بسم الله الرحمن الرحیم

فصلنامه علمی- پژوهشی در حوزه مطالعات اسلامی- سیاسی

سال بیست و هشتم، شماره اول، پیاپی ۱۰۹، بهار ۱٤۰٤

(۱۰۹)

صاحب امتیاز:

دانشگاه باقرالعلوم(ع)

(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

مدیر مسئول: سید احسان رفیعی علوی

سردبیر: احمد واعظی

دبیر تحریریه: محمود فلاح

ـ براساس مصوبه شورای عالی حوزه‌های علمیه و پس از ارزیابی کمیسیون نشریات علمی حوزه، با تصویب شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی در جلسه مورخ ۱۳۹۰/۱۱/۲۵ حائز رتبه علمی- پژوهشی گردید.

ـ فصلنامه علمی- پژوهشی علوم سیاسی از طریق پایگاه استنادی جهان اسلام (ISC) به نشانی: www.ISC.gov.ir به طور تمام متن قابل دریافت می‌باشد.

ـ به استناد ماده واحده مصوبه جلسه ۶۲۵ مورخ ۱۳۸۷/۳/۲۱ شورای عالی انقلاب فرهنگی «مصوبات شورای عالی حوزه علمیه قم در خصوص اعطای امتیاز علمی به مجلات علمی، تأسیس انجمن‌های علمی، قطب‌های علمی و واحدهای پژوهشی و همچنین امتیازات کرسی‌های نظریه‌پردازی، نقد و مناظره و آزاداندیشی در حوزه، دارای اعتبار رسمی بوده و موجد امتیازات قانونی در دانشگاه‌ها و حوزه‌های علمیه می‌باشد».

نشانی: قم، پردیسان، انتهای بلوار دانشگاه، دانشگاه باقرالعلوم(ع)، دفتر فصلنامه.

صندوق پستی: ۳۶۸۸-۳۷۱۸۵ * تلفن: ۳۲۱۳۶۶۳۵ _ ۰۲۵ * سامانه نشریه: http://psq.bou.ac.ir

پست الکترونیک: psq@bou.ac.ir

قیمت: ۱۲۰۰۰۰۰ ریال

اعضای هیئت تحریریه
(به ترتیب حروف الفبا)

حیدر زایر عبوسی محسن العامری
دانشیار علوم سیاسی دانشگاه کوفه، عراق

سید سجاد ایزدهی
استاد گروه علم سیاست پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

فوزی علی حسین العلوی
استاد فلسفه دانشگاه زیتونه، تونس

حمید پارسانیا
دانشیار گروه فلسفه و کلام دانشگاه باقرالعلوم(ع)

محمدباقر خرمشاد
استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی(ره)

عبد القیوم سجادی
استاد دانشگاه خاتم النبیین، افغانستان

نجف لک‌زایی
استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه باقرالعلوم(ع)

شمس‌اللّه مریجی
استاد گروه علوم اجتماعی دانشگاه باقرالعلوم(ع)

منصور میراحمدی
استاد گروه علوم سیاسی دانشگاه شهید بهشتی

احمد واعظی
استاد گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه باقرالعلوم(ع)

داوران این شماره

احمد حاجی ده‌آبادی، سید محمدعلی حسینی‌زاده، روح‌الله شریعتی، سید محسن طباطبائی‌فر، محمدتقی قزلسفلی، محسن مهاجرنیا، رسول نوروزی فیروز.

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

فصلنامه علمی ـ پژوهشی *علوم سیاسی*، وابسته به دانشگاه باقرالعلوم(ع) است که مخاطبان خود را از میان محققان، پژوهشگران و فرهیختگـان حـوزه و دانشـگاه مـی‌جویـد. ایـن نشـریه پـذیرای مقاله‌های پژوهشی در قلمرو اندیشه سیاسی، فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، روابط بین‌الملل همـراه بـا رویکرد اسلامی است. کلیه مقاله‌ها توسط هیأت تحریریـه، داوران نشـریه ارزیـابی مـی‌گـردد و در صورت نداشتن مشکل عمده (شکلی و محتوایی) نتیجه‌های ارزیابی به اطلاع نویسنده مـی‌رسـد تـا نسخه جدید مقاله را بعد از انجام اصلاحات آماده و ارسال نماید. نسخه جدید دوباره توسط داوران نشریه ارزیابی و در صورت انجام اصلاحات به چاپ خواهد رسید.

راهنمای نگارش و تدوین مقالات برای چاپ فصلنامه علمی- پژوهشی *علوم سیاسی*:

۱. مقاله بایـد دسـتاورد پـژوهش علمـی نگارنـده و برخـوردار از مختصـات روش‌شـناختی، و سامان‌یافته در ارائه موضوع مورد تحقیق بوده و برای چاپ در نشریات دیگـر ارسـال نشـده باشد.

۲. پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیأت تحریریه فصلنامه اسـت کـه بعـد از داوری و تأییـد همکاران علمی نشریه، صلاحیت چاپ آن، اعلام خواهـد شـد. بـدیهی اسـت کـه فصـلنامه هیچ‌گونه تعهدی در قبال پذیریش و یا ردّ مقاله برعهده نخواهد داشت و کلیه مسؤولیت‌های ناشی از صحت علمی و یا دیدگاه‌های نظری و ارجاعات مندرج در مقاله بر عهده نویسنده و یا نویسندگان آن خواهد بود.

۳. مقاله حداقل در ۱۵ صفحه و حداکثر در ۲۵ صفحه تایپ شده (محیط Word) از طریق وبگاه اختصاصی فصلنامه علمی- پژوهشی *علوم سیاسی* به نشانی: http://psq.bou.ac.ir ارسال گردد.

٤. مقاله ارسالی باید دارای ساختار مقالات علمی- پژوهشی و با رعایت شرایط ذیل باشد:

٤-۱. مقاله ارسالی باید دارای عنوان، چکیده، (حداکثر ده سطر با ۱۵۰ کلمه)، کلیـد واژگـان (سه الی ۵ کلیده واژه)، مقدمه، چارچوب نظری، متن، نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.

٤-۲. مقاله باید برخوردار از عنوان دقیق علمی متناسب با محتوا، رسا و مختصر باشد.

٤-۳. خلاقیت و نوآوری در خصوص موضوع.

٤-٤. ارتباط منطقی، انسجام و هماهنگی مطالب.

٤-٥. مقدمه مقاله محل طرح موضوع مقاله، اهمیت و ابعاد موضوع مسأله مورد پژوهش و بیان منظور نویسنده از طرح و انتشار آن است.

٤-٦. جمع‌بندی یا نتیجه‌گیری در پایان مقاله، بایستی نتایج حاصل از تحقیق و آزمون فرضیه که بیانگر بحث و نتیجه‌گیری باشد ارائه گردد.

٤-٧. استفاده از منابع معتبر و اصلی.

٤-٨. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون متنی به شرح (نام خانوادگی، سال انتشار، جلد، شماره صفحه) باشد:

در انتها فهرست منابع بصورت کامل طبق نمونه ذیل آورده شود:

کتاب: نام خانوادگی و نام نویسنده، سال نشر، عنوان کتاب، (محقق/مترجم/ویراستار)، شماره جلد، نام مترجم (محل انتشار: نام ناشر).

مقاله: نام خانوادگی و نام، «عنوان مقاله داخل گیومه»، نام مجله، (دوره، شماره، سال انتشار).

منابع اینترنتی: نام نویسنده، عنوان متن، نام سایت یا صفحه اینترنتی.

نکته۱: عنوان کتاب و نام مجله به صورت ایتالیک و Bold شود.

نکته۲: تمامی ارجاعات بایستی در پایان مقاله در صفحه‌ای جداگانه آورده شود.

۵. مشخصات کامل نویسنده، شامل نام و نام‌خانوادگی، سابقه علمی، درجه علمی، تخصص سمت کنونی، شناسه پژوهشگری ارکید، نشانی پستی و الکترونیکی (در صورت وابستگی علمی: ایمیل سازمانی) و شماره تماس را در برگه جداگانه ذکر فرمایید.

یادآوری:

۱. مقالات دریافتی مسترد نمی‌شوند.

۲. مجله در ویرایش مطالب آزاد است.

۳. دیدگاه‌های مطرح شده در مقالات نشانگر نظر نویسندگان مقاله است.

٤. نقل مطالب مجله، با ذکر منبع بلامانع است.

فهرست مطالب

۷/ نسبت برابری و عدالت سیاسی
احمد واعظی
۲۷/ شکیبایی سیاسی و کارکردهای آن در حکمرانی اخلاقی اسلام
سیدکاظم سیدباقری
۵۱/ قانون‌گذاری و ظرفیت‌های فقه امامیه
سید جواد ورعی
۷۷/ تأثیر عادی‌سازی روابط اسرائیل با کشورهای عربی حوزهٔ خلیج‌فارس بر روابط خارجی جمهوری اسلامی ایران با کشورهای منطقه
محمدصادق فرهادی، نفیسه واعظ شهرستانی، سید محمدعلی شریعتی
۱۰۱/ از فضیلت سیاسی تا زوال حکومت: تحلیل کارکردی اخلاق در الگوی کشورداری فردوسی
محمود فلاح، حسن امان‌زاده
۱۲۹/ از شبکه تا خیابان؛ یک چارچوب نظری برای رابطهٔ «شبکه‌های اجتماعی» و «اعتراض سیاسی»
محمد اسکندری، محمدرضا طالبان، امیر عظیمی دولت‌آبادی
۱۵۳/ گذار فنّاورانه در سیاست خارجی: تأثیر حکمرانی هوش مصنوعی بر نقش ژئوپلیتیک امارات متحدهٔ عربی
فرشته بهرامی‌پور، امیر رضایی‌پناه، پرهام پوررمضان
۱۷۹/ ماهیّت زبان و رابطهٔ آن با سیاست در اندیشهٔ غزالی
حمزه عالمی چراغعلی، سید ایوب حسینی‌وردنجانی

Political Science
Baqir al-Olum University
ISSN Online: 2645-5773

The Relation between Equality and Political Justice

Ahmad Vaezi

Department of Islamic Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom, Iran. vaezibou@ac.ir

Abstract

In the intellectual and normative framework of political societies, a set of values serves as fundamental organizing principles of collective life. Concepts such as freedom, justice, and equality are among the most important values at the heart of political philosophy debates. While the intrinsic value and independence of concepts like freedom and justice are generally accepted, the position and nature of "equality" as a social value has always been a subject of controversy and ambiguity. This article provides an analytical and in-depth examination of the relationship between two key concepts, "equality" and "political justice," and seeks to answer the central question: Is equality inherently and independently an absolute social value, or is its worth always contingent upon the realization of justice and dependent on it? In other words, are there independent and compelling reasons for the intrinsic value of equality that make it unnecessary to be linked with the notion of justice, allowing it to perform its own specific mandatory functions in organizing social order? This study, adopting a descriptive-analytical approach and examining various arguments, tests the hypothesis that equality, unlike values such as freedom and justice, is not an absolute and primary social value; rather, it is a secondary value that derives its worth and binding nature from justice. The findings of the research indicate that "equality," by itself and without considering its object or subject, lacks axiological and guiding power. For example, subjecting everyone to slavery equally or honoring everyone equally are both instances of applying the principle of equality, yet the moral value of these actions does not stem from equality itself but from the nature of their subjects (slavery or honor). Therefore, equality only becomes valuable and binding when it serves the realization of another, prior value, especially justice. In other words, the application of equality is desirable when it is "just," and the application of inequality is undesirable when it constitutes "injustice." This inseparable link places equality under the conceptual umbrella of justice, denying its independence as a fundamental value.The article then analyzes the concept of "the intrinsic equality of humans" and its implications. While both Islamic and modern thought emphasize that all humans are equal in terms of dignity and intrinsic human value, this inherent equality cannot automatically be extended to necessitate equality in all acquisitive domains. Individual differences in talent, effort, skill, and choices naturally lead to

Cite this article: Vaezi, A. (2025). The Relation between Equality and Political Justice. *Political science*, 28(1), p. 7-26. https://doi.org/10.22081/psq.2025.78098

Received: 2024-10-17 ; **Revised:** 2024-11-25 ; **Accepted:** 2025-02-17 ; **Published online:** 2025-04-09
© The Author(s).
Article type: Research Article **Publisher:** Baqir al-Olum University

legitimate and just inequalities in social and economic spheres. Ignoring these acquired differences and attempting to create absolute equality is not only impossible but also constitutes an instance of injustice, as it conflicts with individuals' rights, entitlements, and merits. The intrinsic equality of humans can only serve as a foundation for rejecting any discrimination and inequality based on natural distinctions (such as race, color, or ethnicity); however, it cannot be used as a criterion for distributing all societal benefits and goods. In the final section, the article explains the specific functions of the principle of equality within the framework of "political justice." In this domain, equality manifests in various forms: (1) equality before the law, meaning the impartial enforcement of laws for all individuals; (2) equality in political opportunities, meaning the creation of a fair competition environment for all deserving individuals to assume positions. In these instances, equality functions not as an ultimate goal, but as a tool for achieving distributive and procedural justice. Political justice also requires addressing unjust inequalities arising from the influence of economic and social powers, which can lead to the violation of citizens' rights and political corruption. Ultimately, by challenging the notion of absolute egalitarianism, the article concludes that equality in the political sphere should be conceptualized and applied within the complex framework of political justice, taking into account legitimate acquisitive differences. Any abstract analysis of equality, without reference to justice, will be ineffective and misleading.

Keywords: Equality, political justice, social value, intrinsic human equality, just inequality, discrimination, political power.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

نسبت برابری و عدالت سیاسی

احمد واعظی

گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم(ع)، قم، ایران. vaezibou@ac.ir

چکیده

در منظومهٔ فکری و هنجاری جوامع سیاسی، مجموعه‌ای از ارزش‌ها به عنوان اصول بنیادین و نظم‌بخش حیات جمعی عمل می‌کنند. مفاهیمی چون آزادی، عدالت و برابری از جمله مهم‌ترین این ارزش‌ها هستند که در کانون مباحث فلسفه سیاسی قرار دارند؛ درحالی‌که ارزش ذاتی و استقلال مفاهیمی همچون آزادی و عدالت عموماً مورد پذیرش است، جایگاه و ماهیت «برابری» به عنوان یک ارزش اجتماعی، همواره محل مناقشه و ابهام بوده است. مقالهٔ حاضر به بررسی تحلیلی و عمیق نسبت میان دو مفهوم کلیدی «برابری» و «عدالت سیاسی» می‌پردازد و در پی پاسخ به این پرسش اصلی است که آیا برابری به خودی خود و به طور مستقل یک ارزش اجتماعی مطلق است، یا آنکه ارزشمندی آن همواره وابسته به تحقق عدالت و در گرو آن است؟ به عبارت دیگر، آیا دلایل مستقل و قانع‌کننده‌ای برای ارزشمندی ذاتی برابری وجود دارد که آن را بی‌نیاز از پیوند با مقولهٔ عدالت سازد و کارکردهای الزام‌آور خاص خود را در سامان‌دهی نظم اجتماعی ایفا کند؟ این پژوهش با درپیش‌گرفتن روشی توصیفی- تحلیلی و با واکاوی استدلال‌های مختلف، این فرضیه را به آزمون می‌گذارد که برابری، بر خلاف ارزش‌هایی چون آزادی و عدالت، یک ارزش اجتماعی مطلق و اولیه نیست؛ بلکه یک ارزش ثانویه است که ارزشمندی و الزام‌آوری خود را از عدالت کسب می‌کند. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که «برابری» به خودی خود و بدون درنظرگرفتن متعلق و موضوع آن، فاقد توان ارزشی و جهت‌دهندگی است؛ برای مثال به‌بردگی‌کشیدن همگان به طور برابر یا تکریم همگان به طور برابر، هر دو مصداق اعمال اصل برابری هستند، اما ارزش اخلاقی این دو کنش، نه از خود برابری، بلکه از ماهیت موضوع آن (بردگی یا تکریم) نشئت می‌گیرد؛ بنابراین برابری تنها زمانی ارزشمند و الزام‌آور می‌شود که در خدمت تحقّق یک ارزش پیشینی دیگر، به‌ویژه عدالت باشد؛ به بیان دیگر اعمال برابری زمانی مطلوب است که «عادلانه» باشد و اعمال نابرابری زمانی نامطلوب است که مصداق «بی‌عدالتی» باشد. این پیوند ناگسستنی، برابری را ذیل چتر مفهومی عدالت قرار می‌دهد و استقلال آن را به عنوان یک ارزش بنیادین نفی می‌کند. مقاله در ادامه، به تحلیل مفهوم «برابری ذاتی انسان‌ها» و پیامدهای آن می‌پردازد. اگرچه تفکر اسلامی و مدرن بر این اصل تأکید دارند که همه انسان‌ها از حیث کرامت و ارزش ذاتی انسانی برابرند، این برابری ذاتی نمی‌تواند به طور خودکار به لزوم برابری در همهٔ زمینه‌های اکتسابی تعمیم یابد. تفاوت‌های فردی در استعداد، تلاش، مهارت و انتخاب‌ها، به طور طبیعی به نابرابری‌های مشروع و عادلانه در حوزه‌های اجتماعی و اقتصادی منجر می‌شود. نادیده‌گرفتن این تفاوت‌های اکتسابی و تلاش برای ایجاد برابری مطلق، نه‌تنها امری ناممکن، بلکه خود مصداقی از

استناد به این مقاله: واعظی، احمد (۱۴۰۴). نسبت برابری و عدالت سیاسی. *علوم سیاسی*، ۲۸(۱)، ص۷-۲۶.
https://doi.org/10.22081/psq.2025.78098

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۶ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۹/۰۵ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۱/۲۹ ؛ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

© نویسندگان.
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه باقرالعلوم(ع)

بی‌عدالتی است؛ زیرا با حقوق، استحقاق‌ها و شایستگی‌های افراد در تعارض قرار می‌گیرد. برابری ذاتی انسان‌ها تنها می‌تواند مبنایی برای نفی هرگونه تبعیض و نابرابری مبتنی بر تمایزات طبیعی (مانند نژاد، رنگ و قومیت) باشد؛ اما نمی‌تواند معیار توزیع تمامی موهبت‌ها و خیرهای اجتماعی قرار گیرد. در بخش پایانی، مقاله به تبیین کارکردهای مشخص اصل برابری در چارچوب «عدالت سیاسی» می‌پردازد. در این حوزه، برابری در وجوه مختلفی ظهور می‌یابد: (۱) برابری در برابر قانون، به معنای اجرای بی‌طرفانهٔ قوانین برای همه افراد؛ (۲) برابری در فرصت‌های سیاسی، به معنای ایجاد زمینهٔ رقابت منصفانه برای همه افراد شایسته جهت تصدی مناصب. در این موارد، برابری نه به عنوان هدف نهایی، بلکه به‌مثابهٔ ابزاری برای تحقّق عدالت توزیعی و رویه‌ای عمل می‌کند؛ همچنین عدالت سیاسی مستلزم مقابله با نابرابری‌های ناموجه ناشی از نفوذ قدرت‌های اقتصادی و اجتماعی است که می‌تواند به تضییع حقوق شهروندان و فساد سیاسی منجر شود. درنهایت این مقاله با به چالش‌کشیدن دیدگاه مساوات‌طلبی مطلق نتیجه می‌گیرد که برابری در عرصهٔ سیاسی باید در چارچوب پیچیدهٔ عدالت سیاسی و با درنظرگرفتن تفاوت‌های مشروع اکتسابی، مفهوم‌سازی و اعمال شود و هرگونه تحلیل انتزاعی از آن، بدون ارجاع به عدالت، ناکارآمد و گمراه‌کننده خواهد بود.

کلیدواژه‌ها: برابری، عدالت سیاسی، ارزش اجتماعی، برابری ذاتی انسان‌ها، نابرابری عادلانه، تبعیض، قدرت سیاسی.

۱. مقدمه

قوام جامعهٔ سیاسی به وجود هنجارها و قواعد و ارزش‌هایی است که بـه رسـمیت شـناخته شـده و فـارغ از تمایل و پذیرش عمومی، درعمـل نظم‌بخـش مناسـبات حیـات جمعـی اسـت. ایـن هنجارهـا و قواعـد و مطلوبیت‌ها و ارزش‌ها متنوع و متکثرند و به لحاظ اهمیت و شأن و جایگاه در یک تـراز و سـطح نیسـتند و برخی از آنها بنیادین و پایه‌ای و مایـهٔ اعتبـار سـطوحی از قواعـد و قـوانین و هنجارهـا هسـتند کـه از آن بـه «ارزش‌های اجتماعی»[1] تعبیر می‌شود. ارزش‌های اجتمـاعی هـر جامعـه، درواقـع مشـتمل بـر فضـایل و مطلوبیت‌های اصلی یک جامعهٔ سیاسی است که حیات اجتمـاعی مطلـوب آن جامعـه در گـرو تحقـق و رعایت آن ارزش‌ها در لایه‌های مختلف نظم اجتماعی و هنجارها و قواعد و قوانین و مناسبات عرصـه‌هـای مختلف آن جامعه است.[2] آن دسته از هنجارها که در جایگاه ارزش‌های اجتماعی قرار مـی‌گیرنـد، فـارغ از تنوع و تکثر جوامع در محتوای ارزش‌های اجتماعی، معمولاً مستقل از یکدیگر و قابل فروکاهش و ارجـاع به همدیگر نیستند؛ برای نمونه در جوامع لیبرال معاصر، آزادی، تساهل و تسامح و مالکیت خصوصی، هـر کدام یک ارزش اجتماعی مستقل است که بدون ارجاع به دیگری، دلالت‌ها و الزامات و کارکردهای خـود را در برقراری نظم اجتماعی لیبرالی بر عهده دارند. پرسش محوری و اساسـی ایـن مقالـه آن اسـت کـه آیـا «برابری» ظرفیت آن را دارد که در قامت یک ارزش اجتماعی مستقل ظـاهر شـود و بـدون گروه‌خـوردن یـا ارزش دیگری یک مطلوب اجتماعی بنیادین تلقی شود که به نوبهٔ خود، مبنا و پایهٔ شـکل‌گیـری هنجارهـا و قواعد و اصول زیرین نظم‌بخش عرصه‌های مختلف حیات جمعی قرار گیرد؟ دیـدگاه مقابـل آن اسـت کـه برابری از آن جهت که برابری است، نمی‌تواند یـک ارزش اجتمـاعی باشـد؛ بلکـه ارزشـمندی برابـری در مواردی که به عنوان یک ارزش رسمیت می‌یابد و پذیرفته می‌شـود، از بـاب مصـداق عـدالت‌بودن اسـت؛ بنابراین برابری زمانی ارزشمند و الزام‌آور می‌شود که در عدالت به‌ویژه «عدالت سیاسی» سهیم و تأثیرگـذار باشد؛ به بیان دیگر پرسش اصلی مقاله سنجش نسبت میـان برابـری و عـدالت سیاسـی اسـت و اینکـه آیـا دلایل مستقل و قانع‌کننده‌ای برای ارزشمندی و اخلاقی‌بودن برابری و ناموجـه و غیراخلاقی‌بـودن نـابرابری وجود دارد؛ به‌گونه‌ای که بی‌نیاز از ربط و پیوند با مقولهٔ عدالت و ارزشمندی عدالت سیاسی، اصل برابـری و مساوات‌طلبی، کارکردهای خاص خود را در سـامان نظـم اجتمـاعی برعهـده بگیـرد؟ نگارنـده بـا روش توصیفی- تحلیلی نشان خواهد داد که اصل برابری یـک ارزش اجتمـاعی مطلـق و مسـتقل ماننـد آزادی و عدالت نیست و استدلال‌های مربوط به اثبات ارزشمندی برابری، قادر به اثبات آن نخواهند بـود و در همـه مواردی که برابری لزوم و ارزش و ارزش اخلاقی پیدا می‌کند، به دلیل آن اسـت کـه عـدالت بـا اهتمـام بـه برابری تأمین می‌شود و اعمال نابرابری مصداق بی‌عدالتی است؛ ازاین‌رو در فضای کلان سـاختار سیاسـت

1. Social values

۲. برای توضیح بیشتر دربارهٔ ارزش‌های اجتماعی و کارکردها و مؤلفه‌های آن، نک: واعظی، ۱۴۰۱، صص. ۱۶۶-۱۷۱.

و مناسبات سیاسی جامعه، اصل برابری ذیل عدالت سیاسی کارکرد و حضور پیدا می‌کند و در عرض عدالت سیاسی و مستقل از آن فاقد ظرفیت اخلاقی و توان الزام‌آوری است.

پیش از ورود در بررسی خاستگاه ارزشمندی اصل برابری و قیود و شرایط احتمالی آن، گفتنی است که ارزشمندی و مطلوبیت گاه کاملاً فردی و شخصی، و گاه اجتماعی، فراگیر و غیرشخصی است. روشن است که محل بحث ما ارزش‌های اجتماعی است و مطلوبیت و ارزشمندی فردی مانند ارزش تصاویر خانوادگی و یادگاری‌ها و اشیای متعلق به منتسبان نسبی یک فرد برای او، جنبهٔ همگانی ندارد و چه‌بسا برای دیگران کم‌ارزش و کم‌اهمیت جلوه کند. ارزشمندی اجتماعی و همگانی‌پذیر نیز بر دو قسم است: گاه ارزشمندی کارکردی است و گاه واجد ارزش اخلاقی است. مطلوبیت و ارزشمندی کارکردی، شامل مواردی است که خواستنی‌بودن امری به سبب کارکرد مفید و مطلوب آن است؛ برای نمونه وجود دولت و قدرت سیاسی به سبب کارکردی که در حفظ نظم اجتماعی و برقراری امنیت و دیگر کارویژه‌های متعارف قدرت سیاسی دارد، امر مطلوبی است. یک ارزش اجتماعی زمانی به وصف اخلاقی موصوف می‌شود که تعهّد و التزام به آن ارزش با مدح و تحسین عقلایی همراه باشد. نزد بسیاری از متفکران عدالت یک ارزش اجتماعی اخلاقی است؛ ازاین‌رو بی‌عدالتی و ظلم به لحاظ اخلاقی نادرست و ناموجّه است و فاعل بی‌عدالتی و ظلم به لحاظ اخلاقی مذمّت و ملامت می‌شود.

البته برخی صاحب‌نظران عدالت اجتماعی را دارای ارزش کارکردی می‌دانند و تقریری نا اخلاقی از خاستگاه ارزشمندی عدالت و اصول عدالت عرضه می‌کنند؛ برای نمونه جان رالز در مکتوبات متأخر خود به‌ویژه کتاب *لیبرالیسم سیاسی* (Rawls, 1996, pp. 4, 5, 22, 35) به نظریهٔ عدالت و اصول آن تنها به عنوان یک راه‌حلّ سیاسی جهت تداوم نظمی نگاه می‌کند که بر محور ارزش‌های حاکم بر فرهنگ سیاسی معاصر غرب و فردیت‌گرایی لیبرال در این جوامع شکل‌گرفته است و به سبب آنکه این اصول عدالت پیشنهادی وی، توان آن را دارند که برای همکاری اجتماعی مشترک پایدار در جوامع تکثرگرای غربی کارکرد داشته باشند، مطلوب و باارزش هستند؛ نه آنکه این اصول عدالت پایهٔ اخلاقی و نظریهٔ جامع اخلاقی مورد نیاز این جوامع باشند؛ پس کارکرد سیاسی این تلقّی از عدالت، مایه و پشتوانهٔ ارزشمندی آن است. در بحث حاضر ارزشمندی برابری را صرفاً در چارچوب ارزشمندی اخلاقی بررسی نمی‌کنیم. آنچه مهم است اثبات ارزش اجتماعی برابری است؛ خواه این ارزشمندی اخلاقی باشد یا به سبب کارکردهای مثبت امری مطلوب شمرده شود.

۲. ارزشمندی اصل برابری

داوری دربارهٔ ارزشمندی اصل برابری و اینکه آیا برابری یک ارزش مطلق اجتماعی است یا آنکه مطلوبیت آن به قیود و شرایطی مشروط است و پرسش‌هایی از این دست، به بررسی دقیق و اشاره به ملاحظاتی

بستگی دارد که به‌اختصار در چند بند بررسی می‌گردد.

الف) برابری به‌خودی‌خود و بدون درنظرگرفتن متعلق و موضوع آن و اینکه اصل برابری را در چه زمینه و موردی تطبیق می‌کنیم، امری خواستنی نیست؛ چه رسد به اینکه در جایگاه یک «ارزش اجتماعی» با تفسیری که بیان شد، قرار گیرد. بر خلاف «عدالت» که به‌خودی‌خود و به طور مطلق و بدون تأمل و توقف بر اینکه عدالت را در چه زمینه و موضوعی می‌خواهیم اعمال کنیم، مطلوب و ارزشمند و الزام‌آور است. شاهد بر اینکه «برابری» به طور مطلق و به‌خودی‌خود نمی‌تواند دارای توان ارزشی و نیکویی و الزام‌آوری باشد آن است که اگر گروهی بر قبیله، دهکده یا جامعه‌ای مسلط شوند و همهٔ آنها را به طور برابر به انقیاد و بردگی خود درآورند و یا آنکه به طور برابر همگی را تکریم کنند و آزادی‌های فردی آنها را رعایت و تضمین نمابند، در هر دو صورت، اصل برابری را اعمال کرده‌اند و به آن وفادار بوده‌اند و با افراد آن قبیله یا جامعه به طور نابرابر رفتار نکرده‌اند. تفاوت میان این دو گونه رفتار، در اصل برابری نیست که امر مشترک است؛ بلکه تفاوت در موضوع و زمینه اعمال برابری است که اگر موضوع آن حفظ کرامت و آزادی آنها باشد، امری ارزشمند است.

بنابراین صرف برابری و تعهّد عملی به اصل برابری نمی‌تواند به طور مطلق و فارغ از اینکه در کدامین زمینه و موضوع اعمال می‌شود، امری مطلوب باشد؛ چه رسد به اینکه یک ارزش اجتماعی و ارزشی اخلاقی باشد.

ب) بی‌تردید مواردی وجود دارد که اصل برابری الزام‌آور و نیکو شمرده می‌شود و حتی وجه اخلاقی پیدا می‌کند و نادیده‌گرفتن آن و اعمال نابرابری نکوهیده و نا اخلاقی قلمداد می‌شود؛ اما نکته آن است که «برابری» گرچه در مواردی می‌تواند یک ارزش اخلاقی باشد، یک ارزش اجتماعی اولیه نیست؛ بلکه در این‌گونه موارد یک «ارزش اجتماعی ثانویه» است. مراد من از واژهٔ ثانویه آن است که در رتبهٔ سابق بر اصل برابری، بایستی یک ارزش یا امر مطلوب اجتماعی تثبیت شود، آن‌گاه شمول برابر آن ارزش نسبت به آحاد جامعه امری ارزشمند تلقی می‌شود؛ برای نمونه اگر در جامعه‌ای حقوق و آزادی‌های فردی یک ارزش اجتماعی باشد، احترام و رعایت آزادی‌های فردی بایستی به طور برابر در مورد همه آحاد جامعه به رسمیت شناخته شود و اعمال نابرابر «آزادی‌های فردی» نا اخلاقی و نپذیرفتنی است. اگر عدالت یک ارزش اجتماعی است، این ارزش بایستی برای همگان به‌یکسان و برابر باشد و پس از پذیرش ارزشمندی عدالت و متأخر از آن، اصل برابری به عنوان یک ارزش، زمینه و میدان پیدا می‌کند؛ امّا برابری ازهمان‌آغاز شأن و ظرفیت اخلاقی آن را ندارد که در کنار ارزش‌هایی همچون عدالت و آزادی و کرامت انسان‌ها یک اصل و ارزش اولیه اجتماعی باشد.

ج) اصل برابری در بسیاری از موارد فاقد قدرت تعیین‌کنندگی، جهت‌دهندگی و ایفای نقش مؤثر در «سیاست اجتماعی» است. در امور کلان ادارهٔ جامعه و تدبیر و سیاست اجتماعی، موارد فراوانی پیش

می‌آید. میان دو راهی‌ها و گزینه‌های ناساز مردّد و نیازمند انتخاب می‌شویم. اصل برابری در این‌گونه موارد معمولاً هیچ راهنمایی و توجیه و جهت‌دهی نخواهد داشت؛ زیرا اصل برابری بر هر دو طرف انتخاب و دو راهی‌ها قابل‌تطبیق است؛ برای نمونه اگر سیاست‌گذار تردید داشته باشد که در جامعه‌ای یارانهٔ نقدی دهد یا آنکه معادل آن را کالای مصرفی توزیع کند، اصل برابری هیچ کمکی به رفع تردید و انتخاب‌گری سیاست‌گذار نمی‌کند؛ زیرا هر دو یارانهٔ نقدی و یارانهٔ مصرفی و کالایی را می‌توان به طور برابر میان افراد توزیع کرد؛ پس الزام به برابری کمکی به رفع این حیرت و تردید نخواهد کرد. مثال دیگر اینکه اگر سیاست‌گذار تردید کند که آیا سهمیهٔ بنزین مشخصی را برای هر ماشین سواری قرار دهد یا آن سهمیهٔ بنزین را برای هر شهروند قرار دهد، اصل برابری کمکی به این تصمیم‌گیری نخواهد کرد؛ چون در هر دو صورت میزان برابری از بنزین به هر ماشین یا هر فرد داده شده است؛ بنابراین در همهٔ مواردی که دغدغهٔ اخلاقی و ارزشی وجود دارد و در دوراهی تصمیم‌گیری قرار گیریم، صرف برابری از آن جهت که برابری است، راهگشای تصمیم و تعیین‌کننده و جهت‌دهنده نخواهد بود.

د) در بند الف گفتیم که اصل برابری به‌خودی‌خود و بدون درنظرگرفتن وضعیت ارزشمندی کارکردی یا ارزشمندی اخلاقی موضوع و زمینهٔ اعمال برابری، فاقد مطلوبیت و ارزشمندی است. اگر صاحب قدرتی یک عدّه کارگر را در مزرعه‌ای به کار و فعالیت کشاورزی گمارد، اصل برابری مشخص نمی‌کند که آیا بایستی حقوقی به آن افراد پرداخت کند یا آنکه مجانی و بدون مزد از زحمت آنان بهره‌مند شود. هر کدام از این دو صورت را برگزینند، اصل برابری رعایت شده است؛ چون به طور برابر با آنان رفتار کرده است؛ اما اگر در رتبهٔ سابق این داوری اخلاقی پذیرفته شود که استثمار و بهره‌کشی مجانی و اجباری از انسان‌ها ضداخلاقی و نادرست است، در این صورت اصل برابری موضوع یک پرسش واقعی قرار می‌گیرد. «آیا باید به آنان مزد و حقوق برابر داد یا آنکه به دلیل پاره‌ای تفاوت‌های آنها در فعالیت‌هایشان، پرداخت حقوق نابرابر و غیریکسان به آنان مجاز و اخلاقی است؟» پاسخ به این پرسش در گرو آن است که آیا آن افراد، برابر هستند تا رفتار برابر (اعطای حقوق و مزد مساوی)، عملی اخلاقی و بایستنی باشد یا آنکه آن افراد، نابرابر هستند و می‌توان با آنها در زمینهٔ اعطای مزد و اجر کار، رفتار نابرابر داشت. همان‌طور که این مثال نشان می‌دهد در شرایط و موقعیت‌هایی، اصل برابری در قامت یک ارزش حضور و تأثیر خواهد داشت و توان الزام‌آوری دارد و در چنین موقعیت‌هایی اعمال اصل برابری و الزامی‌بودن آن، تابع اثبات برابربودن افراد در آن موقعیت است؛ یعنی توجه به معیارها و ادله‌ای که نشان دهد افراد در آن موقعیت، برابرند و چون برابر هستند، باید با آنها رفتاری برابر داشت.

هـ) در مواردی اصل برابری و مطلوبیت برابری به سبب طریق و ابزاربودگی برابری، برای رسیدن به غایت و هدف مطلوب و ارزشمند دیگری است. این قسم مطلوبیّت ضمنی و ابزاری را نمی‌توان شاهد و دلیلی بر ارزشمندی برابری - بماهو برابری- دانست؛ برای نمونه در رویکردی نفع‌انگارانه می‌توان

استدلال کرد که اگر در جامعه‌ای توزیع ثروت بر اساس اصل برابری باشد، سعادت و نفع و خوشی افراد آن جامعه حداکثری خواهد شد. در این استدلال آنچه مطلوبیت و ارزشمندی اصلی و ذاتی دارد، حداکثری‌شدن خوشی و نفع افراد جامعه است و چون توزیع برابر ثروت طریق و وسیله‌ای برای وصول به این غایت مطلوب است، ارزشمند می‌شود؛ پس ارزشمندی برابری یک امر مستقل و اصیل و غیرمشروط نیست؛ بلکه مشروط به آنکه به نفع و خوشی حداکثری افراد جامعه بینجامد، مطلوب و ارزشمند است؛ پس اگر نشان داده شود که توزیع برابر به چنین هدفی منجر نمی‌شود و خوشی حداکثری در پی نمی‌آورد، برابری ارزشمند نخواهد بود. نمونه دیگر اینکه اگر در عرصهٔ سیاسی، به حداکثررساندن مشارکت سیاسی مردم هدف اصلی باشد، توزیع برابر حقوق سیاسی و نفی نابرابری در حقوق سیاسی موجب وصول به این غایت مطلوب (مشارکت حداکثری) خواهد شد؛ پس اعمال اصل برابری در حقوق سیاسی، امری ارزشمند به شمار می‌آید؛ اما این ارزشمندی اصیل و غیرمشروط نیست و شاهدی بر اثبات ارزشمندی برابری به‌خودی‌خود و به طور مطلق نخواهد بود.[۱]

پس از بیان این پنج نکته، ملاحظه می‌شود که بحث در ارزشمندی برابری را نمی‌توان به طور انتزاعی، مطلق و بدون لحاظ موقعیت و زمینه و اقتضائات ارزشی و اخلاقی موضوع و متعلق آن مطرح کرد و بر خلاف ارزش‌هایی چون عدالت، آزادی و مالکیت خصوصی و کرامت انسانی نمی‌توان از ارزشمندی برابری به‌خودی‌خود دفاع نظری کرد؛ بنابراین بحث اصلی در ارزشمندی اصل برابری این است که در مواردی که اصل برابری به عنوان یک ارزش اخلاقی و الزام‌آور زمینه و موضوعیت پیدا می‌کند و لزوم رفتار برابر با افراد، موجّه و اخلاقی می‌شود، آیا این ارزشمندی و الزام‌آوری به‌واسطهٔ ارزش عدالت است یا آنکه مستقل از بحث عدالت و توان اخلاقی عدالت، خود برابری تمامی بار اخلاقی و الزام‌آوربودن را بر دوش می‌کشد؟

۳. وابستگی اصل برابری به ارزشمندی عدالت

از نظر نگارنده تکیه‌گاه ارزشمندی و بایستگی برابری در مواردی که داوری ارزشی اعمال برابری را الزام‌آور و نیکو می‌شمارد، عادلانه‌بودن رفتار برابر و مصداق بی‌عدالتی‌بودن چشم‌پوشی از برابری است. برابری در مقابل تبعیض و نابرابری قرار می‌گیرد. در مواردی که برابری، مطلوب و بایسته است، هرگونه غفلت و بی‌اعتنایی به برابری و رواداری تبعیض و نابرابری، نزد همگان مصداق بی‌عدالتی شمرده می‌شود؛ فارغ از اینکه معیارها و عوامل و مناشی لزوم رعایت برابری چه باشد و به چه دلیلی افراد در آن موقعیت و مورد برابر دانسته شده‌اند تا رفتار برابر با آنها مطلوب و الزامی باشد. آدمیان عموماً و نظریه‌پردازان و صاحبان مکتب‌های فلسفی و اجتماعی به طور خاص، در اینکه در چه مواردی و در چه شرایطی، برابری مطلوب و

۱. این دو مثال را دیوید میلر در این منبع به بحث می‌گذارد: Miller, 1982, No. 7, pp. 74-75.

نابرابری نامطلوب است، اختلاف‌نظر دارند؛ خواه خاستگاه این اختلاف‌نظر اموری مانند تعلّق بـه فرهنـگ خاص یا پذیرش باورهای فلسفی و انسان‌شناختی متفاوت و یـا متمـایز از یکـدیگر دانسـتنِ نظـام ارزشـی باشد و درنتیجه به‌سبب نابرابردانستن انسان‌ها، پاره‌ای نابرابری‌ها را عین عـدالت بداننـد و یـا اینکـه اساسـاً رفتـار نـابرابر بـا افـراد را تبعیض‌آمیـز تفسـیر نکننـد؛ یـا اینکـه عـدّه‌ای دیگـر بـه سـبب پـذیرش مبـانی و باورداشت‌های دیگر و تعلّق به جامعهٔ فرهنگی متفاوت، آن موارد را مصداق تبعـیض و بـی‌عـدالتی بداننـد. سخن در آن است که فارغ از این اختلاف‌نظرهای محتوایی و مبنایی و فارغ از اینکه در چه مواردی به لـزوم رعایت اصل برابری حکم می‌کنند و در چه مواردی حکم به برابـری نمـی‌کننـد، مسـئله اصـلی تشـخیص موردی عدالت و بی‌عدالتی است و جایی که رفتار برابر با افـراد را مصـداق عـدالت و بـی‌اعتنـایی بـه آن را تبعیض و بی‌عدالتی می‌دانند، به لزوم برابری حکم می‌کنند.

چه‌بسا تصور شود از منظری کلان می‌توان ارزشمندی برابری در جامعهٔ بشری را بـه مـدد تـأثیر مثبـت اصل برابری بر تقویت روح برادری و دوستی میان انسان‌هـا و کمتـر آسـیب‌دیدن منزلـت اجتمـاعی افـراد اثبات کرد (Miller, 1999, p. 241). اگر افراد یک جامعه در ثروت و درآمد برابـر نباشـند، ایـن نـابرابری بـه طبقاتی‌شدن جامعه منجر می‌شود؛ زیرا این نابرابری هم در میزان و نوع مصرف آنان تـأثیر می‌گـذارد و هـم مراودات و دوستی‌ها و روابط عاطفی آنان را به کسـانی محـدود می‌کنـد کـه بـه لحـاظ درآمـدی و ثـروت هم‌سطح هستند؛ ازاین‌رو صاحبان ثروت‌های بالا بـا یکـدیگر دوسـتی و ارتبـاط برقـرار مـی‌کننـد و طبقـهٔ متوسط با یکدیگر و طبقات اجتماعی پایین‌تر، دامنهٔ روابطشان به افراد هم‌سطح خـود محـدود مـی‌شـود و درنتیجه گویی در یک جامعهٔ چندبخشیِ بیگانه با یکدیگر بـه سـر می‌برنـد و زمینـهٔ تعارضـات گروهـی و طبقاتی و بیگانگی از یکدیگر بیشتر می‌شود؛ طبقات فرودست احسـاس منفـی دربـارهٔ منزلـت اجتمـاعی خود پیدا می‌کنند و خود را تحقیرشده تصور می‌کنند؛ بنـابراین رواج و محوریـت هرچـه بیشـتر برابـری در جامعه، مـانع شـقه‌شقه‌شـدن جامعـه مـی‌شـود و روح دوسـتی و بـرادری را تقویـت مـی‌کنـد و انسـجام، یکپارچگی و وحدت اجتماعی را افزایش می‌دهد.

در مورد این استدلال چند نکته به نظر می‌رسد. اولاً در اینکه اصل برابری در مواردی که جـای اعمـال آن است، یک ارزش اخلاقی یا کارکردی است، تردیدی وجود نـدارد و بـه‌طبع آثـار و برکـاتی در پـی دارد. بدون تردید این یک قاعدهٔ عام و کلی است که جامعهٔ بشری با تعهّد به ارزش‌ها و فضایل و اخلاق فـردی و اجتماعی، جامعه‌ای مطلوب‌تر، بهتر و صلح‌آمیزتر خواهد بود و این ویژگی و ثمـره، اختصاصـی بـه اصـل برابری ندارد و برای تمامی ارزش‌های اجتماعی و فضایل اخلاقی، می‌توان از منظر کلان اجتمـاعی خیرهـا و برکاتی را برشمرد.

ثانیاً این استدلال برای برابری، «ارزشمندی مشروط» فراهم می‌آورد؛ نه «ارزشـمندی ذاتـی»؛ آن‌گونـه که برای ارزش‌هایی مانند عدالت وجود دارد. نکتهٔ این استدلال، وجود یک رابطهٔ تولیـدی و ملازمـهٔ میـان

فقدان برابری در ثروت و درآمد و وجود شکاف‌های طبقاتی و تعارض‌های گروهی و بیگانگی توأم با عواطف منفی بخش‌هایی از جامعه نسبت به یکدیگر است که نامطلوب و نااخلاقی‌بودن لازمه، مطلوبیّت و ارزشمندی برابری را به ارمغان آورد. حال اگر در جامعه‌ای این شرط عوارض نامطلوب حاصل نشود، مثلاً فرهنگ جامعه و جنس باورها، به‌گونه‌ای باشد که ثروت و امکانات اقتصادی بیشتر، دست‌مایهٔ تفاخر و مصرف‌زدگی و بی‌اعتنایی به فرودستان نشود، بلکه تعاون و یاریگری و انفاق و همدلی را در پی داشته باشد، این ملازمه و رابطهٔ تولیدی میان فقدان برابری اقتصادی و ایجاد تعارض‌های طبقاتی مخدوش می‌شود؛ همچنان که در این استدلال مقولهٔ میزان نابرابری اقتصادی مولّد تعارض‌ها و شکاف‌های طبقاتی مشخص نیست. چه حدّی از نابرابری به چنین نتایجی می‌انجامد؟ پس اگر میزان نابرابری اقتصادی به حدّی باشد که به تعارض‌ها و نفرت و بیگانگی طبقات از یکدیگر دامن نزند، دلیلی وجود ندارد که اصل برابری اقتصادی مطلوب و بایسته باشد؛ یعنی لزوم برابری و ارزشمندی آن مشروط به آن است که اوّلاً فرهنگ حاکم بر جامعه و افراد فرادست اقتصادی، مانع این پیامدهای رفتاری و بیگانه‌ساز نشود و ثانیاً میزان و درجهٔ نابرابری اقتصادی به حدّی باشد که طبقه‌بندی اجتماعی و کم‌فروغی و برهم‌خوردن انسجام اجتماعی را تضمین کند؛ پس نمی‌توان به طور مطلق و غیرمشروط، اصل برابری را یک ضرورت اخلاقی و ارزش بایسته اجتماعی قلمداد کرد.

نکتهٔ سوم اینکه، استدلال فوق التزام به اصل برابری و ارزشمندی آن را به ملاحظات جامعه‌شناختی و روان‌شناختی اجتماعی و پرهیز از پی‌آمدهای منفی نادیده‌گرفتن برابری در اموری مانند ثروت و درآمد و رفاه و مانند آن گره می‌زند؛ بی‌آنکه تفکیکی میان انواع اسباب و خاستگاه‌های نابرابری صورت دهد. تفاوت افراد در ثروت و درآمد و رفاه در موارد قابل‌توجهی مرهون تلاش و همت و کار بیشتر، تخصّص و برخورداری از سطح بالاتری از دانش و تجربه و مهارت، استعداد و توانش‌های فکری و ذهنی بالاتر و هوشمندی بیشتر محیطی و هیجانی است. اگر این‌گونه خاستگاه‌های موجّه نابرابری در ثروت و درآمد و امکانات را یک‌سره نادیده بگیریم و به سبب نگرانی از پیامدهای اجتماعی و احساسی نابرابری‌ها به لزوم توزیع برابر امکانات و ثروت و درآمد دعوت کنیم، از روی دیگر سکه غافل شده‌ایم. بی‌اعتنایی به قابلیت‌ها و توانایی‌های طبیعی و نابرابر افراد و چشم‌پوشی از سهم و نتیجهٔ تلاش و تخصّصی و مهارت و یکسان‌پنداری و برابرانگاری افرادی که به‌واقع در فرایند تولید ثروت و دستاورد، نابرابر و ناهم‌طراز هستند، نیز از جنبهٔ دیگری دارای پیامدهای اجتماعی و روان‌شناختی منفی و ناگوار است. برابرانگاری افراد دارای تفاوت‌های جدّی در تلاش و کوشش، در تخصص و مهارت، در استعداد و توانش‌های ذهنی، در خلاقیّت و ابتکار و توزیع برابر مواهب و ثمرات و دستاوردهای مادّی و اقتصادی پیامدهای منفی و جبران‌ناپذیری دارد و به بی‌انگیزگی، رکود تلاش و فعالیت و سرخوردگی و میل به مهاجرت و تضعیف بنیان‌های اقتصادی جامعه و به‌واسطهٔ آنها رشد آسیب‌های اجتماعی می‌انجامد. اگر صرف پرهیز از برخی

ناملایمات اجتماعی و روان‌شناختی پشتوانهٔ اعمال اصل برابری در توزیع امکانات و موهبت‌های مادی و اقتصادی باشد، لازم است توجه به نتایج و پیامدهای منفی اجتماعی و روحی نادیده‌گرفتن تفاوت‌های فردی و تلاش‌ها و نوآوری‌ها و تخصص‌ها، مبنا و پشتوانهٔ دوری از اصل برابری در توزیع ثروت، درآمد و رفاه باشد؛ بنابراین ملاحظات اجتماعی و روان‌شناختی نمی‌تواند پشتوانهٔ نظری مستحکمی برای ارزشمندی مطلق اصل برابری و لزوم توزیع موهبت‌ها و امکانات مادی و ثروت و رفاه بر محور اصل برابری باشد.

٤. استدلال بر ارزشمندی برابری از طریق برابری ذاتی انسان‌ها

بدون تردید اگر انسان‌ها در اصل و گوهر خویش نابرابر باشند و به لحاظ ذات و هویت انسانی مشترک نبوده، تفاوت‌های هستی‌شناختی داشته باشند؛ یعنی برخی انسان‌تر از برخی دیگر و برخی برتر و والاتر از دیگران باشند، راه به سوی رواداری انواع نابرابری‌های نژادی و قومی و مانند آن گشوده می‌شود. زمانی که انسان‌ها نابرابر شدند، رفتار نابرابر با نابرابرها نه‌تنها ظلم و بی‌عدالتی به شمار نمی‌آید، چه‌بسا اقتضای عدل هم قلمداد شود. امّا آیا می‌توان از برابری ذاتی انسان‌ها به نفع ارزشمندی ذاتی برابری و لزوم اخلاقی برابری و مبنا و معیاربودن اصل برابری جهت توزیع موهبت‌ها و خیرهای اجتماعی استدلال کرد؟ مقولهٔ برابری ذاتی انسان‌ها و اهمیت برابر قایل‌شدن برای آحاد انسانی فارغ از نژاد و رنگ و مذهب و ملیّت، در فضای تفکر و مدنیّت غربی از آورده‌های دوران مدرن است و پس از انقلاب فرانسه رواج و پذیرش عمومی یافته است؛ اما در آموزه‌های اسلامی این برابری ذاتی به‌وضوح مورد تأکید قرار گرفته است.

از مهم‌ترین شواهد قرآنی بر هم‌طرازی ذاتی انسان‌ها آن دسته از آیاتی است که همهٔ انسان‌ها را نسل و ذریّهٔ یک پدر و مادر مشترک می‌دانند؛ مانند آیاتی که انسان‌ها را فرزندان آدم خطاب کرده است: «یا بَنِی آدَمَ خُذُوا زِینَتَکُمْ عِنْدَ کُلِّ مَسْجِدٍ»؛ ای فرزندان آدم جامهٔ خود را در هر نمازی برگیرید (اعراف، ۳۱).

«وَ لَقَدْ کَرَّمْنَا بَنِی آدَمَ»؛ ما به‌راستی فرزندان آدم را گرامی داشتیم (اسراء، ۷۰). یا آیاتی که به نشئت‌گرفتن انسان‌ها از اصل و ریشهٔ واحد تصریح کرده است: «یا أَیهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّکُمُ الَّذِی خَلَقَکُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَ بَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً کَثِیراً وَ نِسَاءً»؛ ای مردم! از پروردگارتان که شما را از نفس واحدی آفرید و جفتش را نیز از او آفرید و از آن دو مردان و زنان بسیاری پراکنده کرد، تقوا پیشه کنید (نساء، ۱). «یا بَنِی آدَمَ لاَ یفْتِنَنَّکُمُ الشَّیطَانُ کَمَا أَخْرَجَ أَبَوَیکُمْ مِنَ الْجَنَّةِ»؛ ای فرزندان آدم! شیطان شما را به فتنه نیندازد؛ چنان‌که پدر و مادر شما را از بهشت بیرون راند (اعراف، ۲۷). آیات و روایات که به مسئلهٔ وجود فطرت الهی و فطرت اخلاقی در انسان‌ها تأکید و تصریح دارند نیز دلیل روشنی بر وجود ذات و طبیعت مشترک انسانی هستند و همهٔ انسان‌ها را در برخورداری از موهبت فطرت، برابر و یکسان معرّفی

می‌کنند: «فَأَقِمْ وَجْهَکَ لِلدِّینِ حَنِیفاً فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِی فَطَرَ النَّاسَ عَلَیهَا لاَ تَبْدِیلَ لِخَلْقِ اللَّهِ»؛ پس روی خود را بـا گرایش تمام به حق، به سوی این دین کن؛ با همان سرشتی که خدا مـردم را بـر آن سرشـته اسـت، آفـرینش خدا تغییرپذیر نیست (روم، ۳۰). رسول گرامی اسلام(ص) فرموده‌اند: «کل مولـود یولـد علـی الفطـره» و امام صادق(ع) نیز می‌فرماید: «فطرهم جمیعاً علی التوحید»؛ همه انسان‌ها را بر فطرت توحیـد خلـق کـرد (قرشی، ۱۳۹۱، ص. ۲۰۵). همچنین پیامبر اسلام(ص) دربارهٔ برابـری ذاتـی انسـان‌هـا فرمـود: «النـاس من عهد آدم الی یومنا هذا مثل أسنان المشط لا فضل للعربی علی العجمی و لا للأحمـر علـی الأسـود»؛ انسان‌ها از زمان حضرت آدم تاکنون، همچون دندان‌های شـانه برابرنـد؛ عـرب بـر غیـرعـرب و سـفید بـر سیاه‌پوست برتری ندارد (مفید، ۱۳۷۹، ج۱، ص. ۳۴۱).

