یا از تکرار اشتباهات جلوگیری نماید. در نظریه کارکردی، بازخورد نه صرفاً پیامد، بلکه یک عامل فعال در پویایی سیستم سیاسی محسوب می‌شود (آلموند، ۱۳۹۶: ۱۷۲).

نقش بازخورد در سیاست‌گذاری فراتر از ارزیابی عملکرد نهادهاست؛ بازخوردها می‌توانند مبنای اصلاح ساختار قدرت، بازتعریف سیاست‌ها و افزایش شفافیت و پاسخگویی باشند. به‌ویژه در نظام‌های دموکراتیک، توجه به بازخورد، یکی از نشانه‌های حاکمیت مردم و تضمین پایداری مشروعیت سیاسی است. مشارکت فعال شهروندان در ارائه بازخورد، از طریق نهادهای قانونی یا سازمان‌های غیر دولتی، دولت را ملزم به پاسخگویی می‌کند و چرخه سیاست را از یک روند یک‌سویه به فرآیندی دوسویه و مشارکتی تبدیل می‌سازد. پژوهش‌ها نشان می‌دهد که بازخوردهای اثربخش می‌توانند باعث شکل‌گیری سیاست‌های بهینه‌تر، کاهش نارضایتی و افزایش سرمایه اجتماعی شوند (Smith & Johnson, 2018: 661). علاوه بر آن، بازخوردها می‌توانند نقاط کور سیاست‌گذاری را شناسایی کرده، از طریق تحلیل پیامدهای ناخواسته تصمیم‌های سیاسی، مسیر اصلاح سیاست را هموار سازند. از این‌رو نظام‌های سیاسی کارآمد، آنهایی هستند که نه تنها بازخورد را تحمل می‌کنند، بلکه سازوکارهای مؤثر برای دریافت، تحلیل و پاسخگویی به آن ایجاد کرده‌اند. بازخورد در چنین شرایطی، نه نقطه پایان، بلکه آغاز چرخه جدیدی از مشارکت سیاسی و تنظیم مجدد ساختار سیاست‌گذاری محسوب می‌شود.

## مشارکت سیاسی در عمل: بسط رهیافت ساختارگرا- کارکردی و بررسی موردی ایران

### ضرورت پیوند تحلیل ساختاری با بسترهای عینی

یکی از نقدهای رایج به نظریه‌های کلان مشارکت سیاسی، انتزاعی بودن و فاصله آنها از بسترهای واقعی است (Boix, 2010: 42). رهیافت ساختارگرا- کارکردی گابریل آلموند هرچند تصویری نظام‌مند از نظام سیاسی و کارکردهای آن ارائه می‌کند، بدون اتصال به مصادیق عینی، در معرض خطر کلی‌گویی قرار دارد. برای رفع این خلأ، می‌توان مشارکت سیاسی را نه فقط به عنوان برآیند ساختارها، بلکه به‌مثابه «تعامل پویا» بین ساختارها و کنشگران در بسترهای خاص بررسی کرد (Hall & Taylor, 1996: 941-942). در این دیدگاه، ساختارها نه عوامل ثابت، بلکه بسترهای مشوق یا مانع مشارکت هستند و کارآمدی آنها باید در میدان واقعی سیاست سنجیده شود.

### جامعه‌پذیری سیاسی در ایران: شکاف گفتمانی و دوبارگی نهادی

در کارکرد جامعه‌پذیری سیاسی، یکی از موانع اصلی در ایران، دوبارگی نهادهای اجتماعی‌ساز (مدرسه، رسانه، نهاد دین و خانواده) در انتقال ارزش‌های سیاسی است. به گفته حسین بشیریه، نظام آموزشی رسمی عمدتاً بر مشروعیت‌سازی برای نظام سیاسی و هویت دینی- انقلابی تأکید دارد، در حالی که فضای عمومی و شبکه‌های اجتماعی، ارزش‌های مدرن، دموکراتیک و انتقادی را تقویت می‌کنند (بشیریه، ۱۳۸۱: ۲۱۴). این شکاف موجب شکل‌گیری «خودسیاسی دوگانه» شده است که در آن شهروندان در عرصه عمومی، بی‌اعتماد و در عرصه رسمی، منفعل باقی می‌مانند (Moaveni, 2019: 88). این وضعیت، کارکرد جامعه‌پذیری سیاسی را تضعیف و در نتیجه، سطح مشارکت نهادی را کاهش داده است. همچنین رسانه‌های دولتی (صدا و سیما) با انحصار اطلاعات، امکان شکل‌گیری افکار عمومی متکثر را محدود می‌کنند (یونسکو، ۲۰۲۲: ۱۵۳). این امر باعث شده است که بخش مهمی از جامعه از مسیر رسانه‌های غیر رسمی (ماهواره، تلگرام و اینستاگرام)، اجتماعی شود که پیوندی با ساختار رسمی ندارند. نتیجه آن، کاهش اعتماد و گسست میان جامعه و دولت است (Ghazian, 2017: 44).

### ارتباطات سیاسی و ضعف زیرساخت شفافیت

کارکرد ارتباطات سیاسی در ایران با چالش فقدان جریان آزاد اطلاعات و نبود شفافیت نهادی روبه‌رو است. پژوهش یوسف ابادری و همکاران نشان می‌دهد که ۷۰٪ اخبار سیاسی در رسانه‌های رسمی کشور، فاقد منابع مستقلند و بیشتر بازنشر مواضع نهادهای حاکمیتی هستند (ابادری و دیگران، ۱۳۹۸: ۱۲۱). نبود ارتباطات دوسویه باعث شده سازوکار «بازخورد» که گابریل آلموند آن را شرط بقای نظام می‌داند (آلموند، ۱۳۹۶: ۱۰۰)، به‌درستی عمل نکند. در مقابل، در نظام‌های دموکراتیک مانند سوئد یا هلند، نهادهای اطلاع‌رسانی ملزم به ارائه عمومی اسناد حکومتی هستند که به تقویت گفت‌وگوی دولت-جامعه انجامیده و مشارکت سیاسی را بالا برده است (Norris, 2011: 112). مقایسه تطبیقی نشان می‌دهد که نبود چنین مکانیسم‌هایی در ایران، موجب تمرکز اطلاعات در رأس قدرت و حذف شهروندان از چرخه تصمیم‌سازی شده است (Milani, 2013: 67).

### استخدام سیاسی: حامی‌پروری و فقدان رقابت حزبی

در نظریه آلموند، استخدام سیاسی، بستر ورود نخبگان به قدرت است. اما در ایران، این کارکرد به‌شدت حامی‌پرورانه و غیر رقابتی است. طبق یافته‌های محمود سریع‌القلم، بیش از ۶۰٪ انتصابات در مناصب کلیدی دولت‌های مختلف، نه از مسیر رقابت حزبی، بلکه از طریق شبکه‌های شخصی-ایدئولوژیک صورت گرفته است (سریع‌القلم، ۱۳۹۶: ۹۳). نبود احزاب قدرتمند، رقابت ایده‌ها را حذف کرده و استخدام سیاسی را به ابزار بازتولید نخبگان وفادار به ساختار بدل کرده است (Khalaji, 2014: 5). در مقابل، در کشورهایی با نظام حزبی تثبیت‌شده مانند آلمان، احزاب، نقش محوری در گزینش، آموزش و ارتقای نخبگان دارند و این امر به ارتقای کیفیت حکمرانی و اعتماد عمومی انجامیده است (Klaus von Beyme, 2000: 211). فقدان چنین نظامی در ایران باعث شده مشارکت سیاسی در سطوح بالای تصمیم‌گیری برای عموم شهروندان، عملاً مسدود باشد.

### بیان و تجمیع منافع: انسداد نهادی و ضعف جامعه مدنی

در نظریه آلموند، بیان و تجمیع منافع، حلقه پیوند مردم و نظام تصمیم‌گیری است. اما در ایران، ضعف جامعه مدنی و محدودیت سازمان‌های مستقل، مانع تحقق این دو کارکرد شده است. به گزارش بانک جهانی، ایران از نظر شاخص «صدای شهروندان و پاسخگویی»

در میان ۲۰۰ کشور در رتبه ۱۷۴ قرار دارد (World Bank, 2023: 77). پژوهش کاظم علمداری نشان می‌دهد که بسیاری از نهادهای صنفی، دانشجویی و مدنی در ایران، یا دولتی و شبه‌دولتی هستند، یا با نظارت سنگین فعالیت می‌کنند (علمداری، ۱۳۹۵: ۵۱). در نتیجه خواسته‌های اجتماعی اغلب از مسیر غیر رسمی و اعتراضی بیان می‌شود، نه از طریق مجاری نهاد (Bayat, 2017: 132). این امر نه تنها فرآیند تجمیع منافع را مختل کرده، بلکه به بی‌ثباتی سیاست‌گذاری و بی‌اعتمادی گسترده انجامیده است.

### سیاست‌گذاری و قانون‌گذاری: ضعف کارکرد نمایندگی

مجلس شورای اسلامی به عنوان نهاد اصلی قانون‌گذاری، از نظر نظری باید محل تجلی مشارکت باشد. اما پژوهش محمدرضا تاجیک نشان می‌دهد که اغلب مصوبات آن، نه محصول تعامل با جامعه مدنی، بلکه ناشی از توافقات درون حاکمیتی است (تاجیک، ۱۳۹۹: ۸۸). میزان اندک مشارکت انجمن‌های صنفی و تخصصی در تدوین لوایح و طرح‌ها، موجب شده است که قانون‌گذاری بیشتر از بالا به پایین صورت گیرد (مجلس شورای اسلامی، ۱۴۰۱: ۲۳). در مقابل در نروژ یا دانمارک، کمیته‌های پارلمانی موظفند در تمام مراحل بررسی لوایح از گروه‌های ذی‌نفع نظرخواهی کنند که موجب ارتقای کیفیت و مشروعیت قوانین شده است (Bergman, 2003: 34). نبود چنین سازوکاری در ایران به طرد اجتماعی و کاهش مشارکت در فرآیند قانون‌گذاری انجامیده است.

### اجرای قانون و بوروکراسی: تمرکزگرایی و ناکارآمدی

در کارکرد اجرای قانون، مشکل اصلی در ایران، تمرکزگرایی شدید و نبود پاسخگویی بوروکراتیک است. بر اساس گزارش سازمان شفافیت بین‌الملل، ناکارآمدی و فساد در بوروکراسی دولتی ایران، یکی از مهم‌ترین موانع مشارکت سیاسی و اعتماد عمومی است (سازمان شفافیت بین‌الملل، ۲۰۲۲: ۵۵). فرهاد خسروخاور معتقد است که تمرکز تصمیم‌گیری در سطوح بالای حکومت باعث شده که کارکنان میانی بوروکراسی، نه پاسخگو باشند و نه انگیزه‌ای برای تعامل با شهروندان داشته باشند. در نتیجه مشارکت سیاسی از پایین به بالا بی‌اثر می‌شود و شهروندان احساس می‌کنند تأثیری در روندهای اجرایی ندارند. این در حالی است که در کشورهایی مانند ژاپن،

بوروکراسی پاسخگو و حرفه‌ای، یکی از ارکان اصلی مشارکت سیاسی پایدار محسوب می‌شود (Johnson, 1982: 187).

### پیامدها: مشروعیت شکننده و مشارکت گسسته

بر اساس مدل گابریل آلموند، ناکارآمدی در هر یک از این کارکردها می‌تواند به تضعیف حوزه‌های پنج‌گانه پیمادی (هویت، نظم، توزیع قدرت، کالا و خدمات، مشروعیت) بینجامد (آلموند، ۱۳۹۶: ۱۰۰). در ایران، ضعف مزمن در کارکردهای ورودی و بوروکراتیک باعث شده مشروعیت سیاسی عمدتاً بر پایه بسیج مقطعی (مانند انتخابات یا بحران‌ها) استوار باشد (Dabashi, 2011: 211). این الگوی «مشارکت گسسته» موجب شده مشارکت شهروندان نه به صورت پیوسته و نهادی، بلکه واکنشی و بحران‌محور باشد؛ یعنی جامعه فقط در شرایط بحرانی وارد میدان می‌شود و بلافاصله عقب‌نشینی می‌کند (Parsa, 2016: 193). این امر از منظر نظری، نشانه ناکامی نظام سیاسی در تبدیل کنش‌های فردی به مشارکت ساختاری و پایدار است.

### نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف بازخوانی مفهوم مشارکت سیاسی در نظام‌های مدرن بر پایه رهیافت ساختارگرا- کارکردی انجام شد و کوشید تصویری جامع و نظام‌مند از ابعاد مختلف مشارکت در دل ساختارهای سیاسی ارائه دهد. یافته‌های پژوهش نشان داد که مشارکت سیاسی، کنشی صرفاً فردی و بیرونی نیست، بلکه فرایندی درونی، پیوسته و چندلایه است که در تمامی کارکردهای نظام سیاسی جریان دارد. در این چارچوب، کنش‌هایی مانند جامعه‌پذیری، ارتباطات، استخدام سیاسی، بیان و تجمیع منافع، قانون‌گذاری، سیاست‌گذاری، اجرا و قضاوت نیز از ابعاد مشارکت سیاسی محسوب می‌شوند. این نگاه امکان می‌دهد مشارکت به مثابه فرایندی ساختاری و نهادی فهم شود، نه صرفاً رفتاری انتخاباتی یا اعتراضی.

با این حال تحلیل داده‌ها در بستر ایران نشان داد که در اغلب این کارکردها، شکاف‌های نهادی و ضعف‌های ساختاری، مانع شکل‌گیری مشارکت پایدار و نهادینه شده‌اند. در حوزه جامعه‌پذیری سیاسی، نهادهایی چون مدرسه، رسانه و نهادهای دینی،

ارزش‌های متعارضی را منتقل می‌کنند که موجب شکل‌گیری هویت‌های سیاسی دوگانه و کاهش اعتماد عمومی شده است. در حوزه ارتباطات سیاسی، انحصار رسانه‌های دولتی و محدودیت جریان آزاد اطلاعات، امکان بازخورد و گفت‌وگوی دوسویه میان دولت و جامعه را تضعیف کرده است. در استخدام سیاسی نیز فقدان احزاب رقابتی و سازوکارهای شفاف‌گزینش نخبگان، فرآیند ورود نیروهای جدید به عرصه قدرت را به شبکه‌های شخصی و ایدئولوژیک محدود ساخته است. در حوزه قانون‌گذاری و سیاست‌گذاری، ضعف نهادهای نمایندگی و مشارکت اندک گروه‌های مدنی موجب شده تصمیم‌سازی‌ها اغلب بدون تعامل با جامعه انجام شود. همچنین تمرکزگرایی شدید و نبود پاسخگویی در بوروکراسی دولتی، کارکرد اجرای قانون را از مسیر مشارکت‌پذیر خارج کرده است.

مجموع این اختلال‌ها باعث شده مشارکت سیاسی در ایران عمدتاً گسسته، مقطعی و بحران‌محور باشد؛ یعنی شهروندان معمولاً تنها در بزنگاه‌های حساس (مانند انتخابات یا اعتراضات) وارد میدان می‌شوند و سپس عقب‌نشینی می‌کنند. این الگو، نشانه ناتوانی ساختار سیاسی در تبدیل کنش‌های فردی به مشارکت سازمان‌یافته و نهادی است و در بلندمدت، مشروعیت سیاسی را شکننده می‌سازد. بر این اساس پژوهش تأکید می‌کند که برای تقویت مشارکت سیاسی در ایران باید از چارچوب‌های تقلیل‌گرایانه و بیرونی عبور کرد و به سمت نهادهای مشارکت‌درون ساختارهای رسمی قدرت رفت. این امر مستلزم اصلاحات نهادی چون تقویت احزاب و گروه‌های میانجی، ارتقای شفافیت و پاسخگویی رسانه‌ها و نهادهای حکومتی، حرفه‌ای‌سازی بوروکراسی و گسترش نهادهای مدنی مستقل است. تنها با فعال‌سازی چرخه ورودی و خروجی نظام سیاسی در چارچوب نظری آلموند، می‌توان مشارکت سیاسی را از سطح واکنشی و منفعلانه به سطح پایدار، آگاهانه و اثرگذار ارتقا داد.

## منابع

- ابادری، یوسف و دیگران (۱۳۹۸) رسانه و بازنمایی سیاست در ایران، تهران، نشرنی.
- آب‌نیک، حسن (۱۳۹۰) «جهانی‌شدن و چالش مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران»، پژوهش سیاست نظری (دوفصلنامه علمی - پژوهشی)، سال اول، شماره ۱۰، صص ۱۲۳-۱۴۰.
- <https://political.ihss.ac.ir/Article/11819/FullText>.
- آقاجانی، علی (۱۴۰۲) «صورت‌بندی مشارکت سیاسی در نظام سیاسی مشروع؛ رهیافتی قرآنی»، پژوهشنامه معارف قرآنی، سال چهاردهم، شماره ۵۴، صص ۱۲۱-۱۵۷.
- [https://journals.atu.ac.ir/article\\_16866.html](https://journals.atu.ac.ir/article_16866.html)
- آلموند، گابریل (۱۳۹۶) سیاست تطبیقی: رویکرد ساختار- کارکردی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، قومس.
- آلموند، گابریل آبراهام و پاول جی. بینگهام و رابرت جی مونت (۱۳۷۷) چارچوبی نظری برای بررسی سیاست تطبیقی، ترجمه علیرضا طیب، مرکز آموزش مدیریت دولتی.
- آلموند، گابریل آبراهام و پاول جی. بینگهام و استروم کاره و دالتون راسل جی (۱۳۹۶) مقایسه نظام‌های سیاسی، ترجمه علیرضا طیب و وحید بزرگی، تهران، امیرکبیر.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۱) جامعه‌شناسی سیاسی ایران: دوران جمهوری اسلامی، تهران، نگاه معاصر.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۹) سیاست‌ورزی در ایران پس از انقلاب، تهران، پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- سریع‌القلم، محمود (۱۳۹۶) عقلانیت و آینده توسعه‌یافتگی ایران، تهران، طرح نو.
- طهماسبی، شهرام و مهرداد جواهری پور و رضا علی محسنی (۱۳۹۷) «ساخت‌یابی الگوهای مشارکت سیاسی (موردپژوهی: ایران در دوره جمهوری اسلامی)»، فصلنامه جغرافیا (برنامه‌ریزی منطقه‌ای)، سال هشتم، شماره ۳۲، صص ۳۹۵-۴۰۹.
- 20.1001.1.22286462.1397.8.4.23.6
- علمداری، کاظم (۱۳۹۵) چالش‌های جامعه مدنی در ایران، تهران، اختران.
- فتحی، مسعود (۱۳۹۵) «سرمایه اجتماعی و مشارکت سیاسی در ایران»، فصلنامه پژوهش‌های علوم سیاسی، سال یازدهم، شماره ۳، صص ۴۵-۷۲.
- فیرحی، داوود (۱۳۷۷) «مفهوم مشارکت سیاسی»، علوم سیاسی، سال اول، شماره اول، تابستان، صص ۳۸-۶۹.
- [https://psq.bou.ac.ir/article\\_7422.html](https://psq.bou.ac.ir/article_7422.html)
- قاسمی، حاکم و دیگران (۱۳۹۸) «تحلیل تطبیقی مشارکت سیاسی در دولت‌های نهم تا دوازدهم»، فصلنامه سیاست، سال بیست‌ونهم، شماره ۲، صص ۱۰۱-۱۳۰.

- کروتی، ویلیام (۱۳۹۵) دانشنامه سیاست حزبی، ترجمه محسن میردامادی و سید علیرضا بهشتی شیرازی، تهران، روزنه.
- لیتل، دانیل (۱۳۸۶) تبیین در علوم اجتماعی، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران، مؤسسه فرهنگی صراط.
- مجلس شورای اسلامی (۱۴۰۱) گزارش ارزیابی کیفیت فرایند قانون‌گذاری در ایران، تهران، مرکز پژوهش‌های مجلس.
- محمدی‌نژاد، احمد (۱۳۵۵) احزاب سیاسی، تهران، امیرکبیر.
- هیوود، اندرو (۱۳۸۹) سیاست، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نشرنی.
- یونسکو (۲۰۲۲) گزارش توسعه رسانه در ایران، تهران، کمیسیون ملی یونسکو.

- Almond, G. A., & Verba, S. (1963) *The civic culture: Political attitudes and democracy in five nations*. Princeton University Press.
- Ariestandy, D., Adidharma, W., & Isdendi, R. R. (2024). Transformation of political participation in the digital age: The role of social media in shaping public opinion and mass mobilization. *JETBIS: Journal of Economics, Technology and Business*.
- Atkinson, Sam (2013) *The politics book*. DK. pp. 1–5.
- Barker, D. C., & Tinnick, J. D. (2006) Competing visions of parental roles and ideological constraint. *American Political Science Review*, 100(2), 249–263
- Bayat, A. (2017) *Revolution without revolutionaries: Making sense of the Arab Spring*. Stanford University Press. p. 132.
- Bergman, T. (2003) *The European parliament and democratic legitimacy: A comparative view*. Routledge. p. 34.
- Boix, C. (2010) *Democracy and redistribution*. Cambridge University Press. p. 42.
- Coleman, S., & Blumler, J. G. (2009) *The Internet and democratic citizenship: Theory, practice, and policy*. Cambridge University Press.
- Dabashi, H. (2011) *Iran: The green movement*. Transaction Publishers. p. 211.
- Dutkiewicz, G. (2014) Processes of recruitment and selection of political elites as a theoretical concept. *Colloquium: Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych*, (3), 99–108.
- Ghazian, H. (2017) *Public opinion in contemporary Iran*. Routledge. p. 44.
- Giugni, M., & Grasso, M. (Eds.). (2022). *The Oxford handbook of political participation*. Oxford University Press.
- Hague, R. (2017) *Political science: A comparative introduction* (pp. 200–214). Macmillan Education UK.
- Hall, P., & Taylor, R. (1996) Political science and the three new institutionalisms. *Political Studies*, 44(5), 936–957. pp. 941–942.
- Ishiyama, J. T., & Breuning, M. (Eds.) (2011) *21st century political science: A reference handbook* (Vol. 1). SAGE Publications.
- Ismail, M. M., Hassan, N. A., Nor, M. S. M., Zain, M. I. M., & Samsu, K. H. K. (2021) The influence of political socialization among educated youth at

- Universiti Putra Malaysia. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 11(12), 2142–2159.
- Jankowski, R. (1988) Preference aggregation in political parties and interest groups: A synthesis of corporatist and encompassing organization theory. *American Journal of Political Science*, 32(1), 105–125.
- Janmaat, J. G., & Hoskins, B. (2022) The changing impact of family background on political engagement during adolescence and early adulthood. *Social Forces*, 101(1), 227–251
- Jeroense, T., & Spierings, N. (2023) Political participation profiles. *West European Politics*, 46(1), 1–23.
- Johnson, C. (1982) *MITI and the Japanese miracle: The growth of industrial policy, 1925–1975*. Stanford University Press. p. 187.
- Kaim, M. (2021) Rethinking modes of political participation: The conventional, unconventional, and alternative in democratic theory. *Democratic Theory*, 8(1), 65–88.
- Khalaji, M. (2014) *Iran's ideological crisis*. Washington Institute for Near East Policy. p. 5.
- Kitschelt, H., & Wilkinson, S. I. (2007) *Patrons, clients and policies: Patterns of democratic accountability and political competition*. Cambridge University Press.
- Leftwich, A. (2015) *What is politics? The activity and its study*. Polity Press.
- Mahoney, C. (2007) Lobbying success in the United States and the European Union. *Journal of Public Policy*, 27(1), 35–56.
- Milani, A. (2013) *The Shah*. Palgrave Macmillan. p. 67.
- Milbrath, L.W. (1981) Political Participation. In: Long, S.L. (eds) *The Handbook of Political Behavior*. Springer, Boston, MA. [https://doi.org/10.1007/978-1-4684-3878-9\\_4](https://doi.org/10.1007/978-1-4684-3878-9_4)
- Moaveni, A. (2019) *Guest house for young widows*. Random House. p. 88.
- Norris, P. (2002) *Democratic phoenix: Reinventing political activism*. Cambridge University Press.
- Norris, P. (2011) *Democratic deficit: Critical citizens revisited*. Cambridge University Press. p. 112.
- Okon, E. E. (2012) Religion as instrument of socialization and social control. *European Scientific Journal*, 8(26), 136–143.
- Olson, M. (1965) *The logic of collective action: Public goods and the theory of groups*. Harvard University Press.
- Parsa, M. (2016) *Democracy in Iran: Why it failed and how it might succeed*. Harvard University Press. p. 193.
- Smith, J., & Johnson, A. (2018) The role of feedback in political participation: A review. *Political Behavior*, 40(3), 651–670.
- Thorson, E., McKinney, M. S., & Shah, D. (Eds.). (2016) *Political socialization in a media-saturated world* (Vol. 29). Peter Lang
- Transparency International. (2022) *Corruption perceptions index 2022*. Berlin: TI. p. 55.

- UNESCO. (2022) *Media development indicators: Iran country report*. UNESCO. p. 153.
- Van Aelst, P., van Erkel, P., D'heer, E., & others. (2017) Who is leading the campaign charts? Comparing individual popularity on old and new media. *Information, Communication & Society*, 20(5), 715–732.
- Verba, S., Schlozman, K. L., & Brady, H. E. (1995) *Voice and equality: Civic voluntarism in American politics*. Harvard University Press.
- Von Beyme, K. (2000) *Parliamentary democracy: Democratization, destabilization, reconsolidation 1789–1999*. Palgrave Macmillan. p. 211.
- Warren, M. E. (2017) *What is democratic theory?* Polity.
- Wøien Hansen, V., & Rødland, L. (2024) Explaining interest group position-taking across partisan policy dimensions. *Journal of European Public Policy*, 1–25.
- World Bank. (2023) *Worldwide governance indicators*. Washington, DC: World Bank. p. 77.
- Young, I. M. (2002) *Inclusion and democracy*. Oxford University Press.



دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴: ۳۷۶-۳۲۹

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۱

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۱۷

نوع مقاله: پژوهشی

## تحلیل انتقادی گفتمان پان‌اسلامیسم سیاسی در اندیشه «مولانا محمد برکت‌الله بوبالی» (هندوستانی) در کتاب «خلافت» (چاپ ۱۹۲۴ میلادی)

\* محمد محمدزاده ویژه

\*\* مازیار مظفری فلارتی

\*\*\* حشمت‌السادات معینی‌فر

\*\*\*\* حمیده مولایی فرسنگی

### چکیده

از منظر تاریخ‌پژوهان، جنگ جهانی اول، نقطه عطفی در تحولات سیاسی-اجتماعی غرب آسیا محسوب می‌شود. سقوط حکومت عثمانی، شکل‌گیری دولت-ملت‌های سکولار و تضعیف نهاد خلافت، از مهم‌ترین پیامدهای این جنگ ارزیابی شده است. برخی از اسلام‌گرایان از جمله محمد برکت‌الله، فروپاشی خلافت عثمانی را خطری جدی برای انسجام امت اسلامی دانسته و بر ضرورت بازاندیشی در مفهوم خلافت تأکید داشتند. پس از انحلال خلافت، برکت‌الله با طرح ایده «جمهوری خلافت» کوشید تا الگویی نوین برای سازمان‌دهی امت

---

\* دانشجوی دکتری مطالعات هند، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، ایران

mohammadzadeh.mv@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-5940-0098>

\*\* نویسنده مسئول: استادیار گروه مطالعات جنوب و شرق آسیا و اقیانوسیه، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه

mmfalarti@ut.ac.ir

تهران، ایران

<https://orcid.org/0000-0001-5305-8589>

\*\*\* دانشیار گروه مطالعات جنوب و شرق آسیا و اقیانوسیه، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، ایران

hmoinifar@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0003-4256-3808>

\*\*\*\* دانشیار گروه مطالعات جنوب و شرق آسیا و اقیانوسیه، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، ایران

hmolaei@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-2692-950X>



اسلامی در برابر دولت-ملت‌های سکولار و امپریالیسم جهانی ارائه دهد. فرضیه محوری این پژوهش آن است که مفهوم جمهوری خلافت، مهم‌ترین مؤلفه وحدت‌آفرین در گفتمان پان‌اسلامیسم برکت‌الله است. این مقاله با بهره‌گیری از رویکرد گفتمان تاریخی «روث ووداک»، کتاب «خلافت» برکت‌الله را تحلیل کرده و کوشیده به پرسش‌های زیر پاسخ دهد: «چگونه برکت‌الله از نهاد خلافت برای تحکیم اتحاد اسلامی استفاده کرده است؟» و «برکت‌الله چگونه مفاهیمی مانند کمونیسم معنوی، اتحاد اسلامی و دولت سکولار را در راستای تحقق اهداف پان‌اسلامیسم توجیه کرده است؟». یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که اندیشه برکت‌الله دارای دو بعد نظری و عملی است. در بعد عملی، او با ادغام ابعاد معنوی و مادی (مالی) خلافت، راه‌حلی برای عبور از بحران فروپاشی خلافت ارائه کرده و سه مؤلفه معنویت فردی، اقتصاد کمونیستی و دولت سکولار را در ترکیبی ناهمگون و بدون چارچوب، اما با هدف اتحاد مسلمانان پیشنهاد کرده است. در بعد نظری، گفتمان پان‌اسلامیستی او بر بازتعریف خلافت استوار است؛ بازتعریفی که خلافت را نه صرفاً نهادی سنتی، بلکه الگویی برای سازمان‌دهی امت اسلامی و مقاومت در برابر ساختار امپریالیسم جهانی معرفی می‌کند.

**واژه‌های کلیدی:** اسلام‌گرایی فراملی، پان‌اسلامیسم، خلافت، رویکرد گفتمان تاریخی و محمد برکت‌الله.

## مقدمه

بازه زمانی حضور بریتانیا در هند (۱۷۸۵-۱۹۴۷)، نمونه بارز استعمار سیاسی، اقتصادی و فرهنگی در تاریخ آسیا به شمار می‌آید. محققان تاریخ استعمار، نابرابری‌های اقتصادی، بی‌عدالتی‌های اجتماعی، اختلافات مذهبی و قومی و همچنین تحولات هنجاری و فرهنگی را جدی‌ترین میراث دولت‌های اروپایی و به‌ویژه بریتانیا در این منطقه دانسته‌اند (Verma, 2021: 153-154). در این راستا، نارضایتی‌های گسترده اجتماعی-سیاسی و همچنین افزایش آگاهی‌های سیاسی در میان اقشار مختلف مردم هند، دو عامل مهم شکل‌گیری جنبش‌های ضد استعماری بودند (Venkateswaran & Knight, 2024: 25-27). جنبش‌های ضد استعماری ابتدا با ابراز ناراحتی از ناعدالتی‌های اجتماعی آغاز شدند و سپس در میانه مسیر با بهره‌گیری از مفاهیم ملی و دینی، اهداف مبارزاتی خود را توسعه داده، نوعی گفتمان سیاسی را شکل دادند. اقدامات ضد استعماری گروه‌های مردمی به تدریج باعث شکل‌گیری کلان‌گفتمان ضد استعماری شد که خرده‌گفتمان‌های ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی از ارکان اصلی آن بود (Madhusoodanan, 2009: 30-32). گروه‌های ملی‌گرای هند در عین به اشتراک گذاشتن هدف اخراج نیروی استعمارگر، ایدئولوژی‌های متفاوتی مانند سوسیالیسم، سکولاریسم و هندو-شهروندی را پیگیری می‌کردند (Alrianingrum & Liana, 2018: 3-4). از سوی دیگر، گفتمان‌های برخاسته از اسلام نیز کنش‌های ضد استعماری جنبش‌های اسلام‌گرا را شکل می‌دادند و سعی داشتند تا هویت اسلامی و محافظت آن از انحراف و نابودی را در مرکزیت اقدامات خود قرار دهند (Islam, 2021: 13-14).

جنبش‌های ضد استعماری اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم، کنش‌های درون‌گفتمانی مؤثری را تجربه می‌کردند که در سه لایه اصلی قابل تبیین هستند: مطلقاً ملی‌گرا، ملی‌گرا-اسلام‌گرا و مطلقاً اسلام‌گرا. حضور طولانی‌مدت بریتانیا در شبه‌قاره هند باعث ظهور طبقه متوسط جدیدی شده بود که تحت تأثیر آموزه‌های مدرن بریتانیایی قرار داشت. این طبقه نه علاقه‌ای به عقبه تاریخی شبه‌قاره هند داشت و نه از اصول دینی هندو-اسلام حمایت می‌کرد. آنچه برای این طبقه اهمیت داشت، مفهوم ملی‌گرایی بود (Rajan, 1969: 91-94). این لایه از جنبش‌های ضد استعماری عموماً بازتاب‌دهنده اندیشه‌های سکولار و سوسیالیست بود و رفاه اقتصادی و دسترسی برابر به

منابع را اصلی‌ترین هدف خود عنوان می‌کرد (Medhananda, 2020: 7-10). از سوی دیگر، اسلام‌گرایان مطلق‌گرا نیز طبقه‌ای مؤثر از ساختار گفتمان ضد استعماری را داشتند. این گروه معتقد بودند که محدودسازی ملیت در حصار جغرافیا، تهدیدی بزرگ برای هویت اسلامی است. آنها هویت اسلامی را هویتی فراجغرافیایی و فرافرهنگی می‌دانستند که در عین پراکندگی، نیاز به نهادی هدایتگر و تصمیم‌گیر دارد. رهبران این گروه‌ها، ارزشمندی مفهوم ملیت را انکار نمی‌کردند، بلکه معتقد بودند این مفهوم باید طوری به کار برده و تبیین شود که نه تنها تهدیدگر هویت اسلامی نباشد، بلکه آن را نیز تقویت کند (Soleimani, 2016: 71-72).

در برابر این دسته از گرایش‌های مطلق، موضع دیگری نیز وجود داشت که بر تعامل گفتمان‌های ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی متمرکز بود. این لایه سعی داشت تا با اجماع اشتراکات گفتمانی، نوعی اتحاد ضد استعماری را به وجود آورد. لازمه این نوع از اتحاد، عدم پیروی از ایدئولوژی خاص و تکیه بر استقلال‌طلبی همه گروه‌های هندی بود. ژانرهای مانند استقلال ملی، دسترسی برابر به منابع، عدالت اجتماعی، آزادی و هویت دینی در تمام گفتمان‌های ضد استعماری قابل ردیابی است. از این‌رو لایه ملی‌گرا-اسلام‌گرا را می‌توان محل بروز ایدئولوژی‌های متعارض ضد استعماری دانست؛ زیرا مجموعه گسترده‌ای از مفاهیم ملی و اسلامی را در برمی‌گیرد. این لایه، برخلاف لایه‌های قبلی، نوعی نسبی‌گرایی در اندیشه و عمل را دارد که آن را به یک گفتمان کثرت‌گرا مبدل می‌سازد. این ویژگی‌ها، امکان ظهور گفتمان‌های جدیدی مانند پان‌آسیاییسم<sup>۱</sup> و پان‌اسلامیسم<sup>۲</sup> را که نتیجه ترکیب ارزش‌های نژاد شرقی (زرد ژاپنی) و ارزش‌های دینی-اسلامی (امت اسلامی) بودند، مهیا ساخت.

مولانا محمد برکت‌الله بوپالی را باید در زمره اندیشمندانی دانست که مرزهای سنتی گفتمان‌های سیاسی اوایل قرن بیستم را درهم شکست. وی در عین تسلط و وابستگی ذهنی به اصول اسلامی، خود را با جنبش‌های ملی‌گرا هم‌راستا می‌دانست و در عین دفاع از گفتمان‌های خلافت و پان‌اسلامیسم، توجه ویژه‌ای نیز به برابری‌های اقتصادی نهادینه‌شده در ایده کمونیسم، الگوی توسعه ژاپن و مبارزه انقلابی علیه استعمار بریتانیا

---

1. Pan-Asianism  
2. Pan-Islamism

داشت. همین چندوجهی بودن، برکت‌الله را به شخصیتی استثنایی تبدیل کرد که توانست میان گفتمان‌های متعارض اسلام‌گرایی، ملی‌گرایی و کمونیسم، پل ارتباطی برقرار کند (Ansari, 2014: 199-203). اهمیت تحلیل اندیشه برکت‌الله به‌ویژه در کتاب «خلافت» دقیقاً مبتنی بر همین توانایی او در بازآفرینی و ترکیب ایده‌های متنوع در قالب کلان‌گفتمان پان‌اسلامیسم است. در همین راستا کتاب «خلافت» به عنوان یکی از متون محوری در تاریخ اندیشه اسلامی مدرن، جایگاهی دوگانه دارد. متن این کتاب از یکسو بر سنت اعتقادی و تاریخی نهاد خلافت استوار است و از سوی دیگر به عنوان یک مانیفست سیاسی، خوانشی نوین از این نهاد را ارائه می‌دهد.

برکت‌الله در این اثر با استفاده از مفاهیمی همچون «کمونیسم معنوی»، «اتحاد اسلامی» و «دولت سکولار» کوشید تا راهی برای تطبیق آموزه‌های اسلامی با نیازهای سیاسی و اجتماعی جوامع مسلمان روزگار خود بیابد. در واقع این کتاب بیش از آنکه صرفاً دفاعی یک‌جانبه از نهاد خلافت باشد، کوششی برای بازنمایی آن به عنوان ابزاری در خدمت وحدت اسلامی و بسیج سیاسی مسلمانان است. پرسش اساسی در این زمینه آن است که برکت‌الله چگونه توانست تفسیر خود از خلافت را به نحوی سامان دهد که هم بر مبانی اسلامی استوار بوده و هم ظرفیت مقابله با سلطه استعمار را داشته باشد؟ این اندیشمند و فعال ضد استعماری در شکل دهی به مفاهیم اسلامی، نقشی کلیدی داشت که همین مفاهیم، بعدها در گفتمان‌های اسلامی معاصر بازتاب یافتند. ایده‌هایی که او برجسته کرده، مانند ضرورت وحدت اسلامی و مقاومت فرهنگی در برابر سلطه خارجی، هنوز هم در گفتمان‌های اسلام‌گرایانه، جاری است (Siddiqui, 2019: 29-30). از این‌رو بررسی اندیشه‌های برکت‌الله هم در راستای فهم گذشته، مفید است و هم به تحلیل استمرار و تحول گفتمان پان‌اسلامیسم در دوره‌های بعد نیز یاری می‌رساند.

از منظر روش‌شناسی، این مقاله با اتکا بر رویکرد گفتمان تاریخی روث ووداک که بر زمینه تاریخی و بیناگفتمانی بودن تأکید دارد، سعی کرده تا امکان تحلیل دقیق استراتژی‌های زبانی و ایدئولوژیکی در آثار برکت‌الله را فراهم آورد (Wodak, 2015: 5-6). در این راستا جنبش خلافت به عنوان جنبشی چندلایه، یکی از بسترهای تاریخی اندیشه‌های برکت‌الله محسوب می‌شود که در عین ایجاد ظرفیت اقدام جمعی علیه

استعمار، تعارضات هویتی میان ملی‌گرایی و اسلام‌گرایی را آشکار می‌سازد. مطالعه چگونگی بازتاب این تنش‌ها در اندیشه برکت‌الله، فرصتی فراهم کرده تا نقش او در صورت‌بندی گفتمان پان‌اسلامیسم بهتر فهمیده شود. از منظر فکری، برکت‌الله اسلام را نه صرفاً یک ایمان فردی، بلکه چارچوبی جامع برای زندگی اجتماعی و اقتصادی می‌دید. او در کتاب «خلافت» تلاش کرده تا اصول اجتماعی اسلام را در راستای تحقق آزادی، خودمختاری و همبستگی مسلمانان بازتفسیر کند (Barakatullah, 1970: 22-24). این تفسیر جدید برکت‌الله را باید کلید درک پروژه فکری او در ترکیب اصول اسلامی با اصول حکمرانی در نظر گرفت. این پژوهش سعی کرده تا به سؤالات زیر پاسخ دهد:

- برکت‌الله چگونه توانست میان اسلام‌گرایی، ملی‌گرایی و کمونیسم، ارتباط برقرار کند و آنها را در قالب پان‌اسلامیسم بازتعریف کند؟

- برکت‌الله چگونه در کتاب خلافت، مفاهیمی چون «کمونیسم معنوی»، «اتحاد اسلامی» و «دولت سکولار» را در خدمت بازسازی نهاد خلافت به کار گرفت؟

اهداف این پژوهش را باید حول محور فهم چندلایه‌ای از اندیشه‌های محمد برکت‌الله تعریف کرد. در لایه اول، این پژوهش سعی کرده تا چندبعدی بودن شخصیت برکت‌الله را واکاوی کند و چگونگی پیوند بین شخصیت او و گفتمان پان‌اسلامیسم را به تصویر بکشد. در لایه دوم، کتاب «خلافت» به عنوان مهم‌ترین اثر برکت‌الله تحلیل شده، تا چگونگی بازنمایی نهاد خلافت و تأکید بر ضرورت وحدت اسلامی از منظر او آشکار شود. هدف این پژوهش در لایه سوم نیز بررسی استراتژی‌های زبانی و بازتولید معانی سیاسی توسط برکت‌الله، با تکیه بر رویکرد گفتمان تاریخی روث ووداک بوده است. در نهایت این پژوهش سعی کرده تا سهم برکت‌الله در شکل‌گیری و تداوم گفتمان‌های اسلام‌گرایانه معاصر را تبیین کرده، نشان دهد که چگونه اندیشه‌های او در مباحث سیاسی جهان اسلام، انعکاس یافته است.

### پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش این مقاله بر سه دسته از منابع استوار است که هر یک برای فهم جامع گفتمان پان‌اسلامیسم برکت‌الله ضروری‌اند. نخست، منابع زمینه‌ای که به بررسی وضعیت اجتماعی-سیاسی اوایل قرن بیستم در هند پرداخته‌اند. این دسته از منابع،

اهمیت ویژه‌ای دارند، زیرا شناخت دقیق بستر استعماری و ضد استعماری هند، امکان تحلیل جایگاه اندیشه برکت‌الله را در میدان مقاومت سیاسی و فرهنگی فراهم می‌سازد. دسته دوم بر گفتمان پان‌اسلامیسم و مفهوم خلافت تمرکز دارند. توجه به این دسته از منابع نیز برای فهم چگونگی شکل‌گیری گفتمان خلافت و ارتباط آن با جنبش‌های ضد استعماری لازم است؛ زیرا تنها در این چارچوب می‌توان دریافت که برکت‌الله، چگونه ایده «جمهوری خلافت» را به عنوان راهبردی وحدت‌آفرین برای جهان اسلام مطرح کرده است.

در نهایت دسته سوم منابع به زندگی و اقدامات عملی برکت‌الله اختصاص دارد. این دسته، امکان پیوند زدن اندیشه و عمل برکت‌الله را فراهم آورده و نشان می‌دهد که چگونه تلاش‌های سیاسی و دیپلماتیک وی، از جمله فعالیت‌های او در خارج از هند و ارتباط با جنبش‌های بین‌المللی، بر شکل‌گیری گفتمان نظری‌اش تأثیر گذاشته است. در نتیجه این سه دسته منابع در کنار هم تصویری چندبعدی از زمینه تاریخی، نظری و شخصی برکت‌الله ارائه داده و امکان تحلیلی دقیق‌تر از نقش او در گفتمان پان‌اسلامیسم (در کتاب «خلافت») را فراهم می‌سازد.

#### جدول ۱- منابع زمینه‌ای

منبع	موضوع	روش‌شناسی	نتایج
Alrianingrum & Liana (2018)	انحصار نمک در مادورا (۱۸۸۳-۱۹۹۱)	تاریخی- اقتصادی	برانگیخته شدن مقاومت محلی در نتیجه سیاست‌های اقتصادی استعمار
Avram & GavrilăCiobotea (2023)	تحول دکترین کمونیسم	تاریخی- ایدئولوژیک	تبیین نقش کمونیسم در سیاست قرن بیستم
Bains (2013)	جنبش غدر و صداهای ضد استعماری	تحلیل اسناد کنفرانس	نقش جدی مهاجران هندی در مقاومت ضد استعماری
Belmekki (2007)	تأثیر استعمار	تاریخی-	حاشیه‌نشین شدن

مسلمانان در نتیجه استعمار	اجتماعی	انگلیس بر مسلمانان هند
تغییر سیاست خلافت عثمانی و گفتمان استقلال طلبی هند در نتیجه استعمار	اسناد عثمانی - انگلیسی	تهدید بریتانیا در خلیج فارس
پیوند جدی بین دین و ملی گرایی	تاریخی - اجتماعی	ملت گرایی در عثمانی و بالکان
مستندسازی فعالیت رهبران ضد استعمار	بیوگرافیک	فرهنگ نامه مبارزان آزادی
باز تولید قواعد استعماری در دوران پسااستعماری	پسااستعماری	مسئله مسلمانان پس از استعمار
تعامل روندهای ملی گرایی و جهانی شدن در عین تعارض	نظری - تطبیقی	جهانی شدن و ملی گرایی
تقویت مقاومت در نتیجه ارتباط هندی ها با آسیای میانه	اسناد شوروی	مبارزان هندی در تاشکند
تغییرات ساختار خلافت و دولت مدرن	تاریخی - نهادی	تحول دولت عثمانی
بیان فرصت های از دست رفته اتحاد عربی - انگلیسی	تاریخی - دیپلماتیک	روابط بریتانیا و شریف حسین
شرح بستر سیاست استعماری اروپا	تاریخی - دیپلماتیک	اتحادهای اروپا
پیدایش ملی گرایی مدرن در استعمار	تاریخی - نظری	ملی گرایی در هند

Malik (1966)	قیام ۱۸۵۷ هند	تاریخی - گفتمانی	تلقى قیام به عنوان شورشی اسلامی از نگاه انگلیس
Medhananda (2020)	ویوکاناندا و ملی‌گرایی هندو	الهیاتی - گفتمانی	تعارض معنویت و ملی‌گرایی هندو
Norris & Inglehart (2012)	ادغام مسلمانان در غرب	کمی (پیمایش تطبیقی)	تأثیر فرهنگ و دین بر ادغام جمعیتی
Rajan (1969)	استعمار بریتانیا در هند	تاریخی	پیامدهای عمیق اقتصادی - سیاسی استعمار
Rakhmankulova et al. (2020)	روابط آسیای مرکزی - عثمانی	مرور تاریخ‌نگاری	خلق پان‌اسلامیسم منطقه‌ای
Raul (2013)	ویوکاناندا و ایده ملت	فلسفی - ملی‌گرایانه	ارتباط جدی معنویت و ملت‌سازی در هند
Verma (2021)	استعمار و بی‌عدالتی	نظری - سیاسی	تبیین نابرابری‌های باقی‌مانده از استعمار
Venkateswaran (2024)	روایت ضد استعماری در آمریکا	تاریخی - دیاسپورا	نقش جدی مهاجران هندی در گفتمان آزادی
Yıldızeli (2018)	عبدالحمید دوم و گلاستون	تاریخی - مقایسه‌ای	شرح گفتمان متقابل عثمانی و غرب

جدول ۲- منابع پان‌اسلامیسم

منبع	موضوع	روش‌شناسی	نتایج
Aydın (2006)	پان‌اسلامیسم و پان‌آسیانیسم	تاریخی-گفتمانی	واکنشی علیه سلطه غرب
Ansari (2014)	برکت‌الله و پان‌اسلامیسم در اروپا	تاریخی-فکری	پیوندهای فراملی برکت‌الله را آشکار ساخت
Cesari (2021)	اسلام سیاسی	نظری-مقایسه‌ای	تنوع اسلام سیاسی
Islam (2021)	همکاری پان‌اسلامی	تاریخی-تطبیقی	اتحاد اسلامی به عنوان ابزار ضد استعمار
Khalid (2013)	پان‌اسلامیسم در عمل	متون عثمانی	کاربرد وحدت اسلامی در سیاست روزمره
Khan (2007)	مسئله خلافت در سیاست بریتانیا	تاریخی-سیاسی	ترس بریتانیا از پان‌اسلامیسم
Kirillina et al. (2022)	کنگره قاهره ۱۹۲۶	گفتمان ایدئولوژیک	زنده ماندن اندیشه خلافت
Landau (2015)	تاریخ پان‌اسلامیسم	تاریخی	مرور کلی بر تحولات پان‌اسلامیسم
Livaoğlu Mengüç (2019)	واکنش مصر به الغای خلافت	تحلیل مطبوعات	تنوع دیدگاه‌ها نسبت به انحلال خلافت
O'Sullivan (2018)	سرمایه مسلمانان و خلافت	اقتصادی-تاریخی	محدودیت‌های مالی مانع اتحاد عملی
Özdalga (2013)	میراث فکری عثمانی	مجموعه پژوهش‌ها	پیوند میان اندیشه و ساختار عثمانی
Pankhurst (2013)	تاریخ خلافت جهانی	تاریخی	تلاش برای اتحاد اسلامی پس از ۱۹۲۴
Piscatori	پان‌اسلامیسم به	نظری-گفتمانی	پان‌اسلام ترکیبی از

(2005)	مثابه اتوپیا		عمل‌گرایی و آرمان‌گرایی
Razek (2012)	اسلام و قدرت سیاسی	فلسفی - سیاسی	بررسی مشروعیت در سنت اسلامی
Shamshad & Rehman (2021)	جنبش خلافت در هند	تاریخی	جنبش خلافت در مسیر گفتمان پان‌اسلامیسم
Soleimani (2016)	اسلام و ملی‌گرایی	تاریخی - نظری	شکل‌گیری هویت سیاسی در رقابت اسلام‌گرایی و ملی‌گرایی
Yilmaz (2018)	تحول خلافت عثمانی	تاریخی - فکری	تغییر خلافت به سمت قرائت عرفانی

### جدول ۳- منابع زندگی و اقدامات برکت‌الله

منبع	موضوع	روش‌شناسی	نتایج
Barakatullah (1970)	کتاب «خلافت» (متن اصلی)	نوشتار شخصی - سیاسی	ارائه نظریه «جمهوری خلافت» و نقد استعمار
Ansari (2014)	برکت‌الله و پان‌اسلامیسم	تاریخی - فکری	مشارکت فعال برکت‌الله در شبکه‌های انقلابی اروپا
Siddiqui (2022)	برکت‌الله و دارماپالا در ژاپن	تاریخی - فرهنگی	فعال بودن برکت‌الله در بعد فراملی اسلام‌گرایی
Siddiqui (2019)	برکت‌الله و بین‌الملل‌گرایی	تاریخی - فکری	پیوند اندیشه و کنش سیاسی برکت‌الله
Siddiqui (2017)	زندگی‌نامه برکت‌الله (رساله)	تاریخی - آرشیوی	بازسازی مسیر زندگی و فعالیت انقلابی برکت‌الله
Gupta & Guptā (1999)	فرهنگ‌نامه مبارزان آزادی	بیوگرافیک	معرفی برکت‌الله به عنوان یک رهبر ضد استعماری

### مفاهیم کلیدی (پان‌اسلامیسم، خلافت و مولانا برکت‌الله)

پیشینه پژوهش این تحقیق شامل سه ضلع مهم پان‌اسلامیسم، خلافت و شخص برکت‌الله می‌شود. این مثلث تاریخی - مفهومی از آن جهت اهمیت دارد که بی‌توجهی به یکی از اضلاع، امکان تفهیم ضرورت انجام این پژوهش را با مشکل مواجه می‌کند. از این‌رو در ادامه، هر یک از این موضوعات به طور مجزا بررسی شده است.