برابری ذاتی انسان‌ها یک واقعیت هستی‌شناختی و انسان‌شناختی است. بحث در این است که پـژواک و پیامد اخلاقی و ارزشی این واقعیت انسان‌شناختی چیست؟ آیا وجـود سرشـت و ذات مشـترک انسـانی، اعتقاد به وجود «ارزش برابر»[1] و اهمیت و ارزش برابرداشتن انسان‌ها را در پی می‌آورد؟ آیا مـی‌تـوان اصـل برابری و لزوم برابرانگاری و رفتار برابر با انسان‌هـا را بـه همـهٔ حـوزه‌هـای روابـط اجتمـاعی سـرایت داد و مساوات‌طلبی در رفاه و درآمد و ثروت و دسترسـی بـه مناصـب سیاسـی و اجتمـاعی و همـه موهبت‌هـا و خیرهای اجتماعی را در همه عرصه‌ها نتیجه گرفت؟ به نظـر مـی‌رسـد کشـش و تـوان اخلاقـی و ارزشـی تصدیق به برابری ذاتی انسان‌ها محدود و منحصر در این اصل اساسی است که انسان‌هـا از آن جهـت کـه انسان هستند دارای اهمیت و ارزش برابر هستند که هیچ گروهی از آدمیـان به‌واسـطهٔ برخـی تفـاوت‌هـای طبیعی و تکوینی همچون نژاد و رنگ و قوم و ملیّت و مانند آن برتری و فضیلتی بر دیگـر انسـان‌هـا نـدارد. بنابراین هرگونه رفتار تبعیض‌آمیز یا اعمال محدودیت با برتری‌طلبی که مبنای آن نادیـده‌گرفتن ایـن برابـری ذاتی و برتری‌انگاریِ مستند به یکی از این تمایزهای طبیعی و تکوینی باشد، به لحاظ اخلاقـی نادرسـت و نقض ارزش برابری انسان‌ها است.

نکتهٔ مهم اینکه تمایزها و تفاوت‌های آدمیان افزون بر تفاوت‌های طبیعی و تکـوینی، شـامل تمایزهـا و تفاوت‌های اکتسابی هم می‌شود و از قضا در ظرف اجتماع و مناسبات انسـانی و روابـط اجتمـاعی، نقـش تمایزهای اکتسابی بسیار برجسته است. تحصیلات و روی‌آوری به کسب مهارت و دانش فزون‌تـر، تـلاش و همّت و پشتکار، انتخاب نوع رفتار با دیگران، خلقیات و همّت به کسب فضایل اخلاقی یا میدان‌دادن بـه رذیلت‌های اخلاقی، اخلاق‌مداری و معنویت‌گرایی، دین‌داری و التزام بـه تقـوا و حـدود شـرعی، همگـی زمینه‌هایی است که افراد یک جامعه را در جهت‌های متعددی متمایز و متفاوت می‌کند. همه این مـوارد بـه علت آنکه انتخابگری و اراده و خواست افراد در چگونگی و میزان برخورداری و شکل‌دهی نتایج آن نقشـی

1. equal worth.

اساسی دارد، وجوه اکتسابی تمایزبخش و نابرابرکردن افراد هستند؛ به بیان دیگر هرچند آحاد انسانی به لحاظ انسان‌بودن و طبیعت و سرشت مشترک انسانی، برابری ذاتی دارند، به جهت نوع انتخابگری و جایگاهی که در این عرصه‌های اکتسابی برای خود فراهم می‌آورند، آشکارا نابرابر می‌شوند. در ظرف اجتماع به سبب نابرابری‌های اکتسابی، آدمیان دارای استحقاق‌های متفاوت، حقوق فردی مختلف، شایستگی‌ها و سزاواری‌های متمایز و گوناگون می‌شوند؛ ازاین‌رو دعوت به رعایت اصل برابری در زمینه‌هایی که به طور منطقی و معقول، حقوق و سزاواری‌ها و شایستگی‌ها، نقشی تعیین‌کننده در میزان برخورداری و بهره‌مندی از مزایا و امتیازات و مواهب دارند، نادرست و غیراخلاقی است. برابری ذاتی آدمیان کشش و توان اخلاقی آن را ندارد که اصل برابری را در رتبه‌ای مقدّم بر حقوق افراد و صلاحیت‌ها و شایستگی‌ها و استحقاق‌ها و سزاواری‌های برآمده از تلاش‌ها و قابلیت‌های اکتسابی آنها قرار دهد و افزون از دعوت به اهمیت و ارزش برابر دانستن انسان‌ها، همگان را در برخورداری از موهبت‌ها و خیرها و امکانات، برابر بخواهد و گونه‌های مختلف تفاوت‌های اکتسابی را نادیده بگیرد.

برابری ذاتی انسان‌ها به لحاظ ایجابی، رفتار برابر با انسان‌ها را اقتضا می‌کند و به لحاظ سلبی، از هرگونه نابرابری که خاستگاه اکتسابی ندارد و تنها به سبب ادّعای مزیّت و برتری طبیعی و تکوینی باشد، منع می‌کند. لزوم اخلاقی رفتار برابر با انسان‌ها به سبب برابری ذاتی، جلوه‌های متنوعی دارد؛ از تساوی انسان‌ها در حقوق فطری و طبیعی گرفته تا برابری انسان‌ها در مقابل قانون و برخورداری همگان از کرامت انسانی. اما اموری که تمایزهای اکتسابی و نابرابرشدن افراد به‌واسطهٔ تفاوت در شئون اکتسابی در آنها مدخلیّت دارد، همچون ثروت و رفاه و احراز مناصب و موقعیت شغلی را نمی‌توان از مصادیق لزوم رفتار برابر با انسان‌ها قرار داد؛ زیرا هر یک از این موهبت‌ها و خیرات به اموری مربوط می‌شوند که انسان‌ها لزوماً در آن امور، برابر نیستند. شهروند یک کشوربودن از امور مربوط به حق انتخاب‌کردن و انتخاب‌شدن است؛ بنابراین رفتار برابر اقتضا می‌کند که آحاد شهروندان حق یکسانی در انتخاب‌کردن داشته باشند؛ اما کسانی که شهروند آن کشور نیستند، مشمول رفتار برابر قرار نمی‌گیرند و چنین حقّی ندارند. بی‌آنکه این فقدان حق و رفتار نابرابر با آنها اصل ارزشمندی برابر انسان‌ها را مخدوش کند.

بنابر آنچه گذشت اصل برابری در مواردی که به عنوا ن یک ارزش اخلاقی زمینه و موضوع پیدا می‌کند، هرگز یک ارزش مطلق و اولیه نیست و جایگاهی مانند اصل عدالت ندارد. در مورد ارزشی همچون عدالت، نفس تصور عدالت و بی‌عدالتی و اینکه موردی مصداق عدالت و بی‌عدالتی است، برای حکم‌کردن به الزام اخلاقی و نیکویی و ارزشمندی کافی است؛ امّا صرف تصوّر برابری و امکان اِعمال برابری در جایی، برای ترتّب حکم اخلاقی بایستگی و نیکویی کافی نیست؛ بلکه باید پیش‌تر ثابت شود که انسان‌ها در زمینهٔ امور مربوط به توزیع آن حق یا امتیاز یا خیر یا موهبت‌ها و امکانات، برابر و یکسان‌اند. اگر چنین برابری احراز نشود و افراد درحقیقت در قبال آن امور برابر نباشند، نابرابری در توزیع

آن موهبت و خیر، عادلانه و اخلاقی خواهد بـود؛ ازایـن‌رو «نـابرابری عادلانـه»[1] کـاملاً متصـور و موجّـه است؛ اگر نابرابری به فقدان امور مربوط در برخی افراد مستند باشد. صرف اینکه الـف نمـی‌توانـد نماینـدهٔ مجلس شود و ب می‌تواند و این دو برابر نیستند، دلیل بر بی‌عدالتی نیست. اگر الـف شـهروند ایـن منطقـه نباشد یا به سن قانونی نرسیده باشد و شرایط قانونی احراز این منصب را نداشته باشد، رفتـار نـابرابر تنهـا در صورتی ناعادلانه است که بی‌مبنا و بی‌مستند و دلبخواهی باشد و با کسانی کـه درواقـع در آن زمینـه، برابـر هستند به طور نابرابر رفتار شود. در این صورت است که اصـل بـی‌طرفـی[2] نقـض شـده اسـت و درعمـل «نابرابری ناعادلانه» رخ داده است.

۵. کارکردهای اصل برابری در عدالت سیاسی

پیش از ارائه فهرستی از کارکردهای اصل برابری در عـدالت سیاسـی، مناسـب اسـت کـه بـه‌اجمال انـواع تلقی‌ها و تصورات قابل طرح از ترکیب «عدالت سیاسی» را از نظر بگـذرانیم تـا روشـن شـود در ایـن بنـد تمرکز بر کدامین برداشت از «عدالت سیاسـی» اسـت. ترکیـب «عـدالت سیاسـی» مـی‌توانـد مضـمون و محتوای معنایی متعددی را افاده کند که به‌اختصار اشاره می‌شود:

اول) اگر واژهٔ «سیاسی» در این ترکیب را قید توضـیحی در نظـر بگیـریم، معنـای «عـدالت سیاسـی» تأکید بر این نکته است که اساساً عدالت امری سیاسی است؛ بـه ایـن معنـا کـه عـدالت را بـدون پشـتوانهٔ سیاسی و تکیه بر اقتدار حاکمیتی و قدرت سیاسـی نمـی‌تـوان اسـتقرار بخشـید. در ایـن تلقـی، «عـدالت سیاسی» مانند ترکیب «اسلام سیاسی» است که اسلام را دین بدون سیاست نمی‌دانـد؛ بلکـه آن را در ذات و جوهر خود درآمیخته با سیاست و دولت و درآمیختن با قدرت سیاسی می‌داند.

دوم) باید واژهٔ سیاسی را در این ترکیب، «قید تخصیص» بدانیم؛ بدین معنا که اگر عدالت یـک ارزش بنیادین اجتماعی است که جریان و استقرار و سریان‌دادن آن در کـلان سـاختارهای اجتمـاعی و لایـه‌هـای مناسبات جمعی یک الزام است، باید قلمرو سیاست و مناسبات سیاسی نیـز ماننـد عرصـه‌هـایی همچـون اقتصاد، آموزش و بهداشت و درمان هم مطـابق اصـول عـدالت سـامان یابـد و همـان طـور کـه «عـدالت اقتصادی»، «عدالت آموزشی»، «عدالت فرهنگی» و مانند آن نشان از تعهّد و التزام به اصول عـدالت دارد، در ساحت و عرصهٔ سیاست نیز لازم است «عدالت سیاسی» برقرار گردد.

سوم) اگر بپذیریم که می‌توان تفسیرها و نگرش‌های متنوع و متکثـری از عـدالت داشـت، ماننـد تلقـی اخلاقی از عدالت، تفسیر اخلاقی - سیاسی از عدالت، تقریر کاملاً سیاسـی از عـدالت، در ایـن صـورت «عدالت سیاسی» به تفسیری از عدالت و اصول آن اشاره دارد کـه متمـایز از نگـرش اخلاقـی بـه عـدالت

1. Just inequality
2. Impartiality

است. همان طور که پیش‌تر اشاره شد جان رالز در آثار متأخر خود صرفاً در پیِ تفسیری سیاسی از لیبرالیسم و عدالت اجتماعی بوده است، بر خلاف رویکرد وی در کتاب مشهور *نظریه عدالت* که درپی تقریر اخلاقی از عدالت است، در اینجا می‌خواهد اصول عدالت مورد تأکید خویش را پشتوانهٔ اخلاقی نظم اجتماعی و جامعهٔ خوب سامان‌یافته قرار دهد (برای توضیح بیشتر، ر.ک: واعظی، ۱۳۸۴).

چهارم) تلقّی پایانی از عدالت سیاسی آن است که با سنجه و شاخص قراردادن عدالت و اصول و معیارهای آن، به نقد اخلاقی قدرت سیاسی بپردازیم و میزان سازگاری تصمیم‌سازی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها و اعمال مدیریت کلان جامعه را با عدالت وجههٔ همت خود قرار دهیم تا روشن شود که به چه میزان قدرت سیاسی و نهادهای قدرت سیاسی بر مدار عدالت حرکت می‌کنند؛ پس ترکیب «عدالت سیاسی» به عرضهٔ قدرت و سیاست بر میزان عدالت اشاره دارد و بر خلاف معنا و تلقی دوّم از عدالت سیاسی، جانب ایجابی و تخصیصی ندارد و در پیِ عادلانه‌سازی مناسب سیاسی نیست؛ بلکه نقد قدرت از منظر عدالت را در همهٔ شئون و عرصه‌های حکمرانی دنبال می‌کند.

نگارنده در این بند بر تلقّی دوّم از «عدالت سیاسی» متمرکز است و به بررسی نقش و کارکرد اصل برابری در تحقق و فعلیت‌بخشی به عدالت سیاسی می‌پردازد. نزد کسانی که در عدالت سیاسی نقش برجسته‌ای را به قانون و اجرای آن می‌دهند، اصل برابری در قالب برابری افراد در مقابل قانون و اجراشدن قانون به‌یکسان اهمیت خاص پیدا می‌کند تا جایی که برخی اساساً منظور از عدالت سیاسی را به این می‌دانند که قانون همهٔ افراد را به یک چشم نگاه کند و میان افراد تبعیض قایل نشود و همگان در برابر قانون برابر باشند (سلامی، ۱۳۸۸، ص. ۲۱۰). در اینکه برابربودن افراد در اجرای قوانین امری روشن در عدالت سیاسی است، تردیدی وجود ندارد؛ اما امر عدالت سیاسی عمیق‌تر و گسترده‌تر از مقولهٔ برابری افراد در قبال قوانین و مقررات است. یکی از وجوه عدالت سیاسی به چگونگی توزیع خیرها و موهبت‌های حوزهٔ سیاست مربوط می‌شود که آن را ذیل «عدالت توزیعی» قرار می‌دهد. پرسش این است که قدرت سیاسی، مناصب و موقعیت‌های سیاسی بر اساس چه اصول و معیارهایی توزیع شود تا عادلانه باشد؟ بی‌گمان اصل برابری نمی‌تواند مبنا و معیار توزیع عادلانهٔ مواهب و منصب‌های سیاسی باشد؛ زیرا تصدّی این‌گونه امور نیازمند صلاحیت‌ها و توانایی‌های خاصی است که عموم افراد در برخورداری از این توانش‌ها نابرابر هستند و این تفاوت‌های واقعی مانع منطقی بر سر راه مساوات‌طلبی در این‌گونه امور است. با وجود این، عدالت سیاسی اقتضا می‌کند که در نظام‌های سیاسی‌ای که مجالی برای رقابت احزاب و گروه‌ها برای به‌دست‌آوردن منصب‌ها و توزیع قدرت سیاسی وجود دارد، بایستی فرصت رقابت برای افراد و گروه‌های دارای صلاحیت‌های اولیه به طور برابر باشد و هرگونه امتیاز، قیدها و شرط‌هایی که زمینه‌های رقابت را برای برخی نامتوازن و نامتقارن می‌کند و فرصت‌های نابرابری را برای بخش‌هایی فراهم می‌آورد، ناعادلانه و تبعیض‌آمیز خواهد بود.

عدالت سیاسی را نباید به وجه توزیع عادلانهٔ موهبت‌ها و امکانات سیاسی فروکاست؛ زیـرا در عرصـهٔ سیاست و کلان ساختار مناسبات سیاسی جامعه جنبه‌هایی از امور وجود دارد که به مقولهٔ توزیع و عـدالت توزیعی ربطی ندارد؛ اما نبود توجه به آنها به نقض عدالت اجتماعی و عـدالت سیاسـی می‌انجامـد؛ بـرای نمونه شفاف‌نبودن فرایندهای اعمال قدرت، برخورداری از امتیازات ویژه برای برخی صـاحبان منصـب‌ها، وجود مقررات رانت‌خیز، نبود نظارت دقیق بر تصمیم‌ها، همگی می‌تواند خاسـتگاه فسـاد، ویـژه‌خـواری، نابرابری‌های ناموجّه و سوءاستفاده از قدرت باشد که به‌سامان‌کردن این امور از ضروریات عـدالت سیاسـی است که در این سامان‌دهی «اصل برابری» نقشی ندارد و میدانی برای آن متصور نیسـت. عـدالت سیاسـی از جنبه‌ای دیگر بسیار با مقولهٔ عدم اعمال‌نفوذ صاحبان ثـروت و طبقـات نخبگـانی دارای امکانـات ویـژهٔ رسانه‌ای و مانند آن درآمیخته است. در اینجا خطر آن است که نابرابری در ثروت، نابرابری در بهره‌منـدی از امکانات رسانه‌ای، نابرابری در تعلّـق بـه طبقـه اجتمـاعی موجـب آن شـود کـه موهبت‌هـا و منصـب‌های سیاسی، نظام تصمیم‌سازی و نظام تصمیم‌گیری، نه بر اساس شایستگی‌ها و صـلاحیت‌ها و نـه بـر اسـاس رقابت دموکراتیک، بلکه بر محور اعمال بهره‌مندی‌ها و منزلت‌هـای ورای حـوزهٔ سیاسـت و اقتضـائات آن تحت‌تأثیر قرار گیرد و بی‌عدالتی سیاسی اتفاق افتد. در اینجا گرچه اصل برابری نمـی‌توانـد راه‌حلـی بـرای جلوگیری از این نفوذها و مهار شرایط و به سامان‌آوردن ایـن بی‌عـدالتی سیاسـی باشـد، می‌توانـد پشـتوانهٔ نظری ناموجه و غیراخلاقی‌بودن چنین مداخلاتی باشد. خاسـتگاه انتـزاع ناعادلانـه‌بودن چنـین وضـعیتی، لزوم برابربودن افراد و گروه‌های ذی‌صلاح جهت رقابـت از یـک سـو و لـزوم پرهیـز از بهـره‌منـدی نـابرابر گروه‌های ذی‌نفوذ از طریق تصمیم‌سازی‌ها و تصمیم‌گیری‌ها از سوی دیگـر اسـت. بنـابر آنچـه گذشـت، گرچه امر عدالت سیاسی دارای وجوه و ابعاد متعددی است که اهتمام به عدالت و استقرار آن در هـر وجـه ظرافت‌های خاص خود را دارد و اصل برابری نمی‌تواند میدان‌دار همه آن ابعاد باشـد، در برخـی از وجـوه، عدالت سیاسی یا اهتمام به اصل برابری تأمین می‌شود.

٦. نتیجه‌گیری

در این مقاله کوشیدیم تا نسبت میان برابری و عـدالت سیاسـی را تبیـین کنـیم. ایـن بررسـی نشـان داد کـه برابری، یک ارزش اجتماعی مطلق و مستقل نیست و استدلال‌های مطرح شده بـرای دفـاع از ارزشـمندی ذاتی برابری، قانع‌کننده نیستند. درواقع ارزشمندی برابری در گرو تحقق عدالت است؛ یعنی برابـری زمـانی مطلوب و بایسته است که عادلانه باشد و نابرابری زمانی نامطلوب است که مصداق بی‌عدالتی باشـد. ایـن عدالت می‌تواند در زمینه‌های مختلف اقتصادی، فرهنگی، آموزشی و یا سیاسی ظهور یابد؛ بنـابراین اصـل برابری، بر خلاف ارزش‌هایی چون عدالت و آزادی، یک ارزش اجتماعی اولیه نیست؛ بلکه ارزشـمندی آن به ارزش‌های دیگر، به‌ویژه عدالت وابسته است. بررسی مفهوم برابری ذاتی انسان‌ها نیز نشان داد که گرچـه

همهٔ انسان‌ها از کرامت و ارزش ذاتی برابر برخوردارند، این برابری ذاتی را نمی‌توان به طور خودکار به برابری در همهٔ زمینه‌های اکتسابی تعمیم داد. تفاوت‌های فردی در استعداد، تلاش و انتخاب‌ها، به طور طبیعی به نابرابری‌هایی در زمینه‌های مختلف اجتماعی و اقتصادی منجر می‌شود و تلاش برای ایجاد برابری مطلق در این زمینه‌ها، نه‌تنها ناممکن، بلکه ناعادلانه است. درنهایت تحلیل نقش برابری در وجوه مختلف عدالت سیاسی، از جمله برابری در برابر قانون، توزیع عادلانهٔ قدرت و فرصت‌های سیاسی و مقابله با نفوذهای نامشروع، نشان داد که تحقق عدالت سیاسی نیازمند رویکردی متوازن و چندبعدی به برابری است. برابری در برابر قانون به معنای اجرای بی‌طرفانهٔ قوانین برای همه افراد و برابری در فرصت‌های سیاسی به معنای ایجاد زمینهٔ رقابت منصفانه برای همهٔ افراد شایسته است. در عین حال، عدالت سیاسی مستلزم مقابله با نابرابری‌های ناموجه ناشی از نفوذ قدرت‌های اقتصادی و اجتماعی است که می‌تواند به تضییع حقوق شهروندان و فساد سیاسی بینجامد. خلاصه اینکه این مقاله با به‌چالش‌کشیدن دیدگاه مساوات‌طلبی مطلق در سیاست، تأکید می‌کند که برابری در عرصهٔ سیاسی باید در چارچوب عدالت سیاسی و با توجه به پیچیدگی‌های اجتماعی و سیاسی، مفهوم‌سازی و اعمال گردد.

منـابـع

قرآن کریم.

سلامی ح. (۱۳۸۸). *عدالت سیاسی و شورا*. در: ع. ا. علیخانی و همکاران، درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسـلام. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.

شیخ مفید، م. (۱۳۷۹ق). *الاختصاص*. ع. ا. غفاری (مصحح). تهران: مکتبة الصدوق.

قرشی، ع.ا. (۱۳۹۱). *تفسیر احسن الحدیث*. (ج.۸). قم: دفتر نشر نوید اسلام.

واعظی، ا. (۱۳۸۴). جان رالز، از نظریه عدالت تا لیبرالیسم سیاسی. قم: بوستان کتاب.

واعظی، ا. (۱۴۰۱). *بازاندیشی عدالت اجتماعی*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.

References

Majlisī, M. B. (1982). *Biḥār al-anwār*. Beirut: Al-Wafa Institute. [In Arabic]

Miller, D. (1982). Arguments for Equality. *Midwest studies in philosophy*, no.7, pp. 74-75.

Miller, D. (1999). *Principles of social Justice*. Harvard: Harvard university press.

Rawls, J. (1996). *Political liberalism*. Columbia: Columbia University Press.

Salami, H. (2009). *Political justice and council*. In: A. A. Alikhani & et al, An introduction to the political system of justice in Islam. Tehran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]

Shaykh al-Mufīd, M.b.M. (1959). *Al-Ikhtiṣāṣ* A. A. Ghaffari (Ed.). Tehran: Maktabat al-Ṣadūq. [In Arabic]

Shaykh al-Ṣadūq, M.b.A. (1995). *Al-Tawḥīd* H. Hosseini Tehrani (Ed.). Qom: Society of the Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]

Vaezi, A. (2005). *John Rawls, from justice theory to political liberalism.* Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]

Vaezi, A. (2022). *Rethinking social justice*. Qom: Boostan-e Ketab. [In Persian]

Baqir al-Olum University

Political Science

ISSN Online: 2645-5773

Political Patience and Its Functions in Islamic Ethical Governance

Seyed Kazem Seyed Bagheri

Research Institute for Islamic Culture and Thought, Tehran, Iran. sbaqeri86@yahoo.com

Abstract

The main objective of this research is to examine and analyze the role and functions of political patience as a fundamental moral virtue within the framework of ethical governance from an Islamic perspective. Political patience, based on principles of moderation and wisdom, serves as a key indicator in the exercise of power and political interactions, clearly emphasizing the necessity of maintaining broad-mindedness, tolerance, endurance of opposing views and positions, self-restraint, and avoidance of rancor. This moral virtue ensures that in political action, the freedom, presence, and role of others are recognized, and political interactions are shaped within the context of ethics, justice, and prudence, ultimately leading to the strengthening of ideal governance and social cohesion. The main question of this research is the examination of the functions of political patience in ethical governance from an Islamic perspective. The question is how political patience, with its inherent characteristics such as broad-mindedness, tolerance of opposition, and self-restraint, can play a foundational and central role in ethical governance within an Islamic system. Additionally, what broad impacts will it have on improving the quality of power relations and interactions between the government, civil institutions, and citizens? Furthermore, this research seeks to provide practical solutions and effective mechanisms for institutionalizing this moral virtue within the pillars of governance and governance processes, so that constructive political dialogue, tolerance of differences, and the management of social conflicts can be more effectively improved, contributing to sustainable political progress. The research method is descriptive-analytical, utilizing Islamic sources, jurisprudential and political texts, with an ijtihad-based approach to carefully examine key concepts such as patience, moderation, wisdom, and tolerance. This method enables an in-depth and comparative analysis of these concepts with the realities of governance in the Islamic system. The data has been extracted in a descriptive and analytical manner from religious texts and analyzed based on both rational and textual approaches. The result is that political patience, as a moral virtue, lays the groundwork for strengthening rationality and wisdom at the societal level, enabling individuals and institutions to rise above transient emotions and immediate emotional reactions. This ability

Cite this article: Seyed Bagheri, S.K. (2025). Political Patience and Its Functions in Islamic Ethical Governance. *Political science*, 28(1), p. 27-50. https://doi.org/10.22081/psq.2025.71560.2981

Received: 2024-10-16 ; **Revised:** 2024-12-07 ; **Accepted:** 2025-01-19 ; **Published online:** 2025-04-09

© The Author(s). **Article type:** Research Article **Publisher:** Baqir al-Olum University

leads relationships among citizens with diverse views and orientations toward empathy, logical discussions, and calming interactions, creating a space for greater understanding and more active participation. Furthermore, political patience enhances the standing of the political system in the eyes of the public and strengthens its legitimacy, as the acceptance and respect for diverse viewpoints increases public trust and social cohesion. Additionally, this virtue plays a crucial role in preventing violent, extremist behaviors and emotional reactions, thus preventing social rifts and tensions. Together, these functions make political patience one of the essential pillars for achieving ethical governance and sustainable political development. The final conclusion is that political patience, as a moral virtue, is a fundamental and foundational pillar of ethical governance in the Islamic system, and it is essential that this virtue be institutionalized systematically, structurally, and sustainably within the various branches of government. The formulation of a political patience charter is a key requirement for achieving this goal. This charter would outline binding principles for the tolerant behavior of government institutions, establish transparent and organized processes for political dialogue and negotiation in both normal and crisis situations, set regulatory rules for the patient conduct of political parties, media, and elites, and provide effective enforcement mechanisms to combat extremist, radical, and political violence. Additionally, it would create mechanisms for public oversight to monitor the commitment of governing institutions to this virtue. Such a charter could serve as a suitable foundation for fostering a culture of desirable governance, deepening political rationality, and strengthening an environment of scientific and critical dialogue. It would also regulate the relationships between the government, citizens, and civil institutions in a lawful, logical, and compassionate manner, promoting public trust and widespread participation in political and social processes. Ultimately, the institutionalization of political patience would guide the political system toward dynamism, sustainable progress, and social cohesion. Thus, political patience would not only act as a deterrent against rebellion, violence, and the intolerance of politicians and the powerful, but also serve as a vital foundation for achieving justice, positive interaction, and social empathy in the Islamic community, playing a crucial role in solidifying the foundations of ethical governance and creating a society characterized by welfare, peace, and political stability.

Keywords: Political patience, political ethics, ethical governance, moderation and wisdom.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

شکیبایی سیاسی و کارکردهای آن در حکمرانی اخلاقی اسلام

سیدکاظم سیدباقری

پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی، تهران. ایران. sbaqeri86@yahoo.com

چکیده

هدف اصلی این پژوهش بررسی و تحلیل نقش و کارکردهای شکیبایی سیاسی به عنوان یک فضیلت اخلاقیِ بنیادین در چارچوب حکمرانی اخلاقی از منظر اسلام است. شکیبایی سیاسی که بر اصول اعتدال و حکمت مبتنی است، چونان شاخصی کلیدی در فرایند اعمال قدرت و تعاملات سیاسی، ضرورت حفظ سعهٔ صدر، رواداری، تحمّل دیدگاه‌ها و مواضع مخالف، خویشتن‌داری و پرهیز از کینه‌توزی را به‌روشنی نشان می‌دهد. این فضیلت اخلاقی باعث می‌شود که در کنشگری سیاسی، آزادی، حضور و نقش دیگران به رسمیت شناخته شود و تعاملات سیاسی در بستر اخلاق، عدالت و خردمندی شکل گیرد که درنهایت به تقویت حکمرانی مطلوب و همگرایی اجتماعی منجر می‌شود. مسئله اصلی پژوهش، بررسی کارکردهای شکیبایی سیاسی در حکمرانی اخلاقی از منظر اسلام است. پرسش این است که چگونه شکیبایی سیاسی با ویژگی‌های ذاتی خود مانند سعهٔ صدر، تحمّل مخالف و خویشتن‌داری، می‌تواند چونان اصلی بنیادین و محوری در حکمرانی اخلاقی در نظام اسلامی، نقش‌آفرینی کند و چه تأثیرات گسترده‌ای بر بهبود کیفیت روابط قدرت، تعاملات میان دولت، نهادهای مدنی و شهروندان خواهد داشت؛ افزون بر این پژوهش در پی ارائه راهکارهای عملی و سازوکارهای مؤثر برای نهادینه‌سازی این فضیلت اخلاقی در ارکان حاکمیت و فرایندهای حکمرانی است تا از این طریق زمینه‌های گفتگوی سیاسی سازنده، تحمل اختلافات و مدیریت تعارض‌های اجتماعی به شکل مؤثرتری بهبود یابد و به پیشرفت سیاسی پایدار کمک شود. روش پژوهش، توصیفی- تحلیلی است و با استفاده از منابع اسلامی، متون فقهی و سیاسی، به روش اجتهادی مفاهیم کلیدی همچون شکیبایی، اعتدال، حکمت و رواداری به‌دقت بررسی شده‌اند. این روش امکان تحلیل عمیق و هم‌زمان تطبیقی مفاهیم با واقعیت‌های حکمرانی در نظام اسلامی را فراهم کرده است. داده‌ها به شکل توصیفی و تحلیلی از متون دینی استخراج گردیده و بر اساس رویکرد عقلانی و نقلی بررسی شده‌اند. نتیجه اینکه شکیبایی سیاسی، چونان فضیلتی اخلاقی، زمینه‌ساز تقویت عقلانیت و خردمندی در سطح جامعه است و به افراد و نهادها این امکان را می‌دهد که از دام احساسات گذرا و واکنش‌های هیجانیِ آنی فراتر روند. این قابلیت سبب می‌شود روابط میان شهروندان با دیدگاه‌ها و گرایش‌های مختلف به سمت همدلی، گفتگوهای منطقی و آرامش‌بخش هدایت شود و فضا برای تفاهم و مشارکت فعال‌تر فراهم گردد؛ افزون بر این شکیبایی سیاسی موجب ارتقای جایگاه نظام سیاسی در نظر مردم می‌شود و مشروعیت آن را تقویت می‌کند؛ زیرا پذیرش و احترام به دیدگاه‌های متنوع، موجب افزایش اعتماد عمومی و انسجام اجتماعی می‌شود؛ همچنین این فضیلت نقش مهمی در پیش‌گیری از

استناد به این مقاله: سیدباقری، سیدکاظم (۱۴۰۴). شکیبایی سیاسی و کارکردهای آن در حکمرانی اخلاقی اسلام. *علوم سیاسی*، ۲۸(۱)، ص۲۷-۵۰.
https://doi.org/10.22081/psq.2025.71560.2981

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۷/۲۵ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۹/۱۷ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ ؛ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

© نویسندگان.
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه باقرالعلوم(ع)

رفتارهای خشونت‌آمیز، افراطی و واکنش‌های هیجانی دارد و از بروز شکاف‌ها و تنش‌های اجتماعی جلوگیری می‌کند. این مجموعه کارکردها، شکیبایی سیاسی را به یکی از ارکان اساسی تحقّق حکمرانی اخلاقی و توسعهٔ سیاسی پایدار تبدیل می‌کند. نتیجهٔ نهایی اینکه شکیبایی سیاسی به عنوان یک فضیلت اخلاقی، رکن اساسی و زیربنایی حکمرانیِ اخلاقی در نظام اسلامی به شمار می‌رود و ضروری است که این فضیلت به شکل نظام‌مند، ساختاری و پایدار در ارکان مختلف حکومت نهادینه شود. تدوین منشور شکیبایی سیاسی از ضرورت‌های کلیدی برای تحقّق این هدف است. این منشور، اصول الزام‌آور برای رفتار مداراگرانه نهادهای حکومتی، تعیین فرایندهای شفاف و منظم گفتگو و مذاکرهٔ سیاسی در شرایط عادی و بحران، قواعد تنظیمی برای رفتار صبورانهٔ احزاب، رسانه‌ها و نخبگان سیاسی، ضمانت‌های اجرایی مؤثر برای مقابله با رفتارهای تندروانه، افراطی و خشونت سیاسی و همچنین ایجاد سازوکارهای نظارتی مردمی برای پایش میزان پای‌بندی نهادهای حاکمیتی به این فضیلت را شامل می‌شود. این منشور می‌تواند بستر مناسبی برای رشد فرهنگ حکمرانی مطلوب، تعمیق عقلانیت سیاسی و تقویت فضای گفتگوی علمی و انتقادی فراهم آورد؛ همچنین روابط میان دولت، شهروندان و نهادهای مدنی را به صورت قانونی، منطقی و محبت‌آمیز تنظیم کرده، موجب جلب اعتماد و مشارکت گستردهٔ مردم در فرایندهای سیاسی و اجتماعی شود. درنهایت این نهادینه‌سازی شکیبایی سیاسی، نظام سیاسی را به سمت پویایی، پیشرفت پایدار و انسجام اجتماعی هدایت می‌کند؛ بدین ترتیب شکیبایی سیاسی نه‌تنها عاملی بازدارنده در برابر طغیان، خشونت و ناشکیبایی سیاستمداران و قدرتمندان است، بلکه بستری مهم و کلیدی در تحقّق عدالت، تعامل مثبت و همدلی اجتماعی در جامعه اسلامی به شمار می‌رود و نقش مؤثری در تحکیم بنیان‌های حکمرانی اخلاقی و ایجاد جامعه‌ای همراه با رفاه، آرامش و ثبات سیاسی دارد.

کلیدواژه‌ها: شکیبایی سیاسی، اخلاق سیاسی، حکمرانی اخلاقی، اعتدال و حکمت.

۱. مقدمه

یکی از مباحث جدید و اساسی اندیشهٔ سیاسی در چند دههٔ گذشته، حکمرانی سیاسی بوده است. مبحثی که دیدگاه‌های متفاوتی را وارد اندیشه‌ورزی‌ها و رفتارهای سیاسی حاکمیت‌ها کرده و بسترهای دگرگونی را پدید آورده است. اما فارغ از ادبیات فربهی که در این مقوله و البته بیشتر در جغرافیای فکری غرب، شکل گرفته و می‌گیرد، مهم کشف نگرهٔ اسلامی به حکمرانی سیاسی است؛ حکمرانی‌ای که همراه با اخلاق است و نمی‌توان آن را بدون ارزش‌های متعالی الهی- انسانی تحلیل کرد. در این نوع از حکمرانی، یکی از فضیلت‌های اثرگذار در اعمال قدرت، شکیبایی و سعهٔ صدر است که در اندیشهٔ اسلامی اهمیتی والا دارد و در موقعیت‌های مختلف، حاکمان، کارگزاران و مدیران نظام اسلامی بدان سفارش شده‌اند. در اخلاق اسلامی، اعتدال قوهٔ غضب، فرد را به سعهٔ صدر و شکیبایی هدایت می‌کند؛ فضیلتی که برای همگان دارای اهمیت است؛ اما برای سیاستمداران اهمیتی دوچندان دارد؛ زیرا اگر صاحبان قدرت به فضایل اخلاقی آراسته نباشند، چه‌بسا با چیرگی قوهٔ خشم و حاکمیت رذیلت، بر شهروندان ستم کنند. اصل مهم دیگر در اخلاق سیاسی اسلامی، حکمت است که برای فرد بینش صحیح و رفتار سنجیده به ارمغان می‌آورد. همراهی حکمت و میانه‌روی، سیاست‌ورزان را از ناشکیبایی دور می‌سازد. از دیگر سو، همچنان که در ادبیات حکمرانی مطلوب تأکید می‌گردد، یکی از اضلاع مهم این مسئله، مردم و شهروندان هستند که دارای حق‌اند و کسی نمی‌تواند و نباید در شرایط عادی، حقوق آنان را نادیده گیرد. در حکمرانی، فرایند اعمال قدرت از بالا به پایین نیست؛ بلکه امور در روندی تعاملی و رفت و برگشتی به انجام می‌رسد. لازمهٔ این رفتار، رواداری، تعامل شایسته با شهروندان و تحمل دیدگاه‌های مخالف و داشتن سینه‌ای گشاده برای پذیرش دیدگاه‌ها، برنامه‌ها و عملکردهای متفاوت است؛ فرایندی که شکیبایی سیاسی را تولید می‌کند. این نوشتار به بررسی کارکردهای شکیبایی سیاسی در حکمرانی اخلاقی از منظر اسلام می‌پردازد. فرضیه این است که با توجه به حضور عنصر اعتدال و حکمت در اصل شکیبایی، این امر در سیاست دارای کارکردهایی چند مانند رشد بسترهای عقلانیت، گسترش گفتگوهای انتقادی و علمی، همدلی با شهروندان و جذب حداکثری در جامعه است. این مهم با مراجعه به متون اندیشهٔ سیاسی اسلام، روش اجتهادی و توصیف و تحلیل داده‌ها انجام گرفته است؛ بدون آنکه وارد ریزه‌کاری‌های این روش گردد.

۲. تمهید نظری

۲-۱. چیستی حکمرانی اخلاقی

این نوشتار بر محور اخلاق سیاسی سامانه یافته است. در این گرایش از اندیشهٔ سیاسی اسلام، مجموعه‌ای از رفتارهای سیاسی نیک و بد، روش‌های تقویت یا خلاصی از آنها، حضور نهادینه‌شده یا نشدهٔ فضایل یا رذایل در جان صاحبان قدرت و شهروندان بحث می‌شود که رفتار و کردار آنان را سامان

می‌بخشد؛ به بیان دیگر اخلاق سیاسی، رفتارها، منش‌ها، بایدها و نبایدهای اخلاقی، روابط متقابل شهروندان با یکدیگر، با دولت و کارگزاران نظام سیاسی را تنظیم می‌کند و به مسائل آن نگاه درجهٔ یک دارد (سید باقری، ۱۴۰۲، ص. ۴۸). اصطلاح حکمرانی[1] به رابطهٔ حاکمان و حکومت‌شوندگان و دولت و مردم و جامعهٔ مدنی می‌پردازد. پس از گزارش بانک جهانی در مورد توسعه‌نیافتگی کشورهای جنوب صحرای آفریقا در ۱۹۸۹م.، اصطلاح حکمرانی ابعاد جدیدی پیدا کرد. از آن زمان، این واژه در زمینه‌ها و عرصه‌های مختلف چندکاربردی شده است. این مفهوم که زمانی با محیط سیاسی حکومت‌ها پیوند خورده بود، اکنون در زمینه‌های اقتصاد سیاسی و توسعه نیز رایج شده است (Malik, 2018, p. 11). برخی در تعریف این واژه بر این باورند که حکمرانی فرایند سنجش چگونگی انجام‌دادن امور عمومی توسط نهادهای عمومی و مدیریت منابع عمومی و تضمین تحقق حقوق بشر به شیوه‌ای اساساً عاری از سوءاستفاده و فساد و با توجه به حاکمیت قانون است (United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific. p. 6). به بیان بهتر، حکمرانی به معنای نوع تعاملاتی است که حکومت‌ها در رفتار عمومی خود و تعامل با دیگر عرصه‌های جامعه، یعنی حلقه‌های میانه و شهروندان به انجام می‌رسانند. در حکمرانی، دولت دربارهٔ چگونگی کارها، تصمیم‌ها، رفتارها، برنامه‌ها و قوانین پاسخگو است و اعمال قدرت در رویه‌ای شفاف شکل می‌گیرد. در اندیشه‌ورزی‌های حکمرانی، تلاش بر آن است تا فرایند اعمال قدرت از بالا به پایین دگرگون شود و همهٔ امور از سوی حکومت سامان نیابد؛ بلکه برای گذر از دخالت همه‌جانبهٔ دولت، بسترهای تعامل و همکاری شبکه‌ای میان سه ضلع دولت، جامعه مدنی و شهروندان فراهم شود و هماهنگی میان آنها افزایش یابد.

هرچند حکمرانی اخلاقی، امری جدید و مستحدث است، مهم آن است که با توجه به منطق و ادبیات اسلامی، می‌توان دریافت که این مسئله هرچند در انطباق با اندیشهٔ اسلامی نیست، با آن تضادّی هم ندارد و التزام بدان، به خلاف شرع و اخلاق منجر نمی‌گردد، ازاین‌رو می‌توان آن را پذیرفت و به پیامدهای آن پای‌بند بود. همگان آگاه‌اند که بنا نیست هر آنچه در ادبیات حکمرانی غربی است، در اندیشهٔ دینی جستجو شود و به هر نحوی برای آن استنادی پیدا شود؛ بلکه در حکمرانی اخلاقی مبتنی بر اندیشهٔ سیاسی اسلامی، بحث از فرایندی تعاملی است که اعمال قدرت، بر اساس وفاداری به فضایل و دوری از رذایل به انجام می‌رسد؛ ازاین‌رو حکمرانی اسلامی، اخلاقی است و در آن، هیچ‌گاه فضیلت‌های اخلاقی نادیده گرفته نمی‌شود؛ با این نگره، حکمرانی به فرایند و چگونگی تدبیر و ادارهٔ متعامل قدرت‌های جاری در جامعه می‌پردازد؛ امری که چالشی با ادبیات دینی ما ندارد و داده‌های اخلاقی و اسلامی برآمده از کتاب و سنت آن را تأیید می‌کند. حکمرانی اخلاقی به معنای تعاون و تعاملات دولت، جامعهٔ مدنی و

1. Governance

شهروندان مبتنی بر فضایل اخلاقی و رابطهٔ محبت‌آمیز است؛ به نحوی که اصول اخلاقی بر فرایند رفتاری، منشی، کنشی و بایدها و نبایدهای اعمال قدرت، حاکم می‌گردد و با گذر از نگرش صرفاً مادی به امور، همکاری‌های چندجانبه به سمت گسترش فضایل اخلاقی و معنوی، مطرح و برجسته می‌شود. عدالت‌محوری، فضیلت‌مداری، مسئولیت‌شناسی، همکاری، همدلی، شفافیت و شکیبایی، برخی از عناصر این نوع از حکمرانی است.

۲-۲. چیستی شکیبایی سیاسی

شکیبایی معادل فارسی واژهٔ صبر است و در لغت، نقیض جزع و بی‌تابی است (فراهیدی، ۱۴۱۰ق، ج. ۷، ص. ۱۱۵)؛ همچنین به معنای آرامش و نگهداری نفس در اضطراب، نگرانی و مصیبت است و حقیقت آن، تحمّل و سعهٔ صدر است. کسی که دارای گسترهٔ وجودی و مقدار تحمّل بیشتر باشد، قدرت روحی او کامل‌تر است (مصطفوی، ۱۳۷۵، ج. ۶، ص. ۱۸۱). شکیبایی، نگه‌داشتن نفس و خویشتن در برابر امور ناخوشایند است با هدف به‌جای‌آوردن فرمان خداوند متعال (طریحی، ۱۳۷۵، ج. ۳، ص. ۳۵۸). این واژه با برخی واژگان قرآنی مانند حلم و شرح صدر تاحدودی هم‌پوشانی دارد و با واژگان قرآنی مانند جزع، قسی و فزع نیز در تضادّ است. وجه مشترک همهٔ معانی صبر، مقاومت در برابر ناملایمات، استقامت، پایداری و ثبات قدم است (صالحی حاجی‌آبادی و همکاران، ۱۳۹۷، صص. ۱۵۴-۱۵۷). امام خمینی در کتاب *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، برای صبر چندین تعریف نقل می‌کند؛ از جمله آنکه از قول محقِّق عارف خواجه انصاری گوید: «الصبرُ حبْسُ النّفس علی جزعٍ کامنٍ عن الشکوی» (عبدالرزاق کاشی، ۱۳۷۲، ص. ۱۹۶)؛ یعنی صبر عبارت است از خودداری از شکایات، با آنکه در باطن جزع است؛ پس اظهارنکردن جزع باطنی و شکایت‌نکردن از ناگواری‌ها عبارت از صبر است» (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۴۱۰)؛ پس صبر ضدّ جزع و فزع است و ازاین‌رو نگهداری و خویشتن‌داری نیز در آن حضوری جدی دارد.

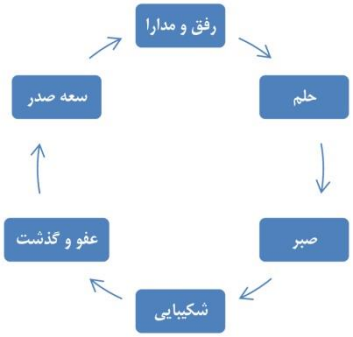
حلم نیز یکی از واژه‌های مهم و پربسامد در نصوص اسلامی است که معنایی به‌نسبت نزدیک با شکیبایی دارد. حلم به‌واقع در مقابل خشم است و به معنای نگهداشتن نفس و جان از هیجان خشم است: «ضبط النّفس والطبع عن هیجان الغضب» (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۲۵۳). در *مصباح الهدایة ومفتاح الکفایة* آمده است که «حلم عبارت از کظم غیظ و احتمال (تحمّل) اذیت خلق خدای را نه از سر عجز» (کاشانی، ۱۳۶۷، ص. ۳۵۵). در *التحقیق فی کلمات القرآن* افزون بر معنای راغب، در کنار نگهداری از غضب، نگه‌داشتن نفس از احساسات را نیز بیان می‌کند و اینکه در حلم، حالت سکون، آرامش و صبر در برابر سختی‌های زندگی است که او را از سبک‌سری، رفتار نابخردانه و بی‌احتیاطی دور می‌کند. امام علی(ع) در حدیثی می‌فرماید: «أفضَلُ الحِلمِ کَظْمُ الغَیظِ وَمِلْکُ النَّفْسِ مَع القُدْرَةِ» (تمیمی

آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۴۷)؛ برترین حلم، فروخوردن خشم و دراختیارداشتن نفس به هنگام قدرت است؛ با این وصف به نظر می‌رسد «حلم» دایرهٔ وسیع‌تری از صبر دارد؛ زیرا در حلم به همراه صبر، نوعی نگهداری، دوراندیشی و دوری از سبک‌سری نیز هست. در راستای دستاوردهای فردی، حلم در عرصهٔ سیاسی نیز احتیاط و عاقبت‌اندیشی را در قول، فعل و برنامه‌ریزی به همراه می‌آورد که درّی گران‌بها در اعمال قدرت به شمار می‌رود. شکیبایی سیاسی، فضیلتی اخلاقی است که بر پایهٔ آن، فعالیت‌ها و تعاملات قدرت مبتنی بر سعهٔ صدر، رواداری، تحمّل مخالف، خویشتن‌داری و کینه‌زدایی سامان می‌گیرد؛ به نحوی که در روند کنشگری سیاسی، آزادی، حضور و نقش دیگران به رسمیت شناخته می‌شود. در این نوشته، شکیبایی اعم از حلم و صبر در نظر گرفته شده است.

۲-۳. شکیبایی و سعهٔ صدر در قلمرو سیاسی

در عرصهٔ اخلاق سیاسی، هر صاحب قدرتی که با مردم سر و کار دارد، باید در برابر دشواری‌ها و گرفتاری‌های زندگی، ظرفیتی بالا و سینه‌ای گشاده داشته باشد. یکی از اصول مهم اخلاق سیاسی که پیوندی نزدیک با عرصهٔ عمل دارد، سعهٔ صدر و مداراست. از رویکردهای مهم این فضیلت، بعد سیاسی- اجتماعی آن است و بیش از هر کس، حکمرانان و قدرتمندان به آن نیاز دارند؛ زیرا این افراد قدرت، فرصت‌ها و امکانات بسیاری دارند و هرآینه امکان دارد که با تکیه بر آن توان‌مندی‌ها، از دایرهٔ مدارا، مهربانی و سعهٔ صدر فاصله گیرند و به دام خشم و سینه‌تنگی افتند. آن‌گاه که حضرت موسی(ع) می‌خواهد به سوی طاغوت زمان خود برود، یکی از اولین چیزهایی که از خداوند می‌خواهد سعهٔ صدر است: «رَبِّ اشرَح لی صَدری» (طه، ۲۴). ازاین‌رو در کلامی از امیر مؤمنان علی(ع) آمده است که ابزار ریاست و رهبری گشادگی سینه است: «آلَةُ الرِیاسَةِ سعةُ الصدر» (نهج‌البلاغه، حکمت ۱۷۶). با شرح صدر، صاحب قدرت می‌آموزد تا در برابر گفتار و فعل دیگران با زبان قدرت سخن نگوید و در شناسایی منافع ملی و مصالح امت اسلامی، با شهروندان و صاحب‌نظران مشورت و رایزنی کند. خود را حق مطلق نینگارد، همواره امور حکمرانی را در تعامل با دیگران به پیش ببرد، با مدارا مسائل را تحمّل کند و برای قانع‌کردن دیگران و مهار آنان، از قدرتش سوءاستفاده نکند. با نظر به این اصل اصیل است که در قرآن کریم، شرح صدر و گشادگی سینه، فضیلتی برآمده از نور پروردگار معرفی می‌شود: «أَفَمَن شَرَحَ اللَّهُ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ فَهُوَ عَلَى نُورٍ مِّن رَّبِّهِ» (زمر، ۲۲). براساس این نور الهی، کسی که دارای سینهٔ گشاده است، هدایت می‌شود: «فمن یردِ اللّهُ أَن یهْدِیهُ یشْرَحْ صَدْرَهُ لِلإِسْلاَمِ» (انعام، ۱۲۵)؛ هر کس را که خدا بخواهد هدایت کند، دلش را برای اسلام می‌گشاید. در ادامه تأکید می‌شود آن کس که سینه‌ای تنگ دارد، «حاضر به پذیرش حقّ نگردد، روحش تنگ و کم‌ظرفیت می‌شود؛ همانند کسی که می‌خواهد به آسمان برود که با نبود اکسیژن، سینه‌اش تنگ و تنفّسش سخت می‌شود (قرائتی، ۱۳۸۳، ج. ۲، ص. ۵۵۰). «وَمَن یرِدْ أَن

یضِلّهُ یجْعَلْ صَدْرَهُ ضَیقًا حَرَجًا کَأَنَّمَا یصَّعَّدُ فِی السَّمَاءِ»؛ و هر کس را که بخواهد گمراه کند، قلبش را چنان فرو می‌بندد که گویی می‌خواهد به آسمان فرا رود. سپس از این ویژگی، به پلیدی تعبیر می‌شود: «کَذَلِكَ یجْعَلُ اللّهُ الرِّجْسَ عَلَى الّذِینَ لاَیؤْمِنُونَ» (انعام، ۱۲۵)؛ برای حرکت در مسیر تعالی و حرکت به سمت سعادت، ملاصدرا غایت حکمت عملی را شرح صدر و غایت حکمت نظری را نور می‌داند (صدرالمتألهین، ۱۴۱۹ق، ج. ۹، ص. ۱۴۰). بنابراین در نگرهٔ اخلاق سیاسی اسلام، شکیبایی و سعهٔ صدر در عرصهٔ سیاسی دو روی یک سکه هستند؛ به نحوی که با حضور یکی دیگری نیز در اعمال قدرت نقش بازی می‌کند و با ریزش آنها به عمل سیاسی، شرایط مطلوبی در تعاملات میان مردم، رسانه‌ها و دولت به وجود خواهد آمد.



رابطهٔ تعاملی شکیبایی و مفاهیم مرتبط

۲-٤. حکمرانی شکیبانه، حکمت و اعتدال

اشاره شد که هرگاه دو فضیلت ممتاز اعتدال و حکمت، در فردی حضور یابند، او را به جایگاه والای اخلاق سیاسی اسلامی می‌رسانند. اعتدال، حاصل و برآمد حکمت عملی است که در آن استواری رأی و بینش راستین حضور دارد و فرد را به امتیاز شکیبایی و حلم راهبری می‌کند و حکمت، رفتار و گفتار او را استواری می‌بخشد. در حکمرانی اخلاقی- سیاسی اسلام، حکمت، اصلی بنیادین و اثرگذار است که موجب بینش صحیح و رفتار سنجیده می‌شود و انسان را از طغیان و عمل ناشایست دور می‌سازد. یکی از پیامدهای اصلی حضور حکمت در سیاست، سعهٔ صدر، شکیبایی و صبوری در امور حاکمیتی است. با وجود حکمت و حلم، رفتارها، گفتارها، برنامه‌ها و امور جامعهٔ اسلامی در قلمرو سیاست، از شتابزدگی، آشفتگی و نابسامانی رها می‌گردد. در قرآن کریم در مواردی چند صفات علم و حلم خدای متعال در کنار هم ذکر می‌شود: «وَ اللّه عَلِیمٌ حَلِیمٌ» (نساء، ۱۲). رسول اکرم(ص) در همراهی و تلازم دانش و بردباری، به‌زیبایی می‌فرماید: «وَالّذی نَفْسی بِیدِهِ ما جُمِعَ شَیءٌ إلی شَیءٍ أفضَلَ مِن حِلمٍ إلی عِلمٍ» (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج. ۱۵، ص. ۲۶۸)؛ سوگند به آن‌که جانم در دست اوست، هیچ چیز با چیز دیگر جمع نشد که

بهتر از همراهی دانش و بردباری باشد. از امام علی(ع) نقل است که فرمود: دانش هرگز به بار ننشیند؛ مگر آنکه همراه با حلم گردد (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۴۴). در کلامی دیگر ایشان بنیاد علم را حلم معرفی می‌کند و بردباری را آراستگی دانش می‌داند (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۴۴). دانش با حلم به دست می‌آید و آن گاه که حلم باشد، در پی خود دانش و حکمت را می‌آورد.

در ادبیات اخلاق اسلامی، حلم از شعب اعتدال قوّه غضب است و آن عبارت از ملکه‌ای است که نفس را به‌واسطهٔ آن طمأنینه حاصل شود که به‌سرعت و بی‌موقع، به هیجان قوهٔ غضب او منجر نشود و اگر بر خلاف میل نفسانی او چیزی رخ دهد و به او مکروه یا ناگواری رسد، از حوصله بیرون نرود و گسیخته‌لجام نشود (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۳۶۷). جالب آنکه حکمت و عمل سنجیده در حلم حضور می‌یابد. این نکته را از رذیلتِ مقابل حلم نیز می‌توان دریافت که سفاهت و سبک‌سری است؛ به بیان امام خمینی(ره) در مقابل حلم، «سَفَهْ» است؛ طیش و خفت و سبکی و آن ملکه‌ای است که به‌واسطهٔ آن، نفس از حوصله بیرون رود و با ناملایمات سازگار نباشد و غضبش به جوش آید و خوددار نباشد و شاید سفاهت، در اصل، همان سبك‌مغزی و جهالت و خفّت عقل باشد (حسینی الزبیدی، ۱۴۱۴ق، ج. ۹، ص. ۳۹۱). کسی که متمکّن از حفظ قوّه غضبیه نیست، جاهل و سبك‌مغز و خفیف‌العقل است (امام خمینی، ۱۳۸۲، ص. ۳۶۷)؛ با این بیان می‌توان گفت که حکمت و حلم، بردباری و دانش در کنار هم قرار می‌گیرند و فرد حلیم و شکیبا کسی است که از هیجان‌های بی‌پایه و رفتارهای احساسی بدون دوراندیشی گریزان است. از دیگر سو اشاره شد که حلم و شکیبایی، اساساً ذیل اعتدال معنا و مفهوم می‌یابد. در اخلاق نیکو سه قوهٔ علم، غضب و قوهٔ اعتدال نیاز است، اما قوهٔ علم برای آن است که فرد، فرق میان راستگویی و دروغگویی یا میان حق و باطل یا زیبا و زشت را دریابد. حاصل این قوه، حکمت است و حکمت در رأس اخلاق حسنه است: «وَمَن یؤْتَ الْحِکْمَةَ فَقَدْ أُوتِی خَیرًا کَثِیرًا» (بقره، ۲۶۹)؛ به هر کس حکمت داده شود، به‌یقین خیری فراوان داده شده است.

اما نیکی قوهٔ غضب و شهوت به آن است که انقباض و انبساط هر یک به اندازه‌ای باشد که حکمت و دین اقتضا می‌کند و اما قوهٔ عدل، تنظیم‌گر دو قوهٔ غضب و شهوت با ادارهٔ عقل و شرع است؛ پس عقل جایگاهی چون ناصحی اشارتگر دارد (فیض کاشانی، ۱۴۲۳ق، ص. ۵۹). علامه طباطبایی پس از بررسی اصول اخلاقی به این نکته اشاره می‌کند که جمع‌شدن فضایل در یک فرد او را به ملکهٔ چهارمی به نام عدالت می‌رساند. وی می‌نویسد: حدّ اعتدال در قوهٔ شهوت، عفت نامیده می‌شود، به اینکه آن قوه از حیث کمّی و کیفی به نحو شایسته استفاده شود. حدّ اعتدال در قوهٔ غضب، شجاعت است و سوی افراط آن، بی‌باکی و تفریط آن، ترس است. حدّ اعتدال در قوهٔ فکر، حکمت نام دارد. آن‌گاه که این ملکه‌ها در کسی جمع شد، ملکهٔ چهارمی تولید می‌شود که آن را «عدالت» گویند و آن دادن هر صاحب حقی را حق خودش و قراردادن هر چیز در جای خود است (طباطبایی، ۱۳۸۱، ج. ۱، ص. ۳۷۰). آنگاه که سه‌گانهٔ

اثرگذار حکمت، اعتدال و شکیبایی در کنار هم قرار گیرند و صاحبان قدرت، شهروندان و جامعهٔ مدنی به آنها آراسته گردند، می‌توان از پویندگی امور به سوی حکمرانی اخلاقی سخن به میان آورد؛ حکمرانی‌ای که عادلانه و حکیمانه است و چون چنین است، صبورانه است و در تعاملات میان مردم، رسانه‌ها و دولت، روندی هم‌افزا شکل می‌گیرد که به گسترش فضایل اخلاقی می‌انجامد؛ بنابراین در روابط قدرت، نه‌تنها از سوی حاکمیت، بلکه شهروندان و جامعه مدنی نیز صبر پیشه می‌کنند و می‌کوشند تا از دایرهٔ عدل و حکمت خارج نشوند. حاکمیت این سه به معنای مهار خشم، شتابزدگی و سبک‌سری و رسیدن به رفتارها و گفتارهای سنجیده در کنش‌های سیاسی برای تمامی اجزای جامعهٔ اسلامی است.

۳. جایگاه شکیبایی سیاسی در حکمرانی اخلاقی از منظر اسلام

شکیبایی اصلی اساسی برای تعامل صبورانهٔ حکمرانان با مردم است و گامی مهم برای تحقّق حکمرانی است. از آفات سیاست‌ورزی، خشم و غضبناکی است که غالباً به تصمیم‌های آنی و گاه خطرناک می‌انجامد و می‌تواند منافع یک ملت را به خطر اندازد. در روایات آمده است که خشم، کلید هر بدی است (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۲، ص. ۳۰۳) و در مقابل، فروخوردن آن از فضایل بزرگ و دارای اجر بسیار معرفی شده است. در روایتی رسول خدا(ص) فرمود: از بهترین راه‌ها به سوی خدا، دو جُرعه است؛ جُرعه خشمی که با بُردباری آن را از میان ببری و جُرعه بلا و گرفتاریی که با صبر آن را برتابی و از میان بِبَری: «مِنْ أَحَبِّ السَّبِيلِ إِلى اللَّهِ- عَزَّ وَجَلَّ- جُرْعَتانِ: جُرْعَةُ غَيظٍ تَرُدُّها بِحِلْمٍ وَجُرْعَةُ مُصِيبَةٍ تَرُدُّها بِصَبْرٍ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۲، ص. ۹۰). بدترین و گسترده‌ترین خشم از حیث تأثیرگذاری و دایرهٔ شمول، ناشکیبایی و خشم سیاسی است. این خشم می‌تواند در سرنوشت ملت‌ها اثرگذار باشد، جان هزاران نفر از انسان‌ها را با خطر روبرو سازد؛ خشمی که خردسوز و آسیب‌رسان است و کارگزار حاکمیت را از اعتدال و عدل و مهر و محبت به شهروندان خارج می‌سازد. در قرآن کریم شکیبایی شرط رهبری اعلام شده است؛ خدای متعال می‌فرماید: «وَجَعَلْنا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يهْدُونَ بِأَمْرِنا لَمَّا صَبَرُوا وَكانُوا بِآياتِنا يوقِنُونَ» (سجده، ۲۴)؛ و از آنان امامان (و پیشوایانی) قرار دادیم که به فرمان ما (مردم را) هدایت می‌کردند؛ چون شکیبایی کردند و به آیات ما یقین داشتند».

امام صادق(ع) در این زمینه فرمود: «پیامبر در همهٔ اوضاع و احوال صبر کرد و آن‌قدر استقامت ورزید تا او را به امامان از عترتش مژده دادند و آنان را به صبر معرفی کردند. در این هنگام پیامبر(ص) فرمود: جایگاه صبر به ایمان مانند جایگاه سر به بدن است (دلشاد تهرانی، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۷۰۵). اینکه در آیه از فعل مضارع «یهدون» و «یوقنون» استفاده شده است، بر استمرار این دو وصف در زندگی رهبران دلالت دارد؛ زیرا مسئله رهبری لحظه‌ای خالی از مشکلات نیست و در هر گام پیشوای مردم با مشکل جدیدی روبرو می‌شود که باید با نیروی یقین و استقامت مداوم، به مبارزه با آن برخیزد (مکارم شیرازی،

۱۳۹۷، ج.۱۷، ص. ۱۶۶). چنین است که پیامبر اکرم(ص) نمونهٔ کامل شکیبایی و پایداری است. همهٔ دوران بیست و سه سالهٔ رسالت پیامبر به صبر و استقامت گذشت؛ چنان که از امام صادق(ع) روایت شده است که فرمود: «فإنّ اللّه عزّ وَجلّ بعث محمّداً(ص) فأمره بالصّبر وَالرّفق» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۲، ص. ۸۸)؛ خدای عزّ وَّجل محمد(ص) را برانگیخت و او را به صبر و مدارا فرمان داد. سیزده سال صبر مکّی، صبر بر آزارها و شکنجه‌ها و ده‌سال صبر مدنی، صبر بر جهاد و قتال بود. مکه صبر برای استقامت در تکوین امّت بود و مدینه برای تأسیس دولت.

نکتهٔ دیگر در این مسئله آن است که خشم و نابردباری غالباً از سوی افراد با قدرت بیشتر و جایگاه بالاتر انجام می‌شود؛ ازاین‌رو علی(ع) خطاب به حارث هَمْدانی می‌فرماید: «وَاحْلُمْ عِنْدَ الْغَضَبِ وَاصْفَحْ مَعَ الدَّوْلَةِ تَكُنْ لَکَ الْعَاقِبَةُ» (نهج‌البلاغه، نامه ۶۹)، «به هنگام خشم، صبور باش و آن‌گاه که قدرت داری در گذر تا عاقبت نیک داشته باشی». از این منظر، مدارا و آسان‌گیری از سوی سیاستمداران جایگاهی اساسی دارد و به تعبیر امام علی(ع) به‌کارگیری رفق و مدارا، بنیاد سیاست می‌گردد: «رَأْسُ السِّیاسَةِ استِعمالُ الرِّفقِ» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ج. ۱، ص. ۲۶۳)؛ مدارایی که جوهر آن حلم و بردباری است. از سوی دیگر این نکته را باید در نظر داشت که دادگری و برآوردن نیاز مردم نیز نیازمند به شکیبایی است و بدون آن مسیر عدل نیز ناقص می‌ماند؛ ازاین‌رو آن حضرت خطاب به کارگزاران خود می‌گوید: «در برابر احتیاجات مردم، بردباری در پیش گیرند: «وَاصْبِرُوا لِحَوَائِجِهِمْ» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۱). بنابراین یکی از اصول بنیادین حکمرانی اخلاقی در اندیشهٔ سیاسی اسلام، شکیبایی و حلم است؛ اصلی که دربارهٔ آن حکمت، اعتدال، مدارا، همدلی و گفتگوهای علمی- عقلانی به وجود می‌آید و می‌توان از ظرفیت‌های والای آن برای افزایش تعاملات شبکه‌ای میان شهروندان، جامعهٔ مدنی و حاکمیت و رشد بزرگ‌منشی‌های اخلاقی بهره گرفت. البته این حد و مرز شکیبایی تا جایی است که حریم حدود الهی شکسته نشود.

امام علی(ع) کسانی را که فریضهٔ امر به معروف و نهی از منکر را با زبان، قلب و دست ترك می‌کنند، مردگانی در میان زندگان توصیف می‌کند: «وَمِنْهُمْ تَارِكُ الانْكَارِ الْمُنْكَرِ بِلِسَانِهِ وَقَلْبِهِ وَيَدِهِ، فَذلِكَ مَيِّتُ الأَحْيَاءِ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۳۷۴). آن حضرت برای تحقّق عدالت نیز صبوری و مدارا را جایز نمی‌دانست و به خدا سوگند یاد می‌کرد که بیت‌المالِ تاراج‌رفته را هر جا بیابد، به صاحبان اصلی‌شان باز می‌گرداند؛ حتی اگر با آن ازدواج کرده یا کنیزانی خریده باشند (نهج البلاغه، خطبه ۱۵). ازهمین‌رو پیامبر مکرم اسلام(ص) در دفاع از امام علی(ع) فرمود: «اِرفَعُوا أَلسِنَتَکمْ عَن علی بنِ أبی طالب، فَإِنَّهُ خشِنٌ فِی ذاتِ اللّهِ عزَّوَجلَّ، غیرُ مُداهنٍ فی دینِه»؛ زبان‌هایتان را از سرزنش علی بن أبی طالب بازدارید که او در تحقّق حکم پروردگار استوار است و در دین خویش اهل مدارا نیست (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ص. ۱۷۳).

٤. کارکردهای شکیبایی سیاسی در حکمرانی اخلاقی

شکیبایی سیاسی کارکردهای گوناگون و متفاوتی دارد؛ کارکردهایی که حکمرانی اخلاقی را آسان می‌سازد و مسیر دستیابی شهروندان به حقوق و حاکمیت سیاسی به اهداف خود را هموار می‌سازد. در ادامه برخی از کارکردهای این فضیلت را در راستای حکمرانی اخلاقی بررسی می‌کنیم.

٤-١. رشد بسترهای عقلانیت

یکی از کارکردهای مهم شکیبایی سیاسی آن است که بسترهای عقلانیت و خردمندی را رشد و افزایش می‌دهد و موجب می‌گردد تا جامعه از احساسات زودگذر و پیروی از آنها گذر کند و به سوی عقلانیت و ژرف‌نگری راه پوید. رشد عقلانیت در آرامش فکری اندیشوران و آستانهٔ تحمّل صاحبان قدرت شکل می‌گیرد. در روایات اسلامی حلم و عقل در کنار هم قرار گرفته‌اند. امام علی(ع) حلم را نوری می‌داند که جوهرش عقل و دانایی است: «اَلْحِلْمُ نُورٌ جَوْهَرُهُ اَلْعَقْلُ» (تمیمی آمدی، ۱۳۶۶، ص. ۶۳)؛ بنابراین بردباری، فضیلتی عقلی و رفتاری حکیمانه است. امام رضا(ع) نیز می‌فرماید: فرد عاقل نخواهد بود، مگر آنکه حلیم باشد: «لایکونُ عاقلًا حتّی یکونَ حلیماً» (طبرسی، ۱۳۸۵ق، ص. ۲۱۶). این بیان نشان‌می‌دهد خردمندی و شکیبایی همواره همراه یکدیگرند. در مقابل، خشم یکی از اموری است که خرد انسان را فاسد می‌کند و از راه درست و راست دور می‌سازد: «الْغَضَبُ یفْسِدُ الْأَلْبَاب وَیُبَعِّدُ مِنَ الصَّواب» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ج.۱، ص. ۲۹).

از رسول اکرم(ص) نقل است که فرمود به هنگام بردباری چندین امر مهم مانند آراستگی فرد به خوبی‌ها: «رُکوبُ الجَمیلِ»، همنشینی با نیکان: «صُحبَةُ الأبرارِ» و فضایلی دیگر مانند ارجمندی، عزت، رغبت به نیکی، گذشت و آرامش به دست می‌آید؛ همچنین آن حضرت می‌فرماید: «فهذا ما یتَشَعّبُ للعاقلِ بحِلمِه» (ابن‌شعبه، ۱۳۶۳، ص. ۱۶). این اموری با بردباری برای خردمند و عاقل حاصل می‌شود. فرد عاقل، حلم پیشه می‌کند و با شکیبایی‌اش، فضیلت‌های چندی را به کف می‌آورد. خشم، فرد را از عقلانیت و رفتار حکیمانه دور می‌سازد و از استدلال باز می‌دارد و او را گرفتار احساسات بی‌پایه‌ای می‌سازد که می‌تواند خسارت‌های جبران‌ناپذیری به وجود آورد. از امام علی(ع) نقل است که: «شِدَّةُ الْغَضَبِ تُغَیرُ الْمَنْطِقَ وَتَقْطَعُ مَادَّةَ الْحُجَّةِ وَتُفَرِّقُ الفَهمَ» (مجلسی، ۱۴۰۳ق، ج. ۷۱، ص. ۴۲۸).

خشم شدید، منطق و گفتار را تغییر می‌دهد، اساس استدلال را می‌گسلد و موجب پراکندگی فهم می‌شود. در ادبیات دینی ما تأکید شده است که خشم، منطق و رفتار عقلایی را از میان می‌برد. به‌ظاهر این مسئله به زندگی فردی اختصاصی ندارد؛ بلکه شامل زندگی سیاسی نیز می‌شود و می‌توان و باید آثار آن را در عرصهٔ سیاسی و حکمرانی نیز بررسی کرد که گستره‌ای بس وسیع‌تر دارد. آن‌گاه که خشم بر رفتار حکمرانان، شهروندان یا اصحاب رسانه و گروه‌های سیاسی چیره گردد، تصمیم و کردار عاقلانه از میان می‌رود و زمینه‌های تعاملات منطقی و رشد عقلانی در هم شکسته می‌شود.

بردباری و صبر در عرصهٔ فردی نسبت به قلمرو سیاسی- اجتماعی بسیار ساده‌تر است. انسان به هنگام قدرت (سیدباقری، ۱۳۹۸، ص. ۳۱۹)، با توجه به امکانات بسیار مادی، چه‌بسا دچار نخوت و تکبر شود و خود را در دایره‌ای بی‌خطا پندارد. در عرصهٔ سیاسی، این ویژگی می‌تواند فرد را در چنان چنبره‌ای غیرعقلایی فرو برد که تنها خود را حق شناسد و دیگران را از دایره بیرون پندارد. ممکن است انحصارطلبی سیاسی و نگرش‌های خودْمحورانه در عرصهٔ سیاسی، صاحب قدرت را به رفتارهای بی‌پایهٔ احساسی کشاند و نظر دیگران را باطل مطلق تحلیل کند. در این حالت، آنان بسترهای رشد سیاسی را از میان می‌برند و هرآینه امکان دارد صاحب قدرت از مدارا، سعهٔ صدر و شکیبایی لازم خارج شود و با توجه به نبود گشایش سینه، از قدرت خویش بهرهٔ نادرست برد و به مخالفانش سخت گیرد و برای محدودسازی آزادی و حقوق شهروندی آنان اقدام کند. اما در مقابل، آن‌گاه که بردباری سیاسی بر رفتارها، برنامه‌ها و تبادلات حاکم شود، شهروندان احساس می‌کنند که می‌توانند قوانین و آیین‌نامه‌های اجرایی کشور را آزادانه نقد کنند، در امور جاری دولت‌ها نظر دهند و مصونیت سیاسی پس از بیان نیز داشته باشند؛ با این رویکرد بسترهای تضارب آرا و رشد گفتمان‌های علمی فراهم می‌گردد و زمینه‌های رشد عقلانی در میان اجزای جامعه اسلامی فراهم می‌شود.

٤-۲. گسترش گفتگوهای انتقادی و علمی

یکی از مهم‌ترین رویه‌های مهم فضیلت شکیبایی سیاسی، در گفتگوهای انتقادی، علمی و فکری جلوه‌گری می‌کند. اگر قدرتمندان در برابر دیدگاه‌های انتقادی و حتی مخالف، شکیبایی نداشته باشند، اصولاً فضا برای گفتگوی علمی فراهم نمی‌شود و به‌طبع جامعه نیز رشدی را تجربه نخواهد کرد. قرآن کریم به‌صراحت بیان می‌کند که جدال با اهل کتاب که حتی نبوت پیامبر اسلام(ص) را انکار می‌کنند، باید جدال احسن باشد: «وَلا تُجادِلُوا أَهْلَ الْكِتابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَن» (عنکبوت، ۴۶). با توجه به واژهٔ «إلّا» مجادله با آنان، تنها باید در فراگردی نیکو بر پاگردد. لازمهٔ این گزاره، وجود شکیبایی، سعهٔ صدر و روحیهٔ مداراست؛ وگرنه اصولاً باب گفتگو باز نمی‌شود. در صدر اسلام، تضارب آرا، گفتگوها و مناظره‌های علمی امری مرسوم بوده است و روند مباحث به گونه‌ای بوده است که دوطرف گفتگوهای علمی، با بردباری همدیگر را تاب می‌آوردند؛ امری که موجب شکل‌گیری دانش‌ها و زمینه‌های علمی تمدن اسلامی گردید. وقتی از امام صادق(ع) دربارهٔ جدال، پرسیدند حضرت در پاسخ نکاتی را به‌تفصیل بیان کردند؛ از جمله اینکه فرمود: جدال نیکو همان است که خداوند پیامبرش را بدان امر کرده است؛ مانند جدال در برابر کسی که رستاخیز و حیات پس از مرگ را انکار می‌کرد (بحرانی، ۱۴۱۶ق، ج. ۳، ص. ۴۶۵). غرض آنکه پیامبر(ص) با آنکه علم قطعی بر خطای مشرکان داشت، با شکیبایی با آنان بحث می‌کرد. در وصیت ایشان به معاذ بن جبل آمده است که «عَلَيكَ بِالرِّفْقِ وَالْعَفْوِ فِي غَيرِ تَرْكٍ لِلْحَقِ»

(ابن‌شعبه، ۱۳۶۳، ص. ۲۵)؛ بر تو باد بر نرمش و گذشت؛ چز در موردی که به ترک حق بینجامد. ساحتی دیگر از زمینه‌هایی که با حلم و شکیبایی، بستر برای گفتگو میان مسلمانان و دیگر ادیان و باورها فراهم می‌شود، پذیرش حضور یهودیان در مدینه بود. این امر در منشور مدینه مشهود است که آنان در سال اول هجری در کنار مؤمنان، یک امت به شمار می‌آیند و می‌توانند دین خود را داشته باشند؛ مگر آنکه ستم و گناهی را مرتکب شوند: «إنّ یَهودَ بنی عَوف أمّةٌ مَعَ المُؤمِنینَ، لِلیَهودِ دینُهُم وَلِلمُسلِمینَ دِینُهُم ... إلّا مَن ظَلِم و أثِم» (ابن‌هشام، ۱۴۲۱ق، ج. ۲، ص. ۱۴۹؛ احمدی میانجی، ۱۳۹۶، ج.۳، ص. ۵۵).

همانا یهود با اهل ایمان یك امت‌اند. یهود دین خود را دارند و مسلمانان دین خود را؛ مگر کسی که به ستم روی آورد و گناه مرتکب شود. یکی از محققان با نگاهی به سیرهٔ پیامبر(ص) و امیرالمؤمنین(ع)، شواهدی از بردباری، رواداری و سعهٔ صدر را در سیرهٔ ایشان بیان می‌کنند. پیامبر(ص) متعرّض عبدالله ابن ابی و سیصد نفر همراهان وی نشد که در غزوهٔ احد شرکت نکرده بودند. امیرالمؤمنین(ع) نیز بعضی افراد همچون سعد بن ابی‌وقاص و عبدالله ابن عمر را که با او بیعت نکرده بودند، رها کرد و به بیعت‌شان مجبور نکردند (موسوی زنجانی، ۱۳۴۰، ص. ۱۹۸)؛ بلکه بزرگوارانه خطای ایشان را بخشید و ناجوانمردی آنان را تحمل کرد. به هر حال آنگاه که حاکم، بردباری و حلم پیشه کند، زمینهٔ انتقاد و اظهار نظر، ارائه دیدگاه مشورتی و تعاملات فکری و علمی فراهم می‌گردد؛ اموری که همه در بستر فرایندهای گفتگویی شکل می‌گیرند و بدون بردباری صاحبان قدرت بی‌معنا هستند.

٤-۳. افزایش همدلی در جامعه اسلامی

در حکمرانی اخلاقی، پیامد سعهٔ صدر و شکیبایی سیاسی آن است که در روابط قدرت، همدلی و صمیمیت افزایش می‌یابد و روابط شهروندان اعم از موافقان، مخالفان و منتقدان، جامعهٔ مدنی اعم از مطبوعات، رسانه‌ها و حلقه‌های میانه و دولت اسلامی، همدلانه، آرام و منطقی خواهد بود. غالباً در پی صبر و حلم، مهربانی و نازک‌دلی نیز می‌آید. این امر به افزایش هماهنگی و محبت میان شهروندان و فرمان‌روایان منجر می‌شود. غزالی در *کیمیای سعادت*، از سویی شفقت بر خلق را بر حاکم لازم می‌داند و می‌نویسد: آن معنایی که باید والی و غیر والی بر خویشتن تقدیر کنند و بر دل خود تازه دارند تا بر وی آسان شود، شفقت‌بردن بر رعیت و نیکوداشتن بندگان خداست و چون این بدانست باید که به ولایت‌داشتن مشغول شود بر آن وجه که فرموده‌اند؛ نه بر آن وجه که صلاح دنیایی وی باشد که هیچ عبادت و قربت نزدیك خدای‌تعالی بزرگ‌تر از ولایت‌داشتن با عدل نیست (غزالی، ۱۳۸۳، ج. ۱، ص. ۵۲۷). از سوی دیگر نصیرالدین طوسی در *اخلاق ناصری* فصلی دارد به نام: «فضیلت محبت که ارتباط اجتماعات بدان صورت بندد و اقسام آن» (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۲۱۶). وی در این فصل، از تعاملات میان حاکمیت و مردم در جامعهٔ اسلامی سخن گفته است. ایشان همچنین از محبت حاکم به

مردم به «محبت ابوی» تعبیر می‌کند و می‌نویسد: «مراد از این سبب آن است که ملك با رعیت در شفقت و تحنّن و تعهد و تلطف و تربیت و تعطّف و طلب مصالح و دفع مکاره و جذب خیر و منع شر، به پدران مشفق اقتدا کند» (طوسی، ۱۳۷۳، ص. ۲۲۷). به‌طبع حکمرانی با مهر پدرانه موجب افزایش همراهی و صمیمیت در جامعه اسلامی می‌گردد. این مهرورزی حتی شامل آنان که اندیشهٔ مسلط را قبول ندارند نیز می‌شود. به‌طبع خواجه نصیر بحث‌های امروزی حکمرانی را در ذهن نداشته است؛ اما مهم آن است که با گسترش این محبت در جامعه، شهروندان و جامعهٔ مدنی نیز نسبت به دولت، رابطهٔ عاطفی و مهرآمیز خواهند داشت؛ به بیان دیگر رابطهٔ محبت‌آمیز دوسویه خواهد بود.

با رشد روحیهٔ شکیبایی، قدرتمند حق خود نمی‌داند تا هرگونه که دوست دارد با دیگران رفتار کند. در عرصهٔ سیاست‌ورزی و تصمیم‌گیری‌ها که غالباً دارای لایه‌های پیچیده و چندلایه هستند، خود را حق مطلق و دیگران را باطل مطلق نمی‌بیند. با داشتن فضیلت شکیبایی و سعهٔ صدر، صاحب قدرت دچار خودشیفتگی و خودکمال‌پنداری نمی‌شود؛ درحالی‌که در مقابل، قدرتمند ناصبور و بی‌مدارا، سخن دیگران را دروغ می‌پندارد. آشفتگی آنجاست که حاکم سخن نقادانه یا حتی مخالف دیگران را خلاف اخلاق یا شرع انگارد؛ یعنی با رذیلت ناشکیبایی و دستاویز اخلاقی که کاری غیراخلاقی است، بکوشد تا با بهره‌گیری نادرست از نصوص اسلامی، دیگران را از میدان به در کند. بنابراین قدرتمند با سعهٔ صدر، به تعادل و اعتدالی به دور از پندارهٔ افراط و تفریط می‌رسد تا به یک زندگی سالم سیاسی با روابط سنجیده دست یابد. مدارا و گشادگی سینه، قدرتمند را به واقعیت‌های سیاست نزدیک می‌سازد، به او گوش شنوا می‌دهد و نیز امکان می‌دهد تا از همهٔ آرا و اندیشه‌ها در فرایندی تضاربی و تعاملی بهره گیرد و با حضور نقدها، نقض‌ها و ابرام‌های متفاوت در امر سیاسی، به دیدگاهی بهتر دست یابد. چه بسیار برخوردها، تخریب‌ها، تفتیش‌ها، ورود به عرصهٔ زندگی خصوصی شهروندان، حبس‌ها و قتل‌ها، ناشی از نبود بردباری و نبود روحیهٔ مداراجویانه بوده است. خاستگاه مسئله آن است که صاحبان قدرت، برای دیگر افکار و دیدگاه‌ها، حق حیات و زیست قایل نیستند و تنها دیدگاه خویش را نهایی تلقی می‌کنند؛ بنابراین دیگران تحمل نمی‌شوند.

خدای متعال در قرآن کریم می‌فرماید: «اِدْفَعْ بِالَّتِی هِی أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِی بَینَكَ وَ بَینَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِی حَمِیمٌ» (فصلت، ۳۴)؛ به‌نیکویی دفع کن، پس آن‌گاه گویا فردی که میان تو و میان او دشمنی است، دوستی یک‌دل می‌گردد». در این آیه، خداوند به تعامل نیک و مهرورزانه با دیگران اشاره می‌کند و اینکه شفقت با دیگران، دشمن را هم دوست صمیمی می‌گرداند. در آیه بعد نکته‌ای جالب طرح می‌شود که این امرِ بافضیلت را تنها کسانی به چنگ می‌آورند که شکیبایی پیشه کنند؛ کسی که سعهٔ صدر نداشته باشد، نمی‌تواند با دیگران گفتگو و تعامل مثبت برقرار کند: «وَمَا یلَقَّاهَا إِلَّا الَّذِینَ صَبَرُوا وَمَا یلَقَّاهَا إِلَّا ذُو حَظٍّ عَظِیمٍ» (فصلت، ۳۵): جز کسانی که دارای صبر و استقامت‌اند به این مقام نمی‌رسند و جز کسانی که

بهرهٔ عظیمی از ایمان و تقوا دارند، بدان نمی‌رسند. توجه به همین امر بوده است که در اندیشهٔ دینی و آموزه‌های اخلاق سیاسی، از حکمرانان به عنوان امانت‌داران مردم خواسته می‌شود که بر نیازهای مردم صبور باشند: امام علی(ع) می‌فرماید: «فَأَنْصِفُوا النَّاسَ مِنْ أَنْفُسِكُمْ وَاصْبِرُوا لِحَوَائِجِهِمْ، فَإِنَّكُمْ خُزَّانُ الرَّعِيةِ وَوُكَلاَءُ الأُمَّةِ» (نهج‌البلاغه، نامه ۵۱)، «پس داد و انصاف مردم را از خود بدهید و در برآوردن نیازها و حاجت‌های آنان شکیبایی‌ورزید که شما گنج‌وران و خزانه‌دار رعیت و نمایندگان امت هستید». حاکم‌شدن ارزش‌های اخلاق سیاسی مانند باور به مسئولیت، امانت‌داری و گنج‌وری حاکمان، تلاش برای تأمین مصالح کلان جامعهٔ اسلامی و اجرایی‌شدن آموزه‌های اخلاقی، می‌تواند کاربرد قدرت را در سمت شایسته، احسان‌آمیز و شفقت‌مدار هدایت کند و نقشی تأثیرگذار بر دوش اخلاق سیاسی نهاد.

٤-٤. حکمرانی شکیبانه و جذب حداکثری

کارکرد دیگر شکیبایی در عرصه سیاست آن است که روابط منطقی، قانونی و محبت‌آمیز میان دولت، شهروندان و جامعهٔ مدنی، موجب می‌شود تا دل‌های بسیاری به نظام سیاسی جذب شود و قدرت جاذبهٔ آن افزایش یابد؛ بر این اساس همهٔ عناصر قدرت اعم از دولت یا شهروندان، با حلم و شکیبایی می‌توانند بسیاری از افراد ناراحت از رفتار دیگران یا خسته و منتقد و حتی معترضان را به سوی خود بکشاند و دوستانشان فزونی یابد. خدای‌تعالی در قرآن کریم می‌فرماید: «وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا بِمثل مَا عُوقِبْتُمْ بِهِ وَلَئِنْ صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيرٌ لِلصّابِرِينَ» (نحل، ۱۲۶)؛ و اگر عقوبت کردید، همان‌گونه که مورد عقوبت قرار گرفته‌اید، (متجاوز را) به عقوبت رسانید و اگر صبر کنید، البته آن برای شکیبایان بهتر است. ابن عاشور ذیل این آیه می‌نویسد که صبوری پیامبر و یارانش و بخشش مشرکان، برای جلب دل‌های دشمنان کاراتر است و ازاین‌رو از این امر به خیر تعبیر کرده است (ابن‌عاشور، ۱۴۲۰ق، ج. ۱۳، ص. ۲۷۰). بردباری حتی می‌تواند دل دشمنان را نیز جذب کند. در روایتی از رسول اکرم(ص) نقل است که با صبر و شکیبایی، مردم یاور و همراه انسان می‌شوند: «بِالاحْتِمَالِ وَالْحِلْمِ يكُونُ لَكَ النَّاسُ أَنْصَاراً وَ أَعْوَانا» (لیثی واسطی، ۱۳۷۶، ج.۱، ص. ۱۸۶)؛ همچنین امام علی(ع) می‌فرماید: اولین پاداش فرد بردبار آن است که مردم در برابر افراد نادان، پشتیبان او می‌شوند: «أَوَّلُ عِوَضِ الْحَلِيمِ مِنْ حِلْمِهِ أَنَّ النَّاسَ أَنْصَارُهُ عَلَى الْجَاهِلِ» (نهج‌البلاغه، حکمت ۲۰۶).

مقام معظم رهبری در همین زمینه، نقل می‌کند که عرب بیابان‌گردی با خشونت صحراگردی خود به مدینه آمد و خدمت پیامبر رسید. آن حضرت در میان اصحاب بودند. او از ایشان چیزی خواست که پیامبر هم به او کمکی کردند. بعد به او گفتند: راضی هستی؟ آن مرد، به‌خاطر خشونت صحراگردی‌اش که به‌ظاهر این محبت‌ها کمش بوده است، گفت نه! هیچ محبتی نکردی! به‌طبع این‌گونه برخورد خشن با پیامبر در دل اصحاب ناخوشایند بود. همه عصبانی شدند و خواستند با عصبانیت و خشم به آن عرب چیزی بگویند و واکنشی نشان بدهند؛ اما پیامبر فرمود: نه شما به او کاری نداشته باشید. من با او مسئله را

حل خواهم کرد. از جمع خارج شدند و این اعرابی را با خودشان به منزل بردند و چیزهـای اضـافه‌ای بـه او دادند. سپس به او گفتند: حالا راضی شدی؟ گفت: بله. مرد در مقابل احسان و حلم پیامبر شـرمنده شـد و اظهار رضایت کرد. پیامبر(ص) به او فرمود: تو چند لحظه‌ی پیش، در مقابـل اصـحاب مـن حـرف‌هـایی زدی که آنها دلشان به تو چرکین شد. دوست داری برویم همین حرف‌هایی را که بـه مـن گفتـی، در مقابـل آنها بگویی؟ گفت: بله، حاضرم. بعد پیامبر(ص) این عرب را برداشتند و در میـان اصحابشـان آوردنـد و او هم پیامبر را ستایش کرد؛ چون ایشان به من محبـت کردنـد. ایـن سـخنان را گفـت و رفـت. آن‌گـاه رسـول اکرم(ص) به اصحابشان روی کردند و فرمودند: مَثَل این اعرابی، مَثَـل آن ناقـه‌ای اسـت کـه از گلـه‌ای کـه چوپانی آن را می‌چراند، رمیده و جدا شده باشد و به بیابان می‌دود. شما دوستان من، برای اینکه این شـتر را بگیرید و او را به من برگردانید، حمله می‌کنید و از اطراف، دنبال او می‌دوید. این حرکت شـما، رمیـدگی او را بیشتر و وحشتش را زیادتر می‌کند و دستیابی به او را دشوارتر می‌سازد. من نگذاشـتم شـما او را بیشـتر از آنچه که رمیده بود، از جمع ما برمانیـد. بـا محبـت و نـوازش، دنبـال او رفـتم و بـه گلـه و جمـع خودمـان برگرداندم (خامنه‌ای، ۱۳۶۸/۷/۲۸). حضرت رسول با این رفتارهای بردبارانه توانسـت در مـدت کوتـاهی بسیاری از دل‌های مردم حجاز و پیرامون آن را جذب خود کند و ارزش‌های اسلامی را گسترش دهد.

۵. بسترهای آغازین تنظیم‌گری برای حضور شکیبایی سیاسی در چرخهٔ حکمرانی

با توجه به اهمیت شکیبایی سیاسی به عنوان یکی از ارکان پایداری اجتمـاعی و مشـروعیت دینـی در نظـام حکمرانی اسلامی، نبود بسترهای حقوقی و سیاست‌گذاری برای تحقّق این ارزش الهی، یکی از خلأهـای جدّی در ساختارهای سیاسی به شمار می‌رود. شکیبایی سیاسی، درون خود توانایی تحمل نقـد، مـدیریت اختلاف، پرهیز از رفتارها و موضع‌گیری‌های تندروانه و خشم‌آلود و ترجیح مصالح عمـومی بـر تمـایلات آنی گروهی را می‌پروراند؛ اما با این همه بخش عمده‌ای از کارکردهای این فضیلت، بدون نهادینـه‌شـدن از طریق قانون‌گذاری، تنظیم‌گری و تسهیل‌گری هدفمند، در سطح شعار یا توصـیه اخلاقـی بـاقی می‌مانـد و نمی‌تواند رفتار نظام‌مند نهادهای حکومتی را سامان دهد. بـه طـور خـاص در نبـود قـوانین صـریح دربـارهٔ الزامات شکیبایی سیاسی، ممکن است نهادهای حکومتی در برابر اعتراضات مدنی، نقدهای نخبگـانی یـا رقابت‌های سیاسی، رویکردی نامداراجویانه و غضب‌آلود در پیش گیرنـد؛ همچنـان کـه نبـود تنظیم‌گـری مناسب در رسانه‌ها و احزاب نیز می‌تواند به قطبی‌سازی سیاسی و ضعف انسجام اجتماعی منجر شود.

برای حضور و امتداد شکیبایی سیاسی در چرخهٔ حکمرانی، باید بسترهای فرایندی و قـانون‌گـذاری آن را فراهم کرد تا بتوان مدیریت اختلاف‌ها، حفظ آرامش در رویارویی با بحران‌هـا و فـراهم‌کـردن زمینـه‌های گفتگو و شکیبایی، اصلاح تدریجی رفتارها، قوانین و مقـررات را فـراهم کـرد؛ بـه بیـان دیگـر تحقّـق ایـن فضیلت اخلاقی در سطح حکمرانی و ارکان حاکمیت، نیازمند استمداد از فرایندهای منظم، وضع قـوانین، اعمال تنظیم‌گری و تسهیل‌گری هوشمندانه است. ضرورت این امر از آن‌جاست که بدون پشـتوانهٔ حقـوقی

و نهادینه‌شدن شکیبایی سیاسی در ساختارهای حکمرانی، این مفهوم تنها در سطح توصیه‌های اخلاقی باقی می‌ماند و نمی‌تواند به فرهنگ سیاسی و رفتار سازمانی تبدیل شود. برای نمونه در فرایندسازی با بهره‌گیری از فضیلت شکیبایی می‌توان سازکارها و فراگردهایی طراحی کرد تا بتوان تعارض‌های سیاسی را مدیریت کرد؛ همچنان که می‌توان از نهادسازی برای حل‌وفصل مسالمت‌آمیز اختلاف‌ها و مجادلات سیاسی یاری گرفت. از دیگر سو در عرصهٔ قانون‌گذاری و وضع مقررات باید از تدوین قوانین تشویقی برای ترویج رفتارهای صبورانه، الزام نهادهای حکومتی به تشکیل شوراهای شکیبایی-گفتگویی و تصویب قوانین منع رفتارهای افراطی سیاسی در رسانه‌ها و مجامع سیاسی سخن به میان آورد یا قوانین تنبیهی را برای کارگزارانی که رفتارها و گفتارهای غضب‌آلود و ناصبورانه پیش می‌گیرند، وضع کرد یا اینکه برخی از ضمانت‌های اجرایی را برای رفتارهای شکیباجویانهٔ نهادهای حکومتی در برابر معترضان و منتقدان پیش‌بینی کرد؛ مانند سیرهٔ امام علی(ع) در تعامل با خوارج (ابن‌حیون، ۱۳۸۵ق، ج.۱، ص. ۳۸۸؛ نوری، ۱۴۰۸ق، ج.۱۲، ص. ۱۲۴). آن‌سان که در تنظیم‌گری و تسهیل‌گری نیز باید پیوسته بر رفتار سیاسی نهادها و مقامات سیاسی برای جلوگیری از تندروی، افراط‌گری، خشم و غضب آنان نظارت داشت. در همین ساحت می‌توان از آموزش‌های عمومی و مدیران دربارهٔ اهمیت و بایستگی شکیبایی سیاسی از طریق رسانه و ایجاد بسترهای مشارکت سیاسی صبورانه بهره جست. در همین روند می‌توان «منشور شکیبایی سیاسی در حکمرانی اسلامی» را به عنوان سند بالادستی تدوین کرد. این منشور می‌تواند دربردارندهٔ اصولی الزام‌آور برای رفتار مداراگرانهٔ نهادهای حکومتی، تعیین فرایندهای گفتگو و مذاکرهٔ سیاسی در مواقع بحران و حتی شرایط عادی باشد؛ همچنین می‌تواند قواعد تنظیمی برای رفتارهای صبورانهٔ احزاب، کارگزاران، رسانه‌ها و نخبگان سیاسی، ضمانت‌های اجرایی برای مقابلهٔ صبورانه با رفتارهای سیاسی تند و افراطی، ایجاد سازوکارهای نظارتی مردمی برای پایش میزان پای‌بندی نهادهای حاکمیتی به شکیبایی سیاسی را شامل شود.

٦. نتیجه‌گیری

هرگاه زمامدار اخلاقی از زشتی‌ها و پلیدی‌ها دور شود و به خواسته‌های باطل نفسانی پشت پا زند، گامی بلند جهت حرکت جامعه به سوی فراگیری ارزش‌ها را برداشته است. در گام بعدی که از آن به «هجرت بزرگ» تعبیر می‌شود، حاکم فراتر از عدل و تقوا، به مرتبهٔ بلند شفقت بر خلق و محبت به شهروندان می‌رسد. او در این مرحله نه‌تنها خواسته‌های خود را دوست نمی‌دارد؛ بلکه دیگران را دوست می‌دارد، نسبت به آنان مهربانی می‌کند و می‌کوشد با عدل و حکمت، اعتدال و دوراندیشی، مدارا و سعهٔ صدر، به دور از خودکامگی، با مشارکت مردم و استقرار نظام سیاسی مطلوب، جامعه را به دور از فساد و تبعیض، به سوی اصول اخلاقی فراخواند. با توجه به کارکردهایی که برای حلم و شکیبایی سیاسی روایت شد، باید در نظر داشت که در ادبیات حکمرانی اخلاقی، دولت اسلامی در تعامل با شهروندان و در کنار آنان قرار

می‌گیرد و ازاین‌رو حکمرانان باید منظر بالا به پایین و استعلایی را فراموش کنند. در این نگره حاکمیت، شهروندان و حلقه‌های واسط و جامعهٔ مدنی با یکدیگر همکاری و تعاون می‌کنند و مسیر جامعه به سوی رشد و پیشرفت را فراهم می‌سازند. بنابراین حاکم شدن ارزش حلم و شکیبایی در اخلاق سیاسی، و اصول دیگری مانند باور به مسئولیت، امانت‌داری و گنج‌وری حاکمان، تلاش برای تأمین مصالح کلان جامعهٔ اسلامی و اجرایی‌شدن آموزه‌های اخلاقی است که می‌تواند کاربرد قدرت را در جهت شایسته، احسان‌آمیز و شفقت‌مدار هدایت کند؛ امری که حاکمیت، شهروندان و رسانه‌ها را وارد قلمرو کنش‌ها و واکنش‌های اخلاقی و متعاملانه می‌کند و صبورانه حرکت پویا و پایای جامعه و نظام اسلامی به سوی حکمرانی مطلوب را تضمین می‌کند. همهٔ آموزه‌ها در آیات و روایات مربوط به حلم و بردباری سیاسی، زمینهٔ تعامل منصفانه، گفتگوی چندجانبه، انتقاد علمی و آزادی را که برخی از اضلاع حکمرانی اخلاقی هستند، پدید می‌آورد و به انسان مسلمان گوشزد می‌کند که حکمرانان، جامعهٔ مدنی، مطبوعات، رسانه‌ها، شهروندان و گروه‌ها، هم حق و هم وظیفه دارند تا در برابر مسائل و امور جامعهٔ خویش ساکت نباشند و برای تغییر و اصلاح آنها مشارکت فعالانه داشته باشند. لازمهٔ اجرایی‌کردن بسیاری از این فرمان‌ها و دیگر دستورهای مشارکت‌جویانهٔ اجتماعی قرآن، مانند مشورت، عدالت، اعتدال، آزادی، امر به معروف و نهی از منکر، به بردباری سیاسی حاکمان و شهروندان نیاز دارد که با وجود آن، جامعهٔ منتقد و آزاد و اعمال تعاملی قدرت به رسمیت شناخته می‌شود.

منـابـع

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه.

ابن‌حیون، ن. (۱۳۸۵ق). *دعائم الإسلام*. (چاپ دوم؛ ج.۱). آ. فیضی (مصحح). قم: مؤسسة آل‌البیت(ع).

ابن‌عاشور، م. ط. (۱٤۲۰ق). *التحریر و التنویر*. بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.

ابن‌هشام، ا.م. (۱۴۲۱ق). *السیرة النبویه*. (ج.۲). بیروت: دارالمعرفه.

احمدی میانجی، ع. (۱۳۹۶). *مکاتیب الرسول*. (ج.۳). قم: انتشارات دارالحدیث.

بحرانی، س. (۱٤۱٦ق). *البرهان فی تفسیر القرآن*. (ج.۳). تهران: بنیاد بعثت.

تمیمی آمدی، ع. (۱۳۶۶). *تصنیف غرر الحکم و درر الکلم*. قم: دارالکتب الاسلامی.

حرّ عاملی، م. (۱٤۰۹ق). *تفصیل وسائل الشیعة إلی تحصیل مسائل الشریعة*. (ج.۱۵). قم: مؤسسة آل‌البیت(ع).

حرانی، ح. (۱۳۶۳). *تحف العقول عن آل الرسول*. قم: جامعهٔ مدرسین حوزهٔ علمیه قم.

حسینی زبیدی، م.م. (۱۴۱۴ق). *تاج العروس فی شرح القاموس*. (ج.۹). بیروت: دارالفکر.

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۶۸/۷/۲۸). *خطبه‌های نماز جمعه تهران*. قابل دسترس در: https://khl.ink/f/2207

خمینی، س.ر.ا. (۱۳۸۲). *شرح حدیث جنود عقل و جهل*. (چاپ هفتم). قم: موسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دلشاد تهرانی، م. (۱۳۸۳). *سیره نبوی، منطق عملی*. (ج.۱). تهران: نشر دریا.

راغب اصفهانی، ح. (۱۴۱۲ق). *المفردات فی غریب القرآن*. تهران: المکتبة المرتضویه.

سید باقری، س.ک. (۱۳۹۸). *قدرت سیاسی از منظر قرآن کریم*. (چاپ سوم). تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

سید باقری، س.ک. (۱۴۰۲). *اخلاق سیاسی در اسلام*. تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشهٔ اسلامی.

شیخ مفید، م. (۱۴۱۳ق). *الارشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. قم: مؤسسة آل‌البیت(ع).

صالحی حاجی‌آبادی، ع.؛ هادی، ا. (۱۳۹۷). معناشناسی صبر در قرآن. *پژوهش‌های قرآنی*، شماره ۱، صص. ۱۵۰-۱۷۳.

صدرالدین شیرازی، م. (۱٤۱۹ق). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*. (ج.۹). بیروت: داراحیاء التراث العربی.

طباطبایی، س.م.ح. (۱۳۸۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (ج.۱). قم: مؤسسهٔ مطبوعاتی اسماعیلیان.

طبرسی، ع. (۱۳۸۵ق). *مشکاة الأنوار فی غرر الأخبار*. نجف: المکتبة الحیدریة.

طریحی، ف. (۱۳۷۵). *مجمع البحرین*. (ج.۳). ا. حسینی اشکوری (مصحح). تهران: نشر مرتضوی.

طوسی، ن. (۱۳۷۳). *اخلاق ناصری*. (چاپ پنجم). تهران: انتشارات خوارزمی.

عبدالرزاق الکاشی، ک. (۱۳۷۲). *شرح منازل السائرین*. م. بیدارفر (تحقیق و تعلیق). قم: انتشارات بیدار.

غزالی، م. (۱۳۸۳). *کیمیای سعادت*. (ج.۱). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.

فراهیدی، خ. (۱۴۱۰ق). *کتاب العین*. (چاپ دوم، ج.۷). قم: الهجرة.

فیض کاشانی، م. (۱۴۲۳ق). *الحقایق فی محاسن الأخلاق*. (چاپ یازدهم). قم: دار الکتاب الإسلامی.

قرائتی، م. (۱۳۸۳). *تفسیر نور*. تهران: مرکز فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

کلینی، م. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. (ج.۲). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
کاشانی، ع. (۱۳۶۷). *مصباح الهدایة و مفتاح الکفایة*. تهران: مؤسسه نشر هما.
لیثی واسطی، ع. (۱۳۷۶). *عیون الحکم و المواعظ*. (ج.۱). قم: دارالحدیث.
مجلسی، م.ب. (۱۴۰۳ق). *بحار الانوار*. (ج.۷۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
مصطفوی، ح. (۱۳۷۵). *التحقیق فی کلمات القرآن*. (ج.۶). تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
مکارم شیرازی، ن. و همکاران (۱۳۹۷). *تفسیر نمونه*. (ج.۱۷). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
موسوی زنجانی، س.ا. (۱۳۴۰). حرّیت در نظر اسلام. مکتب *تشیع*، شماره ۳، صص. ۱۸۱-۱۹۷.
نوری، ح. (۱٤۰۸ق). *مستدرك الوسائل و مستنبط المسائل*. (ج.۱۲). قم: مؤسسة آل‌البیت(ع).

References

The Holy Quran.

Nahj al-Balagha.

Abd al-Razzāq al-Kāshī, K. (1993). *Sharḥ manāzil al-sāʾirīn* (M. Bidarfar, Ed.). Qom: Bidar Publications. [In Arabic]

Ahmadi Mianaji, A. (2017). *Makātīb al-Rasūl* (vol. 3). Qom: Dār al-Ḥadīth Publications. [In Arabic]

Baḥrānī, S. (1995). *Al-Burhān fī tafsīr al-Qurʾān* (vol. 3). Tehran: Biʿthat Foundation. [In Arabic]

Delshad Tehrani, M. (2004). *The Prophetic practice, practical logic*. (vol. 1). Tehran: Darya. [In Persian]

Farāhīdī, Kh. (1999). *Kitāb al-ʿayn.* (2nd ed., vol. 7). Qom: al-Hijra. [In Arabic]

Fayḍ al-Kāshānī, M. (2002). *Al-Ḥaqāʾiq fī maḥāsin al-akhlāq.* (11th ed.). Qom: Dār al-Kitāb al-Islāmī. [In Arabic]

Gharaati, M. (2004). *Tafsīr-i nūr*. Tehran: Cultural Center of Lessons from the Quran. [In Persian]

Ghazālī, M. (2004). *Kīmiyā-yi saʿādat.* (vol. 1). Tehran: Elmi va Farhangi Publishing Company. [In Persian]

Ḥarrānī, Ḥ. (1984). *Tuḥaf al-ʿuqūl ʿan Āl al-Rasūl*. Qom: Society for Seminary Teachers of Qom. [In Arabic]

Ḥurr al-ʿĀmilī, M. (1988). *Tafṣīl wasāʾil al-Shīʿa ilā taḥṣīl masāʾil al-sharīʿa.* (vol. 15). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]

Ḥusaynī al-Zabīdī, M. M. (1993). *Tāj al-ʿarūs fī sharḥ al-qāmūs.* (vol. 9). Beirut: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Ibn Ashur, M. T. (1999). *Al-Taḥrīr wa-l-tanwīr*. Beirut: Dar al-Tarikh al-Arabi Institute. [In Arabic]

Ibn Ḥayyūn, N. (1965). *Daʿāʾim al-Islām.* (2nd ed., vol. 1; A. Feizi, Ed.). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]

Ibn Hishām, A. M. (2000). *Al-Sīrat al-Nabawiyya*. (vol. 2). Beirut: Dār al-Maʿrifa. [In Arabic]

Kāshānī, A. (1988). *Miṣbāḥ al-hidāya wa-miftāḥ al-kifāya*. Tehran: Homa Publishing Institute. [In Arabic]

Khamenei, S. A. (October 20, 1989). *Friday Prayer Sermons of Tehran*. URL= https://khl.ink/f/2207? [In Persian]

Khomeini, S. R. (2003). *Sharḥ-i ḥadīth-i junūd-i ʿaql va jahl.* (7th ed.). Qom: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī.* (vol. 2). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]

Laythī al-Wāsiṭī, A. (1997). *ʿUyūn al-ḥikam wa-l-mawāʿiẓ.* (vol. 1). Qom: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]

Malik, M. (2018). *Foundations of Islamic Governance, A Southeast Asian Perspective.* London: Routledge.

What Is Good Governance? In:*United Nations Economic and Social Commission for Asia and the Pacific*. URL= www.unescap.org/sites/default/files/good-overnance.pdf.