#### پان‌اسلامیسم

سده نوزدهم شاهد افول سیاسی و از دست رفتن امتیازات اقتصادی جامعه مسلمان هند به همراه دخالت روزافزون بریتانیا در شریعت اسلامی بود. نارضایتی حاصل از این شرایط باعث شکل‌گیری پاسخ‌های مختلفی مانند مقاومت مسلحانه، سازش، همکاری با حاکمان جدید و در نهایت گفتمان پان‌اسلامیسم شد (Belmekki, 2007: 29-30). پان‌اسلامیسم از منظر تئوریک، قدمتی به اندازه دین اسلام دارد، اما در وادی عمل مسائلی مانند گسترش سریع اسلام، تفاوت‌های فرهنگی و فواصل جغرافیایی اتحاد یک‌دست بین مسلمانان را به امری پیچیده تبدیل کرد (Khalid, 2013: 217-219). اتحاد بین مسلمانان در جریان شکل‌گیری جنبش‌های ضد استعماری سده نوزدهم هویت جدیدی به خود گرفت و باعث خلق اصطلاح پان‌اسلامیسم یا اسلام‌گرایی فراملی شد. تا اواسط سده نوزدهم، اتحاد بین مسلمانان با اصطلاحاتی چون اخوت دینی، اتحاد دینی یا اتحاد اسلامی معرفی می‌شد. اما از اواسط دهه ۱۸۷۰، اصطلاح پان‌اسلامیسم رواج یافت (Landau, 2015: 265-269).

در این راستا باید به این نکته توجه داشت که اصطلاح پان‌اسلامیسم را غربی‌ها و به‌ویژه بریتانیا در سده نوزدهم توسعه دادند (همان: ۲۹۵-۲۹۸). غربی‌ها، این پدیده را گاهی به عنوان یک اتحاد ارتجاعی و تهاجمی علیه مسیحیت و گاهی به عنوان یک توهم صرف تفسیر می‌کردند (Khan, 2007: 12-13). در نگاه اول، این اصطلاح بسیار ساده و قابل فهم به نظر می‌رسد و معنای اتحاد جهانی مسلمانان را به ذهن متبادر می‌کند. به رغم نهفته بودن روح برادری دینی در آموزه‌های اسلام، پان‌اسلامیسم را باید گذاری از اتحاد دینی به اتحاد سیاسی تلقی کرد که مبتنی بر نهاد خلافت بود (Aydın, 2006: 205-207). به عبارت دیگر اسلام‌گرایی درون مرزهای ملی، جنبه دینی داشت، اما همان اسلام‌گرایی در بستر فراملی، بیشتر ناظر به مسائل سیاسی و ضد استعماری بود. همین

جنبه سیاسی باعث شد تا اصطلاح پان‌اسلامیسم، جای اصطلاحات قدیمی را بگیرد و گفتمانی جدید در روابط بین‌الملل به وجود آورد (Piscatori, 2005: 422-424).

مسیر توسعه این گفتمان را باید به دو بازه زمانی پیش و پس از حضور استعمار در آسیا و آفریقا تقسیم کرد. شکل‌گیری و رشد گفتمان پان‌اسلامیسم در دوران پیش از حضور مستمر قدرت‌های اروپایی در آسیا به‌ویژه شبه‌قاره هند به قدری کند و آهسته بود که اکثر پژوهشگران نسبت به آن بی‌توجه بوده‌اند. اما اتفاقات دوران استعمار، به‌ویژه در نیمه دوم سده نوزدهم و اوایل سده بیستم، تحركات فراوانی را در جوامع تحت سلطه شکل داد که مبتنی بر همان مفهوم اتحاد اسلامی بود (Landau, 2015: 306-308).

اسلام‌گرایی فراملی در نتیجه تلاش‌های اندیشمندان و فعالان ضد استعماری مسلمان در کنار مفهوم ملی‌گرایی به یکی از گفتمان‌های رایج ضد استعماری تبدیل شد. به عبارت دیگر پان‌اسلامیسم، نتیجه تحریک احساسات دینی و ملی مسلمانان بود که در مواجهه با مفاهیم غربی، نوعی از تجدد و نوگرایی را در حفظ هویت اسلامی ایجاد کرد (Cesari, 2021: 6-8). در مکاتبات مسلمانان با سلطان عثمانی، همواره بر این موضوع تأکید می‌شد که مسلمانان، برادر یکدیگر هستند و سلطان به عنوان خلیفه همه مسلمانان، موظف است که از آنها حفاظت کند. این حس تعلق به برادری جهانی و تحت حمایت قدرت بزرگ (خلیفه)، برای مسلمانان، حس امنیت و آرامش ایجاد می‌کرد (Yılmaz, 2018: 186-188). گفتمان پان‌اسلامیسم برای نخستین بار پس از شکست دولت عثمانی از روسیه و جدایی کریمه<sup>(۱)</sup> به طور رسمی و بین‌المللی اعلام شد. در این راستا سلطان عثمانی ادعا کرد که مرجعیت دینی تمامی مسلمانان جهان را در اختیار دارد و دولت‌های غربی، این مسئله را پذیرفتند (Keyvanoğlu, 2015: 62-65). این اعلام رسمی را می‌توان نقطه عطفی در توسعه گفتمان پان‌اسلامیسم دانست.

اسلام‌گرایی فراملی در جبهه‌های گوناگونی با اسلام‌گرایی تفاوت دارد. اسلام‌گرایی در عین توجه به مفهوم وحدت، بیشتر بر دولت اسلامی مبتنی بر یک جغرافیای مشترک متکی بود (Islam, 2012: 63-66). اما ساختار سیاسی پیشنهادی توسط پان‌اسلامیسم در واقع ایجاد جبهه‌ای جدید علیه استعمار بریتانیا در آسیا بود که باعث نگرانی دولت‌های غربی شده بود. از این جهت، بریتانیا و فعالان غرب‌گرا در کشورهای تحت استعمار، سعی کردند تا با برجسته‌سازی ابعاد مختلف مفهوم ملی‌گرایی، آن را در تقابل با

پان‌اسلامیسم قرار دهند (Karpat, 1972: 256-258). با توسعه مفهوم ملیت و ارزشمند شدن آن در میان مردم آسیا و از سوی دیگر با فشار قدرت‌های اروپایی، این ترس به وجود آمد که نبود خلافت عثمانی، برابر با فروپاشی جوامع مسلمان است. این ترس، محرک اصلی در توسعه دولتی و حکومتی گفتمان پان‌اسلامیسم توسط خلافت عثمانی بود (Shamshad & Rehman, 2021: 89-91). پان‌اسلامیسم عثمانی محور، بیشتر نتیجه یک انتخاب اجباری برای حفاظت از خلافت در برابر قدرت‌های اروپایی بود تا گفتمانی برنامه‌ریزی‌شده و آرمانی (O'Sullivan, 2018: 187-188). در این راستا، ارتباط بین دستگاه خلافت عثمانی و خان‌های مسلمان آسیای مرکزی و جوامع مسلمان هند، نوعی پیوند سیاسی در اقصی نقاط آسیا ایجاد کرد (Rakhmankulova et al, 2020: 313).

### خلافت

هنری لایارد<sup>۱</sup>، سفیر بریتانیا در استانبول (۱۸۷۷-۱۸۸۰) درباره جایگاه نهاد خلافت در گفتمان پان‌اسلامیسم معتقد بود که خلافت، کلید اجرایی سیاست‌های داخلی و خارجی اسلام‌گرایی فراملی بود (Yıldızeli, 2018: 322). خلافت، نماد و ضمانت اجرایی سیاست‌های گفتمان پان‌اسلامیسم بود و به همین دلیل عبدالحمید دوم، آن را نهادی مقدس معرفی کرد تا هرگونه تلاش برای به چالش کشیده شدن را در نطفه خفه کند. تا سال ۱۹۲۴، اکثر اسلام‌گرایان معتقد بودند که جهان اسلام باید تحت رهبری خلیفه عثمانی قرار گیرد تا در برابر آسیب‌های اجتماعی و فرهنگی بیمه شود. با انحلال خلافت، بسیاری از این نظریه‌پردازان یا از مواضع قبلی خود کوتاه آمدند و یا گفتمان پان‌اسلامیسم را بدون حکومت سیاسی به تصویر کشیدند که مانند نخ تسبیح، مسلمانان را به هم پیوند می‌دهد (Pankhurst, 2013: 53-56).

تا پیش از جنگ جهانی اول و اعلام انحلال خلافت توسط کمال پاشا و گروه میهن‌پرستان وطنی ترک، بریتانیا نگاهی چندجانبه به دستگاه خلافت داشت. بریتانیایی‌ها می‌دانستند که توسعه گفتمان پان‌اسلامیسم می‌تواند منافع آنها در هند و شمال آفریقا را به خطر بیندازد. بنابراین در نخستین اقدام برای تضعیف خلافت، مصر را به بهانه حفاظت و کنترل، تحت سلطه قرار دادند. عبدالحمید، این اقدام بریتانیا را

1. Sir Austen Henry Layard

مهم‌ترین اقدام برای تضعیف دستگاه خلافت تعبیر کرد. او معتقد بود که بریتانیا در تلاش است تا نهاد خلافت را از ترکیه به مصر یا عربستان منتقل کرده، گماشته‌های خود را به عنوان خلیفه معرفی کند (Bilal Emre, 2009: 133-135). واکنش‌ها به انحلال خلافت، بین دو جنگ جهانی در قالب‌هایی گوناگون نمود یافت.

برای مثال محمد رشیدرضا، جزء کسانی بود که با نوشتن کتاب «خلافت یا امامت کبری»<sup>(۳)</sup> به نقد انحلال خلافت پرداخت و معتقد بود که باید اجماعی جدید و متناسب با نیازهای زمان بین جوامع مسلمان صورت گیرد. او معتقد بود که اتحاد مسلمانان باید اتحاد مبتنی بر قدرت مادی و قدرت معنوی باشد (Razek, 2012: 9-10). علی عبدالرزاق برخلاف رضا بر ضرورت تمایز قدرت روحانی و مادی تأکید داشت و در سال ۱۹۲۵ در کتاب خود با نام «اسلام و اصول حکومت»<sup>(۴)</sup>، ارزشمندی خلافت را زیر سؤال برد و ادعا کرد که اسلام، شکل خاصی از حکومت را مشخص نکرده است. از نظر او، پیامبر (اکرم) صرفاً یک رهبر معنوی بود (Piscatori, 2005: 426). دیدگاه دیگری در سال ۱۹۲۶ توسط عبدالرزاق سنهوری در قالب کتاب «خلافت: تکامل آن به سوی جامعه‌ای از ملل شرق»<sup>(۴)</sup> مطرح شد. از نظر او، حکومت جزء جدایی‌ناپذیر اسلام بود، اما شکل آن باید منطبق بر نیازها و ساختارهای زمانه می‌بود. او معتقد بود که خلیفه باید به طور دوره‌ای در مراسم حج انتخاب شود و ریاست اتحادیه‌ای از ملت‌های شرقی را برعهده گیرد (Piscatori, 2005: 427).

در سال ۱۹۲۴ و فردای روز اعلام انحلال خلافت (هفتم مارس ۱۹۲۴)، نخستین نشست درباره آن در مکه و به رهبری شریف حسین برگزار شد. شریف حسین که در ماجرای انحلال خلافت عثمانی به بریتانیا کمک کرده بود، پیشنهاد هم‌بستگی عربی در قالب پان‌عریسم را به عنوان هسته اتحاد اسلامی مطرح کرد. این پیشنهاد او با محاصره حجاز توسط نیروهای سعودی و فتح مکه به فراموشی سپرده شد (Kay, 2020: 55-57). در سال ۱۹۲۶ نیز مقامات مذهبی و علمای الازهر، کنگره خلافت را در قاهره برگزار کردند. در این کنگره، هیچ‌یک از نمایندگان کشورهای هند، ایران، افغانستان، ترکیه و الجزایر حضور نداشتند (Kirillina, 2022: 9-11). هدف از برگزاری این کنگره، اعلام خلافت پادشاه فؤاد بود که به نتیجه‌ای نرسید<sup>(۵)</sup>. بعد از انحلال خلافت و برگزاری کنگره‌ها و همایش‌های متعددی درباره آینده آن، به تدریج این نتیجه حاصل شد که

امکان واقعی برای احیای خلافت وجود ندارد و دیگر نیازی نیز به آن احساس نمی‌شود. با ادامه این روند، خلافت جای خود را به ایده اتحاد اسلام داد که در عمل به معنای نوعی همبستگی جهانی بود (Livaoglu Mengüç, 2019: 116-117).

### مولانا محمد برکت‌الله

مولانا محمد برکت‌الله بوپالی، چهره‌ای برجسته در تاریخ اندیشه اسلامی و جنبش‌های ضد استعماری، به دلیل نقش مؤثرش در مبارزه برای استقلال هند و حمایت از اتحاد مسلمانان در برابر استعمار بریتانیا شناخته می‌شود. او که زاده بوپال هند بود، تحصیلات اولیه‌اش در فلسفه اسلامی و زبان‌های مختلف، زمینه‌ساز فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی بعدی‌اش شد. برکت‌الله، دیدگاه‌هایی مشابه با اسلام‌گرایان هم‌عصر خود داشت، اما بر بازگشت به اصول بنیادین اسلام و بازسازی نظام اجتماعی مسلمانان تأکید داشت (Gupta & Gupta, 1999: 147). اندیشه‌ها و اقدامات ضد استعماری او، به‌ویژه با توجه به تقارن آنها با دوران اوج قدرت امپریالیسم و گسترش رژیم‌های کمونیستی، اهمیت ویژه‌ای دارد. برکت‌الله در سال ۱۸۸۱، در جریان ملاقاتی با سید جمال‌الدین اسدآبادی، تحت تأثیر اندیشه‌های ضد استعماری او قرار گرفت. این تأثیر بعدها در سخنرانی‌هایش در انگلستان و ژاپن به وضوح دیده شد (Siddiqui, 2017: 18).

برکت‌الله بعد از سفر به انگلستان با عبدالله کوئیلیام<sup>(۶)</sup> دیدار کرد که به تازگی به اسلام گرویده بود. به پیشنهاد او، برکت‌الله به عنوان نخستین امام جماعت مسجد لیورپول، تحت نظارت انجمن مسلمانان این شهر، منصوب شد. ارتباط با کوئیلیام، دریچه‌ای برای گسترش فعالیت‌های ضد استعماری برکت‌الله در عرصه بین‌المللی گشود و او را با ملی‌گرایانی از آلمان، ایرلند و ایالات متحده آشنا ساخت (Siddiqui, 2017: 26). برکت‌الله در سخنرانی‌های خود در انگلستان به ابعاد سیاسی اسلام پرداخت و دیدگاه‌هایش را درباره آینده کشورهای اسلامی در روزنامه‌های مختلف منتشر کرد. فعالیت‌های گسترده او سبب شد که سرویس اطلاعاتی بریتانیا، وی را زیر نظر بگیرد و در سال ۱۹۰۳ بر اثر افزایش فشارها، ناگزیر از مهاجرت به ایالات متحده آمریکا شود. (Ansari, 2014: 186). اقامت در سان‌فرانسیسکو و تعامل با ملی‌گرایان ایرلندی-آمریکایی، فرصت‌های بیشتری برای بیان دیدگاه‌هایش درباره جامعه اسلامی هند فراهم کرد (Siddiqui, 2017: 52).

پس از انقلاب بلشویکی در روسیه، برکت‌الله علاوه بر ترویج اصول اسلامی در ایالات-متحده، بر نیاز به توسعه اقتصادی جوامع اسلامی به عنوان سلاحی علیه استعمار تأکید کرد (Karomat, 2020: 542-544). در سال ۱۹۰۹ به عنوان استاد زبان اردو در دانشگاه توکیو منصوب شد و ماهنامه «برادری اسلامی»<sup>۱</sup> را در ژاپن تأسیس کرد. شعار این مجله، «وحدت میان ادیان» بود که سرویس اطلاعاتی بریتانیا، آن را نمادی از همبستگی و فراخوانی برای شورش علیه حکومت بریتانیا در هند تلقی کرد (Siddiqui, 2022:1346). برکت‌الله در سال ۱۹۱۴ و پس از شرکت در کنفرانس‌های علمی در ژاپن به ایالات-متحده بازگشت و به چهره‌ای برجسته در حزب غدر<sup>(۷)</sup> تبدیل شد. در این حزب، او از تأسیس سازمان‌های مخفی برای اخراج نیروهای بریتانیایی و ایجاد جمهوری هند حمایت کرد (Bains, 2013: 35). گزارش‌های اطلاعاتی بریتانیا از برکت‌الله به عنوان نقطه اتصال بین پان‌اسلامیسم و پان‌آسیاییسم یاد می‌کنند (Ansari, 2014: 203-204).

تسلط برکت‌الله به زبان‌هایی مانند هندی، اردو، عربی، فارسی، انگلیسی و ژاپنی به او امکان دسترسی مستقیم و مطالعه دیدگاه‌های متنوع را می‌داد (Siddiqui, 2017: 5). این تسلط زبانی و استفاده از ابزار ارتباطی جدید به او امکان داد تا نقش تأثیرگذاری در صحنه بین‌المللی ایفا کند. جنبش خلافت را می‌توان یکی از جنبش‌های مهم در زمان برکت‌الله دانست که به دنبال محافظت از امپراتوری عثمانی و خلافت در برابر تجاوز بریتانیا پس از جنگ جهانی اول بود. برکت‌الله، خلافت را چارچوب سازمانی ایده‌آل برای جوامع مسلمان می‌دید که نه‌تنها مسلمانان هند، بلکه همه مسلمانان را در برمی‌گرفت. او به این نتیجه رسید که هرچند ملی‌گرایی به عنوان بستری برای هویت ضد استعماری در کشورهایمانند آلمان، ژاپن و روسیه عمل کرده است، تفاوت‌هایی در محتوای این جنبش‌ها وجود داشته که مبتنی بر ویژگی‌های فرهنگی جوامع یادشده بوده است. در نهایت برکت‌الله از فراملی‌گرایی به عنوان مفهومی وحدت‌بخش در شبکه جهانی ضد استعماری استفاده کرده و در عین حال ایده‌های مارکسیستی را نیز در راستای تقویت اقتصاد اسلامی، مفید می‌دانست (Özdağ, 2013: 207). او در جریان مبارزاتش برای آزادی هند، از جنبش‌های مسالمت‌آمیز مانند جنبش گاندی به شدت انتقاد کرد و بر

ضرورت انقلاب مسلحانه برای آزادسازی هند از استعمار بریتانیا تأکید کرد ( Siddiqui, 2017: 6-7).

برکت‌الله از گفتمان پان‌اسلامیسم به عنوان یک ایدئولوژی سیاسی که خواستار همبستگی مسلمانان در برابر قدرت‌های استعماری اروپایی بود، حمایت کرد. او پان‌اسلامیسم را به عنوان نیرویی قدرتمند برای بسیج سیاسی به رسمیت شناخت و بر ضرورت وحدت میان مسلمانان برای مقاومت در برابر تجاوز امپریالیستی تأکید داشت (Barakatullah, 1970: 2-4). نوشته‌ها و فعالیت‌های مولانا برکت‌الله بر اهمیت یک ایدئولوژی سیاسی جامع و فراگیر تأکید داشت که آرمان‌های مسلمانان را با اصول اسلام هماهنگ می‌ساخت و به دنبال توانمندسازی جوامع تحت ستم بود. در عین حال وی از ماهیت اقتدارگرایانه دولت‌های ملی در جهان اسلام نیز انتقاد می‌کرد. در این راستا میراث برکت‌الله بر بحث‌های معاصر درباره ملی‌گرایی و هویت اسلامی تأثیر گذاشته و بازتابی از تعامل پیچیده‌ای است که در چشم‌انداز اجتماعی-سیاسی امروز نیز موضوعیتی ویژه دارد.

با وجود تلاش‌های فراوان و مهم، آثار برکت‌الله اغلب تحت‌الشعاع چهره‌های دیگر جنبش استقلال هند مانند گاندی و نهرو قرار گرفته است. درک ظریف او از تقاطع ملی‌گرایی، اسلام‌گرایی و مبارزه با استعمار می‌تواند چارچوبی انتقادی برای تحلیل هویت و مشارکت سیاسی در جوامع مسلمان فراهم کند. به این ترتیب برکت‌الله، چهره‌ای محوری، اما کمتر شناخته‌شده در تاریخ اندیشه ضد استعماری و فلسفه سیاسی اسلامی است که واکاوی اندیشه او می‌تواند الهام‌بخش نسل‌های آینده برای پیمودن پیچیدگی‌های مسیر فهم هویت‌های فرهنگی و مذهبی در بستر استعمار نو باشد.

### اهمیت تاریخی و گفتمانی کتاب «خلافت»

کتاب «خلافت» در بستر زمانی بسیار حساسی نوشته شد که شاهد فروپاشی خلافت عثمانی، اوج سلطه استعمار بر سرزمین‌های اسلامی و شکل‌گیری جنبش‌های استقلال طلب بود. این اثر را می‌توان نوعی واکنش نظری و راهبردی به یک بحران تمدنی در نظر گرفت که تلاش می‌کند نقشه راهی برای بازیابی هویت اسلامی و سامان

سیاسی امت در غیاب خلافت سنتی ارائه دهد. یکی از ویژگی‌های این کتاب، چندلایه بودن مخاطبان است. به عبارت دیگر این کتاب طوری نگاشته شده که به هر کدام از اقشار مردم عادی، اندیشمندان مسلمان، ناظران و مداخله‌گران اروپایی و همچنین پیروان سایر ادیان، پیامی منتقل می‌کند. توجه به برادری اسلامی، دعوت به خلافت شورایی، عدم مداخله خلیفه آینده در امور سیاسی و زندگی مسالمت‌آمیز مسلمانان در کنار یهودیان و مسیحیان از جمله این پیام‌هاست.

کتاب «خلافت» را نباید صرفاً بازتابی از اندیشه‌های فردی برکت‌الله دانست، بلکه باید آن را انعکاسی از گفتمان پان‌اسلامیسم در بستر استعمار در نظر گرفت؛ زیرا این کتاب هم‌راستا با آثار سید جمال‌الدین اسدآبادی، رشید رضا و حتی حسن البنا است که نهاد خلافت را ایده مرکزی اتحاد و تنها امکان بازیابی قدرت مسلمانان عنوان کرده‌اند. برکت‌الله مانند اسدآبادی، خلافت را فراتر از یک نهاد سنتی می‌دید. او به خلافت به عنوان نظام جهانی اسلام می‌نگریست که وظیفه‌اش اجرای عدالت، حفظ وحدت و مقابله با ظلم استعمار است. با این حال برکت‌الله به سبب تجربه زیسته در چندین کشور و ارتباطات گسترده‌اش با شبکه‌های انقلابی، توانست خلافت را نه صرفاً در سطح نظری، بلکه به عنوان ابزاری برای مبارزه و سازمان‌دهی سیاسی مطرح کند. کتاب «خلافت» را باید بنیادی‌ترین اثر برکت‌الله در این راستا دانست؛ زیرا نشان‌دهنده تلاش او در تحلیل دلایل سقوط خلافت، اثبات مشروعیت آن و امکان بازسازی‌اش در قالب روشی استدلالی است. وی در این کتاب و با استفاده از منابع فقهی، قرآنی و حدیثی، جایگاه نهاد خلافت را تبیین کرده و آن را در قالب نظامی شورایی و پاسخگو بازتعریف می‌کند. او با اشاره به فاصله گرفتن نهاد خلافت از مفهوم دینی-سیاسی خود و تبدیل شدن به سلطنت موروثی، سعی کرده با ادغام اصول اسلامی و ارزش‌های مدرن، این نهاد مقدس را در شرایط جدید جهانی بازتعریف کند. او بر اساس شناخت خود از تحولات سیاسی جهان و بحران‌های داخلی جهان اسلام، معتقد بود که خلافت باید غیر متمرکز، نماینده امت و متکی بر مشروعیت مردمی باشد.

کتاب «خلافت»، یکی از معدود متونی است که در آن نظریه خلافت با کنش انقلابی و مبارزه ضد استعماری، پیوند ملموسی خورده است. در این اثر خلافت، ابزاری برای ائتلاف استراتژیک مسلمانان علیه استعمار بریتانیا عنوان شده است. نویسنده با نگاهی

ژئوپولیتیک و به دور از محدودیت‌های جغرافیایی تلاش کرده تا خلافت را خارج از انحصار عثمانی و در قالب نهادی فراملی و فراقومی معرفی کند. به عبارت دیگر کتاب «خلافت»، بازتاب‌دهنده گفتمان پان‌اسلامیستی نه در قالب سلطه یک دولت، بلکه در ظرف یک اراده جمعی است. در نهایت کتاب «خلافت»، سندی منحصر به فرد برای مطالعه تحول اندیشه خلافت در دوران بحران، مدرنیته و استعمار و یکی از متون بنیادین برای فهم تحول گفتمان پان‌اسلامیسم در قرن بیستم به شمار می‌رود.

### رویکرد تحلیل گفتمان تاریخی<sup>۱</sup> «روث ووداک»<sup>۲</sup>

تحلیل گفتمان انتقادی، چارچوبی بین‌رشته‌ای است که سعی دارد تا روابط میان زبان، قدرت و پویایی‌های اجتماعی را بررسی کند (Blommaert & Bulcaen, 2000: 449). یکی از پژوهشگران برجسته تحلیل گفتمان انتقادی، روث ووداک است که رویکرد گفتمان تاریخی را برای تحلیل چگونگی تحول گفتمان‌ها در طول زمان و با توجه به زمینه‌های تاریخی و اجتماعی - سیاسی ارائه کرده است. رویکرد گفتمان تاریخی به دنبال درک روابط پیچیده زبان، واقعیت‌های اجتماعی و روابط قدرت است (Wodak, 2015: 1-2). ووداک بر این باور است که برای درک گفتمان نباید صرفاً به تحلیل زبان بسنده کرد، بلکه باید آن را در بستر مسائل اجتماعی - سیاسی و زمینه تاریخی واکاوی نمود. این دیدگاه انتقادی به محققان اجازه می‌دهد تا بازتاب ساختارهای قدرت و نابرابری‌های نهفته در زبان را آشکار کنند. با بررسی چگونگی بازنمایی و ساخت واقعیت‌های اجتماعی از طریق گفتمان، رویکرد گفتمان تاریخی می‌تواند بی‌عدالتی‌ها و اشکال سلطه سازمان‌یافته را که ممکن است در نگاه اول قابل مشاهده نباشند، شناسایی کند (Wodak, 2001: 70-71).

تحلیل گفتمان تاریخی ووداک به مطالعه شیوه‌هایی می‌پردازد که در آنها، گفتمان‌های تاریخی شکل گرفته و در متن‌ها بازتولید می‌شوند. این رویکرد تلاش می‌کند با در نظر گرفتن پیوندهای میان زبان، قدرت و تاریخ، شیوه‌های مختلف بازنمایی ایدئولوژی‌ها و فرآیندهای اجتماعی را تحلیل کند. با به کارگیری راهبردهای

1. Discourse Historical Approach

2. Ruth Wodak

مختلف تحلیل زبانی و استدلالی، این رویکرد می‌تواند نشان دهد که چگونه روایت‌های تاریخی شکل می‌گیرند و چگونه قدرت در این فرآیند نقش دارد (Reisigl, 2017: 46-47). تحلیل گفتمان تاریخی نه تنها ابزاری برای مطالعه متون تاریخی، بلکه ابزاری برای فهم عمیق تر روابط اجتماعی و پویایی‌های ایدئولوژیک در گذشته است. ویژگی مهم تحلیل گفتمان تاریخی، تلفیق روش‌های مختلف پژوهشی، به‌کارگیری داده‌های متنوع تجربی و استفاده از اطلاعات تاریخی و اجتماعی است. این رویکرد در بررسی مسائل تاریخی، نهادهای سیاسی و اجتماعی و رخداد‌های گفتمانی، تلاش می‌کند تا دانش موجود درباره منابع تاریخی و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی را در تحلیل خود بگنجانند (Wodak, 2016: 359). این تحلیل همچنین به چگونگی شکل‌گیری ایدئولوژی‌ها در طول زمان و نقش آنها در تعاملات اجتماعی می‌پردازد (Reisigl, 2017: 45). ووداک در تحلیل زبانی خود از چندین راهبرد بهره می‌برد که هر یک به بررسی جنبه‌ای خاص از متن می‌پردازند. این راهبردها به پنج دسته اصلی تقسیم می‌شوند (Wodak, 2015: 8):

- راهبرد ارجاعی یا نام‌گذاری<sup>۱</sup>: این راهبرد به نحوه نام‌گذاری کنشگران اجتماعی در اسناد تاریخی و ارجاعات انجام‌شده به آنها دلالت دارد.
- راهبرد گزاره‌ای<sup>۲</sup>: این راهبرد به بررسی ویژگی‌هایی نسبت داده‌شده به کنشگران تاریخی می‌پردازد.
- راهبرد استدلالی<sup>۳</sup>: این راهبرد، استدلال‌های استفاده‌شده برای توجیه کنش‌های تاریخی و اجتماعی را بررسی می‌کند.
- راهبرد منظرسازی<sup>۴</sup>: این راهبرد نشان می‌دهد که چگونه از طریق نام‌گذاری، توصیف ویژگی‌ها، ارائه پیش‌فرض‌ها و استدلال‌ها، یک دیدگاه خاص شکل گرفته و رسمیت یافته است.
- راهبرد تشدید و تخفیف<sup>۵</sup>: این راهبرد نیز بر انواع برجسته‌سازی از طریق انتخاب واژگان خاص، تأکید بر برخی رویدادها و کاهش اهمیت دیگر رویدادها تمرکز دارد.

---

1. Referential/nomination Strategy

2. Predication Strategy

3. Argumentation Strategy

4. Perspectivization/Framing Strategy

5. Intensification/Mitigation Strategies

راهبردهای یادشده به محققان کمک می‌کند تا ابزارهای زبانی مانند استعاره‌ها، کلیشه‌ها و قیاس‌ها را که برای شکل دادن به گفتمان و انتقال معنی ایدئولوژیکی استفاده می‌شوند، تحلیل کنند. با بررسی چگونگی تولید و بازتولید ایدئولوژی‌های متعدد از طریق گفتمان، نقش زبان در حفظ ساختارهای قدرت برجسته می‌شود (Wodak, 2012: 229-230).

### نحوه انتخاب داده‌ها و تحلیل

کاربست رویکرد گفتمان تاریخی روث ووداک به عنوان روشی میان‌رشته‌ای و انتقادی در بررسی گفتمان پان‌اسلامیسم در اندیشه مولانا محمد برکت‌الله و با استناد به کتاب «خلافت»، امکان آشکارسازی لایه‌های گوناگون قدرت، ایدئولوژی، تاریخ و زبان را فراهم می‌سازد. این روش که بر پیوند زبان با ساختارهای اجتماعی، تاریخی و سیاسی تأکید دارد، به‌ویژه برای پژوهش در گفتمان‌هایی مناسب است که افزون بر سطوح واژگانی و نحوی، در سطوح ساختارهای کلان اجتماعی-سیاسی نیز معنا تولید می‌کنند. برکت‌الله در کتاب خود، گفتمان پیچیده و متنوعی را بازتولید می‌کند که هم‌زمان شامل مضامین دینی، سیاسی و تاریخی است و همین مضامین نیز در شرایط متفاوت زمینه‌ای و تاریخی، معانی متفاوتی تولید می‌کنند. این ویژگی، انتخاب رویکرد گفتمان تاریخی را برای مطالعه اندیشه او توجیه‌پذیر می‌سازد. این رویکرد از دو جهت مناسب است: نخست برای بررسی چگونگی شکل‌گیری و تثبیت گفتمان پان‌اسلامیسم در اندیشه برکت‌الله و دوم برای تبیین نحوه عملکرد این گفتمان در زمینه فعالیت ضد استعماری و سیاست‌ورزی اسلامی در سطح بین‌المللی.

ساختارهای گفتمانی کتاب «خلافت» از طریق بهره‌گیری از پنج راهبرد تحلیلی ووداک به دقت قابل تحلیل است. این راهبردها افزون بر آنکه ابزار زبانی‌اند، کارکردی ایدئولوژیک نیز دارند و امکان بررسی نحوه تولید، تثبیت یا دگرگونی مفاهیمی چون مقاومت، استعمار، کفر، امت و خلافت توسط برکت‌الله را فراهم می‌کنند. توانایی این روش در فراروی از سطح جمله و واژه و درک نحوه شکل‌گیری هویت، قدرت و تاریخ، آن را در راستای فهم گفتمان برکت‌الله قرار می‌دهد. تأکید ووداک بر بینامتنیت و

زمینه‌های تاریخی، امکان تحلیل گفتار برکت‌الله را در پیوند با رخداد‌های جهانی مانند ظهور دولت-ملت‌ها، جنگ جهانی اول و فروپاشی خلافت عثمانی مهیا می‌کند. افزون بر این از آنجا که گفتمان برکت‌الله، نه در قالب متنی بسته، بلکه در تعامل با پروژه‌های سیاسی، جنبش‌های جهانی و مفاهیم بنیادی اسلامی شکل می‌گیرد، تحلیل آن مستلزم روشی است که میان سطوح زبانی، بینامتنی و زمینه‌ای پیوند برقرار کند؛ امری که رویکرد ووداک از عهده آن برمی‌آید.

در این راستا و برای دستیابی به تحلیلی جامع، متن کتاب خلافت در پیوند با منابع تاریخی و پژوهشی مربوط به جنبش‌های ضد استعماری هند و فضای فکری و سیاسی آن دوره مورد مطالعه قرار گرفت. گردآوری داده‌ها به صورت کتابخانه‌ای و اسنادی انجام شد و هم از آثار اولیه مانند نوشته‌های برکت‌الله و هم از مطالعات ثانویه شامل تحقیقات معاصر در حوزه پان‌اسلامیسم و جنبش خلافت به عنوان منابع تکمیلی استفاده شد. در این پژوهش، روند تحلیل به صورت مرحله‌ای طی شده است. در گام نخست، متن کتاب «خلافت» با دقت قرائت و کدگذاری شد تا مفاهیم کلیدی مرتبط با گفتمان پان‌اسلامیسم و مضامین فرعی شناسایی شود. در گام دوم، این مضامین در پرتو رویکرد گفتمان تاریخی روث ووداک و به‌ویژه راهبردهای پنج‌گانه آن بررسی شد.

- در مرحله راهبرد استدلالی، تمرکز بر شناسایی شیوه‌هایی بود که برکت‌الله از طریق آنها، استدلال‌های خود را برای دفاع از خلافت، وحدت اسلامی و ضرورت مقاومت در برابر استعمار صورت‌بندی کرده است.
- در مرحله ارجاعی، توجه به این امر معطوف شد که برکت‌الله چگونه از طریق نام‌گذاری‌ها، ارجاعات به تاریخ اسلام و اشاره به دیگر ملت‌ها و جریان‌های سیاسی، هویت‌ها و مرزهای گفتمانی را بازنمایی کرده است.
- مرحله منظرسازی به بررسی نحوه ترسیم فضاهای معنایی در اثر خلافت اختصاص یافت؛ به این معنا که چگونه تقابل‌ها و هم‌نشینی‌های مفهومی میان اسلام، غرب، استعمار و تمدن بازنمایی شده است.
- در مرحله گزاره‌ای نیز گزاره‌های صریح و ضمنی شناسایی و تحلیل شد تا روشن شود که برکت‌الله، چه تصویری از واقعیت اجتماعی و سیاسی را بازتولید کرده است.

- در مرحله تشدید و تخفیف، شیوه‌های زبانی‌ای که برکت‌الله به کار برده، با هدف برجسته‌سازی یا کم‌رنگ کردن مفاهیم و استدلال‌های خود بررسی شد.

### تحلیل گفتمان پان‌اسلامیسم در کتاب «خلافت»

کتاب «خلافت» شامل یازده فصل است که به ابعاد مختلف نهاد خلافت از زمان پیدایش آن تا سال ۱۹۲۴ میلادی پرداخته است. هر کدام از این فصل‌ها، زیرعنوان‌های متعددی دارند که به انسجام بحث کمک کرده‌اند. از عناوین فصل‌ها این‌طور برداشت می‌شود که برکت‌الله سعی داشته تا خلافت را در یک چارچوب تاریخی - تحلیلی بررسی کند. این کتاب که در ۹۷ صفحه (نسخه انگلیسی) نگاشته شده، دارای متنی منسجم و به‌هم پیوسته است و تا حدود زیادی توانسته اندیشه نویسنده درباره اتحاد دینی و نیاز زمانه (پس از انحلال خلافت عثمانی) را منعکس کند. در این مقاله سعی شده تا ابتدا جمله‌های مهم فصل‌های مرتبط (از لحاظ تاریخی و مفهومی) با یکدیگر ادغام شود تا امکان تحلیل یک‌دست‌تری را فراهم کند. سپس متن هر کدام از بخش‌های ادغام‌شده (با اشاره به صفحه جمله‌ها) با همان ترتیب بیان‌شده در کتاب، آورده شده است. در نهایت این متن‌ها با استفاده از راهبردهای رویکرد گفتمان تاریخی ووداک بررسی شده‌اند.

### متن اول: انحلال خلافت

خلافت، یک نهاد مقدس است. این نهاد، تجسم قدرت و شکوه شرق و همچنین سپری برای دفاع از اسلام بود که در برابر چشم ملت‌های اروپایی در یک چشم برهم زدن ناپدید شد. این پدیده وحشتناک (انحلال خلافت) که تاریخ بشر را تغییر خواهد داد، در قرآن با عباراتی مانند «واقعۀ خیره‌کننده و اجتناب‌ناپذیر»<sup>(۸)</sup> قابل درک است. کشورهای اروپایی بیش از یک قرن است که اتباع مسیحی (در قلمرو عثمانی) را علیه حکومت عثمانی ترغیب به شورش می‌کنند. عبدالحمید، هر کسی را که کلماتی مانند آزادی، قانون اساسی یا پارلمان را بر زبانش جاری می‌کرد، مجازات می‌کرد. وجود قدرت‌های معنوی و مادی در یک شخص، زمینه‌ساز استبداد، ظلم و سوءاستفاده است (Barakatullah, 1970: 1-12).

## راهبردهای متن اول و مصادیق آن

### راهبرد ارجاعی

کشورهای اروپایی به عنوان گروه‌های متخاصم که هدفشان تضعیف نهاد خلافت بوده است، نشان داده شده‌اند (Barakatullah, 1970: 2). این ارجاع، آنها را به عنوان نیرویی تأثیرگذار در تضعیف خلافت معرفی می‌کند. قدرت‌های اروپایی، اتباع مسیحی (در قلمرو عثمانی) را در قالب اقلیت‌های مذهبی به شورش علیه خلافت ترغیب کرده‌اند. این ارجاع، آنها را به عنوان ابزاری در دست کشورهای اروپایی معرفی می‌کند. عبدالحمید نیز در قالب سلطان عثمانی که نقش محوری در سرکوب مفاهیم دموکراتیک و ایجاد استبداد داشته، معرفی شده است (Barakatullah, 1970: 3).

### راهبرد گزاره‌ای

مفهوم خلافت با عبارات مثبتی مانند «مقدس»، «تجسم قدرت و شکوه شرق» و «سپری برای دفاع از اسلام» توصیف شده است (همان: ۱). نویسنده سعی کرده تا با استفاده از این صفات، خلافت را به عنوان نهادی متعالی، ارزشمند و دارای جایگاه ویژه در تاریخ و هویت اسلامی معرفی کند. از طرف دیگر انحلال خلافت نیز با استفاده از صفت منفی «پدیده وحشتناک» که نشان‌دهنده تأثیر عمیق این رویداد بر تاریخ بشری است، توصیف شده است. در این راستا ارجاع به عبارت قرآنی «واقعه خیره‌کننده و اجتناب‌ناپذیر»، سعی شده تا این رویداد به عنوان یک فاجعه عظیم بازنمایی شود. عبارت «قدرت‌های معنوی و مادی در یک شخص» با صفات منفی مانند «زمینه‌ساز استبداد، ظلم و سوءاستفاده» توصیف شده‌اند که نشان‌دهنده نقد برکت‌الله بر تمرکز قدرت است (Barakatullah, 1970: 4).

### راهبرد استدلالی

متن ادعا می‌کند که انحلال خلافت، «پدیده‌ای وحشتناک» است. این ادعا با ارجاع به عبارت قرآنی «واقعه خیره‌کننده و اجتناب‌ناپذیر» تقویت می‌شود (Barakatullah, 1970: 1). در واقع نویسنده سعی کرده با ارجاع به قرآن به عنوان یک منبع معتبر و مقدس، به استدلال خود وزن الهی و معنوی ببخشد. این استدلال، انحلال خلافت را یک فاجعه تمدنی معرفی می‌کند. متن ادعا می‌کند که کشورهای اروپایی بیش از یک

قرن است که اتباع مسیحی را به شورش علیه حکومت عثمانی ترغیب می‌کنند. این استدلال با اشاره به یک بازه زمانی طولانی و معرفی یک گروه خاص (اتباع مسیحی) به عنوان ابزار قدرت‌های اروپایی، سعی دارد نقش عوامل خارجی در تضعیف خلافت را برجسته کند (Barakatullah, 1970: 2-3). برکت‌الله استدلال می‌کند که سیاست‌های سرکوبگرانه عبدالحمید، تضعیف خلافت را تسهیل کرده است. این استدلال، عبدالحمید را به عنوان یک عامل داخلی منفی معرفی می‌کند. متن استدلال می‌کند که تجمیع قدرت‌های معنوی و مادی در دست یک شخص (مانند عبدالحمید) منجر به استبداد می‌شود. این استدلال در واقع نقدی ساختاری بر سلطنت عثمانی است.

#### راهبرد منظرسازی

در این متن، برکت‌الله بین خلافت به عنوان یک نهاد مقدس و سلطنت عثمانی به عنوان یک نظام استبدادی، نوعی دوگانگی ایجاد می‌کند. او در عین بازنمایی خلافت از منظر معنوی و تمدنی، آن را «تجسم قدرت و شکوه شرق» و «سپری برای دفاع از اسلام» می‌داند. در مقابل، سلطنت عثمانی (به‌ویژه در دوره عبدالحمید) را به عنوان یک نظام سرکوب‌گر و مانع پیشرفت معرفی می‌کند (Barakatullah, 1970: 11-12). این چشم‌انداز پیشنهادی توسط نویسنده، مخاطب را به سوی درک تمایز خلافت و سلطنت سوق می‌دهد. هدف از ارائه این منظر این است که انحلال خلافت، نتیجه انحرافات سلطنت از اصول خلافت اصیل است.

#### راهبرد تشدید و تخفیف

متن با استفاده از عباراتی مانند «نهاد مقدس»، «تجسم قدرت و شکوه شرق» و «سپری برای دفاع از اسلام»، اهمیت خلافت را به‌شدت برجسته می‌کند (همان: ۱). نویسنده با استفاده از این عبارات سعی کرده تا خلافت را یک نهاد حیاتی برای هویت اسلامی معرفی کند. استفاده از راهبرد تشدید در این متن، احساس افتخار و احترام نسبت به خلافت را در مخاطب برمی‌انگیزد.

#### تحلیل متن اول

قرن نوزدهم و نیمه اول قرن بیستم را می‌توان دوران اوج‌گیری و اشاعه مفهوم ملی‌گرایی در نظر گرفت. ملی‌گرایی عموماً به استقلال و اتحاد اقوام درون مرزهای

جغرافیایی مشخص اطلاق می‌شود. ملی‌گرایی از فرهنگ، دین و سنت، آن مقداری را تأیید می‌کند که منجر به اتحاد درون‌مرزی شود. به عبارت دیگر ملی‌گرایی، ترکیبی از مؤلفه‌های واگرا و هم‌گراست. بنابراین خود این مفهوم نیز تابعی از نیت، نوع به‌کارگیری و شرایط زمانی و مکانی است که واگرا یا هم‌گرا باشد (Kacowicz, 1998: 532-534). این مفهوم که اغلب اروپایی‌ها آن را در آسیا ترویج کردند، در برخی اوقات به نفع آنها و در زمان‌هایی نیز به ضرر آنها بود. برای مثال، ترویج ملی‌گرایی در هند مستعمره در دهه‌های منتهی به استقلال، یکی از کاربردی‌ترین مفاهیم برای مقابله با استعمار بریتانیا به شمار می‌آمد (Raul, 2013: 25-26). اما اوضاع در حکومت عثمانی، متفاوت بود. در این قلمرو، دو ملیت مهم ترک و عرب وجود داشت. با این توصیف، ملی‌گرایی ابزاری بود در دست ملت عرب‌زبان و همچنین اقلیت‌های مسیحی، تا با ایستادگی در مقابل حکومت مرکزی عثمانی استقلال خود را به دست آورند (Fortna et al, 2013: 64-65).

در این راستا برکت‌الله به یک قرن تلاش غرب برای ایجاد آشوب در قلمرو عثمانی از طریق حمایت و تجهیز اقلیت‌های مسیحی و ملی‌گرا اشاره کرده و معتقد است که تضعیف خلافت عثمانی یک‌شبه اتفاق نیافتاده است. او حکومت دموکراتیک را که مبتنی بر نمایندگی تمام مردم بود، به عنوان راه‌حل اختلافات ملی عنوان کرده است. در واقع هدف اصلی برکت‌الله از ارائه ساختار حکومتی دموکراتیک، حفاظت از جایگاه خلیفه و همچنین اتحاد مسلمانان است. وی نوع عملکرد سلطان عثمانی را محرک شورش‌های ملی‌گرایانه می‌داند؛ زیرا استبداد عبدالحمید، جایگاه ملی‌گرایانی را که شعار آزادی و استقلال سر می‌دادند، در ذهن مردم ارتقا می‌داد.

در متن اول، ساختارهای ادبی‌ای که برکت‌الله استفاده کرده، برای توصیف انحلال خلافت و همچنین استناد او به عبارتی از قرآن (واقعه خیره‌کننده)، نشان از عمق ناراحتی و ناامیدی او دارد. برکت‌الله آشکارا به روشن‌فکران مسلمان هشدار می‌دهد که نبود خلیفه اسلامی، خطرهای جدی را به دنبال خواهد داشت. او هم‌زمانی دخالت‌های قدرت‌های اروپایی و استبداد سلاطین را دو عامل مهم در انحلال خلافت می‌داند. وی در عین احترام به جایگاه خلافت به عنوان نهادی مقدس و سپر دفاعی برای محافظت

از مسلمانان، منتقد رفتار تمامیت‌خواهانه سلاطین عثمانی است. او با اشاره به جایگاه مقدس خلافت از یک طرف و ظلم و استبداد حاکمان عثمانی از طرف دیگر سعی دارد تا مخاطب خود را آماده فهم دوگانه خلافت-سلطنت کند. برکت‌الله به مخالفت شدید عبدالحمید در مقابل ایده‌های دموکراتیک مانند پارلمان، اصلاحات و قانون اساسی اشاره کرده و سعی دارد تا مخاطب را قانع کند که خلافت اصیل، مدافع تمام این مفاهیم است، اما سلاطین مخالف آنها هستند.