Baqir al-Olum University

Political Science

ISSN Online: 2645-5773

Legislation and the Capacities of Imami Jurisprudence

Seyed Javad Varaei

Department of Social Jurisprudence and Law, Research Institute for Hawzeh and University, Qom, Iran.
Jvarai@rihu.ac.ir

Abstract

This article, titled "Examining the Capacities of Shiite Jurisprudence in the Field of Legislation," addresses one of the most fundamental questions in the domain of political jurisprudence and public law in Islamic societies. Given the established principle of the exclusive legislative sovereignty of God in Islamic thought, and the belief that the Sharia provides rulings for all events (“There is no even unless there is a ruling on it”), a key question arises: Is the government in an Islamic system authorized to engage in "legislation" in its modern sense, that is, the establishment of general and binding regulations by competent authorities (such as the legislative branch)? In other words, does a "vacuum" exist, a space free of Sharia rulings (*minṭaqat al-farāgh*), which the government can fill with positive laws, or is the government's duty solely to implement the fixed rulings of Sharia? This study, conducted using a descriptive-analytical approach and based on reliable jurisprudential sources (up to the Constitutional Revolution), aims to identify and clarify the historical background and latent capacities of Shiite jurisprudence in this area. The results of the research revealed that, in this area, there are at least two major and opposing views among Shiite jurists. The first view, rooted in a form of jurisprudential caution, denies any legislative right for the government. Supporters of this view, who became prominent during the Constitutional Revolution, argue that with the comprehensive and complete Sharia of Islam, there is no need for a legislative body, and such an action would be considered an innovation (*bidʿa*) and an opening of a door to challenges against religion. From the perspective of this group, the ruler's duty is solely to discover, announce, and implement the divine rulings, and they cannot impose a ruling that the Sharia has not established or make changes to existing rulings. The argument of al-Muḥaqqiq al-Ḥillī *in Sharāʾiʿ al-Islām, where* he states that "the current Imam does not obligate what is not obligatory" is a clear example of this approach, which limits the ruler's powers to alter the nature of Sharia rulings (such as converting a communal obligation into an individual one).

In contrast, the second view, which has a broader and deeper foundation in jurisprudence, recognizes certain guardian-ship (*wilāʾī*) governance powers for the ruler or

Cite this article: Varaei, S.J. (2025). Legislation and the Capacities of Imami Jurisprudence. *Political science,* 28(1), p. 51-76. https://doi.org/10.22081/psq.2025.71755.2993

Received: 2024-08-18 ; **Revised:** 2024-09-23 ; **Accepted:** 2024-10-31 ; **Published online:** 2025-04-09
© The Author(s).
Article type: Research Article **Publisher:** Baqir al-Olum University

government within the public sphere of society, grounding these powers in reliable religious sources. This article, focusing on this perspective, identifies and analyzes the jurisprudential capacities for legislation in several key areas:

- In discussions such as judiciary and jihad, jurists have extensively debated whether the Imam or ruler can, by issuing a decree, convert a duty that is inherently recommended or of communal obligation into an "individual obligatory" duty for a person or group. While there is disagreement regarding the judiciary, on the matter of jihad, jurists almost unanimously agree that, by the Imam's order, jihad becomes an individual obligation for specific individuals. This indicates that the ruler, based on public interests, has the authority to alter the status of a ruling in its implementation. This capacity can also be extended to other cases, such as assuming positions within a just government or even an unjust one (to preserve the interests of Muslims).

- In criminal jurisprudence, especially regarding crimes with optional punishments (such as *muḥāraba* or waging war against God), or in the domain of *ta'zīrāt* (discretionary punishments), the authority to make decisions is entrusted to the ruler. The ruler's discretion in choosing from among punishments like execution, crucifixion, amputating hands and feet, or exile for a *muḥārib* (one who wages war against God), or determining the type and extent of punishment (flogging, imprisonment, or financial fines) in discretionary crimes, based on the nature of the crime, the criminal, and the interests of society, is a clear example of the right to legislate and establish a unified judicial procedure. This authority allows the government to create codified laws in the realm of punishments, preventing the dispersion of judicial opinions and the arbitrary preferences of judges.

- Throughout jurisprudence, issues such as *anfāl* (public property), public assets, *umūr ḥisbiyya* (matters necessary for society that the Sharia does not allow to be neglected), peace with the enemy, and the treatment of prisoners of war, are all considered within the powers of the ruler/government. Decision-making in these areas, which directly involve the administration of society and public interests, inherently requires the establishment of regulations and laws.

Ultimately, this research concludes that while some jurists, with a minimalistic view, consider the government merely as the executor of Sharia, a review of all the powers traditionally granted to the ruler (whether infallible or non-infallible) in classical jurisprudence leads to the general principle that Shiite jurisprudence possesses sufficient capacity to recognize the right of the government to legislate, albeit within a defined domain (the public sphere) and based on a specific framework (public interests). These powers provide a rich historical foundation for accepting the institution of modern legislation within an Islamic system, even though there may be differing opinions regarding the scope of this domain and the competent authority for enacting laws.

Keywords: Legislation, government, public sphere, sharia, Imami jurisprudence, ruler's authorities, Guardianship of the Jurist, *minṭaqat al-farāgh*.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

قانون‌گذاری و ظرفیت‌های فقه امامیه

سید جواد ورعی

گروه حقوق و فقه اجتماعی، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، قم، ایران. Jvarai@rihu.ac.ir

چکیده

مقالهٔ حاضر با هدف «بررسی ظرفیت‌های فقه امامیه در عرصهٔ قانون‌گذاری» به یکی از بنیادین‌ترین پرسش‌های حوزهٔ فقه سیاسی و حقوق عمومی در جوامع اسلامی می‌پردازد. با توجه به اصل مسلم حاکمیت تشریعی انحصاری خداوند متعال در اندیشهٔ اسلامی و این باور که شریعت برای تمامی رویدادها حکمی دارد (ما مِن واقعةٍ إلّا وَلِلّه فیه حکمٌ)، این پرسش اساسی مطرح می‌شود که آیا اساساً حکومت در یک نظام اسلامی به «قانون‌گذاری» به معنای مدرن آن، یعنی وضع مقررات کلی و الزام‌آور توسط مراجع صلاحیت‌دار (مانند قوه مقننه)، مجاز هست یا خیر؟ به عبارت دیگر آیا قلمروی خالی از حکم شرعی (منطقه الفراغ) وجود دارد که حکومت بتواند آن را با قوانین موضوعه پر کند، یا آنکه وظیفهٔ حکومت صرفاً اجرای احکام ثابت شریعت است؟ این پژوهش که با روش توصیفی-تحلیلی و با استناد به منابع معتبر فقهی (تا پیش از عصر مشروطه) انجام شده است، در پیِ شناسایی و تبیین پیشینه‌ها و ظرفیت‌های بالقوهٔ فقه امامیه در این زمینه است. نتیجهٔ تحقیق نشان داد که در این زمینه، دست‌کم دو دیدگاه کلان و متعارض در میان فقیهان امامیه وجود دارد. دیدگاه نخست که در نوعی احتیاط فقهی ریشه دارد، هرگونه حق قانون‌گذاری را برای حکومت نفی می‌کند. طرفداران این دیدگاه که در عصر مشروطه بروز و ظهور یافته‌اند، معتقدند که با وجود شریعت جامع و کامل اسلام، به مجلس قانون‌گذاری نیازی نیست و چنین اقدامی، بدعت و دکان بازکردن در برابر دین شمرده می‌شود. از منظر این گروه، وظیفهٔ حاکم صرفاً کشف، ابلاغ و اجرای احکام الهی است و او نمی‌تواند حکمی را که شارع وضع نکرده، الزام‌آور کند یا در احکام موجود تغییری ایجاد نماید. استدلال محقق حلی در *شرایع الاسلام* مبنی بر اینکه «امام فعلی را که الزامی نیست، الزام نمی‌کند» (ان الإمام لایُلزِم بما لیس بلازمٍ)، نمونه‌ای بارز از این رویکرد است که اختیارات حاکم را در تغییر ماهیت احکام شرعی (مانند تبدیل واجب کفایی به عینی) محدود می‌داند. در مقابل، دیدگاه دوم که از عمق و گسترهٔ بیشتری در فقه برخوردار است، برای حاکم یا حکومت اختیاراتی ولایی در قلمرو عمومی جامعه به رسمیت می‌شناسد و این اختیارات را به منابع معتبر دینی مستند می‌کند. این مقاله با تمرکز بر این دیدگاه، ظرفیت‌های فقهی برای قانون‌گذاری را در چند حوزهٔ کلیدی شناسایی و تحلیل می‌کند:

– در مباحثی چون قضاوت و جهاد، فقیهان به‌تفصیل بحث کرده‌اند که آیا امام یا حاکم می‌تواند با صدور فرمان، تکلیفی را که ذاتاً مستحب یا واجب کفایی است، بر فرد یا گروهی «واجب عینی» گرداند؟ هرچند در باب قضاوت اختلاف‌نظر وجود دارد، در باب جهاد، فقیهان تقریباً به‌اتفاق معتقدند که با دستور امام، جهاد بر افراد معیّن واجب عینی

استناد به این مقاله: ورعی، سید جواد (۱۴۰۴). قانون‌گذاری و ظرفیت‌های فقه امامیه. *علوم سیاسی*، ۲۸(۱)، ص۵۱-۷۶.
https://doi.org/10.22081/psq.2025.71755.2993

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۵/۲۸ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۷/۰۲ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۸/۱۰ ؛ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

© نویسندگان. **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

می‌شود. این امر نشان می‌دهد که حاکم بر اساس مصالح عمومی، صلاحیت تغییر وضعیت یک حکم را در حوزهٔ اجرا دارد. این ظرفیت به موارد دیگری مانند تصدّی مناصب در دولت عادل یا حتی دولت جائر (برای حفظ مصالح مسلمانان) نیز تعمیم‌پذیر است.

– در فقه کیفری، به‌ویژه در جرایمی که مجازات تخییری دارند (مانند محاربه) یا در حوزهٔ تعزیرات، اختیار تصمیم‌گیری به حاکم سپرده شده است. اینکه حاکم از میان مجازات‌های قتل، به‌صلیب‌کشیدن، قطع دست و پا یا تبعید، کدام را برای محارب انتخاب کند یا در جرایم تعزیری، نوع و میزان مجازات را (شلاق، زندان یا جریمهٔ مالی) بر اساس شرایط جرم و مجرم و مصالح جامعه تعیین نماید، نمونه‌ای آشکار از حق قانون‌گذاری و ایجاد رویهٔ واحد قضایی است. این اختیار به حکومت اجازه می‌دهد تا برای جلوگیری از تشتت آرا و اعمال سلیقه قضات، قوانینی مدون در حوزهٔ مجازات‌ها وضع کند.

– در سراسر فقه، مباحثی چون انفال، اموال عمومی، امور حسبیّه (امور ضروری جامعه که شارع به تعطیلی آنها راضی نیست)، صلح با دشمن و نحوه برخورد با اسرا، همگی در زمرهٔ اختیارات حاکم/ حکومت قرار گرفته‌اند. تصمیم‌گیری در این حوزه‌ها که به طور مستقیم با ادارهٔ جامعه و مصالح عمومی سروکار دارد، ذاتاً نیازمند وضع مقررات و قوانین است.

درنهایت این پژوهش نتیجه می‌گیرد که هرچند برخی فقیهان با نگاهی حداقلی، حکومت را صرفاً مجری شریعت می‌دانند، با بررسی همهٔ اختیاراتی که در فقه سنتی برای حاکم (اعم از معصوم و غیرمعصوم) در نظر گرفته شده، می‌توان به این اصل کلی دست یافت که فقه امامیه از ظرفیت کافی برای به‌رسمیت‌شناختن حق قانون‌گذاری برای حکومت، البته در قلمروی معین (حوزهٔ عمومی) و بر اساس چارچوبی مشخص (مصالح عمومی) برخوردار است. این اختیارات، پیشینه‌ای غنی برای پذیرش نهاد قانون‌گذاری مدرن در یک نظام اسلامی فراهم می‌آورد؛ هرچند در باب گسترهٔ این قلمرو و مرجع صلاحیت‌دار برای وضع قانون، اختلاف‌نظرهایی وجود داشته باشد.

کلیدواژه‌ها: قانون‌گذاری، حکومت، حوزهٔ عمومی، شریعت، فقه امامیه، اختیارات حاکم، ولایت فقیه، منطقةالفراغ.

۱. مقدمه

در کانون اندیشهٔ سیاسی و حقوقی اسلام، اصل بنیادین «حاکمیت تشریعی انحصاری خداوند متعال» قرار دارد. بر مبنای این اصل، این پرسش اساسی از نظام‌های حکومتی مبتنی بر شریعت قابل طرح است که جایگاه «قانون‌گذاری» نهادهای بشری، به‌ویژه حکومت در این نظام‌های دینی چیست؟ اگر شریعت اسلامی برای تمامی شئون زندگی فردی و اجتماعی انسان برنامه و حکم دارد، آیا اساساً به وضع قوانین جدید نیازی باقی می‌ماند یا آنکه وظیفهٔ حکومت صرفاً اجرای احکام الهی است؟ این مقاله در پیِ پاسخ به این پرسش کلیدی است که فقه امامیه با وجود تأکید بر انحصار تشریع در ذات الهی، چه ظرفیت‌های درونی و پیشینه‌هایی برای به‌رسمیت‌شناختن حق قانون‌گذاری حکومت در قلمرو عمومی جامعه ارائه می‌دهد؟ به بیان دیگر آیا در سنت فقهی می‌توان ردّپایی از اختیاراتی برای حاکم یافت که با مفهوم مدرن قانون‌گذاری هم‌پوشانی داشته باشد؟ برای پاسخ به این پرسش، پژوهش حاضر گسترهٔ زمانی تحلیل خود را به میراث فقهی تا پیش از عصر مشروطه محدود می‌سازد. هدف از این تحدید زمانی، ردیابی ریشه‌های این بحث در سنت فقهی کلاسیک و تمایز آن از مباحث متأخرتری همچون «منطقة الفراغ» است که به طور عمده پس از آشنایی جوامع اسلامی با مفاهیم مدرن دولت و قانون مطرح گردیدند؛ همچنین تحلیل تفصیلی قاعدهٔ مشهور «ما مِن واقعةٍ إلّا وَلِلّه فیه حکمٌ» از حوصلهٔ این مقال خارج است و به فرصتی دیگر موکول می‌گردد. این پژوهش با اذعان به فقدان بحثی مستقل با عنوان «قانون‌گذاری» در فقه سنتی، استدلال می‌کند که ظرفیت‌های این امر را باید در دل مباحث مربوط به «اختیارات حاکم/ حکومت» جستجو کرد؛ ازاین‌رو پس از ارائه تعریفی مشخص از واژهٔ «قانون» به عنوان یک قاعدهٔ حقوقی کلی و الزام‌آور، این مقاله به شناسایی، تبیین و تحلیل مواردی در باب‌های مختلف فقه (همچون قضاوت، جهاد، تعزیرات و امور عمومی) می‌پردازد که در آنها برای حاکم، شأن تصمیم‌گیری و وضع مقررات بر اساس مصالح عمومی به رسمیت شناخته شده است.

۲. قانون در لغت و اصطلاح

قانون در زبان فارسی به معنای «رسم و آیین» (دهخدا، ۱۳۷۷، ج.۱۱، ص. ۱۷۳۹۵)، در عربی به معنای «اندازه و مقیاس» (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج.۱۱، ص. ۳۲۷) و در ادبیات دینی به معنای «شرع، تشریع یا حکم شرعی» است. این واژه برگرفته از لغت یونانی «Kanun» در زبان عربی است و از نظر لغوی به معنای قاعده است. قاعده نیز هر نوع رابطه‌ای است که محصول دو پدیده باشد؛ به گونه‌ای‌که هرگاه یکی از آن دو پدیده رخ دهد، پدیدهٔ دیگر نیز در پیِ او پدید می‌آید. قانون در اصطلاح معانی متعددی دارد، اما مقصود از آن در این پژوهش «مفهومی کلی است که مراجع صلاحیت‌دار (قوه مقنّنه) آن را برای اجرا تصویب می‌کنند و در اختیار عموم می‌گذارند» (جعفری لنگرودی، ۱۳۸۷، ص. ۲۵). بنابر این معنا

چه‌بسا در جامعه‌ای مرجع صلاحیت‌دار، پادشاه باشد؛[۱] در جامعه دیگری، مجلس نمایندگان[۲] و در جامعه‌ای دیگر، چند مرجع صلاحیت‌دار،[۳] در جامعهٔ دیگری، مجتهد اعلم، در جامعه‌ای دیگر شورای مجتهدان، بنابر ولایت جمعی فقیهان در عصر غیبت (شیرازی، بی‌تا) و در جامعه‌ای دیگر، اهل حلّ و عقد و... باشند؛ هرچند در اصطلاح خاص، تنها بر مصوبات مجلس متشکل از نمایندگان مردم، قانون اطلاق می‌شود. در عرف عام، همه تصمیم‌های دولتی لازم‌الإجرا مانند: مصوبات مجلس، تصویب‌نامه‌ها و آیین‌نامه‌ها و بخش‌نامه‌های دولتی قانون است؛ ولی در عرف خاص و نزد اهل فن، تنها به قاعدهٔ حقوقی لازم‌الإجرا که به‌وسیلهٔ مرجع صلاحیت‌دار، یعنی قوهٔ مقننه وضع شود، قانون گفته می‌شود.

۳. پیشینهٔ تحقیق

از زمانی که زمزمهٔ قانون‌گذاری در کشورهای اسلامی مطرح شد، عالمان دینی به بحث دربارهٔ این پرسش پرداختند که «آیا اصولاً در جامعهٔ اسلامی قانون‌گذاری مشروعیت دارد؟» ابهام از این جهت بود که برخی از عالمان دین مانند نوری و تبریزی معتقد بودند اگر در اروپا به منظور مهار قدرت مطلقه سلاطین و ضابطه‌مندکردن رفتار کارگزاران حکومتی، مشروطبودن دولت مطرح شد که یکی از ارکان آن، «مجلس قانون‌گذاری» است، بدین جهت بود که آنان فاقد دینی بودند که دارای شریعت باشد و قوانین و مقرراتی برای همه ابعاد زندگی داشته باشد؛ درحالی‌که ما پیرو آیینی هستیم که بخش مهمی از تعالیم آن «شریعت» است (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴، ص. ۱۳۸).[٤] شریعت، احکام و قوانینی است که از جانب خدای

---

۱. در یونان باستان از دیدگاه افلاطون و ارسطو، در دورهٔ رومی و در عصر امپراطوری، در قرون وسطی در بسیاری از حکومت‌ها، سدهٔ هفدهم میلادی از دیدگاه هابز و در سدهٔ نوزدهم میلادی از دیدگاه جان آستین حاکم عهده‌دار وضع قانون بوده است (ر.ک: احسانی و طحان نظیف، ۱۳۹۷، فصل اول).

۲. برای نمونه به موجب اصل ۵۸ قانون اساسی جمهوری اسلامی، «اعمال قوه مقنّنه، از طریق مجلس شورای اسلامی است که از نمایندگان منتخب مردم تشکیل می‌شود» و به موجب صدر اصل ۸۵، «مجلس نمی‌تواند اختیار قانون‌گذاری را به شخص یا هیئتی واگذار کند». در عین حال به موجب اصل ۵۹ همین قانون، «در مسائل بسیار مهم اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی، ممکن است اعمال قوه مقنّنه، از راه همه‌پرسی و مراجعهٔ مستقیم به آرای مردم صورت گیرد».

۳. در عصر پادشاهی، خدا و مردم، در عصر جمهوری مجلس، قضات و مردم، از دیدگاه سیسرو، پروردگار و حاکم، از دیدگاه آگوستین قدیس و توماس آکوئیناس، خدا و فرمان‌روا، از نگاه مونتسکیو، پارلمان و حاکم واضع قانون‌اند (ر.ک: احسانی و طحان نظیف، ۱۳۹۷)؛ همچنین در متمم قانون اساسی مشروطیت، به موجب بند نخست اصل ۲۷، قوهٔ مقننه ناشی از پادشاه، مجلس شورای ملی و سنا دانسته‌اند که هر کدام حق انشای قانون دارند؛ ولی استقرار آن موقوف به مخالفت‌نکردن با موازین شرع و تصویب دو مجلس و توشیح پادشاه خواهد بود.

٤. «در دول مشروطهٔ روی زمین، چون احکام الهیه وافی و کافی به وقایع جزئیه و سیاست مدنیه در میان خود ندارند، لابدند مجلس پارلمنت مرکب از عقلا و علما ترتیب دهند و صلاح ملک و ملت را به اکثریت آرا به دست آرند. ... اما ما اهل اسلام و ایمان، چون احکام شرعیه وافی و کافی داریم، لهذا احتیاج به قوه مقننه نداریم؛ زیرا شاه و رعیت همه خود را تابع شرع می‌دانیم ومخالفت او را تجویز نمی‌کنیم».

متعالی برای زندگی فردی و اجتماعی انسان وضع شده و به وسیله رسول خدا(ص) به مـردم ابـلاغ گردیـده است. ازآنجاکه اسلام آخرین دین و شریعت اسلامی آخرین شریعتی است که خدای متعال بـرای بشـر تـا روز قیامت فرستاده است، تکلیف پیروان این دین در حیات فردی و اجتماعی روشن است و در مواجهـه بـا هر موضوع و واقعه‌ای می‌توانند به حکم شریعت عمل کنند؛ پس به قانون‌گذاری و مجلسـی کـه عهـده‌دار وضع قانون باشد، نیازی ندارند. قانون‌گذاری در جامعهٔ اسلامی بدعت و دکـان‌بـازکردن در برابـر شـریعت است. الزام قانون موضوعه بر مردم بدعتی دیگر و مجـازات متخلفـان از قـانون موضـوعه، بـدعت سـومی است (زرگری‌نژاد، ۱۳۷۴، ص. ۱۵۸، ۱۶۶)[1] که عالمان دین وظیفه دارند در برابر چنین بـدعتی بایسـتند و با آن مخالفت کنند.

تعدادی از نمایندگان مجلس شورای ملی در آغاز تأسیس مشروطه نیز بر این باور بودند که مجلـس در پیِ فراهم‌کردن اجرای احکام شریعت است. به گفته یکی از نمایندگان، «قوانین امروزه تمام برای این اسـت که تمام قوانین شرعیه که تا به حال معطّل بود و مجری نمی‌شد، با یک قـوّه قـانونی مجـری شـود و در بوتـهٔ تعطیل و اهمال نماند» (شهشهانی، *روزنامه مجلس*، ص. ۴۴۴، مذاکرات دورهٔ اول، ۱۳مهر ۱۳۸۵ـ ۲تیـر ۱۲۸۷، ج۲. به نقل از: فیرحی، ۱۳۹۳، ج.۱، ص. ۳۴۵). با تأسیس جمهوری اسـلامی و زمزمـهٔ تـدوین قانون اساسی جدید و تشکیل مجلس شورا، بار دیگر اختلاف‌نظرهای عصر مشروطه احیـا شـد. اینکـه مـا مجاز به قانون‌گذاری هستیم یا نه؟ اساساً با وجود قرآن و سنت چه نیازی به قـانون اساسـی و قـانون عـادی داریم؟ آیا قانون‌گذاری شأن فقیهان است یا نمایندگان مردم؟ و ... . برخی از عالمان به مخالفـت بـا قـانون اساسی به عنوان محور نظام سیاسی جمهوری اسلامی پرداختند. در عرضِ قرآن پنداشتنِ قـانون اساسـی و بدعت‌خواندن آن، دقیقاً همان ایرادی است که در آثار باقی‌مانده از عصـر مشـروطه بـه چشـم مـی‌خـورد. معلوم بود پس از ده‌ها سال هنوز این شبهه برطرف نشده است. در نامـه یکـی از ایـن عالمـان، خطـاب بـه مراجع عظام آمده است: «این لفظ و کلام از اول مشروطه تا إلی یومنا هذا طوری عمل شـده کـه در نتیجـه یک لفظ تزویر و حیله‌انگیز گردیده در میان ما ایرانیان و هر انسان دنیادیده و فهمیده وقتی کـه بـه ایـن لفـظ خوش‌ظاهر نگاه می‌کند، خود به خود قهراً مشمئز گردیده، ناراحت می‌شود. می‌بیند کـه «کلمـةُ حـقٍّ یُـرادُ بها باطِل» است. چون هر بلایی که به سر ما مسلمان‌ها آوردند، به ایـن عنـوان بـوده (قـانون اساسـی). مـا

۱. «اصل این ترتیب و قانون اساسی و اعتبار به اکثریت آرا، اگرچه در امور مباحة بالاصل هم باشد، چون بر وجـه قـانون التـزام شده و می‌شود، حرام تشریعی و بدعت در دین است: «وَکلّ بدعة ضلاله». مباح را هم اگر التزام به آن نمایند و لازم بدانند و بر مخالفت آن جزاء مرتب کنند، حرام است. «از جمله مواد آن ضلالت‌نامه (قانون اساسی)، تقسیم قوای مملکـت بـه سـه شعبه است که اول قوهٔ مقننه است و این بدعت و ضلالت محض است؛ زیراکه در اسلام برای احدی جایز نیسـت تقنـین و جعل حکم [کند]؛ هرکه باشد. و اسلام ناتمامی ندارد که کسی او را تمام نماید و در وقایع حادثه، باید به باب الاحکـام کـه نواب امام(ع) هستند، رجوع کنند و او استنباط از کتاب و سنت نماید، نه تقنین و جعل».

دیدیم که متمم قانون اساسی بعد از محسّنات و تعریفات واهی منتسب به دین نموده؛ ... بایستی این قوانین را قانون غیراساسی تلقی نمود؛ چون قانون اساسی ما مسلمان‌ها قرآن است؛ پس جمهوری اسلامی نه مجلس مؤسسان احتیاج دارد؛ چون رفراندم شد، مردم همه رأی دادند و نه به قانون اساسی. اینها در مقابل قرآن می‌باشد. هرگاه برای مردم قرار و آدابی را می‌خواهند تنظیم کنند، به اسامی دیگر باید باشد؛ مثلاً به نام آداب اجتماعی خواسته‌های مردم. نتیجهٔ انقلاب، وظیفهٔ دولت، رفاه مردم و مشابه این اسامی باشد، نه قانون اساسی» (امینی نجفی و ابراهیم احمد، ۱۳۵۸. به نقل از: ورعی، ۱۳۹۱، ج.۵، ص. ۳۸۴، ۳۹۰).

در ادامه از اینکه می‌خواهند با تدوین قانون اساسی و تأسیس شورا به اهل سنت حق رأی دهند، اعتراض کرده و آن را ایستادگی در برابر قرآن توصیف کرده است (همان، ص. ۳۹۱). یکی دیگر از عالمان حوزوی در نقد خود بر پیش‌نویس قانون اساسی در سال ۱۳۵۸ نوشت: «قانون اساسی قرآن است و سنت پیامبر و نیازی به تأسیس ندارد. این تنها شورای فتوایی است که با شرکت مجتهدین طراز اول، احکام الهی را از قرآن و سنت استخراج می‌کند و سپس شورای تطبیق که اضافه بر مجتهدان و فقها، گروهی از حقوق‌دانان مسلمان و تنها از دیدگاه اسلامی و شرایط زمان و مکان ترتیب عملکرد قوانین اسلامی را بدهد و در مرحلهٔ سوم برای انتخاب رئیس‌جمهور که بزرگ‌ترین شخصیت اسلامی است با مشارکت بقیه مسلمین و تنها از دیدگاه اسلامی و موازین اسلامی تعیین می‌شود و دیگر هیچ.» (صادقی تهرانی، ۱۳۵۸. به نقل از: ورعی، ۱۳۹۱، ج.۵، ص. ۷۱۹)

پس از آشنایی مختصر با پیشینهٔ موضوع، نوبت آن است به موضوع اصلی مقاله، یعنی «قانون‌گذاری در فقه امامیه» بپردازیم.

٤. حاکمیت خدا و قانون‌گذاری

حاکمیت مطلق حق‌تعالی که یکی از شئون آن قانون‌گذاری است، یک اصل موضوعیِ پذیرفته‌شده در فقه است. قرآن تأکید دارد که تشریع به معنای حلال یا حرام‌کردن اشیا، شأن خداوند حکیم است و کسی مجاز به تعیین حلال و حرام یا تغییر آنها نیست (آل‌عمران، ۱۲۸؛ یوسف، ۴۰؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج.۱۰، ص. ۸۶).[۱] در عین حال آیات مرتبط با این موضوع متفاوت و حاوی نکات متعددی است. حرام‌کردن حلال‌ها ممنوع و افترای بر خداوند است (یونس، ۵۹).[۲] پیامبر هم موظف بود به مردم بگوید: «من به تحریم حلال‌های خدا مجاز نیستم. تنها خون مردار و خوک به خاطر ناپاک‌بودن و نیز حیوانی که ذبح شرعی نشده باشد، تحریم شده است. چنان‌که در ادیان قبلی نیز برخی خوردنی‌ها حرام شده بود،

۱. «لَيْسَ لَكَ مِنَ الْأَمْرِ شَيْءٌ»؛ «إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ».

۲. «قُلْ أَ رَأَيْتُمْ ما أَنْزَلَ اللَّهُ لَكُمْ مِنْ رِزْقٍ فَجَعَلْتُمْ مِنْهُ حَراماً وَحَلالاً قُلْ آللَّهُ أَذِنَ لَكُمْ أَمْ عَلَى اللَّهِ تَفْتَرُونَ».

مگر به هنگام ضرورت» (انعام، ۱۴۲-۱۴۶). در همین راستا به مسلمانان هشدار می‌دهد که اگر تحت تأثیر وسوسه‌های شیاطین مبنی بر اینکه «فرقی بین دام‌هایی که ذبح شرعی شده با دام‌های مرده نیست»، قرار گرفته و از آنها بخورند، از مشرکان خواهند بود (انعام، ۱۲۱). به پیامبر دستور داده شد تا در برابر کسانی که بدون علم و آگاهی، حکمِ حرمت خوردنی‌ها را صادر می‌کنند و به خداوند نسبت دروغ می‌دهند، بگوید: «لا أَجِدُ فِی ما أُوحِی إِلَی مُحَرَّماً»؛ یعنی در میان آنچه بر من وحی شده چیزی را که خوردن آن بر خورنده‌ای حرام باشد، نمی‌یابم» (انعام، ۱۴۵). معلوم می‌شود محرّمات جز از طریق وحی قابل اثبات نیست. اصل بر حلّیت اشیاست؛ مگر آنکه خداوند چیزی را حرام کرده باشد. وحی هم که اعم از قرآن و غیرقرآن است. (اردبیلی، بی‌تا، ص. ۶۲۷).

۵. پیامبران و حق قانون‌گذاری

با این حال، در برخی از آیات قرآن از «حق تشریع یا حکمرانی پیامبران» سخن رفته است (مائدة، ۴۴)؛[۱] مثل دستور قرآن به حضرت داود (ص، ۲۶)؛[۲] درخواست حضرت ابراهیم از خداوند (شعراء، ۸۳)؛[۳] دستور به رسول خدا(ص) برای حکم‌کردن در میان مردم بر اساس وحی الهی (مائدة، ۴۸-۴۹)؛[۴] همچنین قرار دادن شأن «تحلیل پاکی‌ها و تحریم ناپاکی‌ها» برای پیامبر.

قرآن می‌فرماید: «الَّذینَ یتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِیَ الْأُمِّیَ الَّذی ... وَیحِلُّ لَهُمُ الطَّیباتِ وَیحَرِّمُ عَلَیهِمُ الْخَبائِثَ وَیضَعُ عَنْهُمْ إِصْرَهُمْ وَالْأَغْلالَ الَّتی کانَتْ عَلَیهِمْ ... أُولئِکَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (اعراف، ۱۵۷). مفسران در تشریح و تفسیر آیهٔ فوق به نکاتی توجه داده‌اند: اینکه پیامبر برخی از تکالیف سخت امت‌های قبلی (مثل حرمت عروق و غدد و صید در روز شنبه) را از امت اسلامی برداشت (طوسی، بی‌تا، ج.۴، ص.۵۶۰). «اِصر» به معنای بار سنگین است؛ مثل کشتن خود به هنگام توبه؛ «اَغلال» به معنای تکالیف سنگین؛ مثل بریدن جای نجس بدن و لباس و سوزاندن غنائم و حرمت صید در روز شنبه (طبرسی، ۱۴۱۰ق، ج.۱، ص. ۴۷۵).

بر مبنای قرآن، حق تشریع در اصل از آنِ خداست و اگر از حق تشریع برای پیامبران الهی سخن گفته‌اند، با اذن الهی بوده و عرَضی است؛ به همین جهت خداوند خود را «احکم الحاکمین» (تین، ۸) و «خیر الحاکمین» (اعراف، ۸۷) خوانده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج.۷، ص. ۱۱۶؛ ج.۳، ص. ۱۲۳). روش قرآن این است که تشریع محض را به خدا نسبت می‌دهد (کهف، ۲۶؛ انعام، ۵۷؛

---

۱. «یَحْکُمُ بِهَا النَّبِیُّونَ».
۲. «إِنَّا جَعَلْناکَ خَلِیفَةً فِی الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ».
۳. «رَبِّ هَبْ لِی حُکْماً وَأَلْحِقْنِی بِالصَّالِحِینَ».
٤. «أَنِ احْکُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ».

قصص، ۷۰)؛[۱] ازاین‌رو حکم به «برائت از مشرکان» از جانب خدا و رسول او در کنار هم، حکم قضایی و ولایی خوانده شده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج.۹، ص. ۱۴۷)؛ زیرا شأن پیامبر را صدور حکم ولایی و قضایی می‌داند. در عین حال از اینکه در آیه فوق «تحلیل طیّبات» و «تحریم خبائث» را به پیامبر نسبت داده است، معلوم می‌شود که در منطق قرآن، پیامبران در قلمروی محدود و مشخص، شأن جعل و تشریع احکام را هم دارند؛ هرچند با اذن پروردگار. چنان‌که تحلیل برخی از محرّمات آیین یهود را به عیسی(ع) نسبت می‌دهد و می‌فرماید: «ومصدّقاً لما بین یدیّ من التوراة وَلِأُحلّ لکم بعض الذی حُرّم علیکم وَجئتُکم بآیةٍ من ربّکم فاتقوا الله وَاطیعون» (آل‌عمران، ۵۰).

روش قرآن در آیات متعدد آن است که حکم تشریعی محض را در خدای متعال منحصر می‌داند؛ ولی حکمرانی و قانون‌گذاری در دایرهٔ ولایت، حکومت، سیاست و قضاوت را به پیامبر یا دیگری نسبت داده است (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج.۹، ص.۱۴۷؛ مائده، ۹۵؛[۲] ص، ۲۶؛[۳] مائده، ۴۴؛[۴] مائده، ۴۸؛[۵] مائده، ۴۹)؛[۶] چنان‌که روایات معروف به «تفویض» گویای آن است. بعضی از محدثان که به تبیین معانی روایات تفویض پرداخته‌اند، احتمال داده‌اند که مقصود از تفویض چنین باشد: «واگذاری امور مردم در سیاست و تأدیب و تکمیل نفوس و تعلیم آنان به پیامبر و ائمّه، و امر به اطاعت و پیروی آنان در آنچه می‌پسندند یا نمی‌پسندند یا آنچه مصلحت تشخیص می‌دهند» (مجلسی، ۱۴۰۸ق، ج.۲۵، صص. ۳۴۷-۳۴۹). امام خمینی پس از نقل دیدگاه عالمان دین، این نوع تفویض را به پیامبر و امام معصوم که مشیت‌شان فانی در مشیت حق و اراده‌شان سایه‌ای از ارادهٔ حق‌تعالی است، تأیید کرده و گسترش قلمرو آن را بی‌اشکال دانسته‌اند (امام خمینی، ۱۳۹۲ «ب»، صص. ۶۰۸-۶۱۲). البته با این تفاوت که حق تشریع اصالتاً از آنِ پیامبر است که در اصطلاح اهل معرفت دارای مقام جمعی است و برای جانشینان معصوم ایشان، بالمتابعة والتبعیّه (امام خمینی، ۱۳۹۲، ج، صص. ۱۲۰-۱۲۱).

نتیجه آنکه رسول خدا(ص) در قلمروی خاص، آن هم با اذن الهی، حق تشریع احکام ثابتی را داشته است؛ چنان‌که در مقام حاکم جامعه، حق قانون‌گذاری در امور اجتماعی را دارد و معمولاً تابع شرایط و مقتضیات مختلف زمانی و مکانی است. اگر شأن حکومتی پیامبر پس از رحلت آن حضرت تداوم دارد، پس اختیار قانون‌گذاری در امور اجتماعی و متناسب با شرایط و مقتضیات زمان و مکان به آن حضرت

---

۱. «وَلا یُشْرِكُ فِي حُكْمِهِ أَحَداً»؛ «ان الحکم الا لله»؛ «و له الحکم».

۲. «یَحْکُمُ بِهِ ذَوا عَدْلٍ مِنْکُمْ».

۳. «یا داود إِنَّا جَعَلْناكَ خَلِیفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْکُمْ بَیْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ».

٤. «یَحْکُمُ بِهَا النَّبِیُّونَ».

٥. خطاب به پیامبر(ص): «فَاحْکُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ».

٦. «أَنِ احْکُمْ بَیْنَهُمْ بِما أَنْزَلَ اللَّهُ».

اختصاص ندارد. این مقاله با فرضِ «اختیار قانون‌گذاری حکومت دینی در قلمرو مصالح عمومی جامعه»، در پیِ شناسایی ظرفیت‌های فقه امامیه است. موضوعِ «قانون‌گذاری پیامبر یا امام معصوم یا هر مقام صلاحیت‌دار دیگری در عصر غیبت در قلمرو امور شخصی یا موضوعات ثابتی که در شریعت حکمی دارد»، خارج از موضوع این مقاله است. احکام و قوانین شرعی در موضوعات ثابت، حق انحصاری خدای متعال است و البته در قلمروی محدود به پیامبر واگذار شده و موارد مشخص آن در منابع حدیثی آمده است (مجلسی، ۱۴۰۸ق، ج.۲۵، ص. ۳۴۰؛ کلینی، ۱۴۰۷ق، ج.۱، ص. ۲۶۷؛[۱] همان، ص. ۲۶۷؛[۲] همان، ص. ۲۶۶، ح. ۴؛[۳] همان[۴]). حتی بر اساس برخی روایت‌ها، امام باقر و امام صادق(ع) فرمود: خداوند همهٔ امور خلایق را به پیامبرش واگذار کرد تا فرمان‌بردار از نافرمان شناخته شود. آن‌گاه آیه شریفهٔ «ما أتاکُم الرّسولُ فخُذوه وَما نهاکُم فانتهوا» (حشر، ۷) را تلاوت کردند (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج.۱، ص. ۲۶۶، ح. ۳).

٦. اختیارات امام در فقه امامیه

اکنون نوبت آن است که ظرفیت‌های موجود در فقه امامیه در ارتباط با «اختیار قانون‌گذاری حکومت دینی در عرصهٔ عمومی جامعه» شناسایی شود. این موضوع از دیرباز در برخی از فروع فقهی مطرح بوده است که قلمرو اختیارات امام و پیشوای جامعه تا کجاست؟ آیا امام می‌تواند افزون بر ابلاغ احکام الهی، به صدور حکم ثابت شرعی یا حکم حکومتی و ولایی اقدام کند یا بنابر مصالحی در مواردی خاص، حکمی از احکام الهی را تغییر دهد؟ پیش‌تر یادآور شدیم که پیامبر با اذن الهی حق وضع پاره‌ای از احکام ثابت شرعی را داشته است؛ اما ثبوت حق تشریع احکام ثابت شرعی برای امام مورد تردید است؛ هرچند «حقّ ولایت در مقام امامت جامعه و صدور حکم ولایی و تدبیر امور عمومی»، دست‌کم برای امام

---

۱. به گفته امام صادق(ع) خداوند پس از آنکه پیامبرش را تربیت کرد، اختیاراتی به او داد؛ بر همین اساس وقتی خداوند مکه را حرم امن قرار داد، رسول خدا(ص) نیز مدینه را حرم امن اعلام کرد؛ خداوند شراب را حرام کرد و پیامبر هر مسکری را؛ خداوند برای بازماندگان میّت ارث مقرّر کرد و پیامبر برای پدربزرگ؛ آن‌گاه امام این آیه قرآن را تلاوت کرد: «من یُطِعِ الرسول فقد اطاع الله» (نساء، ۸۰).

۲. «عن ابی‌جعفر(ع): وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) دِيَةَ الْعَيْنِ وَدِيَةَ النَّفْسِ وَحَرَّمَ النَّبِيذَ وَكُلَّ مُسْكِرٍ فَقَالَ لَهُ رَجُلٌ وَضَعَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) مِنْ غَيْرِ أَنْ يَكُونَ جَاءَ فِيهِ شَيْءٌ قَالَ: نَعَمْ لِيَعْلَمَ مَنْ يُطِيعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَعْصِيهِ.» به گفته امام باقر(ع) پیامبر دیهٔ نفس و چشم را وضع کرد و آب‌جو و هر مسکری را حرام کرد؛ برای آنکه معلوم شود چه کسانی از پیامبر پیروی می‌کنند و چه کسانی تمرّد.

۳. «إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ فَرَضَ الصَّلَاةَ رَكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ عَشْرَ رَكَعَاتٍ فَأَضَافَ رَسُولُ اللَّهِ(ص) إِلَى الرَّكْعَتَيْنِ رَكْعَتَيْنِ وَإِلَى الْمَغْرِبِ رَكْعَةً فَصَارَتْ عَدِيلَ الْفَرِيضَةِ فَرَضَ اللَّهُ فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَ سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ(ص) صَوْمَ شَعْبَانَ وَثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلَيِ الْفَرِيضَةِ».

٤. «فَرَضَ اللَّهُ فِي السَّنَةِ صَوْمَ شَهْرِ رَمَضَانَ وَسَنَّ رَسُولُ اللَّهِ(ص) صَوْمَ شَعْبَانَ وَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي كُلِّ شَهْرٍ مِثْلَيِ الْفَرِيضَةِ».

معصوم از مسلّمات فقه امامیه است. در سراسر فقه به تناسب از اختیارات حاکم سخن به میان آمده است که مصداق قطعی آن امام معصوم است. بی‌گمان واگذاری این همه اختیار به حاکم با گسترهٔ وسیعی که در فقه دارد، نمی‌تواند به دوران کوتاه حضور امام معصوم محدود باشد؛ دست‌کم فقیهانی که در عصر غیبت برای فقیه عادل و در صورت عدم امکان ولایت او، برای مؤمن عادل و حتی مؤمن فاسق ولایت را ثابت می‌دانند، چنین اختیاراتی را به عصر غیبت هم گسترش می‌دهند؛ هرچند برخی از این اختیارات را مختص امام معصوم بدانند. مصداق «امام» نیز در سراسر فقه، هرچند در برخی موارد «امام معصوم» است، هم از لحاظ لغوی و هم از نظر کاربرد «امام عادل» در برابر «امام جائر»، در موارد فراوانی مقصود از امام عادل، «اعم از امام معصوم و حاکم غیرمعصوم» است (عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۹ق، ج.۴، ص. ۱۰۰؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۲۱ق، ج.۱، ص. ۲۱۰؛ کرکی، ۱۴۰۸ق، ج.۲، ص. ۳۷۱؛ منتظری، ۱۴۰۹ق، ج.۱، ص. ۸۲). دقت در موارد مختلفی که در فقه مطرح شده است، زوایای جدیدی از این موضوع را به دست می‌دهد. با مروری بر این موارد، قلمرو اختیارات حاکم یا حکومت دینی در عرصهٔ قانون‌گذاری روشن می‌شود.

۷. امام (حاکم) و دستور قضاوت

در بحث قضاوت، با طرح یک پرسش، ردّپای این مسئله دیده می‌شود. «آیا با توجه به استحباب یا وجوب کفایی قضاوت، امام می‌تواند قضاوت را بر شخص یا گروهی واجب گرداند، به گونه‌ای که با امر امام، قضاوت بر ایشان واجب عینی شود؟». بی‌شک در فرضی که تنها یک فرد واجد شرایط برای قضاوت وجود داشته باشد، حتی بدون دستور امام، قضاوت بر آن فرد واجب عینی است و با فرمان امام، وجوب مؤکَّد خواهد شد. در این فرض، امام می‌تواند قضاوت را بر او الزام کند؛ چون درحقیقت ابلاغ حکم الهی است و پیروی از امام، درحقیقت اطاعت از حکم خداست. در این فرض، دستور امام حکم شرعی را تغییر نمی‌دهد؛ بلکه تنها تأکیدی بر اجرای یک واجب عینی، یعنی قضاوت است.

اما در فرضی که افراد متعددِ واجد شرایطی وجود داشته باشند، چنان‌که امام بر یک یا چند تن از آنان قضاوت را لازم شمارد، آیا آنان می‌توانند با این استدلال که «قضاوت واجب عینی نیست، بلکه مستحب یا واجب کفایی است و افراد متعددی هستند که می‌توانند قضاوت کنند»، از قضاوت‌کردن امتناع ورزند؟ شیخ طوسی در برخی از آثار خود پیروی از امام را لازم شمرده است. به نظر وی، هرچند فرد مورد نظر بدون امر امام به صورت خاص ملزَم به قضاوت نیست، پس از دستور امام موظّف به اطاعت است؛ چون تخلّف از فرمان امام گناه است (طوسی، ۱۴۰۷ق «ب»، ج.۶، ص. ۲۰۹؛ حلّی، ۱۴۱۳ق «الف»، ج.۳، ص. ۴۲۰؛ عاملی (شهید اول)، ۱۴۱۲ق، ج.۲، ص. ۶۶؛ عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۰ق، ج.۳، ص. ۶۱؛ حلّی (ابن‌فهد)، ۱۴۰۷ق، ج.۴، ص. ۴۵۲؛ نجفی، ۱۴۰۴ق، ج.۴۰، ص. ۴۱؛ شیخ انصاری،

۱۴۱۵ق، ص. ۵۲). درحقیقت قضاوتی که ذاتاً مستحب یا واجب کفایی است، با دستور امام بر این شخص واجب عینی خواهد شد. از نگاه فقیهانی که برای فقیه عادل در عصر غیبت ولایت قایل‌اند، با امر فقیه عادل نیز «وجوب کفایی» قضاوت، به «وجوب عینی» تبدیل می‌شود (سبحانی، ۱۴۱۸ق، ج.۱، ص. ۱۳۹). در مقابل این دیدگاه که چنین اختیاری را برای امام قایل است، به گونه‌ای که می‌تواند بر اساس مصلحتی، واجب کفایی را برای شخص یا اشخاص معیّنی واجب عینی کند، دیدگاه دیگری قرار دارد. محقق حلّی ضمن نقد دیدگاه شیخ طوسی در «خلاف»، اساساً معتقد است که امام نمی‌تواند حکم شرعی را تغییر دهد و قضاوتی را که واجب کفایی است، به امر خویش واجب عینی کند (محقق حلّی، ۱۴۰۸ق، ج.۴، ص. ۶۱؛ طوسی (ابن‌حمزه)، ۱۴۰۸ق، ص. ۲۰۸).

محقق نراقی نیز با اعتقاد به همین مبنا، به توجیه روی آورده و می‌نویسد: «وقتی امام در فرض تعدّد افراد واجدِ صلاحیت قضا، یک نفر را تعیین می‌کند، از صلاحیت‌نداشتن دیگران حکایت دارد؛ زیرا امام کاری را که وجوب عینی نیست، بر کسی واجب عینی نمی‌کند؛ چنان که محقق در نقد شیخ طوسی گفته است» (نراقی، ۱۴۲۵ق، ص. ۴۸۵). برخی از فقیهان نقد محقق بر شیخ طوسی را وارد ندانسته‌اند؛ ازآن‌رو که امر و الزام امام یا به «واجبات عینی» تعلق می‌گیرد یا «امور سیاسی» یا «امور عادی زندگی». در فرض اول، پیروی از امام درواقع پیروی از خدا بوده و واجب است. در فرض دوم نیز اطاعت واجب است؛ چون خدای متعال تدبیر امور مردم را به امام واگذار کرده و پیروی آنان را لازم شمرده است؛ پس درحقیقت اطاعت از امر الهی است. در فرض سوم هم با استناد به ادلهٔ اربعه، اطاعت از امام واجب است. دستور امام به فرد معینی برای تصدّی قضاوت، از قبیل اوامر و الزامات نوع دوم یا سوم است (رشتی، ۱۴۰۱ق، ج.۱، ص. ۶۷).

اتفاقاً شیخ طوسی در کتاب دیگرش به نام *مبسوط*، ضمن نقل هر دو دیدگاه، نظر دوم را تقویت کرده و معتقد شده است که در فرض مورد بحث، بر شخصی که قضاوت واجب کفایی است، امتناع از تصدّی منصب قضا مجاز بوده و پیروی از امام صرفاً مستحب است. ایشان در این زمینه به روایتی از رسول خدا(ص) نیز استناد کرده است که «إنّا لانُجبر علی القضاء احداً»؛ ما کسی را بر قضاوت مجبور نمی‌کنیم» (طوسی، ۱۳۸۷ق، ج. ۸، ص. ۸۳).

چه‌بسا کسی دیدگاه شیخ طوسی در *مبسوط* را مختصِ باب قضاوت بداند، ازآن‌رو که به روایت نبوی در موضوع قضا استناد کرده است؛ اما عبارت محقق حلّی هرچند در باب قضاست، به قضا اختصاص ندارد. محقق به صورت مطلق نوشته است: «إنّ الإمام لایُلزِم بما لیس بلازمٍ فلایتعیّن»؛ امام فعلی را که الزامی نیست، الزام نمی‌کند؛ لذا بر شخص مکلّف تعیّن پیدا نمی‌کند (محقق حلّی، ۱۴۰۸ق، ج.۴، ص. ۶۱). اگر بپذیریم که عبارت محقق مطلق است، می‌توان در موارد مشابه نیز این پرسش را مطرح کرد. از عبارت‌های فقیهان در این موضوع بر می‌آید که قلمرو اختیارات امام که یکی از شئونش حکومت

است، چندان برای ایشان روشن و شفاف نبوده است؛ به گونه‌ای که اختلافی پیش نیاید. آیا معنای سخن مخالفان این است که مثلاً امیرمؤمنان علی(ع) در مسند حکومت نمی‌تواند بر اساس مصالحی، یکی از یارانش را بر مسند قضا بنشاند و او را به قضاوت در میان مردم امر کند؛ چون به حکم اولی قضاوت واجب کفایی یا مستحب است؟! آیا او می‌تواند با استناد به حکم شرعی قضاوت، از پذیرش فرمان امام سرباز زند؟ حتی آنان که تخلّف از فرمان امام را ممنوع دانسته‌اند، به «معصیت‌بودن تخلّف از فرمان امام» استدلال کرده‌اند؛ نه به اقتضائات تشکیل حکومت و اختیارات آن در ادارهٔ مطلوب جامعه. می‌توان از این منظر به موضوع نگریست که آیا امام/ حکومت که مسئولیت ادارهٔ جامعه را بر عهده دارد، می‌تواند بر اساس مصالح عمومی جامعه، گروهی از واجدان شرایط قضاوت را به امر قضاوت بگمارد و آیا آنان می‌توانند با استناد به حکم اولی قضاوت، نپذیرند؟ وقتی نسبت به اختیارات امام معصوم چنین اختلافی باشد، نسبت به حاکمان غیرمعصوم به طریق اولی چنین تردیدی وجود دارد.

۸. امام (حاکم) و دستور جهاد

آیا امام می‌تواند با توجه به کفایی‌بودن وجوب جهاد، به خاطر مصالحی، جهاد را بر افراد مشخصی الزام نماید و واجب عینی کند؟ شبیه آنچه در صدر اسلام رخ داد و پیامبر حضور در سپاه اُسامة بن زید را برای برخی از اصحاب الزام فرمود؟ هرچند به گواهی تاریخ، تخلّف کردند و به مدینه بازگشتند (شیخ مفید، ۱۴۱۳ق، ج.۱، صص. ۱۸۲-۱۸۳). اتفاقاً فقیهان در مبحث جهاد این فرع فقهی را مطرح کرده و بدون هرگونه ابهامی فتوا داده‌اند که جهاد در بعضی مواقع و بر اثر عواملی، واجب عینی می‌شود و نخستین آنها، «دستور امام» است (علامه حلّی، ۱۴۱۲ق، ج.۱۴، ص.۳۲؛[1] کرکی، ۱۴۰۸ق، ج.۳، صص.۳۷۰- ۳۷۱؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج.۸، ص. ۹).[2] در این زمینه به آیاتی از قرآن هم استناد کرده‌اند؛ از جمله آیهٔ «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللّهَ وَأَطِیعُوا الرَّسُولَ وَأُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ» (نساء، ۵۹) که اطاعت از رسول و امام معصوم[3] را به طور مطلق واجب شمرده‌اند؛ همچنین آیهٔ «یا أَیهَا الَّذِینَ آمَنُوا ما لَکُمْ إِذا قِیلَ لَکُمُ انْفِرُوا فِی سَبِیلِ اللّهِ

۱. «أنّ الجهاد واجبٌ على الكفاية وَيتعيّن على المكلّف بأمور: أحدها: تعيين الإمام. الثاني: النذر وَشبهه. الثالث: الاستئجار. الرابع: عدم الاكتفاء بغيره. الخامس: إذا التقى الزحفان وَتقابل الفئتان».

۲. حتی برخی از فقیهان تصریح کرده‌اند که لازم نیست تعیین امام در فرض وجود مصلحت آشکاری باشد؛ هرچند امام بدون مصلحت فردی را برای حضور در جهاد تعیین نمی‌کند تا واجب کفایی در حق او عینی گردد. نایب امام هم، حکم امام را دارد (عاملی (شهید ثانی)، ۱۴۱۹ق، ص. ۴۵۱).

۳. مفسران شیعه نوعاً از آیه فوق که به اطاعت مطلق از اولی الامر دستور می‌دهد، عصمت امام را استفاده کرده‌اند؛ زیرا اطاعت مطلق از غیرمعصوم روا نیست (برای نمونه، ر.ک: طوسی، بی‌تا، ج.۳، ص. ۲۳۶؛ طبرسی، ۱۴۰۳ق، ج.۲، ص. ۶۴؛ طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج.۴، ص. ۳۹۲). حتی برخی از مفسران اهل سنت نیز از همین آیه عصمت اولی الامر را برداشت کرده‌اند؛ هرچند مصداق معصوم را امت اسلامی دانسته‌اند (ر.ک: فخر رازی، بی‌تا، ج.۱۰، ص. ۱۴۴).

اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ» (توبه، ۳۸) که مؤمنان را در فرض صدور دستور جهاد از کوتاهی در این امر برحذر می‌دارد (علامه حلّی، ۱۴۱۲ق، ج.۱۴، ص. ۳۲). به همین دلیل فتوا داده‌اند که در این فرض، شخص نمی‌تواند برای حضور در جهاد نایب بگیرد و انجام تکلیف را به دیگری واگذارد (حلّی (ابن ادریس)، ۱۴۱۰ق، ج.۲، ص. ۸۵؛ علامه حلّی، ۱۴۲۰ق، ج.۲، ص. ۱۳۲؛ علامه حلّی، ۱۴۱۲ق، ج.۱۴، ص. ۳۰، ۶۸). چه بسا حکمت دستور امام به فردی برای حضور در جهاد، ویژگی‌های فردی او مثل صبر و استقامت در جنگ، نظرات صائب، عقل وافر و ترس دشمن از او بوده باشد (عاملی، ۱۴۱۹ق، ج.۲۱، ص. ۱۱۹). چنانکه فقیهان با بیان این نکته که به فرمان امام وجوب کفایی جهاد، عینی می‌شود، تخلف از فرمان امام را گناه کبیره دانسته‌اند (کرکی، ۱۴۰۸ق، ج.۳، ص. ۴۸۳). یا به این پرسش که «آیا پدر و مادر می‌توانند فرزندشان را از جهاد منع کنند؟»، در صورت وجوب عینی جهاد که بر اثر عوامل مختلفی مانند: امر امام یا توقف پیروزی بر حضور این فرد در جهاد یا کمبود نیرو و مانند آن رخ می‌دهد، پاسخ منفی داده‌اند؛ زیرا اطاعت از پدر و مادر نمی‌تواند مجوّزی برای زیرپا نهادن حکم الهی باشد (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج.۷، ص. ۴۴۲).

۹. امام (حاکم) و دستور تصدّی منصب در دولت عادل و جائر

نه‌تنها قضاوت و جهاد، بلکه هر واجب کفایی دیگری که نوعاً برای حفظ نظام اجتماعی تشریع شده است، با این پرسش روبروست که «آیا امام می‌تواند هر واجب کفایی را بر اساس مصلحتی که تشخیص می‌دهد، بر برخی از افراد الزام کند و آن امر به واجب عینی تبدیل گردد؟». «تصدّی منصب در دولت عادل» نه‌تنها مجاز است؛ بلکه امری پسندیده است و گاهی مثل امر امام واجب عینی می‌شود (خوانساری، ۱۴۰۵ق، ج.۳، ص. ۵۹). حتی تصدّی منصب در دولت جائر با آنکه به حکم اوّلی حرام است، با دستور امام، به خاطر مصالحی چون نفوذ در دستگاه جائر یا مراقبت از حقوق مظلومان یا جلوگیری از ستم و طغیان کارگزاران جائر، وجوب عینی می‌شود. (اردبیلی، ۱۴۰۳، ج۸، ص. ۹۶). اینکه محقق در بحث جهاد یا تصدّی منصب در دولت جائر و مانند آن، بر خلاف بحث قضا، در لزوم اطاعت از امام و عینی‌شدن وجوب جهاد و تصدّی منصب تردید نکرده، بر می‌آید که تعبیر ایشان در مبحث قضا، هرچند مطلق است، به‌احتمال به دلیل وجود روایت نبوی، به باب قضا اختصاص دارد؛ وگرنه اگر امام چنین اختیاری نداشته باشد که در مواردی که مصلحت می‌داند، دستوری دهد و به سبب آن واجبی کفایی عینی شود، پس شأن ولایی امام کجا کاربرد و ثمره دارد؟ جعل ولایت برای امام و فلسفهٔ حکومت برای همین است که بتواند بر اساس مصالح، در عرصهٔ عمومی قانونی وضع کند یا تصمیمی بگیرد که به موجب آن انجام‌دادن یا ترک‌کردن فعل مباحی برای عموم مردم یا افراد مشخصی الزامی شود یا واجبی کفایی، عینی گردد. اگر امام (حکومت) اختیار آن را نداشته باشد که در قلمرو عمومی جامعه، بنابر

مصالح، حکمی صادر کند یا قانونی وضع نماید که به موجب آن بر افرادی وجوب کفایی عینی گردد، این امر به تغییر واجب کفایی به عینی اختصاص نخواهد داشت؛ بلکه به همین ملاک، حق نخواهد داشت تا با صدور حکم ولایی، فعل مباحی را الزامی کند؛ چون اباحه نیز حکمی از احکام الهی است و کسی حق تغییر آن را ندارد؛ مگر آنکه کسی چنین اختیاری را برای امام در قلمرو مباحات مجاز بداند و تنها در قلمرو احکام الزامی ممنوع بشمارد.

۱۰. امام (حاکم) و تغییر واجب تخییری و واجب مضیَّق

این مسئله و پرسش، به واجبات کفایی و تبدیل آن به واجبات عینی اختصاص ندارد؛ بلکه می‌تواند در موارد مشابه مثل واجبات تخییری و واجبات موسّع هم مطرح شود. آیا امام (حکومت) می‌تواند یکی از اطراف واجب تخییری را بر یک مکلّف یا مکلّفانی، معین کند و به موجب آن برای افرادی به واجب تعیینی تبدیل شود؟ آیا می‌تواند واجب موسّعی را که زمان برای انجام‌دادن آن وسعت دارد، بر مکلّف یا مکلّفانی، واجب مضیق گرداند؟ آیا امام (حکومت) می‌تواند تکلیفی را که مکلف می‌تواند با تأخیر انجام هد، فوری کند؟ در این زمینه، توجه به چند مثال لازم است. نخست مثال‌هایی در قلمرو امور عبادی مطرح می‌شود، سپس به موضوع اصلی مقاله که به حوزهٔ اجتماعی و سیاسی اختصاص دارد، می‌پردازیم. آیا امام می‌تواند «وجوب تخییریِ» شصت روز روزه‌گرفتن یا اطعام‌کردن شصت فقیر یا آزادکردن یک برده را به عنوان کفارهٔ افطار عمدی روزهٔ واجب، «واجب تعیینی» کند؟ مثلاً برای تنبّه و بازداشتن از تجرّی بر گناه، به ثروتمندانی که فکر می‌کنند به‌راحتی می‌توانند روزه‌خواری کنند و با اطعام شصت فقیر کفاره‌شان را بپردازند و خود را راحت کنند، بگوید: «شما نمی‌توانید با اطعام شصت فقیر خاطر خود را آسوده کنید، باید به خاطر افطار عمدی روزهٔ ماه مبارک رمضان، شصت روز روزه بگیرید». آیا امام می‌تواند واجب موسّع را مضیق گرداند؟ مثلاً به سبب شناختی که از فرد یا افرادی دارند، مصلحت آنان را در این ببینند که اول وقت نماز بخوانند؛ ازاین‌رو دستور دهد: باید نمازتان را اول وقت بخوانید؛ درحالی‌که وقت نمازهای روزانه موسّع است یا به بدهکارانی که برای ادای بدهی‌شان فرصت دارند، دستور دهد که باید بدهی‌تان را تا سه روز آینده بپردازید؟ اگر در این مثال‌ها مناقشه شود که ارتباطی به قلمرو عمومی جامعه ندارند و به حوزهٔ عبادات مربوط می‌شود و قایل‌شدن چنین اختیاری برای امام، چه‌بسا به‌معنای حق تشریع در احکام ثابت الهی تلقی شود که خارج از موضوع این مقاله است؛ اما مثال‌های دیگری نیز می‌توان مطرح کرد که به قلمرو عمومی جامعه و با شأن ولایی امام ارتباط پیدا می‌کند. آیا کسانی که به خاطر تعلّق زکات یا خمس به اموالشان، به پرداخت بخشی از اموال خود به عنوان زکات یا خمس موظّف باشند، امام (حکومت) می‌تواند بنابر مصالحی آنان را از پرداخت معاف کند یا برای پرداخت آن مهلت معین کند یا به جای پرداخت یک‌جا، تقسیط نماید و در چند مرحله دریافت کند؟ اگر چنین اختیاری برای امام

(حکومت) قایل شدیم، به معنای تغییر «وجوب» به «اباحه» یـا «وجـوب مضـیّق و فـوری» بـه «وجـوب موسّع و مدت‌دار» است؟

قهراً اگر کسی برای امام چنین اختیاری قایل باشد که به خاطر مصلحت، می‌تواند حکـم شـرعی را در موارد خاص تغییر دهد؛ مثلاً فعل مباح یا مستحبی را الزام کند، چنان‌که خود مکلف می‌تواند از راه معیّنـی مثل نذر، عهد و قسم یا امر پدر و مادر چنین کند، یا واجب کفایی را عینـی، واجـب تخییـری را تعیینـی، و واجب موسّع را مضیّق گرداند، در سراسر فقه و همه مواردی که به قلمـرو عمـومی جامعـه ارتبـاط دارد و از شئون حکومت‌ها شمرده می‌شود، می‌توان بدان ملتزم بود، هرچند فقیهـان مطـرح نکـرده باشـند. احتمـال دیگر این است که علت طرح ایـن مسـئله در کتـاب *القضـاء* و کتـاب *الجهـاد* و مطرح‌نشـدن آن در دیگـر مباحث فقهی، آن است که قضا و جهاد از شئون امام بـه عنـوان حـاکم اسـت. شـأن حکـومتی او ایجـاب می‌کند افراد را به منصب قضاوت برگزیند یا افرادی را به عنوان فرماندهٔ جنگ تعیین کند یا بـرای حضـور در میدان جهاد الزام نماید. آن‌گاه این پرسش‌ها به میان می‌آید: با توجـه بـه اینکـه قضـاوت ذاتـاً مسـتحب یـا واجب کفایی است، آیا امام می‌تواند با دستور خویش آن را بر فرد معینی، واجب عینـی کنـد؟ بـا توجـه بـه اینکه جهاد واجب کفایی است، آیا امام می‌تواند با الزام شخص بـه جهـاد، آن را در حـق او واجـب عینـی کند؟ اما تکالیفی که جنبه فردی دارد و ارتباطی با جامعه و حکومت ندارد، بی‌گمان مجـالی بـرای دخالـت امام به عنوان حاکم جامعه باقی نمی‌ماند.

۱۱. امام (حاکم) و تعیین نوع و مقدار مجازات حدّی و تعزیری

در بسیاری از مسائل اجتماعی که به نوعی با حکومـت ارتبـاط دارد، در روایت‌هـا و فقـه، اختیـاراتی بـرای حاکم در نظر گرفته شده است؛ برای نمونه برخی از جرایم مثل محاربه، یک نوع مجازات نـدارد، بلکـه در قـرآن[1] و سـنّت (طوسـی، ۱۴۰۷ق «الـف»، ج.۵، ص. ۳۳۳)[2] و بـه تبـع آن در فقـه، بـرای آن انـواعی از مجازات تعیین شده است. در این گونه موارد انتخاب یکی از انواع مجازات برای آن جـرم، در اختیـار امـام به عنوان حاکم جامعه نهاده شده است. در مثال مجازات محاربه، دو دیـدگاه در میـان فقیهـان وجـود دارد: برخی با استناد به روایت‌ها (حرّ عاملی، ۱۴۰۹ق، ج.۲۸، ص. ۳۰۸)،[3] به طور کلی تعیین یکـی از انـواع

۱. «انَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِن خِلاف ...» (مائده، ۳۳).

۲. «وَكلُّ شيء في القرآن أو فصاحبُه بالخيار يختار ما يشاء».

۳. «سألت أبا عبد الله(ع) عن قول الله عزّ وَجلّ: إنما جزاء الذين يحاربون الله ... إلـى آخـر الآيـة، أي شـيء عليـه مـن هـذه الحدود التي سمّى الله عز وّجل؟ قال: ذلك إلى الإمام إن شاء قطع وَإن شاء نفى، وَإن شاء صلب وَإن شاء قتل، قلت: النفي إلى أين؟ قال: من مصر إلى مصر آخر وَقال: إن علياً(ع) نفى رجلين من الكوفة إلى البصرة»؛ خبر سماعة بن مهران عن أبـي

مجازات‌ها برای شخص محارب را در اختیار امام دانسته‌اند (مفید، ۱۴۱۰ق، صص. ۸۰۴-۸۰۵؛ حلّی (ابن ادریس)، ۱۴۱۱ق، ج.۳، ص. ۵۰۶؛ ابن بابویه (صدوق)، ۱۴۱۸ق، ص. ۲۹۶؛ سلار دیلمی، ۱۴۰۴ق، ص. ۲۵۱؛ محقق حلّی، ۱۴۰۸ق، ج.۴، ص. ۱۸۰؛ علامه حلّی، ۱۴۱۳ق. «ب»، ج.۹، ص. ۲۵۸؛ عاملی(شهید ثانی)، ۱۴۱۳ق، ج.۱۵، ص. ۱۲).[1] درحالی‌که برخی دیگر این اختیار را مطلق نمی‌دانند؛ بلکه واگذاری اختیار مطلق به حاکم را بعید می‌شمارند و آن را غیرعقلانی ارزیابی می‌کنند. افزون بر آن به روایت‌های دیگری استناد می‌کنند (طوسی، ۱۴۰۰ق، ج.۳، ص. ۳۳۴؛ طوسی، ۱۳۸۷ق، ج. ۸، ص. ۴۸؛ حلبی، ۱۴۰۳ق، ص. ۲۵۲؛ راوندی، ۱۴۰۵ق، ج.۱، ص. ۳۶۶؛ طباطبایی، ۱۴۱۸ق، ج.۱۶، ص. ۱۵۶) و به اختیار مقیّد قایل‌اند (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج.۲۸، ص. ۳۰۸)[2] و آن را مشهور میان فقیهان می‌دانند؛ به این معنا که انتخاب هر یک از انواع مجازات‌ها باید متناسب با فعل مجرمانه‌ای باشد که شخص محارب مرتکب شده است؛ مثلاً اگر مرتکب قتل شده، یک نوع مجازات دارد، اگر مرتکب دزدی شده، نوع دیگری از مجازات‌های چهارگانه درباره‌اش اعمال می‌شود؛ هرچند اختیار تصمیم‌گیری و انتخاب نوع مجازات به حاکم سپرده شده باشد (گلپایگانی، ۱۴۱۲ق، ج.۳، صص. ۲۴۷-۲۵۳).

یکی دیگر از مباحث فقهی که می‌توان ردّ پای اختیارات حکومت در عرصهٔ قانون‌گذاری را مشاهده کرد، بحث تعزیرات است. در میان فقیهان این پرسش‌ها مطرح است که آیا در مجازات‌های تعزیری غیر از آنچه در روایات تعزیر دیده می‌شود، می‌توان مجرمان را به انواع مجازات‌ها مثل زندانی‌کردن، تبعیدکردن یا جریمهٔ مالی محکوم کرد یا الزاماً باید به تعزیر به معنای «شلاق‌زدن» محکوم کرد؟ آیا حکومت می‌تواند به منظور ایجاد رویّه واحد در دادگاه‌ها، نوع و مقدار مجازات را مشخص کند یا به موجب دلایل روایی «التعزیر بید الحاکم»، نوع و میزان مجازات در اختیار قاضی است؟

در این زمینه دست‌کم دو دیدگاه وجود دارد: یک دیدگاه آن است که تعزیر در لغت و اصطلاحِ حدیث به معنای زدن است و نمی‌توان مجرم را با انواع دیگر مجازات‌ها محکوم کرد. تصمیم‌گیری دربارهٔ کیفیت و کمیّت مجازات با قاضی جامع‌الشرایط است و حکومت نمی‌تواند در این خصوص قانون وضع کند و مجازات مشخص و معیّنی را برای جرایم غیرحدّی تعیین کند و قضات را به صدور حکم بر اساس قانون

عبد الله(ع) في قول الله: إنما جزاء الذين يحاربون الله وَرسوله. قال: الإمام في الحكم فيهم بالخيار إن شاء قتل وَإن شاء صلب وَإن شاء قطع وَإن شاء نفى من الأرض».

۱. برخی هم مانند محقق اردبیلی در عین آنکه به تخییر قایل شده‌اند، اما آن را به رعایت مصلحت مقید کرده‌اند (اردبیلی، ۱۴۰۳ق، ج.۱۳، ص. ۲۹۴).

۲. صحيح بريد بن معاوية قال: سألت أبا عبد الله(ع) عن قول الله عز وَجل: إنما جزاء الذين يحاربون الله وَرسوله: قال: «ذلك إلى الإمام يفعل ما شاء» قلت: فمفوّض ذلك إليه؟ قال: «لا وَلكن نحو الجناية».

الزام نماید (ر.ک: صافی گلپایگانی، ۱۴۳۱ق، ص. ۸۰).[۱] دیدگاه دیگر آن است کـه اولاً تعزیـر بـه معنـای تأدیب و تنبیه است؛ فرقی هم نمی‌کند پدری فرزندش را تنبیه کند یا مولی عبدش را یا معلـم شـاگردش را و یا حاکم متخلفان و متجاوزان به حقوق مردم را مجازات نمایـد. همگـی تعزیـر بـه معنـای تنبیـه و تأدیـب است؛ ثانیاً روایت‌های باب تعزیر مختلف است (ر.ک: موسوی اردبیلی، ۱۴۲۷ق، ج.۱، صص. ۱۴-۱۸، ۴۴-۴۹). تنهـا در برخـی از روایت‌هـا تعزیـر بـه معنـای زدن اسـت (حرّعـاملی، ۱۴۰۹ق، ج.۲۸، ص. ۸۱، ح. ۱-۲؛ ص. ۸۵، ح. ۳،؛ ص. ۸۹، ح. ۱۷-۱۸؛ ص. ۲۰۵، ح. ۱۰). روایـت‌هـای دیگـری هست که به طور مطلق از تعزیر سخن گفته‌اند؛ بدون آنکه مصداق آن را تعیـین کننـد (همـان، ص. ۳۷۱، ح. ۲-۳؛ ص. ۲۰۰، ح. ۴؛ ص. ۲۰۱، ح. ۱)؛ چنان‌که در دسته دیگری از روایت‌هـا، از حـبس، تبعیـد و جریمهٔ مالی به عنوان مصـادیق تعزیـر یـاد شـده اسـت (همـان، ج۲۷، ص. ۳۰۱، ح. ۲-۳؛ ص. ۳۳۴، ح. ۳؛ ج. ۲۸، ص. ۱۶۳، ح. ۱؛ ص. ۱۴۵، ح. ۲). حکومت می‌تواند به منظـور ایجـاد وحـدت رویّـه و جلوگیری از صدور احکام متعدد و متشتّت برای جرم واحد، مجازات مشخص و معیّنی را در نظـر گیـرد و قضات را به صدور حکم بر اساسِ قانون ملزم کند. درنهایت برای آنکه قضات در صـدور حکـم مجـازاتِ متناسب با جرم و شخص مجرم و با هدف اثرگذاری در فرد و جامعه اختیار لازم را داشته باشـند، در قـانون بیشینه و کمینه‌ای در نظر گرفته شود تا نه اختیار از قاضی سلب گردد و نه به صدور احکام قضایی متعـدّد و متشتت و با اختلاف فاحش منجـر شـود (ر.ک: موسـوی اردبیلـی، ۱۴۲۷ق، ج.۱، ص. ۳۷-۴۱).[۲] امـام خمینی ضمن آنکه معتقد بود «در تعزیرات شرعیه احتیاط آن است که بـه مجـازات‌هـای منصوصـه اکتفـا شود، مگر آنکه جنبهٔ عمومی داشته باشد؛ مثل احتکار و گران‌فروشی»، در عین حـال مجـازات در احکـام سلطانی (یعنی قوانینی که در مجلس برای ادارهٔ امور کشور وضع می‌شود، مثل قـانون قاچـاق و گمرکـات و تخلفات رانندگی و...) را خارج از تعزیرات شرعی می‌دانست که حاکم یا وکیل وی می‌تواننـد متخلفـان را به انواع مجازات‌های بازدارنده مجازات کنند (امام خمینی، ۱۳۹۲ «الف»، ج.۱۰، ص. ۷۴).

۱۲. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف کاوش در ظرفیت‌های درونی فقه امامیـه بـرای بـه‌رسـمیت‌شـناختن «قانون‌گـذاری» توسط حکومت، به این نتیجه بنیادین دست یافت که با وجود دیدگاهی که هرگونه تشریع بشـری را در برابـر

۱. «ان الولایة علی تعیین نوع التعزیر انّما تکون اذا لم‌یعیّن فی الشرع ذلک. و بعد ما استظهرناه من الادلّه ان الشـارع عـیّن نـوع ذلک، و حدّد مقداره بان یکون دون الحدّ، و جعل تعیین مقداره فیمادون الحدّ موکـولا الـی نظـر الحـاکم، حسـب المـوارد وَالمناسبات، یعمل الحاکم- سواء کان اماماً او نائبه الخاص او العام- وفق ما قرّره الشرع، کما یعمل فی الحدود الشرعیّة».

۲. «بالجمله التعزیر لیس امراً عبادیاً تعبدیّاً محضاً شرّع لمصالح غیبیّة لانعرفها، بل الغرض منه هو تأدیب الفاعل وَردعه و کـذا تزجیر وَتهدید کلّ من رأی وَسمع، فیصلح بذلک الفرد وَالمجتمع، وَلاجل ذلک فُوّض تعیین حدوده وَمقـداره الـی الحـاکم الشرعی المُشرف علی المجتمع».

شریعت الهی نفی می‌کند، میراث غنی فقه امامیه سرشار از مبانی و پیشینه‌هایی است که نه‌تنها جواز، بلکه ضرورت قانون‌گذاری در قلمرو عمومی جامعه را تأیید می‌کند. درحقیقت با تحلیل دقیق اختیاراتی که در باب‌های مختلف فقه برای امام (حاکم) به رسمیت شناخته شده، می‌توان به یک اصل کلی و حاکم دست یافت: فقه امامیه، ولایت و اختیار حاکم را در راستای تأمین مصالح عمومی (مصلحة العامة) به رسمیت می‌شناسد و این ولایت، ذاتاً مستلزم حق وضع مقررات و قوانین الزام‌آور است. بررسی‌ها نشان داد که دو رویکرد کلان در این زمینه قابل تفکیک است: رویکرد نخست که می‌توان آن را دیدگاهی حداقلی یا محافظه‌کار نامید، حکومت را صرفاً مجری احکام ثابت شریعت می‌داند. پیروان این نظر، با استناد به کمال دین و جامعیت احکام، هرگونه نهاد قانون‌گذاری را بدعت و امری زائد تلقی می‌کنند و معتقدند که حاکم به الزام امری که در شرع لازم شمرده نشده، مجاز نیست. این نگاه که در بزنگاه‌های تاریخی مانند عصر مشروطه و تأسیس جمهوری اسلامی بروز یافت، ظرفیتی برای قانون‌گذاری مدرن قایل نیست. اما رویکرد دوم که بدنهٔ اصلی و پویای فقه را تشکیل می‌دهد، با نگاهی واقع‌گرایانه به اقتضائات ادارهٔ جامعه، اختیارات گسترده‌ای را برای حاکم در نظر می‌گیرد که این اختیارات، درعمل همان کارویژهٔ قانون‌گذاری است. شواهد این ظرفیت در سراسر فقه پراکنده است:

۱) مهم‌ترین ظرفیت فقهی در این زمینه، پذیرش اختیار حاکم برای تغییر ماهیت اجرایی برخی احکام بر اساس مصالح است. فقیهان به‌اتفاق پذیرفته‌اند که حاکم می‌تواند «واجب کفایی» مانند جهاد را بر افراد مشخّصی «واجب عینی» گرداند. این اختیار به معنای آن است که حاکم صرفاً یک ابلاغ‌کننده صرف نیست؛ بلکه بر اساس تشخیص مصلحت، در نحوه و سطح الزام یک حکم شرعی تصرّف می‌کند. این الگو به دیگر واجبات کفایی مانند تصدّی منصب در دولت (حتی دولت جائر برای حفظ حقوق مسلمانان) و امور حسبیه نیز تعمیم‌پذیر است.

۲) حوزهٔ فقه کیفری، یکی از شفاف‌ترین عرصه‌های بروز حق قانون‌گذاری حاکم است. در جرایمی با مجازات تخییری مانند محاربه، انتخاب نوع مجازات به تشخیص حاکم واگذار شده است. مهم‌تر از آن، در «تعزیرات» که بخش عمده‌ای از جرایم اجتماعی را پوشش می‌دهد، تعیین نوع، کیفیت و کمیت مجازات (اعم از شلاق، حبس، تبعید یا جریمه مالی)، به طور کامل در اختیار حاکم قرار دارد. این اختیار به حکومت اجازه می‌دهد تا به منظور ایجاد وحدت رویهٔ قضایی، جلوگیری از تشتّت آرا و تحقّق عدالت، یک نظام کیفری مدون و قانون‌مند ایجاد کند که این امر، عیناً همان فرایند قانون‌گذاری است.

۳) در مباحثی همچون انفال و ثروت‌های عمومی، عقد صلح با دشمن، مدیریت غنایم جنگی و چگونگی برخورد با اسیران، فقه به‌صراحت تصمیم‌گیری را به امام (حاکم) واگذار کرده است. ادارهٔ این امور که به طور مستقیم با سرنوشت و مصالح کلان جامعه گره خورده است، بدون وضع مقررات، آیین‌نامه‌ها و قوانین مشخص، امکان‌پذیر نیست.

بنابر نتیجهٔ نهایی این پژوهش، دیدگاهی که حکومت اسلامی را فاقد حق قانون‌گذاری می‌داند، با روح حاکم بر فقه سیاسی امامیه و اختیارات گسترده‌ای که برای ادارهٔ جامعه به حاکم سپرده شده، سازگاری ندارد. این اختیارات پراکنده، در کلیت خود، یک اصل بنیادین را آشکار می‌سازند: حکومت نه‌تنها مجری احکام منصوص، بلکه مدیر و مدبر حوزهٔ عمومی جامعه است و این مدیریت و تدبیر، بدون ابزار «قانون» ممکن نیست. این قانون‌گذاری، تشریع در عرض شریعت الهی نیست؛ بلکه تشریعی طولی و در چارچوب اصول و اهداف کلی شریعت و بر مبنای مصالح عمومی است. این یافته، یک پشتوانهٔ فقهی-سنتی مستحکم برای نهادهای قانون‌گذاری مدرن در یک نظام اسلامی فراهم می‌کند و نشان می‌دهد که فقه امامیه ظرفیت انطباق با نیازهای زمانه و پذیرش ساختارهای نوین حکومتی را داراست. البته این پژوهش اذعان دارد که با اثبات این ظرفیت، پرسش‌های مهم دیگری مطرح می‌شود: مرجع صلاحیت‌دار برای اعمال این حق قانون‌گذاری در عصر غیبت کیست؟ گسترهٔ دقیق قلمرو عمومی و مرز آن با حوزهٔ خصوصی کجاست و ملاک تشخیص مصالح عمومی چیست؟ پاسخ به این پرسش‌ها، مسیری برای پژوهش‌های آینده در حوزه فقه و سیاست خواهد گشود.

منـابـع

قرآن کریم.

ابن بابویه (صدوق)، م. (۱۴۱۸ق). *الهدایة فی الاصول وَالفروع*. قم: مؤسسه امام هادی(ع).

ابن‌منظور، ج. (۱۴۱۴ق). *لسان العرب*. (چاپ سوم؛ ج.۱۱). بیروت: دارالفکر و دار صادر.

احسانی، ر.؛ طحان نظیف، هـ (۱۳۹۷). *مفهوم قانون از منظر فقه امامیه و مکتب اثبات‌گرایی حقوقی*. تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق(ع).

اردبیلی، ا. (۱٤۰۳ق). *مجمع الفائدة والبرهان فی شرح إرشاد الأذهان*. (ج.۷-۸، ۱۳). م. عراقی، ع. پ. اشتهاردی، ح. یزدی اصفهانی (تحقیق و تصحیح). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

اردبیلی، ا. (بی‌تا). *زبدة البیان فی احکام القرآن*. م.ب. بهبودی (محقق). تهران: المکتبة الجعفریة لآثار الجعفریه.

انصاری (شیخ)، م. (۱۴۱۵ق). *القضاء وَالشهادات*. قم: کنگره جهانی بزرگداشت شیخ اعظم انصاری.

جعفری لنگرودی، م.ج. (۱۳۸۷). *مقدمه علم حقوق*. تهران: گنج دانش.

حرّ عاملی، م. (۱٤۰۹ق). *وسائل الشیعة*. (ج.۲۸). قم: مؤسسه آل‌البیت(ع).

حلبی، ا.ت. (۱٤۰۳ق). *الکافی فی الفقه*. ر. استادی (محقق). اصفهان: کتابخانه عمومی امام امیرالمؤمنین(ع).

حلّی (علامه)، ح. (۱٤۲۰ق). *تحریر الأحکام الشرعیة علی مذهب الإمامیة*. (ج.۲). قم: مؤسسه امام صادق(ع).

حلّی (محقق)، ن. (۱٤۰۸ق). *شرائع الإسلام فی مسائل الحلال و الحرام*. (چاپ دوم، ج.٤). قم: مؤسسهٔ اسماعیلیان.

حلّی (ابن فهد)، ج.ا. (۱۴۰۷ق). *المهذب البارع فی شرح مختصر النافع*. (ج.۴). م. عراقی (مصحح). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

حلّی (علامه)، ح. (۱٤۱۲ق). *منتهی المطلب فی تحقیق المذهب*. (ج.١٤). مشهد: مجمع البحوث الإسلامیة.

حلّی (علامه)، ح. (۱٤۱۳ق «الف»). *قواعد الاحکام فی معرفة الحلال و الحرام*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

حلّی (علامه)، ح. (۱٤۱۳ق «ب»). *مختلف الشیعه*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

حلّی، (ابن ادریس)، م. (۱٤۱۰ق). *السرائر الحاوی لتحریر الفتاوی*. (ج.۲-۳). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

خمینی، ر.ا. (۱۳۹۲ «الف»). *موسوعة الامام الخمینی، استفتائات*. (چاپ چهارم، ج.۱۰). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، ر.ا. (۱۳۹۲ ج). *موسوعه الامام الخمینی، مصباح الهدایة الی الخلافه والولایه*. (چاپ پنجاه و هفتم). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خمینی، ر.ا. (۱۳۹۲ب). *موسوعه الامام الخمینی، شرح چهل حدیث*. (چاپ پنجاه و هفتم). قم: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

خوانساری، س.ا. (۱۴۰۵ق). *جامع المدارک فی شرح مختصر النافع*. (ج.۳). ع.ا. غفاری (محقق). قم: مؤسسه اسماعیلیان.

دهخدا، ع.ا. (۱۳۷۷). *لغت‌نامه*. (چاپ دوم، ج.۱۱). تهران: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

راوندی، ق.س. (۱٤۰۵ق). *فقه القرآن*. (چاپ دوم، ج.۱). قم: کتابخانه آیت‌الله مرعشی نجفی.

رشتی، م.ح. (۱۴۰۱ق). *کتاب القضاء*. (ج.۱). س.ا. حسینی (مصحح). قم: دارالقرآن الکریم.

زرگری‌نژاد، غ.ح. (۱۳۷۴). *رسائل مشروطیت*. تهران: انتشارات کویر.
سبحانی، ج. (۱۴۱۸ق). *نظام القضاء والشهاده فی الشریعة الاسلامیة الغرّاء*. (ج.۱). قم: مؤسسة الامام الصادق(ع).
سلار دیلمی، ح. (۱۴۰۴ق). *المراسم العلویة وَالاحکام النبویه*. م. بستانی (محقق). قم: منشورات الحرمین.
شیرازی، س.م.ح. (بی‌تا). *الاسئله وَالاجوبه (اثناعشر رساله)*. نرم‌افزار جامع فقه اهل بیت(ع).
صافی گلپایگانی، ل. (۱۴۳۱ق). *الرسائل الخمس من فقه الامامیه*. قم: مؤسّسها لنشر الاسلامی.
طباطبایی، س.ع. (۱٤۱۸ق). *ریاض المسائل*. (ج.۸، ۱٦). قم: مؤسسهٔ آل‌البیت(ع).
طباطبایی، س.م.ح. (۱٤۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*. (ج.۹-۱۰، ۷، ۳-٤). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
طبرسی، ا.ف. (۱٤۰۳ق). *مجمع البیان فی تفسیر القرآن*. (ج.۲). قم: مکتبة آیت‌الله مرعشی نجفی.
طبرسی، ا.ف. (۱٤۱۰ق). *جوامع الجامع*. ا. گرجی (تعلیقات). (چاپ سوم؛ ج.۱). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
طوسی، م. (۱۳۸۷ق). *المبسوط فی فقه الإمامیة*. (چاپ سوم، ج.۸). تهران: المکتبة المرتضویة لإحیاء الآثار الجعفریة.
طوسی، م. (بی‌تا). *التبیان فی تفسیر القرآن*. (ج.۳-٤). ا.ح. عاملی (مصحّح). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
طوسی (ابن حمزه)، م. (۱۴۰۸ق). *الوسیلة الی نیل الفضیله*. م. حسّون (محقق). قم: مکتبة آیت‌الله المرعشی النجفی.
طوسی، م. (۱٤۰۰ق). *النهایة فی مجرد الفقه وَالفتوی*. (ج.۳). بیروت: دارالکتاب العربی.
طوسی، م. (۱٤۰۷ق «الف»). *تهذیب الاحکام*. (ج.٥). ح. موسوی خرسان (محقق). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
طوسی، م. (۱٤۰۷ق «ب»)، *خلاف*. (ج.٦). خراسانی و همکاران (محقق). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
عاملی، س.ج.ح. (۱٤۱۹ق). *مفتاح الکرامة فی شرح قواعد العلّامة*. (ج.۲۱). م.ب. خالصی (محقق). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
عاملی (شهید اول)، م.م. (۱٤۱۲ق). *الدروس الشرعیه فی فقه الامامیه*. (ج.۲). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
عاملی (شهید اول)، م.م. (۱٤۱۹ق). *ذکری الشیعة فی احکام الشریعه*. (ج.٤). قم: مؤسسة آل‌البیت(ع).
عاملی (شهید ثانی)، ز. (۱٤۱۰ق). *الروضة البهیه فی شرح اللمعة الدمشقیه*. (ج.۳). س.م. کلانتر (محقق). قم: کتابفروشی داوری.
عاملی (شهید ثانی)، ز. (۱٤۱۳ق). *مسالك الافهام فی شرح شرایع الاسلام*. (ج.۱٥). قم: مؤسسة المعارف الاسلامیه.
عاملی (شهید ثانی)، ز. (۱٤۱۹ق). *فوائد القواعد*. س.ا. مطلبی (مصحّح). قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
عاملی (شهید ثانی)، ز. (۱٤۲۱ق) *رسائل الشهید الثانی*. (ج.۱). ر. مختاری و ح. شفیعی (مصحّح). قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
فخر رازی، ا.م. (بی‌تا). *تفسیر الکبیر*. (چاپ سوم، ج.۱۰). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
فیرحی، د. (۱۳۹۳). *فقه و سیاست در ایران معاصر*. (چاپ چهارم، ج.۱). تهران: نشر نی.
کرکی (محقق)، ع. (۱٤۰۸ق). *جامع المقاصد فی شرح القواعد*. (ج.۲-۳). قم: مؤسسه آل‌البیت(ع).
کلینی، م. (۱٤۰۷ق). *کافی*. (چاپ چهارم، ج.۱). تهران: دارالکتب الاسلامیه.
گلپایگانی، س.م.ر. (۱۴۱۲ق). *الدّر المنضود فی احکام الحدود*. (ج.۳). ع. کریمی جهرمی (تقریر). قم: دارالقرآن الکریم.
مجلسی، م.ت. (۱۴۰۸ق). *بحار الانوار*. (ج.۲٥). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
مفید، م. (۱٤۱۰ق). *مقنعة*. قم: مؤسسة النشر الاسلامی.

مفید، م. (۱٤۱۳ق). *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*. (ج.۱). قم: کنگره جهانی شیخ مفید.
منتظری، ح.ع. (۱٤۰۹ق). *دراسات فی ولایة الفقیه و فقه الدولة الاسلامیه*. (چاپ دوم؛ ج.۱). قم: نشر تفکر.
موسوی اردبیلی، ع. (۱٤۲۷ق). *فقه الحدود والتعزیرات*. (چاپ دوم؛ ج.۱). قم: مؤسسة النشر لجامعة المفید.
نجفی، م.ح. (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرایع الاسلام*. (چاپ هفتم؛ ج.۴۰). بیروت: دار احیاء التراث العربی.
نراقی، م.ا. (۱۴۲۵ق). *الحاشیة علی الروضة البهیة*. ر. استادی و م. احمدی (مصحّح). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
ورعی، س.ج. (۱۳۹۱). *مجموعه اسناد و مدارک تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*. (ج.۵). قم: دبیرخانه مجلس خبرگان رهبری (در دست انتشار).

References

The Holy Quran.

ʿĀmilī (Shahīd Awwal), M. M. (1991). *Al-Durūs al-sharʿiyya fī fiqh al-Imāmiyya* (Vol. 2). Qom, Iran: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

ʿĀmilī (Shahīd Awwal), M. M. (1998). *Dhikrā al-shīʿa fī aḥkām al-sharīʿa* (Vol. 4). Qom, Iran: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]

ʿĀmilī (Shahīd Thānī), Z. (1989). *Al-Rawḍa al-bahiyya fī sharḥ al-lumʿa al-Dimashqiyya* (Vol. 3, S. M. Kalantar, Ed.). Qom, Iran: Davari Bookstore. [In Arabic]

ʿĀmilī (Shahīd Thānī), Z. (1992). *Masālik al-afhām fī sharḥ sharāʾiʿ al-Islām* (Vol. 15). Qom, Iran: Mu'assasat al-Ma'arif al-Islamiyya. [In Arabic]

ʿĀmilī (Shahīd Thānī), Z. (1998). *Fawāʾid al-qawāʿid* (S. A. Motalebi, Ed.). Qom, Iran: Islamic Propagation Office Press. [In Arabic]

ʿĀmilī (Shahīd Thānī), Z. (2000). *Rasāʾil al-Shahīd al-Thānī* (Vol. 1, R. Mokhtari & H. Shafiei, Eds.). Qom, Iran: Islamic Propagation Office. [In Arabic]

ʿĀmilī, S. J. H. (1998). *Miftāḥ al-karāma fī sharḥ qawāʿid al-ʿAllāma* (Vol. 21, M. B. Khalesi, Ed.). Qom, Iran: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Anṣārī, M. (1984). *Al-Qaḍāʾ wa-l-shahādāt*. Qom: World Conference for Honoring Shaykh Anṣārī. [In Arabic]

Ardabīlī, A. (1982). *Majmaʿ al-fāʾida wa-l-burhān fī sharḥ irshād al-adhhān* (vols. 7, 8, 13; M. Araghi, A. P. Eshtehardi, H. Yazdi Esfehani, Eds.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Ardabīlī, A. (n.d.). *Zubdat al-bayān fī aḥkām al-Qurʾān* (M. B. Behboodi, Ed.). Tehran: al-Maktabat al-Jaʿfariyya li-l-Āthār al-Jaʿfariyya. [In Arabic]

Dehkhoda, A. A. (1998). *Lughatnāma* (2nd ed., vol. 11). Tehran: Tehran University Press. [In Persian]

Ehsani, R. & Tahhan Nazif, H. (2018). *The concept of law from the perspective of Imami jurisprudence and legal positivism*. Tehran: Imam Sadiq University Press. [In Persian]

Fakhr al-Rāzī, A. M. (n.d.). *Tafsīr al-kabīr* (Vol. 10, 3rd ed.). Beirut, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Feirahi, D. (2014). *Fiqh and politics in contemporary Iran* (Vol. 1, 4th ed.). Tehran, Iran: Nashr-e Ney. [In Persian]

Golpaygani, S. M. R. (1991). *Al-Durr al-manḍūd fī aḥkām al-ḥudūd* (Vol. 3). A. Karimi Jahromi (Ed.). Qom, Iran: Dar al-Qur'an al-Karim. [In Arabic]

Ḥalabī, A. T. (1982). *Al-Kāfī fī al-fiqh*. R. Ostadi (Ed.). Isfahan: Imam Amir al-Mu'minin Public Library. [In Arabic]

Ḥillī (ʿAllāma), Ḥ. (1991). *Muntahā al-maṭlab fī taḥqīq al-madhhab* (vol. 14). Mashhad: Majmaʿ al-Buḥūth al-Islāmiyya. [In Arabic]

Ḥillī (ʿAllāma), Ḥ. (1992a). *Qawāʿid al-aḥkām fī maʿrifat al-ḥalāl wa-l-ḥarām*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Ḥillī (ʿAllāma), Ḥ. (1992b). *Mukhtalaf al-Shīʿa*. Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Ḥillī (ʿAllāma), Ḥ. (1999). *Taḥrīr al-aḥkām al-sharʿiyya ʿalā madhab al-Imāmiyya* (vol. 20). Qom: Imam Sadiq Institute. [In Arabic]

Ḥillī (Ibn Fahd), J. A. (1986). *Al-Muhadhdhab al-bāriʿ fī sharḥ mukhtaṣar al-nāfiʿ* (vol. 4; M. Araghi, Ed.). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Ḥillī (Ibn Idrīs), M. (1989). *Al-Sarāʾir al-ḥāwī li-taḥrīr al-fatāwī* (vols. 2-3). Qom: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Ḥillī (Muḥaqqiq), N. (1987). *Sharāʾiʿ al-Islām fī masāʾil al-ḥalāl wa-l-ḥarām* (2nd ed., vol. 4). Qom: Esmaeilian Institute. [In Arabic]

Ḥurr al-ʿĀmilī, M. (1988). *Wasāʾil al-Shīʿa* (vol. 28). Qom: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]

Ibn Bābawayh, M. (1997). *Al-Hidāya fī al-uṣūl wa-l-furūʿ*. Qom: Imam Hadi Institute. [In Arabic]

Ibn Manẓūr, J. (1993). *Lisān al-ʿArab* (3rd ed., vol. 11). Beirut: Dār al-Fikr and Dār Ṣādir. [In Arabic]

Jafari Langaroodi, M. J. (2008). *An introduction to law*. Tehran: Ganj-e Danesh. [In Persian]

Karakī (Muḥaqqiq), A. (1987). *Jāmiʿ al-maqāṣid fī sharḥ al-qawāʿid* (Vols. 2–3). Qom, Iran: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]

Khomeini, R. (2013a). *Mawsūʿat al-Imam al-Khomeini, istiftāʾāt* (4th ed., vol. 10). Qom: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]

Khomeini, R. (2013b). *Mawsūʿat al-Imam al-Khomeini, sharḥ-i chihil ḥadīth* (57th ed.). Qom: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

Khomeini, R. (2013c). *Mawsūʿat al-Imam al-Khomeini, Miṣbāḥ al-hidāya ilā al-khilāfa wa-l-wilāya* (57th ed.). Qom: Institute for the Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Arabic]

Khwānsārī, S. A. (1984). *Jāmiʿ al-madārik fī sharḥ mukhtaṣar al-nāfiʿ* (vol. 3). A. A. Ghaffari (Ed.). Qom: Esmaeilian Institute. [In Arabic]

Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī* (Vol. 1, 4th ed.). Tehran, Iran: Dar al-Kutub al-Islamiyya. [In Arabic]

Majlisī, M. B. (1987). *Biḥār al-anwār* (Vol. 25). Beirut, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Montazeri, H. A. (1988). *Dirasāt fī wilāyat al-faqīh wa-fiqh al-dawla al-Islāmiyya* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom, Iran: Nashr-e Tafakkor. [In Arabic]

Mufīd, M. (1989). *Al-Muqniʿa*. Qom, Iran: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Mufīd, M. (1992). *Al-Irshād fī maʿrifa ḥujaj Allāh ʿalā al-ʿibād* (Vol. 1). Qom, Iran: Shaykh Mufid World Conference. [In Arabic]

Musavi Ardabili, A. (2006). *Fiqh al-ḥudūd wa-l-taʿzīrāt* (Vol. 1, 2nd ed.). Qom, Iran: Mufid Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Najafī, M. Ḥ. (1983). *Jawāhir al-kalām fī sharḥ sharāʾiʿ al-Islām* (Vol. 40, 7th ed.). Beirut, Lebanon: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Narāqī, M. A. (2004). *Al-Ḥāshiya ʿalā al-rawḍa al-bahiyya*. R. Ostadi & M. Ahmadi (Eds.). Qom, Iran: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Rashti, M. H. (1981). *Kitāb al-Qaḍāʾ* (Vol. 1). S. A. Hosseini (Ed.). Qom: Dar al-Quran al-Karim. [In Arabic]

Rāwandī, Q. S. (1984). *Fiqh al-Qurʾān* (2nd ed., vol. 1). Qom: Ayatollah Marashi Najafi Library. [In Arabic]

Safi Golpaygani, L. (2010). *Al-Rasāʾil al-khams min fiqh al-Imāmiyya*. Qom, Iran: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Sallār al-Daylamī, Ḥ. (1983). *Al-Marāsim al-ʿAlawiyya wa-l-aḥkām al-Nabawiyya*. M. Bostani. (Ed.). Qom: Manashūrāt al-Ḥaramayn. [In Arabic]

Shirazi, S. M. H. (n.d.). *Al-asʾila wa-l-ajwiba (Twelve essays)* [Computer software]. Jamiʿ Figh Ahl al-Bayt. [In Arabic]

Sobhani, J. (1997). *Niẓām al-qaḍāʾ wa-l-shahāda fī al-sharīʿa al-Islāmiyyat al-gharrāʾ* (Vol. 1). Qom: Imam al-Sadiq Institute. [In Arabic]

Ṭabarsī, A. F. (1982). *Majmaʿ al-bayān fī tafsīr al-Qurʾān* (Vol. 2). Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library. [In Arabic]

Ṭabarsī, A. F. (1989). *Jawāmiʿ al-jāmiʿ* (Vol. 1, 3rd ed.). A. Gorgi (Ed.). Tehran, Iran: Tehran University Press. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, S. A. (1997). *Riyāḍ al-masāʾil* (Vols. 8, 16). Qom, Iran: Al al-Bayt Institute. [In Arabic]

Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1996). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān* (Vols. 3- 4, 7, 9–10). Qom, Iran: Islamic Publishing Institute. [In Arabic]

Baqir al-Olum University

Political Science

ISSN Online: 2645-5773

The Impact of the Normalization of Relations between Israel and the Arabic States of the Persian Gulf on the Foreign Relations of the Islamic Republic of Iran with Countries in the Region

Mohammad Sadegh Farhadi[1], Nafiseh Vaez Shahrestani[2], Seyed MohammadAli Shariati[3]

[1] Department of Political Science and International Relations, Shahreza Branch, Islamic Azad University, Shahreza, Iran. Mohammad Sadegh.farhadi5338@iau.ac.ir

[2] Department of Political Science and International Relations, Shahreza Branch, Islamic Azad University, Shahreza, Iran **(Corresponding author)**. Vaezsh85@iau.ac.ir

[3] Department of Islamic Studies, Najafabad Branch, Islamic Azad University, Najafabad, Iran. Mohammad ali shariati@iau.ac.ir

Abstract

In recent years, the process of normalizing diplomatic relations between the Zionist regime and some Arab countries of the Persian Gulf, particularly the United Arab Emirates, Bahrain, and to some extent Saudi Arabia, has become one of the most significant and impactful geopolitical developments in the Middle East and the Persian Gulf region. These developments, which particularly intensified after the signing of the agreements known as the "Abraham Accords" in 2020, have led to substantial changes in the security order, power balance, and alignment of regional alliances. The Islamic Republic of Iran, as one of the key regional actors, views this process as a direct threat to its strategic, security, and geopolitical interests. The primary objective of this research is to examine the impact of the normalization of relations between Israel and the Persian Gulf Arab countries on the foreign relations (particularly political and security relations) of the Islamic Republic of Iran with the countries of the region. The research problem is defined as follows: What impact has the normalization of relations between Israel and the Arab countries of the Persian Gulf had on the orientations, behavioral patterns, and foreign policy approaches of the Islamic Republic of Iran in its interactions with the countries of the region, particularly its southern neighbors? In order to answer this question, the main hypothesis of the research states that the normalization of relations between Israel and the Arab countries has led to the disruption of the regional strategic balance in favor of Israel, an increased focus by the Arab countries on security issues rather than economic cooperation with Iran, and the strengthening of new security alliances involving Israel. This process is expected to

Cite this article: Farhadi, M.S., Vaez Shahrestani, N. & Shariati, S.M.A. (2025). The Impact of the Normalization of Relations between Israel and the Arabic States of the Persian Gulf on the Foreign Relations of the Islamic Republic of Iran with Countries in the Region. *Political science*, 28(1), p. 77-100. https://doi.org/10.22081/psq.2025.70870.2947

Received: 2024-09-03 ; **Revised:** 2024-10-20 ; **Accepted:** 2025-11-15 ; **Published online:** 2025-04-09

© The Author(s). **Article type:** Research Article **Publisher:** Baqir al-Olum University

weaken the regional position of the Islamic Republic of Iran.The methodology of this research is qualitative and based on a descriptive-analytical approach. Data collection was carried out through library sources, official documents, strategic analyses, think tank reports, and academic articles. To analyze the data and explain the phenomenon under study, the theoretical framework of the Copenhagen School of security studies was used. This theoretical school focuses on the concept of "securitization," meaning how an actor introduces a particular issue (in this case, Iran) as a security threat, thereby increasing the legitimacy of its actions against it. Based on this theoretical framework, Iran has been portrayed as a source of threat in the political and security discourse of some Arab states and Israel, which has contributed to the intensification of its diplomatic isolation and the increase of security pressures on the Islamic Republic of Iran. The findings of the research indicate that, prior to the Gaza war on October 7, 2023, the process of normalizing relations had led to increased security, intelligence, and military interactions between Israel and certain Arab states, such as the UAE and Bahrain. These collaborations were organized with the goal of countering common threats-one of which was considered to be Iran—and were implicitly supported by the United States. As a result, Iran's regional role and influence in some Arab countries diminished, political and security alliances centered around Arab states and Israel were formed, and diplomatic pressures against Iran increased. Furthermore, the prospect of economic cooperation between Iran and some Persian Gulf countries weakened, while these countries shifted their focus toward collaboration with Israel in the areas of technology, cybersecurity, energy, and trade. However, the Gaza war and the events following October 7, 2023, led to changes in this process. Hamas's extensive attack on Israel and the heavy military response from the regime provoked outrage among the Arab world's public opinion, prompting some Arab governments to halt or slow down the formal normalization process in order to avoid internal pressure and preserve their legitimacy. Nevertheless, it appears that behind-the-scenes security cooperation continues. In response to these developments, the Islamic Republic of Iran has intensified its efforts to strengthen its military capabilities, increase diplomatic interactions with regional allies, and utilize hybrid warfare tools and multilateral diplomacy to counter emerging threats. The final conclusion of the research indicates that the normalization of relations between Israel and the Persian Gulf Arab countries, particularly in the period before the Gaza war, led to a weakening of Iran's regional position, a reduction in diplomatic relations with some Arab states, and the formation of new anti-Iran security blocs. Although the Gaza war led to a halt in the formal normalization process, the threats to Iran did not decrease and, in fact, prompted a strategic review in the foreign policy of the Islamic Republic of Iran. As a result, Iran has been compelled to expand its deterrence doctrine, increase interactions with the axis of resistance, and make greater use of public diplomacy and indirect resistance tools in order to withstand new security challenges and redefine its regional influence.