#### متن دوم: ریشه‌های خلافت

پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> از طریق شمشیرِ بلاغت، دل‌های مردم عرب را فتح کرد و از طریق اقدامات دفاعی (مبتنی بر تشکیل دولت و نظم اجتماعی و مقابله با قریش مکه)، موانع پیشرفت را از سر راه برداشت. اهل سنت، آخرین ده سال از زندگی پیامبر<sup>(ص)</sup> و سی سال از خلافت جانشینان او را به عنوان دوره طلایی اسلام می‌شناسند. بنیاد خلافت بر اساس خدمت به بشریت و با هدف تأمین رفاه عمومی شکل گرفت. از نظر معنوی، اسلام تجلی یک عقیده خاص و یک سازمان مشخص است. اسلام آمده است تا اتحاد و برادری را میان تمام قبایل بشریت به وجود آورد. تمام ادیان و کتب الهی، انسان‌ها را به صلح دعوت کرده‌اند. اعتقاد به خدای واحد، به استبداد حاکمان مادی و رهبران معنوی پایان می‌دهد (Barakatullah, 1970: 13-18).

#### راهبردهای متن دوم و مصادیق آن

##### راهبرد ارجاعی

در این متن، «جانشینان» پیامبر<sup>(ص)</sup> به عنوان خلفای پس از او معرفی شده‌اند که دوره سی‌ساله خلافتشان، بخشی از «دوره طلایی اسلام» نامیده شده است (Barakatullah, 1970: 15).

این ارجاع، هویت خلفا را به عنوان ادامه‌دهندگان راه پیامبر تثبیت می‌کند. در این متن، «حاکمان مادی و رهبران معنوی»، ارجاعی است به پادشاهانی که در عین حال هر دو قدرت مادی و معنوی را در اختیار داشتند (Barakatullah, 1970: 18). این نام‌گذاری، آنها را در تقابل با آرمان‌های اسلامی قرار می‌دهد.

### راهبرد گزاره‌ای

در این متن، «اسلام» با عناوین «عقیده خاص» و «سازمان مشخص» توصیف شده که هدف آن، «اتحاد و برادری» میان قبایل بشری است. این صفات مثبت، اسلام را به عنوان دینی جهان‌شمول و وحدت‌بخش بازنمایی می‌کنند. «خلافت» با صفات «خدمت به بشریت» و «تأمین رفاه عمومی» توصیف شده است که آن را به عنوان نهادی آرمانی و مردم‌محور معرفی می‌کنند (Barakatullah, 1970: 14).

### راهبرد استدلالی

متن استدلال می‌کند که اهل سنت، ده سال آخر زندگی پیامبر<sup>(ص)</sup> و سی سال خلافت جانشینان او را به عنوان «دوره طلایی اسلام» می‌شناسند. این استدلال سعی کرده تا با ارجاع به دیدگاه اهل سنت، مشروعیت و اهمیت خود را تثبیت کرده، آن دوره طلایی را به عنوان الگویی برای خلافت موفق معرفی کند. برکت‌الله ادعا می‌کند که اسلام با هدف «اتحاد و برادری میان تمام قبایل بشریت» آمده است (Barakatullah, 1970: 15). او این ادعا را با تأکید بر جهان‌شمولی اسلام و معرفی آن به عنوان دینی خاص و سازمان‌یافته در قالب نوعی استدلال ارائه می‌دهد.

### راهبرد منظرسازی

برکت‌الله از منظر تحسین‌آمیز به پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> نگاه می‌کند و او را رهبری که از طریق «شمسیرِ بلاغت» و «اقدامات دفاعی»، دل‌ها را فتح نموده و نظم اجتماعی را برقرار کرده، معرفی می‌کند (Barakatullah, 1970: 13). هدف از این چشم‌انداز، بازنمایی پیامبر<sup>(ص)</sup> به عنوان الگویی کامل برای رهبری دینی و سیاسی جامعه مسلمانان است. متن سعی کرده تا از منظر صلح به ادیان الهی بنگرد (Barakatullah, 1970: 14). این چشم‌انداز، اسلام را در یک سنت الهی گسترده‌تر قرار می‌دهد که بر مبنای آن، تمام ادیان و کتب الهی، انسان‌ها را به صلح دعوت کرده‌اند.

### راهبرد تشدید و تخفیف

نویسنده با استفاده از عبارت «دوره طلایی اسلام» برای توصیف سی سال خلافت جانشینان پیامبر<sup>(ص)</sup>، اهمیت این دوره را به شدت برجسته کرده است. متن با توصیف قریش مکه به عنوان مانعی بر سر راه پیامبر<sup>(ص)</sup>، نقش آنها را به صورت غیر مستقیم،

کم‌اهمیت جلوه می‌دهد (Barakatullah, 1970: 15). به عبارت دیگر نویسنده به جای تأکید بر قدرت یا تأثیر قریش، تمرکزش را بر پیروزی پیامبر<sup>(ص)</sup> قرار داده است.

#### تحلیل متن دوم

در این متن، برکت‌الله تشکیل حکومت یا دولت اسلامی را عارضه‌ای بر خلافت معنوی پیامبر اکرم<sup>(ص)</sup> می‌داند. از جمله‌های وی این طور برداشت می‌شود که او برپایی حکومت اسلامی را از اهداف پیامبر<sup>(ص)</sup> نمی‌دانست. برکت‌الله تا زمان انحلال خلافت عثمانی، معتقد به گفتمان پان‌اسلامیسم بود. این گفتمان به معنای تشکیل یک حکومت مرکزی و هدایت تمام مسلمانان جهان در امور سیاسی و اجتماعی است (Ozcan, 1997: 43-47). چرا او بعد از انحلال خلافت این گفتمان را (در ظاهر) رها کرده و تمرکز خود را بر برادری معنوی قرار داده است؟ یکی از مهم‌ترین ابعاد نهفته در کتاب «خلافت»، مخاطبان آن است. برکت‌الله علاوه بر اینکه مسلمانان و به‌ویژه روشن‌فکران مسلمان را خطاب قرار می‌دهد، اما خوب می‌داند که این کتاب و افکار منتشرشده در آن مورد توجه دولت‌های غربی نیز قرار خواهد گرفت. بنابراین او سعی کرده تا وجهه‌ای بدون قدرت سیاسی و نظامی از اسلام را نشان دهد.

در این راستا برکت‌الله با اشاره به ریشه و منشأ خلافت، تشکیل دولت توسط پیامبر<sup>(ص)</sup> را ناخواسته و بر اساس شرایط توصیف کرده است. او با این نوع از استدلال به مخاطبان اروپایی خود، این پیغام را می‌فرستد که خلافت جدید قرار است از سیاست، فرسنگ‌ها فاصله داشته باشد. هدف او از این پیغام صرفاً ایمن نگه داشتن جامعه اسلامی از دخالت‌های قدرت‌های اروپایی است. برکت‌الله خوب می‌داند که در قرآن و سنت پیامبر<sup>(ص)</sup> همان قدر که به صلح اشاره شده، به دفاع از مسلمانان و جهاد نیز اشاره شده است. برکت‌الله سعی کرده تا با ارائه اسلام رحمانی، حاشیه‌امنی برای مسلمانان جهان ایجاد کند تا مورد آزار و دخالت‌های اروپاییان و هم‌دستان آنها در آسیا قرار نگیرند.

#### متن سوم: سازمان معنوی اسلام

سازمان معنوی اسلام از طریق جماعت برقرار می‌شود. مسجد، مکان ملاقات روزانه مؤمنان است تا از این طریق، اخبار جهان اسلام را بشنوند و توصیه‌های مرکز خلافت را

از طریق امام مسجد دریافت کنند. عدم بیعت با خلیفه به معنای بی‌بهره‌گی از اسلام است. هجرت پیامبر<sup>(ص)</sup> به مدینه به همراه افرادی که اموال خود را از دست داده بودند (مهاجرین)، باعث بروز مشکل اقتصادی در مدینه شد. بنابراین پیامبر<sup>(ص)</sup> به سرعت اصول کمونیستی را بین مهاجرین مکه و انصار برقرار کرده، این سیستم را برادری نامید. به دلیل اینکه قریش به طور علنی اقدامات خصمانه‌ای علیه پیامبر<sup>(ص)</sup> انجام داد و عملاً در حال جنگ با او بودند، پیامبر<sup>(ص)</sup> برای حفظ نظم و برقراری قانون ناچار به تشکیل دولت سکولار شد. نماز با جماعت، پایه دولت معنوی و زکات، پایه دولت سکولار است. مشورت، تجلی آزادی، برابری و برادری است. آیا تعجب‌آور نیست که مسلمانان در طول هزار سال نتوانستند خلافتی شبیه به خلافت صدر اسلام به وجود آورند؟ به دلیل سیزده قرن استبداد مداوم، حتی علما و دانشمندان مسلمان نیز این اصل را فراموش کرده‌اند که اسلام به معنای برادری معنوی، آزادی اجتماعی، برابری قانونی و سیاست دموکراتیک بوده است (Barakatullah, 1970: 19-55).

## راهبردهای متن سوم و مصادیق آن

### راهبرد ارجاعی

نویسنده با اشاره به «سازمان معنوی اسلام» که از طریق «جماعت» برقرار می‌شود، اسلام را یک نظام معنوی و اجتماعی می‌داند (Barakatullah, 1970: 19-20). این ارجاع، اسلام را نه تنها یک دین، بلکه یک ساختار سازمان‌یافته با کارکردهای اجتماعی و سیاسی معرفی می‌کند. برکت‌الله، مسجد را به عنوان «مکان ملاقات روزانه مؤمنان» نام‌گذاری کرده که نقش مرکزی در انتقال اخبار و توصیه‌های خلافت دارد (Barakatullah, 1970: 24-25). به عبارت دیگر در این متن، مسجد به عنوان یک نهاد اجتماعی و سیاسی معرفی می‌شود. مفهوم «دولت سکولار و دولت معنوی» به عنوان ساختارهای سیاسی متمایز معرفی شده‌اند که پیامبر<sup>(ص)</sup> در مدینه تأسیس کرد. نویسنده، مفهوم «اصول کمونیستی» را با عنوان «برادری» معرفی کرده که پیامبر<sup>(ص)</sup> آن را برای حل مشکلات اقتصادی مهاجرین و انصار به کار گرفته است. این ارجاع، نظام اسلامی را به یک مفهوم مدرن (کمونیسم) پیوند می‌زند.

### راهبرد گزاره‌ای

در این متن «عدم بیعت با خلیفه» با صفت منفی «بی‌بهره‌گی از اسلام» همراه است، که اهمیت خلافت را نشان می‌دهد (Barakatullah, 1970: 27). برکت‌الله، «دولت سکولار» را نظامی توصیف کرده که با هدف «حفظ نظم و برقراری قانون» تأسیس شد (Barakatullah, 1970: 31). در این متن، عمل «مشورت» با صفات مثبت «تجلی آزادی، برابری و برادری» توصیف شده که آن را به عنوان یک اصل دموکراتیک معرفی می‌کند. نویسنده، اصول کمونیستی (برادری) را با صفت «راه‌حل مشکلات اقتصادی» توصیف کرده که نشان‌دهنده کارکرد عملی و اجتماعی آن است (Barakatullah, 1970: 53).

### راهبرد استدلالی

برکت‌الله استدلال می‌کند که هجرت و مشکلات اقتصادی مهاجرین، پیامبر<sup>(ص)</sup> را ناچار به برقراری «اصول کمونیستی» با عنوان برادری کرد (Barakatullah, 1970: 52-53). این استدلال، برادری را به عنوان راه‌حلی برای مشکلات اقتصادی و اجتماعی معرفی می‌کند. در متن این‌طور استدلال می‌شود که اقدامات خصمانه قریش و نیاز به حفظ نظم، پیامبر<sup>(ص)</sup> را وادار به تأسیس دولت سکولار کرد. این استدلال، دولت سکولار را نتیجه شرایط جنگی و نیازهای عملی می‌داند. متن ادعا می‌کند که مشورت به عنوان تجلی آزادی، برابری و برادری، بخشی از سیاست دموکراتیک اسلام است (Barakatullah, 1970: 27-28).

در واقع برکت‌الله با استناد به آیات مشورت و جایگاه آن در کلام پیامبر<sup>(ص)</sup> و جانشینان او، مشورت را یک اصل بنیادین در نظام سیاسی اسلامی معرفی می‌کند. به عبارت دیگر این استدلال، سازمان سیاسی اسلام را دموکراتیک معرفی می‌کند.

### راهبرد منظرسازی

برکت‌الله با قرار دادن ارزش‌های صدر اسلام در مقابل سلطنت استبدادی، مخاطب را در منظری قرار می‌دهد که ارزش‌های صدر اسلام را به عنوان راه‌حل مشکلات کنونی بپذیرد. وی با معرفی سازمان سیاسی اسلام به عنوان نظامی متشکل از برادری، آزادی، برابری و دموکراسی، مخاطب را در منظری قرار می‌دهد که اسلام را به عنوان یک نظام جامع و مدرن ببیند (Barakatullah, 1970: 55).

### راهبرد تشدید و تخفیف

برکت‌الله با طرح سؤال «آیا تعجب‌آور نیست که مسلمانان در طول هزار سال نتوانستند خلافتی شبیه به خلافت صدر اسلام به وجود آورند؟» با لحن عاطفی و انتقادی، ناکامی تاریخی را برجسته می‌کند (Barakatullah, 1970: 48). نویسنده با توصیف اقدامات قریش با عنوان «خصمانه» و «علنی»، ضرورت تشکیل دولت سکولار توسط پیامبر<sup>(ص)</sup> را شدت بخشیده است.

### تحلیل متن سوم

برکت‌الله در این متن و در تبیین فاصله بین هدایت و گمراهی، دوگانۀ خلافت و سلطنت را مطرح می‌کند. هرچند خاستگاه هر دو مفهوم، ریشه در یک جریان دارد، او معتقد است که اجماع قدرت معنوی و قدرت مادی در یک شخص، جایگاه مقدس خلافت و رهبری اسلامی را خدشه‌دار کرده است. او برادری معنوی، آزادی اجتماعی، برابری قانونی و سیاست دموکراتیک را مؤلفه‌های نهادینه‌شده در خلافت عنوان کرده و دوری از آنها را نتیجه توأم شدن قدرت مادی و معنوی در یک فرد می‌داند. برکت‌الله، خلافت را پاک و سلطنت را ناپاک می‌داند و تداوم بیش از هزار سال ترکیبی از پاکی و ناپاکی را در مرحله اول، نتیجه ناتوانی مسلمانان در انتصاب خلفای سالم و در مرحله دوم، آسیب‌زننده به روح اسلام توصیف می‌کند. او پا را فراتر گذاشته و برقراری حکومت دینی و دنیوی را که شامل تمام امور زندگی است، زمینه‌ساز استبداد معرفی کرده است. این‌طور به نظر می‌رسد که برکت‌الله سعی داشته تا نسخه اروپا و جدایی دین از سیاست غرب را برای جامعه اسلامی تجویز کند.

جنبه قانون‌مدار دولت پیامبر<sup>(ص)</sup> نیز از نظر برکت‌الله، تداعی‌کننده دولت سکولار است. به همین دلیل او برای تعریف خلافت دنیوی پیامبر<sup>(ص)</sup> از واژه دولت سکولار استفاده کرده است. منظور او از سکولار، ساختار دولتی مبتنی بر نظم و قانون است که دو بعد درونی و بیرونی دارد. در بعد درونی، تضمین‌کننده پیشرفت و ارتقای جامعه اسلامی است و در بعد بیرونی باعث اقتدار جامعه اسلامی و به دست آوردن توان دفاعی در مقابل دشمنان می‌شود. دولت سکولار در هندسه فکری برکت‌الله به قدری جذاب و

مقبول است که او حتی دولتی را که پیامبر<sup>(ص)</sup> در مدینه تشکیل داده، سکولار خطاب کرده است. به عبارت دیگر برکت‌الله، دو بعد معنوی و مادی حکومت را کاملاً جدا دانسته و برقراری هر کدام بدون دیگری را ممکن تصور کرده است. اما برکت‌الله چطور به این نتیجه رسیده است؟ پیشرفت‌های چشمگیر اروپا در قرن نوزدهم و بیستم باعث شد تا بسیاری از اندیشمندان آسیایی، اصول و قواعد خود را انکار و سبک اروپایی را تمجید کنند (Norris & Inglehart, 2012: 233-234). اما برکت‌الله سعی داشت تا به نحوی سنت دینی را با سبک مدرن اروپایی ادغام کند.

در این راستا برکت‌الله را می‌توان یکی از پیروان سید جمال‌الدین اسدآبادی در نظر گرفت. قدرت حاصل از پیشرفت در علوم نوین که اروپا پرچم‌دار آن بود، باعث شد تا اکثر اندیشمندان مسلمان (حتی سنت‌گرایان متعصب)، چنین قدرتی را برای جامعه خود تصور کنند. برکت‌الله نیز دولت سکولار را دولتی دموکراتیک و مبتنی بر نظم و قانون تعریف کرده است. به عبارت دیگر این نوع از حکمرانی از دیدگاه برکت‌الله، بهترین شیوه مدیریت بشری است، زیرا پیشرفت و ترقی را به دنبال دارد.

برکت‌الله در توصیف مقام معنوی خلافت از واژه جماعت استفاده می‌کند. او معتقد است که معنویت مسلمانان در ارتباط با خلافت معنا می‌یابد. هرچند برکت‌الله بر سازمان معنوی اسلام تأکید دارد، برقراری این معنویت اسلامی را بدون بهره بردن از امکانات مادی ممکن نمی‌داند. او از به‌اشتراک‌گذاری اموال در زمان تشکیل حکومت اسلامی توسط پیامبر<sup>(ص)</sup> با عنوان اقتصاد کمونیستی یاد کرده است. این عبارت در بیان برکت‌الله مبتنی بر همان برادری اسلامی است که جز با اتحاد زیر سایه خلیفه ممکن نمی‌شود. او هرچند سعی کرده تا اتحاد مسلمانان را مبتنی بر برادری دینی توصیف کند و ذهن مخاطب اروپایی خود را از انحراف به سمت قدرت‌طلبی جامعه اسلامی حفظ کند، در تبیین اقدامات اقتصادی پیامبر<sup>(ص)</sup> بعد از هجرت از واژه کمونیسم استفاده کرده است. برکت‌الله خوب می‌داند که انقلاب بولشویکی روسیه، انقلابی علیه سرمایه‌داری و تأسیس حکومت اقتصادی مبتنی بر طبقه کارگری است. چرا با وجود آنکه او از نظارت و حساسیت اروپایی‌ها بر اعمال و نگاهشده‌های اندیشمندان مسلمان آگاه بود، از واژه‌های استفاده کرد که دقیقاً در مقابل اقدامات کاپیتالیستی دولت‌های غربی قرار داشت؟ کمونیسم تا قبل از جنگ جهانی دوم به معنای مقابله مستقیم با غرب نبود. این مفهوم

بعد از سال ۱۹۴۵ و آغاز جنگ سرد بین شوروی و ایالات متحده برجسته شد. البته این برجستگی، بیشتر مدیون تقابل‌های سیاسی بوده است. واژه کمونیسم در دهه سوم قرن بیستم، بیشتر به معنای برادری بوده و با هدف استقرار عدالت اقتصادی به کار می‌رفت (Avram & Gavrilă-Ciobotea, 2023: 195-197).

بنابراین واژه کمونیسم در نگاه دولت‌های غربی آن زمان (دهه ۱۹۲۰ میلادی) به اندازه پان‌اسلامیسم و اتحاد مسلمانان، حساسیت‌برانگیز نبود. پس از انقلاب ۱۹۱۷ در روسیه و رواج مفاهیمی چون برادری و طبقه‌کارگری، توجه جوامع تحت استعمار به این مفاهیم جلب شد. عدالت اقتصادی و برادری و برابری، شعارهایی بود که جوامع تحت سلطه، سال‌ها برای تحقق آنها تلاش کرده بودند. به عبارت دیگر شعارهای کمونیستی تا حدود زیادی بازگوکننده تجربه‌های ملت‌های تحت استعمار بود و این امر یک حس مشترک بین آنها به وجود آورد (Bassi, 2019: 5-7). بنابراین هدف برکت‌الله از کمونیسم، استفاده از آن حس مشترک در ذهن مخاطبان خود بود تا بتواند اتحاد را در حوزه اقتصادی نیز تبیین کند.

### متن چهارم: خلافت معنوی

هر پادشاه مسلمانی که امروز به مقام خلافت منصوب شود، به سرعت مورد سوءظن و توطئه از طرف قدرت‌های استعمارگر (قدرت‌های اروپایی، به‌ویژه بریتانیا) قرار خواهد گرفت. افکار عمومی و احساسات جهان متمدن (ملت‌های غربی) در قبال وحدت مسلمانان به شدت حساس و متعصب است. نام پان‌اسلامیسم در جهان متمدن امروز، چیزی جز تابو نیست. از آن پادشاهانی که بر پول‌های خارجی برای حمایت و سرنیزه‌های خارجی برای حفاظت تکیه می‌کنند و در عین حال در رؤیای استقلال کشور و آزادی ملت خود هستند، خلیفه قابلی در نخواهد آمد<sup>(۹)</sup>. اکنون که اتحاد قبایل پراکنده اسلام در سرتاسر زمین تحت سرپرستی واحد دنیوی غیر ممکن است، سرپرستی معنوی جهان اسلام، تنها وظیفه خلیفه است. با این وضعیت بی‌نظمی در جهان اسلام، نباید امید زیادی به اتحاد (در قالب خلافت دنیوی) در آینده نزدیک داشت. بنابراین خلیفه آینده باید تمام وقت خود را به امور معنوی (وزارت معنوی) اختصاص دهد. دومین وظیفه خلافت، دعوت به قرآن است. اسلام آماده است تا با تمام

ادیان برای برقراری صلح همکاری کند. شروط این همکاری، اعتقاد به خدای واحد و ممانعت از حکمرانی مستبدان است. نهاد حکومتی که خلیفه، ریاست آن را بر عهده خواهد داشت، شورای عالی خلافت خواهد بود. اعضای این شورا شامل علمای برجسته در زمینه‌های دین، فلسفه، علوم و تاریخ خواهد بود که سازمان‌های دینی مستقر در تمام بلاد اسلامی به مرکز خلافت خواهند فرستاد. بیاپید خلافت را مبتنی بر سه هدف سازمان‌دهی کنیم: اتحاد مسلمانان، فهماندن شعار «زندگی کن و بگذار زندگی کنم» به یهودیان و مسیحیان جهان و تأسیس بیت‌المال برای ریشه‌کن کردن فقر. اسلام احیاشده (خلافت جدید) بر مبنای بیت‌المال، نمونه‌ای از کمونیسم معنوی بین‌الملل را به جهانیان ارائه خواهد داد (Barakatullah, 1970: 55-84).

### راهبردهای متن چهارم و مصادیق آن

#### راهبرد ارجاعی

متن با اشاره به «هر پادشاه مسلمانی که امروز به مقام خلافت منصوب شود» شروع می‌شود. این ارجاع، خلیفه را شخصیتی محوری در جهان اسلام معرفی می‌کند که با چالش‌هایی از سوی قدرت‌های استعماری روبه‌رو است (Barakatullah, 1970: 55). با این ارجاع، نویسنده سعی کرده خلیفه را به عنوان یک نهاد با نقش سرپرستی معنوی و دنیوی در جهان اسلام معرفی کند. عبارت «جهان متمدن»، به گروه‌های غربی اشاره دارد که در برابر وحدت مسلمانان (پان‌اسلامیسم)، موضع منفی دارند (Barakatullah, 1970: 56). ارجاع به «جهان متمدن» دارای بار کنایی است، زیرا نویسنده تلویحاً این تمدن را به تعصب متهم می‌کند. عبارت «قبایل پراکنده» اسلام به جوامع اسلامی در نقاط مختلف جهان اشاره دارد که فاقد وحدت سیاسی هستند. نام‌گذاری «شورای عالی خلافت» با هدف بازسازی خلافت که ترکیبی از نخبگان دینی و علمی است، انجام شده است (Barakatullah, 1970: 61).

#### راهبرد گزاره‌ای

«هر پادشاه مسلمانی که امروز به مقام خلافت منصوب شود، به سرعت مورد سوءظن و توطئه از طرف قدرت‌های استعمارگر... قرار خواهد گرفت». خلیفه با صفتی منفی

(هدف توطئه) توصیف می‌شود که نشان‌دهنده چالش‌های سیاسی او در برابر استعمار است. «از آن پادشاهانی که بر پول‌های خارجی برای حمایت و سرنیزه‌های خارجی برای حفاظت تکیه می‌کنند... خلیفه قابلی در نخواهد آمد» (Barakatullah, 1970: 57). این صفت، وابستگی به قدرت‌های خارجی را به عنوان شاخصه‌ای منفی برای خلیفه برجسته می‌کند. «سرپرستی معنوی جهان اسلام، تنها وظیفه خلیفه است». این صفت، نقش خلیفه را از بعد سیاسی به معنوی تغییر می‌دهد. «نام پان‌اسلامیسم در جهان متمدن امروز، چیزی جز تابو نیست». این صفت، پان‌اسلامیسم را به عنوان مفهومی ممنوعه و جنجال‌برانگیز در ادبیات سیاسی غرب معرفی می‌کند (Barakatullah, 1970: 56). «سرپرستی معنوی جهان اسلام، تنها وظیفه خلیفه است... اسلام آماده است تا با تمام ادیان برای برقراری صلح همکاری کند... تأسیس بیت‌المال برای ریشه‌کن کردن فقر» (Barakatullah, 1970: 68-69). این صفات، خلافت جدید را به عنوان نهادی معنوی، صلح‌جو و متعهد به عدالت اجتماعی معرفی می‌کند.

#### راهبرد استدلالی

«از آن پادشاهانی که بر پول‌های خارجی برای حمایت و سرنیزه‌های خارجی برای حفاظت تکیه می‌کنند و در عین حال در رؤیای استقلال کشور و آزادی ملت خود هستند، خلیفه قابلی در نخواهد آمد» (Barakatullah, 1970: 57). این استدلال با تأکید بر تناقض بین وابستگی به قدرت‌های خارجی و آرمان استقلال، مشروعیت خلیفه‌ای را که به استعمار وابسته باشد، زیر سؤال می‌برد. «اکنون که اتحاد قبایل پراکنده اسلام در سرتاسر زمین تحت سرپرستی واحد دنیوی غیر ممکن است... نباید امید زیادی به اتحاد (در قالب خلافت دنیوی) در آینده نزدیک داشت» (Barakatullah, 1970: 61). این استدلال با اشاره به پراکندگی جوامع اسلامی و شرایط سیاسی، وحدت سیاسی را غیر ممکن می‌داند و بر نقش معنوی خلافت تأکید دارد. «اسلام آماده است تا با تمام ادیان برای برقراری صلح همکاری کند. شروط این همکاری، اعتقاد به خدای واحد و ممانعت از حکمرانی مستبدان است» (Barakatullah, 1970: 62). این استدلال، خلافت را به عنوان نهادی صلح‌طلب معرفی می‌کند که مشروط به پذیرش اصول مشترک، می‌تواند با دیگر

ادیان همکاری کند. «اسلام احیاشده (خلافت جدید) بر مبنای بیت‌المال، نمونه‌ای از کمونیسم معنوی بین‌الملل را به جهانیان ارائه خواهد داد» (Barakatullah, 1970: 69). این استدلال، بیت‌المال را به عنوان یک نهاد اقتصادی با کارکردی معنوی و جهانی معرفی می‌کند که می‌تواند الگویی برای عدالت اجتماعی باشد.

#### راهبرد منظرسازی

«هر پادشاه مسلمانی که امروز به مقام خلافت منصوب شود، به سرعت مورد سوءظن و توطئه از طرف قدرت‌های استعمارگر... قرار خواهد گرفت... افکار عمومی و احساسات جهان متمدن (ملت‌های غربی) در قبال وحدت مسلمانان به شدت حساس و متعصب است». برکت‌الله با ارائه دیدگاه ضد استعماری، قدرت‌های غربی را به عنوان مانع اصلی وحدت اسلامی معرفی می‌کند و مخاطب را به پذیرش این تقابل سوق می‌دهد. «سرپرستی معنوی جهان اسلام، تنها وظیفه خلیفه است... خلیفه آینده باید تمام وقت خود را به امور معنوی (وزارت معنوی) اختصاص دهد» (Barakatullah, 1970: 69-70). این دیدگاه، خلافت را از یک نهاد سیاسی به یک نهاد معنوی تغییر می‌دهد و مخاطب را به پذیرش این نقش جدید دعوت می‌کند.

#### راهبرد تشدید و تخفیف

«به سرعت مورد سوءظن و توطئه از طرف قدرت‌های استعمارگر... قرار خواهد گرفت... افکار عمومی و احساسات جهان متمدن... به شدت حساس و متعصب است». استفاده از عباراتی مانند «به سرعت»، «به شدت حساس و متعصب» و «توطئه»، اثر منفی قدرت‌های استعماری را تقویت می‌کند. «نباید امید زیادی به اتحاد (سیاسی) در آینده نزدیک داشت» (Barakatullah, 1970: 61). این عبارت با کم‌رنگ کردن امکان وحدت سیاسی، مخاطب را به پذیرش نقش معنوی خلافت دعوت می‌کند.

#### تحلیل متن چهارم

برکت‌الله در این متن به سه موضوع اصلی پرداخته است. او ابتدا با فرض کردن امکان احیای خلافت در همه ابعاد، به واکنش قدرت‌های اروپایی و ملت‌هایشان پرداخته

است. وی دستگاه خلافت جدید را در معرض انواع سوءظن‌ها و تعصبات اروپایی دانسته و معتقد است که مردم و دولت‌های غربی، نگاه مثبتی به خلافت اسلامی نداشته و ندارند و در صورت احیای آن (احیای سیاسی خلافت) باید منتظر واکنش‌های جدی بود. اما برکت‌الله چرا چنین دیدگاهی داشت؟ زمانی که کمپانی هند شرقی، مسیر استعمار شبه‌قاره را می‌پیمود، با مقاومت‌ها و شورش‌های محلی در مناطق مسلمان‌نشین هند مواجه شد. مسلمانان در قیام ۱۸۵۷ هند که نخستین قیام گسترده علیه استعمار بریتانیا بود، مشارکت جدی داشتند. انگلیسی‌ها معتقد بودند که مسلمانان هند، وارثان امپراتوری مغول‌ها و داعیه‌دار تشکیل حکومت اسلامی هستند (Malik, 1966: 5-8). انگلیسی‌ها از مسلمانان ایرانی (ماجرای تنباکو و فتوای آیت‌الله میرزای شیرازی) و عثمانی نیز ضربه‌هایی خوردند که باعث تقویت این گمان شد که اتحاد مسلمانان برای منافع بریتانیا، خطرآفرین است.

از طرف دیگر برکت‌الله معتقد بود که تصور مردم اروپا یا همان جهان متمدن نسبت به اسلام، آمیخته با خشونت و جنگ‌طلبی است. بنابراین اتحاد مسلمانان، زیر سایه خلافت جدید می‌توانست اروپایی‌ها را علیه این اتحاد تحریک کند. برکت‌الله علاوه بر بیمناکی غرب از اتحاد مسلمانان، نبود توافق لازم برای احیای خلافت را عامل دیگری در راستای عدم تحقق احیای خلافت می‌دانست. در واقع اگر برکت‌الله، قدرت و توان جوامع مسلمان را برای مقابله با غرب کافی می‌دانست، قطعاً توصیه او احیای صرفاً معنوی خلافت نمی‌بود. او به‌خوبی می‌دانست که جامعه اسلامی دچار تشتت شده و حتی برخی از اسلام‌گرایان مطرح مانند شریف حسین، دست در دست بریتانیا داشته، قطعاً در جهت منافع آنان حرکت خواهد کرد. او با مشاهده اوضاع نابسامان جوامع اسلامی، اتحاد معنوی را بهترین گزینه حفاظت از جامعه اسلامی می‌دانست.

برکت‌الله، نفوذ اروپا در ذهن اندیشمندان و روشن‌فکران مسلمان را خطرناک‌تر از جنگ فیزیکی برآورد می‌کرد؛ زیرا نفوذ نه‌تنها مانع پیشرفت می‌شد، بلکه انواع مفسد و انحرافات دینی را هم به بار می‌آورد. وی با استناد به شعار «زندگی کن و بگذار زندگی کنم» و آیات قرآن درباره یکتاپرستی اهل کتاب، صلح را نه‌تنها برای مسلمانان، بلکه برای مسیحیان نیز تجویز کرد. به عبارت دیگر برکت‌الله در کتابش، تمام مردم جهان با

هر دین و مذهب را به برقراری صلح دعوت کرد و برای آن، دو شرط جدی گذاشت: یکتاپرستی و عدم استبداد. برکت‌الله سعی داشت تا به مخاطبان غربی خود بفهماند که با انحلال خلافت عثمانی، حکومت اسلامی‌ای وجود ندارد که به مقابله با آنها بپردازد. او در این پیغام با ارائه خلافت معنوی نیز ادامه اتحاد معنوی مسلمانان را به ضرر هیچ قدرت اروپایی نمی‌دانست. دعوت او به صلح در واقع ارائه مرزبندی رفتار و اعمال مسلمانان با غیر مسلمانان بود تا شاید بتواند ذهنیت مسموم اروپایی‌ها علیه اسلام را تاحدودی اصلاح کند.

یکی دیگر از موضوعاتی که برکت‌الله مطرح کرده، ساختار دستگاه جدید خلافت است. وی با الگوبری از دولت‌های سکولار سعی کرد تا همان خلافت معنوی که ادعایش را داشت، در قالب جمهوری خلافت ارائه دهد. او با اشاره به اهمیت مشورت در خلافت‌های صدر اسلام، شورای خلافت را به جامعه روشن‌فکر مسلمان پیشنهاد داد. او معتقد بود که تمام جوامع اسلامی باید نماینده‌ای در این شورا داشته باشند تا در امر موردنظر به خلیفه مشورت داده، او را آگاه کنند. از سوی دیگر، همین شورای خلافت ناظر بر اعمال خلیفه بوده، می‌تواند در عزل یا انتصاب او نقش ایفا کند. برکت‌الله برای پیشبرد امور خلافت، تأسیس وزارت مالی یا همان بیت‌المال را واجب می‌داند. به عقیده او، زکات و صدقه مسلمانان، بزرگ‌ترین حمایت مالی را از دستگاه خلافت خواهد کرد. وی اجرای طرح بیت‌المال را نماد کمونیسم معنوی در جهان اسلام دانسته، ادعای انتشار آن در سراسر دنیا را دارد. او معتقد است که خلافت معنوی نباید با امور سیاسی آغشته شود و به خلیفه آینده توصیه می‌کند که برای تداوم دستگاه خلافت، خود را از آلودگی‌های سیاسی دور نگه دارد. اما آیا این توصیه برکت‌الله، عملی بود؟ برکت‌الله که خود منتقد نفوذ گسترده بریتانیا در میان روشن‌فکران مسلمان بود، آیا نمی‌توانست این امر را پیش‌بینی کند که مسلمانان ممکن است در دام توطئه‌های غربی گرفتار شوند؟

برکت‌الله، مفاهیم برادری، برابری و آزادی را اساس خلافت معنوی می‌داند، اما هیچ اشاره‌ای به نحوه برقراری این شعارها در عمل نمی‌کند. وی در بخشی از متن یادشده به این نکته اشاره می‌کند که حتی دوران طلایی اسلام (خلافت سی‌ساله بعد از پیامبر<sup>(ص)</sup>) نیز دوامی نداشت و مسلمانان به گروه‌های مختلفی تقسیم شدند. او با استناد به عدم

پایداری اتحاد اسلامی زیر سایه حکومت دینی، این‌طور استدلال می‌کند که تأسیس حکومت، امری بی‌فایده و محکوم به شکست است. بنابراین خلافت جدید باید معنوی باشد. اما زمانی که اتحاد مسلمانان زیر سایه حکومتی قدرتمند دوام ندارد، خلافت معنوی چگونه و با چه دستورالعملی در مقابل خطرها و انحرافات از خود محافظ خواهد کرد؟ شاید نگاه ساده‌اندیشانه برکت‌الله درباره خلافت و بسنده کردن به برقراری برادری معنوی، دو دلیل داشته باشد. انحلال خلافت عثمانی و از بین رفتن این نهاد مقدس که هم‌سن با اسلام بود، برکت‌الله را دچار تشویش و نگرانی کرده است. او در پی این نگرانی و صرفاً با هدف حفظ وضع موجود، پیشنهاد خلافت معنوی را ارائه می‌دهد. دلیل دوم نیز ناظر بر دخالت اروپایی‌هاست. شاید وی خود نیز خلافت معنوی صرف را ساده‌اندیشانه می‌دانسته، اما برای اینکه روشن‌فکران مسلمان را از حیرت و گمراهی درآورد و از تشدید اختلافات بین مذاهب اسلامی جلوگیری کند، چنین طرحی را ارائه داده است؛ زیرا او به‌خوبی می‌دانست که در صورت احیای نهاد خلافت، دولت‌های اروپایی سعی خواهند کرد تا نفوذ خود را در جوامع اسلامی قوت بخشند و مسلمانان را دچار تفرقه کنند.

### نتیجه‌گیری

انحلال خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴ میلادی، جامعه اسلامی را دچار سردرگمی کرده، واکنش اسلام‌گرایان در سراسر سرزمین‌های اسلامی را برانگیخت. در این راستا، محمد برکت‌الله با پیشنهاد شورای خلافت سعی کرده تا دولت معنوی خلافت را بر اساس دموکراسی بنا کند. او در کتاب «خلافت» خود سعی کرده تا با استناد به قرآن و احادیث اهل سنت، بعد معنوی اسلام را مهم‌تر نشان دهد. او در کتاب «خلافت» سعی کرده تا با استفاده از تعابیر جدید نسبت به گفتمان پان‌اسلامیسم، فضای پرتنش دوران خود را آرام نگه دارد و زمینه‌ساز اختلاف بین مکاتب اسلامی و دخالت‌های غربی نباشد. وی معتقد است که احیای معنوی خلافت در قالب دولتی سکولار که از آن به جمهوری خلافت یاد کرده، می‌تواند در عین تضمین اتحاد جوامع اسلامی، بستر رشد و توسعه را در سرزمین‌های اسلامی فراهم کند.

در این راستا اندیشه برکت‌الله دارای دو بعد نظری و عملی است. در بعد عملی، او نتوانسته احیای سبک معنوی از خلافت را به درستی تبیین کند، زیرا هیچ دستورالعملی برای برقراری برادری بین مذاهب اسلامی (که از دیرباز اختلافات جدی داشتند) در کتاب خود ارائه نداده است. کتاب «خلافت» را می‌توان بازنمایی نتیجه فشارهای سیاسی (دخالت بریتانیا)، چنددستگی مسلمانان و همچنین انحرافات دینی اوایل قرن بیستم دانست. استناد یک‌طرفه به معنویات و دوری از مواضع سیاسی، آشکارا گویای تلاطم ذهنی و به‌هم‌ریختگی فکری برکت‌الله است. برکت‌الله سعی کرده تا با ادغام ابعاد معنوی و مادی (مالی) خلافت، راه‌حلی برای خروج از بحران حاصل‌شده ارائه دهد. او سه مؤلفه معنویت فردی، اقتصاد کمونیستی و دولت سکولار را در ترکیبی ناهمگون و بدون چارچوب و در قالب خلافت جدید و با هدف اتحاد مسلمانان به جامعه اسلامی پیشنهاد کرده است. واضح است که این ترکیب نمی‌تواند نیازهای جامعه اسلامی مانند آگاهی‌بخشی، امنیت و پیشرفت را پاسخ دهد. ولایت معنوی هر چقدر هم که محکم باشد، باز هم برای مقابله با نفوذ و انحراف، نیاز به قدرت دارد؛ قدرتی که تضمین‌کننده حفاظت از اتحاد اسلامی در برابر هر نوع ظلم، انحراف و سوءاستفاده باشد.

از منظر این مقاله، برکت‌الله بین گفتمان‌های پان‌اسلامیسم، کمونیسم و گفتمان ضد استعماری گیر افتاده است. او اتحاد را از پان‌اسلامیسم، برادری و برابری (و نه عدالت در همه امور اجتماعی، اقتصادی و سیاسی) را از کمونیسم و استقلال‌طلبی را از گفتمان ضد استعماری وام گرفته است. او در سفرهای خود به کشورهای اروپایی، تنها راه مقابله با غرب را مانند خودِ غرب شدن می‌دانست. منظور از مانند غرب شدن، بنا نهادن دولتی بود که تضمین‌کننده پیشرفت باشد. از این جهت او دولت سکولار - که گاهی هم‌معنا با جمهوریت به کار برده - را تنها گزینه برای پیشرفت می‌دانست.

اما در بعد نظری، گفتمان پان‌اسلامیستی محمد برکت‌الله بر پایه بازتعریفی از مفهوم خلافت شکل گرفته است. این بازتعریف نه صرفاً در قالب نهادی سنتی، بلکه به‌مثابه الگویی برای سازمان‌دهی امت اسلامی در برابر دولت - ملت‌های سکولار و امپریالیسم جهانی عنوان شده است. برکت‌الله، خلافت را ابزاری برای هماهنگ‌سازی مبارزات ضد استعماری در سراسر جهان اسلام و احیای قدرت امت اسلامی می‌دانست. از همین رو

گفتمان او در چارچوب نوعی مقاومت فراملی و دینی بازتولید شد که در عرصه فکر و عمل از مرزهای ملی، قومی و فرقه‌ای فراتر رفته است. نخستین نشانه‌های تأثیر این گفتمان را می‌توان در شکل‌گیری قرائت‌های خاصی از سیاست اسلامی در سده بیستم مشاهده کرد. اندیشمندانی همچون سید قطب و ابوالاعلی مودودی، هرچند در روش‌شناسی و فقه با برکت‌الله تفاوت داشتند، در تداوم همان مسیر گفتمانی حرکت کردند که او پیشتر ترسیم کرده بود؛ مسیری که در آن مفاهیمی چون حاکمیت الهی، امت اسلامی و ضرورت بازسازی خلافت اسلامی مطرح شده بود. پیش از آنکه این مفاهیم در قالب ایدئولوژی‌های رسمی تثبیت شوند، برکت‌الله آنها را در بستری بین‌المللی و ضد استعماری صورت‌بندی کرده بود. پیوند نوآورانه او میان خلافت و مبارزه سیاسی جهانی، مدلی بدیل در برابر ایدئولوژی‌های سکولار ضد استعماری و ناسیونالیسم‌های محلی به شمار می‌رود.

در عرصه کنش سیاسی نیز گفتمان او زمینه‌ای برای هم‌گرایی میان مسلمانان و دیگر گروه‌های ضد استعماری در آسیا فراهم کرد و موجب شکل‌گیری پروژه‌هایی چون تأسیس دولت موقت هند در کابل شد. این پروژه‌ها که از تلاقی مسائل دینی و سیاسی در چارچوب پان‌اسلامیسم ضد امپریالیستی برکت‌الله نشأت می‌گرفتند، پایه‌گذار درکی نو از مبارزه اسلامی و بازتعریفی از سیاست با تکیه بر مفاهیم امت و خلافت شدند. به این ترتیب نظریه‌های او از حدود چارچوب‌های کلامی یا فقهی فراتر رفتند و وارد عرصه سیاست عملی بین‌المللی شدند. در دوران معاصر، بازتعریف هویت اسلامی جهانی، نقد نظم جهانی غرب‌محور و احیای مفاهیمی چون خلافت و امت در گفتمان‌های گوناگون اسلامی - از جنبش‌های نواندیش گرفته تا سازمان‌های عدالت‌خواه و حتی قرائت‌های افراطی - همگی بازتابی از گفتمان برکت‌الله هستند. آنچه گفتمان او را متمایز می‌سازد، نه فقط محتوای کلامی آن، بلکه الگوی گفتمانی‌ای است که خلافت را به مقاومت، عدالت و جهانی‌سازی امت پیوند می‌زند. با این رویکرد، برکت‌الله افق‌های جدیدی برای کنشگری سیاسی اسلامی در مقیاس جهانی گشود. این ظرفیت همچنان ناشناخته باقی مانده و بازخوانی اندیشه‌های او، فرصتی ویژه برای بازاندیشی در فلسفه سیاسی اسلامی معاصر فراهم می‌آورد.

## پی‌نوشت

۱. کریمه در سال ۱۷۷۴ با امضای معاهده کوچوک قینارجه (Küçük Kaynarca) بین امپراتوری عثمانی و امپراتوری روسیه، از سلطه مستقیم عثمانی خارج شد و به عنوان یک خانات مستقل تحت نفوذ روسیه قرار گرفت. سپس در سال ۱۷۸۳، امپراتوری روسیه به طور رسمی کریمه را به خاک خود ضمیمه کرد.
۲. الخلافة أو الإمامة العظمی.
۳. الإسلام وأصول الحکم.
۴. الخلافة: تطورها إلى عصبه أمم شرقیة.
۵. این کنگره در ایجاد اتحادیه کشورهای اسلامی و تأسیس سازمان همکاری اسلامی (OIC) تأثیرگذار بود. این نشست نشان داد که بسیاری از کشورهای اسلامی به جای تمرکز بر احیای خلافت، به دنبال ساختارهای ملی و دولت‌های مستقل هستند.
۶. عبدالله کوئیلیام که در ابتدا با نام ویلیام هنری کوئیلیام (William Henry Quilliam) شناخته می‌شد، در یک خانواده مسیحی متولد شد و پس از مطالعه اسلام، در ۱۸۸۷ میلادی در مراکش به اسلام گروید. او نام خود را به عبدالله تغییر داد و به یکی از مهم‌ترین چهره‌های اسلام در انگلستان تبدیل شد.
۷. حزب غدر (Ghadar Party)، یکی از جنبش‌های سیاسی و انقلابی بود که در اوایل قرن بیستم، مهاجران هندی در آمریکا، به‌ویژه در سان‌فرانسیسکو تأسیس کردند. این حزب یکی از مهم‌ترین سازمان‌های ملی‌گرایان هندی در دوران استعمار بریتانیا به شمار می‌رفت که هدف اصلی آن، مبارزه برای آزادی هند از سلطه بریتانیا بود.
۸. اشاره به آیات اول تا هفتم سوره واقعه.
۹. در سال ۱۹۲۴ و بعد از انحلال خلافت، افراد متعددی از سرتاسر جهان اسلام، خود را مناسب جایگاه خلافت دانسته، ادعاهایی نیز در این مورد مطرح کردند. یکی از این افراد، شریف حسین بود. منظور برکت‌الله نیز افرادی مانند شریف حسین در عربستان است که هم با تحریک افراطی‌گری در ملی‌گرایی مردم عرب، انحلال خلافت عثمانی را سرعت بخشید و هم با حمایت‌های بریتانیا در شبه‌جزیره عربستان، صاحب جایگاه شد.