Keywords: Normalization of relations, Israel, Persian Gulf Arab countries, Islamic Republic of Iran, Copenhagen School, Gaza War.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

تأثیر عادی‌سازی روابط اسرائیل با کشورهای عربی حوزۀ خلیج‌فارس بر روابط خارجی جمهوری اسلامی ایران با کشورهای منطقه

محمدصادق فرهادی[۱]، نفیسه واعظ شهرستانی[۲]، سید محمدعلی شریعتی[۳]

[۱] گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران.
Mohammad Sadegh.farhadi5338@iau.ac.ir
[۲] گروه علوم سیاسی و روابط بین‌الملل، واحد شهرضا، دانشگاه آزاد اسلامی، شهرضا، ایران **(نویسندۀ مسئول)**. Vaezsh85@iau.ac.ir
[۳] گروه معارف اسلامی، واحد نجف‌آباد، دانشگاه آزاد اسلامی، نجف‌آباد، ایران. Mohammad ali shariati@iau.ac.ir

چکیده

در سال‌های اخیر روند عادی‌سازی روابط دیپلماتیک میان رژیم صهیونیستی و برخی کشورهای عربی حوزۀ خلیج فارس، به‌ویژه امارات متحدۀ عربی، بحرین و تا حدودی عربستان سعودی، به یکی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین تحولات ژئوپلیتیک در منطقۀ خاورمیانه و خلیج فارس تبدیل شده است. این تحولات که به‌ویژه پس از امضای توافق‌نامه‌های موسوم به «توافق‌نامه‌های ابراهیم» در سال ۲۰۲۰م. شدت یافتند، موجب ایجاد تغییرهای قابل‌توجهی در نظم امنیتی، موازنۀ قدرت و آرایش ائتلاف‌های منطقه‌ای شدند. ج. ا. ا. به عنوان یکی از بازیگران کلیدی منطقه، این روند را تهدیدی مستقیم علیه منافع راهبردی، امنیتی و ژئوپلیتیک خود تلقی می‌کند. هدف اصلی پژوهش حاضر بررسی تأثیر روند عادی‌سازی روابط اسرائیل با کشورهای عربی حاشیۀ خلیج فارس بر روابط خارجی (به‌ویژه روابط سیاسی و امنیتی) ج. ا. ا. با کشورهای منطقه است. مسئلۀ پژوهش این‌گونه تعریف می‌شود: عادی‌سازی روابط میان اسرائیل و کشورهای عربی حوزۀ خلیج فارس چه تأثیراتی بر جهت‌گیری‌ها، الگوهای رفتاری و رویکردهای سیاست خارجی ج. ا. ا. در تعامل با کشورهای منطقه به‌ویژه همسایگان جنوبی خود داشته است؟ در راستای پاسخ به این پرسش، فرضیۀ اصلی پژوهش بیان می‌دارد که عادی‌سازی روابط اسرائیل با کشورهای عربی به برهم‌خوردن موازنۀ راهبردی منطقه به نفع اسرائیل، افزایش تمرکز کشورهای عربی بر مسائل امنیتی به‌جای همکاری‌های اقتصادی با ایران و همچنین تقویت ائتلاف‌های امنیتی جدید با مشارکت اسرائیل منجر شده است که این روند به تضعیف جایگاه منطقه‌ای ج. ا. ا. خواهد انجامید. روش‌شناسی این پژوهش کیفی و مبتنی بر رویکرد توصیفی- تحلیلی است. گردآوری داده‌ها از طریق منابع کتابخانه‌ای، اسناد رسمی، تحلیل‌های راهبردی، گزارش‌های اندیشکده‌ها و مقالات علمی صورت گرفته است. برای تحلیل داده‌ها و تبیین پدیدۀ مورد بررسی، از چارچوب نظری مکتب امنیتی کپنهاگ استفاده شده است. این مکتب نظری

استناد به این مقاله: فرهادی، محمدصادق؛ واعظ شهرستانی، نفیسه؛ شریعتی، سید محمدعلی (۱۴۰۴). تأثیر عادی‌سازی روابط اسرائیل با کشورهای عربی حوزۀ خلیج‌فارس بر روابط خارجی جمهوری اسلامی ایران با کشورهای منطقه. *علوم سیاسی*، ۲۸(۱)، ص۷۷-۱۰۰.
https://doi.org/10.22081/psq.2025.70870.2947

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۳ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۷/۲۹ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۸/۲۵ ؛ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

© نویسندگان. **نوع مقاله:** پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

تمرکز خود را بر مفهوم «امنیتی‌سازی» قرار می‌دهد؛ به این معنا که چگونه یک بازیگر، یک موضوع خاص (در اینجا ایران) را به عنوان تهدید امنیتی معرفی می‌کند و از این طریق مشروعیت اقدامات خود علیه آن را افزایش می‌دهد. بر اساس این چارچوب نظری، ایران در گفتمان سیاسی و امنیتی برخی دولت‌های عربی و اسرائیل، به عنوان منبع تهدید معرفی شده و همین مسئله باعث تشدید انزوای دیپلماتیک و افزایش فشارهای امنیتی بر ج. ا. ا. شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که تا پیش از وقوع جنگ غزه در ۷ اکتبر ۲۰۲۳م. روند عادی‌سازی روابط منجر به افزایش تعاملات امنیتی، اطلاعاتی و نظامی میان اسرائیل و برخی دولت‌های عربی مانند امارات و بحرین گردیده بود. این همکاری‌ها با هدف مقابله با تهدیدهای مشترک- که یکی از آنها ایران تلقی می‌شد- سازمان‌دهی شده بودند و از حمایت ضمنی ایالات متحده آمریکا نیز برخوردار بودند. درنتیجه نقش و نفوذ منطقه‌ای ایران در برخی از کشورهای عربی کاهش یافت، ائتلاف‌های سیاسی و امنیتی با محوریت کشورهای عربی و اسرائیل شکل گرفتند و فشارهای دیپلماتیک علیه ایران افزایش یافتند؛ همچنین چشم‌انداز همکاری اقتصادی میان ایران و برخی کشورهای خلیج فارس تضعیف شد و رویکرد این کشورها به سوی همکاری با اسرائیل در حوزه‌های فنّاوری، امنیت سایبری، انرژی و تجارت جهت یافت. با این حال، جنگ غزه و رویدادهای پس از ۷ اکتبر ۲۰۲۳م. موجب تغییراتی در این روند گردید. حملهٔ گستردهٔ حماس به اسرائیل و واکنش نظامی سنگین این رژیم، باعث خشم افکار عمومی جهان عرب شد و برخی دولت‌های عربی برای جلوگیری از فشار داخلی و حفظ مشروعیت، روند رسمی عادی‌سازی را متوقف یا کُند کردند. با وجود این، به نظر می‌رسد که همکاری‌های امنیتی پشت‌پرده همچنان ادامه دارد. ج. ا. ا. نیز در واکنش به این تحولات، تلاش‌های خود را برای تقویت توان‌مندی نظامی، افزایش تعاملات دیپلماتیک با متحدان منطقه‌ای و استفاده از ابزارهای جنگ هیبریدی و دیپلماسی چندجانبه برای مقابله با تهدیدهای نوظهور افزایش داده است. نتیجه‌گیری نهایی پژوهش بیانگر آن است که عادی‌سازی روابط اسرائیل با کشورهای عربی خلیج فارس، به‌ویژه در دورهٔ پیش از جنگ غزه، موجب تضعیف جایگاه منطقه‌ای ایران، کاهش روابط دیپلماتیک با برخی کشورهای عربی و شکل‌گیری بلوک‌های جدید امنیتی ضدایرانی گردیده است. با وقوع جنگ غزه، هرچند روند رسمی عادی‌سازی متوقف شد، تهدیدها برای ایران کاهش نیافت و حتی موجب بازنگری راهبردی در سیاست خارجی ج. ا. ا. شد. درنتیجه ایران ناچار به گسترش دکترین بازدارندگی، افزایش تعامل با محور مقاومت و بهره‌گیری بیشتر از ابزارهای دیپلماسی عمومی و مقاومت غیرمستقیم شده است تا بتواند در برابر چالش‌های امنیتی جدید ایستادگی کند و نفوذ منطقه‌ای خود را بازتعریف نماید.

کلیدواژه‌ها: عادی‌سازی روابط، اسرائیل، کشورهای عربی خلیج فارس، ج. ا. ا.، مکتب کپنهاگ، جنگ غزه.

۱. مقدمه

در دو دههٔ گذشته، تحولات عمیق و بنیادینی در روابط بین‌الملل، به‌ویژه در خاورمیانه به وقوع پیوسته است. یکی از این تحولات بارز و تأثیرگذار، عادی‌سازی روابط اسرائیل با کشورهای عربی حوزهٔ خلیج فارس است. این روند به عنوان یک تغییر راهبردی، نه‌تنها به تحولات قدرت در منطقه منجر شده، بلکه تأثیرات عمیق و مستقیمی بر سیاست‌ها و راهبردهای ج. ا. ا. نیز داشته است. عادی‌سازی روابط اسرائیل با کشورهای عربی، به‌ویژه در زمینه‌هایی مانند امنیت، اقتصاد و سیاست، می‌تواند به برهم‌خوردن موازنهٔ راهبردی قوا به زیان ایران منجر شود. این فرایند به نوعی زنگ خطری برای ایران است؛ زیرا موجب افزایش همکاری‌های امنیتی و نظامی بین اسرائیل و کشورهای عربی می‌گردد و تضعیف محور مقاومت را به همراه دارد. در این میان، ایران به عنوان یک بازیگر مهم در این معادلات، با چالش‌های امنیتی و سیاسی متعددی مواجه خواهد شد که می‌تواند به تغییر رویکردهای داخلی و خارجی این کشور بینجامد. پرسش اصلی این پژوهش آن است که «عادی‌سازی روابط اسرائیل با کشورهای عربی چه تأثیری بر روابط خارجی (سیاسی) ایران با کشورهای منطقه دارد»؟ در راستای این پرسش، فرضیهٔ پژوهش بیان می‌کند که «عادی‌سازی روابط اسرائیل و کشورهای حاشیه خلیج فارس، به برهم‌خوردن موازنهٔ راهبردی به زیان ایران، افزایش تمرکز ایران بر مسائل امنیتی به جای مسائل اقتصادی و ائتلاف‌سازی بر بسترهای مربوط به افزایش استقلال سیاسی منجر می‌شود و پیامدهای متناوبی را در سیاست منطقه‌ای ج. ا. ا. و محیط پیرامونی آن دارد». روش پژوهش در این مطالعه، تجزیه و تحلیل کیفی با رویکرد توصیفی- تحلیلی بوده است. چارچوب نظری پژوهش نیز بر مبنای مکتب امنیتی کپنهاگ و امنیت در سطح منطقه‌ای قرار دارد. این چارچوب به ما کمک می‌کند تا تأثیرات عادی‌سازی روابط بر امنیت ملی و راهبردهای کلان ایران را به‌خوبی درک کنیم. این پژوهش در چند بخش ساماندهی شده است. در بخش اول، تأثیر روند عادی‌سازی روابط بر امنیتی‌سازی ایران بررسی خواهد شد. در ادامه تأثیرگذاری‌های این عادی‌سازی و امنیتی‌سازی بر ابعاد سیاسی- امنیتی ایران بررسی می‌شود. در قسمت بعد به تأثیرات این عادی‌سازی روابط و امنیتی‌سازی ایران بر روابط سیاسی و دیپلماتیک ایران با کشورهای همسایه پرداخته می‌شود و درنهایت به تأثیر جنگ غزه بر این عادی‌سازی روابط می‌پردازیم. هدف پژوهش ارائه تصویری جامع و دقیق از دینامیک‌های جدید در روابط بین‌الملل خاورمیانه و تأثیرات آن بر ج. ا. ا. است. با این رویکرد، ما تلاش خواهیم کرد تا فرضیهٔ پژوهش را به اثبات برسانیم و به درک عمیق‌تری از وضعیت کنونی و آیندهٔ روابط ایران با کشورهای عربی دست یابیم.

۲. پیشینه پژوهش

واعظ (۱۴۰۲)، در پژوهشی با عنوان «عادی‌سازی روابط عربستان و رژیم اسرائیل و تأثیر آن بر امنیت

ملی ج. ا. ا.: تهدیدات علیه محور مقاومت»، بیان می‌دارد که هر نوع تهدیدی علیه محور مقاومت که در محیط اطراف جمهوری اسلامی گسترش یابد و به نفوذ آن منجر شود، بر امنیت ملی آن تأثیر خواهد گذاشت. عادی‌سازی روابط به این تهدیدها برای محور مقاومت در زمینه‌های مختلف منجر شده است. آنچه پژوهش حاضر را از پژوهش واعظ متمایز می‌کند، در تحلیل تأثیر عادی‌سازی روابط کشورهای عرب حوزهٔ خلیج فارس بر روابط خارجی ج. ا. ا. در یک چارچوب امنیتی منطقه‌ای است؛ درحالی‌که در پژوهش واعظ به تأثیر عادی‌سازی روابط یک کشور عربی (عربستان سعودی) با رژیم صهیونیستی پرداخته است.

معتضد راد، آناهیتا (۱۴۰۲)، در پژوهشی با عنوان «عادی‌سازی روابط اعراب و رژیم صهیونیستی و پیامدهای آن بر امنیت ملی ج. ا. ا.»، بیان می‌دارد که ج. ا. ا. در ادراکات امنیتی کشورهای عربی حوزهٔ خلیج فارس و رژیم صهیونیستی به عنوان یک تهدید اصلی شناخته می‌شود. این وضعیت به همکاری آنها در زمینهٔ چالش‌زایی علیه امنیت ملی ایران در ابعاد سیاسی، نظامی- امنیتی و اقتصادی منجر خواهد شد. تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش معتضد راد در کاربست تحلیلی نظریه‌های امنیتی رئالیستی به عنوان چارچوب نظری پژوهش است؛ درحالی‌که در پژوهش معتضد راد این امر انجام نگرفته است.

نیل[1] (۲۰۲۳م.)، در پژوهشی با عنوان «عادی‌سازی روابط عربی- اسرائیلی: پیامدها برای امنیت و منافع ملی ایران»[2] بیان می‌دارد که با توجه به افشای روابط امارات متحدهٔ عربی و بحرین با اسرائیل، به نظر می‌رسد برقراری یک رابطهٔ نزدیک میان عرب‌ها و اسرائیل معادلات امنیتی منطقه را تغییر خواهد داد و فرایند عادی‌سازی روابط بین عرب‌ها و اسرائیل بر امنیت ایران تأثیر منفی خواهد گذاشت. تفاوت پژوهش حاضر با پژوهش نیل، در تحلیل این پژوهش دربارهٔ تأثیر عادی‌سازی روابط کشورهای عربی حوزهٔ خلیج فارس بر روابط خارجی ج. ا. ا. با کشورهای منطقه است؛ درحالی‌که در پژوهش نیل تنها به تأثیر این عادی‌سازی روابط بر منافع و امنیت ملی ایران می‌پردازد.

۳. چارچوب نظری

نخستین بار بیل مک سوئینی اصطلاح «مکتب کپنهاگ» را در کتاب *هویت و امنیت: بوزان و مکتب کپنهاگ*[3] به کار برد و به نظریه‌های افرادی مانند باری بوزان،[4] الی ویور[5] و جاپ دو ویلد[6] اشاره کرد که

1. Zaidullah Nail
2. Normalization of Arab-Israeli Relations: Implications for Iranis National and Security.
3. Identity and Security: Buzan and the Copenhagen School.
4. Barry Buzan
5. Ole Wæver.
6. Jaap de Wilde

کوشیده‌اند مفهوم امنیت را پس از جنگ سرد از چارچوب سنتی و تک‌بعدی امنیت نظامی به ابعاد سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و زیست‌محیطی گسترش دهند. آنها می‌خواهند نشان دهند که «از زمان استعمارزدایی، سطح منطقه‌ای امنیت استقلال و نمود بیشتری در سیاست بین‌الملل پیدا کرده و پایان جنگ سرد این فرایند را تسریع کرده است»؛ به همین دلیل قدرت‌های محلی با توجه به نبود تسلط دولت‌های استعمارگر و وضعیت دوقطبی قدرت، فضای بیشتری برای ظهور پیدا کردند و این شرایط ساختار جدیدی را پدید آورد که به گفته این مکتب، از منظر توجه به مناطق و دسته‌بندی آنها، زیر نظریهٔ مجموعه‌های امنیتی منطقه‌ای[1] تبیین‌پذیر است (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۵، صص. ۴۱-۴۲).



از منظر مکتب کپنهاگ، حوزهٔ مطالعات امنیتی به طور مستقل از مطالعات راهبردی شکل گرفته و به‌نوعی مطالعات راهبردی زیرمجموعه‌ای از مطالعات امنیتی شمرده می‌شود. به باور بوزان مطالعات راهبردی تنها به جایگاه نیروی نظامی در روابط بین‌الملل مربوط می‌شود. او این تمرکز را دلیلی بر عقب‌ماندگی مفهوم امنیت می‌داند و معتقد است با تمرکز صرف بر حوزهٔ نظامی، این مطالعات به تحولات تکنولوژیک تسلیحات محدود شده و از دیگر مؤلفه‌های مرتبط با امنیت غافل مانده‌اند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۵، صص. ۴۱-۴۲). تأکید بر سطح منطقه به عنوان یکی از سطوح اصلی تحلیل در مباحث امنیتی، مدت‌هاست که مورد توجه پژوهشگران قرار گرفته است. به گفته آچاریا،[2] «تقاضا برای ترتیبات امنیتی منطقه‌ای در کشورهای در حال توسعه به عنوان یکی از ویژگی‌های دستور کار امنیتی پس از جنگ سرد در حال افزایش است». با انتشار کتاب بوزان با عنوان *مردم، دولت‌ها و هراس*، دستور کار امنیت در نظریه‌های امنیتی به مرحلهٔ جدیدی وارد شده است. بوزان بیان می‌کند که حوادث اواخر جنگ سرد ابعاد جدیدی از امنیت را پدید آورده و مرجع امنیت از دولت‌ها به جامعه‌ها و بازیگران فرادولتی نیز گسترش یافته است. به باور او تحلیل‌های کلان و خرد نمی‌توانند به طور کامل تغییرات در ابعاد و مرجع امنیت را پاسخ‌گو باشند (Buzan, 1999). بر اساس نظر بوزان و ویور، آیندهٔ سیستم بین‌المللی تحت تأثیر

1. RSCT
2. Acharya

توزیع قدرت در مناطق مختلف قرار دارد. این مناطق نقش مهمی در شکل‌گیری ساختار قدرت ایفا می‌کنند. مکتب کپنهاگ بر اهمیت امنیت منطقه‌ای تأکید می‌کند و آن را به عنوان بخشی از امنیت جهانی می‌بیند. این دیدگاه نشان می‌دهد که کشورهای یک منطقه، دغدغه‌های امنیتی مشابهی دارند و از نظر تاریخی، جغرافیایی و فرهنگی دارای پیوندهایی هستند و سرنوشت مشترکی را برای یکدیگر رقم می‌زنند. درنتیجه کشورها به تهدیدهای مشترک پاسخ می‌دهند و با پیروی از قواعد و سازوکارهای مشخص، به ایجاد و حفظ امنیت خود می‌پردازند (موسوی، ۱۴۰۰، ص. ۱۵۳).

٤. عادی‌سازی روابط و امنیتی‌سازی ایران

کشورها برای تقویت موقعیت خود در روابط بین‌الملل، به تعاملات بین‌المللی و منطقه‌ای نیاز دارند. رژیم صهیونیستی نیز از این قاعده مستثنا نیست (نصر اصفهانی، ۱۴۰۱، ص. ۹۲). رژیم صهیونیستی در عادی‌سازی روابط خود با کشورهای عربی حوزهٔ خلیج فارس بسیار تلاش می‌کند. فرایند عادی‌سازی روابط در سال‌های اخیر تحت تأثیر تحولات خاصی همچون توافق هسته‌ای ایران با قدرت‌های جهانی و تقویت محور مقاومت یا به تعبیر برخی، «هلال شیعی» با محوریت ج. ا. ا.، شتابی بی‌سابقه یافته است. در این چارچوب، مهم‌ترین نقطهٔ تمرکز ژئوپلیتیک این تحول، تلاش هماهنگ برای امنیتی‌سازی ایران به عنوان تهدیدی وجودی برای نظم منطقه‌ای است (ارغوانی پیرسلامی، ۱۴۰۱، صص. ۱۱-۱۲). بوزان نقطهٔ آغاز مسئله امنیت را ذهنی و مبتنی بر تصمیم بازیگران معرفی می‌کند و برداشت و ارزیابی دیگران در مورد امنیتی‌کردن یک موضوع توسط یک بازیگر را مهم می‌داند؛ زیرا این برداشت درنهایت بر نحوهٔ تصمیم‌گیری آنان تأثیرگذار خواهد بود؛ بر این اساس اسرائیل با مطرح‌کردن موضوع ایران‌هراسی درصدد تضعیف موقعیت ایران در خلیج فارس است. اسرائیل با پرداختن به موضوعاتی مانند طرح پروندهٔ هسته‌ای، مخالفت با برجام، حمایت ج. ا. ا. از گروه‌های مقاومت اسلامی، مانند حماس، جهاد اسلامی و حزب‌الله لبنان با نگاه امنیتی در جهت گسترش ایران‌هراسی می‌کوشد (نیاکویی، ۱۳۹۹، صص. ۲۳۱-۲۳۴)؛ بنابراین امنیتی‌سازی ایران از سوی اسرائیل نه صرفاً یک راهبرد تبلیغاتی، بلکه تلاشی هدفمند برای شکل‌دهی به ادراک امنیتی بازیگران منطقه‌ای و فرامنطقه‌ای دربارهٔ سیاست‌های ایران است.

این اشتراک تهدید و منافع، زمینه‌ساز همکاری‌های غیررسمی گسترده‌ای میان ریاض و تل‌آویو شده است؛ به‌ویژه در حوزه‌های اطلاعاتی، فنّاوری و در سال‌های اخیر، عرصهٔ اقتصادی (Black, 2019, p. 18). از منظر کشورهای عربی، به‌ویژه عربستان سعودی، امارات متحدهٔ عربی و بحرین، نزدیکی با اسرائیل ابزاری راهبردی برای افزایش وزن سیاسی، تقویت قدرت بازدارندگی و ارتقای جایگاه منطقه‌ای خود در برابر تهدیدهای فزایندهٔ ایران است. در این چارچوب، ج. ا. ا. نه‌تنها به عنوان یک رقیب ژئوپلیتیک، بلکه چونان تهدیدی جدی برای امنیت داخلی و ثبات منطقه‌ای بازنمایی می‌شود. از سوی دیگر اسرائیل نیز با

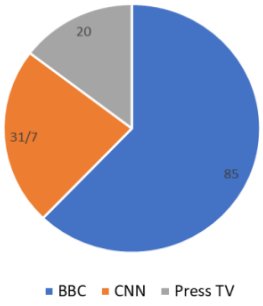
استقبال از این تغییر نگرش در جهان عرب، کوشیده است بـا امنیتـی‌سـازی ایـران در گفتمـان مشـترک بـا دولت‌های عربی، از موقعیت انزوای راهبردی خارج شود و خود را متحدی قابل اتکا در برابر سیاسـت‌های منطقه‌ای تهران معرفی کند (ارغوانی پیرسلامی، ۱۴۰۱، صص. ۱۱-۱۲). این رونـد، افـزون بـر بـازتعریف معادلات امنیتی در خاورمیانه، اجماع سنتی اعراب مبنی بر تقدّم مسئله فلسطین بر عادی‌سـازی روابـط بـا اسرائیل را نیز به چالش کشیده است؛ به‌گونه‌ای که اولویت مهار ایران، به‌تدریج جـایگزین مطالبـهٔ پیشـین برای تشکیل دولت مستقل فلسطینی شده است. بر این اساس دشـمنی بـین اسـرائیل و کشـورهای خلـیج فارس به‌تدریج در حال کاهش بـود. تمـامی اعضـای شـورای همکـاری خلـیج فـارس[1] شـامل عربسـتان سعودی، امارات متحدهٔ عربی، قطر، بحرین، عمان و کویـت علاقه‌منـدی خـود را بـه برقـراری روابـط بـا اسرائیل و شخصیت‌های یهودی در ایـالات متحـده نشـان دادنـد (Ferziger, 2020, pp. 5-6). ایـن رونـد گویای آن است که گفتمان ایران‌هراسی درعمل به ابزاری برای تغییر اولویت‌هـای امنیتـی در جهـان عـرب و تقویت نفوذ اسرائیل در نظم نوظهـور منطقـه‌ای تبـدیل شـده اسـت. اسـرائیل از عوامـل مختلفـی بـرای امنیتی‌سازی ایران استفاده می‌کند که در اینجا به سه عامل پرداخته می‌شود.

٤-١. مسئلهٔ هسته‌ای

رژیم صهیونیستی با حمایت کشورهای غربی و در همراهی با برخی دولت‌های عربی منطقه، می‌کوشـد بـا القای این گزاره که برنامهٔ هسته‌ای ایران آغازگر یک زنجیرهٔ تسلیحاتی در خاورمیانه خواهـد بـود، تصـویری تهدیدآمیز از ایران ارائه دهد. این بـازی امنیتـی، بـا بزرگ‌نمـایی احتمـال هسته‌ای‌شـدن کشـورهایی ماننـد عربستان سعودی و ترکیه در واکنش به اقدامات ایران، در پی آن است که ایران را عامل بـی‌ثبـاتی در منطقـه معرفی کند. در راستای این سیاست، رژیم صهیونیستی با توصـیه بـه آمریکـا بـرای جلـوگیری از گسـترش ظرفیت هسته‌ای در منطقه، هشدار می‌دهد که مهار چنـد کشـور هسـته‌ای بسـیار دشـوارتر و پرهزینـه‌تر از مهار یک بازیگر منفرد (ایران) است (نصر اصفهانی، ۱۴۰۱، ص. ۱۰۰). ایـن رویکـرد، بخشـی از پـروژهٔ گستردهٔ امنیتی‌سازی ایران است که هدف آن ایجاد اجماع بین‌المللی علیه ایران و توجیه فشارهای سیاسـی، اقتصادی و نظامی به این کشور می‌باشد. اسرائیل ادعا می‌کند که ایران بـه دلیـل قرارگیـری در جـوار منـابع عظیم انرژی و تنگهٔ راهبردی هرمـز، در پـی افـزایش نفـوذ منطقـه‌ای خـود اسـت؛ موضـوعی کـه از دیـد کشورهای عربی حوزهٔ خلیج فارس، تهدیدی علیه ثبات آنها تلقی می‌شود؛ همچنین مهـار احتمـالی ایـران بر مسیرهای صادرات نفت و تأثیرگذاری بر بازار انرژی، موجب نگرانی کشورهای غربی، بـه‌ویژه آمریکـا و اروپا و نیز اسرائیل شده است. این کشورها با القای این گزاره که ایران در پی سلطه بر بـازار نفـت از طریـق دستیابی به سلاح هسته‌ای است، می‌کوشند فضای بین‌المللی را علیـه تهـران بسـیج کننـد. در ایـن راسـتا،

1. G.C.C.

بهره‌گیری از رسانه‌های جهانی و شبکه‌های خبری بین‌المللی به عنوان ابزار تبلیغاتی، یکی از راهکارهای کلیدی اسرائیل برای ترویج گفتمان ایران‌هراسی و امنیتی‌سازی ایران به شمار می‌رود. تحلیل‌ها نشان می‌دهد که رسانه‌هایی مانند بی. بی. سی.، سی. ان. ان. و فارس تی. وی. نقش فعالی در جهت‌دهی به افکار عمومی جهانی ایفا کرده‌اند. به‌ویژه بی. بی. سی. با حجم بالای تولید محتوای ضد ایرانی، به یکی از بازیگران اصلی در القای تهدیدبودن ایران بدل شده است (فیروزی، ۱۴۰۳، صص. ۱۴۲-۱۴۳). این تلاش‌ها در مجموع بخشی از پروژهٔ گسترده‌تری برای ترسیم ایران به عنوان یک بازیگر غیرمسئول و خطرناک در نظام بین‌الملل است که هدف نهایی آن، توجیه اقدامات بازدارنده و اجماع‌سازی علیه ایران است.



شکل ۱- درصد حمایت رسانه‌ها از ایران‌هراسی (فیروزی، ۱۴۰۳، صص. ۱۴۲-۱۴۳)

بنابراین، روند نوظهور عادی‌سازی روابط اسرائیل و برخی کشورهای عربی، بیش از آنکه بر مبنای مصالحهٔ تاریخی یا فرهنگی باشد، بر پایهٔ امنیتی‌سازی مشترک ایران به عنوان «دیگری تهدیدزا» بنا شده است؛ روندی که پیامدهای عمیقی برای نظم منطقه‌ای، توازن قوا و آیندهٔ منازعات خاورمیانه به همراه دارد. اسرائیل با امنیتی‌سازی ایران در گفتمان مشترک با دولت‌های عربی، می‌کوشد از موقعیت انزوای راهبردی خارج شود و خود را متحدی قابل اتکا در برابر سیاست‌های منطقه‌ای تهران معرفی کند (ارغوانی پیرسلامی، ۱۴۰۱، صص. ۱۱-۱۲). این روند، افزون بر بازتعریف معادلات امنیتی در خاورمیانه، اجماع سنتی اعراب مبنی بر تقدم مسئله فلسطین بر عادی‌سازی روابط با اسرائیل را نیز به چالش کشیده است؛ به‌گونه‌ای که اولویت مهار ایران، به‌تدریج جایگزین مطالبهٔ پیشین برای تشکیل دولت مستقل فلسطینی شده است.

٤-۲. اتحاد پیرامونی نوین؛ راهبردی برای امنیتی‌سازی ایران

یکی از ابعاد مهم در سیاست خارجی اسرائیل در قبال ج. ا. ا.، شکل‌گیری «اتحاد پیرامونی جدید» بوده است. این اتحاد، بازتابی از تحولی بنیادین در دکترین پیرامونی اسرائیل است؛ دکترینی که پیش‌تر بر پایهٔ دشمنی با کشورهای عربی طراحی شده بود، اما با توجه به تحولات منطقه‌ای، به‌ویژه پس از انقلاب

اسلامی ایران و وقایع بهار عربی، اولویت‌های خود را بازتعریف کرده است. در این بازتعریف، ایران به‌جای کشورهای عرب، تهدید اصلی در دکترین امنیت ملی و سیاست خارجی اسرائیل مطرح شده است (لطفیان، ۱۳۹۶، صص. ۳-۵). در این چارچوب، جغرافیای تمرکز راهبرد پیرامونی اسرائیل نیز تغییر کرده و از کشورهای عربی مجاور به مناطق نزدیک به ایران، به‌ویژه کشورهای حاشیهٔ خلیج فارس انتقال یافته است. به‌ویژه پس از افزایش نقش‌آفرینی منطقه‌ای ج. ا. ا. و حمایت آن از گروه‌هایی همچون حزب‌الله و حماس و همچنین توسعهٔ صنایع موشکی، این کشورها و اسرائیل در پی القای تصویری تهدیدزا از ایران برآمده‌اند (لطفیان، ۱۳۹۶، ص. ۴). همین نگاه باعث شده است تا اسرائیل در دهه‌های اخیر به تقویت روابط امنیتی، اطلاعاتی و اقتصادی با کشورهای عرب خلیج فارس، به‌ویژه امارات، بحرین و عربستان سعودی روی آورد. این همکاری‌ها بیش از هر چیز با هدف مهار نفوذ منطقه‌ای ایران و تقویت گفتمان امنیتی‌سازی پیرامون آن شکل گرفته است.

٤-۳. معرفی ایران به عنوان منبع بنیادگرایی اسلامی و بی‌ثباتی

اسرائیل از اوایل دهه ۱۹۹۰م. به‌ویژه پس از پایان جنگ سرد، تلاش کرد تصویر تهدیدزا از ایران را به گفتمان مسلط در میان کشورهای عربی تبدیل کند تا از این طریق اجماع امنیتی علیه ایران شکل بگیرد. نقش اسرائیل در پیونددادن گفتمان بنیادگرایی اسلامی با ایران، نوعی برچسب‌زنی راهبردی به شمار می‌رود که با هدف مشروع‌سازی تقابل با ایران در سطح منطقه‌ای و بین‌المللی دنبال شده است. در این چارچوب، جمهوری اسلامی نه‌فقط یک قدرت منطقه‌ای، بلکه به‌مثابهٔ تهدیدی ایدئولوژیک برای رژیم‌های عربی سکولار یا پادشاهی‌های محافظه‌کار معرفی می‌شود. گفتمان «هلال شیعی» که در رسانه‌ها و نهادهای مطالعاتی وابسته به اسرائیل و برخی کشورهای عربی تقویت شده، درعمل کوشیده است تا با همکاری یکدیگر هرگونه نفوذ منطقه‌ای ایران را برابر با توسعه‌طلبی مذهبی و تهدید موجودیتی تصویر کند. این همکاری‌ها که نخست در سطوح غیررسمی و محرمانه شکل گرفت، به‌تدریج جنبهٔ علنی و ساختاری پیدا کرد؛ تاآنجاکه برخی از تحلیل‌گران از آن با عنوان «انقلاب در روابط اعراب و اسرائیل» یاد می‌کنند (Nail, 2023, p. 42). با تداوم این روند، می‌توان گفت اسرائیل به طور نظام‌مند در پی القای این تصور است که ایران نه‌تنها تهدیدی برای خود آن کشور، بلکه خطری برای نظم مستقر در کل خاورمیانه شمرده می‌شود. در این راستا، عربستان و اسرائیل با برجسته‌سازی حضور ایران در کشورهای منطقه مانند لبنان، سوریه، عراق و یمن و با بهره‌گیری از رسانه‌های فراملی و ائتلاف‌های فرامنطقه‌ای، کوشیده‌اند تا این روایت را تثبیت کنند که ایران منبع اصلی بی‌ثباتی و تهدیدی برای امنیت کشورهای عربی و حتی امنیت جهانی است. این همگرایی عربستان و اسرائیل، به‌ویژه پس از افول نقش مستقیم آمریکا در غرب آسیا، به عنوان یک «جایگزین امنیتی» تقویت شده است. هدف راهبردی این ائتلاف،

انتقال تهدیدهای بالقوهٔ ایران از مرزهای بیرونی به درون مرزهای داخلی آن است؛ از طریق مجموعه‌ای از اقدامات چندوجهی شامل حمایت از گروه‌های اپوزیسیون، تحریک شکاف‌های قومی و مذهبی، جنگ روانی، عملیات رسانه‌ای گسترده و حتی جاسوسی و اقدامات اطلاعاتی (واعظ، ۱۴۰۲، ص. ۲۹۳)؛ به همین دلیل باید این روند را نه صرفاً یک رقابت ژئوپلیتیک، بلکه تلاشی هدفمند برای بازتعریف موقعیت ایران در نظم منطقه‌ای دانست؛ تلاشی که پشتوانهٔ نظری و رسانه‌ای آن نیز به‌دقت طراحی شده است.

۵. پیامدهای نظامی و امنیتیِ امنیتی‌سازی ایران

عادی‌سازی روابط اسرائیل با کشورهای عربی، نظم سنتی منطقه را برهم زده و موجب شکل‌گیری ائتلاف‌های جدید امنیتی با هدف مهار ایران شده است. این روند، اسرائیل را از یک دشمن به شریک راهبردی در حوزه‌های امنیتی و دفاعی برای کشورهای عربی تبدیل کرده است؛ بنابراین در این بخش به بررسی ابعاد مختلف پیامدهای نظامی و امنیتی این روند برای ج. ا. ا. پرداخته می‌شود.

۵-۱. جلوگیری از هژمونی منطقه‌ای ایران

در دههٔ نخست قرن بیست‌ویکم، با طرح مفهوم «هلال شیعی»، نگاه بدبینانهٔ کشورهای عربی به ایران تقویت شد و ایران به تلاش برای سلطهٔ منطقه‌ای متهم گردید. تحولات بهار عربی و ضعف کشورهای عربی، زمینه‌ساز افزایش نفوذ ایران در منطقه شد. این روند موجب نگرانی مشترک اسرائیل و برخی کشورهای عربی گردید و آنان ایران را تهدیدی جدی تلقی کردند. درنتیجه رژیم صهیونیستی برای مهار نفوذ ایران، در پیِ ایجاد ائتلاف با کشورهای عربی و آغاز روند عادی‌سازی روابط برآمد (زیبایی، ۱۴۰۱، ص. ۴۲). این روند که نخست با دیدارهای محرمانه همراه بود، به‌تدریج به سطح روابط علنی و رسمی ارتقا یافت. این همگرایی نظامی- امنیتی، پیامدهای جدی برای ج. ا. ا. دارد؛ از جمله افزایش فشارهای امنیتی، توسعهٔ شبکه‌های اطلاعاتی و جاسوسی نزدیک مرزهای ایران، تقویت محورهای نظامی مشترک و تضعیف موقعیت ژئوپلیتیک ایران در معادلات منطقه‌ای.

۵-۲. تأثیر بر سیاست‌های هسته‌ای ایران

مقامات اسرائیلی به‌دنبال مقابله با نفوذ منطقه‌ای ایران و جلوگیری از دستیابی این کشور به سلاح‌های هسته‌ای هستند. اسرائیل از خروج ایالات متحده به ریاست‌جمهوری ترامپ از توافق هسته‌ای ۲۰۱۵م. موسوم به برجام حمایت کرد. رهبران اسرائیل خواستار افزایش فشارهای بین‌المللی بر ایران هستند؛ همچنین گزارش‌هایی وجود دارد که نشان می‌دهد اسرائیل چندین عملیات پنهانی یا نظامی علیه ایران و متحدانش در سوریه، لبنان و عراق انجام داده است. هدف این عملیات‌ها شامل جلوگیری از تقویت زرادخانه و توان‌مندی‌های حزب‌الله لبنان بوده است (Zanotti, 2023, p.1). اسرائیل و عربستان در میان

کشورهای منطقه در ادامه سناریوها برای رویارویی با ایران، مشوق اصلی اعمال تحریم‌های اقتصادی جهت توقف یا تعلیق فعالیت‌های هسته‌ای ایران و درنهایت تضعیف سیستم داخلی ایران بوده‌اند. اسرائیل برای تحقّق نیات خود نیازمند همراهی کشورهای حامی خود از طریق مجامع بین‌المللی است و در پیِ آن است که مسئله ایران هسته‌ای، جزو اولویت‌های دستور کار جامعهٔ بین‌المللی[1] حفظ شود.

۵-۳. تغییر توازن قدرت به‌نفع اسرائیل و شکل‌گیری ائتلاف علیه ایران

عادی‌سازی روابط عرب‌ها با اسرائیل، ایران را به دشمن مشترک این کشورها تبدیل می‌کند و دستاورد این تغییرات، تلاش بیشتر اسرائیل به عنوان یک بازیگر امنیتی‌ساز است. نگرانی شورای همکاری خلیج فارس از گسترش نفوذ ایران در حوزهٔ عربی است که مصادیق آن را نفوذ ایران در عراق و همچنین لبنان و فلسطین اعلام می‌کنند که باعث نگرانی آنها می‌شود. به اعتقاد آنها این حوزه اساساً حوزه‌ای عربی است و ایران نباید تا این اندازه در این حوزه‌ها نفوذ داشته باشد. در دهه گذشته، تمایل به ائتلاف‌سازی میان کشورهای جنوبی خلیج فارس و رژیم صهیونیستی افزایش یافته است. ائتلاف عبری- عربی به یک چالش راهبردی برای ج. ا. ا. تبدیل شده و حفظ و تقویت روابط مطلوب با همسایگان جنوبی را برای تهران دشوار کرده است (عراقی، ۱۴۰۳، ص. ۴۳)؛ همچنین هدف از اجرای راهبرد عادی‌سازی روابط در منطقهٔ خلیج فارس، مهار ج. ا. ا. در سطح منطقه‌ای است. مقابله با محور مقاومت از طریق تقویت همکاری‌های اطلاعاتی و سیاسی و ائتلاف‌سازی با کشورهای عربی حاشیهٔ خلیج فارس، اساس این راهبرد را تشکیل می‌دهد. خلیج فارس به عنوان یکی از مهم‌ترین مناطق امنیتی برای بازدارندگی ج. ا. ا. در نظر گرفته می‌شود (عزین‌آبادی، ۱۴۰۲، ص. ۹۱). به باور اسرائیل و کشورهای عربی، رفتارهای منطقه‌ای ایران بی‌ثبات‌کننده و باعث افزایش وزنهٔ قدرت ایران شده است. در این راستا، حضور نیروهایی مانند ایالات متحده و شکل‌گیری رویه‌هایی مانند عادی‌سازی روابط تل‌آویو و عرب‌ها می‌تواند به مهار رفتارهای ایران و درنتیجه تقویت ثبات در منطقه منجر شود؛ همچنین این روند می‌تواند به پایان‌دادن به انزوای ژئوپلیتیک اسرائیل در منطقه کمک کند. بنابراین عادی‌سازی روابط میان رژیم صهیونیستی و کشورهای عربی حاشیهٔ خلیج فارس، زمینه‌ساز شکل‌گیری یک بلوک ژئوپلیتیک علیه ج. ا. ا. شده است. طی دهه گذشته، تمایل این کشورها برای ایجاد ائتلاف‌های مشترک با اسرائیل افزایش یافته و همین روند، به شکل‌گیری نوعی وابستگی متقابل امنیتی میان دولت‌های عرب جنوب خلیج فارس و رژیم صهیونیستی در مواجهه با تهدیدهای ادعایی ایران انجامیده است. درنتیجه ائتلاف نوظهور عبری-عربی به یک تهدید راهبردی برای ایران بدل شده است که نه‌تنها موازنهٔ قدرت منطقه‌ای را علیه تهران تغییر داده، بلکه تعامل سازنده با همسایگان جنوبی را نیز با دشواری‌های جدی مواجه کرده است. این اتحاد درعمل به بستری

1. International Community's Agenda

برای هماهنگی‌های اطلاعاتی، نظامی و امنیتی گسترده‌تر علیه ایران تبدیل شده و به افزایش فشارهای محیطی و محدودشدن فضای مانور ژئوپلیتیک ایران در منطقه دامن زده است (عراقی، ۱۴۰۳، ص. ۴۵). روند تدریجی عادی‌سازی روابط میان کشورهای عربی حاشیه خلیج فارس و اسرائیل، می‌تواند به تقویت توان بازدارندگی اسرائیل بینجامد و به عنوان تازه‌ترین راهبرد برای ایجاد موازنه در برابر ایران تلقی گردد؛ امری که تأثیر مستقیمی بر امنیت ج. ا. ا. خواهد داشت.

٥-٤. محدودسازی نفوذ منطقه‌ای ج. ا. ا. و تضعیف محور مقاومت

ج. ا. ا. با استفاده از ابزارهای مختلف در تلاش است تا نفوذ خود را در منطقه گسترش دهد؛ اما عادی‌سازی روابط عربی- اسرائیلی چالش‌های جدی برای این نفوذ ایجاد کرده است. این روابط می‌تواند موازنهٔ قدرت را به ضرر ایران تغییر دهد و منافع ملی این کشور را تهدید کند. این تحولات در تلاش‌های جهانی برای جلوگیری از ظهور هژمون‌های منطقه‌ای ریشه دارد و حساسیت‌های جدیدی را در زمینه قدرت‌یابی کشورها ایجاد می‌کند که به کاهش نفوذ منطقه‌ای ایران منجر می‌گردد (Haass, 2010, p. 67). درواقع جریان قوی تحت هدایت آمریکا، اسرائیل و عربستان سعودی در تلاش است تا حضور منطقه‌ای ایران و برنامه‌های موشکی آن را به عنوان تجدید حیات امپراتوری فارس و تهدیدی برای امنیت جهانی معرفی کند و جریان‌های عبری- عربی به این برنامه‌ها به عنوان تلاش‌های بی‌ثبات‌کننده و نمایشی برای حفظ پرستیژ و تمایلات توسعه‌طلبانه ایران نگاه می‌کنند (دهشیری و غفوری، ۱۳۹۵، ص. ۸۷). به دلیل واکنش‌های منفی جریان‌های عبری- عربی در قبال این برنامه‌ها، اقدامات ایران در منطقه به جای ایجاد بازدارندگی نوین، به واکنش‌هایی در برابر وضعیت بین‌المللی و منطقه‌ای تبدیل شده است.

همگرایی رژیم صهیونیستی و کشورهای عربی در منطقه خلیج فارس به‌وضوح بر مواضع کشورهای عربی، به‌ویژه کشورهای معتدل مانند امارات، عربستان، مصر و اردن تأثیر می‌گذارد. این کشورها به سازوکار مذاکره و گفتگوی مستقیم در خصوص منازعات منطقه‌ای، از جمله نزاع عرب‌ها و رژیم صهیونیستی معتقدند. این وضعیت می‌تواند فشارها بر حماس را افزایش دهد و فعالیت‌های آن را محدود کند؛ همچنین ممکن است کشورهای عربی محدودیت‌های جدی برای نیروهای مقاومت حماس وضع کنند و به‌تدریج حمایت‌های مادی و معنوی از این سازمان کاهش یابد (اختیاری امیری و محمدی، ۱۴۰۰، ص. ۱۴۳). رژیم صهیونیستی در پیِ آن است که نخست از طریق راهبرد عادی‌سازی روابط با کشورهای عربی، اهداف والای محور مقاومت را بی‌اعتبار کند. سپس با تزریق ارزش‌ها و عقلانیت مادی‌گرایانه‌اش از طریق قدرت نرم، به طور کامل محور مقاومت را نابود سازد و درنهایت با کاهش قدرت ج. ا. ا.، رفتار این کشور را در راستای منافع خود مدیریت و مهار کند. این رژیم می‌خواهد در برابر مجموعهٔ امنیتی ج. ا. ا.، سوریه، حزب‌الله و حماس، یک مجموعهٔ امنیتی متشکل از رژیم صهیونیستی،

امارات، بحرین، عربستان و آذربایجان را در کوتاه‌مدت ایجاد کند. نشانه‌های شکل‌گیری این ائتلاف به‌وضوح در حال نمایان‌شدن است (عزین‌آبادی، ۱۴۰۲، ص. ۸۷). این ائتلاف که در پرتو پیمان صلح ابراهیم در حال شکل‌گیری است، می‌تواند به تضعیف محور مقاومت در خاورمیانه منجر شود و مجموعهٔ امنیتی این منطقه را با تحولات درونی مواجه سازد.

٦. تأثیر امنیتی‌سازی ایران بر فرصت‌های همکاری و دیپلماتیک ایران با همسایگان

یکی از پیامدهای مهم روند عادی‌سازی روابط میان کشورهای عربی و اسرائیل، نه‌تنها افزایش فشارهای اقتصادی بر ج. ا. ا.، بلکه تحت‌الشعاع قرارگرفتن همکاری‌های دیپلماتیک و منطقه‌ای ایران با همسایگان عرب نیز خواهد بود. در حال حاضر، امارات متحدهٔ عربی میزبان بیش از ۸ هزار شرکت و حدود ۶ هزار کارآفرین ایرانی است که این امر جایگاه ایران را به عنوان یکی از شرکای مهم اقتصادی امارات در منطقه تثبیت کرده است. حجم مبادلات تجاری میان دو کشور نیز در سال ۲۰۱۹م. حدود ۸٫۳ میلیارد دلار بوده است و این رقم، پیش از اعمال تحریم‌های فراگیر دولت ترامپ تا مرز ۱۵ میلیارد دلار افزایش یافته بود. با ورود اسرائیل به ساختار اقتصادی و امنیتی امارات، نه‌تنها احتمال کاهش چشمگیر در سطح مبادلات تجاری ایران و امارات وجود دارد؛ بلکه زمینه برای ایجاد ائتلاف‌های جدید امنیتی و سیاسی در منطقه فراهم می‌شود که می‌تواند نقش ایران را در معادلات منطقه‌ای تضعیف کند (عالیشاهی، ۱۳۹۹، ص. ۱۶۴). این وضعیت ممکن است همکاری‌های دیپلماتیک ایران با دیگر کشورهای عربی مانند قطر، عمان و حتی کویت را نیز دچار سردی و تردید سازد؛ زیرا ممکن است این کشورها نیز در چارچوب فشارهای بین‌المللی یا رقابت‌های منطقه‌ای به سمت همگرایی بیشتر با محور آمریکا- اسرائیل حرکت کنند. در چنین شرایطی، تضعیف روابط اقتصادی تنها یکی از ابعاد مسئله است و آنچه بیش از پیش اهمیت می‌یابد، فرسایش تدریجی اعتماد سیاسی میان ایران و برخی کشورهای عربی همسایه و عقب‌نشینی از دیپلماسی همگرایانهٔ منطقه‌ای است؛ مسئله‌ای که پیامدهای آن در سطح امنیت ملی و ژئوپلیتیک ایران قابل توجه خواهد بود. از جمله پیامدهای مهم روند عادی‌سازی روابط میان کشورهای عربی حاشیهٔ خلیج فارس و اسرائیل، می‌توان به تقویت ظرفیت‌های نظامی و تسلیحاتی این کشورها، برهم‌خوردن توازن سنتی قدرت در منطقه و شکل‌گیری الگوهای جدیدی از موازنهٔ تهدید اشاره کرد. این تحولات می‌توانند به طور مستقیم علیه توان‌مندی‌های دفاعی و برنامه‌های موشکی و هسته‌ای ج. ا. ا. جهت‌گیری شوند و در قالب همکاری‌های امنیتی تازه، بر سیاست‌های بازدارندهٔ ایران تأثیر بگذارند (شاه‌رضایی، ۱۴۰۳، ص. ۷۶). درواقع عادی‌سازی روابط با اسرائیل، به کشورهای عربی ابزار و مشروعیتی مضاعف برای نزدیکی با محور غربی- صهیونیستی می‌دهد؛ محوری که درصدد است نقش و نفوذ منطقه‌ای ایران را کاهش دهد و آن را در چارچوب تهدید تلقی‌شده مهار کند.

در این شرایط، تعاملات دیپلماتیک ایران با همسایگان عرب، به‌ویژه در حوزه‌های سیاسی، امنیتی و حتی اقتصادی، با چالش‌های جدی‌تری مواجه می‌شود؛ زیرا چه‌بسا این کشورها به‌جای حفظ توازن در روابط خود، به سمت یک‌جانبه‌گرایی در همراهی با رویکردهای ضدایرانی اسرائیل و متحدان آن سوق پیدا کنند. در این چارچوب، روایت غالب میان کشورهای عربی و اسرائیل بر این اساس شکل گرفته است که ایران نه‌تنها یک بازیگر منطقه‌ای، بلکه تهدیدی برای ثبات، تمامیت ارضی و نظم موجود در منطقه تلقی می‌شود. این روند که امنیتی‌سازی ایران نامیده می‌شود، موجب شده است فضای تعاملات دیپلماتیک جمهوری اسلامی با همسایگان جنوبی‌اش بیش از پیش محدود گردد. درواقع هرگونه تلاش تهران برای ترمیم یا گسترش روابط با کشورهای عربی تحت‌الشعاع تصویر امنیتی ساخته‌شده از ایران قرار می‌گیرد؛ تصویری که بیشتر بر اساس فعالیت‌های منطقه‌ای ایران، برنامهٔ هسته‌ای و حمایت از محور مقاومت بازنمایی می‌شود (قنبری، ۱۴۰۳، ص. ۲۲۶). این رویکرد نه‌تنها باعث تقویت جایگاه ژئوپلیتیک اسرائیل شده، بلکه به‌نوعی مانعی برای شکل‌گیری گفتگو و نزدیکی میان ایران و کشورهای عربی نیز ایجاد کرده است. تداوم این وضعیت به ایجاد شکاف‌های ساختاری در نظم منطقه‌ای منجر می‌شود که هزینه‌های دیپلماتیک و راهبردی قابل توجهی برای ایران در پی خواهد داشت.

۷. تأثیر جنگ غزه بر عادی‌سازی روابط

پیش از واقعه ۷ اکتبر، گزارش‌هایی وجود داشت که از احتمال عادی‌سازی روابط عربستان با اسرائیل تا بهار ۲۰۲۴م. خبر می‌دادند و توافق سه‌جانبه‌ای بین اسرائیل، امریکا و عربستان در دست بررسی بود که طبق آن ایالات متحده موظف می‌شد پیمانی دفاعی با عربستان سعودی امضا کند؛ پیمانی که تعهدی الزام‌آور به تأمین امنیت عربستان در بر داشته باشد، با برنامهٔ هسته‌ای غیرنظامی عربستان موافقت شود و همچنین فروش تسلیحات پیشرفته به این کشور صورت گیرد. در مقابل، عربستان متعهد می‌شد روابط خود را با اسرائیل عادی‌سازی کند، سطح همکاری‌های خود با چین را کاهش دهد و به منافع ایالات متحده در منطقه نزدیک‌تر شود. در این میان، اسرائیل نیز قرار بود امتیازاتی- که هنوز به طور مشخص تعریف نشده‌اند- به فلسطینی‌ها بدهد و در ازای آن از منافع سیاسی و اقتصادی گسترده‌تر ناشی از برقراری روابط با یکی از کشورهای مهم عرب و مسلمان بهره‌مند شود. با این حال، رخدادهای ۷ اکتبر روند مذاکرات را به‌شدت مختل کرد و موانع بزرگی بر سر راه این توافق پدید آورد؛ با وجود این دولت بایدن همچنان بر اجرای این توافق پافشاری کرد. بایدن عملیات حماس را تلاشی هدفمند برای جلوگیری از عادی‌سازی روابط عربستان و اسرائیل تلقی کرد. اما موضع اسرائیل در برابر اعطای هرگونه امتیاز به فلسطینی‌ها سخت‌تر شد؛ درحالی‌که عربستان به‌صراحت بر به‌رسمیت‌شناختن کشور فلسطین بر اساس مرزهای چهارم ژوئن ۱۹۶۷م. و گنجاندن آن در توافق تأکید کرد (Arab Center for Research

جنگ غزه روند عادی‌سازی روابط اسرائیل با کشورهای عربی را با چالش جدی روبرو کرد و شکاف میان افکار عمومی و سیاست‌های رسمی دولت‌ها را نمایان ساخت (Alishahi, 2024, p. 126). این تحولات نشان می‌دهد که امنیت و سیاست‌های منطقه‌ای به‌شدت به وقایع جاری در غزه وابسته هستند و روند دیپلماتیک در آن سرزمین‌ها بسیار حساس و شکننده است (and Policy Studies, 2025).

بر اساس نظرسنجی‌ای که بین ۱۲ دسامبر ۲۰۲۳ تا ۵ ژانویه ۲۰۲۴م. توسط مرکز عربی پژوهش‌ها و مطالعات سیاسی در دوحه[1] با مشارکت ۸۰۰۰ نفر از ۱۶ کشور عربی انجام شد، شواهد روشنی از تغییر نگرش‌ها نسبت به عادی‌سازی روابط با اسرائیل مشاهده می‌شود؛ تغییری که بی‌تردید تحت تأثیر مستقیم جنگ غزه و پیامدهای انسانی و سیاسی آن قرار دارد. نتایج نظرسنجی نشان می‌دهد که ۸۹ درصد از پاسخ‌دهندگان به‌طور قاطع با به‌رسمیت‌شناختن اسرائیل مخالف‌اند؛ درحالی‌که تنها ۴ درصد از آن حمایت می‌کنند. این آمار بالا به‌ویژه در سایه تلاش‌های چند سال اخیر برخی دولت‌های عربی برای عادی‌سازی روابط با اسرائیل (مانند توافق‌های ابراهیم) بسیار معنادار است. نمونهٔ بارز این تغییر در عربستان سعودی دیده می‌شود؛ جایی که میزان مخالفت با عادی‌سازی نسبت به سال ۲۰۲۳م.، ۳۰ درصد افزایش یافته و از ۳۸ درصد به ۶۸ درصد رسیده است. این افزایش چشمگیر نشان می‌دهد که تحولات جاری در فلسطین و به‌ویژه واکنش شدید اسرائیل به حملهٔ حماس، افکار عمومی عربستان را به‌شدت متأثر کرده است؛ هرچند هنوز بخشی از جامعه در این‌باره موضعی مشخص اتخاذ نکرده‌اند؛ افزون بر این ۹۲ درصد از شرکت‌کنندگان مسئله فلسطین را دغدغه‌ای فراتر از مرزهای ملی دانسته و آن را مسئله‌ای عربی معرفی کرده‌اند. در مورد خاص عربستان، این رقم حتی به ۹۵ درصد رسیده است (در مقایسه با ۶۹ درصد در سال ۲۰۲۳). این افزایش قابل توجه بیانگر احیای همبستگی عربی حول مسئله فلسطین و بازگشت آن به مرکز گفتمان سیاسی جهان عرب است؛ مسئله‌ای که در سال‌های اخیر، با توجه به روندهای عادی‌سازی تا حدی به حاشیه رانده شده بود؛ همچنین ۷۰ درصد از پاسخ‌دهندگان حملهٔ حماس به اسرائیل را «مقاومتی مشروع» در برابر اشغالگری دانسته‌اند. این ارزیابی اگرچه ممکن است از منظر حقوق بین‌الملل و سیاست رسمی دولت‌ها محل بحث باشد، اما از منظر اجتماعی نشانِ بازتعریف مفهوم مقاومت در ذهن افکار عمومی عربی است. این امر می‌تواند دولت‌هایی را که به سمت عادی‌سازی روابط با اسرائیل گام برداشته‌اند، تحت فشار بیشتری قرار دهد. از سوی دیگر، ۹۴ درصد از پاسخ‌دهندگان نگاه منفی به نقش ایالات متحده و بازیگران اصلی اروپا در منازعهٔ فلسطین-اسرائیل داشتند؛ به‌ویژه در مورد آمریکا که ۸۱ درصد آن را در حمایت از تشکیل کشور فلسطین اعتمادناپذیر دانسته و ۷۷ درصد آن را حتی بزرگ‌ترین تهدید برای امنیت و ثبات خاورمیانه

1. ACRPS.

معرفی کرده‌اند (Alvariño, 2024). این داده‌ها نشان می‌دهند که نزدیکی برخی دولت‌های عربی بـه غـرب – به‌ویژه آمریکا– در چارچوب فرایند عادی‌سازی، با احساس بی‌اعتمادی و خشم فزاینـدۀ افکـار عمـومی همراه شده است. پیامدهای انسانی و ژئوپولیتیک واقعه ۷ اکتبر باعث گردید کـه ایـالات متحـدۀ آمریکـا و عربستان سعودی در اولویت‌بندی‌های راهبردی خود بـازنگری کننـد و مسـئله فلسـطین را کـه پیش‌تـر بـه حاشیه رانده شده بود، به یک موضوع فوری در دستور کار بین‌المللی بازگردانند. این تحـولات، شـکنندگی وضعیت سیاسی و امنیتی در منازعۀ اسرائیل– فلسطین، پیامدهای ناشی از بی‌تـوجهی بـه حل‌وفصـل آن و چالش‌های موجود فراروی کشورهای درگیر در مسیر توافـق یـا همکـاری بـا اسـرائیل را برجسـته سـاخت (Rothem, 2025). پیوستن عربستان سعودی به توافقات ابراهیم، با احتمال پیوستن دیگر کشـورهای عربـی و اسلامی، می‌توانست نظم منطقه‌ای را به نفع اسرائیل و ایالات متحده دگرگون سازد. با این حال، عملیـات طوفان الاقصی و واکنش گستردۀ جهان اسلام این روند عادی‌سازی را متوقف کرد.

سیاست‌های خشن و سرکوب‌گرانۀ اسرائیل علیه مـردم غـزه و تمـامی فلسـطینیان، همـراه بـا بازگشـت مسئله فلسطین به عنوان موضوع محوری جهان اسلام، هزینه‌های عادی‌سـازی را بـرای کشـورهای عربـی به‌ویژه عربستان سعودی که مدعی رهبری جهان اسلام است، به‌شدت افزایش داده است؛ بـه همـین دلیـل امروزه دیگر روند عادی‌سازی روابط با اسرائیل دست‌کم در کوتاه‌مدت به حالت تعلیق درآمده است. یکـی از عوامل اصلی گرایش کشورها به عادی‌سازی روابط با اسرائیل، توانایی‌های نظامی، اطلاعـاتی و فنّـاوری این رژیم بـود کـه آن را بـه شـریکی جـذاب بـرای کشـورهای منطقـه‌ای و فرامنطقـه‌ای تبـدیل کـرده بـود (Shahrezaei, 2024, p.117)؛ بنابراین پیش از ۷ اکتبـر، رونـدهای منطقـه‌ای به‌سـمت شـکل‌گیری نظمـی شبکه‌ای با محوریت ایالات متحده در حرکت بود که تمرکز اصـلی آن بـر همکاری‌هـای ژئواکونومیـک از طریق کریدورهای تجاری و پروژه‌های توسعه‌ای بود. در این مسیر، رژیم صهیونیستی تلاش داشت با تکیـه بر فرایند عادی‌سازی روابط، جایگاهی محوری در نظم امنیتی و اقتصادی جدید غرب آسیا بـه دسـت آورد و خود را به عنوان بازیگری قابل‌اعتماد برای کشورهای عربی و اسلامی معرفی کند. قـرار بـود عادی‌سـازی روابط با کشورهایی همچون امارات، بحرین و در آینده‌ای نزدیک عربسـتان سـعودی، اسـرائیل را در مرکـز نظم نوین منطقه‌ای قرار دهد.

با این حال، عملیات طوفان الاقصی در ۷ اکتبـر ایـن رونـد را بـه‌جـد مختـل کـرد و باعـث بازگشـت پرقدرت مسئله امنیت سخت به اولویت‌های منطقه‌ای شد. این عملیات که با موفقیت اطلاعاتی و نظـامی همراه بود، تصویری از آسیب‌پذیری اسرائیل ارائه داد که با تصوّر پیشین از قدرت مطلق نظـامی ایـن رژیـم در تضاد بود. این تغییر نگرش، باعث شد مشروعیت و کارآمدی اسرائیل به عنوان یـک شـریک امنیتـی در نگاه کشورهای عربی تضعیف شود. در همین راستا، یوناتان کنریکوس، سخنگوی پیشین ارتـش اسـرائیل، این حمله را با پرل هاربر مقایسه کرد و گفت: «همه‌چیز در اسرائیل پس از آن تغییر خواهد کرد»؛ جمله‌ای که

از ضربهٔ راهبردی به ساختار امنیتی و نماد قدرت اسرائیل خبر می‌دهد (Ghomeyshi, 2024, pp. 16-17). در این شرایط، عملیات طوفان الاقصی به عنوان یک نقطهٔ عطف تاریخی، روند عادی‌سازی را به‌شدت تضعیف و آینده آن را مبهم کرد. این عملیات با برجسته‌کردن ضعف‌های امنیتی اسرائیل و بازگشت پررنگ مسئله فلسطین به صدر اولویت‌های جهان اسلام، زمینه را برای شکل‌گیری ائتلاف‌های جدید در منطقه فراهم آورد.

۸. نتیجه‌گیری

عادی‌سازی روابط اسرائیل با کشورهای عربی حوزهٔ خلیج فارس، تأثیرات عمیق و چندوجهی بر روابط خارجی ج. ا. ا. دارد. این تحولات به تغییر موازنهٔ راهبردی به نفع اسرائیل و به زیان ایران منجر شد و به انزوای بیشتر ایران در عرصه‌های بین‌المللی و کاهش نفوذ این کشور در منطقه انجامید. نخست اینکه افزایش همکاری‌های امنیتی میان اسرائیل و کشورهای عربی باعث تقویت توان نظامی و اطلاعاتی این کشورها شده و ایران را با تهدیدهای جدیدی مواجه کرده است. این وضعیت ایران را به تقویت توان نظامی و دیپلماتیک خود وادار می‌کند و ضرورت ایجاد ائتلاف‌های جدید را دوچندان می‌سازد. دوم اینکه عادی‌سازی روابط با اسرائیل به تقویت گفتمان ضدایرانی در میان کشورهای عربی کمک کرده و ممکن است فشارهای سیاسی و اقتصادی بر ایران را افزایش دهد؛ با این حال واقعه ۷ اکتبر به تعلیق این عادی‌سازی روابط منجر شده است که این واقعیت (جنگ غزه) می‌تواند به برهم‌خوردن عادی‌سازی بینجامد. درنهایت این پژوهش به درک عمیق‌تری از وضعیت کنونی روابط ایران با کشورهای عربی کمک می‌کند و بر اهمیت سیاست‌گذاری‌های هوشمندانه و پاسخگو در برابر تحولات منطقه‌ای تأکید می‌ورزد. نتایج این تحقیق می‌تواند به تصمیم‌گیران سیاسی در ایران کمک کند تا در رویارویی با تغییرات جدید، راهبردهای مؤثرتری را اتخاذ کنند.

منابع

اختیاری امیری، ر.، محمدی، م.ر. (۱٤۰۰). تأثیر مناسبات رژیم صهیونیستی با کشورهای حوزهٔ خلیج فارس بر سیاست همسایگی ایران. *سیاست خارجی*، ۳۵(۳)، صص ۱۲۹-۱۵۰.

ارغوانی پیرسلامی، ف. (۱٤۰۱). اعراب و انتخاب در شرایط موازنهٔ تهدید؛ تهدیدانگاری ایران و عادی‌سازی روابط با اسرائیل. *روابط خارجی*، ۱٤(٤)، صص ۳-۳٦.

بوزان، ب. (۱۹۹۹). *مردم، دولت‌ها و هراس*. تهران: مؤسسه مطالعات استراتژیک.

دهشیری، م.ر.، غفوری، م. (۱۳۹۵). الزامات راهبردی جمهوری اسلامی ایران در قبال سیاست‌های خاورمیانه‌ای جدید آمریکا. *سیاست‌های راهبردی کلان*، ۱۲(۳).

دهقانی فیروزآبادی، س.ج. (۱۳۹۵). روند امنیتی‌سازی فعالیت هسته‌ای جمهوری اسلامی ایران توسط لابی اسرائیل در امریکا از منظر مکتب کپنهاگ. *پژوهش‌های راهبردی سیاست*، ۵(۱۷)، صص. ۳۹-۵۸.

زیبایی، م. (۱٤۰۱). پیامدهای فرایند عادی‌سازی مناسبات اعراب و اسرائیل بر محیط امنیتی ج. ا. ا. (۲۰۱۰-۲۰۲۱). *مطالعات سیاسی جهان اسلام*، ۱۰(۳)، صص. ۳۱-٦۲.

شاه‌رضایی، م.ح. (۱٤۰۳). پیامدهای روند عادی‌سازی روابط رژیم صهیونیستی با کشورهای عرب منطقه خلیج فارس و تأثیر آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران. *تحولات سیاسی- اجتماعی معاصر ایران*، ۳(۳)، صص. ٦٦-۸۵.

عالیشاهی، ع.ر. (۱۳۹۹). تأثیر ائتلاف راهبردی امارات و رژیم صهیونیستی بر امنیت خلیج فارس. *آفاق امنیت*، ۱۳(٤۹).

عراقی، ع. (۱٤۰۳). تبیین تهدیدات امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران متأثر از عادی‌سازی روابط امارات با رژیم صهیونیستی. *مطالعات بین‌رشته‌ای دانش راهبردی*، ۱٤(٥٦)، صص. ۳۱-٦۷.

عزین‌آبادی، ر.ا. (۱٤۰۲). عادی‌سازی روابط با همسایگان جمهوری اسلامی ایران؛ راهبرد رژیم صهیونیستی برای فرار از دام بازدارندگی. *محیط‌شناسی راهبردی ج.ا.ایران*، ۷(٤)، صص. ۷۱-۹٦.

فیروزی، ع. (۱٤۰۳). استراتژی رژیم صهیونیستی اسرائیل در تهدیدجلوه‌دادن جمهوری اسلامی ایران جهت عادی‌سازی روابط اعراب و اسرائیل. *مطالعات راهبردی بسیج*، ۲۷(۱۰۵)، صص. ۱۱۷-۱٦٤.

قنبری، م.ر. (۱٤۰۳). تأثیر بهبود مناسبات تهران- ریاض بر عادی‌سازی روابط عربستان و رژیم اسرائیل. *جستارهای سیاسی معاصر*، ۱۵(۱٤)، صص. ۲۱۷-۲۳۵.

لطفیان، س. (۱۳۹٦). دیدگاه راهبردی اسرائیل و برآورد تهدید امنیتی آن برای خاورمیانه. *سیاست*، شماره ۷.

معتضد راد، آ. (۱۴۰۲). عادی‌سازی روابط اعراب و رژیم صهیونیستی و پیامدهای آن بر امنیّت ملّی جمهوری اسلامی ایران. *سیاست خارجی*. ۳۷ (۱)، صص. ۱۸۱-۲۰۰.

موسوی، س.م. (۱۴۰۰). نقش روسیه در امنیت منطقه غرب آسیا از منظر مکتب کوپنهاگ. *محیط‌شناسی راهبردی جمهوری اسلامی ایران*. ۵(۳)، صص ۱٤۷-۱۷٤.

نصر اصفهانی، م. (۱٤۰۱). بررسی عادی‌سازی روابط اعراب و رژیم اشغالگر فلسطین و پیامدهای آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران. *مطالعات بیداری اسلامی*، ۱۱(۳)، صص. ۸۵-۱۰۸.

نیاکویی، س. ا. (۱۳۹۹). گسترش روابط شورای همکاری خلیج فارس و اسرائیل: تبیینی از منظر واقع‌گرایی. *سیاست جهانی*، ۹(۳).

واعظ، ح. (۱٤۰۲). عادی‌سازی روابط عربستان و رژیم اسرائیل و تأثیر آن بر امنیت ملی جمهوری اسلامی ایران: تهدیدات علیه محور مقاومت. *مطالعات بین‌المللی*، ۱۹(٤)، صص. ۲۸۷-۳۱٤.

References

Alishahi, A. R. (2020). The impact of the strategic coalition between the UAE and the Zionist regime on Persian Gulf security. *Security Horizons*, 13(49). [In Persian]

Alishahi, A.R. (2024). Al-Aqsa Storm Operation and the Application of the New Paradigm of Resistance in the Islamic World. *Strategic Discourse Quarterly*, I(II), pp.105-137.

Alvariño, O. (2024). *Israeli-Saudi Normalization: A Collateral Victim of 7 October*. URL= https://www.iemed.org/publication/israeli-saudi-normalization-a-collateral-victim-of-7-october.

Arab Center for Research and Policy Studies (2025). *Saudi-Israeli Normalization Persists Amid Gaza War*. Arab Center Washington DC. URL= https://arabcenterdc.org/resource/saudi-israeli-normalization-persists-amid-gaza-war/

Araghi, A. (2024). Explaining the national security threats to the Islamic Republic of Iran affected by the normalization of relations between the UAE and the Zionist regime. *Interdisciplinary Studies of Strategic Knowledge*, 14(56), 31–67. [In Persian]

Arghavani Pirsalami, F. (2022). Arabs and elections under the balance of threat: Threat perception of Iran and normalization of relations with Israel. *Foreign Relations*, 14(4), pp. 3–36. [In Persian]

Azinabadi, R. A. (2023). Normalization of relations with the neighbors of the Islamic Republic of Iran: The Zionist regime's strategy to escape the deterrence trap. *Strategic Environment Analysis of the Islamic Republic of Iran*, 7(4), pp. 71–96. [In Persian]

Black, I. (2019). Just Below the Surface: Israel, the Arab Gulf States and the Limits of Cooperation. *LSE Middle East Centre Report*. URL= https://eprints.lse.ac.uk/100313/7/JustBelowtheSurface.pdf.

Buzan, B. (1999). *People, states, and fear*. Tehran, Iran: Strategic Studies Institute. [In Persian]

Dehghani Firouzabadi, S. J. (2016). The process of securitization of the Islamic Republic of Iran's nuclear activities by the Israel lobby in the United States from the perspective of the Copenhagen School. *Strategic Policy Research*, 5(17), pp. 39–58. [In Persian]

Dehshiri, M. R. & Ghafouri, M. (2016). Strategic requirements of the Islamic Republic of Iran in response to the new U.S. Middle East policies. *Macro Strategic Policies*, 12(3). [In Persian]

Ekhtiari Amiri, R. & Mohammadi, M.R. (2021). The impact of the Zionist regime's relations with Persian Gulf countries on Iran's neighborhood policy. *Foreign Policy Quarterly*, 35(3), pp.129–150. [In Persian]

Ferziger, J. (2020). Israel's Growing Ties with the Gulf Arab States. *Atlantic Council*. URL=

https://www.atlanticcouncil.org/wp-content/uploads/2020/07/Israel%E2%80%99s-Growing-Ties-with-the-Gulf-Arab-States.pdf

Firouzi, A. (2024). The Zionist regime's strategy in portraying the Islamic Republic of Iran as a threat to normalize Arab-Israeli relations. *Basij Strategic Studies*, 27(105), pp. 117–164. [In Persian]

Ghanbari, M. R. (2024). The impact of improved Tehran-Riyadh relations on the normalization of Saudi Arabia's relations with the Israeli regime. *Contemporary Political Essays*, 15(14), pp. 217–235. [In Persian]

Ghomeyshi, A. R. (2024). Analyzing the Implications of the Al-Aqsa Storm on the National Security of the Zionist Regime. *Strategic Discourse Quarterly*w, I(II).

Haass, R. (2010). How to Read the Second Arab Awakening. *Financial Times.*

Lotfian, S. (2017). Israel's strategic perspective and its assessment of security threats in the Middle East. *Politics*, no. 7. [In Persian]

Motazed Rad, A. (2023). Normalization of Arab relations with the Zionist regime and its implications for the national security of the Islamic Republic of Iran. *Foreign Policy Quarterly*, 37(1), pp. 181–200. [In Persian]

Mousavi, S. M. (2021). Russia's role in West Asian regional security from the perspective of the Copenhagen School. *National Defense University Quarterly: Strategic Environment Analysis of the Islamic Republic of Iran*, 5(3), pp. 147–174. [In Persian]

Nail, Z. (2023). Normalization of Arab-Israeli Relations: Implications for Iranis National and Security. *Kardan Journal of Social Sciences and Humanities*, 6(1), pp. 57-68.

Nasr Esfahani, M. (2022). Examining the normalization of Arab relations with the occupying Palestinian regime and its implications for the national security of the Islamic Republic of Iran. *Islamic Awakening Studies*, 11(3), pp. 85–108. [In Persian]

Niakouei, S. A. (2020). Expansion of relations between the Gulf Cooperation Council and Israel: An explanation from the perspective of realism. *Global Politics Quarterly*, 9(3). [In Persian]

Rothem, D. (2025*). Saudi-Israeli normalization is still possible-if the United States plays it smart. Atlantic Council*. URL= https://www.atlanticcouncil.org/in-depth-research-reports/issue-brief/saudi-israeli-normalization-is-still-possible-if-the-united-states-plays-it-smart/

Shahrezaei, M. H. (2024). Consequences of the normalization of relations between the Zionist regime and Arab countries of the Persian Gulf and its impact on the national security of the Islamic Republic of Iran. *Contemporary Political-Social Developments in Iran*, 3(3), pp. 66–85. [In Persian]

Shahrezaei, M.H. (2024). Operation "Al-Aqsa Flood" and its Impact on the Abraham Accords. *Interdisciplinary Studies in Society, Law, and Politics*, 3(4), pp. 107-118

Vaez, H. (2023). Normalization of Saudi Arabia's relations with the Israeli regime and its impact on the national security of the Islamic Republic of Iran: Threats against the resistance

axis. *International Studies*, 19(4), pp. 287–314. [In Persian]

Zanotti, J. (2023). *Israel: Major Issues and U.S. Relations Congressional Research Service.* URL= https://www.congress.gov/crs-product/R44245.

Zibaei, M. (2022). Consequences of the Arab-Israeli normalization process on the security environment of the Islamic Republic of Iran (2010–2021). *Political Studies of the Islamic World*, 10(3), pp. 31–62. [In Persian]

Political Science
Baqir al-Olum University
ISSN Online: 2645-5773

From Political Virtue to the Decline of Government: A Functional Analysis of Ethics in Ferdowsi's Governance Model

Mahmood Fallah[1], **Hassan Amanzadeh**[2]

[1] Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. m.fallah@isca.ac.ir
[2] Political Science, Baqir al-Olum University, Qom, Iran **(Corresponding author)**.
Hassan.amanzadeh70@gmail.com

Abstract

The *Shahnameh*, the work of Abu al-Qasim Ferdowsi, is not merely a national epic or a narrative of Iran's mythological history; it is a rich repository of the culture, history, and especially the political and ethical thoughts of ancient Iran, which contains profound religious, moral, and social functions. In the Iranian-Islamic intellectual tradition, politics has always been deeply connected with ethical values, and Ferdowsi's *Shahnameh* is a clear testament to this claim. However, many studies have examined Ferdowsi's thought solely from the perspective of ethical theorization or the literary expression of virtues and vices. Therefore, the question arises: Did Ferdowsi in the *Shahnameh* merely outline the theoretical value of ethics for rulers, or did he go further, seeking to provide a practical and executable model for the realization of these values in governance? In other words, how can the *Shahnameh* be seen as a practical guide for ethical governance? In this regard, this research, using a descriptive-analytical method and relying on the text of the *Shahnameh*, investigates the connection between ethics and politics in Ferdowsi's political thought. It aims to answer the following questions: What concerns does Ferdowsi raise in advising kings, and what ethical qualities does he enumerate for a wise ruler? Furthermore, how are these practical models connected to the key concept of "divine glory" (*Khvarenah*), and what political and ethical consequences can be derived from this connection? The main hypothesis of the research is that Ferdowsi, by providing practical ethical models and linking them to politics, considers legitimacy and political stability essential for ideal governance, and he identifies deviation from this ethical path as the cause of the decline of divine glory (*Khvarenah*) and the fall of a government. The findings show that Ferdowsi views politics and governance as inseparable from ethics. He regards religion not only as a moral guide for rulers but also as the foundation of the legitimacy and sustainability of government. By emphasizing the concept of *Khvarenah*, he demonstrates that this

Cite this article: Fallah, M. & Amanzadeh, H. (2025). From Political Virtue to the Decline of Government: A Functional Analysis of Ethics in Ferdowsi's Governance Model. *Political science*, 28(1), p. 101-128.
https://doi.org/10.22081/psq.2025.71925.3001

Received: 2024-08-23 ; **Revised:** 2024-10-26 ; **Accepted:** 2025-12-05 ; **Published online:** 2025-04-09
© The Author(s).
Article type: Research Article **Publisher:** Baqir al-Olum University

legitimacy is not unconditional and is inextricably linked to the piety, wisdom, and justice of the king. Deviation from this path, he suggests, means losing divine approval and, consequently, the destabilization of the government's foundations.

This article, through the analysis of mythological narratives, heroic epics, and the advice given by kings, extracts practical models of ethical virtues. "Justice" and "dissemination of justice" are not merely virtues but political necessities and conditions for the survival of a government. They elevate the king's position in the eyes of the people and strengthen the foundations of his rule. In contrast, injustice leads to the decay and destruction of power, as depicted in the fate of Zahhak the accursed. "Wisdom" is also viewed as the primary tool of statecraft, encompassing foresight, seeking counsel, and crisis management, ensuring political stability and legitimacy. Its conflict with "desire" reveals the destructive consequences of folly in governance. Additionally, other virtues such as "caring for subordinates and the poor," "generosity (giving and charity)," "keeping promises," and "truthfulness and honesty" each have specific political functions. People's care strengthens popular legitimacy, keeping promises serves as a tool for diplomacy and war prevention, and truthfulness and honesty form the social capital and foundation of public trust in the government. By depicting the tragic fates of tyrannical, unwise, and faithless kings, Ferdowsi shows that these political immoralities directly lead to the loss of *Khvarenah* (divine glory), the erosion of legitimacy, public dissatisfaction and rebellion, and ultimately the collapse of the state. Therefore, Ferdowsi is not only an ethical theorist but also a teacher of politics, presenting a practical guide that introduces ethical values as fundamental principles of governance and as essential conditions for achieving and maintaining legitimacy, stability, and the endurance of a government.

Keywords: *Shahnameh*, Ferdowsi, political ethics, governance model, political thought, justice, wisdom.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

از فضیلت سیاسی تا زوال حکومت:
تحلیل کارکردی اخلاق در الگوی کشورداری فردوسی

محمود فلاح[۱]، حسن امان‌زاده[۲]

[۱] پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. m.fallah@isca.ac.ir
[۲] گروه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم، قم، ایران **(نویسنده مسئول)**. Hassan.amanzadeh70@gmail.com

چکیده

شاهنامه، اثر حکیم ابوالقاسم فردوسی، صرفاً یک اثر حماسی ملی یا روایتی از تاریخ اساطیری ایران نیست؛ بلکه گنجینه‌ای غنی از فرهنگ، تاریخ و به‌ویژه اندیشه‌های سیاسی و اخلاقی ایران باستان است که کارکردهای عمیق دینی، اخلاقی و اجتماعی را در خود نهفته دارد. در سنت فکری ایرانی- اسلامی، سیاست همواره با ارزش‌های اخلاقی پیوندی عمیق داشته است و شاهنامه فردوسی گواهی روشن بر این مدعاست؛ با این حال بسیاری از پژوهش‌ها، اندیشهٔ فردوسی را تنها از منظر نظریه‌پردازی اخلاقی یا بیان ادبی فضیلت‌ها و رذیلت‌ها بررسی کرده‌اند؛ ازاین‌رو این مسئله مطرح شده است که آیا فردوسی در شاهنامه صرفاً به تبیین نظری ارزش‌های اخلاقی برای حاکمان پرداخته است یا اینکه فراتر از آن، در پی ارائه یک الگوی عملی و قابل اجرا برای تحقّق این ارزش‌ها در عرصهٔ حکمرانی هم بوده است؟ به بیان دیگر، شاهنامه چگونه می‌تواند به‌مثابهٔ یک آیین‌نامه عملی برای حکمرانی اخلاق‌مدار نگریسته شود؟ در این راستا، پژوهش حاضر با روش توصیفی- تحلیلی و با اتکا به متن شاهنامه، به واکاوی پیوند اخلاق و سیاست در اندیشهٔ سیاسی فردوسی می‌پردازد و در پی پاسخ به این پرسش‌هاست که فردوسی چه دغدغه‌هایی را در خصوص نصیحت شاهان مطرح می‌کند و چه ویژگی‌های اخلاقی‌ای را برای یک حکمران خردمند بر می‌شمارد؟ همچنین این الگوهای عملی چگونه با مفهوم کلیدی «فره ایزدی» پیوند می‌خورند و چه نتایج سیاسی و اخلاقی از این پیوند استنتاج می‌شود؟ فرضیهٔ اصلی پژوهش این است که فردوسی با ارائه الگوهای عملی اخلاقی و پیونددادن آنها با سیاست، مشروعیت و ثبات سیاسی را برای حکمرانی مطلوب ضروری می‌داند و انحراف از این مسیر اخلاقی را عامل زوال «فره ایزدی» و سقوط حکومت معرفی می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهد که فردوسی، سیاست و حکمرانی را از اخلاق جدایی‌ناپذیر می‌انگارد. او دین را نه‌تنها راهنمای اخلاقی حاکمان، بلکه اساس مشروعیت و پایداری حکومت می‌داند و با تأکید بر مفهوم «فره ایزدی» نشان می‌دهد که این مشروعیت، بی‌قید و شرط نیست و با دین‌داری، خردورزی و عدالت‌گستری پادشاه پیوندی ناگسستنی دارد. انحراف از این مسیر، به معنای ازدست‌دادن تأیید الهی و درنتیجه تزلزل پایه‌های حکومت است .این مقاله با تحلیل روایات اسطوره‌ای، حماسه‌های پهلوانی و اندرزهای پادشاهان، الگوهای عملی فضایل اخلاقی را استخراج می‌کند. «دادگری» و «عدالت‌گستری» نه یک فضیلت صرف، بلکه یک ضرورت سیاسی و شرط بقای حکومت است که مقام

استناد به این مقاله: فلاح، محمود؛ امان‌زاده، حسن (۱۴۰۴). از فضیلت سیاسی تا زوال حکومت: تحلیل کارکردی اخلاق در الگوی کشورداری فردوسی. *علوم سیاسی*، ۲۸(۱)، ص۱۰۱-۱۲۸. https://doi.org/10.22081/psq.2025.71925.3001

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۰۲ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۸/۰۵ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۹/۱۵ ؛ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

© نویسندگان.
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

شاه را نزد مردم اعتلا می‌بخشد و پایه‌های حکومتش را مستحکم می‌سازد. در مقابل، بی‌دادگری به زوال و نابودی قدرت می‌انجامد؛ چنان‌که در سرنوشت ضحاک ماردوش به تصویر کشیده شده است. «خردورزی» نیز به عنوان ابزار اصلی کشورداری، شامل دوراندیشی، مشورت‌خواهی و مدیریت بحران، ضامن ثبات و مشروعیت سیاسی است و تقابل آن با «هوای نفس»، پیامدهای ویرانگر بی‌خردی در حکمرانی را آشکار می‌سازد؛ افزون بر این فضیلت‌های دیگری همچون «مراعات زیردستان و تهیدستان»، «بذل و بخشش (داد و دهش)»، «وفای به عهد» و «راستی و صداقت» هر یک کارکردهای سیاسی مشخصی دارند. مردم‌داری، مشروعیت مردمی را تقویت می‌کند. وفای به عهد، ابزار دیپلماسی و پیشگیری از جنگ است و راستی و صداقت، سرمایهٔ اجتماعی و پایهٔ اعتماد عمومی به حکومت را شکل می‌دهد. فردوسی با به تصویرکشیدن سرنوشت شوم پادشاهان ستمگر، بی‌خرد و پیمان‌شکن، نشان می‌دهد که این بی‌اخلاقی‌های سیاسی به طور مستقیم به ازدست‌رفتن «فره ایزدی»، زوال مشروعیت، نارضایتی و شورش مردمی و درنهایت فروپاشی دولت منجر می‌گردد؛ بنابراین فردوسی نه‌تنها یک نظریه‌پرداز اخلاق، بلکه یک معلم سیاست است که با ارائه یک آیین‌نامه عملی، ارزش‌های اخلاقی را به‌مثابهٔ اصول بنیادین کشورداری و شرط لازم برای کسب و حفظ مشروعیت، ثبات و پایداری حکومت معرفی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، فردوسی، اخلاق سیاسی، الگوی حکمرانی، اندیشهٔ سیاسی، عدالت، خردورزی.

۱. مقدمه

شاهنامه، اثر حکیم فردوسی، فراتر از یک اثر حماسی ملی، گنجینه‌ای غنی از فرهنگ، تاریخ و به‌ویژه اندیشه‌های سیاسی و اخلاقی ایران باستان است. بر خلاف بسیاری از آثار ادبی که صرفاً لذت زیبایی‌های ادبی را هدف قرار می‌دهند (محبتی، ۱۳۹۰، ج.۱، ص. ۱۸۹)، شاهنامه کارکردهای عمیق دینی، اخلاقی و اجتماعی را نیز در خود نهفته دارد. داستان‌های پهلوانان، نبردهای حماسی و سرگذشت شاهان، بستری برای تبیین اصول کشورداری و ارزش‌های اخلاقی است که در فرهنگ کهن ایران و پای‌بندی مردم و حاکمان این سرزمین به آن ریشه دارد. این پژوهش در پی کاوشی خاص در این اثر سترگ است تا با روش توصیفی-تحلیلی، مفاهیم کلیدی سیاست و اخلاق را در منظومهٔ فکری فردوسی بررسی و تحلیل کند. مسئلهٔ مقاله آن است که آیا فردوسی در شاهنامه صرفاً به بیان نظری ارزش‌های اخلاقی برای حاکمان پرداخته است یا اینکه فراتر از آن، کوشیده است الگویی عملی و قابل اجرا برای تحقّق این ارزش‌ها در عرصه حکمرانی نیز ارائه دهد؟ به عبارت دیگر، شاهنامه چگونه می‌تواند به‌مثابهٔ یک آیین‌نامهٔ عملی برای حکمرانی اخلاق‌مدار نگریسته شود که در آن، فردوسی با هنرمندی، اندیشهٔ سیاسی ایران باستان را به دوران اسلامی منتقل کرده و حتی حماسه‌ای از آن آفریده است؟

در این راستا، پژوهش حاضر در پیِ پاسخ به پرسش‌های زیر است:

۱) فردوسی چه دغدغه‌هایی را در خصوص نصیحت شاهان و حاکمان در عرصهٔ حکمرانی مطرح می‌کند و هدف او از این اندرزها چیست؟

۲) چه ویژگی‌های اخلاقی‌ای برای یک حکمران خردمند و موفق در شاهنامه برشمرده می‌شود و این ویژگی‌ها چگونه به ثبات سیاسی، مشروعیت حکومت و رضایت مردم یاری می‌رسانند؟

۳) الگوهای عملی اخلاق سیاسی در شاهنامه چگونه با آیین کشورداری ایران باستان و مفهوم فره ایزدی پیوند می‌خورند و فردوسی از این پیوند چه نتایج سیاسی و اخلاقی را استنتاج می‌کند؟

فردوسی حکیمی فرزانه است که با ظرایف و شگفتی‌های اندیشه‌اش، خواننده را مسحور درس‌های انسانی سرشار از حکمت و فضیلت می‌سازد (ستوده، ۱۳۷۴، ص. ۲۲). او اصول اندیشهٔ سیاسی خود را از زبان حاکمان و شاهان و در قالب پند و اندرز بیان می‌کند و بر پیوند ناگسستنی سیاست و اخلاق تأکید می‌ورزد. چنان‌که رحیمی و دیانتی (۱۴۰۱) اشاره کرده‌اند، فردوسی دین و حکومت را نیازمند یکدیگر می‌داند که البته هر یک باید حدود خود را رعایت کنند. از این منظر، افسانه‌پردازی فردوسی بازتابی استعاری از واقعیت‌های اجتماعی زمان اوست و شاهنامه، وسیله‌ای برای انتقال هدفی والاتر است (منتصب مجابی، ۱۳۸۳، ص. ۱۱۵)؛ بنابراین بررسی اخلاق سیاسی در حکمرانی ایران باستان از منظر شاهنامه، نه‌تنها به فهم عمیق‌تر این اثر کمک می‌کند؛ بلکه می‌تواند دریچه‌ای نو برای تأمل در مسائل حکمرانی معاصر و بهره‌گیری از میراث فکری گذشتگان بگشاید.

۲. پیشینهٔ پژوهش

ادبیات پژوهشی گسترده‌ای در باب اندیشهٔ فردوسی، به‌ویژه در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی وجود دارد. این آثـار از زوایای گوناگونی به واکاوی شاهنامه پرداخته‌اند:

دسته اول به بررسی مفاهیم بنیادین در اندیشهٔ فردوسی مانند رابطه دیـن و سیاسـت پرداخته‌انـد؛ بـرای نمونه اراضی جمکرانـی و همکـاران (۱۳۹۹) در مقالـهٔ «تطبیـق جـدایی دیـن و سیاسـت از نگـاه حکـیم ابوالقاسم فردوسی و سـعدی شـیرازی»، بـر هم‌تنیـدگی دیـن و سیاسـت در نگـاه فردوسـی تأکیـد کـرده، پادشاهی بدون دین‌داری را ناممکن می‌دانند.

دسته دوم بر ارزش‌های اخلاقی و تربیتی در شاهنامه متمرکز شـده‌اند. مقالـهٔ «اندیشـه‌های اخلاقـی و تربیتی فردوسی در شاهنامه و مقایسه آن با نظریه‌های اخلاقی و تربیتـی خواجـه نصـیر طوسـی در اخـلاق ناصری» به قلم بهمنی مطلق، نمونه‌ای از این آثار است که به ذکـر و مقایسـهٔ فضـایل و رذایـل اخلاقـی در اندیشهٔ این دو متفکر می‌پردازد؛ همچنین مقاله *«اخلاق در شـاهنامه»* از علـوی مقـدم (۱۳۷۱)، بـه بیـان کلی فضیلت‌های اخلاقی در این اثر سترگ با زبانی شیوا پرداخته است.

دسته سوم به تحلیل تطبیقی اخلاق و سیاست در شـاهنامه و دیگـر آثـار حماسـی پرداخته‌انـد. مقالـهٔ «نگاهی به اخلاق و سیاست در بخش اساطیری و حماسـی شـاهنامه فردوسـی و ایلیـاد و ادیسـه» نوشـتهٔ رحیمی و دیانتی (۱۴۰۱)، از این جمله آثار است که به بررسی تطبیقی ایـن مفـاهیم در دو بسـتر فرهنگـی متفاوت پرداخته است. با وجود این پژوهش‌های ارزشمند که بیشتر بر تبیین ماهیت اندیشهٔ فردوسـی، نـوع بیان ادبی شاهنامه یا عناصر تشکیل‌دهنده اندیشهٔ او (مانند فضایل اخلاقی به طـور عـام) متمرکـز بوده‌انـد، کمتر اثری به طور مشخص، شاهنامه را از زاویهٔ الگوهای عملی اخلاق سیاسـی بـرای حکمرانـی بررسـی کرده است. این پژوهش‌ها اغلب به توصیف این ارزش‌ها بسنده کرده‌اند و به چگـونگی ارائـه ایـن الگوهـا به‌مثابهٔ دستورعمل‌هایی کاربردی برای شاهان و نیز پیامدهای سیاسی مستقیم رعایت یا نقض ایـن الگوهـا در ثبات و مشروعیت حکومت، کمتر پرداخته‌اند. مقاله حاضر در صدد است تا با تمرکـز بـر ایـن الگـوی عملی و تحلیل کارکردهای سیاسی ارزش‌های اخلاقی در شاهنامه، این شکاف پژوهشی را پر کند و نشـان دهد که فردوسی نه‌تنها یک نظریه‌پرداز اخلاق، بلکه یک معلم سیاسـت بـرای ارائـه یـک آیین‌نامـه عملـی حکمرانی بوده است.

۳. مبانی نظری و مفهومی

۳-۱. مفهوم اخلاق سیاسی

اخلاق سیاسی ترکیبی اضافی است که از پیوند دو مفهوم پیشین شکل می‌گیـرد. ایـن حـوزه، بـه بررسـی و تنظیم بایدها و نبایدهای اخلاقی در عرصهٔ کنش‌های سیاسی، به‌ویژه رفتار و تصمیم‌های صـاحبان قـدرت

و کارگزاران نظام سیاسی می‌پردازد. اخلاق سیاسی با طرز رفتار انسان در حوزهٔ عمومی سروکار دارد و مشخص می‌کند که بازیگران سیاسی، از جمله حاکمان، باید چه اعمالی را انجام دهند و از چه اعمالی باید بپرهیزند (عالم، ۱۴۰۱)؛ به بیان دیگر اخلاق سیاسی یک گرایش بینارشته‌ای است که «از رفتارها، منش‌ها و بایدها و نبایدهای اخلاقی در عرصهٔ سیاست بحث کرده، به اینکه چگونه نفس انسانی به آنها آراسته گردد، می‌پردازد» (سیدباقری، ۱۴۰۰). این رویکرد اخلاقی به حوزهٔ قدرت، به تنظیم روابط متقابل شهروندان با یکدیگر و با دولت و همچنین تعاملات حاکمیتی و روابط سیاسی اجتماعی، با هدف گسترش فضیلت‌های اخلاقی و براندازی رذایل نفسانی، و درنهایت دستیابی به کمال و سعادت، راهبری می‌کند. در شاهنامه فردوسی، این مفهوم در قالب اندرزنامه‌ها، سرگذشت شاهان دادگر و ستمگر و تأکید بر پیامدهای اخروی و دنیوی اعمال حاکمان، به‌روشنی تجلی یافته است.

۲-۳. تبیین نسبت دین و سیاست

یکی از مباحث بنیادین و دیرپا در اندیشهٔ سیاسی، چگونگی نسبت میان دین و سیاست است. پرسش محوری در اینجا آن است که آیا دین در تمامی شئون زندگی انسان، از جمله در حوزهٔ حکومت و تشکیل دولت، دارای برنامه و دستورعمل است یا اینکه عرصه به عرف و تدبیر بشری واگذار شده است؟ پاسخ به این پرسش در میان متفکران اسلامی و غیراسلامی متفاوت است و هر یک بر مبنای جهان‌بینی خود، رویکردی متمایز اتخاذ کرده‌اند. پیشینهٔ بحث جدایی دین از سیاست، به‌ویژه به تجربهٔ تاریخی مسیحیت در غرب و ظهور عصر مدرنیته باز می‌گردد. یکی از شاخصه‌های اصلی مدرنیته، سکولاریسم یا جداسازی نهاد دین از نهاد دولت و حوزهٔ عمومی سیاست است. پس از دوران طولانی حاکمیت کلیسا بر شئون مختلف زندگی در غرب و بروز ناکارآمدی‌ها و تعارض‌ها، بسیاری از اندیشمندان سیاسی غرب به این نتیجه رسیدند که دین باید به حوزهٔ فردی و شخصی افراد و رابطهٔ انسان با خدا محدود شود و نمی‌توان آن را به عرصهٔ عمومی و مملکت‌داری تسری داد. این رویکرد به نظریهٔ تفکیک دین از حوزهٔ حیات اجتماعی و تحدید دخالت دین در امور دنیوی انجامید و به تشکیل حکومت‌هایی در جهان غرب منجر شد که خود را به رعایت مقررات و احکام دینی در سیاست داخلی و خارجی ملتزم نمی‌دانستند (زحمتکش و جعفری، ۱۳۹۰، ص. ۷۵۸). این اندیشه در جهان اسلام معاصر نیز طرفدارانی یافته است. برخی متفکران، متأثر از تجدد غربی، به جدایی دین از سیاست معتقد شده‌اند. افرادی مانند علی عبدالرزاق، عشماوی و بازرگان، دین و سیاست را دو مقولهٔ جدا از هم می‌دانند؛ آنها دین را امری آسمانی و آن‌جهانی و سیاست را امری زمینی و این‌جهانی تلقی می‌کنند؛ برای مثال علی عبدالرزاق مصری، در مورد حکومت پیامبر اسلام(ص)معتقد بود که ریاست ایشان، با توجه به شأن رسالت، یک حکومت معنوی و دینی بوده است و نه یک حکومت سیاسی به معنای رایج آن (عبدالرزاق، ۱۳۸۰، ص. ۱۷۱).

در مقابل نظریهٔ جدایی، اکثریت اندیشمندان اسلامی بر این باورند که میان دین و سیاست رابطه‌ای عمیق و ناگسستنی وجود دارد. متفکرانی همچون فارابی، ابن‌سینا، نصیرالدین طوسی، فخر رازی، محمد عبده، اقبال لاهوری و امام خمینی(ره)، دین را به حوزهٔ فردی محدود ندانسته و برای آن در عرصهٔ اجتماعی و سیاسی، از جمله در تشکیل حکومت و ادارهٔ دولت، نقشی اساسی قایل‌اند. امام خمینی(ره) به عنوان یک فقیه و رهبر سیاسی، با صراحت بیان می‌دارد: «والله اسلام تمامش سیاست است ... سیاست مُدُن از اسلام سرچشمه می‌گیرد» (امام خمینی، ۱۳۹۸، ج. ۱، ص. ۲۷۰). از دیدگاه ایشان، اسلام دینِ سیاست است و این امر برای هرکس که در احکام حکومتی، سیاسی، اجتماعی و اقتصادی اسلام کمترین تدبّری کند، آشکار می‌شود؛ ازاین‌رو هرکه گمان برد دین از سیاست جداست، نه دین را به‌درستی شناخته و نه سیاست را (مظفری، ۱۳۸۷، ص. ۱۸). شاهنامه به عنوان آیینه‌ای از اندیشهٔ فردوسی، سرشار از شواهدی است که این پیوند را تأیید می‌کند. همان‌گونه که در بخش مفهوم‌شناسی سیاست اشاره شد، فردوسی حکومت و پادشاهی را امری صرفاً دنیوی نمی‌داند؛ بلکه آن را با مفاهیمی چون «فره ایزدی» و مشروعیت الهی گره می‌زند. در نگاه او، دین نه‌تنها راهنمای اخلاقی برای حاکمان است؛ بلکه اساس مشروعیت و پایداری حکومت نیز شمرده می‌شود. پادشاهی که از مسیر دین و عدالت منحرف شود، «فره» خود را از دست داده، پایه‌های حکومتش سست می‌گردد. این نگاه، شاهنامه را به یکی از مهم‌ترین متون کلاسیک در تبیین رابطهٔ دین، اخلاق و سیاست در ایران بدل ساخته است. در بخش بعدی، به‌تفصیل به چگونگی این پیوند در اندیشهٔ فردوسی و تجلی آن در شاهنامه خواهیم پرداخت.

۳-۳. رابطهٔ دین و سیاست در اندیشهٔ فردوسی

گفتیم که حکیم ابوالقاسم فردوسی در سنت فکری اسلامی- ایرانی قرار دارد و به پیوندی تنگاتنگ میان دین و سیاست قایل است. اگرچه واژهٔ «سیاست» به‌صراحت در شاهنامه کمتر به کار رفته و مفاهیمی مانند «تدبیر»، «رأی» و «خرد» برای اشاره به امر حکمرانی استفاده شده‌اند، اما واژهٔ «دین» و مفاهیم مرتبط با آن، حضوری پررنگ و محوری در این اثر سترگ دارد. فردوسی دین و سیاست را نه دو مقولهٔ جدا، بلکه دو روی یک سکه می‌داند که در آن، دین به‌مثابهٔ منبعی الهام‌بخش، تعیین‌کنندهٔ ارزش‌ها و اصول اخلاقی جامعه و مهم‌تر از همه، بنیان مشروعیت حکومت پادشاهان بر مردم تلقی می‌شود.

۳-۳-۱. فره ایزدی

در منظومهٔ فکری فردوسی، حکومت و پادشاهی از جانب خداوند به شهریاران تفویض می‌شود. این مشروعیت الهی در قالب مفهوم کلیدی فره ایزدی تجلی می‌یابد. «فره» موهبتی است الهی که به پادشاهان شایسته اعطا می‌شود و نمادی از تأیید آسمانی حکومت آنهاست. فردوسی بارها در شاهنامه به این نگاه اشاره می‌کند:

زمانه بر آسود از داوری / بفرمان او دیو و مرغ و پری
جهان را افزوده بدو آبروی / فروزان شده تخت شاهی بدوی
منم گفت با فره ایزدی/ همم شهریاری، همم موبدی
(فردوسی، ص. ۱۲)

اما این «فره»، موهبتی بی‌قید و شرط نیست؛ بلکه با دین‌داری، خردورزی و عدالت‌گستری پادشاه پیوندی ناگسستنی دارد. اگر پادشاه از مسیر دین منحرف شود، نابخردی پیشه کند و به مردمان ستم روا دارد. «فره ایزدی» از او روی بر می‌تابد و مشروعیت و درنتیجه اساس حکومتش متزلزل می‌گردد:

برو تیره شد فره ایزدی / به کژی گرایید و نابخردی
پدید آمد از هر سوی خسروی / یکی نامجوئی زهر پهلوی
(فردوسی، ص. ۱۷)

چنان‌که اراضی جمکرانی و همکاران (۱۳۹۹، ص. ۳۱۷) نیز اشاره کرده‌اند، این نگاه تا بدانجا پیش می‌رود که اگر دین‌داری (فره ناشی) از پادشاه جدا شود، او دیگر لیاقت پادشاهی و حکومت بر ایران‌زمین را نخواهد داشت؛ بنابراین «فره ایزدی» نه‌تنها نماد مشروعیت الهی، بلکه اهرمی برای الزام پادشاه به رعایت اصول دینی و اخلاقی است.

۳-۳-۲. دین‌مداری

فردوسی با رویکردی وحدت‌گرا به دین و سیاست، همواره بر پیوند استوار دیانت و زمامداری تأکید می‌ورزد. دین‌مداری پادشاه، بنیان مشروعیت و ثبات قدرت او و عامل اصلی بقای کشور تلقی می‌شود. هرگاه پادشاه در کشورداری از مسیر دین و فضیلت منحرف گردد، آماج انتقاد و نکوهش فردوسی قرار می‌گیرد؛ زیرا چنین انحرافی به معنای از دست‌دادن تأیید الهی و مردمی است:

مرا آفرین، بر تو نفرین بود / همان نام تو شاه بی‌دین بود
نه یزدان پسندد نه یزدان پرست / نه اندر جهان مردم زیر دست
که بیداد جوید کسی در جهان / بپیچد سر از عهد شاهنشهان
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۱۸)

این پیوند تا بدانجاست که فردوسی استمرار همبستگی دین و سیاست را در گرو نوعی برادری و هم‌پشتی می‌داند. پاسبانی پادشاه از دین، به‌منزلهٔ آفرین‌گفتن شهریار بر دین است و این دو را همچون دو برادر جدایی‌ناپذیر معرفی می‌کند که قوام یکی به دیگری وابسته است:

چو دین را بود پادشاه پاسبان / تو این هر دو را جز برادر مخوان
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۹۰)

چو بر دین کند شهریار آفرین / برادر شود پادشاهی و دین
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۸۹)

از این منظر، جدایی دین از سیاست یا بی‌دینی پادشاه به‌معنای نابودی هر دو، یعنی هم دین و هم حکومت خواهد بود. شاهنامه به عنوان یک سیاست‌نامه ایرانشهری، این اصل را به‌روشنی بیان می‌کند:

نه بی‌تخت شاهیست دینی به‌پای / نه بی‌دین بود شهریاری به‌جای

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۹۰)

نه از پادشا بی‌نیاز است دین / نه بی‌دین بود شاه را آفرین

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۹۱)

در اندیشهٔ ایرانیان باستان که فردوسی میراث‌دار و بازگوکنندهٔ آن است، شهریار نمایندهٔ خداوند بر روی زمین تلقی می‌شد و کشورداری از طریق «فره ایزدی» به او تفویض می‌گشت. نکتهٔ مهم در اندیشهٔ فردوسی، به‌ویژه در خصوص «فره ایزدی»، گره‌خوردن دین و سیاست است. اگر شاه دارای «فر» باشد، نماد «دین» نیز هست و فرمان او، در راستای فرمان دین تلقی می‌شود (کسرایی، ۱۳۸۶، ص.۲۲۷).

۳-٤. هشدار به ابزاری‌شدن دین

با وجود تأکید فراوان بر اهمیت دین در حکومت‌داری، فردوسی نسبت به خطر ابزاری‌کردن دین برای مقاصد دنیوی و سودجویی شخصی نیز هشدار می‌دهد. او به اهل خرد گوشزد می‌کند که دستاویز کسانی نشوند که دین را پوششی برای منافع خود قرار می‌دهند:

زیان کسان از پی سود خویش / بجویند و دین اندر آرند پیش

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۳۴۶)

این هشدار نشان‌درک عمیق فردوسی از اهمیت خلوص در دین‌داری و پرهیز از ریاکاری در عرصهٔ سیاست است. او دینی را می‌ستاید که راهنمای عمل اخلاقی و عادلانه باشد، نه ابزاری برای فریب و کسب قدرت نامشروع.

درمجموع، اندیشهٔ فردوسی بر پیوندی ارگانیک میان دین، اخلاق و سیاست استوار است. دین چارچوب ارزشی و اخلاقی لازم برای حکمرانی مطلوب را فراهم می‌کند؛ «فره ایزدی» مشروعیت الهی به آن می‌بخشد و پای‌بندی عملی پادشاه به این اصول، ضامن ثبات و دوام حکومت و رفاه مردمان است. این نگاه، زمینه را برای تحلیل دقیق‌تر فضایل اخلاقی مورد نظر فردوسی در حکمرانی فراهم می‌آورد.

٤. اخلاق سیاسی و حکمرانی در شاهنامه

شاهنامه به‌مثابهٔ یک اقیانوس بیکران، از زوایای گوناگون قابل بررسی است و دانش‌پژوهان و محققان با رویکردهای متفاوتی به تحقیق در آن پرداخته‌اند. یکی از مهم‌ترین و در عین‌حال کاربردی‌ترین این رویکردها، واکاوی اخلاق حکمرانی و آیین کشورداری از منظر فردوسی است. این اثر، در خلال داستان‌ها، حماسه‌ها و به‌ویژه پند و اندرزهای خردمندانه، چارچوبی برای رفتار اخلاقی حاکمان و

جوان‌مردان ترسیم می‌کند و آنان را به پای‌بندی به فضایل اخلاقی فرا می‌خواند. فردوسی چنان بـر اهمیـت این ارزش‌ها تأکید دارد که پای‌بندنبودن به آنها، چه در عرصهٔ فردی و چه اجتماعی، افراد را تا حـد «دَدان و چهارپایان» تنزل می‌دهد. در اندیشهٔ فردوسی، این ارزش‌های اخلاقی صرفاً توصـیه‌هایی انتزاعـی نیسـتند؛ بلکه الگوهایی عملی برای ادارهٔ مطلوب کشـور و تضـمین ثبـات و مشـروعیت حکومـت ارائـه می‌دهنـد. اگرچه ساختار حکمرانی پادشاهی در زمان فردوسی با نظام‌های دولتی معاصـر تفاوت‌هـای بنیـادین دارد و الگوی حکمرانی نزد فردوسی پادشـاهی و سـلطنت مـی‌باشـد، اصـول و انـدرزهای اخلاقـی کـه او بـرای پادشاهان آن دوران مطرح می‌کند، می‌تواند به‌مثابهٔ یک آیین‌نامه پایدار کشورداری نگریسـته شـود کـه از دل آن می‌توان به درکی عمیق‌تر از دغدغه‌های فردوسی در باب حکمرانی و سیاست دست یافت.

٤-١. دادگری و عدالت‌گستری

در فرهنگ و اندیشهٔ ایرانـی، همـواره «داد» یـا عـدالت بـه عنـوان یکـی از والاتـرین ارزش‌هـای انسـانی و بنیادین‌ترین اصل در حکمرانی مطلوب شناخته شده است. این مفهوم که در *فرهنگ دهخدا* مقابل «سـتم» و به معنای عدل و انصاف آمده است، نقشی محوری در زندگی و سرنوشت جوامع ایفا می‌کنـد. فردوسـی در شاهنامه، «داد و دهش» را مایهٔ حیات و تعالی جوامع انسانی می‌داند و از آن به عنـوان سـنگ‌بنـای یـک حکومت پایدار و مشروع یاد می‌کند. او در شاهنامه که به تعبیر برخی محققان، گنجینه فرهنـگ و معـارف قوم ایرانی و فریادی رسا علیه استبداد است (واثق عباسی و غلامـی، ۱۳۹۰، ص.۵۵۰)، از طریـق روایـت سرگذشت شاهان دادگـر و سـتمگر و در داسـتان‌هایی ماننـد قیـام کـاوه علیـه ضـحاک و دوران پادشـاهی فریدون، کیخسرو و انوشیروان، همواره در جستجوی «داد» و احیای آن است.