## منابع

- Alam, I. (2021). Book review: Syed Ejaz Hussain & Sanjay Garg (eds.), *Alternative Arguments: Essays in Honour of Surendra Gopal*. *Studies in People's History*, 8(2), 266.  
<https://doi.org/10.1177/23484489211040972>
- Alrianingrum, S., & Liana, C. (2018) Salt briquette: The form of salt monopoly in Madura, 1883–1911. *Journal of Physics: Conference Series*, 953(1), 012181.  
<https://doi.org/10.1088/1742-6596/953/1/012181>.
- Ansari, H. (2014) Maulana Barkatullah Bhopali's transnationalism: Pan-Islamism, colonialism, and radical politics. In *Transnational Islam in Interwar Europe: Muslim Activists and Thinkers* (pp. 181–209). New York, NY: Palgrave Macmillan US.  
[https://doi.org/10.1057/9781137387042\\_8](https://doi.org/10.1057/9781137387042_8)
- Avram, C., & Gavrilă-Ciobotea, I. L. (2023) Communism: Doctrine, evolution, political practices. *Anuarul Institutului de Cercetări Socio-Umane „CS Nicolăescu-Ploșor”*, 24, 187–198.  
<https://doi.org/10.59277/csnpiish.2023.14>
- Aydın, C. (2006) Beyond civilization: Pan-Islamism, Pan-Asianism and the revolt against the West. *Journal of Modern European History*, 4(2), 204–223.  
[https://doi.org/10.17104/1611-8944\\_2006\\_2\\_204\\_](https://doi.org/10.17104/1611-8944_2006_2_204_)
- Bains, S. K. (Ed.). (2013) *Interpreting Ghadar: Echoes of voices past: Ghadar Centennial Conference Proceedings, October 2013*. Centre for Indo-Canadian Studies, University of the Fraser Valley.  
<https://doi.org/10.5403/oregonhistq.114.4.0518>
- Barakatullah, M. (1970) *The Khilafat* [In Urdu]. Pakistan: Society for Pakistan Studies.
- Bassi, G. (2019) *Words of power, the power of words: The twentieth-century communist discourse in international perspective* (Vol. 6). EUT.  
<https://doi.org/10.4324/9780367854447-13>
- Belmekki, B. (2007) The impact of British rule on the Indian Muslim community in the nineteenth century. *Revista de Filologie Inglesa*, (28), 27–46.  
[https://doi.org/10.1163/22138617-12340266\\_](https://doi.org/10.1163/22138617-12340266_)
- Bilal Emre, B. (2009) *The British threat to the Ottoman presence in the Persian Gulf during the era of Abdülhamid II and the responses towards it* (Master's thesis, Middle East Technical University).
- Blommaert, J., & Bulcaen, C. (2000). *Critical discourse analysis*. *Annual Review of Anthropology*, 29(1), 447–466.  
[https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.29.1.447\\_](https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.29.1.447_)
- Cesari, J. (2021) Political Islam: More than Islamism. *Religions*, 12(5), 299.  
<https://doi.org/10.3390/rel12050299>
- Fortna, B. C., Katsikas, S., Kamouzis, D., & Konortas, P. (Eds.). (2013). *State-nationalisms in the Ottoman Empire, Greece and Turkey: Orthodox and Muslims, 1830–1945* (Vol. 17). London, UK: Routledge.

- <https://doi.org/10.4324/9780203096901>
- Gupta, V., & Guptā, M. (1999) A dictionary of freedom fighters. Radha Publications, New Delhi. ISBN: 9788174871558
- Islam, A. (2021) Pan-Islamic international cooperation and anticolonialism: South Asia, Turkey, and Southeast Asia. *Hamdard Islamicus*, 44(1). (9-28).  
<https://doi.org/10.57144/hi.v44i1.193>
- Islam, M. (2012) Rethinking the Muslim question in post-colonial India. *Social Scientist*, 40(7/8), 61–84.  
<http://www.jstor.org/stable/23338859>
- Kacowicz, A. M. (1998) Regionalization, globalization and nationalism: Convergent, divergent, or overlapping. *Alternatives: Global, Local, Political*, 24(4), 527–556. Working Paper No. 262, Helen Kellogg Institute for International Studies.  
<https://doi.org/10.1177/030437549902400405>
- Karpat, K. H. (1972) The transformation of the Ottoman state, 1789–1908. *International Journal of Middle East Studies*, 3(3), 243–281.  
<https://doi.org/10.1017/s0020743800025010>
- Kay, S. (2020) Arabia Infelix: Britain, Sharif Hussein and the lost opportunities of Anglo-Arab relations, 1916–1924 (Master's thesis, San Diego State University).
- Keyvanoğlu, M. C. (2015) Shifting alliances in Europe from the Congress of Vienna (1815) to the Congress of Berlin (1878), (Master's thesis). Middle East Technical University, Graduate School of Social Sciences.
- Khalid, A. (2013) Pan-Islamism in practice: The rhetoric of Muslim unity and its uses. In E. Özdalga (Ed.), *Late Ottoman Society* (pp. 201–224). London, UK: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780203481387-15>
- Khan, S. O. (2007) The “Caliphate question”: British views and policy toward pan-Islamic politics and the end of the Ottoman caliphate. *American Journal of Islam and Society*, 24(4), 1–25.  
<https://doi.org/10.35632/ajis.v24i4.427>
- Kirillina, S. A., Safronova, A. L., & Orlov, V. V. (2022). Caliphate in the ideological dialogue of the Islamic world: The case of Pan-Islamic Congress in Cairo (1926) *RUDN Journal of World History*, 14(1), 7–19.  
<https://doi.org/10.22363/2312-8127-2022-14-1-7-19>
- Landau, J. M. (2015) *Pan-Islam: History and politics*. London, UK: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9781315680552>
- Livaoglu Mengüç, H. (2019) The Egyptian response to the abolition of the caliphate: A press survey. *Cumhuriyet Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 30, (109-133).  
<https://doi.org/10.9737/hist.2018.681>
- Madhusoodanan, S. (2009) The development of nationalism in the Indian case (Undergraduate honors thesis). University of South Florida, Tampa.
- Malik, S. U. D. (1966) *Mutiny, revolution or Muslim rebellion?: British public reactions towards the Indian crisis of 1857*. (PhD Thesis, McGill University, Canada).

- Medhananda, S. (2020) Was Swami Vivekananda a Hindu supremacist? Revisiting a long-standing debate. *Religions*, 11(7), 368.  
<https://doi.org/10.3390/rel11070368>
- Norris, P., & Inglehart, R. F. (2012) Muslim integration into Western cultures: Between origins and destinations. *Political Studies*, 60(2), 228–251.  
<https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.2012.00951.x>
- O’Sullivan, M. (2018) Pan-Islamic bonds and interest: Ottoman bonds, Red Crescent remittances and the limits of Indian Muslim capital, 1877–1924. *The Indian Economic & Social History Review*, 55(2), 183–220.  
<https://doi.org/10.1177/0019464618760453>
- Özdalga, E. (Ed.). (2013) *Late Ottoman society: The intellectual legacy*. London, UK: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780203481387>
- Pankhurst, R. (2013) *The inevitable caliphate?: A history of the struggle for global Islamic union, 1924 to the present*. Oxford, UK: Oxford University Press.
- Piscatori, J. (2005) *Imagining pan-Islam: Religious activism and political utopias*. In *Proceedings of the British Academy* (Vol. □ 131, pp. □ 421–442). Oxford, UK: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.5871/bacad/9780197263518.003.0015>
- Rajan, M. S. (1969) The impact of British rule in India. *Journal of Contemporary History*, 4(1), 89–102.  
<https://doi.org/10.1177/002200946900400106>
- Rakhmankulova, Z., Choriev, S., Yusupova, D., & Muminov, O. (2020) The historiography of the relations between Central Asian khanates and Ottoman Empire in the 19th and at the beginning of the 20th centuries. *International Journal of Scientific and Technology Research*, 9(2), 311–318.
- Raul, A. K. (2013) Swami Vivekananda on India as a nation. *IOSR Journal of Humanities and Social Science (IOSR-JHSS)*, Volume 9, Issue 3 (Mar.- Apr. 2013), PP 25-28.  
<https://doi.org/10.9790/0837-0932528>
- Razek, A. A. (2012) *Islam and the foundations of political power*. Edinburgh, UK: Edinburgh University Press.  
<https://doi.org/10.1111/rsr.12484>
- Reisigl, M. (2017) The discourse-historical approach. In J. Flowerdew & J. Richardson (Eds.), *The Routledge Handbook of Critical Discourse Studies* (pp. 44–59). London, UK: Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9781315739342-4>
- Shamshad, M., & Rehman, A. (2021) Khilafat Movement in sub-continent: A shade of pan-Islamism. *The Dialogue*, 16(2), 87–98.
- Siddiqui, S. (2022) Parallel lives or interconnected histories? Anagarika Dharmapala and Muhammad Barkatullah’s ‘world religioning’ in Japan. *Modern Asian Studies*, 56(4), 1329–1352.  
<https://doi.org/10.1017/s0026749x21000330>
- Siddiqui, S. (2019) Coupled internationalisms: Charting Muhammad Barkatullah's anti-colonialism and pan-Islamism. *ReOrient*, 5(1), 25–46

- [.https://doi.org/10.13169/reorient.5.1.0025](https://doi.org/10.13169/reorient.5.1.0025)
- Siddiqui, S. (2017) the career of muhammad barkatullah (1864-1927): from intellectual to anticolonial revolutionary. (Master Theses, University of North Carolina at Chapel Hill).
- <https://doi.org/10.17615/1wsz-2f56>
- Soleimani, K. (2016) Islam and competing nationalisms in the Middle East, 1876–1926 (p. 93). New York, NY: Palgrave Macmillan.
- <https://doi.org/10.1057/978-1-137-59940-7>
- Venkateswaran, Chaitanya (2024) Moderates, Radicals and the Making of Indian Anti-Colonial Narratives in Post-World War I America. American University. Educational resource. <https://doi.org/10.57912/26039428>
- Verma, V. (2019). Modernity, colonial injustice and individual responsibility: A study of Gandhi and Ambedkar. In Gandhi and the Contemporary World (pp. 113-128). Routledge India.
- <https://doi.org/10.4324/9780367809447-8>
- Wodak, R. (2016) Suppression of the Nazi past, coded languages and discourses of silence: Applying the discourse-historical approach to post-war antisemitism in Austria. In The Holocaust in the Twenty-First Century (pp. 211–234) London, UK: Routledge.
- <https://doi.org/10.4135/9780857028020.n4>
- Wodak, R. (2015) Critical discourse analysis, discourse-historical approach. In The International Encyclopedia of Language and Social Interaction (Vol. 3). Lancaster University, UK.
- <https://doi.org/10.1002/9781118611463.wbielsi116>
- Wodak, R. (2012) Language, power and identity. Language Teaching, 45(2), 215–233. <https://doi.org/10.1017/s0261444811000048>
- Wodak, R. (2001) The discourse-historical approach. In Methods of Critical Discourse Analysis (Vol. 1, pp. 63–94). SAGE Publications.
- <https://doi.org/10.4135/9780857028020.n4>
- Yıldızeli, F. B. (2018) A comparative analysis on Sultan Abdülhamid II and William, E Gladstone. Journal of History School, (316-336).
- <http://dx.doi.org/10.14225/Joh1436>
- Yılmaz, H. (2018) Caliphate redefined: The mystical turn in Ottoman political thought. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- [https://doi.org/10.1017/s0034670518000451\\_](https://doi.org/10.1017/s0034670518000451_)

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و هشتم، پاییز و زمستان ۱۴۰۴: ۴۰۰-۳۷۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۰۳

نوع مقاله: پژوهشی

## تحلیل نشانه‌شناختی مدرنیزاسیون و تعارض هویتی در موج نو سینمای ایران

(مطالعه موردی: «آقای هالو» و «خواستگار» بر اساس نظریه «ژولیا کریستوا»)

آسیه مهاجری\*

عبدالرفیع رحیمی\*\*

محسن بهرام‌نژاد\*\*\*

باقرعلی عادل‌فر\*\*\*\*

سید محسن علوی‌پور\*\*\*\*\*

### چکیده

این پژوهش با فرض بازنمایی تعارض سنت و مدرنیته در سینمای موج نو ایران، به بررسی رفتار و سرگشتگی سوژه سنت‌مدار در مواجهه با مدرنیزاسیون شتاب‌زده و سیاست‌های فرهنگی دولت می‌پردازد. هدف پژوهش، بازنمایی بحران هویت سوژه سنت‌مدار در مواجهه با این فرایندهاست. پرسش اصلی این است که

---

\* نویسنده مسئول: دانشجوی دکتری تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران  
as.mohajeri61@gmail.com

0009-0009-4751-4950

\*\* دانشیار گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی قزوین ایران

rahimi@hum.ikiu.ac.ir

0000-0002-1645-0300

\*\*\* استاد گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

bahramnejad@hum.ikiu.ac.ir

0000-0002-3936-9345

\*\*\*\* استاد گروه تاریخ، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران

b.adelfar@ikiu.ac.ir

0009-0003-3719-4830

\*\*\*\*\* دانشیار گروه علوم سیاسی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران، ایران

alavipour@ihcs.ac.ir

0000-0001-7996-0538



تعامل میان امر نشانه‌ای و امر نمادین در دو فیلم «آقای هالو» و «خواستگار»، چگونه بحران هویت سوژه‌های سنت‌مدار را بازتاب می‌دهد. این مطالعه با تکیه بر نظریهٔ زبان و معنای «ژولیا کریستوا»، به صورت کیفی و بر پایه تحلیل نشانه‌شناختی سکانس‌های منتخب انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد که اختلال در هماهنگی میان امر نشانه‌ای و امر نمادین، به گسست هویتی و آشفتگی روانی سوژه منجر می‌شود. این پژوهش بر اهمیت تحلیل دیالکتیکی ساحت‌های نشانه‌ای و نمادین و نقش آن در بازخوانی معانی در لایه‌های فرهنگی و اجتماعی تأکید دارد.

**واژه‌های کلیدی:** امر نشانه‌ای، امر نمادین، ژولیا کریستوا، موج نو سینمای ایران و مدرنیزاسیون و تعارض هویت.

## مقدمه و بیان مسئله

سینمای ایران، هرچند در آغاز تجربه‌ای وارداتی و محدود بود، به تدریج با توسعه امکانات فنی و تحولات اجتماعی عمیق، جایگاهی اثرگذار یافت و به ابزاری مهم برای بازتاب و نقد مسائل فرهنگی و سیاسی تبدیل شد. این روند به‌ویژه در اواخر دهه ۳۰ شمسی و هم‌زمان با شکل‌گیری موج نو، دگرگونی بنیادینی را در سینمای ایران رقم زد. موج نو به عنوان جریانی فرهنگی-هنری، شکاف‌ها و تعارضات اجتماعی را با نگاهی نو نمایش داد. این جریان سینمایی، فاصله‌ای معنادار با ساختارهای سنتی فیلم فارسی داشت و توانست چالش‌ها و سرگشتگی‌های سوژه ایرانی را که در تقابل میان سنت و مدرنیته، روستا و شهر، میل و ساختارهای اجتماعی قرار داشت، به تصویر کشد. از منظر سیاست نظری، سینمای موج نو، اهمیت ویژه‌ای دارد؛ زیرا این سینما به عنوان متن فرهنگی-اجتماعی، نقش مهمی در بازتولید و نقد سیاست‌های فرهنگی و تعاریف هویت ملی ایفا کرد و سازوکارهای فهم مسائل قدرت، بازنمایی اجتماعی و مناسبات هویتی را در دوره‌ای حساس از تاریخ معاصر ایران روشن ساخت.

این پژوهش با اتکا بر نظریه زبان و معنای ژولیا کریستوا به تحلیل دو فیلم شاخص موج نو که به صورت هدفمند انتخاب شده‌اند، یعنی «آقای هالو» (مهرجویی، ۱۳۴۹) و «خواستگار» (حاتمی، ۱۳۵۰) می‌پردازد. به باور کریستوا، سوژه در پیوند میان میل (امر نشانه‌ای) و زبان و ساختار اجتماعی (امر نمادین) شکل می‌گیرد و اختلال در این پیوند منجر به بحران‌های هویتی و روانی می‌شود. شخصیت اصلی مرد در «آقای هالو» و «خواستگار»، سوژه‌ای سنت‌زده است که در مواجهه با ساختارهای مدرن و زن که نماد مدرنیته و میل است، در تحقق رابطه عاطفی و ازدواج، ناکام می‌ماند. ساختار روایی و چیدمان شخصیت‌ها در هر دو فیلم، تقابل میان سنت و مدرنیته، قانون و میل، شکست و امید را در قالب موقعیت‌های رفتاری و زبانی به نمایش می‌گذارد و به این ترتیب امکان مطالعه تطبیقی را فراهم می‌آورد.

پرسش اصلی این پژوهش این است که رابطه میان امر نشانه‌ای و امر نمادین در این دو فیلم چگونه است و شکست‌های عاطفی و اجتماعی سوژه در مواجهه با تحولات مدرنیزاسیون و سیاست‌های فرهنگی دولت، چگونه بازنمایی می‌شود؟

## روش پژوهش

این پژوهش با رویکرد کیفی به تحلیل نشانه‌شناختی فیلم‌های «آقای هالو» و «خواستگار» در چارچوب نظری ژولیا کریستوا می‌پردازد. معنازایی در این چارچوب، فرایندی پویا و چندلایه است که برخلاف دلالت‌های صرف زبانی، در تعامل حسی، ذهنی و ناخودآگاه سوژه با متن ایجاد می‌شود. این فرایند، بیانگر تلاقی و تعامل دیالکتیکی میان امر نشانه‌ای که شامل لایه‌های عاطفی، روانی و بدنی پیش‌زبانی است و امر نمادین که نظام‌های قانونمند اجتماعی و زبان را رقم می‌زند، می‌باشد. به همین دلیل، معنا در این رویکرد، تثبیت شده و قطعی نیست و تحلیلگر با کاوش تنش‌ها و گسست‌های معنایی و زبان‌شناختی، خوانش‌های چندوجهی ارائه می‌دهد (کریستوا، ۱۴۰۲: ۸۱، غیاثوند، ۱۳۹۲: ۱۰۲).

داده‌ها از طریق مشاهده مشارکتی فیلم‌ها و یادداشت‌برداری تحلیلی گردآوری شده‌اند. فرآیند تحلیل مبتنی بر بررسی تطبیقی سکانس‌های منتخب و استخراج نشانه‌ها و بررسی معنازایی آنها بر اساس چارچوب نظری کریستواست. واحد تحلیل شامل سکانس‌ها و صحنه‌های کلیدی هر فیلم است که به واسطه نمایش تعامل میان نظام اجتماعی (امر نمادین) و کشمکش‌های روانی-عاطفی (امر نشانه‌ای) به شکل هدفمند انتخاب شده‌اند. کدگذاری داده‌ها به صورت دستی و مبتنی بر روش کدگذاری باز انجام شده است؛ به این شکل که هر سکانس به صورت خط به خط مرور و در چارچوب نظری کریستوا به امر نمادین و امر نشانه‌ای دسته‌بندی شده است تا تعامل میان آنها در سکانس‌های مهم شناسایی شود.

## پیشینه پژوهش

در سال‌های اخیر، رویکرد کریستوایی به تحلیل آثار هنری اعم از نقاشی، شعر و رمان، رهگشای بررسی‌های نوینی در عرصه نشانه‌شناسی و معناشناسی هنری بوده است. برای نمونه، استل برت در کتاب «کریستوا در قابی دیگر» با بهره‌گیری از نظریه ژولیا کریستوا، به بررسی نقاشی‌های آلیسون راولی و لیندا بانازیس می‌پردازد. برت معتقد است که هنر نه تنها بازتاب تجربه انسانی است، بلکه خود فرآیندی خلاقانه تلقی

می‌شود و می‌تواند با عبور از نظم‌های نمادین، زمینه خلق معانی نو و متکثر را فراهم آورد. این دیدگاه به فهم عمیق‌تر نقش هنر در فرآیند ساخت سوژه و معنا کمک می‌کند (برت، ۱۳۹۷: ۷۶-۴۸).

در زمینه هنرهای تجسمی، پژوهش شهریاری و آفرین (۱۳۹۸) با عنوان «تحلیل فرایند معنازایی در پوستری اجتماعی از پریسا تشکری بر اساس آرای کریستوا»، به شیوه‌ای هرمنوتیکی، نقش تعامل امر نشانه‌ای و امر نمادین را در آفرینش معانی جدید تحلیل کرده‌اند. یافته‌های آنها نشان می‌دهد که رابطه دیالکتیکی این دو ساحت، بنیانی برای دگرگونی معنا در آثار تصویری تلقی می‌شود.

در حوزه ادبیات، پژوهش نجفی (۱۳۹۶) با عنوان «تحلیل امر نشانه‌ای و امر نمادین در قصه شهر سنگستان بر اساس نظریه کریستوا» با تمرکز بر اشعار اخوان ثالث، به تأثیر عمیق رانه‌های نشانه‌ای، به‌ویژه یأس و ناامیدی، در شکل‌دهی جهان معنایی اثر می‌پردازد.

وحیدنژاد (۱۳۹۹) نیز در پژوهش تحلیلی خود بر رمان «خانه ادریسی‌ها» اثر غزاله عزیزاده نشان داده است که چگونه تعامل بین این دو لایه در متن، موجب تعدد و پویایی معانی روایی می‌شود.

علاوه بر این در مطالعات دیگری، ایده‌های دیگر کریستوا همچون مالیخولیا و عشق در تحلیل فیلم یا بعضی انیمیشن‌ها به کار گرفته شده‌اند. از جمله برت (۱۳۹۵) در کتاب «کریستوا در قابی دیگر»، انیمیشن «کلارا» ساخته ون سوورین را با تمرکز بر نسبت عشق، مالیخولیا و هنر واکاوی می‌کند.

در مجموع مرور پژوهش‌های پیشین گویای آن است که هرچند رویکرد نشانه‌شناسی کریستوایی در هنرهای تجسمی و ادبیات فارسی مورد توجه قرار گرفته، با این حال بررسی تعامل امر نشانه‌ای و امر نمادین در فیلم‌های ایرانی به طور خاص، پیشتر انجام نشده است. مقاله حاضر با انتخاب دو فیلم شاخص موج نو، برای نخستین بار این تعامل را در ساختار روایت سینمای ایران می‌کاود و از این منظر، راه تازه‌ای برای فهم سازوکارهای هویتی و معنایی مدرنیزاسیون در هنر معاصر ایران مطرح می‌کند.

## چارچوب نظری

ژولیا کریستوا (متولد ۱۹۴۶م) با ژاک لکان (۱۹۸۱-۱۹۰۱م) درباره شکل‌گیری زبان در ساختار تاریخی خانواده موافق بود، اما درباره نقش زبان و میل، دیدگاه دیگری داشت. لکان معتقد است که ورود سوژه به زبان و نظم نمادین - که ساختارهای قانونمند زبان و قواعد اجتماعی - فرهنگی را شامل می‌شود - باعث سلطهٔ گفتمان‌های عقلانی و نمادین بر سوژه می‌گردد و در نتیجه نیروی میل و انرژی‌های روانی فرد تحت کنترل و سرکوب قرار می‌گیرد. از نظر او، زبان نظامی، ساختاری است که سوژه را در چارچوب قوانین و دستوراتش محدود می‌کند و میل را تحت کنترل گفتمان‌های نمادین درمی‌آورد. به بیان دیگر، زبان همچون مرزی است که آرزوها و نیروهای ناخودآگاه را مهار می‌کند (موللی، ۱۳۹۸: ۹-۱۰۳).

در مقابل کریستوا، زبان را صرفاً نظامی سرکوب‌گر میل نمی‌پندارد. به باور او، نیروهای میل، انرژی‌ها و رانه‌های پیش‌زبانی که فروید آنها را با عنوان «نهاد<sup>۱</sup>» معرفی می‌کند - بخشی از روان که شامل غرایز و نیروهای پیش‌زبانی است - نه تنها با ورود به نظم نمادین از میان نمی‌روند، بلکه در کنار نظم نمادین به شکل پویایی حضور دارند و با آن در ارتباط دیالکتیکی قرار می‌گیرند (آلن، ۱۳۸۵: ۷۹-۷۸، ایوت، ۱۴۰۲: ۳۲۷، پین، ۱۳۸۰: ۲۷۳-۲۷۱، برت، ۱۳۹۵: ۱۸، مک‌آفی، ۱۳۸۵: ۳۳-۳۱، ۵۰-۴۶، نامور مطلق، ۱۳۹۰: ۱۳۶).

مرحله پیش‌زبانی بر اساس نظریه فروید، زمانی است که کودک هنوز وارد ساختار نمادین زبان و قانون اجتماعی نشده و تجارب روانی او عمدتاً بر رانه‌ها، انرژی‌های ناخودآگاه و بدمنندی اولیه مادر - کودک متکی است. این مرحله حامل انرژی‌هایی است که هنوز به وسیله زبان و نمادها، محدود و مهار نشده‌اند (فروید، ۱۴۰۰: ۵۸-۷۷؛ ۱۳۹۴: ۹-۲۷).

کریستوا برای توصیف این فضای پیش‌زبانی، اصطلاح «کورا<sup>۲</sup>» را به کار می‌گیرد که آن را از رساله «تیمائوس» افلاطون وام گرفته است؛ جایی که کورا به عنوان فضای نخستین شکل‌گیری جهان و «دایهٔ هستی» تعریف می‌شود. با این حال تفاوت بنیادی کریستوا با افلاطون این است که او کورا را نه یک مفهوم فلسفی صرف، بلکه حوزه‌ای پیش‌زبانی، غیر

1. Id

2. Chora

بیانی و متشکل از رانه‌ها، ریتم‌ها و بدنمندی اولیه می‌داند که مستقل از نظم نمادین است و منبع حرکت خلاقانه معنا و سوژگی به شمار می‌رود. به عبارت دیگر کورا، فضایی است که کودک در آن هنوز به زبان ساختاریافته و قوانین اجتماعی وارد نشده و ارتباطی بدنمند و پیش‌زبانی با مادر برقرار می‌کند. کورا در دیدگاه کریستوا به عنوان نخستین خاستگاه سوژه معرفی می‌شود که اهمیت ویژه آن در پیش‌سوژه‌ای بودن و روند معنازایی است؛ یعنی فضایی که در آن نیروهای روانی اولیه و ناخودآگاه، رانه‌ای فعال و زنده‌اند و حتی پس از ورود به نظم نمادین از طریق امر نشانه‌ای همچنان اثرگذار باقی می‌مانند (keristeva, 1984: 25-26). فتح طاهری و پارسا، ۱۳۹۱: ۷۹-۸۹، مک‌آفی، ۱۳۸۵: ۴۱-۴۶، ۴۵.

به باور کریستوا، در جهان سنتی، نظم نمادین تلاش می‌کند تا با سرکوب امر نشانه‌ای - که شامل انرژی‌های روانی و تجربه‌های پیش‌زبانی است - نظم اجتماعی و هویتی را پایدار و ثابت نگه دارد. اما در دوران مدرن، این سرکوب به طور کامل صورت نمی‌گیرد و امر نشانه‌ای به صورت پویاتر و خلاق‌تر وارد ساختار نمادین می‌شود و موجب نوآوری و بازسازی در آن می‌گردد. کریستوا توضیح می‌دهد که امر نمادین به عنوان ساختار، زبان و قانون، چارچوبی برای شکل‌گیری هویت و معنا فراهم می‌آورد؛ اما این چارچوب بدون حضور و نفوذ امر نشانه‌ای که منبع انرژی و خلاقیت است، نمی‌تواند زنده و متحول باقی بماند. بنابراین در مدرنیته، این تعامل دیالکتیکی میان امر نمادین و امر نشانه‌ای موجب می‌شود که نظم نمادین سنتی با نوآوری‌ها و تغییرات ناشی از امر نشانه‌ای، هماهنگ شود و به شکل جدیدی از هویت و معنا دست یابد. این تعامل برای پویایی جامعه ضروری است؛ زیرا سرکوب کامل امر نشانه‌ای باعث از بین رفتن هرگونه خلاقیت و تغییر می‌شود و در مقابل، سرکوب امر نمادین و گسترش بی‌رویه امر نشانه‌ای موجب ایجاد آشوب و قطع ارتباطات انسانی خواهد شد. این روند دیالکتیکی، سوژه را در حالتی دائم از فرآیند یا «Subject-in-Process» نگه می‌دارد و مانع تثبیت کامل هویت و معنا می‌شود (keristeva, 1984: 25-26, 48). مک‌آفی، ۱۳۸۵: ۲۰-۱۹).

به این ترتیب چارچوب نظریه‌ای که کریستوا فراهم می‌آورد، هم‌زمان با پذیرش نقش نظم نمادین، به موجودیت نیروهای ناخودآگاه و بدنی پیش‌زبانی نیز می‌پردازد. کریستوا با پررنگ ساختن نقش مادری، ریتم‌ها و عاطفه، چارچوب سوژه در فرایند را مطرح

می‌کند که برخلاف سوژهٔ منسجم و یکپارچه نظریه‌های کلاسیک، پیوسته با ناخودآگاه و دیگری درون خودش در حال مذاکره و دگرگونی است (keristeva, 1984: 25-26, 48). این دیدگاه باعث شده چارچوب نظری کریستوا به ابزاری کارآمد برای تحلیل روایت‌های هنری و سینمایی که با بی‌ثباتی هویتی، بحران سنت و مدرنیته و مناسبات جنسیتی سروکار دارند، بدل شود (جامعی و دیگران، ۱۴۰۱: ۱۹-۱۸). به همین دلیل در این پژوهش، از نظریهٔ کریستوا استفاده شده است.

با استناد به کتاب «انقلاب در زبان شاعرانه»، وجوه برجسته تمایز امر نشانه‌ای و امر نمادین را می‌توان به شرح ذیل بیان کرد:

#### جدول ۱- وجوه امر نشانه‌ای و نمادین

ویژگی	امر نمادین (Symbolic)	امر نشانه‌ای (Semiotic)	ارجاع
تعریف	نظام زبانی ساختارمند، اجتماعی شده و تحت سلطه قانون پدر و دستور زبان	حوزهٔ پیش‌زبانی متشکل از ریتم‌ها، رانه‌ها، انرژی و بدنمندی مادری	keristeva, 1984, 25-26, 48
منشأ	پس از ورود به زبان؛ وابسته به ساختارهای اجتماعی و قانون	پیشا- اودیسی؛ وابسته به بدن مادر و ناخودآگاه بدنی	keristeva, 1984, 25, 48
زبان	دستوری، معنابخش و سازمان‌یافته؛ زبان معیار و نوشتار منطقی	غیر دستوری، دارای شوک‌ها و گسست‌ها؛ بیان از طریق موسیقی، شعر، ریتم، تکرار	keristeva, 1984, 25, 48
روانکاوی	مرتبط با قانون پدران و سوژه‌سازی در چارچوب اجتماعی	وابسته به رانه‌ها و انرژی‌های ناخودآگاه	keristeva, 1984, 26, 48
کارکرد در متن ادبی	عامل ثبات، ساختار، منطق و انسجام معنایی در متن	آفرینندهٔ نیروی عاطفی و گسست معنایی در متن؛ عامل حرکت و پویایی در فرم	keristeva, 1984, 79
ساختار فلسفی	ساخت‌یافته، قابل تعریف و مشروط به نظم مفهومی	غیرساخت‌یافته، غیرقطعی، غیر قابل قالب‌بندی؛ می‌توان آن را موضع‌یابی کرد، اما نه اصل‌بندی	keristeva, 1984, 26

keristeva, 1984, 48	بنیاد غیر شفاهی ارتباط، پیش از معنا	شکل‌گیری معنا و ارتباط بر مبنای قانون زبان	تعامل با دیگری
keristeva, 1984, ۷۹	بخشی از سوژه ناخودآگاه و روان‌تنی؛ همواره فعال و سرکوب‌شده توسط امر نمادین	سوژه اجتماعی شده و زیانمند؛ هویت‌یافته در ساختارهای قدرت و زبان	نسبت با سوژه
keristeva, 1984, 79	در تعامل دیالکتیکی: امر نشانه‌ای درون امر نمادین رخنه کرده، آن را مختل و زنده می‌سازد.	امر نمادین تلاش در کنترل و ساختاربخشی به امر نشانه‌ای دارد.	نسبت میان آن دو

### آقای هالو

داریوش مهرجویی از کارگردانان برجسته سینمای ایران است که با فیلم «گاو»، نقش مهمی در پیشبرد موج نو ایفا کرد. این فیلم بر اساس داستان غلامحسین ساعدی، نقطه عطفی در سینمای ایران شد و دغدغه‌هایی چون ازخودبیگانگی، گسیختگی اجتماعی و سرگشتگی هویتی را بازنمایی کرد. پس از موفقیت «گاو»، مهرجویی فیلم «آقای هالو» را بر اساس نمایشنامه‌ای از علی نصیریان ساخت.

«آقای هالو»، تصویری نمادین از کشمکش مردی شهرستانی با تحولات مدرن شهری ارائه می‌کند و واکنشی به مدرنیته ناتمام پهلوی است و تقابل سنت‌های مردسالار با تحولات اجتماعی و جنسیتی را نشان می‌دهد (نعمت‌اللهی و صیاد، ۱۴۰۱: ۱۵۲-۱۲۷). «آقای هالو»، فانتزی‌ای را مقابل دیگری بزرگ روستا می‌سازد و برای تحققش تلاش می‌کند که بیشتر متعلق به دیگری بزرگ است تا خودش (آقابابایی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۶-۵).

«آقای هالو»، داستان حاج رحیم‌علی (با بازی علی نصیریان) است که در شهرستانی کوچک زندگی می‌کند و تصمیم می‌گیرد زنی تهرانی بگیرد. در تهران به طور اتفاقی با مهتری آشنا شده، دلبسته‌اش می‌شود. مهتری، معشوقه کافه‌داری به نام حبیب است. حتی معشوق دیگری بودن، از عشق حاج رحیم به او کم نمی‌کند. تا اینکه از حبیب، کتک مفصلی می‌خورد و ناچار به شهرستان بازمی‌گردد.

## تحلیل «آقای هالو» بر اساس چارچوب نظری کتاب «انقلاب در زبان شاعرانه» با اتکا به جدول شماره (۱)

برای پرهیز از اطناب مطلب، داستان «آقای هالو» به تیتراژ آغازین و هفت سکانس اصلی بخش‌بندی شد و تعامل امر نشانه‌ای و نمادین در آن به صورت زیر تحلیل شد.

### ۱- تیتراژ آغازین

تیتراژ آغازین، داستان را به صورت متراکم روایت می‌کند. قاب روشن و سفید، نماد ساحت سینما و نظم امر نمادین است. اسامی بازیگران و کارگردان در صفحه سیاه بیرون قاب، نماد هویت رسمی آنهاست. پتو، چمدان، چتر و تسبیح در دست حاج رحیم‌علی استعاره از سنت و ارزش‌های فرهنگی با بار معنایی نمادین است. ناپدید شدن تدریجی آنها، کنار گذاشتن هویت نمادین و حرکت به سوی لایه‌های عمیق‌تر حاج‌رحیم را نشان می‌دهد. کلاه بزرگی که از بالا، روی سر حاج رحیم می‌افتد، نماد سلطه امر نمادین است.

در رنگ‌های سیاه و سفید، موسیقی و کردار حاج رحیم، امر نشانه‌ای از جهتی دیگر حضور دارد. صفحه سیاه و حضور فرشته‌هایی که قاب سفید را در بر گرفته‌اند، اشاره به کشمکش‌های ناخودآگاه دارد. تغییر آهنگ متن از شادی به غم، انتقال از فضای آگاه به ناخودآگاه را بیان می‌کند. هم‌زمان ناپدید شدن وسایل و لباس‌های حاج رحیم به جز یک پیژامه و چسبیدن به آن، بازگشت به فضای نشانه‌ای است. نگاه مستقیم و لبخند محو او به دوربین به معنای شکستن فضای نشانه‌ای است.

### ۲- خداحافظی طولانی با خانواده

داستان با خداحافظی طولانی حاج رحیم از مادر و خانواده‌اش آغاز می‌شود که نمادی از جدایی از فضای پیش‌زبانی (کورا) است؛ فضایی که کریستوا آن را با رابطه عاطفی و جسمانی مادر و کودک مرتبط می‌داند (برت، ۱۳۹۵: ۱۵، ۲۰، ۹۶ و ۱۳۸). بغض مادر نشان‌دهنده مقاومت امر نشانه‌ای در برابر امر نمادین است. سفر حاج رحیم به تهران و انتخاب همسر بر اساس معیارهای اجتماعی (مثلاً تهرانی بودن)، تجلی امر نمادین و تعریف هویت در چارچوب قواعد اجتماعی است. بی‌توجهی حاج رحیم به دختران شهرستانی، به‌ویژه دختری با چادر گلدار و نگاه اخم‌آلود، نمود امر نشانه‌ای است. نگاه اخم‌آلود دختر چادرگلدار که نوعی اعتراض است، با لبخند تمسخرآمیز حاج

رحیم طرد می‌شود، اما همچنان در متن حضور دارد. پیش از سوار شدن به اتوبوس، حاج رحیم، دفترچه شعر (نماد امر نشانه‌ای و هویت عاطفی) و کیف پولش (نماد ابزار عقلانی و اقتصادی) را بررسی می‌کند. این دوگانگی بیانگر کشمکش میان خواسته‌های فردی و عاطفی (امر نشانه‌ای) و الزامات اجتماعی (امر نمادین) است.

### ۳- ورود به تهران

در تهران، حاج رحیم پس از پیاده شدن از اتوبوس با تغییرات گسترده‌ای مانند دزدیده شدن چمدان، برخورد سرد بلیط‌فروش، تبدیل مسافرخانه صداقت به هتل توریست و برج‌های بلند مواجه می‌شود که همگی نماد نظم نمادین مدرن و ساختارهای جدید اجتماعی و فرهنگی‌اند. تصاویر نیمه‌برهنه زنان و تغییر پوشش حاج رحیم از گیوه به کفش و حضورش در هتل توریست، نشانه انطباق نسبی با ارزش‌های تازه و چالش با سنت‌هاست.

در مقابل این نظم نمادین، امر نشانه‌ای در شرم و خجالت حاج رحیم، واکنش‌های عاطفی او و پناه بردن به دفترچه شعر دیده می‌شود. زن بلوند، دفترچه را می‌قاپد و حاج رحیم با روشن شدن اتاق از خواب می‌پرد. این لحظه، تسلط نظم نمادین بر امر نشانه‌ای را نشان می‌دهد. راه رفتن تند حاج رحیم با پیژامه در خیابان، نماد تنش و کشمکش درونی میان این دو سطح است.

### ۴- برخورد با مهری

در گشت‌وگذار حاج رحیم در شهر، برخورد اتفاقی او با مهری در مغازه خیاطی رخ می‌دهد. لباس عروسی در ویتترین، نماد ازدواج و قواعد اجتماعی در چارچوب نظم نمادین است. پرو کردن لباس توسط مهری به درخواست صاحب مغازه، در بستر روابط اجتماعی (امر نمادین) انجام می‌شود.

شادی مهری و نگاه شگفت‌زده حاج رحیم، حضور امر نشانه‌ای و تجربه عاطفی را نشان می‌دهد. خیال‌پردازی حاج رحیم درباره ازدواج با مهری، ترکیبی از امر نمادین (ازدواج) و امر نشانه‌ای (آرزوها و احساسات) است و درهم‌تنیدگی ساختار اجتماعی و عاطفی را بازتاب می‌دهد. همراهی حاج رحیم با مهری، خرید میوه و قرار دوباره، تمایل به رابطه‌ای عاطفی فراتر از چارچوب نمادین و نزدیک به حوزه نشانه‌ای را نشان می‌دهد.

#### ۵- ملاقات با محمدی پور (هم‌ولایتی)

فریبکاری محمدی پور و دوستانش به عنوان بنگاه‌دار به صورت استعاری با لفظ بازی‌های محمدی پور و تغییر مسیرهای ناگهانی ماشین به تصویر کشیده شده است و نماد امر نشانه‌ای است و بی‌ثباتی، میل و انرژی‌های ناخودآگاه را نشان می‌دهد. معامله زمین و امضای قولنامه، بیانگر نظم نمادین است که بر اساس قواعد حقوقی، اجتماعی و اقتصادی شکل گرفته و ساختارهای قدرت و مسئولیت را تعریف می‌کند. عصبانیت فروشنده زمین و ترک محل، واکنشی به نقض این قواعد رسمی است.

در مقابل، امر نشانه‌ای در واکنش‌های حاج رحیم دیده می‌شود؛ دویدن مضحک به دنبال متری که از دستش خارج شده، نماد سردرگم شدن اوست. با این حال حاج رحیم قولنامه را امضا نمی‌کند. امر نمادین سنتی، غالب است و حاج رحیم به‌درستی می‌داند: «امضا، مسئولیت دارد!»

#### ۶- دیدار با مهری

در سکانس دیگر، حاج رحیم در پارک، فال حافظ می‌گیرد که ریشه در فرهنگ سنتی دارد و نماد امر نمادین است. اما استعاره خسرو و شیرین و تأثیر عاطفی آن، به حوزه امر نشانه‌ای تعلق دارد و لبخند عمیق حاج رحیم را برمی‌انگیزد. هدیه عطر گل رازقی نیز ترکیبی از این دو حوزه است. گل رازقی به طور نمادین، نشانه معصومیت است، اما رایحه متناقضی دارد (ر.ک: ویکی‌پدیا، ۱۴۰۴) و واکنش عاطفی مهری به آن، حضور امر نشانه‌ای را نشان می‌دهد. حرکات دستپاچه حاج رحیم، خنده‌های مهری و لوندی‌های او، بیانگر لایه‌های عاطفی و ناخودآگاه روابطشان و نمود امر نشانه‌ای در زبان بدن است. در مقابل، خرید انگشتر، پارچه، لباس و کفش و جناب شکستن، رفتارهایی در چارچوب قواعد اجتماعی و فرهنگی و مصداق امر نمادین محسوب می‌شود.

#### ۷- در کافه

مهری، فتح‌الله‌خان را به عنوان پدرش به حاج رحیم معرفی می‌کند. معرفی فتح‌الله‌خان به عنوان پدر، تلاش مهری برای تثبیت جایگاه اجتماعی و مشروعیتش است و ارزشمندی هنجارها و ساخت اجتماعی خانواده را نشان می‌دهد. حاج رحیم با نشان دادن بریده روزنامه‌ای که عکسش در آن به عنوان کارمند دولت چاپ شده،

شایستگی‌اش را در چارچوب ساختارهای رسمی اثبات می‌کند. پاسخ فتح‌الله‌خان که مهری «اهل زندگی نیست»، بازتاب مناسبات اجتماعی و جایگاه زن در حوزه امر نمادین است. صورت حساب ۱۴۵ تومانی، نماد نظم مالی و واقعیت‌های اقتصادی جامعه است. امر نشانه‌ای در کافه از طریق خنده‌های مهری، دادن تکه مرغ به حاج رحیم، رفتار گدای علیل، موسیقی و خنده جمعیت نمود می‌یابد و فضای پرتنش‌ی ایجاد می‌کند. درگیری و کتک خوردن حاج رحیم نیز تنش‌های عاطفی و روانی را نشان می‌دهد که در تضاد با ساختارهای امر نمادین است. نگاه حاج رحیم به دفترچه شعر بدون برداشتن آن، نماد جدایی از خیال و پذیرش امر نمادین است (آقابابایی و دیگران، ۱۳۹۱: ۱۲).

#### ۸- بازگشت

در آخرین سکانس، حاج رحیم در حال ترک شهر و بازگشت به شهرستان، در ذهن خود دوباره مهری را با لباس عروس تجسم می‌کند که نماد امر نشانه‌ای است. این خیال‌پردازی، نشان‌دهنده مقاومت درونی حاج رحیم در برابر واقعیت‌های سخت زندگی و تلاش او برای حفظ امید و آرزوهای شاعرانه است. نفس عمیق و لبخند زورکی‌اش، بیانگر کشمکش روانی میان فضای نشانه‌ای و فشارهای امر نمادین و واقعیت بیرونی است.

تعامل امر نشانه‌ای و نمادین در فیلم «آقای هالو» به صورت خلاصه در جدول شماره

(۲) آمده است.

جدول ۲- تعامل امر نشانه‌ای و نمادین در فیلم «آقای هالو»

بخش‌بندی داستان	امر نشانه‌ای	امر نمادین	تحلیل تعامل امر نشانه‌ای و نمادین
تیتراژ آغازین	<ul style="list-style-type: none"> <li>- رنگ‌های سیاه و سفید</li> <li>- تغییر موسیقی متن</li> <li>- فرشته‌ها</li> <li>- نگاه مستقیم و لبخند</li> <li>محو به دوربین</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- قاب روشن و سفید نماد نظم و قانونمندی</li> <li>- اسامی بلازیگران و کارگردان با هویت رسمی</li> <li>- وسایل سنتی (پتو، چمدان، چتر، تسبیح)</li> <li>- کلاه بزرگ و سلطه امر نمادین</li> </ul>	کشمکش ناخودآگاه و نظم اجتماعی
خداحافظی طولانی با خانواده	<ul style="list-style-type: none"> <li>- بغض مادر</li> <li>- نگاه اخم‌آلود دختر</li> <li>چادری</li> <li>- دفترچه شعر</li> <li>- مقاومت عاطفی حاج رحیم</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- سفر به تهران</li> <li>- انتخاب همسر با معیارهای اجتماعی</li> <li>- کیف پول</li> <li>- نظم اجتماعی و قواعد زبانی</li> </ul>	گسست از فضای پیش‌زبانی و عاطفی
ورود به تهران	<ul style="list-style-type: none"> <li>- شرم و خجالت حاج رحیم و پناه بردن به دفترچه شعر</li> <li>- واکنش‌های عاطفی</li> <li>- رویای حاج رحیم</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- دزدیده شدن چمدان</li> <li>- برخورد سرد بلیط‌فروش</li> <li>- هتل توریست جایگزین مسافرخانه صداقت</li> <li>- برج‌های بلند</li> <li>- تغییر پوشش (گیوه به کفش)</li> </ul>	تنش میان مقاومت نشانه‌ای و تسلط نمادین
برخورد با مهری	<ul style="list-style-type: none"> <li>- شادی و سرخوشی مهری</li> <li>- نگاه شگفت‌زده حاج رحیم</li> <li>- خیال‌پردازی حاج رحیم</li> <li>- تمایلات عاطفی و آرزوها</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- لباس عروسی و قواعد اجتماعی از دواج</li> <li>- خرید میوه</li> <li>- قرار ملاقات</li> </ul>	درهم‌تنیدگی ساختار اجتماعی و تجربه عاطفی

تضاد میان قواعد رسمی و واکنش‌های روانی	- امضا قولنامه - مسئولیت و ساختار قدرت	- دویدن به دنبال متر - سردرگمی و واکنش‌های عاطفی	ملاقات با محمدی‌پور
ترکیب تجربه‌های حسی و ساختارهای نمادین	- فال حافظ به عنوان نماد فرهنگی - خرید انگشتر، پارچه و... که ضمن قراردادهای اجتماعی و فرهنگی تعریف می‌شود.	- تأثیر عاطفی فال حافظ - لبخند حاج رحیم - واکنش‌های حسی مهری - حرکات غیر کلامی - لوندی‌های مهری	دیدار با مهری
لایه‌های عاطفی در مقابل ساختارهای رسمی	- معرفی فتح‌الله‌خان به عنوان پدر مهری - اثبات شایستگی حاج رحیم - مناسبات اجتماعی و مالی	- خنده‌های مهری - بازی‌های روانی و رفتار گدای علی - صدای تیمپو و تار - درگیری لفظی و کتک خوردن حاج رحیم	در کافه
کشمکش روانی میان ناخودآگاه و واقعیت اجتماعی	- واقعیت‌های سخت زندگی - فشارهای امر نمادین	- تصور مهری با لباس عروس - لبخند زورکی و نفس عمیق حاج رحیم	بازگشت

این جدول، تعامل مستمر و پیچیده میان امر نشانه‌ای و امر نمادین را در فیلم «آقای هالو» نشان می‌دهد. از تیتراژ آغازین که کشمکش میان سنت‌ها و هویت رسمی دیده می‌شود، تا سکانس‌های مختلفی مانند خداحافظی با خانواده، ورود به تهران، برخورد با مهری و...، حاج رحیم در مواجهه با فشارهای نظم اجتماعی و تعهدات رسمی، هم‌زمان درگیر مقاومت‌های درونی، احساسات و رویاپردازی‌هایی است که نماینده امر نشانه‌ای است. این تقابل و تداخل کشمکش‌های اجتماعی و فرهنگی دوران مدرن را بازتاب می‌دهد.

### خواستگار

علی حاتمی از جمله دیگر کارگردانان نام‌آشنای ایران است که در آثار خود به‌ویژه به چالش‌های مدرن شدن ایران در عصر حاضر می‌پردازد. کاوش در انقلاب مشروطه و

تلاش برای واکاوی روابط سنتی موجود در خانواده‌های ایرانی از جمله ویژگی‌های برجسته آثار اوست. «خواستگار» به زبانی طنزآلود، روابط پیچیده زن و مرد و همچنین مقابله خلوص / تظاهر، صداقت / فریب و دلدادگی / محاسبه‌گری را به تصویر می‌کشد. در ادبیات پژوهشی، کمتر به فیلم «خواستگار» پرداخته شده است «خواستگار»، نماد سرسختی و لجبازی انسان شرقی است که تضادهای درونی و اجتماعی‌اش در فیلم تصویر می‌شود. به اروتیسم نهفته در فیلم و بازنمایی نمادین روابط و مناسبات انسانی نیز در مواردی اشاره شده است (ذهبی، ۱۴۰۱: ۱۶۰-۱۵۹). این نقدها مکمل تحلیل این نوشتار است و به درک عمیق‌تر فیلم کمک می‌کند.

«خواستگار»، داستان خاوری، آموزگار خطی است که دلباخته زری، دختر صاحب‌خانه‌اش است؛ اما هر بار که برای خواستگاری می‌رود، زری بی‌توجه به او با مرد دیگری ازدواج می‌کند. این چرخه چندین بار تکرار می‌شود تا اینکه زری لحظاتی پیش از مرگ، به خاوری پاسخ مثبت می‌دهد. در پایان، خاوری پس از سال‌ها انتظار، تنها و دل‌شکسته باقی می‌ماند.

تحلیل خواستگار بر اساس چارچوب نظری کتاب «انقلاب در زبان شاعرانه» با اتکا به

#### جدول شماره (۱)

##### ۱- تیتراژ آغازین

در تیتراژ آغازین فیلم، قاب عکسی سیاه و سفید از زری در لباس عروس با لبخندی بر لب دیده می‌شود. در کنارش پنج مرد با نقش‌های اجتماعی مختلف ایستاده‌اند. این قاب به عنوان نشانه‌ای نمادین، ساختارهای رسمی و قواعد اجتماعی را نمایندگی می‌کند. حضور عکس سه در چهار پدر زری بالای قاب و ایستادن زری و مردان در سایه او، نماد نیروی پدرسالاری سنت‌های اجتماعی و نظم جامعه است.

در مقابل، امر نشانه‌ای در جزئیاتی مانند لبخند زری دیده می‌شود که بیانگر احساسات درونی و پیچیده او است. خاوری با لبخند مأیوس، بیرون قاب ایستاده و به آن تکیه داده است. قاب، نماد چارچوب رسمی ازدواج است که خاوری تا پایان داستان، موفق به عبور از آن نمی‌شود و تنها به آن تکیه دارد. رنگ آبی کت و شلوار خاوری،

گلدان و جعبه شیرینی، نشانه امر نشانه‌ای و آرزومندی او است. گلدان در دست خاوری به جای دسته گل معمول، اشاره‌ای به تداوم خواستگاری‌های او دارد.

#### ۲- معرفی سوزده‌های اصلی و خواستگاری اول

خاوری، آموزگار خط است و اتاق اجاره‌ای‌اش با تابلوهای خطاطی تزیین شده است. تابلوها، تعلق او را به سنت نشان می‌دهد (ذهبی، ۱۴۰۱: ۱۵). خط یا نگارش منظم از مصادیق آشکار نظم و ساختار نوشتاری زبان است که به امر نمادین مربوط می‌شود. پیش از آنکه خاوری به خواستگاری زری برود، دون ژوان با زری ارتباط می‌گیرد و مشاعره می‌کند. زبان دون ژوان، ابزاری برای ابراز سلطه مردانه است و بار جنسی دارد. ابیات ساده و کودکانه زری، در برابر ابیات پیچیده دون ژوان، نوعی مقاومت نشانه‌ای است که از طریق زبان بیان می‌شود. کناره‌گیری زری از دون ژوان هنگام نزدیک شدن او، بیانی غیر کلامی و نشانه‌ای از مقاومت در برابر سلطه مردانه است. زبان زرگری زری در گفتن رازش با مادر و دایه، گسست از نظام نمادین زبان است.

#### ۳- خواستگاری دوم: ازدواج زری با علی بنا

در دومین جلسه خواستگاری، پدر زری، چکامه‌ای می‌خواند که با زبان رسمی و قراردادی جامعه، تلاش‌های خاوری را بی‌ارزش می‌شمرد و به عنوان نشانه‌ای نمادین، حامل پیام و معنایی قراردادی در چارچوب زبان و فرهنگ پذیرفته شده است. برخلاف شعرهایی که معمولاً با میل و ناخودآگاه پیوند می‌خورند و نظم منطقی را برهم می‌زنند، این چکامه بیشتر در چارچوب امر نمادین عمل می‌کند.

در همان جلسه، زری با زبان زرگری اعلام می‌کند که باردار است. این اعلام، امر نشانه‌ای محسوب می‌شود که ساختار نمادین را به بازی می‌گیرد. تعمیر عمارت کناری و نظارت خاوری از پنجره پایین، نمادی از کنترل و نظارت ساختاری است که خاوری سعی دارد بر زندگی آینده‌اش با زری اعمال کند. همچنین میانجی‌گری زری میان علی بنا و شاگردش، نمود امر نشانه‌ای است که ساختار استادکار و شاگرد را برهم می‌زند.

#### ۴- خواستگاری سوم: ازدواج زری با جواد آقا راننده

بعد از مرگ علی بنا، خاوری دوباره به خواستگاری می‌رود و به او گفته می‌شود که باید چهل روز صبر کند. صبر و حوصله بعد از مرگ شوهر زری، تعهد به رسومات اجتماعی است و در حوزه امر نمادین قرار می‌گیرد.

رفتار جواد آقا که زری را با اسم کوچک صدا می‌کند، ابراز عشق صادقانه و رانندگی پرشتاب و هیجانی‌اش، نمادی از انرژی‌های عاطفی و بی‌قانونی‌های درونی است که نظم و قانون نمادین را به چالش می‌کشد. در نهایت تصمیم زری برای ازدواج با جواد آقا، نشان‌دهنده غلبه امر نشانه‌ای بر امر نمادین (قول ازدواج به خاوری) است.

#### ۵- خواستگاری چهارم: ازدواج زری با معلم موسیقی

تصمیم خاوری برای ترک عمارت و بازگشت زری به خانه پدری، بازگشت به سنت‌ها و قواعد خانواده را نشان می‌دهد. بازی تخته‌نرد میان خاوری و پدر زری، نماد بازی قدرت و تصمیم‌گیری در چارچوب قواعد اجتماعی است و همراه با خبر زندانی شدن جواد آقا و درخواست طلاق زری، محدودیت‌ها و تحولات رسمی زندگی شخصیت‌ها را در حوزه امر نمادین بازتاب می‌دهد.

در این سکانس، امر نشانه‌ای با خوانندگی زری و مقاومت او در برابر مخالفت خاوری نمود می‌یابد. همچنین بازی تخته‌نرد و تاس انداختن، عدم قطعیت و نیروهای ناخودآگاه مؤثر بر سرنوشت شخصیت‌ها را نشان می‌دهد. ازدواج زری با معلم موسیقی، علاوه بر تغییر رسمی در وضعیت اجتماعی، پیوندی با دنیای احساسات و خلاقیت است که امر نشانه‌ای را تقویت می‌کند.

#### ۶- خواستگاری پنجم: ازدواج زری با صاحب‌خانه

ازدواج زری با صاحب‌خانه، بازتولید روابط قدرت پدرسالارانه و مالکیتی است که امر نمادین بر او تحمیل می‌کند. اما پاسخ ناخودآگاه زری به نیازهای عاطفی و جست‌وجوی امنیت او نیز هست.

نقش خاوری در اجاره‌خانه برای زری، تلاشی برای حفظ نظم نمادین و کنترل زندگی اوست، در حالی که بازگشت زری به خانه پدری به منزله بازگشت به آخرین پناهگاه ساختارهای نمادین است.

#### ۷- خواستگاری ششم: از حال رفتن زری

پدر زری، نماینده ساختار سنتی خانواده و قدرت نمادین است؛ اما بیمار است و نمی‌تواند به چشمان خاوری نگاه کند. او تصمیم نهایی را به زری واگذار می‌کند.

امر نشانه‌ای در واکنش زری به بی‌اعتنایی خانواده و درگیری لفظی با آنها نمود می‌یابد. بستری شدن زری در اتاقی با رنگ‌های سیاه و سفید، بیانگر وضعیت روانی اوست و تضاد و جدال درونی او را نشان می‌دهد.

#### ۸- عقد و مرگ زری

امر نمادین با عقد زری و خاوری در بیمارستان نمود می‌یابد. تصور زری با لباس عروس در کنار مردانی که با آنها ازدواج کرده، بازی قدرت، مالکیت و مصرف‌گرایی را در رابطه زن و مرد نشان می‌دهد. سیب نماد وسوسه، مالکیت و گناه (رک: ویکی‌پدیا، ۱۳۸۵ و ۱۳۹۴) نشان‌دهنده این است که زری همچون کالایی در میان مردان تقسیم شده و مورد استفاده قرار گرفته است.

خاوری با اخم و جدیت بله می‌گوید و حلقه ازدواج را به دست زری می‌اندازد. این آخرین تلاش او برای تثبیت نظم نمادین است. اما مرگ ناگهانی زری در همان لحظه، نماد قوت امر نشانه‌ای در برابر نظم نمادین و شکستن آن است.

تعامل امر نشانه‌ای و نمادین در فیلم «خواستگار» به صورت خلاصه در جدول شماره (۳) آمده است.

جدول ۳- تعامل امر نشانه‌ای و نمادین در فیلم «خواستگار»

بخش‌بندی داستان	امر نشانه‌ای	امر نمادین	تعامل امر نشانه‌ای و نمادین
تیتراژ آغازین	- لبخند زری - لبخند مایوس خاوری - رنگ آبی کت و شلوار خاوری - گلدان به جای دسته گل	- قاب عکس سیاه و سفید - حضور مردان با نقش‌های اجتماعی مختلف کنار زری - عکس سه در چهار پدر زری به عنوان نماد پدرسالاری و نظم اجتماعی	کشمکش میان احساسات درونی و ساختارهای اجتماعی
معرفی سوژه‌ها و خواستگاری اول	- زبان ساده و کودکانه زری در مشاعره - کناره‌گیری غیر کلامی زری از دون ژوان - زبان زرگری زری و	- تابله‌های خطاطی اتاق خاوری - خط از مصادیق نظم و ساختار - سلطه مردانه دون ژوان - قواعد اجتماعی و زبان	مقاومت نشانه‌ای در برابر سلطه و نظم نمادین

	خانواده‌اش	رسمی	
خواستگاری دوم: ازدواج زری با علی بنا	- اعلام بارداری زری - میانجیگری زری - میان اوستا و شاگرد - گسست از ساختار استادکار و شاگرد	- چکامه پدر زری - تعمیر عمارت و نظارت خاوری - قواعد و کنترل اجتماعی	کشمکش میان احساسات و نظم اجتماعی
خواستگاری سوم: ازدواج زری با جوادآقا	- رانندگی پرشتاب جوادآقا - ابراز عشق صادقانه جوادآقا - تصمیم زری برای ازدواج با جوادآقا	- درخواست صبر از خاوری - تعهد به رسومات اجتماعی - قول ازدواج زری به خاوری - قواعد و تعهدات اجتماعی	غلبه امر نشانه‌ای بر نظم نمادین در تصمیم نهایی
خواستگاری چهارم: ازدواج زری با معلم موسیقی	- خوانندگی زری و مخالفت با خاوری - بازی تخته‌نرد و تاس انداختن، نماد نیروهای ناخودآگاه	- تصمیم خاوری مبنی بر ترک عمارت - بازگشت زری به خانه پدری - بازی قدرت و تصمیم‌گیری در چارچوب قواعد اجتماعی	ترکیب احساسات و خلاقیت با ساختارهای اجتماعی
خواستگاری پنجم: ازدواج زری با صاحبخانه	- پاسخ ناخودآگاه زری به نیازهای عاطفی و جست‌وجوی امنیت	- بازتولید روابط پدرسالارانه - مالکیت و کنترل خاوری - بازگشت زری به خانه پدری	تداوم سلطه امر نمادین و مقاومت نشانه‌ای
خواستگاری ششم: از حال رفتن زری	- واکنش زری به بی‌اعتنایی خانواده - درگیری لفظی - اتاق سیاه و سفید - جدال درونی خاوری	- پدر زری، نماینده سنت و قدرت نمادین - واگذاری تصمیم نهایی به زری	تضاد و کشمکش روانی میان ناخودآگاه و ساختار اجتماعی
عقد و مرگ زری	- مرگ ناگهانی زری	- عقد در بیمارستان - بازی قدرت و مالکیت - سیب، نماد وسوسه، مالکیت و گناه - تلاش خاوری برای تثبیت نظم نمادین	تقابل نهایی میان نظم اجتماعی و نیروی عاطفی و ناخودآگاه

این جدول، تعامل امر نشانه‌ای و امر نمادین در فیلم «خواستگار» را نشان می‌دهد. از تیتراژ آغازین که نماد کشمکش میان احساسات زری و نظم پدرسالارانه جامعه است، تا بخش‌های مختلف خواستگاری که نوسان میان مقاومت‌های عاطفی و قوانین اجتماعی دیده می‌شود، این دو حوزه به طور مستمر در تقابل و گفت‌وگو با هم قرار دارند. زری با رفتارها و انتخاب‌های عاطفی‌اش، حضور امر نشانه‌ای را نمایان می‌کند و خاوری برای حفظ نظم نمادین و کنترل ساختاری زندگی تلاش می‌کند. این رقابت در نهایت به شکست خاوری منتهی می‌شود.

### نتیجه‌گیری

ظهور و پویایی سینمای موج نو در دهه‌های ۴۰ و ۵۰ شمسی، فارغ از جایگاه هنری، بستری مهم برای فهم تحولات اجتماعی، فرهنگی و تعارض‌های هویتی در ایران فراهم کرد. تحلیل دو فیلم «آقای هالو» و «خواستگار» بر پایه نظریه ژولیا کریستوا آشکار ساخت که شخصیت‌های مرکزی در تقابل میان میل و انرژی‌های سیال امر نشانه‌ای از یکسو و ساختارها و نظم تثبیت‌شده امر نمادین از سوی دیگر، دچار بحران و سرگشتگی هویتی شده‌اند. این سوژه‌ها نه توان بازسازی کامل هویت در قالب نظم مدرن را دارند و نه امکان بازگشت به ساختار سنتی پایدار را می‌بینند؛ وضعیتی که بازتاب‌دهنده بی‌ثباتی اجتماعی و روانی در سال‌های منتهی به انقلاب اسلامی است.

شخصیت حاج رحیم‌علی، نماینده نظم نمادین سنتی، در مواجهه با پیچیدگی و سیالیت تحولات مدرنیته شهری، تجربه‌های عاطفی، اقتصادی و روانی شکست را تجربه می‌کند. همچنین خاوری هرچند ظاهراً به اهداف خود دست می‌یابد، در پایان مسیر تنها می‌ماند که نماد فروپاشی پنهان نظم نمادین پیشین در بستر تحولات تازه است.

یافته‌ها نشان می‌دهد که نظم نمادین سنتی در هر دو فیلم، توان مقابله با پویایی امر نشانه‌ای و آشوب‌های فرهنگی را از دست داده است و سوژه‌ها در دام از خودبیگانگی و شکست وجودی گرفتار می‌آیند. این تجربه، معرف تناقضی اساسی در مدرنیزاسیون شتاب‌زده است که بدون تعامل بین سنت و نوآوری نشانه‌ای نمی‌تواند هویتی باثبات خلق کند. از این‌رو نظریه ژولیا کریستوا، چارچوبی مناسب برای تحلیل نشانه‌شناسانه و

گفتمانی فیلم‌های اجتماعی ایران فراهم می‌کند و پیشنهاد می‌شود در پژوهش‌های آتی، این رویکرد در بررسی گسترده‌تر آثار سینمایی و حتی متون ادبی و نمایشی به کار گرفته شود. همچنین توجه به تحلیل عمیق‌تر عناصر نشانه‌ای مانند موسیقی، صدا و نمایه‌های بصری و بررسی نقش زنان در این آثار می‌تواند به درک ژرف‌تری از فرآیندهای معناسازی و برخورد میان سوژه، جامعه و زبان در تاریخ معاصر ایران بینجامد. بدین ترتیب بهره‌گیری از این رویکرد بینارشته‌ای و نشانه‌شناسانه می‌تواند دریچه‌ای نو به فهم بحران‌های هویتی، تعارضات فرهنگی - اجتماعی و سیاست‌های فرهنگی دوران مدرن ایران بگشاید.

## منابع

آقابابایی، احسان و مهدی ادیبی و جمال محمدی (۱۳۸۹) «تحلیل روایی فانتزی در فیلم سینمایی *آقای هالو*»، نشریه هنرهای زیبای - هنرهای نمایشی و موسیقی، شماره ۴۲، پاییز و زمستان، صص ۱۵-۱۶.

doi: 10.22059/jfadram.2012.24365

آلن، گراهام (۱۳۹۵) بینامتنیت، ترجمه پیام یزدانجو، تهران، مرکز. البوت، آنتونی (۱۴۰۲) نظریه اجتماعی و روانکاوی در گذر خود و جامعه از فروید تا کریستوا، ترجمه پرویز شریفی درآمدی و لیلا طورانی، تهران، گام نو.

برت، استل (۱۳۹۵) کریستوا در قابی دیگر، ترجمه مهرداد پارسا، تهران، شوند. پین، مایکل (۱۳۸۰) لکان، دریدا، کریستوا، ترجمه پیام یزدان جو، تهران، مرکز. جامعی، نوید و محمدرضا شریف زاده و سید مصطفی مختاباد امرئی و شهاب الدین عادل (۱۴۰۱) «تحلیلی بر سینمای دهه نود ایران به میانجی مفهوم طرد و ارتباط آن با امر زنانه مبتنی بر اندیشه ژولیا کریستوا»، نامه هنرهای نمایشی و موسیقی، فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه هنر، شماره ۲۹، تابستان، صص ۵-۲۱.

doi: 10.30480/dam.2022.4050.1694

حاتمی، علی (۱۳۵۰) خواستگار.

ذهبی، آرمان (۱۴۰۱) بررسی تطبیقی سینمای علی حاتمی و بهرام بیضایی با تأکید بر متغیر هویت ملی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه بین‌المللی امام خمینی، قزوین، ایران.

شهریاری، زهرا و فریده آفرین (۱۳۹۸) «تحلیل فرآیند معنازایی در پوستری اجتماعی از پریسا تشکری بر اساس آرای کریستوا»، زن در فرهنگ و هنر، شماره ۲، تابستان، صص ۲۳۱-۱۹۹.

<https://doi.org/10.22059/jwica.2019.276154.1219>

غیاثوند، مهدی (۱۳۹۲) «سیمای تأویل در آیین بینامتنیت کریستوایی»، حکمت و فلسفه، شماره ۳، پاییز، صص ۹۷-۱۱۴.

فتح طاهری، علی و حمزه پارسا (مهرداد) (۱۳۹۱) «بررسی مفهوم «کورا» در اندیشه کریستوا با نظر به رساله تیمائوس افلاطون»، حکمت و فلسفه، شماره ۲۹، بهار، صص ۷۷-۹۲.

<https://doi.org/10.22054/wph.2012.5838>

فروید، زیگموند (۱۴۰۰) فرانسوی اصل لذت، چاپ سوم، ترجمه محمد هوشمند ویژه، تهران، نشرشما.

----- (۱۳۹۴) من و نهاد، ترجمه امین پاشا صمدیان، تهران، پندار تابان.

کریستوا، ژولیا (۱۴۰۲) فردیت اشتراکی، تهران، روزبهان.

مک‌آفی، نوئل (۱۳۸۵) ژولیا کریستوا، ترجمه مهرداد پارسا، تهران، مرکز موللی، کرامت‌الله (۱۳۹۸) مبانی روانکاوی فروید- لکان، چاپ سیزدهم، تهران، نشرنی. مهرجویی، داریوش (۱۳۴۹) آقای هالو.

نامور مطلق، بهمن (۱۳۹۰) درآمدی بر بینامتنیت نظریه‌ها و کاربردها ۱، تهران، سخن. نجفی، زهره (۱۳۹۶) «تحلیل امر نشانه‌ای و امر نمادین در قصه شهر سنگستان بر اساس نظریه کریستوا»، پژوهش ادبیات معاصر جهان، شماره ۲، پاییز و زمستان، صص ۶۳۹-۶۱۵.

doi:10.22059/jor.2017.114273.1140

نعمت‌اللهی، جواد و علیرضا صیاد (۱۴۰۱) «زن جدید به‌مثابه امر مدرن شهری در سینمای موج نوی پیشانقلاب (مورد مطالعه: آقای هالو (۱۳۴۹) و بلوچ (۱۳۵۱))»، مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، شماره ۲، بهار، صص ۱۵۲-۱۲۷.

وحیدنژاد، محمد (۱۳۹۹) «تحلیل شکل‌گیری سازه‌های «نشانه‌ای و نمادین» در داستان خانۀ ادیسی‌ها نوشته غزاله علیزاده، بر اساس آرای نشانه‌کاوی ژولیا کریستوا»، جستارهای زبانی، شماره ۳، تابستان، صص ۲۸۱-۲۵۵.

doi: 20.1001.1.23223081.1399.11.3.11.4

ویکی‌پدیا (۱۳۹۴) سیب (نماد)، بازیابی شده از: <https://fa.wikipedia.org/wiki>

ویکی‌پدیا (۱۳۸۵) وسوسه (نماد)، بازیابی شده از: <https://fa.wikipedia.org/wiki>

ویکی‌پدیا (۱۴۰۴) گل یاس رازقی، بازیابی شده از: <https://fa.wikipedia.org/wiki>

Kristeva, J. (1984) *Revolution in poetic language* (M. Waller, Trans.). New York: Columbia University Press.

# **Pizhūhish-i siyāsat-i nazāri**

## ***Research in Theoretical Politics***

**Vol. 38, Autumn 2025 & Winter 2026**

### **Institute for Humanities and Social Studies (IHSS)**

**Managing Editor:** *Ali Ranjbarki (Ph.D)*

**Editor in Chief:** *Jahangir Karami (Ph.D)*

**Scientific Assitant:** *Mohammad Kamalizadeh (Ph.D)*

**Managing:** *Maryam bayeh*

**Page Layout:** *Maryam Taheri*

#### **Editors:**

**English:** *Maziar Mozafari Flarty (Ph.D)*

**Persian:** *Vahid Taghinejhad*

#### **Editorial Board:**

*H. Ahmadi (Ph.D)*

*A.R. Beheshti (Ph.D)*

*M. Ghafari (Ph.D)*

*M. B. Heshmatzadeh (Ph.D)*

*M. Kamalizadeh (Ph.D)*

*J. Karami (Ph.D)*

*M. Ketabi (Ph.D)*

*E. Kolaee (Ph.D)*

*M. Mahdavi (Ph.D)*

*A. Manoochehri (Ph.D)*

*H. Moshirzadeh (Ph.D)*

*E. E. Mottaqi (Ph.D)*

*F. Rajaei (Ph.D)*

*H. Salimi (Ph.D)*

*V. Sinaee (Ph.D)*

*M.R. Tajik (Ph.D)*

*M.A Tavavna (Ph.D)*

**Indexed and abstracted in:** *Islamic World Science Citation Center*  
([www.isc.gov.ir](http://www.isc.gov.ir)) & *Scientific Information Database* ([www.sid.ir](http://www.sid.ir))

**Address:** Institute for Humanities and Social Studies, No 47, Nazari St.,  
Daneshgah St., Enqelab-e Eslami Ave., Tehran, Iran.

P.O. Box: 13145 - 1316

Tel: (+98) 21 66497561-2

E-mail: [Political.ac.ir@gmail.com](mailto:Political.ac.ir@gmail.com)

Fax: (+98) 21 66492129

[Political.ihss.ac.ir](http://Political.ihss.ac.ir)



## ABSTRACTS

### **A Reading of the Relationship between Philosophical and Political Dynamism in the Thought of Darius Shayegan**

Bahram Akhavan Kazemi<sup>\*</sup>  
Farzaneh Sadat Komeili<sup>\*\*</sup>

The correspondence or lack of correspondence between philosophical and political paradigms within the epistemic constellation of thinkers is a profound issue that motivated the authors to examine this question in the thought of Darius Shayegan. Shayegan's intellectual life is structured into three distinct periods, each of which—and its corresponding philosophical and political implications—has been analytically explored.

Within this three-stage dynamism, Shayegan first, through works such as *Asia versus the West*, *Mental Idols and Eternal Memory*, and *Corbin: The Horizons of Spiritual Thought*, introduces the notion of the “in-between human” and articulates his concern regarding the encounter between East and West, emphasizing the decline of spirituality. He maintains that Shi'ism constitutes the most fundamental identity-forming factor; therefore, the clergy are regarded as the most suitable agents for guiding political life.

In the second phase, as reflected in *What Is a Religious Revolution?*, *The Broken Gaze*, and *Under the Skies of the World*, Shayegan expresses his concern over the fusion of ideology and religion through the figure of the “ideological human,” and identifies the “differentiating human” as a means of escaping cultural

---

<sup>\*</sup>Corresponding Author: Full Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Sciences, Shiraz University, Iran.

kazemi@shirazu.ac.ir

0000-0003-3869-0257

<sup>\*\*</sup>Ph.D. Student of political thought, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Sciences, Shiraz University, Iran.

farzaneh.komeiliii@gmail.com

0000-0002-6555-5651

schizophrenia. During this period, Shayegan's anti-Marxist and anti-revolutionary orientations become clearly evident.

In the third phase, articulated in *New Enchantment*, *The Merging of Horizons*, and *Five Climates of Presence*, Shayegan, by acknowledging the exigencies of the age of globalization, introduces the “playful subject” as a subject capable of transcending boundaries. He also presents democracy as the best available political model, insofar as it provides the conditions necessary for dialogue and tolerance.

**Keywords:** Darius Shayegan; philosophical and political dynamism; the in-between human; the ideological human; the playful subject.

### **Introduction**

In intellectual–political studies, later thinkers, in comparison with earlier ones, often offer more accurate interpretations of contemporary developments, owing to their direct engagement with and lived experience of present-day exigencies. Among such late modern thinkers who possessed both a remarkable command of the treasury of human knowledge and a keen understanding of contemporaneity was the late Darius Shayegan. Darius Shayegan was a thinker with a free spirit who could not tolerate confinement within fixed and rigid frameworks, nor the abandonment of intellectual exploration. As he states in *Under the Skies of the World*: “I do not like to confine or bind myself within any domain whatsoever. I have always wished to pass from one boundary to another, for I constantly fear paths that are already trodden and worn. Any doctrine or teaching, insofar as it constitutes a closed system, suffocates me.”

In this article, the method of data collection is documentary research. The data-gathering instruments in the documentary method include all printed sources such as books, encyclopedias, journals, newspapers, weeklies, periodicals, dictionaries, printed interviews, academic journals, conference proceedings, indexed texts available in databases and on the internet, and any identifiable and citable source containing material related to Darius Shayegan. In order to explicate the trajectory of his thought, his views are structured into three distinct

periods. The events of each period, the thinkers who inspired him, as well as the intellectual dimensions and political considerations characterizing each phase, will be examined and analyzed. Through this approach, the philosophical dynamism embedded in Shayegan's thought will be elucidated.

### **The First Phase of Shayegan's Thought (1960s–1970s)**

In the first phase of his intellectual development, Shayegan's principal intellectual references include Nietzsche, Heidegger, Jaspers, Tillich, Guénon, Ortega y Gasset, and Jung. His strong inclination toward mystical and spiritual discussions even led to his interest in Jung and the latter's school of psychology. Shayegan studied with Allameh Tabataba'i, benefited from the teachings of Rafi'i Qazvini and Mehdi Elahi Qomsha'i, and established close intellectual and personal relations with Seyyed Jalal Ashtiani and Seyyed Hossein Nasr. He also regularly attended the sessions of Allameh Tabataba'i and Henry Corbin. Shi'i thought and Islamic mysticism constituted the most important foundations shaping Shayegan's intellectual outlook during this period. *Asia versus the West*, centered on the dualism between East and West, became Shayegan's most significant work in the first phase of his thought. This was perhaps due to the prevailing anti-Western atmosphere within society, which welcomed any work written even in critique of the West. Consequently, the West was evaluated as an aggressive civilization that endangered our heritage and therefore had to be avoided rather than embraced. Shayegan elaborates on the notion of the interregnum as the historical destiny of ancient civilizations in their encounter with modernity. He argues that a double illusion, itself born of two assumptions, manifests in the two negative forms of Westoxication and self-alienation, thereby giving rise to the period of interregnum. Shayegan initially conceptualizes his central concern in terms of the decline of spirituality. Since nihilism is a global process that has also penetrated the East, it has led to the decline of Eastern spirituality as well. Shayegan's initial solution to the crisis of spirituality is resistance to modernity and its essence, namely nihilism. Our task in this condition is to safeguard identity, primordial memory, and inherited tradition against the onslaught of Western thought; to preserve the core

of identity, the entrusted burden, and complete fidelity to it—in other words, to preserve Asia in the face of the West.

### **The Second Phase of Shayegan's Thought (1980s)**

Following the victory of the Islamic Revolution, Shayegan came to realize that ideology is the illegitimate offspring of the Enlightenment, and that the new form of despotism does not arise from religion, tradition, culture, or even the shari'a, but rather from the ideologicalization of tradition—an essentially modern and profoundly contemporary phenomenon. While acknowledging the flexibility and adaptability of cultures and civilizations, he rejected the view that the West was in decline and should therefore be abandoned. Instead, he arrived at the conviction that "today, the problems of the West are no longer confined to the West; they have become planetary problems. They are our problems as well. The value of our age lies precisely in the fact that crises can only be resolved through the convergence of efforts from all sides." Shayegan's understanding of modernity takes the form of critical thought, which, while recognizing the achievements and advantages of this fundamental transformation, does not overlook its shortcomings. "Cultural schizophrenia" and "withdrawal into the shell of the self," two terms coined by Shayegan, refer to the condition of inhabiting two ontological realms simultaneously and being unable to distinguish between them. Especially in an age of plurality and cultural hybridity, in which new ideas constantly overflow, the preservation of a coherent sense of existence becomes increasingly difficult. From Shayegan's perspective, the problem of non-Western societies lies in conceptual confusion and cultural schizophrenia, whereas the problem of Western societies is the crisis of spirituality. Shayegan characterizes the human of this second phase as the "ideological human," one who unconsciously merges two contradictory epistemic paradigms. He refers to this unconscious act of fusion as unconscious Westoxication. In Shayegan's view, "these two terms (revolution and Islam) have no ontological kinship with one another. Each moves within a different galaxy. Their points of reference and the axes around which they revolve possess distinct colors and qualities. Revolution is a human,

historical, Western, and negative idea and experience, whereas Islam and the Abrahamic tradition are grounded in submission to the One God, derived from revelation and prophecy, and regard the human being as shaped by an eternal will and a pre-creation plan, bearing the vicegerency and the entrusted burden.”

### **The Third Phase of Shayegan’s Thought (1990s–2000s)**

In the third phase, Shayegan, earlier than most Iranian thinkers, turns his attention to the “Other,” which he regards as the foundation and cornerstone of the future world. For Shayegan, dialogue constitutes the sole path toward realizing such a world. In *New Enchantment*, he comes to terms with the condition of cultural schizophrenia and, in embracing pluralism, expresses hope that spirituality can be preserved within modernity—a spirituality that no longer necessarily belongs to Iran, Islam, or the East. “Cultural mosaic” is the term Darius Shayegan employs to describe the cultural condition of societies in the contemporary world. The concept of the cultural mosaic refers to the expansion of communications, interactions, and cultural exchanges in light of the growth and spread of technological and communicative tools. According to Shayegan, modernity addresses only the legal, political, and economic frameworks of human life, while the inner dimensions of existence remain beyond its reach. He thus considers Eastern mysticism as a potential solution to the problems of the modern world. Modernity has neglected vast areas of our existential domain, and the spirituality entrusted within religions is capable of filling this void. Shayegan states that there is nothing surprising about his belief in democracy; he supports democracy because he knows of no alternative to it. Moreover, as someone who embraces multiplicity of thought, he values diverse opinions and their plurality. “A single party,” he remarks, “resembles a single political soul, which, no matter how elevated or noble, fills me with fear and trembling. I harbor a natural aversion to any reductive or simplifying tendency.”

### **Conclusion**

In conclusion, and by way of synthesis, it should be stated that by presenting a threefold formulation of the intellectual dynamism of

Darius Shayegan, this article situates him, in the first phase, as a thinker inspired by figures such as Nietzsche, Heidegger, Jung, Henry Corbin, Allameh Tabataba'i, and Seyyed Hossein Nasr—an influence that strengthened his inclination toward mysticism and his critical stance toward modernity. One of Shayegan's most fundamental intellectual concerns during this period is the decline of spirituality in the West and its critical examination. The "in-between human" is Shayegan's own term for a subject situated in a condition that is neither purely Eastern nor purely Western, yet simultaneously both Eastern and Western. Politically, Shayegan in this phase maintains that the ever-flowing spring of Shi'ism has historically served as the principal source of Iranian identity and that today as well, the guardians of this spring—namely the clergy—are entrusted with the administration of the political sphere. The views of this intellectual phase are most clearly articulated in the works *Asia versus the West*, *Mental Idols and Eternal Memory*, and *Corbin: The Horizons of Spiritual Thought*.

In the second phase of Shayegan's intellectual life, his central concern shifts from the East–West dichotomy to the tradition–modernity dichotomy. In this reorientation, he distances himself from figures such as Jalal Al-e Ahmad and Ali Shariati, while maintaining a clear separation from Marxist and revolutionary thought. The most significant event shaping this second phase is the Islamic Revolution. Shayegan subjects this event to profound questioning in the book *What Is a Religious Revolution?*, arguing that revolution and religion are incommensurable concepts whose coexistence is practically impossible, and identifying ideologization as the principal pathology of their forced conjunction. The duality of the ideological human and the differentiating human is emphasized by Shayegan to underscore the dangers of ideology and its diffusion within the social realm. Subsequently, *The Broken Gaze* and *Under the Skies of the World* further complete the contours of this second intellectual phase by introducing concepts such as cultural schizophrenia and conceptual confusion to explain the prevailing condition.

The third and final phase of Shayegan's intellectual trajectory is shaped by postmodern influences. Through works such as *New*

Enchantment, *The Merging of Horizons*, and *Five Climates of Presence*, Shayegan seeks to highlight the exigencies of the age of globalization and the dissolution of boundaries in thought, art, and technology. In such a world, the playful subject emerges—a subject constantly engaged in boundary-crossing experiences and more exposed than ever to encounters with the 'Other'. In this period, Shayegan explicitly affirms the effectiveness of democracy and, despite its shortcomings, regards it as the best available model, insofar as it offers greater possibilities for dialogue and tolerance on a global scale than any alternative.

### **References**

- Ayoobi, Ehsan & Sadat, Fereshteh & Far, Etefagh & Amir, Dabiri & Mehr, and Jahaghi, Mohsen & Dabirimehr, Amir (2021) "The Place of Tradition and Modernity in the Works and Thought of Dariush Shayegan before the Islamic Revolution of Iran", *International Journal of Political Science*, Vol 11, No 1, 109-120.
- Barkhordari, Aref (2011) "The Essence of Political Philosophy in Iran during the Islamic Period", *Siasat*, Volume 41, No. 4, Winter, pp. 1-19. (DOI: 10.22059 / jpq.2016.59021)
- Boroujerdi, Mehrzad (1999), *Iranian Intellectuals and the West*, translated by Jamshid Shirazi, Tehran, Farzan
- Dabbagh, Soroush (2011) *The Melodious Song of Sorrow; Reflections on Contemporary Enlightenment*, Tehran, Kavir
- Farastkhah, Maqsood (2019) "Five Versions of Dariush Shaygan in Five Decades", *Contemporary Wisdom*, Institute for Humanities and Cultural Studies, Year 10, Issue 1, pp. 173-192. (DOI: 10.30465 / cw.2019.4265)
- Farrokhi, Sophia and Jaseb Nikfar (2017) "The Problematics of Iranian Identity in the Thought of Dariush Shaygan", *Cultural Sociology*, Institute for Humanities and Cultural Studies, Bahman, Volume 8, Issue 4, pp. 85-111. (DOI: 10.30465 / gsc.2017.2764)
- Ghezelsofla, Mohammad Taqi and Sakineh Mash Sani (2010) "Cultural Iran in the Thoughts of Dariush Shaygan", *Political Science*, Azar, Volume 5, Issue 4, pp. 7-34. (Available at: <https://ensani.ir/fa/article/260759>)
- Hesam Ghazi, Rojan and Mohammad Nejad Iran (1401) "Finding the Roots of the Evolution of Dariush Shaygan's Attitude to Modernity",

- Siasat Quarterly, Volume 52, Issue 3, pp. 665-690. (DOI: 10.22059 / jpq.2022.333555.1007886)
- Khorramshahi, Baha'uddin (2018), Ganj Shaygan, Bukhara, No. 124, June - July, pp. 258-260
- Pourhassan, Qasim (2019 A) Reflection on rereading Dariush Shaygan's narrative of Iranian poetry, Institute for Humanities and Cultural Studies, December 2, 1401, available at: <https://www.ihcs.ac.ir/fa/news/18238>
- (2019 B) Shaygan can be called a thinker of cultures; Three intellectual periods of Dariush Shaygan, 18 Aban 1400, available at: <https://www.mehrnews.com/news/4635483>
- Quchani, Mohammad (2018), One of the Few Liberal Intellectuals, Bukhara, No. 124, June - July, pp. 201-202
- Ruhol Amin, Seyed Ehsan and Morteza Afshari (1400) "Comparison of the views of Jalal Al-Ahmad and Dariush Shaygan on contemporary Iranian art with an emphasis on the issue of identity", Quarterly Journal of Perspective, No. 58, pp. 71-87. (DOI: 10.22051 / pgr.2021.33234.1090)
- Sadatinejad, Seyyed Mehdi and Nahid Ghamarian (2017) "Analyzing the Concept of Tradition from the Perspective of Iranian Thinkers: A Study of the Thoughts of Dariush Shaygan and Seyyed Hossein Nasr", Siasat Quarterly, Volume 47, Issue 2, pp. 393-410. (DOI: 10.22059 / jpq.2017.63229)
- Shaygan, Dariush (2009) "Whether I like it or not, I am an Easterner," interview with Dariush Shaygan, Mehrnameh monthly magazine, issue 2 (May), available at: <https://www.hamooniran.ir/item/4036>
- (2014) Under the Skies of the World, 7th edition, Tehran, Farzan
- (2016) "The Iranian Quadrilateral Identity", interview with Dariush Shaygan, Etemad Newspaper, No. 3704
- (2017) Blending of Horizons, first edition, Tehran, Farzan
- (2018 A) Mental Idols and Eternal Memory, second edition, Tehran, Farzan
- (2018 B) New Enchantment: Forty-Piece Identity and Mobile Thinking, 10th edition, Tehran, Farzan
- (2019) Asia Against the West, fourth edition, Tehran, Farzan

Tabashir, Mohammad and Abolfazl Shakouri (2018) "Reading Dariush Shaygan's Works Based on the Concept of the Playful Subject", *Theoretical Politics Research*, Fall and Winter, Volume 13, Issue 24, pp. 31-57. (DOI: 10.22070 / iipr.2018.3075.1278)

## **Monavar al-Fekr and the duality of “law” and “consciousness”**

Ata’ollah Karimzadeh\*  
Abbas Manoochehri\*\*  
Sohrab Yazdani\*\*\*

The engagement of Iranian intellectuals in the late Qajar era with the concept of “progress” led to the emergence of the idea of “progress” as a central concern for Iran. In other words, the idea of “progress” was understood as a comprehensive framework within which the crises and issues of Iran’s political and social structures during the Qajar period could be addressed. This article argues that, regarding the idea of “progress” in Iran, two distinct intellectual currents can be identified: “rule-of-law orientation” and “consciousness-orientation.” The first current views Iran’s progress as achievable through liberation from decline and social malaise via the establishment of law and governance under the rule of law. The second current, by contrast, conceives of progress as attainable through the creation of public and social consciousness among Iranians. Despite their differences, neither current was able to formulate fundamental questions or corresponding solutions independently of what they had borrowed from the European conception of “progress,” due to internal intellectual contradictions

---

\* Corresponding author: Ph.D in Political Thought, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Iran.  
atakarimzadeh@yahoo.com  
0009-0004-9777-4244

\*\* Professor, Department of Political Science, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Iran.  
Amanoocheri@yahoo.com  
0009-0009-4908-6013

\*\*\* Retired Associate Professor of History, Faculty of Humanities, Kharazmi University, Iran.  
yazdanis1948@gmail.com  
0009-0003-0829-6803

and a lack of historical contextualization. As a result, both faced various forms of “impasse in thought and action.” The research methodology of this article is based on content analysis and library research, employing Gadamer’s “fusion of horizons” as the interpretive framework.

**Keywords:** intellectual history, progress, law, Consciousness, Impasse.

### **Introduction**

The encounter of Iranians with Western civilization during the Qajar era, particularly in the Nasserian period, gave rise to a dual negative and positive orientation. From the negative perspective, attention was directed toward identifying the causes of Iran’s backwardness and decline, while from the positive perspective, the demand for progress and reform emerged among reformists and officials operating within the state. This process gradually led, in the intellectual sphere, to the appearance of Iranian “intellectuals.”

As a result of Iran’s encounter with modernity, a form of “de-historicization” took shape, whereby contemporary Iran was perceived as backward and the West as “advanced,” producing a condition of historical “non-simultaneity.” Consequently, Iranian intellectualism severed its connection with ancient tradition and was unable to clearly determine its “point of standing” in relation to that tradition.

Nevertheless, Qajar-era Iranian intellectuals cannot be subsumed under a single, unified idea. This article maintains that because the various intellectual approaches of the Qajar period were shaped by Eurocentrism, they were unable to pose fundamental questions that could yield contextually appropriate answers.

### **Research Background**

Based on the literature reviewed in this article, two categories of works can be identified. According to researchers such as Seyyed Javad Tabataba’i, Mashallah Ajoudani, and Hasan Ghazi Moradi, the questions and responses of Iranian intellectuals were largely Eurocentric from the outset, and they often linked their thoughts, sometimes inconsistently, to pre-Islamic or Islamic Iran. This, in turn,

led them to encounter different forms of “impasse” in both thought and action. In contrast, scholars such as Hossein Abadian and Davoud Firouhi argue that the Iranian intellectuals sought to establish a connection between tradition and modernity, though they were not necessarily successful, because fundamental questioning of tradition was lacking. Endless debates arose, which were characterized by a “continuity in rupture.”

### **Research Approach and Methodology**

The research method employed in this article is based on document study and the exegesis and interpretation of the texts of the thinkers under discussion. Using the approach of “intellectual history” and the method of Gadamer’s “fusion of horizons,” the understanding of Iranian intellectuals during the Nasserian era regarding the concepts of “law” and “consciousness” will be analyzed in relation to the idea of “progress.” While “history of thought” studies ideas and works over time, “intellectual history” elucidates the conceptual characteristics of a particular historical period. That is, the “spirit of the age” becomes significant within a specific place and time. Moreover, in the method of “fusion of horizons,” understanding the ideas and thoughts of a historical period other than the researcher’s own context can be achieved by posing questions or applying concepts that have defined meaning within the researcher’s horizon to interpret the ideas in another horizon, that of a different historical period. Gadamer’s “fusion of horizons” holds that new perspectives can emerge from the interaction of horizons, surpassing fixed and static viewpoints.

### **Research Findings**

#### **The idea of “progress” as the Intellectual basis of Monavar al-Fekri**

The encounter of Iranians with the West, like other Eastern and Muslim nations, gave rise to thinkers who faced the question of how to respond to Western civilization in both religious and non-religious domains. What occupied the Iranian intellectuals was the issue of Western civilizational, scientific, and technological progress; that is, while they regarded the West as progressive and civilized, Iran was

perceived to be in a state of “decline.” Although these intellectuals sought progress and advancement, different pathways, whether individual or collective, are evident in their writings. Overall, the main framework of Qajar-era Iranian enlightenment thought can be examined through two dimensions: “law” and “consciousness.”

### **The “Law-Oriented” Current**

According to Malek al-Molk Khan, “law” provides the means to overcome the humiliation and suffering that characterized Iran at the time. He advocated a “regulatory system,” whose outcome would be “rule of law,” situating the Shah within a context of “constitutional despotism.” It can be argued that Malek al-Molk Khan’s “regulated state” did not aim to limit the king’s power, but rather sought to ensure that all institutions were legally subordinate to the monarch in order to enable progress. Moreover, while the government establishes laws, the subjects do not gain rights per se; rather, equality is realized in the obligation to obey. Malek sought to integrate certain Shari‘a rulings under the cover of governmental laws, which, alongside existing civil laws, would serve as a model for Iranian governance.

Mostashar al-Dawla similarly considered the establishment of new laws as the path to progress and the means to avoid dangers for Iran. The creation of “law” was viewed as indispensable, both to institute positive rights and to ensure equality before the law, with government agents held accountable to the public. In this way, both “state and nation” are obliged to comply with the instituted law, which he described as “one word,” a principle with precedent in Islam. The cornerstone of Mostashar al-Dawla’s idea is that establishing law and rights as a prior condition, while legalizing the system of power and monarchy and determining its authority, could also recognize the rights of Iranian subjects based on Shari‘a. The integration of Shari‘a-based pre-existing rights with Western-adopted positive rights would accomplish this objective.

### **The “Consciousness-Oriented” Intellectual Current**

Akhundzadeh argued that kings, rulers, and all inhabitants of Iran were largely unaware of science, law, and politics, and that there was little inclination toward learning. Therefore, these elements had to be

acquired from Europe to reform politics and monarchy in Iran. According to Akhundzadeh, the king of Iran was ignorant and unaware of the spirit of the age, and the court environment constituted his world. He also criticized the people of Iran, arguing that if the subjects were aware of “freedom and human rights,” they could free themselves from despotism. Thus, Akhundzadeh viewed the possibility of liberation from despotism and fanaticism as achievable through engagement with knowledge, which in turn required progress. Another pro-“consciousness” thinker, Mirza Agha Khan Kermani, argued that contemporary European progress was founded on “ideas of freedom and equality of rights,” whereas the inhabitants of Iran had experienced reverse progress, regression, and decline. Coercion, oppression, and domination had served as the model for all Iranian rulers. In effect, the history of Iran was a “history of kings” or “history from above,” in which the people (the subjects) were not only ignored but lacked objective existence. Mirza Agha Khan also held princes, governors, scholars, and the clergy responsible for the perpetuation of this situation. Like Akhundzadeh, he argued that “the foundation of civilization and progress for any nation lies in the advancement of knowledge,” which in turn generates “consciousness.”

### **Conclusion**

Although all thinkers of the Qajar era adhered to the idea of “progress” until the establishment of the Constitutional Revolution, the rupture–continuity of ancient traditions and their connection with modernity were not adequately traced, and their imported ideas ultimately led to a form of “equivalence” with ancient and Islamic thought. The Iranian intellectuals, since they mostly focused on the technical aspects of Western progress and civilization and were largely unaware of its political, social, and intellectual history, paid little attention to, or were unaware of, the historically grounded political, social, and intellectual realities of Iran. The “law-oriented” intellectual current emphasized “law” within a monarchical system, exemplifying a form of “constitutional despotism.” Consequently, their ideas did not produce an epistemological transformation in Iran’s

intellectual system or in its political and social history. The “consciousness-oriented” current, although politically and socially revolutionary in orientation, faced internal contradictions that made the creation of coherent, actionable ideas impossible. Even when they spoke of public awareness, tyranny, oppression, and religious rigidity, they lacked self-contained, contextually rooted questioning, instead primarily referencing European civilizational developments.

## **References**

- Abadian, H. (2013) *The crisis of consciousness and the formation of intellectualism in Iran* (2nd ed.). Tehran: Kavir.
- Adamiyat, F. (1961) *The idea of freedom and the prelude to the constitutional movement*. Tehran: Sokhan.
- Adamiyat, F. (1972) *The idea of progress and the rule of law: The Sepahsalar era*. Tehran: Kharazmi.
- Ajodani, M. (2007) *Iranian constitutionalism* (8th ed.). Tehran: Akhtaran.
- Akhundzadeh, M. F.-A. (1978). *The new alphabet and Letters* (H. Mohammadzadeh, Ed.). Tabriz: Ehya.
- Akhundzadeh, M. F.-A. (1985) *Letters* (M.-B. Momeni, Ed.). Tehran: Shabgir.
- Algar, H. (1990) *Religion and state in Iran: The role of the ulama in the Qajar period* (A. Seri, Trans.; 2nd ed.). Tehran: Toos.
- Amanat, A. (2021) *Pivot of the universe: Nasir al-Din Shah Qajar and the Iranian monarchy, 1831–1896* (H. Kamshad, Trans.; 8th ed.). Tehran: Karnameh.
- Ashuri, D. (1997) *We and modernity*. Tehran: Serat Cultural Institute.
- Bayat, M. (1982) *Mysticism and dissent: Socioreligious thought in Qajar Iran*. Syracuse, NY: Syracuse University Press. <https://doi.org/10.2307/1864689>
- Bleicher, J. (1980) *Contemporary hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy, and critique*. New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9781315112558>
- Burns, R. M., & Pickard, H. R. (2021) *The philosophy of the science of history* (A. Manoochehri et al., Trans.). Tehran: SAMT.
- Doustdar, A. (1998) *Dark gleams* (2nd ed.). Paris: Khavaran.
- Fīraḳī, D. (2020) *The concept of law in contemporary Iran: Pre-constitutional transformations*. Tehran: Nashr-e Ney.
- Haeri, A.-H. (1988) *The first encounters of Iranian thinkers with the two faces of Western bourgeois civilization*. Tehran: Amir Kabir.

- Hashemi, A. (2019) Rival conceptions of freedom in modern Iran: An intellectual history of the Constitutional Revolution. London & New York: Routledge. <https://doi.org/10.4324/9780429427121>
- Hughes, H. S. (2007) *Consciousness and society* (E. Fooladvand, Trans.; 4th ed.). Tehran: ElmivaFarhangi.
- Kermani, M. A. K. (1326 AH). *The Alexandrian mirror: History of Iran* (Vol. 1). Tehran.
- Kermani, M. A. K. (2000) *Three epistles* (B. Choubineh, Ed.). Essen, Germany: Nima.
- Kermani, M. A. K. (n.d.). *One hundred sermons* (M.-J. Mahjub, Ed.). N.p.: Sherkat-e Ketab.
- Malkom Khan, M. (2002) *Treatises of MirzaMalkom Khan Nazem al-Dawla* (H. Asil, Comp. & Intro.). Tehran: Nashr-e Ney.
- Malkom Khan, M. (2535 Imperial Calendar). *The journal of Qanun* (H. Nategh, Ed.). Tehran: Amir Kabir.
- Manoochehri, A. (2016) *Beyond suffering and dream: A paradigmatic-indicative narrative of political thought* (Book 1). Tehran: Research Institute of Islamic History.
- Mostashar al-Dawla, M. Y. (2018) *One word* (B. Momeni, Ed.). London: Nashr-e Mehri.
- Qazi-Moradi, H. (2020) *Political modernization in the era of the Iranian Constitutional Revolution*. Tehran: Akhtaran.
- Tabatabaei, J. (2013) *Reflections on Iran: The theory of the rule of law in Iran; Theoretical foundations of constitutionalism* (Vol. 2, Pt. 2). Tehran: Minavi-ye Kherad.
- Tabatabaei, J. (2016) *Reflections on Iran: The theory of the rule of law in Iran* (Vol. 2, Pt. 1: The Tabriz School and the foundations of modernism; 3rd ed.). Tehran: Minavi-ye Kherad.
- Tavakoli-Targhi, M. (2016) *Indigenous modernity and rethinking history*. Toronto: Iran-Nameh Book.
- Zia-Ebrahimi, R. (2018) *The emergence of Iranian nationalism: Race and the politics of dislocation* (H. Afshar, Trans.; 2nd ed.). Tehran: Markaz.

## **Conceptual History of “Cultural Iran [Īrān-e arhangī]”: From the Imaginary of a Natural Iran to the Imaginary of Iranshahr**

Seyyed Ahmad Reza Azmoon\*  
Seyyed Alireza Hosseini Beheshti\*\*

Engaging with the question of what Iran is entails confronting a historical and complex totality. This complexity manifests itself, at the level of representation and language, through a wide range of metaphors, concepts, and propositions that span a polarity from absolute rupture to continuous continuity. With regard to Iran, we are not confronted with a single nationalism, but rather with nationalisms. Diverse forms of nationalism have been identified over recent decades, both within Iran and beyond it, and have at times been subjected to mutual critique. Among these, the various nationalisms articulated in Iran in the forms of romantic, antiquarian, modernist, racial, centralist, Shi‘a-centered, Persian-language-centered, deterritorialized, and Iranshahri nationalism may, in a qualified sense, be situated within a broader category.

A distinct subset of these nationalisms is constituted by those who believe in the historical continuity of Iran grounded in culture. These nationalisms, while acknowledging political ruptures in Iranian history, rely on the continuity of Iran as a vast cultural unit. This does not imply homogeneity or unanimity among the diverse groups within this category. Rather, the range of concepts, metaphors, and propositions produced in the works of these continuity-oriented thinkers, despite their convergence and mutual reinforcement, also reveals significant distinctions.

---

\*Corresponding Author: Ph.D. in Political Thought, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.  
Ahmadreza.azmoon90@gmail.com  
<https://orcid.org/0009-0007-5174-3671>

\*\*Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.  
a.hosseini beheshti@modares.ac.ir  
<https://orcid.org/0009-0007-5174-3671>

Accordingly, the central research question of this study is how what continuity-oriented thinkers refer to as “cultural Iran” became possible and took shape, and how, through a notable synthesis, it came to constitute the core elements of Iranshahri nationalism in the thought of Seyyed Javad Tabataba’i. In the course of this research, it is first demonstrated, in a critical manner, that culture above Iranian history, or “cultural Iran,” as a key concept, has been formed on the basis of multiple discourses. These discourses draw upon diverse sources, ranging from literary and philosophical traditions to modern perspectives on history and society. Consequently, cultural Iran is not merely a cultural–historical concept, but the product of complex intellectual and linguistic interactions. A careful analysis of these interactions contributes to a clearer understanding of the historical trajectory through which this concept emerged.

In the thought of continuity-oriented scholars, the concept of “cultural Iran” has, in particular, been transformed into a cultural construct that emphasizes Iran’s cultural continuity. In this sense, cultural Iran is not a clear, explicit, or unambiguous concept; rather, it is one characterized by multiple significations, varied designations, and diverse intuitions, made possible through the interconnection of elements, representations, and individual—and at times collective—perceptions. For this reason, despite the extensive literature produced on the basis of this concept, which continues to expand, ambiguities, latent layers, and unresolved theoretical dimensions—both obscure and illuminating—persist in explaining the implications of this widely used and largely presupposed concept.

This construct reaches its fullest articulation in the works of Seyyed Javad Tabataba’i, where it is presented as one of the principal pillars of the Iranshahri theory. Drawing upon Iran’s philosophical, historical, and political heritage, Tabataba’i seeks to introduce the idea of “cultural Iran” as a framework for the reconstruction of national identity. Methodologically, this article employs the analytical tools of conceptual history and historical contextualism in order to highlight and analyze the metaphors, concepts, and propositions produced within the diverse intellectual currents of this group, to demonstrate their points of convergence and divergence, and ultimately to arrive at

a clear depiction of the historical formation of the concept of “cultural Iran.”

**Keywords:** Iranshahri; cultural Iran; contextualism; conceptual history; Seyyed Javad Tabataba’i.

### **Introduction and Statement of the Argument**

The present study addresses the question of the possibility of “cultural Iran” not through a normative judgment on the truth or falsity of claims of continuity, but by reconstructing the field in historical–conceptual terms. It demonstrates how “cultural Iran” emerged through the co-presence of heterogeneous layers of language, metaphor, historiographical propositions, and shifts in key vocabularies. In this sense, the point of departure of the article is not “Iran” as a self-evident reality, but rather “conceptions of Iran” as linguistic formations: moments in which Iran is assumed as natural or self-evident, and moments in which Iran is redefined within a conceptual–historical apparatus. The title of the article (“From the Concept of Natural Iran to the Concept of Iranshahr”) directly marks this transition: a transition from the naturalization of continuity (as if cultural Iran were something above history, requiring no conceptualization and accessible only through intuition) toward a philosophical–historical formulation of continuity in the theory of “Iranshahr,” where continuity becomes a conceptual problem requiring a system of concepts and a philosophy-of-history narrative.

### **Methodology**

The methodology of the article is based on the combination of two analytical tools: conceptual history, understood as the tracing of temporal sediments, shifts in meaning, and changes in the fields of application of concepts over long durations; and historical contextualism, understood as situating propositions within networks of polemics, intentions, and discursive positions of authors. Accordingly, the article traces concepts such as “Iran,” “Iranian-ness,” “the national,” “patriotism,” “the Iranian spirit,” “Iranian Islam,” “renaissance/revival,” “empire,” and ultimately “Iranshahr” along the trajectories of their semantic transformations. At the same time, it

shows in what historical contexts, with what polemical intentions, and in response to which controversies each of these concepts and metaphors was deployed. Within this framework, metaphor is not merely a literary device, but one of the key instruments for the transition from experience to concept: a site where continuity-oriented discourse, in order to stabilize a form of transhistorical persistence, resorts to metaphors such as “granite,” “the cypress,” “the phoenix,” or “spirit,” thereby representing continuity simultaneously as natural, enigmatic, and enduring.

### **Background, Trajectory, and Findings of the Argument**

The argumentative trajectory of the article is organized, in condensed form, in several steps. First, the field of the rupture/continuity debate in studies of Iranian identity is mapped, showing how the rupture-oriented pole understands “national identity” as a product of modernity, while the continuity-oriented pole, while acknowledging political ruptures, regards culture as the carrier of continuity. The article then demonstrates that “cultural Iran,” as a macro-concept, did not emerge from a single source or a unified tradition, but rather from the synergistic convergence of several currents: (1) orientalist traditions and the formulation of the “cultural nation” in contrast to the “political nation”; (2) the centrality of the Persian language and literature, with *Shahnameh* studies and the construction of the *Shahnameh* as a foundational text of national consciousness; (3) theorization of the “Iranian spirit/mind/art” and the attribution of overarching cultural qualities (such as tolerance, chivalry, forbearance, or the rigidity of the Iranian spirit) to a historical continuity; and (4) models of continuity articulated through notions such as the “triumph of the vanquished over the victor,” Iranian revivals, the institution of kingship, and theories of “Iranian Islam” that explain Iran through the amalgamation or indigenization of religious and political elements.

In the next step, the article shows that despite converging on the same outcome (cultural continuity), each of these currents differs in terms of conceptual logic and implicit implications, and in some respects even becomes mutually incompatible. For example, in

readings that describe Iranian patriotism as “natural,” continuity is understood as a kind of fixed essence or innate disposition; whereas in readings that link continuity to the “political nature of language” and “cultural resistance,” continuity is not an essence but a historical strategy under conditions of state absence or political defeat. Likewise, in theories of “Iranian Islam,” emphasis sometimes falls on the contribution of Iranians to Islam, and at other times on the influence of non-Iranian elements (for example, Christianity) on intellectual transformations within the Islamic world. This divergence itself indicates that “cultural Iran” is less a clear concept than a contested field of narratives.

The focal point of the article is to show how this heterogeneous accumulation reaches a relatively coherent formulation in the thought of Seyyed Javad Tabataba’i. The central argument of this section is that Tabataba’i, as a theorist of “decline” and the “problem of Iran,” reorganizes the scattered elements of cultural Iran at a philosophical–historical level and stitches them together within the metaphor–concept of “Iranshahr.” In this framework, Iranshahr simultaneously represents unity in plurality, bears the historical continuity of Greater cultural Iran, and serves as a conceptual vessel linking nation, state, language, tradition, and textual heritage. In this way, the article shows that “cultural Iran” in Tabataba’i’s work is transformed from a descriptive claim into a theoretical project: a project that seeks, through intervention in the concepts of historiography and philosophy of history, to conceptualize Iran’s past as the necessary “material” for explaining decline and the possibility of reconstituting the national order.

The findings of the article can be summarized in several concise conclusions. First, “cultural Iran” is not a natural given, but a conceptual–historical construct made possible through a network of metaphors, narratives, and semantic shifts; therefore, its analysis without attention to language and conceptual history inevitably leads to naturalization or hasty judgments. Second, cultural continuity-oriented thought, despite its seemingly homogeneous appearance, is theoretically fragmented: some versions rely on essence or spirit, others on language and literature, others on imperial political models, and still others on the synthesis of Iran and Islam. “Cultural Iran”

takes shape precisely at the level of the co-presence of these versions. Third, Tabataba'i's theory should be understood as the moment of "cohesion" and "philosophization" of this dispersion: by transforming cultural continuity into a philosophy-of-history problem and centering it on Iranshahr, he enables disparate elements to be presented within a single explanatory grand narrative, even though this process necessarily involves selection, omission, and redefinition of certain layers. Fourth, the transition from "natural Iran" to "Iranshahr" ultimately signifies a shift from dispersed intuitions to a conceptual apparatus, one in which cultural Iran is no longer merely a "glorious memory" or a "sense of continuity," but is articulated through concepts such as tradition, text, unity in plurality, and a history of decline.

### **Conclusion**

The overall conclusion of the article is that a historical understanding of "cultural Iran" requires viewing this concept not as a self-evident referent, but as a conceptual field of contestation: a field in which orientalist, nationalist, literary, religious, and philosophical narratives converge, compete, and ultimately achieve a degree of coherence in contemporary theoretical projects, most notably in Iranshahri theory. From this perspective, the present study, by foregrounding the conceptual genealogy of "cultural Iran" and demonstrating the linguistic mechanisms of its production, provides the conditions for a more precise and less ambiguous dialogue on cultural continuity-oriented thought, its limits, and its relationship to the modern problem of nation and state.

### **References**

- Adamiyat, Fereyduṅ (1970) *Andiṣehā-ye Mirzā Fathallāhi-ye Akhundzādeh*. Tehran: ḡarazmi. [In Persian]
- Christensen, Arthur (2010) "Ferdausi et l'épopée nationale de la Perse", In *Millennium of Firdowsi*, by Mohammad Amin Riahi, Publications of the Iranian Society for the Promotion of Persian Language and Literature.
- Gobineau, Arthur de. [n.d.]. *Les religions et les philosophies dans l'Asie centrale* (trans. into Persian). [In Persian]

- Gobineau, Arthur, comte de (1859) *Trois ans en Asie* (de 1855 à 1858), Paris, L. Hachette et cie
- Koselleck, Reinhart (2002) *The Practice of Conceptual History*, translated by Tod Samuel Presner and others, Standford: Satndford University Press. doi:10.1515/9781503619104
- (2004) *Future Past*, translated by Keith Tribe, New York: Columbia University Press.
- Marashi, A. (2008), *Nationalizing Iran: Culture, power, and the state, 1870-1940.* University of Washington Press. doi:10.1080/S0021086200050088
- (2015) “Bombay Books: Ebrahim Pouredavoud and Parsis ,” *Iran Nameh*, 30:3, 86-96.
- Matin-Asgari, A. (2012) “The Academic Debate on Iranian Identity”, In: Amanat, A., Vejdani, F, (eds) *Iran Facing Others*, Palgrave Macmillan, New York. doi:10.1080/00210862.2012.758513
- Margoliouth, D.S. (1937) “Introductory note to: *The Renaissance of Islam*”, by Adam Mez, The Jubilee Printing and Publishing House.
- Širāzi, Asghar. 1396. *Irānīyat, Mellīyat, Jāmel* at. Tehran: Jahān-e Ketāb. [In Persian]
- Tabatabālī, Javad (2018) *Talāmmoli darbāreh-ye Irān: Dibāčel i bar Nazariye-ye Enheqāt-e Irān.* Tehran: Minu-ye Kherad. [In Persian]
- Tavakoli-Tarāghi, Mohammad. 1395. *Tajaddod-e Bumi va Bāz-andiši-ye Tāriḡ.* Pardis-e Dāneš. [In Persian]
- Vaziri, Mostafa (2013) *Iran as Imagined Nation*, Gorgias Press, 2013. doi: 10.31826/9781463235567

## **The Islamic Revolution: The Competition Between the Shah's Utopia and the Revolution's Utopia**

Mohammad Samii<sup>\*</sup>  
Mahmoud Mohammadi<sup>\*\*</sup>

Revolution can be understood as a competition between utopias that are articulated, on the one hand, by the established ruling order and, on the other, by revolutionary opponents for the masses. In the years leading up to the Islamic Revolution of Iran, the Pahlavi regime portrayed a bright future for Iranians, while revolutionary thinkers likewise articulated visions of the future and constructed their own utopias. In effect, the revolution was a competition between these two sets of utopian visions. This perspective, however, has received relatively little attention in analyses of the Islamic Revolution of Iran.

The present study, drawing on Karl Mannheim's theory of ideology and utopia, examines and compares the utopian visions of the two principal opposing poles in the Islamic Revolution of Iran: Mohammad Reza Pahlavi, representing the ruling establishment, and the theorists of the revolution, namely Imam Khomeini, Morteza Motahhari, and Ali Shariati. The aim of this study is to analyze the role of utopian thought in the formation of the Islamic Revolution and to understand the fundamental differences between these two types of utopias. In this regard, the article seeks to determine how the utopias of these two poles differed from one another and why one proved successful, while the other failed, in attracting the support of the masses.

---

<sup>\*</sup>Corresponding Author: Associate Professor, Department of Iranian Studies, Faculty of World Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

m.samiei@ut.ac.ir

5091-1704-0002-0000

<sup>\*\*</sup>Ph.D. Student, Department of Iranian Studies, Faculty of World Studies, University of Tehran, Tehran, Iran.

m.mohammadi1366@ut.ac.ir

7317-3118-0003-0000

The findings of the study indicate that the utopia articulated by the theorists of the revolution, characterized by elements such as mystery and spirituality, flexibility of expression, revolutionary nature, and a strong capacity for popular mobilization, was able to provide a powerful driving force for the revolution. By contrast, the Shah's utopia, although based on a modern blueprint and focused on development and the project of the "Great Civilization," failed to achieve comparable success due to its worldly character, structural limitations, and lack of popular mobilization. This study underscores the importance of paying attention to utopian thought in the analysis of revolutions and demonstrates that differences in the nature and function of utopias can be a determining factor in the success or failure of revolutionary movements.

**Keywords:** Utopia, Imam Khomeini, Motahari, Shariati, Pahlavi.

### **1. Introduction and Statement of the Problem**

Utopia, in its literal sense, refers to an imaginary city that embodies perfection and beauty and offers human beings a life of happiness and fulfillment. From a sociological perspective, utopia is not merely a literary fantasy, but rather an ideal political society in which its inhabitants exist in a desirable and optimal condition. One of the principal conditions for the emergence of revolutions is precisely the articulation of such a utopia, since every revolution is inherently opposed to the existing order and projects a vision of a desirable future. This characteristic fully corresponds to what is referred to as utopian thought—an outlook that draws nourishment from deep dissatisfaction with the present and depicts human liberation in the future.

In the course of the Islamic Revolution of Iran, two rival models of utopia confronted one another. On the one hand, Mohammad Reza Pahlavi, particularly in his book *Toward the Great Civilization* (1977), presented an image of a modern and advanced Iran as the inevitable future of the country. On the other hand, Muslim theorists and opponents of the regime constructed their utopia on the basis of religious values and social justice. The fundamental question of this research is why, despite the fact that both sides—the ruling

establishment and the revolutionaries—possessed utopian visions, the utopia of the revolutionaries succeeded in mobilizing the masses, while the Shah’s utopia failed to attract popular support. Through a comparative examination of the views of Mohammad Reza Pahlavi, Imam Khomeini, Morteza Motahhari, and Ali Shariati, this study seeks to explain the reasons for this success and failure.

## **2. Theoretical Framework: The Role of Utopia in Social Movements**

The theoretical framework of this study is grounded in the relationship between dissatisfaction and change. According to theorists such as Sargent and Mannheim, the first defining feature of utopian works is revulsion toward society and suffering caused by the existing condition. Utopias typically reflect the objective circumstances of each society and articulate the problems of their time. In his book *Ideology and Utopia*, Karl Mannheim distinguishes between two forms of thought: ideology, which serves to preserve the existing order, and utopia, which functions as a catalyst for change and the improvement of social conditions.

Similarly, Melvin Lasky argues in *Utopia and Revolution* that utopian ideas can become powerful drivers of revolutionary transformation, provided that they resonate with social realities. On this basis, successful revolutionary utopias generally possess four key characteristics: (1) ambiguity and flexibility of expression, which allow different social groups to project their aspirations onto them; (2) a revolutionary and abrupt character, favoring fundamental transformation over gradual reform; (3) a non-governmental origin, emerging from within society rather than from above; and (4) a strong capacity for popular mobilization.

## **3. Research Methodology**

This study employs a qualitative comparative method based on case analysis. Through this approach, the researcher seeks to gain in-depth insight and provide a comprehensive description of social processes. Given the limited number of cases examined (four figures), this method makes it possible to analyze the deeper and often hidden

layers of thought. To this end, a ten-dimensional comparative model has been developed, encompassing components such as origin, content, the role of religion, the position of the people, political system, social justice, means of realization, degree of ambiguity, responsiveness to the needs of the time, and mobilization capacity.

#### **4. Research Findings: Analysis of Competing Utopias**

##### **4.1. Mohammad Reza Pahlavi's Utopia: The Great Civilization**

The Shah's utopia, promoted during the final years of his reign, had a distinctly governmental and top-down origin. He defined his goal as achieving the era of the "Great Civilization," understood as providing the highest level of material and spiritual life through science and industry.

**Content and political system:** The Shah outlined his ideal system across four domains—political, economic, social, and educational. He emphasized "independent national policy" and the Rastakhiz Party, arguing that Western-style democracy led to fragmentation; therefore, he proposed a single-party model as a form of guided participation.

**Religion and spirituality:** Although the Shah emphasized Islam, he viewed it primarily as an ethical support for material modernization. He spoke of religious faith while simultaneously confronting what he described as "reactionary" forces.

**Social justice:** He conceived justice in terms of the White Revolution, profit-sharing with workers, and land reform. However, due to the authoritarian nature of these measures, they failed to establish an emotional bond with the masses.

**Means of realization:** His approach relied on gradual reform initiated by the state. His utopia lacked ambiguity, and its excessive clarity and focus on technical and administrative details left little room for collective imagination and hope.

##### **4.2. Imam Khomeini's Utopia: Islamic Government**

Imam Khomeini's thought emerged in reaction to the anti-Islamic policies of the Pahlavi regime and the penetration of Western culture. The origin of this utopia was revolutionary and bottom-up.

**Content:** In *Kashf al-Asrar*, Imam Khomeini described a religious state as a "paradise on earth," to be established by the clergy. His goal

was the implementation of Qur'anic law so that human happiness might be realized.

**Political system and leadership:** He founded his political vision on the principle of *velayat-e faqih*. In this model, the clergy function as the head in relation to the body of the state. Legislation was viewed as the exclusive right of God, and Western laws were dismissed.

**The role of the people:** Unlike the Shah's model, Imam Khomeini regarded the people as the primary agents of change, believing that it was the masses who must rise up against unjust governments.

**Mobilization capacity:** By linking sacred concepts with promises of both worldly justice and otherworldly salvation, his utopia generated immense capacity for mass mobilization.

#### **4.3. Morteza Motahhari's Utopia: Historical Evolution and Mahdist Justice**

Motahhari viewed utopia through the lens of the philosophy of history and movement toward perfection. He believed that every revolution is rooted in dissatisfaction with the present and aspiration for an ideal condition.

**Content and justice:** Motahhari emphasized the idea of a classless Islamic society—one free of oppression and tyranny, yet based on natural differences in talent. He accepted reciprocal interaction within society.

**Political system:** In his view, the jurist-ruler functions as an ideologue who oversees the correct implementation of ideology, rather than serving merely as an executive authority. He stressed intellectual freedom and open engagement with opposing ideas.

**Religion and spirituality:** Motahhari regarded spirituality as the core of society and warned that without justice and reasonable freedom, the Islamic Republic would fail. His utopia served as a prelude to the Mahdi's uprising and the final perfection of history.

#### **4.4. Ali Shariati's Utopia: Ummah and Imamate**

Shariati viewed human beings as inherently utopia-seeking and considered religion to be fundamentally utopian in nature. He reconstructed Islam as a liberating ideology.

**Content:** His utopia, termed the *ummah*, was a society founded upon three symbols: the Book (awareness), the Scale (justice), and

Iron (power). He sought the realization of spirituality, freedom, and equality.

Political system: Shariati identified the organizing principle of the ummah as imamate and emphasized the role of the “responsible intellectual” as the successor to the prophets. He believed the intellectual must guide humanity from what is to what ought to be.

Social justice: He strongly opposed exploitation, despotism, and deception, envisioning a classless society in which human values replace material ones.

Mobilization capacity: Shariati’s symbolic language and use of figures such as Abu Dharr and Husayn endowed his discourse with exceptional power to mobilize youth and intellectuals against the established order.

## **5. Analysis and Discussion: The Confrontation of Two Utopian Logics**

Comparative analysis reveals several reasons why the Shah’s utopia was rejected while the revolutionaries’ utopia prevailed.

First, origin and nature: The Shah’s utopia was top-down and directive, viewing the people merely as executors of orders. In contrast, the revolutionaries’ utopia was bottom-up, emerging from the cultural and historical fabric of society.

Second, the role of religion and identity: The Shah treated religion as a decorative supplement to material development, conflicting with the deeply religious identity of Iranian society. Revolutionary leaders, by contrast, placed religion at the core of their utopia.

Third, clarity versus inspirational ambiguity: The Shah’s programmatic and technical approach lacked imaginative power, whereas revolutionary utopias were accompanied by a form of sacred ambiguity that enabled diverse groups to project their aspirations onto them.

Fourth, justice and the needs of the time: The Shah focused on material development but failed to connect it with spiritual and identity-based needs. Revolutionary thinkers addressed this crisis through a transcendent metaphysical framework.

Fifth, opportunity for realization: The Pahlavi regime had decades to implement its vision, whereas the revolutionaries benefited from the

“purity of distance” from power, rendering their utopia untested and therefore more appealing.

## 6. Conclusion

The comparative analysis demonstrates that the success of a utopia in becoming a revolutionary driving force depends on its alignment with the collective imagination of society. The revolutionaries' utopia, grounded in spirituality, justice, and active participation, succeeded in mobilizing the masses. However, an examination of the decades following the revolution shows that every utopia faces serious challenges at the stage of implementation. The Pahlavi utopia failed due to its authoritarian nature and neglect of national-religious identity. The revolutionary utopia, while highly successful in mobilization and regime change, has encountered difficulties in translating lofty ideals into everyday realities.

The central lesson of this study is that utopias require flexibility and continuous adaptation to the needs of their time in order to endure. Victory in revolution was the product of the power of dreams, but lasting stability depends on the sincere realization of those dreams. The gap between utopia and reality is precisely where any utopian project risks a crisis of legitimacy.

## References

- Asil, Hojjatollah (2014) *Utopia in Iranian Thought*, 3rd ed. (Electronic Version), Tehran, Ney.
- Bornabaldaji, Somayyeh (2011) *Investigating the Views of Five Contemporary Poets*, M.A. Thesis in Persian Language and Literature, supervised by Mohammad Reza Torke, Tehran, University of Tehran.
- Pezeshki, Mohammad et al. (2005) *The Islamic Revolution and Why and How it Happened*, 44th ed., Qom, Office for Publishing Maa'rif.
- Pahlavi, Mohammad Reza (1977) *Towards the Great Civilization*, Tehran, Pahlavi Library.
- Pahlavi, Mohammad Reza (1993) *Response to History*, translated by Hossein Abotrabian, Tehran, Motarjem.
- Habibi, Seyyed Mohsen and Mohammad Saleh Shokoohi Bidehendi (2009) "Innovation and Creativity in the Early Years of the 21st Century, Mirzadeh Eshqi's Three Panels and Utopia," *Architecture and*

- Urban Planning (formerly Honar-ha-ye-ziba), Vol. 1, No. 38, pp. 93-103. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.22286020.1388.1.38.9.3>.
- Khomeini, Ruhollah (n.d.) *Kashf al-Asrar*, n.p., n.p.
- Khomeini, Ruhollah (1998) *Velayat-e Faqih: Islamic Government*, Tehran, Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works.
- Davari Ardakani, Reza (2003) *Farabi: The Philosopher of Culture*, Tehran, Saqi.
- Davari Ardakani, Reza (1977) *Farabi: The Founder of Islamic Philosophy*, 2nd ed., Tehran, Imperial Iranian Academy of Philosophy.
- Rouvillon, Frederic (2006) *Utopia in the History of Western Thought*, translated by Abbas Bagheri, Tehran, Ney.
- Satari Sarbanqoli, Hassan (2012) "Utopia in the Thoughts of Intellectuals of Constitutional Era of Iran", *Journal of Fine Arts - Architecture and Urban Planning*, Vol. 17, No. 1, pp. 55-64. <https://doi.org/10.22059/jfaup.2012.29697>.
- Sardarnia, Khalilollah and Hossein Mohseni (2017) "Constitutional Intellectualism from Democratic Utopia to Authoritarianism (From the Perspective of Sociology of Knowledge and Romanticism)", *Journal of Faculty of Law and Political Science*, Vol. 3, No. 11, pp. 87-121. <https://doi.org/10.22054/tssq.2017.8105>.
- Samiei, Mohammad (2019) *Power Struggle in Iran: Why and How Did the Clergy Win?*, Tehran, Ney.
- (2021) *Development and Happiness among Iranians: Why Do We Feel Like We Are Lost Generations?*, Tehran, Ney.
- Shariati, Ali (1983) *Islamology (2)*, Tehran, Qalam.
- (1982a) *Human*, Tehran, Elham.
- (1982b) *Worldview and Ideology*, Tehran, Mona.
- (1982c) *Hussein, Heir of Adam*, Tehran, Qalam.
- (1982d) *Religion Against Religion*, Tehran, Sabz.
- (1981a) *Islamology (1)*, Tehran, Shariati.
- (1981b) *What Should Be Done?*, Tehran, Qalam.
- (1981c) *Woman*, Tehran, Sabz.
- (1980a) *History of Civilization*, Tehran, Office for Compilation and Editing of the Works of Martyr Dr. Ali Shariati.
- (1980b) *History and Recognition of Religions*, Tehran, Tashayyo.
- (1980c) *Alawite Shi'ism and Safavid Shi'ism*, Tehran, Tashayyo.
- (1980d) *The Class Direction of Islam*, Tehran, Office for Compilation and Editing of the Works of Martyr Dr. Ali Shariati.

- (1978a) Return, Europe, Hosseiniyeh Ershad.
- (1978b) Shia, Europe, Hosseiniyeh Ershad.
- (1978c) We and Iqbal, Europe, Hosseiniyeh Ershad.
- (1978d) Prayer, Europe, Hosseiniyeh Ershad.
- (1976a) With Familiar Audiences, Europe, Hosseiniyeh Ershad.
- (1976b) Revolutionary Self-Cultivation, Europe, Hosseiniyeh Ershad.
- Eivazi, Mohammad Rahim (2012) The Islamic Revolution and Its Historical Roots, Tehran, Payam -e Noor University.
- Ghafari, Gholamreza (2009) "The Logic of Comparative Research," Iranian Social Studies, Vol. 2, No. 4, pp. 99-119. <https://dor.isc.ac/dor/20.1001.1.20083653.1388.3.4.5.2>.
- Mannheim, Karl (2020) Ideology and Utopia: An Introduction to the Sociology of Knowledge, translated by Fereydoon Majidi, Tehran, SAMT.
- Motalabi, Masoud and Mohammad Mahdi Naderi (2009) "A Comparative Study of the Concept of Utopia in Islamic, Iranian, and Western Political Thought," Political Studies, No. 6, Winter, pp. 125-146.
- Morteza Motahari (2019a) Family and Sexual Ethics, Tehran, Sadra.
- (2019b) The Uprising and Revolution of Imam Mahdi (AS) and the Article of the Martyr, Tehran, Sadra.
- (2018) The Decline and Rise of Civilizations from the Perspective of the Quran and Dialectical Logic, Tehran, Sadra.
- (2017) Society and History in the Quran, Tehran, Sadra.
- (2011) The Purpose of Life, Tehran, Sadra.
- (2010) Sexual Ethics in Islam and the Western World, Tehran, Sadra.
- (2006a) The Future of the Islamic Revolution in Iran, Tehran, Sadra.
- (2006b) Monotheistic Worldview, Tehran, Sadra.
- (2003) Ten Discourses, Tehran, Sadra.
- (2002) Islam and the Needs of the Time, Tehran, Sadra.
- (2001a) Philosophy of History, Tehran, Sadra.
- (2001b) The Struggle Between Right and Wrong, Tehran, Sadra.
- (1999) Notes, Tehran, Sadra.
- (1998) A Critique of Marxism, Tehran, Sadra.
- (1993) On the Islamic Revolution, Tehran, Sadra.

- (1978) *The Reciprocal Services of Islam and Iran*, Tehran, Sadra.
- Motehari, Morteza and Mohammad Hossein Tabatabaei (2011) *Principles of Philosophy and Realism Method*, Tehran, Sadra.
- Mo'men, Abolfath (2002) "The Pahlavi Quran!", *Zamaneh*, Issues 5 and 6, pp. 38-43.
- Mirzaii, Jamshid (2023) "A Review of the Status of Comparative Research in the Field of Social Studies in Iran", *Research in Social Studies Education*, Vol. 5, No. 4, pp. 33-40. 10.48310/rsse.2024.15464.1176.
- Nodehi, Kobra et al. (2016) "The Utopia of Leftist Poets in Mashhad (1320-1325)", *Contemporary Persian Literature*, Vol. 6, No. 18, pp. 75-100.

## **An Analytical–Theoretical Examination of Multiculturalism from the Perspective of the Political**

Saeed Safi Ardahai<sup>\*</sup>  
Rajab Izadi<sup>\*\*</sup>

This study seeks to examine, through an analytical approach and by drawing on qualitative data obtained from library-based research, the relationship between multiculturalism and the political from a theoretical perspective. The aim of the research is to uncover the connection between multiculturalism and the political by identifying the most significant theoretical justifications and arguments, as well as the critiques directed at multiculturalism from the standpoint of the political. The findings indicate that multiculturalism is linked to the political through three key concepts: the politics of recognition, identity politics, and the politics of difference. Viewed through this lens, multiculturalism has articulated a set of theoretical justifications while also becoming subject to various critiques. The study identifies four theoretical justifications of a political nature for multiculturalism: recognition, equality, freedom from domination, and redress for historical injustice. From the perspective of the political, six major critiques of multiculturalism are also identified: the cosmopolitan view of culture, the challenge of integration, the universal ideal of equality and concern for the rights of minorities within minorities, the diversion from redistributive politics, postcolonial critique, and feminist critique.

**Keywords:** multiculturalism, the political, identity politics, politics of recognition, politics of difference.

---

\* Corresponding Author: Ph.D. Student in political science majoring in public policy Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.  
saeedsafi@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0009-0002-7590-6723>

\*\* Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Social Sciences, University of Tabriz, Tabriz, Iran.

r.izadi@tabrizu.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-1838-2567>

## **Introduction**

Multiculturalism has articulated its theoretical justifications through the lenses of identity politics, the politics of recognition, and the politics of difference, and it is precisely through these perspectives that it has also been subjected to various critiques. Accordingly, the central research question of this study is formulated as follows: What are the most significant theoretical justifications and critiques of multiculturalism from the perspective of the political? The aim of the present study is to address this question and, consequently, to provide a theoretical analysis of multiculturalism through the prism of the political. To engage with this core issue, the study adopts a case-study methodology.

## **Methodology**

Drawing on qualitative data obtained from library-based research, the study first presents definitions and general discussions of multiculturalism and its core claims in order to clarify what multiculturalism is and what its fundamental assertions entail. It then identifies the conceptual connections between multiculturalism and the political through relevant theoretical frameworks. Finally, it examines the relationship between multiculturalism and the political by analyzing its major theoretical justifications as well as the critiques directed against it. In line with the case-study approach, the research proceeds step by step in exploring the issue at hand. From this perspective, the identified justifications and critiques themselves constitute forms of in-depth case studies, as the analysis moves within these arguments to examine their internal reasoning as well as the responses offered by multiculturalist theorists.

## **Theoretical Framework**

Multiculturalism is closely connected to identity politics, the politics of difference, and the politics of recognition. All three approaches share a commitment to revaluing identities that have been disrespected and to transforming dominant patterns of representation and communication that marginalize particular groups. Multiculturalism not only encompasses claims related to identity and culture, but also engages with economic interests and political power,

including demands for compensation for the economic and political harms experienced by people as a result of their marginalized group identities.

Multiculturalists argue that cultures and cultural groups themselves should be recognized and given due consideration. However, multicultural claims encompass a wide range of issues related to religion, language, ethnicity, nationality, and race. Culture is a contested and open-ended concept, and many of these categories are either subsumed under it or treated as equivalent to it. Distinguishing between different types of claims can help clarify what is at stake in each case. Language and religion lie at the center of many claims concerning the cultural accommodation of immigrants, while the key claim of minority ethnic groups is the right to self-government. Race plays a more limited role in multicultural discourse. Anti-racism and multiculturalism are distinct yet related ideas: the former emphasizes victimization and resistance, whereas the latter highlights cultural life, cultural expression, achievements, and related dimensions. Cultural life is recognized when concrete aspects of a group's culture, such as African American art and literature in the United States, are incorporated into formal education. Many examples of cultural accommodations or differentiated group rights essentially assist minorities in doing what members of the majority culture are already able to do.

Typically, a differentiated right held by a group refers to the right of a minority group, or its members, to act or refrain from acting in specific ways in accordance with their religious or cultural commitments. In some cases, such rights directly restrict the freedom of non-members in order to protect the minority culture and prevent its absorption into the majority culture, as illustrated by restrictions on the use of English in Quebec. However, when the right-holder is a group rather than an individual, such rights may also serve to protect internal group rules that constrain the freedom of individual members, an issue that will be addressed later in the study.

### **Discussion and Conclusion**

Multiculturalism is closely linked to identity politics, the politics of difference, and the politics of recognition, and through these concepts

it becomes connected to the political. From this perspective, multiculturalism advances a set of theoretical justifications, four of which are identified in this study: recognition, equality, freedom from domination, and redress for historical injustice.

The justification of recognition emerges from communitarian critiques of liberalism and from ontological holism, emphasizing the importance of groups and the recognition of diverse communities. The second justification, equality, originates within liberalism, but a form of liberalism that has been revised through critical engagement with communitarian critiques. Will Kymlicka has developed the most influential liberal theory of multiculturalism by combining liberal values of autonomy and equality with an argument concerning the value of cultural membership. Freedom from domination draws on the civic republican tradition and develops the idea that domination constitutes a serious obstacle to human flourishing; freedom from domination is thus regarded as a good that can be realized through multiculturalism. Redress for historical injustice adopts a perspective that goes beyond liberalism and republicanism, emphasizing the necessity of confronting historical injustices and amplifying the voices of minority groups themselves. This justification is also informed by postcolonial thought, stressing the rights of Indigenous peoples and minorities whose rights were violated under Western colonialism, and viewing multiculturalism as a potential means of compensating for historical injustice.

From the perspective of the political, multiculturalism has also been subject to several critiques. The first is the challenge of cosmopolitan culture. Cultural cosmopolitans argue that multicultural theories rely on an essentialist view of culture, whereas cultures are not distinct and self-contained wholes. With technological advancement and phenomena such as globalization, they argue, all cultures will ultimately converge into a single global culture, if they retain any independent existence at all. In response, multicultural theorists acknowledge that cultures overlap and interact, but maintain that individuals belong to distinct societal cultures and should be free to make their own choices. Some individuals may not wish to conform to a global or dominant culture, while others may prefer hybrid forms of cultural practice. In many cases, individuals remain loyal to their

native culture in the private sphere while adopting dominant or global cultural norms in the public sphere. The challenge of integration and the ideal of universal equality, particularly directed at liberal multiculturalism, argues that there are no group rights, only individual rights, and that justice should address individuals rather than groups. According to this view, group rights may sacrifice the rights of marginalized members within groups, or what is sometimes described as minorities within minorities. Another critique emerges from the economic and cultural left. Cultural left theorists argue that multiculturalism represents a form of recognition politics that diverts attention away from redistribution. From this perspective, recognition politics challenges inequalities of status and seeks remedies through symbolic and cultural change, whereas redistribution politics targets economic inequality and exploitation and advocates structural economic transformation. Postcolonial critiques contend that colonized peoples should initiate decolonization through self-recognition, becoming free, dignified, and distinct participants in humanity, rather than relying on recognition granted by former colonizers. Former colonial powers, according to this view, possess no superior moral authority to recognize or withhold recognition from oppressed minorities or Indigenous peoples. Consequently, Indigenous communities should collectively redirect their struggles away from reconciliation-oriented recognition by existing states toward a resurgent politics of recognition grounded in self-determination, direct action, and cultural revitalization, addressing both the psychological and structural dimensions of colonial power.

Finally, feminist critiques, similar to the challenge of integration and universal equality, argue that expanding protections for minority groups may come at the cost of reinforcing oppression against vulnerable members within those groups. While this issue has been described as the problem of minorities within minorities, feminist theorists place particular emphasis on the position of women within such contexts.

## **References**

Alesina, A. and E. Glaeser (2004) *Fighting Poverty in the U. S. and*

- Europe: A World of Difference, Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1017/s0047279405278807>
- Anderson, E. (1999) "What is the Point of Equality?" *Ethics*,109(2): 287–337. <https://doi.org/10.1086/233897>
- Arneil, B. (2006a) *Diverse Communities: The Problem with Social Capital*, Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/cbo9780511490156>
- Arneil, B. and F. MacDonald (2016) "Multiculturalism and the Social Sphere," in *The Ashgate Research Companion to Multiculturalism*, D. Ivison (ed.), London: Routledge, pp. 95–117.  
<https://doi.org/10.4324/9781315613314>
- Bachvarova, M. (2014) "Multicultural Accommodation and the Ideal of Non-Domination," *Critical Review of International Social and Political Philosophy*,17(6): 652–673.  
<https://doi.org/10.1080/13698230.2013.826500>
- Banting, K. and R. Johnston, W. Kymlicka and S. Soroka (2006) "Do Multiculturalism Policies Erode the Welfare State? An Empirical Analysis," in *Multiculturalism and the Welfare State*, K. Banting and W. Kymlicka (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 49–91.  
<https://doi.org/10.1177/00016993080510040603>
- Banting, K. and W. Kymlicka (eds.) (2006) *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, Oxford: Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1017/s004727940800202x>
- Barry, B. (2001) *Culture and Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism*, Cambridge, MA: Harvard University Press.  
<https://doi.org/10.1017/s0003055400400146>
- Bloemraad, I. (2006) *Becoming a Citizen: Incorporating Immigrants and Refugees in the United States and Canada*, Berkeley: University of California Press. <https://doi.org/10.1525/9780520940024>
- Blum, L. A. (1992) "Antiracism, Multiculturalism and Interracial Community: Three Educational Values for a Multicultural Society", Office of Graduate Studies and Research, University of Massachusetts, Boston. <https://doi.org/10.1080/03057240.2014.922057>
- Carens, J. (2000) *Culture, Citizenship and Community: A Contextual Exploration of Justice as Evenhandedness*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198297688.001.0001>.
- Coleman, D. L. (1996) "Individualizing Justice through Multiculturalism: The Liberals' Dilemma," *Columbia Law Review*,96(5): 1093–1167.  
<https://doi.org/10.2307/1123402>.

- Coulthard, G. (2007) "Subjects of Empire: Indigenous Peoples and the 'Politics of Recognition' in Canada," *Contemporary Political Theory*, 6(4): 437–60. <https://doi.org/10.1057/palgrave.cpt.9300307>.
- (2014) *Red Skins, White Masks: Rejecting the Colonial Politics of Recognition*, Minneapolis: University of Minnesota Press. <https://doi.org/10.7202/1041624ar>
- DenscombeHartyn (2001) *the good research guide: for small- scale social research projects*, Philadelphia; Biddies Ltd. <https://doi.org/10.1017/s0038038599250535>
- Fraser, N. (1997) *Justice Interruptus: Critical Reflections on the 'Postsocialist' Condition*, London: Routledge. <https://doi.org/10.2307/2654616>
- Fraser, N. and A. Honneth (2003) *Redistribution or Recognition? A Political-philosophical Exchange*, London: Verso. <https://doi.org/10.3366/per.2005.1.2.215>
- Gooding-Williams, R. (1998) "Race, Multiculturalism and Democracy", *Constellations*, 5(1): 18–41. <https://doi.org/10.1111/1467-8675.00071>
- Green, L. (1994) "Internal Minorities and Their Rights," in *Group Rights*, J. Baker (ed.), Toronto: University of Toronto Press, pp. 101–117.
- Gutmann, A. (2003) *Identity in Democracy*, Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1086/383447>
- Hero, R. (1998) *Faces of Inequality: Social Diversity in American Politics*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780195117141.001.0001>
- Hero, R. and R. Preuhs (2006) "Multiculturalism and Welfare Policies in the USA: A State-Level Comparative Analysis," in *Multiculturalism and the Welfare State: Recognition and Redistribution in Contemporary Democracies*, K. Banting and W. Kymlicka (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 121–151. <https://doi.org/10.1177/00016993080510040603>
- Iverson, D. (2006) "Historical Injustice," in *The Oxford Handbook of Political Theory*, J. Dryzek, B. Honig and A. Phillips (eds.), Oxford: Oxford University Press, pp. 507–25. <https://doi.org/10.1017/s1468109910000186>
- Iverson, D., P. Patton and W. Sanders (2000) *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, Cambridge: Cambridge University Press.

- <https://doi.org/10.1177/003231870105300112>.
- Kukathas, C. (1995) "Are There Any Cultural Rights?" *Political Theory*, 20: 105–139. <https://doi.org/10.1177/0090591792020001006>
- (2003) *The Liberal Archipelago: A Theory of Diversity and Freedom*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1086/426351>.
- Kymlicka, W. (1989) *Liberalism, Community and Culture*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.2307/1963282>
- (1995) *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1017/s0008423900014700>
- (ed.) (1995) *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1017/s0829320100005007>
- (1999) "Liberal Complacencies", in *Is Multiculturalism Bad for Women?* J. Cohen and M. Howard and M. C. Nussbaum (eds.), Princeton: Princeton University Press, pp. 31–34. <https://doi.org/10.1086/233532>
- (2001) *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1017/s0031819101410618>
- Kymlicka, W. and K. Banting (2006) "Immigration, Multiculturalism and the Welfare State," *Ethics & International Affairs*, 20 (3): 281–304. <https://doi.org/10.1111/j.1747-7093.2006.00027.x>
- Kymlicka, W. and A. Patten (eds.) (2003) *Language Rights and Political Theory*, Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780199262908.001.0001>
- Lovett, F. (2009) "Domination and Distributive Justice," *Journal of Politics*, 71: 817–830. <https://doi.org/10.1017/s0022381609090732>
- (2010) "Cultural Accommodation and Domination," *Political Theory*, 38(2): 243–267. <https://doi.org/10.1177/0090591709354870>
- Margalit, A. and J. Raz (1990) "National Self-Determination," *Journal of Philosophy*, 87(9): 439–461. <https://doi.org/10.2307/2026968>
- Miller, D. (2002) "Liberalism, Equal Opportunities and Cultural Commitments," in *Multicultural Reconsidered: Culture and Equality and Its Critics*, P. Kelly (ed.), Oxford: Polity Press, pp. 45–61. <https://doi.org/10.1093/esr/17.3.334>
- Moore, M. (2005) "Internal Minorities and Indigenous Self-Determination," in A. Eisenberg and J. Spinner-Halev 2005(eds.), pp. 271–293. <https://doi.org/10.1017/cbo9780511490224.014>

- Nazari, A.-A. (2022) *Analysis of the political: Understanding late theoretical foundations* [in Persian]. Tehran: University of Tehran Press.
- Okin, S (1999) “Is Multiculturalism Bad for Women?” in *Is Multiculturalism Bad for Women?* J. Cohen, M. Howard and M. C. Nussbaum (eds.), Princeton: Princeton University Press, pp. 7–24. <https://doi.org/10.1086/233532>
- Parekh, B. (2000) *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.1086/378450>
- Pettit, P. (1997) *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*, Oxford: Clarendon. <https://doi.org/10.1017/s0953820800002363>
- Rawls, J. (1971) *A Theory of Justice*, Cambridge, MA: Belknap Press.
- Raz, J. (1986) *The Morality of Freedom*, Oxford: Oxford University Press.
- Rorty, R. (1999) *Achieving Our Country: Leftist Thought in Twentieth-Century America*, Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.1515/sats.2000.177>
- Scheffler S (2003) “What is Egalitarianism?” *Philosophy and Public Affairs*, 31(1): 5–39. <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2003.00005.x>
- Shachar, A. (2000) “On Citizenship and Multicultural Vulnerability,” *Political Theory*, 28: 64–89. <https://doi.org/10.1177/0090591700028001004>
- (2001) *Multicultural Jurisdictions: Cultural Differences and Women’s Rights*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/s0731126500010775>
- Simpson, A. (2000) “Paths toward a Mohawk Nation: Narratives of Citizenship and Nationhood in Kahnawake,” in *Political Theory and the Rights of Indigenous Peoples*, D. Ivison, P. Patton and W. Sanders (eds.), Cambridge: Cambridge University Press, pp. 113–136. <https://doi.org/10.1177/003231870105300112>
- Skinner, Q. (1998) *Liberty before Liberalism*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/s0953820800004143>
- Song, S. (2005) “Majority Norms, Multiculturalism and Gender Equality”, *American Political Science Review*, 99(4): 473–1489. <https://doi.org/10.1017/s0003055405051828>
- (2007) *Justice, Gender and the Politics of Multiculturalism*, Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/s1743923x09000129>

- (2008) "The Subject of Multiculturalism: Culture, Religion, Language, Ethnicity, Nationality and Race?" in *New Waves in Political Philosophy*, B. de Bruin and C. Zurn (eds.), New York: Palgrave MacMillan, pp. 177–197.  
<https://doi.org/10.1057/9780230234994>.
- Spinner-Halev, J. (2001) "Feminism, Multiculturalism, Oppression and the State," *Ethics*, 112: 84–113. <https://doi.org/10.1086/322741>
- Taylor, C. (1992) (1994) "The Politics of Recognition," in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, A. Gutmann (ed.), Princeton: Princeton University Press, pp. 25–73.  
<https://doi.org/10.7202/015381ar>
- (1995) "Irreducibly Social Goods", in *Philosophical Arguments*, Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 127–145.  
<https://doi.org/10.1086/233914>.
- Tom, C. (2018) *Rethinking Recognition: Freedom, Self-Definition and Principles for Practice*, Ph. D. Dissertation, Political Science Department, University of California/Berkeley, available online.
- Tully, J. (1995) *Strange Multiplicity: Constitutionalism in an Age of Diversity*, Cambridge: Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/s0953820800006294>.
- van Parijs, P. (ed.) (2004) *Cultural Diversity versus Economic Solidarity*, Louvain-la-Neuve: De Boeck.  
<https://doi.org/10.1002/9780470996386.ch3>
- Waldron, J (1995) "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternative," in *The Rights of Minority Cultures*, Oxford: Oxford University Press, pp. 93–119.  
<https://doi.org/10.1017/s0829320100005007>.
- Williams, M. (1998) *Voice, Trust and Memory: Marginalized Groups and the Failings of Liberal Representation*, Princeton: Princeton University Press.  
<https://doi.org/10.2307/2585417>
- Young, I. M. (1990) *Justice and the Politics of Difference*, Princeton, NJ: Princeton University Press.  
<https://doi.org/10.2307/1964259>

## **Neo-Constructivism: An Analysis of Identity, Narrative, Norms, and Methodology in International Relations**

Zahra Ahmadi\*  
Mohammadreza Dehshiri\*\*

Over the past three decades, constructivism has become one of the dominant approaches in International Relations. However, most studies have focused on its classical dimensions, while the more recent developments of this intellectual tradition have received less systematic attention. Aiming to address this theoretical gap, this article examines four emerging strands of constructivism: Narrative Power, Ontological Security Framework, Norm Contestation Theory, and Constructivist Grounded Theory. Each of these strands highlights new dimensions of global politics, ranging from the role of narratives in legitimization, to the importance of identity continuity for states, the dynamics of normative conflicts within the international order, and methodological rethinking in constructivist scholarship. The article adopts a qualitative and theoretical approach, based on conceptual analysis and a systematic review of the literature. In each section, the main thinkers and key works are introduced, the evolution of ideas is traced, and their analytical capacities for understanding contemporary transformations in the international system are assessed. The findings indicate that by moving beyond static and materialist frameworks, these four strands possess strong explanatory power for identity crises, normative contestation, and the complexities of global politics. Accordingly, this article offers an integrated picture of late

---

\* Ph.D. Student, Department of International Relations, Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran.

[zahra.ahmadi@srbiau.ac.ir](mailto:zahra.ahmadi@srbiau.ac.ir)

<https://orcid.org/0009-0002-2696-4409>

\*\* Corresponding Author: Professor, Department of International Relations, School of International Relations, Tehran, Iran.

[m.dehshiri@sir.ac.ir](mailto:m.dehshiri@sir.ac.ir)

<https://orcid.org/0000-0001-8223-3358>

constructivism and opens new horizons for identity- and norm-oriented research in International Relations.

**Keywords:** Constructivism, Narrative Power, Ontological Security, Normative Conflict, and Contextual Constructivist Methodology

### **Introduction**

According to constructivist theory, political reality is socially constructed through intersubjective processes. This perspective highlights the limitations of classical theories that focus narrowly on material power and instrumental rationality when addressing identity crises, normative conflicts, and competing narratives in the contemporary world. Constructivism, as an approach that treats meaning, identity, norms, and discourse as foundational elements of international order, emerged in the late twentieth century in response to the deadlocks of positivism and rationalism. Its development has been shaped by the works of Wendt, Onuf, Finnemore, Sikkink, and Adler. Despite conceptual and methodological expansion, much of the literature remains focused on classical formulations, while more recent constructivist branches have been less systematically developed. This study therefore asks how four emerging strands of constructivism—narrative power, ontological security, normative conflict, and contextual constructivist methodology—are addressed in contemporary literature and how they relate to new phenomena such as digital globalization, the role of non-state actors, and narrative-driven politics. The study aims to provide a framework for reviewing, comparing, and analytically structuring these strands in relation to foreign policy, normative developments, and global order without presupposing a specific explanatory claim.

### **Research Methodology**

This study employs a qualitative, theoretical, and analytical approach, using conceptual-developmental analysis and systematic literature review to investigate the four emerging strands of constructivism. Through conceptual inquiry, the study extracts foundational components and developmental trajectories for each strand. The review focuses primarily on literature from 2000 to 2024,

using critical engagement with foundational and developmental works to construct a conceptual map of recent transformations. The primary analytical strategy is “theoretical content analysis,” in which key concepts are coded, inter-conceptual relationships are identified, and the explanatory capacity of each strand is evaluated within a comparative-analytical framework. Given the exploratory nature of the research question and the lack of prior integrated frameworks, this approach enables a deeper understanding of the internal evolution of constructivism and its capacity to explain contemporary global political dynamics.

## **Findings**

### **Theoretical and Epistemic Foundations of Constructivism**

Constructivism rests on the premise that social reality, identities, norms, and interests are constructed through intersubjective, discursive, and historical processes. It stands in contrast to materialist and rationalist approaches, which treat structures and interests as given. Within this framework, structures and actors are mutually constitutive, and norms are not external constraints but core elements shaping actors’ identities and preferences. Interests emerge from social identities, and political action follows a logic of appropriateness rather than pure utility. Language and discourse are instruments for shaping reality, and power extends beyond material resources to include the capacity to generate meaning, legitimacy, and norms. Accordingly, identities, interests, norms, and even boundaries of self/other are dynamic and mutable; global political transformation requires shifts in dominant interpretive frameworks, providing the analytical foundation for the emerging constructivist strands of narrative power, ontological security, normative conflict, and contextual methodology.

### **Classical Branches of Constructivism**

From its inception, constructivism has been a pluralist tradition rather than a unified theory, with diverse strands and epistemic positions. Wendt categorized constructivism into modern, postmodern, and feminist currents, while subsequent scholars,

including Hough, conceptualized it in terms of conventional versus critical constructivism. Conventional constructivism employs limited positivist principles to produce conditional empirical generalizations and attempts to bridge rationalist and interpretivist approaches. Critical constructivism, drawing on critical theory, emphasizes power, inequality, subordination, and the historical contingency of knowledge, positioning the researcher as part of the meaning-making process. These strands differ in their treatment of identity, knowledge, and methodology: conventional approaches treat identity as a dependent variable, while critical approaches view it as socially constructed, fluid, and power-contingent. Methods vary from data-driven quantitative approaches to discourse- and genealogy-based analyses. Yet all constructivist strands share commitments to the social nature of institutions, the intersubjectivity of meaning, and the dialectical actor-structure relationship. Late developments have shifted focus from stabilized norms to the dynamics of meaning, narrative construction, and discursive power, enhancing the theory's analytical capacity in understanding contemporary global complexity.

### **Narrative Power Approach**

Narrative power, as a late development of constructivism, posits that narratives are central mechanisms for producing meaning, shaping identity, and directing political action in international relations. Inspired by constructivist emphasis on social construction, narratives are seen not as mere reflections of reality but as discursive frameworks through which political actors interpret the past, present, and future, formulate interests, and legitimize actions. Power is thus not confined to material resources but resides in the capacity to produce, stabilize, and contest dominant narratives, which influence public perception, national identity, foreign policy, and even international order. Global politics is understood as a field of narrative competition, where states and non-state actors use storytelling, representation, and persuasion to define reality, legitimacy, and position within the international system.

### **Ontological Security Framework**

The ontological security approach assumes that states, like

individuals, require continuity and coherence in their identity to act effectively and sustainably in foreign policy. Identity threats can provoke ontological anxiety. Unlike materialist perspectives, which focus on survival and physical resources, this approach emphasizes meaning, narrative, and identity as central to security and interprets foreign policy behavior as identity-driven and discursively mediated. States maintain ontological security by reproducing established narratives and obtaining legitimacy from others, a process that can foster either stability or crisis. Key concepts include identity, meaning, narrative, and intersubjective interaction, with applicability extending to institutions and societies. Ontological security thus provides an analytical lens for understanding actions that traditional rationalist and materialist theories cannot fully explain, particularly under crisis conditions.

### **Normative Conflict Approach**

The normative conflict approach focuses on the dynamics and reinterpretation of norms in international relations. Norms are not imposed, fixed structures but products of interactions among actors within socio-political contexts. Implementation, violation, and interpretation of norms are always contested; negotiation, resistance, adaptation, and localization drive their reproduction and legitimation. Historically, this strand traces back to Kratochwil and the critical development of Wiener, with further contributions by Brune, Risse, and Lantis, and recent operationalization by Bettiza, Lewis, Gadinger, and Niemann. Normative conflict reveals that even accepted norms are subject to reinterpretation, challenge, and local and international influence, highlighting the role of power in shaping and transforming meaning and norms. This approach enables analysis beyond simple rule compliance or violation, emphasizing the interplay of meaning, power, and context as drivers of normative evolution.

### **Contextual Constructivist Methodology (CCM)**

Contextual constructivist theory (CCM) is a qualitative, reflexive approach that views knowledge as socially constructed through interactions between researchers and participants, rather than

discovered. Building on Charmaz's reinterpretation of classic grounded theory, CCM emphasizes contextual dependence, co-construction of meaning, and the cyclical nature of data collection and analysis, with theoretical sampling linking data to theory. CCM allows multi-layered analysis of norms, identities, and political-social interactions, integrates digital data and interdisciplinary or indigenous methods, and enables study of complex identity and cultural phenomena in international relations and beyond. Its key advantage lies in analytical richness through interactive meaning-making, bridging the gap between researcher and subject, though coding and analysis require rigorous methodological frameworks to maintain coherence and validity. CCM offers a flexible, innovative tool for understanding socio-identity phenomena and global politics, treating meaning and knowledge as products of interactive processes rather than objective realities.

### **Conclusion**

This study examined late constructivist strands to provide insight into the internal evolution of the tradition and its capacity to address contemporary global political complexity. These strands demonstrate that constructivism is no longer solely a classical identity-focused theory but a network of analytical approaches capable of capturing diverse levels of political action—from meaning-making and narrative construction to identity anxiety and normative conflict. The study argues that current global political dynamics, including narrative competition, identity polarization, normative legitimacy challenges, and evolving knowledge production, require approaches that integrate fluidity of meaning, historicity of identity, and context-dependence of political action. Late constructivist strands offer a broader analytical horizon, enabling a move beyond reductionist materialist explanations. Limitations include a focus on four selected strands at the expense of others, and the analysis remains largely theoretical. Future research can enrich this framework through empirical studies in specific foreign policy contexts, especially non-Western societies, and by linking these approaches to technological developments, digital data, and new discourse analysis methods. The value of this research lies in providing a conceptual framework for understanding

the less visible layers of global politics, where meaning, identity, and norms are not peripheral but constitute the core of political action. This framework can help scholars understand contemporary world order not only as a distribution of power but as an ongoing process of social construction and redefinition.

## References

- Emam-Jomehzadeh, Seyyed Javad, et al. (2013) "A Comparative Study of the Concept of Identity from the Perspective of the English School and Constructivist Theory in International Relations." *Political Research Quarterly* (Scientific–Specialized Journal), Vol. 3, No. 8, pp. 128–144.
- Acharya, A. (2004) How ideas spread: Whose norms matter? Norm localization and institutional change in Asian regionalism. *International organization*, 52(8), 239–275.  
<https://doi.org/10.1017/S0020818304582024>.
- Ceydilek, E. (2023) not necessarily existential threats: identity-constitutive role of the foreign policy discourse on distant humanitarian crises. *Alternatif Politika*, 15(3), 445–470.  
<https://doi.org/10.53376/ap.2023.17>
- Deitelhoff, N. (2020) what is in a name? Contestation and backlash against international norms and institutions. *The British Journal of Politics and International Relations*, 22(4), 715–727.  
<https://doi.org/10.1177/1369148120945906>.
- Ejdus, F. (2020) Conflict, Peace, and Ontological Security. In: *The Palgrave Encyclopedia of Peace and Conflict Studies*. Palgrave Macmillan, Cham. [https://doi.org/10.1007/978-3-030-11795-5\\_126-1](https://doi.org/10.1007/978-3-030-11795-5_126-1)
- Falomir Pichastor, J., Muñoz Rojas, D., Invernizzi, F. & Mugny, G. (2004). Perceived in-group threat as a factor moderating the influence of in-group norms on discrimination against foreigners. *European Journal of Social Psychology*, 34(2), 135–153.  
<https://doi.org/10.1002/ejsp.189>.
- Gadinger, F. & Niemann, H. (2025) Normativity in practice: Ordering through enactment, learning, and contestation in global protests. *Review of International Studies*, 1-20.  
<https://doi.org/10.1017/s0260210525000142>.
- Hopf, T. (1998) The Promise of Constructivism in International Relations Theory. *International Security*, 23, 171–200.  
<https://doi.org/10.2307/2539267>.

- Isaacs, R. (2017) The micro-politics of norm contestation between the OSCE and Kazakhstan: square pegs in round holes. *Third World Quarterly*, 39(9), 1831-1847. <https://doi.org/10.1080/01436597.2017.1357114>
- Jackson, C. & Subotić, J. (2024) The ontological security-seeking paradox: domestic and international effects of public architecture in North Macedonia's 'Skopje 2014' project. *Millennium Journal of International Studies*, 53(1), 3–30. <https://doi.org/10.1177/03058298241231742>
- Keohane, R. O. (1988) International Institutions: Two Approaches. *International Studies Quarterly*, 32(4), 379-396. <https://doi.org/10.2307/2600589>
- Levinger, M. & Roselle, L. (2017) Narrating Global Order and Disorder. *Politics and Governance*, 5(3), 94–98. <https://doi.org/10.17645/pag.v5i3.1174>
- McSweeney, B. (2009) *Security, Identity and Interests: A Sociology of International Relations*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://catdir.loc.gov/catdir/samples/cam032/99011332.pdf>.
- Mitzen, J. (2006) Ontological Security in World Politics: State Identity and the Security Dilemma. *European Journal of International Relations*, 12(3), 341–370. <https://doi.org/10.1177/1354066106067346>.
- Onuf, N. G. (1989) *World of Our Making: Rules and Rule in Social Theory and International Relations*. Columbia, United States: University of South Carolina Press.
- Persaud, I. (2019) Insider and Outsider Analysis: Constructing, Deconstructing, and Reconstructing Narratives of Seychelles' Geography Education. *International Journal of Qualitative Methods*, 18. <https://doi.org/10.1177/1609406919842436>.
- Risse, T., & Wiener, A. (1999) 'Something Rotten' and the Social Construction of Social Constructivism: A Comment on Comments. *Journal of European Public Policy*, 6(5), 775–782. <https://doi.org/10.1080/135017699343379>.
- Saltnes, J. & Thiel, M. (2021) The politicization of lgbt human rights norms in the EU-Uganda development partnership. *JCMS Journal of Common Market Studies*, 59(1), 108–125. <https://doi.org/10.1111/jcms.13141>.
- Theys, S. (2017) Constructivism. In M. Stephen, *International Relations Theory* (pp. 36–41). Bristol, UK: E-International Relations.

<https://www.e-ir.info/2018/02/23/introducing-constructivism-in-international-relations-theory>.

Walker, R. J. (2019) East Wind, West Wind: Civilizations, Hegemonies, and World Orders. In *Culture, Ideology, and World Order* (pp. 1–21). New York: Taylor & Francis Group.

<https://www.taylorfrancis.com/chapters/edit/10.4324/9780429044878-1/east-wind-west-wind-civilizations-hegemonies-world-orders-walker>

Waltz, K. N. (1979) *Theory of international politics*. New York: McGraw-Hill. <https://www.amazon.com/Theory-International-Politics-Kenneth-Waltz/dp/0075548526>.

Wendt, A. (1992) Anarchy is what States Make of it: The Social Construction of Power Politics. *International Organization*, 46(2), 391–425.

<https://www.jstor.org/stable/2706858>.

## **Comparative Analysis of the Relationship between Power Structures and the Stability/Instability of Political Parties in Authoritarian, Democratic, and Semi-Authoritarian Systems**

Moslem Khosravy Zargaz<sup>\*</sup>  
Vahid Sinaee<sup>\*\*</sup>

Political parties, as intermediary institutions between the state and society, play a fundamental role in strengthening democratic processes and enhancing the efficiency of governance. However, the durability and stability of these parties are directly influenced by the structural characteristics of power within different political regimes. The present study adopts a comparative approach to examine the relationship between the structure of political power and the stability or instability of political parties.

The central research question is: Why do political parties remain stable in some regimes while persisting instability characterizes others? In response, the study hypothesizes that the constituent elements of power structures—including the nature of political authority, the mode of power distribution and participation, the separation of powers, and the role of informal institutions—function as key determinants of party stability or instability across democratic, authoritarian, and semi-authoritarian regimes.

The findings indicate that, within democratic structures, despite organizational weaknesses and socio-economic pressures, conditions exist that facilitate party continuity and stability. In contrast, in

---

<sup>\*</sup> Ph.D. Student in Political Science, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

moslem.khosravy@birjand.ac.ir  
0009-0009-1086-4957

<sup>\*\*</sup> Corresponding Author: Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran.

sinaee@um.ac.ir  
0000-0003-3985-2449

authoritarian structures, the concentration of power and the suppression of political competition result in the establishment of state-dominated single-party systems and the decline of alternative parties. Semi-authoritarian regimes, which ostensibly employ democratic mechanisms but operate in practice with authoritarian tendencies, exhibit shorter party life cycles and reduced overall party stability.

**Keywords:** Power Structure, Authoritarianism, Democratic, , semi-authoritarianism, political party

### **Introduction**

Political parties, as intermediary institutions between the state and society, play a vital role in consolidating democracy, aggregating interests, and enhancing governance efficiency. However, their durability and performance are heavily influenced by the prevailing institutional environment and the structure of power. A review of the literature indicates that while prior studies have emphasized sociological, economic, and legal factors in party instability, the systematic role of the “structure of power” as an independent variable has received relatively little attention. This study addresses this theoretical gap by proposing an analytical framework based on the “structure of power,” defined along two dimensions: the mechanism of power transfer (competitive versus monopolized) and the quality of power distribution (centralized versus decentralized), which manifest across three ideal-typical regime forms: democratic, authoritarian, and semi-authoritarian.

### **Research Findings**

In authoritarian structures, the concentration of power, suppression of political competition, and dominance of informal and security institutions render party independence and stability virtually impossible. Parties in such contexts are either entirely eliminated or transformed into instruments for regime legitimation and the distribution of rents. Dependence on individual leadership, weak social bases, lack of broad organizational capacity, and the threat of

judicial-security dissolution shorten party life cycles and make them entirely contingent on the central power nucleus.

In contrast, democratic structures, by providing an institutional environment composed of transparent electoral laws, free media, separation of powers, and independent oversight bodies, enable healthy competition and the institutionalization of parties. Party stability in this context arises from responsiveness to public demands, programmatic consistency, and internal cohesion. Nevertheless, these structures are not immune to instability. Factors such as personalized politics (charismatic dependency), ideological polarization, internal corruption, and inability to respond to socio-economic crises can lead to party decline or replacement. Crucially, however, such instability occurs within the legal framework and through electoral competition, allowing the system to reproduce and reform party institutions.

Semi-authoritarian structures create a complex and dualistic environment. These regimes maintain the formal appearance of democracy (e.g., elections and multiparty systems) while employing undemocratic tools—media control, electoral engineering, and legal and financial restrictions—that severely constrain competition. In this context, ruling parties or “loyal pseudo-opposition” parties are strengthened, whereas independent opposition parties are marginalized, weakened, and isolated. The absence of genuine competition, systemic inequalities in resource access, and widespread public distrust prevent even permitted parties from playing effective representative roles, thereby undermining institutional stability. Party life cycles are shorter and highly dependent on developments within the inner circles of power.

## **Conclusion**

In conclusion, political party stability is neither accidental nor incidental but a direct and systematic outcome of power structure design. Democratic structures, by creating competitive impulses and opportunities for reform, provide the conditions for party dynamism and relative longevity. Conversely, authoritarian and semi-authoritarian structures, through mechanisms of monopoly, control, and exclusion, inherently generate party instability. This study demonstrates that any effort to strengthen party systems and

consolidate democracy requires fundamental attention to reforming power structures toward a competitive, decentralized, and accountable framework.

## References

- Azadi, Esmail. (2019) *Genealogy of Political Currents and Pathology of Parties in Iran*. Tehran: Sales Publications.
- Attaway, Marina. (2007) *Transition to Quasi-Democracy or Quasi-Authoritarianism*. Translated by Saeed Mirterrabi. Tehran: Ghomes Publications.
- Ahmadi, Mona et al. (2022) "Legal Obstacles to the Establishment and Development of Political Parties in Iran: A Critique of the 2016 Law on the Activities of Political Parties and Groups." *Quarterly Journal of Politics*, Year 5, No. 11, pp. 342-360.  
<https://doi.org/10.30510/psi.2022.319702.2801>
- Akhavan Kazemi, Bahram. (2009) *Causes of the Inefficiency of Political Parties in Iran*. Tehran: Islamic Revolution Documents Center.
- Ardestani, Mahmoud. (2010) *Democracy and the Military in Egypt*. Tehran: Ziaei Publications.
- Smith, Brian Clive. (2008) *Understanding Third World Politics: Theories of Development and Political Change*. Translated by Amirmohammad Yousefi and Mohammad Saeed Ghaeni Najafi. Tehran: Political and International Studies.
- Ashrafi, Akbar. (2018) "Examining the Philosophy of Formation and Reasons for the Suspension of the Islamic Republican Party's Activities." *Iranian Political Sociology*, No. 2, pp. 67-90.
- Emam Jomehzadeh, Seyed Javad, and Seyed Davoud Masoumi. (2010). "Rentierism and Its Impact on the State-Party Relationship in Iran (1951-1979)." *Contemporary Political Essays*, Year 1, No. 1, pp. 33-49.
- Ayoubi, Hojatollah (2001) *Political Parties in the West*. Tehran: Soroush Publications.
- Bakhshi Ani, Reza et al. (2022) "Democracy or Dictatorship: The Effect of Political System Type on Economic Institutions." *Quarterly Journal of Economic Research and Policies*, Year 30, No. 102, pp. 53-78.  
<http://dx.doi.org/10.52547/qjerp.30.102.53>
- Blondel, Jean. (1999) *Comparative Government*. Translated by Ali Morshedizad. Tehran: Islamic Revolution Documents Center.

- Pirouz, Majid. (2021) Analysis of Institutional Barriers to the Institutionalization of the Islamic Republican Party. Doctoral Dissertation in Political Science, Supervisor: Seyed Alireza Beheshti, Faculty of Humanities, Tarbiat Modares University.
- Tabriznia, Hossein. (1998) Some Causes of Political Party Instability in Iran. Tehran: Siavash Publications.
- Duverger, Maurice. (2007) Political Parties. Translated by Rahim Oloumi. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Shahbazi, Mahboob. (2001) The Fate of Democracy: The Role of Elections in Iran's Democratic Process. Tehran: Roozneh Publications.
- Abbasi, Reza. (2020) Political Systems in the Contemporary Era. Tehran: Islamic Azad University Publications.
- Alam, Mohammad Reza. (2000) The Share of Iranian Political Culture in the Instability of Political Parties from the First Parliament to the Fall of the Qajar Dynasty. Doctoral Dissertation, Supervisor: Ali Asghar Mossadegh, Faculty of Law and Political Science, Shahid Beheshti University.
- Ghazi (Shariatpanahi), Abolfazl (2004) Constitutional Law and Political Institutions, 12th Edition. Tehran: Mizan Publications.
- Ghanavati, Nasrin et al. (2017) "Reproduction of Rentier Structure in Iran." Strategic Studies in Public Policy (Globalization Strategic Studies), Year 7, No. 25, pp. 203-221.
- Ghovan, Abdolali (1992) Political Development and Administrative Transformation. Tehran: Ghomes Publications.
- Katz, Richard S., and William Crotty (2016) Handbook of Party Politics. Translated by Mohsen Mirdamadi and Seyed Alireza Beheshti Shirazi. Tehran: Roozneh Publications.
- Kavian, Mahmoud (2009) Islamic Movements in Egypt. Tehran: Khat-e Sevvom Publications.
- McLean, Iain (2002) The Concise Oxford Dictionary of Politics. Translated by Hamid Ahmadi. Tehran: Mizan Publications.
- Montesquieu, Charles de. (1994) The Spirit of the Laws. Translated by Ali Akbar Mohtadi. Tehran: Amir Kabir Publications.
- Nouzari, Hassan Ali (2002) Political Parties and Party Systems. Tehran: Gostareh Publications.
- Weber, Max (2016) Economy and Society. Translated by Mohammad Emadzadeh et al. Tehran: SAMT Publications.
- Hemmati, Zahra et al. (2023) "Applying the Causal Layered Analysis Method to Analyze the Dysfunction of Political Parties in Iran (1906-

- 2021)." *Siasat-e Motalea Quarterly*, Vol. 11, No. 1, pp. 141-162.  
<https://doi.org/10.22034/sm.2023.528931.1693>.
- Abdullah, W. J. (2016) Assessing party structures: Why some regimes are more authoritarian than others. *Australian Journal of International Affairs*, 70 (2), 121–140.<https://doi.org/10.1080/10357718.2016.1151859>.
- Bill, J. A. (1973) The plasticity of informal politics: The case of Iran. *Middle East Journal*, 27(2), 131–151.  
<http://www.jstor.org/stable/4325054>.
- Bryan, A. (2021) Political parties and republican democracy. *Contemporary Political Theory*, 21(2), 262-282.  
<https://doi.org/10.1057/s41296-021-00499-5>.
- Dahl, R. A. (1971) *Polyarchy: Participation and opposition*. Yale University.  
Press.[https://dispes.units.it/sites/dispes.units.it/files/all\\_pers/Dahl%20Poliarchy001.pdf](https://dispes.units.it/sites/dispes.units.it/files/all_pers/Dahl%20Poliarchy001.pdf).
- Della Porta, D. (2004) Political parties and corruption: Ten hypotheses on five vicious circles. *Crime, Law and Social Change*, 42(1), 35–60.  
<https://doi.org/10.1023/B:CRIS.0000041038.99879.9c>.
- Easton, D. (2024) *The analysis of political structure*. Routledge
- Ekman, J. (2009) Political participation and regime stability: A framework for analyzing hybrid regimes. *International Political Science Review*, 30(1), 7–31. <https://doi.org/10.1177/0192512108097054>.
- Gill, Graeme. (1987) The single party as an agent of development: Lessons from the Soviet experience. *World Politics*, 39 (4), 566–578.  
<https://doi.org/10.2307/2010292>.
- Gray, J. (2016, February 13) The role of political parties in Putin’s hybrid-regime. *E-International Relations*.  
<https://www.e-ir.info/2016/02/13/the-role-of-political-parties-in-putins-hybrid-regime>.
- Gugin, L. C. (2008) The impact of political structure on the political power of women: A comparison of Britain and the United States, 37–56.  
<https://doi.org>
- Hafner, Fink D. (2024) *Party system changes and challenges to democracy: Slovenia in a comparative perspective*. Palgrave Macmillan.  
<https://doi.org/10.1007/978-3-031-54949-6>.

- Linz, J. J. (1964) An authoritarian regime: Spain. In E. Allardt & Y. Littunen (Eds.), *Cleavages, ideologies and party systems* (pp. 291–341). Helsinki: Transactions of the Westermarck Society.
- (2000) *Totalitarian and authoritarian regimes*. Lynne Rienner Publishers.
- Moe, T. M. (2005) Power and Political Institutions. *Perspectives on Politics*, (3), 215–233.  
<https://doi.org/10.1017/S1537592705050176>.
- Pildes, R. H. (2002) *Constitutionalizing democratic politics* (Public Law and Legal Theory Working Paper Series, No. 44). New York University School of Law.  
<https://ssrn.com/abstract=317800>.
- Pinto, António Costa. (2002) Elites, single parties and political decision-making in fascist-era dictatorships. *Contemporary European History*, 11(3), 429–454. <https://doi.org/10.1017/S0960777302003053>.
- Przeworski, A. (1991) *Democracy and the market: Political and economic reforms in Eastern Europe and Latin America*. Cambridge University Press.
- Reuter, O. J. (2021) Why do ruling parties extend authoritarian rule? Examining the role of elite institutions and mass organization (V-Dem Working Paper Series 2021:118). V-Dem Institute, University of Gothenburg.  
[https://www.v-dem.net/media/publications/wp\\_118\\_final.pdf](https://www.v-dem.net/media/publications/wp_118_final.pdf).
- Rye, D. (2015) Political parties and power: A new framework for analysis. *Political Studies*, 63(5), 1052–1069.  
<https://doi.org/10.1111/1467-9248.12158>.
- Sondrol, P. C. (2007) Paraguay: A semi-authoritarian regime? *Armed Forces & Society*, 34(1), 46–66.  
<https://doi.org/10.1177/0095327X06295513>.
- World Scientific. (2025) *Authoritarian party systems*. World Scientific. Retrieved April 10, 2025, from <https://www.worldscientific.com>
- Zahirnejad, M. (2016) Hybrid regime and rentier state: Democracy or authoritarianism in Iran? *Hemispheres: Studies on Cultures and Societies*, 31(4), 21–31.  
<https://doi.org/10.15804/hso160402>.

## **Foucault's Hermeneutics of the Self: A Framework for the Genealogy of Sexual Ethics**

Mahdi Soltani Gordfaramarzi\*

Mohammad Javad Gholamreza Kashi\*\*

Ghobad Mansourbakht\*\*\*

Michel Foucault's later discussions in the 1980s represent a fundamental shift from a sole focus on the genealogy of power-knowledge discourses to the analysis of modes of subjectivation in what he terms the "hermeneutics of the self." This theoretical study, focusing on the concept of the hermeneutics of the self, seeks to clarify its theoretical foundations and analytical capacities in relation to the genealogy of sexual ethics. Foucault demonstrates how self-techniques in ancient traditions, such as the "test of the self" based on the recollection of rules, and in Christianity, such as "confession" as a decoding of inner truth, guided the individual toward self-recognition as an ethical and sexual subject. Analysis of these techniques reveals that the subject is not a fixed, pre-existing entity but a historical construct formed in the interaction between power, knowledge, and practices of self-care. The article shows that the hermeneutics of the self, as a theoretical approach, not only explains the transformation of sexual experience in the West but also holds significant potential for the historical and discursive study of sexual ethics in the Iranian

---

\* Corresponding Author: Ph.D. Student of Iranology, Shahid Beheshti University, Iranology Foundation, Tehran, Iran.

m.soltani55@gmail.com  
0009-0006-2213-3260

\*\* Associate professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran.

javadkashi@atu.ac.ir  
0000-0002-8952-370X

\*\*\* Associate Professor, Department of History, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran.

g\_mansourbakht@sbu.ac.ir  
0000-0003-1475-0008

context. Accordingly, this article offers an innovative reading of the hermeneutics of the self, providing a new perspective for Iranian studies and enabling a reconsideration of the relations among power, truth, and sexual ethics in Iran's cultural history.

**Keywords:** Hermeneutics of the self, genealogy of the subject, technologies of the self, test of the self, confession.

### **Extended Abstract**

#### **Introduction**

Michel Foucault's late intellectual project, which took shape primarily in the final decade of his life, signals a decisive shift in his critical inquiry into power, knowledge, and subjectivity. Whereas Foucault's earlier works, within the frameworks of archaeology and genealogy, were largely concerned with the historical examination of discursive formations, institutional practices, and disciplinary mechanisms, his later writings and lectures increasingly focus on the ethical dimension of subjectivity. This shift finds its most explicit expression in the concept of the "hermeneutics of the self," a concept that refers to specific historical modes through which individuals are invited, obliged, or compelled to interpret themselves as subjects of truth. This turn toward ethics does not represent a rupture with Foucault's earlier analyses of power, but rather an internal transformation of his critical method—one that makes possible a more comprehensive genealogy of ethical and sexual subjectivity.

This article argues that the hermeneutics of the self occupies a central yet under-theorized position within the overall architecture of Foucault's thought. The concept functions as a theoretical hinge between archaeology, genealogy, and ethics, providing an indispensable framework for understanding how subjects are constituted not only through external constraints but also through active practices of relating to themselves. From this perspective, sexual ethics cannot be understood solely through juridical models of prohibition, repression, or moral normativity; rather, it must be conceived as a historical and contingent field of ethical problematization in which individuals come to recognize themselves

as sexual subjects through practices of self-examination, confession, discipline, and ethical reflection.

### **Research Background**

The article first situates the hermeneutics of the self within the broader trajectory of Foucault's intellectual development. From his early studies of madness, medicine, and the human sciences to his genealogical analyses of discipline, biopolitics, and governmentality, Foucault consistently challenged essentialist and universalist conceptions of the human subject. In *Discipline and Punish* and the first volume of *The History of Sexuality*, he demonstrated how modern subjects are produced through disciplinary techniques and regulatory mechanisms that operate at both the individual and population levels. Yet these works left partially open a fundamental question: how individuals actively participate in the process of their own subjectivation. Foucault's later lectures and writings address precisely this issue, redirecting attention to the ethical practices through which subjects establish their relationship to truth.

### **Theoretical Approach**

At the core of this inquiry lies the concept of "technologies of the self," which refers to the ways in which individuals act upon their bodies, thoughts, conduct, and modes of being in order to transform themselves in accordance with particular ethical ideals. The hermeneutics of the self denotes a specific configuration of these technologies in which the "self" becomes an object of interpretation and disclosure. Foucault explicitly rejects the idea of an inner, pre-discursive self waiting to be discovered. For him, subjectivity is the historical product of practices that link truth-telling, power relations, and ethical obligation. Accordingly, the self is neither an autonomous essence nor merely an effect of domination, but rather the outcome of historically contingent forms of exercising power over oneself.

### **Method**

Methodologically, the article adopts a theoretical and interpretive approach rooted in Foucauldian genealogy. Rather than presenting an

empirical study, it reconstructs a conceptual framework capable of guiding genealogical analyses of sexual ethics across different historical and cultural contexts. Genealogy, in this sense, does not seek origins or linear developments, but instead focuses on ruptures, transformations, and contingent formations of ethical subjectivity. The primary sources include Foucault's works, lectures, and interviews, alongside a critical engagement with secondary literature in philosophy, social theory, and gender studies.

### **Findings**

A substantial portion of the article is devoted to a comparative analysis of ethical subjectivity in Greco-Roman philosophy and early Christianity. Drawing on Foucault's readings of Stoic, Epicurean, medical, and early Christian texts, the article demonstrates how different regimes of truth produce distinct configurations of ethical and sexual subjectivity. In Greek ethics, sexual conduct was primarily problematized in terms of moderation, balance, and self-mastery. Practices such as self-examination, meditation, and mnemonic exercises were oriented toward the recollection and stabilization of ethical principles, rather than the interpretation of inner desire. The ethical subject produced within this framework may be described as an ascetic subject—a subject who orders sexual conduct through rational discipline rather than through confession or continuous self-disclosure.

Early Christianity introduced a fundamental transformation in this ethical configuration. Through practices such as confession, obedience, spiritual guidance, and the constant scrutiny of thoughts, Christianity established a hermeneutic regime in which the self became a permanent object of suspicion and interpretation. Sexual desire was no longer merely a matter of conduct, but became a privileged site of truth requiring continual interpretation and articulation. The obligation to disclose one's inner thoughts and desires to an external authority transformed the ethical subject into a being whose moral status depended on the articulation of hidden truth. The article argues that this Christian hermeneutics of the self constituted a decisive historical rupture in the genealogy of sexual ethics, profoundly reshaping Western moral experience and laying the

groundwork for modern techniques of normalization and self-surveillance.

On the basis of this historical analysis, the article shows that modern sexuality is not a natural or biological given, but a discursive and ethical construction. Modern scientific, psychiatric, pedagogical, and psychological discourses have inherited Christian confessional techniques in secularized form, transforming them into methods of examination, diagnosis, and normalization. Individuals are encouraged to interpret their desires, identities, and behaviors through expert knowledge, thereby constituting themselves as sexual subjects. The hermeneutics of the self enables a critical understanding of these processes by revealing how ethical relations to oneself become subtle mechanisms of power that operate not through overt coercion, but through voluntary self-scrutiny.

The article also addresses major critiques directed at Foucault's later work, particularly accusations of moral relativism, individualism, and political quietism. Critics have argued that the hermeneutics of the self lacks a normative foundation and reduces ethics to individualized practices of self-fashioning. In response, the article demonstrates that Foucault's project is not normative but diagnostic: the hermeneutics of the self offers a critical ontology of the present that reveals the historical conditions under which particular forms of ethical subjectivity acquire authority. Far from depoliticizing ethics, this framework shows how power operates precisely through practices that appear voluntary, internalized, and self-governing.

The article further clarifies the relationship between the hermeneutics of the self and Foucault's analysis of governmentality. Ethical practices of relating to oneself do not operate in a vacuum, but are embedded within broader regimes of governance that seek to guide conduct through freedom rather than coercion. By compelling individuals to assume ethical and sexual responsibility for themselves, the hermeneutics of the self becomes a technology of governance that aligns individual self-understanding with dominant regimes of truth and morality. This dynamic is particularly salient in modern sexual ethics, where regulation increasingly takes place through discourses of choice, responsibility, self-care, and authenticity.

Moreover, the article advances a methodological intervention by foregrounding ethical practices of the self as a central site for genealogical analysis. By shifting the focus from institutional norms and official discourses to the micropolitics of ethical self-relations, it becomes possible to gain a more precise understanding of how sexual ethics operates at the level of everyday conduct and moral reflection. Ethical subjectivity thus appears not as a secondary effect, but as a pivotal mechanism at the intersection of power, knowledge, and subjectivity.

Finally, the article explores the applicability of the hermeneutics of the self beyond Western historical contexts. Although Foucault's empirical analyses are largely confined to Greco-Roman and Christian traditions, his conceptual framework can be productively employed to study non-Western ethical regimes. Iranian and Islamic traditions—particularly practices of ethical self-examination, ascetic discipline, mystical self-cultivation, and juridical-ethical regulation—can be analyzed as technologies of the self that establish distinct relationships between truth, authority, and subjectivity. This approach avoids both cultural essentialism and simplistic universalism, offering instead a historically grounded and context-sensitive genealogy.

### **Conclusion**

In conclusion, the article argues that the hermeneutics of the self constitutes one of the most fundamental and theoretically fertile dimensions of Foucault's critical project. By shifting the analytical focus from repression and law to practices of self-formation and truth-telling, this framework enables a powerful genealogy of sexual ethics. Sexual ethics, from this perspective, is not merely the imposition of external norms, but the active product of ethical relations that individuals establish with themselves. By clarifying the conceptual status of the hermeneutics of the self and demonstrating its applicability in comparative and historical studies, the article makes a theoretical contribution to Foucauldian studies, ethics, and sexuality.

### **References**

- Afary, J., & Anderson, K. B. (2005) *Foucault and the Iranian Revolution: Gender and the seductions of Islamism*. University of Chicago Press.

- Bhabha, H. K. (1994) *The location of culture*. Routledge.
- Braidotti, R. (2013) *The posthuman*. Polity Press.
- Butler, J. (2021) *Giving an account of oneself revisited: Ethics, vulnerability, and critique*. Fordham University Press.
- Crenshaw, K. (1989) Demarginalizing the intersection of race and sex: A Black feminist critique of antidiscrimination doctrine, feminist theory and antiracist politics. *University of Chicago Legal Forum*, 1989(1), 139–167.
- Deleuze, G. (1988) *Foucault*. University of Minnesota Press.
- Foucault, M. (1970) *The order of things: An archaeology of the human sciences*. Pantheon Books.
- (1972) *The archaeology of knowledge*. Pantheon Books.
- (1984) Nietzsche, genealogy, history. In P. Rabinow (Ed.) , *The Foucault reader* (pp. 76–100). Pantheon Books.
- (1985) *The history of sexuality, volume 2: The use of pleasure*. Vintage Books.
- (1986) *The history of sexuality, volume 3: The care of the self*. Vintage Books.
- (1995) *Discipline and punish: The birth of the prison*. Vintage Books.
- (2016) *About the beginning of the hermeneutics of the self: Lectures at Dartmouth College, 1980*. University of Chicago Press.
- (2018) *The history of sexuality, volume 4: Confessions of the flesh*. Pantheon Books.
- Gannon, M. J. (2002) Cultural metaphors: Their use in management practice and as a method for understanding cultures. *Advances in International Management*, 14, 131–147. [https://doi.org/10.1016/S0747-7929\(02\)14013-0](https://doi.org/10.1016/S0747-7929(02)14013-0)
- Gamez, P. (2023) Inhuman hermeneutics of the self: Biopolitics in the age of big data. *Foucault Studies*, (34), 80–110. <https://doi.org/10.22439/fs.i34.6939>
- Gutmann, J. (1988) Rousseau’s and Foucault’s “technologies of the self.” In L. H. Martin, H. Gutman, & P. H. Hutton (Eds.) , *Technologies of the self: A seminar with Michel Foucault* (pp. 99–116). University of Massachusetts Press.
- Habermas, J. (1987) *The philosophical discourse of modernity: Twelve lectures*. MIT Press.
- Hayles, K. N. (1999). *How we became posthuman: Virtual bodies in cybernetics, literature, and informatics*. University of Chicago Press.

- Koopman, C. (2019) *How we became our data: A genealogy of the informational person*. University of Chicago Press.
- McNay, L. (1994) *Foucault and feminism: Power, gender and the self*. Polity Press.
- Mills, S. (2003) *Michel Foucault*. Routledge.

## **The Nature of Political Theory: An Analytical Approach**

Javad Heydari<sup>.\*</sup>

Omid Shafiei Ghahfarokhi<sup>\*\*</sup>

This article examines the nature of political theory, the difficulties in defining it, and the central problem of this field. The central question is whether a comprehensive and distinctive framework for political theory can be formulated. The hypothesis is that defining political theory around an organizing question frees us from the constraints of concept-centric, institution-centric, and problem-centric approaches, and enables an understanding of the origins of political theory's core issues. The authors distinguish between the concepts of political studies and elucidate the descriptive and normative dimensions of political theory, evaluating the three aforementioned approaches. Drawing on Thomas Nagel's perspective, they propose the organizing question — “How should we live?” — as a comprehensive and distinctive framework for political theory. The article then analyzes the tension between the personal and impersonal standpoints within each individual, which constitutes the fundamental source of political theory's problems. Accordingly, the fundamental challenge is not merely institutional inadequacies, but rather the absence of a model capable of reconciling this inner conflict.

**Keywords:** Political Theory, Thomas Nagel, Personal and Impersonal Standpoints, Internal Conflict.

### **1. Introduction and Statement of the Problem**

Political theory, as a foundational branch of political thought,

---

\* Corresponding Author: Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Governance, Shahed University, Tehran, Iran.

j.heydari@shahed.ac.ir

0009-0007-6973-815X

\*\* Assistant Professor, Department of Political Science, Faculty of Islamic Studies and Political Science, Imam Sadiq University, Tehran, Iran.

shafiei@isu.ac.ir

0000-0003-1380-5978

despite its antiquity and historical richness, has always faced a definitional challenge in delineating its boundaries and nature. The dispersion of defining approaches—from a focus on abstract concepts (such as justice and power) and concrete institutions (such as the state) to an emphasis on problem-oriented lists or historical traditions—has not only blurred the boundary between this field and adjacent disciplines such as political philosophy and the social sciences, but has also generated deep disagreements regarding its relationship to normative questions (what ought to be) and descriptive questions (what is). The absence of a “unifying principle” capable of situating this apparent fragmentation within a coherent framework constitutes the principal problem confronting contemporary political theorizing. Identifying this gap, the present article poses the central question: is it possible, by relying on a fundamental “organizing question,” to offer a definition of political theory that is at once comprehensive (encompassing all legitimate concerns of the field) and exclusive (distinguishing it from other domains of knowledge), thereby overcoming the aforementioned challenges? The article’s hypothesis is that defining political theory around the question “How should we live?”—inspired by Thomas Nagel’s framework—can perform such a function and, moreover, make it possible to understand the internal and anthropological source of the enduring problems of this field, namely the conflict between the personal and impersonal perspectives within each individual.

## **2. Theoretical Foundations and Literature Review**

Political theory has two interrelated dimensions: a descriptive dimension (explaining the political world as it is) and a normative dimension (prescribing the political world as it ought to be). The distinction between “empirical claims” and “normative claims” in the analysis of political controversies (such as the legalization of physician-assisted suicide or the provision of a basic income) is crucial. The existing Persian-language literature has also addressed these issues: some, through comparative analysis of normativist, scientific, interpretivist, and hybrid approaches, have emphasized the necessity of a multidimensional approach (Mosleh, 2019). Others, by examining the distinction between political theory and political

science, have stressed the diagnostic and critical role of theory in guiding practical politics toward human ends (Shakeri, 2016). Other studies have dealt with the transformation of foundational concepts such as security and power (Shakeri, 2006), the relationship between truth and power in different intellectual paradigms (Khorramshad & Nozari, 2018), the intertwined nature of explanatory and normative dimensions (Taghilou, 2017), the impact of anthropological assumptions on the formation of theories (Shojaeian, 2017), and the nature of theory in Islamic political philosophy (Soltani et al., 2020). Nevertheless, the innovation of the present article lies in offering an integrative framework centered on an “organizing question,” explaining the source of theoretical conflicts in intra-human duality, and providing a criterion for evaluating political theories based on their ability to balance competing demands.

### **3. Analysis and Critique of Classical Approaches to Defining Political Theory**

This article examines and critiques three categories of classical approaches:

*Conceptual approaches:* These approaches define political theory around abstract and normative concepts such as justice (Rawls), the ends of life (Berlin), the relationship between the collective and the individual (Blackburn), public affairs (Bevir), or power and legitimacy (Williams and Goodwin). The major problem with these approaches is excessive limitation; for example, an exclusive focus on “justice” may neglect the issue of “legitimacy,” emphasized by realists, or cosmopolitan concerns.

*Institutional approaches:* In this view, the focus is on tangible institutions such as the state, government, and their objectives (Swift, Nozick, Plamenatz, Miller, Pettit). The fundamental flaw here is that the boundary between this approach and the conceptual approach is unclear (for instance, analyzing the “state” inevitably involves the concept of “legitimacy”), and it becomes trapped in ambiguity between descriptive and normative analysis.

*Problem-oriented and interpretive approaches:* These approaches define political theory based on a list of key problems (justice, the

duties of the state, normative ranking of states of affairs—Cohen; adding specific institutions—Waldron; or agreement, orientation, reconciliation, and a realistic utopia—Rawls) or on the interpretation of values and shared understandings (Pettit, Walzer, Dworkin). There is also a tradition-centered approach that defines the field based on historically formed works and thinkers. The main flaw of these approaches is excessive breadth and the lack of a foundational justification. The selection of problems or thinkers often appears arbitrary, and the question of the “unifying principle” behind these long lists remains unanswered. As Nietzsche put it, “only that which has no history can be defined”; therefore, relying solely on historical tradition is insufficient for defining a field.

#### **4. The Proposed Solution: Definition through an “Organizing Question”**

To remedy the shortcomings of the above approaches, this article, inspired by Thomas Nagel, proposes defining political theory around an “organizing question”: “How should we live?” This four-part question (we / how / should / live) has the following advantages:

*Exclusivity (differentiation)*: This question clearly distinguishes political theory from moral philosophy (which asks “How should I live?”) and from the social sciences (which examine “How do we live?”). Political theory is collective and normative.

*Comprehensiveness*: The question is broad enough to encompass all traditional topics (justice, the state, legitimacy) as well as new and radical approaches (anarchism, feminism, and communitarianism, religious and non-Western perspectives). Every political theory is an answer to this fundamental question.

*Interpretive flexibility*: Each component of the question allows for diverse interpretations. “We” may refer to a nation, humanity, or a specific community. “Should” may be grounded in morality or rationality. “How we live” includes all forms of collective life, from a powerful state to autonomous communities.

*Coherence-building*: This question explains the unifying principle behind the seemingly disparate activities of political theory and provides a credible basis for delineating the boundaries of the field.

*Practical relevance:* The main question naturally leads to the justificatory question “Why should we live this way?” which shapes a large part of political theory’s arguments (such as Nozick’s justification of the minimal state).

## **5. Deep Analysis of the Problem: The Conflict between Personal and Impersonal Perspectives**

Drawing on Nagel’s philosophy, the article goes a step further by analyzing the internal source of the complex problems of political theory. According to Nagel, the fundamental problem is not merely the design of just institutions, but an intrinsic conflict within each individual between two perspectives:

*The impersonal (objective) perspective:* This perspective is universal and impartial. From this viewpoint, the interests of all human beings matter equally, and principles such as equality and global justice emerge. Political institutions, in their ideal form, embody the demands of this perspective.

*The personal (subjective) perspective:* This perspective is particular and position-dependent. From this viewpoint, an individual’s specific attachments, interests, and concerns—those of oneself, one’s family, and one’s close relations—are central.

Nagel argues that all hard problems of political theory (such as the conflict between liberty and equality, individual and society, justice and efficiency) are rooted in this internal conflict. Political institutions are constantly striving to externalize the demands of the impersonal perspective, but their success is always constrained by the natural resistance of the personal perspective. Therefore, the central challenge of political theory is to find a model that can establish a fair and sustainable balance between these two aspects of human existence without making unreasonable demands on individuals. This analysis shows that the problem is not merely the inadequacy of external institutions, but the absence of a convincing theoretical model for reconciling this internal duality.

## **6. Conclusion**

This article has shown that defining political theory around the

“organizing question” “How should we live?” can offer a comprehensive, exclusive, and flexible solution to the problem of definitional indeterminacy in this field. This framework avoids the limitations of conceptual, institutional, and problem-oriented approaches and provides theoretical coherence to the discipline. Moreover, by linking this framework to Nagel’s analysis of the conflict between dual perspectives, the article reveals the depth of the problem and argues that resolving the dilemmas of political theory depends on directly confronting this fundamental anthropological conflict. Every political theory can be evaluated according to the extent of its success in offering a balanced answer to the organizing question, taking into account the unavoidable tension between the personal and impersonal perspectives. Consequently, this approach not only provides an illuminating definition, but also offers a powerful analytical tool for critiquing and evaluating existing political theories and guiding future research.

## References

- Ackerly, B. & Bajpai, R. (2017) “Comparative Political Thought”, In: Blau, A. (Ed.). *Analytical political theory*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316162576>
- Berlin, I. (1998) *The proper study of mankind: An anthology of essays*. Farrar, Straus & Giroux.
- (2006) *Political ideas in the romantic age: Their rise and influence on modern thought*. Chatto & Windus.
- Bevir, M. (Ed.). (2010) *Encyclopedia of political theory*. Sage. <https://doi.org/10.4135/9781412958660>
- Blackburn, S. (2005) *The Oxford dictionary of philosophy*. Oxford University Press. DOI: 10.1093/acref/9780199541430.001.0001
- Cohen, G. A. (2011) *On the currency of egalitarian justice, and other essays in political philosophy*. Princeton University Press. DOI: 10.1086/293126
- Dworkin, R. (2011) *Justice for hedgehogs*. Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjf9vkt>
- Floyd, J. (2017) *Is political philosophy impossible?: Thoughts and behavior in normative political theory*. Cambridge University Press. DOI: 10.15826/csp.2018.2.4.055.
- Goodwin, B. (2014) *Using political ideas*. Wiley.

- Gunnell, G. (1993) *The descent of political theory: The genealogy of an American vocation*. University of Chicago Press.
- Halperin and Heath (2025) *Methods and Practical :Political Research Skills* Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/hepl/9780198820628.001.0001>.
- Held, D. (1991) *Political theory today*. Polity.
- Khorranshad, Mohammad Bagher & Mohammad Ismail Nouzari (2018) "Analyzing the Conceptual Evolution of Political Philosophy Based on the Two Components of Truth and Power in the Thought of Strauss, Arendt, and Foucault". *Theoretical Politics Research (Pazhohesh-e Siyasat-e Nazari)*, No. 24, Fall & Winter, pp. 249-290. (in Persian).
- Knowles, D. (2001) *Political philosophy*. Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780203187883>.
- Kymlicka, W. (2001) *Contemporary political philosophy: An introduction*. Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/hepl/9780198782742.001.0001>
- Leopold, D., & Stears, M. (Eds.) (2008) *Political theory: Methods and approaches*. Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/oso/9780199230082.001.0001>.
- Matravers, M. (2015) "Twentieth-century political philosophy". In D. Moran (Ed.), *The Routledge companion to twentieth century philosophy*. Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780203879368>
- McKinnon, C. et al (2019) *Issues in Political Theory*. Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1093/hepl/9780198784067.001.0001>
- Miller, D. (2003) *Political philosophy: A very short introduction*. Oxford University Press.
- McAfee, N. & Howard, K. B. (2023) "Feminist political philosophy", In *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, at:  
<http://plato.stanford.edu/entries/feminism-political/>.
- Mosleh, Pagueh (2019). "An Inquiry into Four Contemporary Approaches to 'Political Theory'". *Contemporary Political Essays (Jostar-ha-ye Siyasi-e Moaser)*, 10(2), Summer, pp. 81-106.  
DOI: 10.30465/cps.2019.4347 (in Persian).
- Nagel, T. (1986) *The View from Nowhere*. Oxford University Press.
- (1991) *Equality and Partiality*. Oxford University Press.
- (2005) "The Problem of Global Justice", *Philosophy & Public Affairs*. Vol. 33, No. 2, pp 113-147.

- <https://doi.org/10.1111/j.1088-4963.2005.00027.x>  
Nietzsche, F. (2011) *On the genealogy of morality*. Cambridge University Press.
- <https://doi.org/10.1017/CBO9781139014977>.  
Nozick, R. (1974) *Anarchy, state, and utopia*. Basic Books.
- Pettit, P. (1991) *Contemporary political theory*. Prentice Hall.  
----- (1997) *Republicanism: A theory of freedom and government*. Oxford University Press.
- <https://doi.org/10.1093/0198296428.001.0001>.  
Plamenatz, J. (1960) "The use of political theory". *Political Studies*, 8 (1) (37-47). <https://doi.org/10.1111/j.1467-9248.1960.tb01124.x>.
- Rawls, J. (1971) *A theory of justice*. Harvard University Press.  
<https://doi.org/10.2307/j.ctvjf9z6v>.  
----- (2001) *Justice as Fairness: A Restatement*. Cambridge, MA: Harvard University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv31xf5v0>.
- Scanlon, T. M. (2003) *The difficulty of tolerance*. Cambridge University Press.  
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511615153>.
- Schumaker, P. (2008) *From Ideologies to Public Philosophies*. Wiley-Blackwell.
- Shakeri, Seyed Reza (2006) "Power as Security; A Re-reading of Modern Political Theory". *Strategic Studies Quarterly (Fasname-ye Motale'ate Rahbord)*, 9(4), No. 34, Winter, pp. 737-757. DOI: 20.1001.1.17350727.1385.9.34.2.5 (in Persian).  
----- (2016) "The Importance of Political Theory in Relation to Political Science: Review and Critique of the Book 'Understanding Political Theories'". *Critical Review of Texts and Programs in Humanities (Pazhoheshname-ye Enteghadi-ye Motoon va Barname-haye Olum-e Ensani)*, 16(4), Mehr & Aban, pp. 97-115. (in Persian).
- Shojaian, Mohammad (2023) "Human Felicity and Political Theory in the Quran". *Journal of Politics (Fasname-ye Siyasat)*, 53(3), Fall, pp. 499-518. DOI: 10.22059/JPQ.2024.322485.1007788 (in Persian).  
--- (2017). "Political Theory and the Implications of Human Nature". *Journal of Politics (Fasname-ye Siyasat)*, 47(4), Winter, pp. 929-948. DOI: 10.22059/JPQ.2017.200942.1006743 (in Persian).
- Smith, A. (2005) *The Wealth of Nations*. Penguin Classics.
- Soltani, Is'haq, et al. (2020) "The Nature of Theory in Political Philosophy from the Perspective of Allameh Tabatabai". *Contemporary Political Essays (Jostar-ha-ye Siyasi-e Moaser)*, 11(1), Spring, pp. 53-79. DOI: 10.30465/cps.2020.28592.2393 (in Persian).

- Strauss, L. (1988) *What is political philosophy? and other studies*. University of Chicago Press.
- Swift, A. (2014) *Political philosophy: A beginners' guide for students and politicians*. Polity.
- Taghiloo, Faramarz (2017) "A Meta-Theoretical Analysis of the Relationship between Explanatory and Normative Dimensions in Political Theory". *Journal of Politics (Fasname-ye Siyasat)*, 47(3), Fall, pp. 571-592.  
DOI: 10.22059/JPQ.2017.139830.1006690 (in Persian).
- Vincent, A. (2004) *The nature of political theory*. Oxford University Press.
- Walton & et al (2021) *Introducing Political Philosophy: A Policy-Driven Approach*. Oxford University Press.  
<https://doi.org/10.1002/pam.22471>
- Walzer, M. (1983) *Spheres of justice: A defense of pluralism and equality*. Basic Books.
- White, S. K., & Moon, J. D. (Eds.). (2004) *What is political theory?*. Sage.  
<https://doi.org/10.4135/9781446215425>.
- Williams, B. (2005) *In the beginning was the deed: Realism and moralism in political argument*. Princeton University Press.  
DOI: 10.1515/9781400826735.
- Wolin, S. (1960) *Politics and vision: Political philosophy from the classic problems of the Greeks to the contemporary problems of the "organization man"*. Allen & Unwin.

## **The Scope of Political Participation (A Structural–Functional Approach)**

Seyed Rahim Abolhasani\*

The issue of organizing political participation has, since the emergence of democratic systems, been regarded as one of the central goals and functions of political parties and political actors. However, in many prevailing approaches, political participation is defined merely in terms of citizens' external and individual actions—such as voting, demonstrations, or protests—while neglecting the consideration of the roles and functions of institutions and power structures as forms of political participation. By contrast, through a structural–functional approach, political participation can be redefined as the performance of roles and functions within the political system as a whole. Accordingly, activities such as political socialization, communication, political recruitment, interest articulation, interest aggregation, lawmaking, policymaking, law enforcement, and legal adjudication are regarded as dimensions of political participation.

An empirical examination of these functions in Iran reveals the existence of a deep gap between society and formal structures: state media have weakened two-way political communication; political parties are incapable of recruiting and promoting elites; the bureaucracy is centralized and unaccountable; and representative and civil institutions perform ineffectively in articulating and aggregating interests. This situation has resulted in citizens' participation being largely fragmented, episodic, and crisis-driven, rather than developing into institutionalized and sustainable participation. From this perspective, political participation is not merely the outward activity of citizens, but rather their presence and role performance within formal power structures and the functions of the political system—serving also as an indicator for assessing political effectiveness.

---

\* Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Tehran, Tehran, Iran.

abhasani@ut.ac.ir  
0000-0001-8610-7746

**Keywords:** Political participation; political system; structural–functional approach; Gabriel Almond; institutional functions.

## **Introduction**

Political participation is one of the most fundamental concepts in political science and political sociology and has consistently been regarded as a key indicator for assessing the dynamism, legitimacy, and effectiveness of political systems. However, in a significant portion of both classical and contemporary literature, political participation has largely been reduced to external, individual, and observable citizen actions—such as voting, attending gatherings, street protests, or electoral activities. While this approach represents part of the reality of political participation, it neglects the analysis of the roles of formal power structures, governmental institutions, and the internal functions of the political system in shaping participation (Milbrath, 1981, p. 23; Verba et al., 1995, p. 17).

Within such a framework, political participation is often confined to action outside the state, leaving institutions such as parliament, bureaucracy, judiciary, official media, and even the educational system outside the scope of political participation. This limited conception, especially in societies like Iran, where a significant portion of political activity occurs within formal and semi-formal structures, prevents a comprehensive and realistic understanding of political participation (Jeroense & Spierings, 2023, p. 5). Consequently, rethinking the concept of political participation and expanding its analytical scope is both a theoretical and analytical necessity.

## **Problem Statement**

The primary question of this study is why the role of structures and institutional functions of the political system has received less attention in analyses of political participation, which have predominantly reduced participation to individual citizen behaviors. This conceptual reductionism, particularly in the analysis of political participation in Iran, has led to interpretations that speak of a "lack of

opportunity for participation" or a "complete blockage of political participation," without precisely examining the internal functions of the political system and the institutional forms of participation.

By applying Gabriel Almond's structural–functional approach, politics can be seen as a set of interconnected roles and functions in which political participation flows through all of them (Almond, 1960, p. 21; Almond, 1996, p. 94). Within this framework, political participation is not merely protest or electoral action but the performance of roles across functions such as political socialization, political communication, political recruitment, interest articulation and aggregation, legislation, law enforcement, and judicial adjudication. The central research question is: How can political participation be redefined across the functions of the political system and analyzed within the context of Iran?

### **Research Objective**

The primary objective of this article is to provide a comprehensive and systemic definition of political participation based on Almond's structural–functional approach and to apply it to analyze the state of political participation in Iran. The study seeks to demonstrate that political participation is not meaningful solely at the level of ordinary citizen behavior but also occurs within formal and informal power structures through the performance of institutional roles. Secondary objectives include:

1. Critiquing reductionist approaches to political participation;
2. Explaining Almond's eight political system functions as levels of participation;
3. Examining institutional gaps and inefficiencies in achieving political participation in Iran;
4. Providing an analytical framework for assessing political participation as an indicator of political system effectiveness.

### **Significance of the Study**

This study is significant because much of the literature on political participation in Iran either focuses on behavioral measures (e.g., electoral participation) or examines participation through normative and ideological concepts (Fathi, 1995, p. 66; Ghasemi et al., 1998, p.

41). As a result, institutional and systemic analyses of political participation have received limited attention.

Given the evident decline in public trust, weak political parties, inefficiency of representative institutions, and the proliferation of episodic and crisis-driven forms of participation in Iran, there is a need for an analytical framework capable of explaining the structural roots of this situation (Norris, 2002, p. 11). Almond's structural–functional approach allows political participation to be examined not merely as an individual act but as an institutional and intra-systemic process.

### **Theoretical Framework**

The theoretical framework of this article is grounded in Gabriel Almond's structural–functional theory. Almond views the political system as a set of structures performing specific functions necessary for system survival (Almond & Powell, 1966, p. 12). These functions include political socialization, political communication, political recruitment, interest articulation, interest aggregation, legislation, law enforcement, and judicial adjudication.

In this model, political participation flows through all these functions—from political socialization within families, schools, and media to elite participation in policymaking and judicial processes. Thus, political participation becomes a continuous and multi-layered process encompassing both citizens and power institutions (Almond, 1996, p. 97). This approach fundamentally differs from perspectives that consider participation solely as observable individual behavior (Giugni & Grasso, 2022, p. 75).

### **Research Methodology**

The methodology of this study is descriptive–analytical and theoretically based. Data were collected through library research, review of classical and contemporary political science texts, and document analysis. Almond's theory is applied not only as a descriptive framework but also as an analytical tool to evaluate the functions of political participation in Iran.

The analysis is conducted at two levels: first, conceptual clarification of political participation within the theoretical framework; and second, an empirical examination of political system functions and existing gaps in institutional participation in Iran. This approach enables a connection between theory and institutional reality (Hague, 2017, p. 203).

### **Findings and Discussion**

The findings indicate that political participation in Iran largely remains at the level of episodic, protest-oriented, and crisis-driven actions and rarely results in institutionalized and sustained participation. Weak political socialization, especially within the educational system and official media, has limited citizens' familiarity with institutional roles in participation (Janmaat & Hoskins, 2022, p. 236).

In political communication, the dominance of one-way communication and limited public dialogue has weakened effective feedback between society and the state (Coleman & Blumler, 2009, p. 41). In political recruitment, weak parties and opaque mechanisms have hindered elite circulation and the effective participation of social actors (Kitschelt & Wilkinson, 2007, p. 29). Furthermore, representative institutions have demonstrated limited and inefficient functions in articulating and aggregating interests, resulting in the accumulation of unmet demands (Almond, 1996, p. 99).

### **Conclusion**

The study demonstrates that political participation cannot be reduced solely to external citizen behaviors; rather, it must be analyzed in connection with institutional functions and power structures. Almond's structural-functional approach allows political participation to be considered as an indicator of political system effectiveness.

In Iran, the gap between society and formal structures, weak political parties, inefficient political communication, and limited transparent elite recruitment have led to participation that is largely fragmented and unstable. Strengthening political participation requires rebuilding institutional functions, expanding two-way communication,

empowering parties and intermediary institutions, and redefining citizens' roles within formal power structures. Only within such a framework can political participation evolve from episodic action into an institutionalized, sustained, and effective process (Norris, 2002, p. 15; Almond & Verba, 1963, p. 31).

## References

- Almond, G. A., & Verba, S. (1963) *The civic culture: Political attitudes and democracy in five nations*. Princeton University Press.
- Ariestandy, D., Adidharma, W., & Isdendi, R. R. (2024). Transformation of political participation in the digital age: The role of social media in shaping public opinion and mass mobilization. *JETBIS: Journal of Economics, Technology and Business*.
- Atkinson, Sam (2013) *The politics book*. DK. pp. 1–5.
- Barker, D. C., & Tinnick, J. D. (2006) Competing visions of parental roles and ideological constraint. *American Political Science Review*, 100(2), 249–263
- Bayat, A. (2017) *Revolution without revolutionaries: Making sense of the Arab Spring*. Stanford University Press. p. 132.
- Bergman, T. (2003) *The European parliament and democratic legitimacy: A comparative view*. Routledge. p. 34.
- Boix, C. (2010) *Democracy and redistribution*. Cambridge University Press. p. 42.
- Coleman, S., & Blumler, J. G. (2009) *The Internet and democratic citizenship: Theory, practice, and policy*. Cambridge University Press.
- Dabashi, H. (2011) *Iran: The green movement*. Transaction Publishers. p. 211.
- Dutkiewicz, G. (2014) Processes of recruitment and selection of political elites as a theoretical concept. *Colloquium: Wydziału Nauk Humanistycznych i Społecznych*, (3), 99–108.
- Ghazian, H. (2017) *Public opinion in contemporary Iran*. Routledge. p. 44.
- Giugni, M., & Grasso, M. (Eds.). (2022). *The Oxford handbook of political participation*. Oxford University Press.
- Hague, R. (2017) *Political science: A comparative introduction* (pp. 200–214). Macmillan Education UK.
- Hall, P., & Taylor, R. (1996) Political science and the three new institutionalisms. *Political Studies*, 44(5), 936–957. pp. 941–942.
- Ishiyama, J. T., & Breuning, M. (Eds.) (2011) *21st century political science: A reference handbook* (Vol. 1). SAGE Publications.

- Ismail, M. M., Hassan, N. A., Nor, M. S. M., Zain, M. I. M., & Samsu, K. H. K. (2021) The influence of political socialization among educated youth at Universiti Putra Malaysia. *International Journal of Academic Research in Business and Social Sciences*, 11(12), 2142–2159.
- Jankowski, R. (1988) Preference aggregation in political parties and interest groups: A synthesis of corporatist and encompassing organization theory. *American Journal of Political Science*, 32(1), 105–125.
- Janmaat, J. G., & Hoskins, B. (2022) The changing impact of family background on political engagement during adolescence and early adulthood. *Social Forces*, 101(1), 227–251
- Jeroense, T., & Spierings, N. (2023) Political participation profiles. *West European Politics*, 46(1), 1–23.
- Johnson, C. (1982) MITI and the Japanese miracle: The growth of industrial policy, 1925–1975. Stanford University Press. p. 187.
- Kaim, M. (2021) Rethinking modes of political participation: The conventional, unconventional, and alternative in democratic theory. *Democratic Theory*, 8(1), 65–88.
- Khalaji, M. (2014) Iran's ideological crisis. Washington Institute for Near East Policy. p. 5.
- Kitschelt, H., & Wilkinson, S. I. (2007) Patrons, clients and policies: Patterns of democratic accountability and political competition. Cambridge University Press.
- Leftwich, A. (2015) What is politics? The activity and its study. Polity Press.
- Mahoney, C. (2007) Lobbying success in the United States and the European Union. *Journal of Public Policy*, 27(1), 35–56.
- Milani, A. (2013) *The Shah*. Palgrave Macmillan. p. 67.
- Milbrath, L.W. (1981) Political Participation. In: Long, S.L. (eds) *The Handbook of Political Behavior*. Springer, Boston, MA. [https://doi.org/10.1007/978-1-4684-3878-9\\_4](https://doi.org/10.1007/978-1-4684-3878-9_4)
- Moaveni, A. (2019) *Guest house for young widows*. Random House. p. 88.
- Norris, P. (2002) *Democratic phoenix: Reinventing political activism*. Cambridge University Press.
- Norris, P. (2011) *Democratic deficit: Critical citizens revisited*. Cambridge University Press. p. 112.
- Okon, E. E. (2012) Religion as instrument of socialization and social control. *European Scientific Journal*, 8(26), 136–143.
- Olson, M. (1965) *The logic of collective action: Public goods and the theory of groups*. Harvard University Press.

- Parsa, M. (2016) *Democracy in Iran: Why it failed and how it might succeed*. Harvard University Press. p. 193.
- Smith, J., & Johnson, A. (2018) The role of feedback in political participation: A review. *Political Behavior*, 40(3), 651–670.
- Thorson, E., McKinney, M. S., & Shah, D. (Eds.). (2016) *Political socialization in a media-saturated world* (Vol. 29). Peter Lang
- Transparency International. (2022) *Corruption perceptions index 2022*. Berlin: TI. p. 55.
- UNESCO. (2022) *Media development indicators: Iran country report*. UNESCO. p. 153.
- Van Aelst, P., van Erkel, P., D’heer, E., & others. (2017) Who is leading the campaign charts? Comparing individual popularity on old and new media. *Information, Communication & Society*, 20(5), 715–732.
- Verba, S., Schlozman, K. L., & Brady, H. E. (1995) *Voice and equality: Civic voluntarism in American politics*. Harvard University Press.
- Von Beyme, K. (2000) *Parliamentary democracy: Democratization, destabilization, reconsolidation 1789–1999*. Palgrave Macmillan. p. 211.
- Warren, M. E. (2017) *What is democratic theory?* Polity.
- Wøien Hansen, V., & Rødland, L. (2024) Explaining interest group position-taking across partisan policy dimensions. *Journal of European Public Policy*, 1–25.
- World Bank. (2023) *Worldwide governance indicators*. Washington, DC: World Bank. p. 77.
- Young, I. M. (2002) *Inclusion and democracy*. Oxford University Press.

**Critical Analysis of the Discourse of Political Pan-Islamism in Maulana Muhammad Barakatullah Bhopali's (Indian) Thought in the 1924 Book 'The Khilafet'**

Mohammad Mohammadzadeh Vizheh\*  
Maziar Mozaffari Falarti\*\*  
Heshmat Saddat Moeinifar\*\*\*  
Hamideh Molaei Farsangi\*\*\*\*

From the perspective of historians, the First World War is regarded as a turning point in the political and social transformations of West Asia. The collapse of the Ottoman state, the formation of secular nation-states, and the weakening of the institution of the caliphate are considered among the most significant consequences of this war. Some Islamists, including Muhammad Barkatullah, viewed the disintegration of the Ottoman caliphate as a serious threat to the cohesion of the Islamic ummah and emphasized the necessity of rethinking the concept of the caliphate. Following the abolition of the caliphate, Barkatullah proposed the idea of a “Caliphate Republic” in an attempt to present a new model for organizing the Islamic ummah in opposition to secular nation-states and global imperialism.

---

\* Ph.D. Student in Indian Studies, Faculty of World Studies, University of Tehran, Iran.

mohammadzadeh.mv@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-5940-0098>

\*\* Corresponding Author: Assistant Professor, Department of South, East Asian and Oceanian Studies, Faculty of World Studies, University of Tehran, Iran.

mmfalarti@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0001-5305-8589>

\*\*\* Associate Professor, Department of South, East Asian and Oceanian Studies, Faculty of World Studies, University of Tehran, Iran.

hmoinifar@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0003-4256-3808>

\*\*\*\* Associate Professor, Department of South, East Asian and Oceanian Studies, Faculty of World Studies, University of Tehran, Iran.

hmolaei@ut.ac.ir

<https://orcid.org/0000-0002-2692-950X>

The central hypothesis of this study is that the concept of the Caliphate Republic constitutes the most important unifying component in Barkatullah's pan-Islamist discourse. Employing Ruth Wodak's Discourse-Historical Approach, this article analyzes Barkatullah's book *The Khilafat* and seeks to answer the following questions: "How did Barkatullah use the institution of the caliphate to consolidate Islamic unity?" and "How did Barkatullah justify concepts such as spiritual communism, Islamic unity, and the secular state in pursuit of pan-Islamist objectives?"

The findings indicate that Barkatullah's thought has both theoretical and practical dimensions. On the practical level, by integrating the spiritual and material (financial) aspects of the caliphate, he proposed a solution to overcome the crisis resulting from its collapse and advanced three components—individual spirituality, a communist economy, and a secular state—in a heterogeneous and unstructured combination, aimed at achieving Muslim unity. On the theoretical level, his pan-Islamist discourse is grounded in a redefinition of the caliphate—one that presents it not merely as a traditional institution, but as a model for organizing the Islamic ummah and resisting the structures of global imperialism.

**Keywords:** Transnational Islamism; Pan-Islamism; Caliphate; Discourse-Historical Approach; Muhammad Barkatullah.

## Introduction

British colonial domination over India represents a paradigmatic case of political, economic, and cultural imperialism in Asia, producing enduring consequences such as economic inequality, social injustice, religious fragmentation, and normative transformation. These conditions, coupled with rising political consciousness and widespread discontent, catalyzed the emergence of anti-colonial movements. Initially reactive to local grievances, these movements gradually evolved into broader ideological discourses by integrating national and religious frameworks. Three principal ideological currents emerged: absolute nationalism, rooted in secular modernity and emphasizing sovereignty, social justice, and economic

equity; absolute Islamism, which rejected territorially bounded nationalism as incompatible with the transnational ummah and prioritized Islamic identity; and an intermediate nationalist–Islamist discourse that sought synthesis through shared values like freedom, justice, and resistance to colonialism.

Within this ideological spectrum, Maulana Muhammad Barkatullah Bhopali emerged as a distinctive intellectual figure who bridged Islamism, nationalism, and even socialist thought in the struggle against colonial rule. His 1924 book *The Caliphate* stands at the intersection of these discourses, reinterpreting the Caliphate not merely as a historical institution but as a political and spiritual project for Muslim unity and anti-colonial mobilization. This study examines Barkatullah’s Pan-Islamist discourse in *The Caliphate*, analyzing how he redefined Islamic unity in response to the collapse of the Ottoman Caliphate and the pressures of Western imperialism.

### **Literature Review**

This research draws on three interconnected bodies of literature. First, studies on the socio-political context of late 19th- and early 20th-century India and the Islamic world illuminate how British colonial policies marginalized Muslim communities, fueling resistance and alternative ideologies such as nationalism and Pan-Islamism. These works highlight the role of colonialism in reshaping religious and political identities.

Second, scholarship on Pan-Islamism and the Caliphate question reveals that Pan-Islamism was not merely religious idealism but a political response to Western domination and the disintegration of the Ottoman order. The Caliphate, as both symbolic and institutional center of Muslim unity, became a focal point of debate. While Ottoman-centered Pan-Islamism was largely defensive, it inspired diverse intellectual responses: from Rashid Rida’s call for restoration, to Ali Abd al-Raziq’s secular critique, to al-Sanhuri’s reformist reinterpretation. After the Caliphate’s abolition in 1924, the idea of “Islamic unity” increasingly replaced institutional revival.

Third, biographical and analytical works on Barkatullah’s life and activism reveal the deep interconnection between his transnational experiences—spanning Europe, the U.S., and Asia—and his

theoretical formulations. His engagement with revolutionary networks, anti-colonial diplomacy, and Marxist ideas shaped a unique vision of Pan-Islamism as both ideological and practical resistance.

### **Problem Statement**

Despite growing interest in anti-colonial thought, Barkatullah remains a relatively understudied figure, particularly regarding his conceptualization of the Caliphate and its role in Pan-Islamist discourse. Central questions remain unexplored: How did Barkatullah reconcile Islamic unity with republican and even socialist ideals? In what ways did he redefine the Caliphate in response to colonialism and the post-Ottoman vacuum? And how did his discourse navigate tensions between spiritual authority, political mobilization, and economic justice? This study addresses these gaps by critically analyzing The Caliphate as both a theoretical text and a political manifesto, situating it within the broader discourse of anti-colonial Pan-Islamism.

### **Methodology**

The study employs Critical Discourse Analysis (CDA), specifically Ruth Wodak's Discourse-Historical Approach (DHA), to examine the construction and function of key concepts in Barkatullah's text. DHA emphasizes the dialectical relationship between language, power, ideology, and historical context, asserting that discourse both reflects and reproduces social realities. The approach utilizes five analytical strategies:

- Referential (naming and categorization),
- Predicational (attribution of qualities),
- Argumentation (justification of claims),
- Perspectivization (framing of viewpoints), and
- Intensification/mitigation (emphasizing or downplaying ideas).

By integrating linguistic analysis with historical and socio-political context, this method enables the uncovering of hidden ideological structures and power dynamics. The central research question is: How was the discourse of Pan-Islamism in Muhammad Barkatullah's

thought formulated and consolidated through specific discursive strategies in connection with historical and anti-colonial contexts?

### **Findings and Discussion**

Analysis of *The Caliphate* reveals Barkatullah's effort to reconstruct the institution as a consultative, transnational, and anti-colonial framework grounded in the collective will of the ummah. He distinguishes between the "authentic Caliphate" of early Islam—characterized by service, consultation (shura), equality, and public welfare—and the "Ottoman sultanate," which he critiques for merging spiritual and temporal power, leading to despotism under rulers like Abdulhamid II.

Barkatullah traces the Caliphate's decline to both external interference—European powers exploiting ethnic and nationalist divisions—and internal authoritarianism. He views its 1924 abolition not as an isolated event but as the culmination of a long historical process. In redefining the Caliphate, he returns to the "golden age" of the Prophet and the Rightly Guided Caliphs, portraying early Islamic governance as inherently just and egalitarian. Notably, he describes early Muslim economic practices using the term "spiritual communism," emphasizing communal solidarity and resource equity—concepts resonant with 1920s leftist discourse but framed within Islamic ethics.

Crucially, Barkatullah advocates for a clear separation between religion and politics. He warns that a centralized religious state risks tyranny and instead proposes a secular, law-based state alongside a spiritual Caliphate. This spiritual institution would focus on moral guidance, Qur'anic revival, interfaith peace, and social justice through ethical management of public funds (bayt al-mal), rather than political rule.

However, this model faces significant limitations. By renouncing political authority, the spiritual Caliphate lacks mechanisms for enforcing unity, resisting colonial influence, or resolving intra-Muslim conflicts. His vision, while ideologically rich, appears more as a cautious retreat than a viable political program. The text reflects deep tensions: between Pan-Islamist idealism and geopolitical realism,

between Islamic unity and national liberation, and between revolutionary anti-colonialism and institutional feasibility.

### **Conclusion**

Maulana Muhammad Barkatullah Bhopali's The Caliphate represents a pivotal yet underrecognized contribution to anti-colonial and Islamic political thought. His discourse exemplifies the complex interplay of Islamism, nationalism, and transnational solidarity in the early 20th century. By redefining the Caliphate as a spiritual, consultative, and justice-oriented institution, Barkatullah sought to preserve Islamic identity while adapting to modern realities. Yet his proposal ultimately reveals intellectual ambivalence—a response to crisis rather than a coherent blueprint for action.

This study demonstrates that Barkatullah's thought cannot be reduced to a single ideology. Instead, it occupies a liminal space where Pan-Islamism, anti-colonial resistance, and socio-economic justice converge. While his vision of a spiritual Caliphate may lack practical enforceability, it remains significant as a moral critique of both colonial domination and authoritarian rule. In an era of fragmented Muslim polities and enduring external intervention, Barkatullah's call for unity, justice, and ethical governance continues to resonate—albeit as a challenge rather than a solution.

### **Reference**

- Ansari, H. (2014) Maulana Barkatullah Bhopali's transnationalism: Pan Islamism, colonialism, and radical politics. In *Transnational Islam in interwar Europe: Muslim activists and thinkers* (pp. 181–209). Palgrave Macmillan. [https://doi.org/10.1057/9781137387042\\_8](https://doi.org/10.1057/9781137387042_8).
- Aydın, C. (2006). Beyond civilization: Pan Islamism, Pan Asianism and the revolt against the West. *Journal of Modern European History*, 4(2), 204–223. [https://doi.org/10.17104/1611-8944\\_2006\\_2\\_204](https://doi.org/10.17104/1611-8944_2006_2_204).
- Barakatullah, M. (1970) *The Khilafat* (Urdu). Society for Pakistan Studies.
- Belmekki, B. (2007) The impact of British rule on the Indian Muslim community in the nineteenth century. *Revista de Filología Inglesa*, (28), 27–46. <https://doi.org/10.1163/22138617-12340266>.

- Islam, A. (2021) Pan Islamic international cooperation and anticolonialism: South Asia, Turkey, and Southeast Asia. *Hamdard Islamicus*, 44(1), 9–28.  
<https://doi.org/10.57144/hi.v44i1.193>.
- Khalid, A. (2013) Pan Islamism in practice: The rhetoric of Muslim unity and its uses. In E. Özdalga (Ed.), *Late Ottoman society: The intellectual legacy* (pp. 201–224). Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9780203481387-15>.
- Khan, S. O. (2007) The “Caliphate question”: British views and policy toward pan Islamic politics and the end of the Ottoman caliphate. *American Journal of Islam and Society*, 24(4), 1–25.  
<https://doi.org/10.35632/ajis.v24i4.427>.
- Landau, J. M. (2015) *Pan Islam: History and politics*. Routledge.  
<https://doi.org/10.4324/9781315680552>.
- Madhusoodanan, S. (2009) *The development of nationalism in the Indian case (Undergraduate honors thesis)*. University of South Florida.
- Rajan, M. S. (1969) The impact of British rule in India. *Journal of Contemporary History*, 4(1), 89–102.  
<https://doi.org/10.1177/002200946900400106>.
- Shamshad, M., & Rehman, A. (2021) Khilafat Movement in sub-continent: A shade of pan-Islamism. *The Dialogue*, 16(2), 87–98.
- Siddiqui, S. (2017) *The career of Muhammad Barkatullah (1864–1927): From intellectual to anti-colonial revolutionary (Master’s thesis, University of North Carolina at Chapel Hill)*.  
<https://doi.org/10.17615/1wsz-2f56>.
- Siddiqui, S. (2019) Coupled internationalisms: Charting Muhammad Barkatullah’s anti-colonialism and pan-Islamism. *ReOrient*, 5(1), 25–46.  
<https://doi.org/10.13169/reorient.5.1.0025>.
- Soleimani, K. (2016) *Islam and competing nationalisms in the Middle East, 1876–1926*. Palgrave Macmillan.  
<https://doi.org/10.1057/978-1-137-59940-7>.
- Verma, V. (2019) Modernity, colonial injustice and individual responsibility: A study of Gandhi and Ambedkar. In *Gandhi and the contemporary world* (pp. 113–128). Routledge India.  
<https://doi.org/10.4324/9780367809447-8>.
- Wodak, R. (2001) The discourse historical approach. In R. Wodak & M. Meyer (Eds.), *Methods of critical discourse analysis* (pp. 63–94). SAGE.  
<https://doi.org/10.4135/9780857028020.n4>.

Wodak, R. (2015) Critical discourse analysis, discourse-historical approach. In *The international encyclopedia of language and social interaction* (Vol. 3). Wiley.  
<https://doi.org/10.1002/9781118611463.wbielsi116>.

**A Semiotic Analysis of Modernization and Identity  
Conflict in the Iranian New Wave Cinema:  
A Case Study of *Mr. Haloo* (i.e. Aqayeh Haloo)  
and *The Suitor* (i.e. Khastegar)  
Based on Julia Kristeva's Theory**

Asiyeh Mohajeri<sup>.\*</sup>  
Abdolrafi Rahimi<sup>.\*\*</sup>  
Mohsen Bahramnejhad<sup>\*\*\*</sup>  
Bagherali Adelfar<sup>\*\*\*\*</sup>  
Seyyed Mohsen Alavipour<sup>\*\*\*\*\*</sup>

This study, assuming the representation of the conflict between tradition and modernity in Iranian New Wave cinema, examines the behavior and disorientation of the tradition-oriented subject in confronting accelerated modernization and state cultural policies. The aim of the research is to represent the identity crisis of the tradition-oriented subject in response to these processes. The central question is how the interaction between the semiotic and symbolic orders in the

---

\*Corresponding Author: Ph.D. student in History, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

as.mohajeri61@gmail.com  
0009-0009-4751-4950

\*\*Associate Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

rahimi@hum.ikiu.ac.ir  
0000-0002-1645-0300

\*\*\*Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

bahramnejhad@hum.ikiu.ac.ir  
0000-0002-3936-9345

\*\*\*\*Professor, Department of History, Faculty of Literature and Humanities, Imam Khomeini International University, Qazvin, Iran.

b.adelfar@ikiu.ac.ir  
0009-0003-3719-4830

\*\*\*\*\*Associate Professor, Department of Political Science, Institute of Humanities and Cultural Studies, Tehran, Iran.

alavipour@ihcs.ac.ir  
0000-0001-7996-0538

films *Mr. Haloo* and *The Suitor* reflects the identity crisis of tradition-oriented subjects. This study, relying on Julia Kristeva's theory of language and meaning, is qualitative and based on a semiotic analysis of selected sequences. The findings indicate that disruptions in the coordination between the semiotic and symbolic orders lead to identity fragmentation and psychological disarray in the subject. The study emphasizes the importance of a dialectical analysis of the semiotic and symbolic realms and its role in reinterpreting meanings within cultural and social layers.

**Keywords:** semiotic order, symbolic order, Julia Kristeva, Iranian New Wave cinema, modernization, identity conflict

### **Introduction and Statement of the Problem**

In the 1960s and 1970s, Iranian cinema transformed from an imported, limited, and largely entertaining medium into a problem-oriented and thoughtful form capable of revealing hidden layers of collective life and narrating and critiquing the cultural and political conditions of society. During this period, with transformations in social structures, urban growth, the expansion of the middle class, mass rural-to-urban migration, and a deepening gap between traditional and modern lifestyles, the cinematic representation of Iran moved away from simple, hero-centered, and repetitive narratives toward depicting identity crises, value conflicts, and generational tensions. This shift was not merely a change in audience taste but indicated a broader shift in collective consciousness and a sense of crisis in response to modernization imposed from above and accelerated upon society.

Within this context, the Iranian New Wave, as a modernist and critical movement, distanced itself from the dominant logic of *Film Farsi*—characterized by melodrama, superficial hero-making, and fixed narrative formulas—and, relying on realist storytelling and multilayered character development, established a new cinematic language. In this language, the tension between deep-rooted tradition and rapid modernization, the rupture between village and city, and the conflict between individual desires and dominant social structures

were central. The Iranian subject was depicted not as a stereotypical type but as a disoriented, fragmented individual caught between conflicting orders, seeking their place in a transforming world. From the perspective of political theory, this cinematic movement can be understood beyond merely aesthetic transformation; the New Wave, as a culturally based visual expression, becomes a socio-political text in which meaning and power are negotiated. While reflecting the official discourse of the Pahlavi era, this cinema critiques state cultural policies, the imposed definition of national identity, and the idealized image of the “modern Iranian,” questioning the limits and contradictions of this project. Through these representations, mechanisms of domination, forms of symbolic resistance, methods of marginalization, and the legitimacy crisis of the existing order in the years leading up to the revolution are revealed indirectly and symbolically.

This study, assuming the representation of the conflict between tradition and modernity in Iranian New Wave cinema, examines the behavior, speech, and disorientation of the tradition-oriented subject in confronting accelerated modernization and state cultural policies. The central question is: How does the interaction between the semiotic and symbolic orders in the films *Mr. Haloo* (Dariush Mehrjui, 1970) and *The Suitor* (Ali Hatami, 1971) reflect the identity crisis of tradition-oriented subjects within the context of modern urban transformations? These two films were purposefully selected because both center on a male character rooted in tradition, who, in confronting women embodying signs of modernity and failing to establish romantic relationships or marriage, reaches an impasse. This impasse is not merely the failure of an individual relationship but dramatizes the crisis of a historical subject. The male protagonists in both films represent subjects who cannot find a stable place in either the traditional or modern order: their ties to collapsing past structures are weakening, while full integration into the new order remains impossible, leaving them suspended and alienated. The aim of this research is to investigate the dialectic between these two realms and explain the failure of the modernization identity project through a semiotic analysis of these films—demonstrating how state cultural

policies, at the level of collective unconscious and lived experience, produce crises.

### **Research Method**

Key sequences from both films were selected based on criteria such as the presence of traditional symbols, confrontation with modernity, portrayal of gender relations, and explicit or implicit indicators of the subject's psychological crisis. They were analyzed at three levels: semiotic, symbolic, and dialectical. At the semiotic level, attention was paid to music, rhythm, silence, gazes, and camera movement; at the symbolic level, dialogues, social situations, roles, and narrative structure were examined. At the dialectical level, the interaction, overlap, or rupture between the semiotic and symbolic levels and their impact on the construction of the subject's identity were analyzed. Data were collected through repeated and participatory observation and coded based on an open categorization of signs in both semiotic and symbolic orders.

### **Literature Review**

Previous research indicates that although Kristevan semiotic approaches have been applied in visual arts and Persian literature, the interaction between the semiotic and symbolic orders in Iranian films has not been studied.

### **Theoretical Framework**

This study is grounded in Julia Kristeva's theory of language, which views language as a dialectical space between the semiotic and symbolic orders. Inspired by Freudian psychoanalysis and critically reinterpreting Lacan, Kristeva argues that subject formation does not occur at a fixed point but through a fluid process between pre-linguistic, bodily, and affective drives (the semiotic) and the rule-governed structures of language and socio-cultural institutions (the symbolic). The semiotic is associated with the chora: a pre-linguistic, bodily space in which mother-child relations, rhythms, sounds, and unconscious energies operate in emotional and corporeal experience rather than fixed concepts. The symbolic, in contrast, is the realm of

grammar, law, institutions, social roles, and paternal order that situates the subject within a network of stabilized meanings and defines identity. Unlike Lacan, who emphasizes the dominance of the symbolic order and the repression of desire, Kristeva stresses the dynamic interaction between these two realms, noting that the semiotic is never entirely suppressed and continually re-emerges in language and culture through ruptures, slips, rhythms, and emotional outbursts. A relative balance between these orders constitutes the “subject-in-process,” a constantly becoming and evolving subject whose identity is never fully fixed. Disruption in this balance—either through excessive repression of the semiotic by the symbolic or the unchecked eruption of the semiotic and collapse of the symbolic—leads to identity fragmentation and psychological disorder.

In Pahlavi-era Iran, the symbolic order is observable in state modernization policies, official development discourse, and pre-defined notions of the modern citizen, while the semiotic manifests in local traditions, customs, emotions, religious embodiment, and gender relations that remain marginal to the official order. Cinema’s dual nature (visual-auditory) makes it an unparalleled arena for exploring this theoretical framework: the symbolic is expressed through narrative, dramatic structure, and dialogue, while the semiotic is conveyed through sound, music, editing rhythm, camera movement, *mise-en-scène*, and bodily presence, allowing the tension between the semiotic and symbolic to materialize within cinematic language itself.

In *Mr. Haloo*, Haj Rahim-Ali, representing traditional and moral order, comes from the village to the city and encounters modernizing Tehran, urban advertisements, an emerging middle class, new work relations, and modern women. The irregular rhythms of traditional music at the film’s start evoke an emotional connection to the village and past attachments, which are disrupted by urban sounds, street noise, and modern music, producing an auditory dissonance between past and present. Shaky close-ups of Haj Rahim-Ali’s face, montage sequences highlighting humiliation and failure, and the contrast between his simple, intimate language and the formal, distancing speech of others illustrate the dialectical rupture between the traditional semiotic and the modern symbolic order. Here, the traditional semiotic—present in his body, tone, gaze, and emotions—

comes under pressure from the rational, bureaucratic, urban symbolic order and, unable to find a new form of expression, transforms into repression, silent rage, and emotional failure.

In *The Suitor*, Khavari, a teacher, faces an urban and capricious woman and interacts within the traditional framework of courtship, using formal and polite language. At the semiotic level, his anxious body, repeated expressions, pauses, and nervous laughter reveal inner tension between desire and fear, showing how the semiotic manifests in daily behavior. At the symbolic level, class relations, the girl's family expectations, and modern standards of spouse selection create a structure in which the traditional subject is subordinate. The courtship scenario reveals the subject's inability to enter the modern symbolic order while exposing the hidden collapse of traditional structures; he can neither internalize the new rules nor rely on the old logic, leaving him in painful suspension.

### **Conclusion**

The findings confirm that disruption in the semiotic-symbolic dialectic directly leads to the identity fragmentation of the tradition-oriented subject. The traditional symbolic order can no longer cope with the dynamics of modernity, and the modern symbolic order does not fully absorb the subject; in other words, neither provides the conditions for a coherent, low-tension identity. This suspended identity reflects the contradictions of accelerated modernization, which, without genuine interaction between tradition and semiotic innovation, produces unstable identity and paves the way for broader social and political crises in the years leading to the revolution.

Kristeva's theory thus provides an effective framework for understanding identity crises in Iranian New Wave cinema and Pahlavi cultural policies, demonstrating the importance of considering the interplay between language, body, desire, and power in cinematic analysis. It is recommended that this approach be extended to other New Wave and post-revolutionary films, with a focus on semiotic elements such as music, bodily expression, sound, and the role of women, to reveal deeper layers of meaning-making and identity conflict in contemporary Iranian culture.

## **Reference**

- Aghababae, Ehsan; Mehdi ,Adibi, Mohammadi Jamal (2010) Narrative Analysis of Fantasy and Ideology in the Movie Aghaye- Halu, *Journal of Fine Arts: Performing Arts and Music [Honarhaye Ziba – Honarhaye Namayeshi va Musiqi]*, (42), 15–16.
- Barrett, Estelle (2018) *Kristeva Reframed: Interpreting Key Thinkers for the Arts*, Mehrdad Parsa ,Trans. Tehran: Shavand Publishing [Nashr-e Shavand].  
ISBN 9786009785780.
- Elliott, Anthony (2023) *Social theory and psychoanalysis in transition: self and society from Freud to Kristeva* (Parviz Sharifi Daramadi&Leila Torani Trans. Tehran: Gam-e No [Gām-e No].  
ISBN 9786227450064.
- Fath taheri, Ali; Parsa, Mehrdad (2012) A Study of the Concept of Semiotic Chora with a Reference to Plato’s Timaeus, *Wisdom and Philosophy [Hekmat va Falsafeh]*, 29(Spring), 77–92.
- Freud, Sigmund (2015) *The ego and the id* (Amin Pasha Samadian ,Trans. Tehran: Pendar-Taban [Pendar-Taban].  
ISBN 9786006895536.
- Freud, Sigmund (2021) *Beyond the pleasure principle* (Mohammad Houshmand Vije,Trans. Tehran: Nashr-e Shoma-e.  
ISBN 9786229959893.
- Ghiyasvand, Mehdi (2013) *Kristeva’s Hermeneutics and Intertextuality. Wisdom and Philosophy [Hekmat va Falsafeh]*, 3(Autumn), 97–114.
- Graham, Allen (2016) *Intertextuality* (Payam Yazdanjoo, Trans. Tehran: Markaz Publishing [Nashr-e Markaz].  
ISBN 9789643056315.
- Hatami, Ali (1971) *The suitor [Film]*, Iran.
- Jamee, Navid;Sharifzadeh, Mohammadreza;Mokhtabad Amreii, Seyed Mostafa; Adel, Shahabeddin (2022) *An analysis on Iranian Cinema of 90th decade in mediation with the concept of Abject and Its relation to the feminine based on Julia Kristeva s thought. Journal of Performing Arts and Music [Name-ye Honarhaye Namayeshi va Musiqi]*, 29(Summer), 5–21.
- Kristeva, Julia (1984) *Revolution in poetic language*. Columbia University Press.ISBN: 9780231056434
- Kristeva, Julia (2023) *Communal individuation*. Tehran: Roozbehan Publishing [Nashr-e Roozbehan].  
ISBN: 9789648175806.

- McAfee, Noelle (2006) *Julia Kristeva* (Mehrdad Parsa, Trans. Tehran: Markaz Publishing [Nashr-e Markaz]. ISBN 9789643058913.
- Mehrjui, Dariush (1970) *Mr. Halu* [Film]. Iran.
- Movallali, Keramat (2019) *Foundations of Freudian–Lacanian psychoanalysis* (13th ed.). Tehran: Ney Publishing [Nashr-e Ney]. ISBN 9786220602262.
- Najafi, Zohre (2017) *Analysis of the semiotic and the symbolic in Ghesseye Shahre Sangestan Based on Kristeva’s Theory. Contemporary World Literature Studies* [Pajouhesh-e Adabiyat-e Mo’aser-e Jahan], 2(Autumn & Winter), 615–639.
- Nematollahi, Javad; Sayyad, Alireza. (2022) *New Woman Akin to Modern Urban Way in the New Wave: Islamic Revolution Era-of Cinema in Pre-Revolutionary Iran. Case Study of Films *Mr. Halu* (1973) and *The Baluch*. Interdisciplinary Studies in the Humanities* [Motale’at-e Miyandesh-e dar Oloum-e Ensani], 2 (Spring), 127–152.
- Payne, Michael (2001) *Lacan, Derrida, Kristeva* (Payam Yazdanjoo, Trans. Tehran: Markaz Publishing [Nashr-e Markaz]. ISBN 964-305-604-X.
- Shahriari, Zahra ; Afarin, Farideh (2019) *Semantic Analysis in Social Poster Entitled *Nurture Women’s Voices*, by Parisa Tashakori According to the Ideas of Julia Kristeva. Women in Culture and Art* [Zan dar Farhang va Honar], 2(Summer), 199–231.