٤-١-١. دادگری به‌مثابهٔ ضرورت سیاسی و شرط بقای حکومت

در نگاه فردوسی، بسط عدالت اجتماعی و گسترش آن توسط حاکم تنهـا یـک فضـیلت اخلاقـی نیسـت؛ بلکه یک ضرورت سیاسی و شرط اساسی برای کسب و حفظ اقتدار و مشـروعیت اسـت. عدالت‌گسـتری پادشاه، مقام و منزلت او را نزد مردم اعتلا بخشـیده، پایـه‌های حکـومتش را مسـتحکم می‌سـازد؛ ازایـن‌رو «دادگری» در رأس همه ارزش‌های اخلاق سیاسـی قـرار می‌گیـرد و شـعار اصـلی حکمرانـی مطلـوب در شاهنامه است. پادشاهی که از مسیر داد منحرف شود، مشروعیت خـود را از دسـت می‌دهـد و سرنوشـتی جز شکست و هلاکت در انتظار او نخواهد بود:

فرستاد بر هر سوی لشکری / بسی چاره ها ساخت از هر دری
چنین بود فرمان یزدان پاک / که بیدادگر شاه گردد هلاک

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۵۴۴)

این اصل نه‌تنها یک توصیهٔ اخلاقی، بلکه یک قانون‌مندی سیاسـی در جهـان‌بینی فردوسـی اسـت کـه سرنوشت حکومت‌ها را رقم می‌زند.

٤-۱-۲. الگوهای عملی دادگری و پیوند آن با دین

فردوسی برای نشان‌دادن اهمیت و چگونگی تحقّق عدالت، الگوهای عملی از شاهان دادگر ارائه می‌دهد. شخصیت‌هایی چون فریدون، کیخسرو و به‌ویژه انوشیروان، چونان نمادهای دادگری در شاهنامه شناخته می‌شوند. داستان‌های مربوط به آنها، سرشار از صحنه‌هایی است که در آن پادشاه با داد و عدل رفتار کرده و به شکایت ستمدیدگان رسیدگی می‌کند (برای مثال، داستان زنجیر عدل انوشیروان یا رسیدگی او به شکایت پیرزن از کجی دیوار کاخ). این روایت‌ها، دستورعمل‌هایی عملی برای چگونگی اجرای عدالت در جامعه ارائه می‌دهند. فردوسی متأثر از فرهنگ اسلامی- ایرانی، دادگری را با دین‌داری نیز پیوند می‌زند؛ او ممکن است تحت تأثیر آیاتی از قرآن کریم، همچون آیهٔ «...کُونُوا قَوّامِینَ لِلّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ ... اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَی ...» (مائده، ۸، ۱۲) بوده باشد که عدالت را به تقوا نزدیک‌تر می‌داند (نک: علوی مقدم، ۱۳۷۱، ص. ۵). در نگاه فردوسی، «مغز» یا جوهر دین، همانا «داد» است:

چه گفت آن سخنگوی با آفرین / که چون بنگری مغز دادست دین

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۹۰)

این پیوند نشان می‌دهد که از منظر فردوسی، حکمرانی عادلانه نه‌تنها موجب رضایت مردم، بلکه مورد تأیید و رضایت الهی نیز هست و از این طریق، مشروعیت دینی حکومت نیز تقویت می‌شود.

٤-۱-۳. پیامدهای سیاسی عدالت و بی‌عدالتی

فردوسی به‌روشنی پیامدهای سیاسی رعایت یا نقض عدالت را به تصویر می‌کشد. تأثیرگذاری عدل و داد در رضایت مردم چنان است که اگر حکومت پادشاهی عدالت‌محور نباشد، دیگر ویژگی‌های مثبت او نیز در نظر مردم بی‌اهمیت جلوه می‌کند و برعکس، اگر پادشاهی عدالت‌گستر باشد، حتی اگر کاستی‌هایی هم داشته باشد، این خصلت نیکو، دیگر بدی‌های او را پوشانده و عزّت و اقتدار سیاسی او را نزد مردم حفظ می‌کند. نام نیک و ماندگاری پادشاه در تاریخ، در گرو توسعهٔ عدالت اجتماعی در میان مردمانش است:

اگر دادگر باشی و سرفراز / نمانی و نامت بماند دراز

تن خویش را شاه بیدادگر / جز از گور و نفرین نیارد بسر

چو خواهی ستایش پس از مرگ تو / خرد باید این تاج و این ترگ تو

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۸۲)

عدالت‌گستری پادشاه، موجب ماندگاری حکومت او می‌شود و هیچ عاملی به‌اندازه اقامهٔ عدل، به تثبیت قدرت او کمک نمی‌کند. در مقابل، بی‌دادگری به زوال و نابودی قدرت حاکم می‌انجامد. نمونهٔ بارز این امر، داستان ضحاک ماردوش است. فردوسی در توصیف حکومت ظالمانهٔ ضحاک، آثار و نتایج مخرب نبود عدالت را بر جامعه به تصویر می‌کشد:

چو بیدادگر شد جهاندار شاه / ز گردون نتابد ببایست ماه

به پستان‌ها درشود شیر خشک / نبوید به نافه درون نیز مشک

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۹۸۱)

در نگاه فردوسی، ستمگری ضحاک نه‌تنها بر مردم، بلکه بر کل نظام هستی تأثیر منفی می‌گذارد. «نتابیدن ماه» استعاره‌ای از تیرگی و تاریکی حاکم بر جامعه در اثر ظلم و ستم است. نور ماه که نماد روشنایی، امید و برکت است، از مردم دریغ می‌شود و قحطی، نابودی و ازمیان‌رفتن برکت و فراوانی، سراسر سرزمین پادشاه ظالم را فرا می‌گیرد. این بی‌عدالتی و ظلم پادشاه، درنهایت به نافرمانی مدنی و شورش‌های مردمی (مانند قیام کاوه آهنگر) منجر می‌شود که نتیجهٔ مستقیم آن، تزلزل مشروعیت نظام سیاسی، تضعیف و بی‌ثباتی حکومت پادشاه و درنهایت سقوط آن است. دادگری افزون بر حفظ موجودیت نظام سیاسی و مشروعیت‌بخشی به آن، مانع بروز آشوب و فتنه می‌گردد و موجب آرامش روحی و روانی حاکم و مردمان نیز می‌شود:

گر ایمن کنی مردمان را بداد / خود ایمن بخسبی و از داد شاد

بپاداش نیکی بیابی بهشت / بزرگ آنک او تخم نیکی بکشت

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۵۶)

بنابراین دادگری در اندیشهٔ فردوسی، نه‌تنها یک آرمان اخلاقی، بلکه یک راهبرد سیاسی هوشمندانه برای حفظ قدرت، کسب مشروعیت و تضمین پایداری و شکوفایی کشور است.

٤-۲. خردورزی و خردمندی

در گسترهٔ ادبیات فارسی، هیچ اثری به‌اندازهٔ شاهنامه فردوسی، مقام «خرد» را نستوده و ارزش و ارج آن را در تمامی شئون زندگی، به‌ویژه در عرصهٔ کشورداری نمایان نساخته است. به گفتهٔ محبتی، از نخستین بیت شاهنامه که با نام «خداوند جان و خرد» آغاز می‌شود تا واپسین کلمات آن، خرد به عنوان قطب و محور دیگر فضایل، در تار و پود داستان‌ها و اندرزها تنیده شده است (محبتی، ۱۳۹۰، ص. ۱۸۹).

بنام خداوند جان و خرد / کزین برتر اندیشه برنگذرد

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱)

فردوسی خرد را برترین موهبت الهی به انسان می‌داند و ستایش آن را بر هر راه و روشی مقدم می‌شمارد:

خرد بهتر از هرچه ایزدت داد / ستایش خرد را به از راه داد

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱)

این جایگاه رفیع خرد، آن را به یکی از اساسی‌ترین ارزش‌های اخلاقی در منظومهٔ فکری فردوسی بدل ساخته است که پیروی از آن، برای همگان، از پادشاه تا رعیت و در هر موقعیتی، از اوج قدرت تا حضیض ضعف، یک ضرورت انکارناپذیر است.

٤-۲-۱. خرد به‌مثابهٔ ابزار اصلی کشورداری و تصمیم‌گیری سیاسی

در نگاه فردوسی، «خرد» ابزار اصلی پادشاهان و سیاستمداران برای راهبری کشور، اتخاذ تصمیم‌های درست و موفقیت‌آمیز و تضمین سازگاری بخت و اقبال است. او پادشاهان را به پیشه‌کردن خرد در شهریاری دعوت می‌کند:

خرد بایدت پیشه در شهریاری / که تا بخت باشد ترا سازگاری
به فرمانِ خرد، ای پادشاهِ پیر / جهان را به از، گردشِ آفتاب، گیر

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱)

خردورزی در حکمرانی شامل دوراندیشی، عاقبت‌اندیشی، اعتدال و میانه‌روی، مشورت‌خواهی با خردمندان و توانایی مدیریت بحران‌های حکومتی است. وصایای شاهان در شاهنامه، سرشار از توصیه به خردمندی و دوستی با خردمندان و پرهیز از بی‌خردان و بداندیشان است (زارع و زمردی، ۱۳۹۰، ص. ۲۲۴). این تأکید نشان می‌دهد که تصمیم‌گیری‌های سیاسی مبتنی بر خرد، به ثبات و پایداری تخت و تاج و درنتیجه حفظ مشروعیت سیاسی می‌انجامد:

خردمند را شاد و نزدیک دار / جهان بر بداندیش تاریک دار
بهر کار با مرد دانا سگال / برنج تن از پادشاهی منال
چو یابد خردمند نزد تو راه / بماند به تو تاج و تخت و کلاه

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۵۶)

٤-۲-۲. تقابل خرد و هوای نفس، پیامدهای سیاسی بی‌خردی در حکمرانی

فردوسی به‌روشنی تقابل میان «خرد» و «هوای نفس» را در عرصهٔ حکومت‌داری به تصویر می‌کشد. اگر پادشاه یا هر صاحب قدرتی، سیاست خود را بر پایهٔ خواسته‌های نفسانی و به دور از منطق و خرد بنا نهد، رفتار سیاسی او با دیگران ناعاقلانه و نامنصفانه خواهد بود. دوری از خرد، به‌ویژه در موقعیت‌های حساس سیاسی، پیامدهای وخیمی برای حکمرانی دارد و می‌تواند حکومت را به شکست و انحطاط کشاند:

هر آن‌کس که دور است ازین رهنمای / به بن‌بست افتد به سختی و جای
هوا چونک بر تخت حشمت نشست / نباشی خردمند و یزدان‌پرست

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۹۱)

خرد را کند پادشا بر هوا / بدانگه که خشم آورد پادشا

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۷۲)

این ابیات نشان می‌دهند که چیرگی هوای نفس، خشم و بی‌خردی بر تصمیمات حاکم، او را از مسیر یزدان‌پرستی (که لازمه‌اش عدالت و خرد است)، دور کرده، به ورطهٔ نابودی می‌کشاند. این نابودی نه‌تنها فردی، بلکه سیاسی است و به زوال حکومت و ازدست‌رفتن حمایت مردمی و الهی منجر می‌شود.

٤-۲-۳. خرد، راهنمای دو سرا و لزوم مشورت با خردمندان

فردوسی خرد را راهنمای انسان هم در این دنیا و هم در آخرت می‌داند. پادشاهان با تکیه بر خرد می‌توانند در کشورداری از راهنمایی آن بهره‌مند شده و همزمان آخرت خود را نیز آباد سازند:

خرد رهنمای و خرد دلگشای / خرد دست گیرد به هر دو سرای

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱)

یکی از جلوه‌های عملی خردورزی در حکمرانی، مشورت با دانشمندان و خردمندان است. فردوسی پادشاهان را به شنیدن سخنان اهل دانش و رایزنی با آنان توصیه می‌کند تا از خودرأیی پرهیز کنند و با بهره‌گیری از آرای کارشناسانه، تصمیم‌های بهتری در عرصه سیاست‌گذاری و ملک‌داری بگیرند:

ز هر دانشی چون سخن بشنوی / ز گفتار گوینده جان بشنوی

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۲)

این امر نشان می‌دهد که حکمرانی خردمندانه از نظر فردوسی، یک حکمرانی مشارکتی و مبتنی بر دانش است که در آن، پادشاه با گشودن باب گفتگو و استفاده از خرد جمعی، از خطاهای فردی مصون مانده و پایه‌های حکومت خود را بر اساس عقلانیت و تدبیر استوار می‌سازد. چنین رویکردی، اعتماد عمومی را افزایش داده، به کارآمدی و مشروعیت نظام سیاسی کمک شایانی می‌کند.

٤-۳. مراعات زیردستان و تهی‌دستان

در منظومهٔ فکری و سیاسی حکیم ابوالقاسم فردوسی، هواداری از مردم، به‌ویژه مراعات حال طبقات ضعیف و تهی‌دست جامعه، جایگاهی بسیار رفیع دارد. این امر فراتر از یک توصیهٔ اخلاقی ساده، یکی از ارکان اساسی پایداری اجتماعی و خاستگاه اصلی مشروعیت مردمی حکومت پادشاه تلقی می‌شود؛ ازاین‌رو ظلم به رعیت و بی‌توجهی به نیازهای آنان، از نظر فردوسی به تضعیف پایه‌های حکومت و حتی زوال و نابودی آن می‌انجامد:

توانگر شوی گر تو درویش را / کنی شادمان مردم خویش را

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۶۰۶)

بهر جایگه یار درویش باش / همه راد با مردم خویش باش

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۳۱۴)

این ابیات نشان‌آن است که رفاه و شادمانی مردم، به‌ویژه طبقات فرودست، با توانگری و پایداری حکومت پیوندی مستقیم دارد.

٤-۳-۱. مردم‌داری به‌مثابهٔ یک فضیلت اخلاقی- سیاسی و عامل جلب مهر عمومی

فردوسی رعایت حال مردم، به‌ویژه طبقه ضعیف و بی‌بضاعت را یکی از ویژگی‌های بنیادین اخلاقی می‌داند که سیاستمداران و کارگزاران حکومتی را در دل مردم، به‌ویژه نیازمندان، عزیز و محبوب می‌سازد.

پادشاه یا حاکم باید غمخوار مردم خود باشد. این ویژگی، ویژهٔ یک جامعه یا دین خاص نیست؛ بلکه یک اصل جهان‌شمول در حکمرانی مطلوب است. اگر حاکمان و کارگزاران دولت بتوانند این ویژگی اخلاقی را کسب کنند، رضایت مردم از پادشاه جلب می‌شود و این امر به تقویت اقتدار و مشروعیت او می‌انجامد؛ زیرا بدنهٔ اصلی هر دولت یا کشوری را مردمان عادی، از جمله نیازمندان و طبقات متوسط به پایین تشکیل می‌دهند؛ بنابراین «مراعات زیردستان» در شاهنامه، یکی از جلوه‌های مهم عدالت اجتماعی و منبعی حیاتی برای مشروعیت مردمی است:

به نیکی گراییم و فرمان کنیم / به داد و دهش دل گروگان کنیم
که خوبی و زشتی ز ما یادگار / بماند تو جز تخم نیکی مکار
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۹۰۱)

این گروگان‌شدن دل به داد و دهش به معنای وفاداری و حمایت مردم از حکومتی است که به نیازهای آنان پاسخ می‌دهد.

٤-۳-۲. الگوهای عملی حمایت از زیردستان در شاهنامه

بنا به روایت شاهنامه، پادشاهان و پهلوانانِ دادگر و نیک‌کردار همواره به مراعات حال یتیمان، زیردستان و نیازمندان توجه ویژه‌ای داشته‌اند. در شرایط دشوار و بحرانی، مانند قحطی و خشکسالی که بیشترین فشار بر طبقات محروم جامعه وارد می‌شد، آنان با وضع قوانین و اجرای اقداماتی به نفع نیازمندان، به یاری مردم می‌شتافتند. نمونه‌هایی از این الگوهای عملی عبارت‌اند از: برداشتن رسم خراج و مالیات در زمان قحطی توسط بهرام گور، یا گشودن در گنجینه‌های پادشاهی به روی مردم توسط کیخسرو و تأکید او به گودرز در خصوص رسیدگی به امور یتیمان، بیوه‌زنان و نیازمندان (زارع و زمردی، ۱۳۹۰، ص. ۲۲۵). فردوسی این دغدغه‌ها را به‌روشنی از زبان شخصیت‌های خود بیان می‌کند:

دگر کودکانی که بی‌مادرند / زنانی که بی‌شوی و بی‌چادرند
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۶۱۲)

هر آن کس که باشد ترا زیردست / مفرمای در بینوایی نشست
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۵۷)

همه گوش و دل سوی درویش دار / همه کار او چون غم خویش دار
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۵۷)

بر ایشان در گنج بسته مدار / ببخش و بترس از بد روزگار
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۶۱۲)

این ابیات، دستورعمل‌هایی مشخص برای حاکمان در جهت شناسایی، حمایت و رفع نیاز تهی‌دستان ارائه می‌دهند و بر لزوم بخشش و پیشگیری از پیامدهای ناگوار فقر و تنگدستی تأکید دارند.

٤-۳-۳. پیامدهای سیاسی بی‌توجهی به مردم و انباشت ثروت

فردوسی به شاهان هشدار می‌دهد که از وظیفهٔ خود نسبت به مردم، به‌ویژه در زمینهٔ بخشش و حمایت از زیردستان غافل نشوند. او آنان را از انباشت گنج از دسترنج مردمان و ثروت‌اندوزی صرف برحذر می‌دارد؛ زیرا چنین رویکردی موجب رنج درویشان و افزایش نارضایتی عمومی می‌شود:

بخواهیم آگندن زر به گنج / که از گنج درویش ماند به رنج

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۹۴۵)

این توصیه‌های مکرر در شاهنامه نشان می‌دهد که از نگاه فردوسی، مراعات حال زیردستان، یکی از جلوه‌های مهم عدالت اجتماعی و شرط لازم برای کسب و حفظ مشروعیت است. پادشاهان و حاکمان باید به حقوق و نیازهای تمامی افراد جامعه، به‌ویژه فقرا، ضعیفان و زیردستان توجه کنند. این توجه، نه‌تنها یک وظیفهٔ اخلاقی، بلکه یک ضرورت سیاسی و اجتماعی است. نادیده‌گرفتن این ضرورت می‌تواند به شکاف طبقاتی، احساس بی‌عدالتی و درنهایت به اعتراضات و ناآرامی‌های اجتماعی منجر شود که ثبات و امنیت حکومت را به‌جدّ به مخاطره می‌اندازد.

٤-٤. بذل و بخشش (داد و دهش)

در *فرهنگ دهخدا* «داد» به معنای قسط و عدالت و «دهش» به معنای عطاکردن، بخشش و بذل آمده است و ترکیب «داد و دهش» مترادف با بخشندگی و سخاوت تلقی می‌شود (دهخدا، ۱۳۹۰، ج.۱، ص. ۱۲۲۱). این خصلت، یکی از فضیلت‌های مطلوب اجتماعی و سیاسی است که از همگان، به‌ویژه از حاکمان و پادشاهان، زیبنده‌تر و ضروری‌تر است. فردوسی در شاهنامه، از این ارزش اخلاقی بیشتر با عنوان «داد و دهش» یاد می‌کند و در موقعیت‌های متعدد، اهمیت آن را به پادشاهان گوشزد می‌نماید. اندرز بهرام اورمزد به پسرش، نمونه‌ای از این تأکید است:

بداد و دهش گیتی آباد دار / دل زیردستان خود شاد دار
که بر کس نماند جهان جاودان / نه بر تاج دار و نه بر موبدان

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۹۹)

بر ارزانیان گنج بسته مدار / ببخشای بر مرد پرهیزگار
که گر پند ما را شوی کاربند / همیشه بماند کلاهت بلند

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۵۷)

همچنین توصیهٔ سام به زال نیز بر همین محور استوار است:

سوی زال کرد آنگهی سام روی / که داد و دهش گیر و آرام جوی
چنان دان که زابلستان خان تست / جهان سر بسر زیر فرمان تست

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۶۳)

٤-٤-١. «داد و دهش» به‌مثابهٔ راهبرد سیاسی برای آبادانی و شادمانی مردم

داد و دهش در اندیشهٔ فردوسی، فراتر از یک عمل خیرخواهانهٔ فردی، یک راهبرد سیاسی برای آبادانی کشور و شادمانی مردمان، به‌ویژه زیردستان است. پادشاه با بخشندگی و گشاده‌دستی، نه‌تنها به رفع نیازهای مادی جامعه کمک می‌کند؛ بلکه با ایجاد امید و رضایت، پایه‌های اجتماعی حکومت خود را تقویت می‌نماید. بشیری یکی از کارهای ستودنی اردشیر را بخشیدن خراج مردم زیان‌دیده و دلجویی از آنان با بخشش از گنج خود می‌داند (بشیری، ۱۳۹۰، ج.۱، ص۷۳) که نشان‌کارکرد عملی «دهش» در کاهش رنج مردم و جلب حمایت آنان است:

بجایی که بودی زمینی خراب / و گر تنگ بودی برود اندر آب
خراج اندر آن بوم برداشتی / زمین کسان خوار نگذاشتی

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۸۶)

گونه‌های «داد و دهش» در شاهنامه متنوع است و شامل بخشش مالیات یا خراج، پرداخت خسارت به کشاورزان (چنان‌که بهرام گور در فرمانش به کاردار خود در پرداخت خسارت ملخ‌زدگی به کشاورزان دستور می‌دهد)، تقسیم غنایم و خلعت‌بخشی می‌شود. این اقدامات، همگی الگوهای عملی از نحوهٔ اجرای سیاست «داد و دهش» توسط حاکمان هستند:

چو جایی بپوشد زمین را ملخ / برد سبری کِشتمندان بشخ
تو را گنج تاوان انو باز ده / به کشور ز فرموده آواز ده

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۱۳)

٤-٤-٢. «داد و دهش»؛ ابزار تحکیم قدرت و کسب وجاهت

فردوسی عدالت اجتماعی را باور دارد و در کنار برقراری عدالت (داد)، به «دهش» نیز توصیهٔ مؤکد می‌کند؛ ازاین‌رو در سرآغاز جلوس شاهان بر مسند قدرت، «داد و دهش» به عنوان یکی از اهداف اصلی شهریاران در حکومت‌داری بیان می‌شود. در نظر فردوسی، انسان با نیروی «داد و دهش» می‌تواند به جایگاهی فراتر از فرشتگان دست یابد (واثق عباسی و غلامی، ۱۳۹۰، ص.۵۶۰). این امر اهمیت فوق‌العادهٔ بخشندگی را در کسب وجاهت و محبوبیت برای حاکم نشان می‌دهد. در اندیشهٔ فردوسی، بخشش به عنوان یکی از ابزارهای مهم سیاسی برای جلب رضایت عمومی و درنتیجه تحکیم قدرت پادشاه عمل می‌کند. وقتی اردشیر پادشاهی را به شاپور می‌سپارد، فردوسی از زبان او این‌گونه می‌سراید:

چو بخشنده باشی گرامی شوی / ز دانایی و دادنامی شوی

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۹۱)

گرامی‌شدن در اینجا نه‌تنها به معنای محبوبیت فردی، بلکه به معنای پذیرش و مقبولیت سیاسی است که از طریق بخشندگی و همراهی آن با دانایی و عدالت (دادنامی) حاصل می‌شود. این مقبولیت،

مشروعیت حکومت را تقویت کرده و از بروز نارضایتی‌ها و مخالفت‌هایی که می‌تواند قدرت حاکم را به چالش بکشد، پیشگیری می‌کند.

٤-٥. وفای به عهد

وفای به عهد، از جمله ارزش‌های بنیادین اخلاقی در تعاملات انسانی، به‌ویژه در عرصهٔ روابط سیاسی است. متأسفانه چنان‌که برخی نویسندگان اشاره کرده‌اند این فضیلت در جوامع کنونی، به‌ویژه در میان بازیگران سیاسی و نظام‌های قدرتمند، گاه جایگاه شایستهٔ خود را از دست داده است؛ با این حال آراستگی به این رفتار نیکو در سیاست، بسیار مؤثر و تعیین‌کننده است؛ زیرا ریشهٔ بسیاری از جنگ‌ها، لشکرکشی‌ها و خون‌ریزی‌ها را می‌توان در پیمان‌شکنی جستجو کرد. در شاهنامهٔ فردوسی، پهلوانان و پادشاهان خوشنام همواره به عهد و پیمانی که میان آنها و دیگران برقرار می‌شد، پایبند بودند و خود را به وفای به آن ملزم می‌دانستند. این پای‌بندی، نه‌تنها یک تعهد اخلاقی فردی، بلکه یک اصل ضروری برای حفظ اعتبار، ایجاد اعتماد و برقراری روابط پایدار سیاسی تلقی می‌شد.

٤-٥-١. وفای به عهد به‌مثابهٔ ضامن امنیت و اعتماد متقابل

نمونه‌ای از اهمیت پیمان در روابط شخصی و سیاسی را می‌توان در داستان سیندخت، همسر مهراب شاه کابل مشاهده کرد. او زمانی که به قصد میانجی‌گری برای ازدواج رودابه و زال به زابلستان می‌رود، در سخنانی وصیت‌گونه از همسرش، مهراب شاه پیمان می‌گیرد که در غیاب او و یا حتی در صورت کشته شدنش در این مأموریت، به رودابه گزندی نرساند (زارع و زمردی، ۱۳۹۰، ص. ۲۲۷). این پیمان، ضمانتی برای امنیت رودابه و نشان‌ِاهمیت تعهد در بحرانی‌ترین شرایط است:

نباید که چون من شوم چاره‌جوی / تو رودابه را سختی آری به روی
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۶)

مرا در جهان انده جان اوست / کنون با توام روز پیمان اوست
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۶)

این حساسیت به پیمان، در سطح کلان سیاسی نیز اهمیت ویژه‌ای دارد.

٤-٥-٢. پیمان‌شکنی: عامل بی‌اعتباری، تمسخر و نابودی سیاسی

فردوسی از زبان شخصیت‌های خردمند خود، مانند اورمزد و انوشیران، همواره پادشاهان، به‌ویژه جانشینان خود را از شکستن عهد و پیمان برحذر می‌دارد و پیامدهای وخیم پیمان‌شکنی را به آنان گوشزد می‌کند. پیمان‌شکنی نه‌تنها موجب بی‌اعتباری فردی، بلکه باعث تمسخر و سرزنش از سوی «نامداران انجمن» (جامعه نخبگان و دیگر قدرت‌ها) می‌شود و درنهایت سرنوشتی جز نابودی برای پیمان‌شکن درپی نخواهد داشت:

بدل نیز اندیشه بد مدار / بداندیش را بد بود روزگار
سپهبد کجا گشت پیمان‌شکن / بخندد بدو نامدار انجمن
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۹۸)

مبادا که گردی تو پیمان‌شکن / که خاک است پیمان‌شکن را کفن
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۱۴۰)

این ابیات به‌روشنی نشان می‌دهند که از منظر فردوسی پیمان‌شکنی، اعتبار سیاسی یک حاکم یا دولت را به‌شدت مخدوش کرده، او را در عرصهٔ داخلی و بین‌المللی منزوی و بی‌اعتبار می‌سازد. خاک را کفن پیمان‌شکن‌بودن استعاره‌ای قدرتمند از نابودی سیاسی و حتی فیزیکی است که درنتیجهٔ ازدست‌دادن اعتماد و برانگیختن دشمنی‌ها به وجود می‌آید.

٤-٥-٣. پیمان، ابزار دیپلماسی و پیشگیری از جنگ

در عرصهٔ روابط میان دولت‌ها و شهریاران، جنگ و صلح دو روی سکهٔ تعاملات سیاسی هستند. فردوسی برای حفظ صلح و جلوگیری از جنگ بر اهمیت ابزارهای معنوی و دیپلماتیک تأکید می‌کند و «نگاه‌داشتن پیمان» را یکی از کلیدی‌ترین این ابزارها می‌داند (فولادی و اورعی، ۱۳۹۰، ص. ۳۶۵). وفای به عهد، بستر لازم برای گفتگو، مذاکره و حل مسالمت‌آمیز اختلافات را فراهم می‌آورد و از تشدید تنش‌ها و بروز درگیری‌های خونین جلوگیری می‌کند. در جهانی که قدرت‌ها همواره در تعامل و گاه در تقابل با یکدیگرند، توانایی ایجاد و حفظ پیمان‌های معتبر، نشان‌خردمندی سیاسی و قدرت دیپلماتیک یک حاکم است. نقض پیمان، نه‌تنها راه را برای بی‌ثباتی و جنگ هموار می‌کند؛ بلکه امکان ایجاد ائتلاف‌ها و همکاری‌های آینده را نیز از میان می‌برد.

٤-٦. راستی و صداقت

از جمله خصلت‌های اخلاقی که فردوسی در شاهنامه بر آن تأکید فراوان دارد، «راستی» و «راستگویی» است. این فضیلت که در ارتباط با دیگران معنا می‌یابد، زمانی اهمیت حیاتی می‌یابد که حاکم یا پادشاهی بخواهد اعتماد مردمش را جلب کرده، پایه‌های حکومت خود را بر آن استوار سازد. صداقت پادشاه با مردم و با خودش، از ویژگی‌های متمایزکنندهٔ یک حکومت مطلوب است. فردوسی در اشعار خود، از زبان پادشاهان آرمانی، همواره این خصلت اخلاقی را ارج می‌نهد و در مقابل، از دروغ و دورویی برحذر می‌دارد. او تنها میراث ماندگار یک شهریار را «راستی» و «صداقت» او عنوان می‌کند:

چو با راستی باشی و مردمی / نبینی به‌جز خوبی و خرّمی
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۳۴)

به گیتی نباید که از شهریار / بماند جز از راستی یادگار
(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۴۲)

٤-٦-١. راستی به‌مثابهٔ سرمایه مردمی و پایه استحکام حکومت

فردوسی در شاهنامه همواره در پی ارائه الگوهایی عملی برای حکمرانی صحیح و عادلانه است. او با انتقاد و نصیحت پادشاهان ایرانی، دغدغهٔ به‌تصویرکشیدن یک پادشاه آرمانی و متعهد به ارزش‌های اخلاقی را دارد. یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های چنین پادشاهی، برخورداری از سرمایهٔ مردمی است که پشتوانه‌ای قدرتمند برای او به شمار می‌رود. این پشتوانهٔ محکم، یعنی حمایت مردم از طریق راستگویی و صداقت پادشاه در عرصه حکمرانی به دست می‌آید. یک پادشاه راستگو، اعتماد مردم را جلب کرده، پایه‌های حکومتش را مستحکم می‌سازد. برعکس مردم به پادشاهی که دروغ می‌گوید، اعتماد نخواهند کرد و این بی‌اعتمادی، به ناآرامی‌های اجتماعی، تزلزل در ارکان حکومت و درنهایت ازدست‌رفتن مشروعیت او منجر می‌شود:

سرمایه مردمی راستی‌است / ز تاری و کژی بباید گریست

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۶۳۴)

این بیت به‌روشنی نشان می‌دهد که «راستی» نه‌تنها یک فضیلت فردی، بلکه سرمایه‌ای اجتماعی و سیاسی است که نبود آن، جامعه را به تاریکی و کژی (فساد و بی‌ثباتی) می‌کشاند.

٤-٦-٢. دروغگویی، آفت حکمرانی و عامل زوال مشروعیت

فردوسی به‌راستی و راستگویی اهمیت فوق‌العاده‌ای می‌دهد و در پایان بسیاری از داستان‌ها، به‌مناسبت از آن سخن می‌گوید. در مقابل دروغ‌گویی را به دلیل قبح ذاتی آن، رذیلتی ناپسند و مذموم در همهٔ جوامع می‌داند. او در مناسبت‌های مختلف، پادشاهان را از این صفت، به عنوان یک آسیب جدی برای حکمرانی برحذر می‌دارد و اندرز می‌دهد که در الگوی حکمرانی اخلاقی، پادشاه نباید در رفتار و کنش سیاسی خود دروغگو باشد. دروغ‌گویی حاکم موجب بی‌اعتمادی مردم و کارگزارانش به او می‌شود و اگر مردم به حاکمیت اعتماد نداشته باشند، احساس تعلق و همبستگی ملی به پادشاه از میان می‌رود. درنتیجه حاکمیت، مشروعیت و مقبولیت خود را از دست می‌دهد؛ به همین دلیل وقتی گشتاسب پادشاهی و حکومت را به بهمن، پسر اسفندیار می‌سپارد، فردوسی از زبان او بر اهمیت راستی تأکید می‌کند:

نمایی و پیدا کنی راستی / نیاید به کار اندرون کاستی

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۴۲)

این بیت بیانگر آن است که صداقت و شفافیت در عمل، مانع از بروز کاستی و ضعف در ادارهٔ امور کشور می‌شود؛ همچنین شاپور نیز هنگام جلوس بر تخت قدرت، سرداران خود را به پرهیز از دروغ و دوستی با دروغ‌آزمایان فرامی‌خواند؛ زیرا دروغ، «فروغ» یا نورانیت و اعتبار حکومت را از میان می‌برد:

بدانید کان کس که گوید دروغ / از آن پس نگیرد بر ما فروغ

مکن دوستی با دروغ‌آزمای / همان نیز با مرد ناپاک‌رای

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۹۲۲، ب. ۳۳۴۳۱)

٤-٦-٣. پیامدهای سیاسی راستی و دروغ: ایجاد یا تخریب اعتماد عمومی

راستی و صداقت در کنش سیاسی حاکم، به ایجاد و تقویت اعتماد عمومی منجر می‌شود. این اعتماد، سنگ‌بنای همکاری مردم با حکومت، پذیرش سیاست‌ها و مشارکت در امور کشور است. حکومتی که بر پایهٔ راستی بنا شده باشد، از حمایت و وفاداری مردم برخوردار خواهد بود و در برابر بحران‌ها و چالش‌ها استقامت بیشتری از خود نشان می‌دهد. در مقابل، دروغ و پنهان‌کاری در عرصهٔ سیاست، اعتماد عمومی را به‌شدّت تخریب می‌کند. این بی‌اعتمادی به شکاف میان دولت و ملت، به کاهش مشارکت سیاسی و احساس بیگانگی مردم به حاکمیت منجر می‌شود. حکومتی که اعتبار خود را به دلیل دروغ‌گویی از دست داده باشد، در اجرای سیاست‌های خود با مشکل مواجه شده، در بلندمدت با بحران مشروعیت و ثبات روبرو خواهد شد. درنهایت راستی و صداقت از منظر فردوسی، نه‌تنها یک تکلیف اخلاقی برای حاکمان، بلکه یک راهبرد هوشمندانهٔ سیاسی برای جلب اعتماد مردم، تحکیم پایه‌های حکومت و تضمین پایداری و موفقیت درازمدت است. این فضیلت، جامعه را از تاریکی و کژی دور نگه می‌دارد و به سوی خوبی و خرّمی رهنمون می‌شود.

٤-٧. عفو و گذشت

در اندیشهٔ فردوسی، از دیگر ویژگی‌های اخلاقی برجسته‌ای که یک پادشاه باید در عرصه حکمرانی از آن برخوردار باشد، «عفو و گذشت» و نادیده‌گرفتن برخی خطاهاست. عفو از جمله فضایل اخلاقی است که در اعتقاد به آفریدگار و امید به آمرزش الهی ریشه دارد. کسی که به خداوند و جهان دیگر معتقد باشد و به بخشش گناهانش از سوی پروردگار امیدوار باشد، آسان‌تر می‌تواند دیگران را مورد عفو و رحمت خود قرار دهد. اهمیت و زیبایی گذشت و عفو، به‌ویژه در اوج قدرت نمایان می‌شود؛ وگرنه انسانی که در موضع ضعف قرار دارد، چه‌بسا چاره‌ای جز چشم‌پوشی از خطاهای دیگران نداشته باشد. اردشیر بابکان در وصیّت به پسرش، او را به عفو گناه کسانی که از عمل خود پشیمان شده، عذرخواهی می‌کنند، سفارش می‌کند و از او می‌خواهد که آنان را ببخشد و کینهٔ گذشته را از دل بزداید (زارع و زمردی، ۱۳۹۰، ص. ۲۲۸):

هر آن کس که پوزش کند بر گناه / تو بپذیر و کینِ گذشته مخواه

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۸۹۱، ب. ۳۲۳۳۳)

این نشان می‌دهد که عفو، به‌ویژه از سوی قدرتمندان، نشانه‌ای از بزرگواری و خردمندی است:

ببخشد گنه چون شود کامکار / نباشد سرش تیز و نابردار

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۶۷)

بگفت آنک مغزش نجوشد ز خشم / بخوابد به خشم از گنهکار چشم

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۱۰۶۸)

٤-۷-۱. عفو به‌مثابهٔ ابزار جلوگیری از خشونت و برقراری صلح

فردوسی «بخشش» را به عنوان یک فضیلت اخلاقی برجسته برای پادشاه معرفی می‌کند که کارکردی بسیار مهم در جلوگیری از خونریزی و جنگ و کمک به ایجاد صلح و آرامش در جامعه دارد. داستان سیاوش نمونهٔ بارزی از این رویکرد است که پدر سیاوش با نادیده گرفتن گناه سودابه همسر سیاوش از خونریزی جلوگیری می‌کند. این کنش و رفتار، نشان از بزرگواری و قدرت اخلاقی او در مدیریت بحران و ترجیح صلح بر انتقام دارد:

سیاوش چنین گفت با شهریار / که دل را بدین کار رنجه مدار
بمن بخش سودابه را زین گناه / پذیرد مگر پند و آید براه
بهانه همی جست زان کار شاه / بدان تا ببخشد گذشته گناه

(فردوسی، ۱۳۹۵، ص. ۲۱۶)

این الگو نشان می‌دهد که عفو در موقعیت‌های حساس سیاسی می‌تواند از تشدید درگیری‌ها جلوگیری کند و راه را برای مصالحه و بازسازی روابط هموار سازد.

٤-۷-۲. لزوم اعتدال در عفو، حفظ اقتدار و جلوگیری از بی‌ثباتی سیاسی

با این حال، فردوسی به کاربرد بی‌رویه و بدون توجه به قانون و شرایط اجتماعی عفو نیز هشدار می‌دهد. بدیهی است که اگر بخشش بیش از حد معمول و بدون درنظرگرفتن قانون حاکم بر جامعه انجام شود، می‌تواند به معنای ضعف در اجرای قانون و تضعیف اقتدار حاکم تلقی گردد. چنین امری ممکن است موجب بی‌اعتمادی مردم به حکومت، افزایش جرم و جنایت و درنهایت گسترش بی‌ثباتی سیاسی در سطح جامعه شود. به همین دلیل بخشش پادشاهان در شاهنامه الگوی ثابتی ندارد؛ بلکه مصادیق آن به اقتضای موقعیت و شرایط سیاسی پادشاه متفاوت است. فردوسی نصیحت می‌کند که پادشاه از قدرت خود برای عفو خطاکارانی که اظهار ندامت و پشیمانی می‌کنند، بهره گیرد. در این موارد پادشاه نباید مغرور قدرت خویش شود و از خود نرمش نشان ندهد؛ بلکه باید با بزرگواری و با درنظرگرفتن صلاح مملکت و حکومت، از خطاهای کارگزاران و مردم، به‌ویژه آنهایی که قابل جبران یا اغماض هستند، چشم‌پوشی کند. این رویکرد، نشان‌ازاقتدار خردمندانه‌ای است که می‌داند چه زمانی باید مجازات کند و چه زمانی باید ببخشد.

۵. نتیجه‌گیری

این پژوهش با هدف واکاوی اخلاق سیاسی در اندیشهٔ فردوسی و با تمرکز بر این پرسش به انجام رسید که آیا فردوسی تنها به بیان نظری ارزش‌های اخلاقی پرداخته است یا اینکه در پی ارائه الگویی عملی برای تحقق این ارزش‌ها در عرصهٔ حکمرانی هم بوده است. یافته‌های این تحقیق نشان داد که وی با هنرمندی

تمام، در قالب روایت‌های اسطوره‌ای، حماسه‌های پهلوانی، به‌ویژه اندرزهای خردمندانه، نه‌تنها به تبیین نظری فضایل اخلاقی پرداخته، بلکه الگوهایی عملی و قابل اجرا برای حکمرانی مطلوب و اخلاق‌مدار نیز ارائه داده است. فردوسی در شاهنامه، در چارچوب آرمان‌شاهی ایرانی و با نگاهی عمیق به پیوند دین و سیاست، تلاش می‌کند تا ویژگی‌های برجستهٔ اخلاقی یک شهریار شریعتمدار و دادگر را گفتمان‌سازی کند. او با تمجید از فضیلت‌های اخلاق سیاسی همچون عدالت‌گستری، خردورزی، مردم‌داری و مراعات حال ضعیفان، وفای به عهد، راستی و صداقت و عفو و گذشت خردمندانه، دغدغهٔ تربیت و معرفی پادشاهی را دارد که حتی در اوج قدرت، توانایی تعامل اخلاقی با زیردستان و مردم عادی را دارد و از هرگونه ظلم و ستم می‌پرهیزد. این ارزش‌ها، از منظر فردوسی، تنها توصیه‌های اخلاقی فردی نیستند؛ بلکه اصول بنیادین کشورداری و شرط‌های لازم برای کسب و حفظ مشروعیت سیاسی، جلب حمایت مردمی و تضمین ثبات و پایداری حکومت به شمار می‌روند. در مقابل، فردوسی با به‌تصویرکشیدن سرنوشت شوم پادشاهان ستمگر و بی‌خرد، از رذایل و زشتی‌های اخلاقی در عرصهٔ سیاست، مانند ظلم به مردم، بی‌عدالتی، پیمان‌شکنی، دروغ‌گویی در مشی سیاسی و بی‌خردی در تصمیم‌گیری‌ها، به‌شدت برحذر می‌دارد. او به‌روشنی نشان می‌دهد که این بی‌اخلاقی‌های سیاسی، به طور مستقیم به ازدست‌رفتن «فره ایزدی»، زوال مشروعیت سیاسی پادشاه، نارضایتی و شورش مردمی و درنهایت فروپاشی دولت و حکومت او منجر می‌گردد؛ بنابراین تمجید فردوسی صرفاً از هر پادشاه ایرانی نیست، بلکه از آن شهریاری است که در حکمرانی خود، ارزش‌های اخلاقی را پاس دارد و عدالت و خرد را چراغ راه خود قرار دهد.

منـابـع

قرآن کریم.

اراضی جمکرانی، ن.ا.، شریفی، م.ر.، خیرخواه برزکی، س. (۱۳۹۹). تطبیق جدایی دین و سیاست از نگاه حکیم ابوالقاسم فردوسی و سعدی شیرازی. *مطالعات ادبیات تطبیقی*، شماره ۵۶، صص. ۳۱۵-۳۳۶.

بشیری، م. (۱۳۹۰). بررسی و تحلیل آموزه‌های *شاهنامه* حکیم فردوسی. در: ی. موحدفرد (به کوشش)، *مجموعه مقالات فردوسی‌پژوهی*. (ج. ۱). نشر خانه کتاب، صص. ۶۷-۷۵.

خمینی، س.ر.ا. (۱۳۹۸). *صحیفه امام*. (چاپ پنجم؛ ج.۱). تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

دهخدا، ع.ا. (۱۳۹۰). *فرهنگ متوسط دهخدا*. (ج.۱). تهران: دانشگاه تهران.

رحیمی، س.ا.، دیانتی، م. (۱۴۰۱). نگاهی به اخلاق و سیاست در بخش اساطیری و حماسی *شاهنامه* فردوسی و ایلیاد و ادیسه. *دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی*، شماره ۵۱، صص. ٤٤-٥٦.

زارع، غ.ع.، زمردی، م. (۱۳۹۰). بررسی و تحلیل مبانی اخلاقی در وصایای *شاهنامه* فردوسی. در: اکبری، م. (به کوشش)، *مجموعه مقالات فردوسی‌پژوهی*. نشر خانه کتاب، صص. ۲۱۳-۲۳۸.

زحمتکش، م.، جعفری، ع. (۱۳۹۰). رابطهٔ دین و سیاست در اسلام. *سیاست خارجی*، ۲۵(۳)، صص. ۷۸۳-۷۵۷.

ستوده، غ.ر. (۱۳۷۴). نمیرم از این پس که من زنده‌ام. در: *مجموعه مقالات کنگره جهانی بزرگداشت فردوسی* (دی‌ماه ۱۳۶۹). تهران: دانشگاه تهران.

سیدباقری، س.ک. (۱۴۰۰). کارکردهای اخلاق سیاسی درنظام اسلامی با تأکید بر رویکرد تمدنی. *مطالعات بنیادین تمدن نوین اسلامی*، ۴(۲)، صص. ۳۰-۱.

عالم، ع.ا. (۱۴۰۱). *بنیادهای علم سیاست*. (چاپ سی‌وپنجم). تهران: نشر نی.

عبدالرزاق، ع. (۱۳۸۰). *اسلام و مبانی قدرت*. رضایی، ا. (مترجم). تهران: انتشارات قصیده‌سرا.

علوی مقدم، س.م. (۱۳۷۱). اخلاق در شاهنامه. *کیهان اندیشه*، شماره ۴۱.

فردوسی، ا. (۱۳۹۵). *شاهنامه (براساس نسخه چاپ مسکو)*. تهران: انتشارات فرهنگ و قلم.

فولادی، م.، اورعی، ج. (۱۳۹۰). مبانی کشورداری و شهریاری در *شاهنامه*. در: اکبری، م. (به کوشش)، *مجموعه مقالات فردوسی‌پژوهی*. نشر خانه کتاب، صص. ۳۵۷-۳۷۷.

کسرایی، م. س. (۱۳۸۶). اندیشهٔ سیاسی فردوسی. *علوم سیاسی*، ٤(۷)، صص. ۲۱۳-۲۳٤.

محبتی، م. (۱۳۹۰). اعتدال و عقلانیت فردوسی در *شاهنامه*. در: اکبری، م. (به کوشش)، *مجموعه مقالات فردوسی‌پژوهی* (ج. ۱). نشر خانه کتاب، ص. ۱۸۹.

مظفّری، آ. (۱۳۸۷). چرایی نگاه متضاد به رابطه دین و سیاست نزد عبدالرزاق مصری و امام خمینی. *مطالعات انقلاب اسلامی*، ۴ (۱۵)، صص. ۱۰۵-۱۳۸.

منتصب مجابی، م. (۱۳۸۳). *تأثیر قرآن و احادیث در شاهنامه فردوسی*. کرمانشاه: انتشارات طاق بستان.

واثق عباسی، ع.، غلامی، ن. (۱۳۹۰). داد و دهش در *شاهنامه* فردوسی. در: اکبری، م. (به کوشش)، *مجموعه مقالات فردوسی‌پژوهی*. (ج. ۱). نشر خانه کتاب، صص. ۱۷۳-۱۴۹.

References

The Holy Quran.

Abdulrazzaq, A. (2001). *Islam and the foundations of power*. A. Rezaei (Trans.). Tehran, Iran: Qasidehsara Publications. [In Persian]

Alam, A. A. (2022). *Foundations of political science.* (35th ed.). Tehran, Iran: Nashr-e Ney. [In Persian]

Alavi Moghaddam, S. M. (1992). Ethics in the *Shahnameh*. *Keyhan-e Andisheh*, no. 41. [In Persian]

Arazi Jamkarani, N. A., Sharifi, M. R. & Kheirkhah Barzaki, S. (2020). A comparative study of the separation of religion and politics from the perspective of Hakim Abolqasem Ferdowsi and Sa'di Shirazi. *Comparative Literature Studies*, no. 56, pp. 315–336. [In Persian]

Bashiri, M. (2011). Analysis and evaluation of the teachings of Hakim Ferdowsi's *Shahnameh*. In: Y. Muhaddfard (Ed.), *Collection of Ferdowsi studies* (Vol. 1, pp. 67–75). Tehran, Iran: Nashr-e Khaneh Ketab. [In Persian]

Dehkhoda, A. A. (2011). *Dehkhoda dictionary* (Vol. 1). Tehran, Iran: University of Tehran Press. [In Persian]

Ferdowsi, A. (2016). *Shahnameh*. Tehran, Iran: Farhang va Qalam Publications. [In Persian]

Fouladi, M. & Awraei, J. (2011). Foundations of governance and kingship in the *Shahnameh*. In M. Akbari (Ed.), *Collection of Ferdowsi studies* (pp. 357–377). Tehran, Iran: Nashr-e Khaneh Ketab. [In Persian]

Kasraei, M. S. (2007). Ferdowsi's political thought. *Political Sciences*, 4(7), pp. 213–234. [In Persian]

Khomeini, S. R. A. (2019). *Sahifeh-ye Imam* (Vol. 1, 5th ed.). Tehran, Iran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

Mohabbati, M. (2011). Moderation and rationality of Ferdowsi in the *Shahnameh*. In M. Akbari (Ed.), *Collection of Ferdowsi studies* (Vol. 1, p. 189). Tehran, Iran: Nashr-e Khaneh Ketab. [In Persian]

Montasab Majabi, M. (2004). *The influence of the Quran and hadiths in Ferdowsi's Shahnameh.* Kermanshah, Iran: Taq-e Bostan Publications. [In Persian]

Mozaffari, A. (2008). The contrasting views on the relationship between religion and politics in Abdulrazzaq Misri and Imam Khomeini. *Islamic Revolution Studies*, 4(15), pp. 105–138. [In Persian]

Rahimi, S. A., & Dianti, M. (2022). A look at ethics and politics in the mythological and epic sections of Ferdowsi's *Shahnameh* and the *Iliad* and *Odyssey*. *New Achievements in Humanities Studies*, (51), pp. 44–56. [In Persian]

Seyed-Bagheri, S. K. (2021). Functions of political ethics in the Islamic system with an emphasis on the civilizational approach. *Fundamental Studies of Modern Islamic Civilization*, 4(2), pp. 1–30. [In Persian]

Sotoudeh, G. R. (1995). I will not die hereafter, for I am alive. In *Proceedings of the World Congress for Commemorating Ferdowsi* (January 1991). Tehran, Iran: University of Tehran Press. [In Persian]

Vasegh Abbasi, A. & Gholami, N. (2011). Justice and generosity in Ferdowsi's *Shahnameh*. In M. Akbari (Ed.), *Collection of Ferdowsi studies* (Vol. 1, pp. 149–173). Tehran, Iran: Nashr-e Khaneh Ketab. [In Persian]

Zahmatkesh, M. & Jafari, A. (2011). The relationship between religion and politics in Islam. *Foreign Policy*, 25(3), pp. 757–783. [In Persian]

Zare, G. A. & Zomorodi, M. (2011). Analysis and evaluation of ethical foundations in the maxims of Ferdowsi's *Shahnameh*. In M. Akbari (Ed.), *Collection of Ferdowsi studies* (pp. 213–238). Tehran, Iran: Nashr-e Khaneh Ketab. [In Persian]

Political Science
Baqir al-Olum University
ISSN Online: 2645-5773

From Network to Street: A Theoretical Framework for the Relation between Social Media and Political Protests

Mohammad Eskandari[1], **Mohammadreza Taleban**[2], **Amir Azimi Dolatabadi**[3]

[1] Department of Political Sociology, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Center, Tehran, Iran **(Corresponding author)**. M.eskandari.d@gmail.com

[2] Department of Sociology of Revolution, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Center, Tehran, Iran. taleban@ri-khomeini.ac.ir

[3] Department of Sociology of Revolution, Imam Khomeini and Islamic Revolution Research Center, Tehran, Iran. azimi@ri-khomeini.ac.ir

Abstract

This article provides a theoretical and in-depth analysis of the complex and multifaceted relationship between the use of "social media" and the phenomenon of "political protest." Its primary aim is to develop and present an integrated theoretical framework that can coherently explain the mechanisms of this relationship. The authors, by highlighting the transformation in the nature of protests in the contemporary era, argue that protest actions have evolved from a marginal and deviant behavior to an integral part of the conventional political participation process in modern societies. Therefore, one-dimensional analytical approaches that rely solely on a specific theory are insufficient in fully explaining this complex phenomenon. This research, by adopting a theoretical-analytical approach and critically synthesizing academic texts, seeks to construct a conceptual causal model that can systematically and multilayeredly explain how social media influences protest actions. The theoretical foundation of this research is based on a combination of key and established theories in the field of political sociology and social movements. These theories include: the theory of relative deprivation, which focuses on the perceived gap between individuals' expectations and their life realities; the resource mobilization theory, which emphasizes the importance of organizing and gathering material, human, and informational resources for collective action; the political opportunity structure theory, which analyzes structural conditions, such as elite divisions or reduced repression, as windows for protest; the framing theory, which highlights the crucial role of the media in shaping public perceptions and highlighting injustices; the emotional motivations theory, which examines the central role of emotions like anger, fear, hope, and despair in motivating individuals to engage; and finally, the concept of political discontent,

Cite this article: Eskandari, M., Taleban, M.R. & Azimi Dolatabadi, A. (2025). From Network to Street: A Theoretical Framework for the Relation between Social Media and Political Protests. *Political science*, 28(1), p. 129-152. https://doi.org/10.22081/psq.2025.71464.2968

Received: 2024-10-26 ; **Revised:** 2024-12-08 ; **Accepted:** 2025-01-19 ; **Published online:** 2025-04-09
© The Author(s).
Article type: Research Article **Publisher:** Baqir al-Olum University

which sees a decline in trust toward government performance and governing institutions as a precursor to public dissatisfaction.The main and innovative contribution of this article is the presentation of a conceptual causal model that demonstrates how social media (as an independent variable) can significantly increase the likelihood of protest actions (the dependent variable) by simultaneously influencing several key intermediary variables. This model identifies multiple pathways of influence. First, these platforms create a constant space for social comparison by continuously displaying the lifestyles, successes, and freedoms of others, thereby deepening and making more tangible the feeling of relative deprivation and inequality among users. Second, by rapidly and widely disseminating information such as videos of successful gatherings, news of security forces retreating, or divisions among rulers, these platforms alter individuals' perceptions of political opportunities, reducing the perceived risk and enhancing motivations for action. The third pathway is online resource mobilization. Social media provides affordable, fast, and efficient tools for coordination, disseminating details about gatherings, sharing security instructions, and even attracting financial and human support, thereby overcoming classic organizational barriers. Fourth, through media framing, these platforms highlight specific narratives of corruption, discrimination, and inefficiency, giving them clear meaning and thereby inflaming the sense of injustice within society. Fifth, constant exposure to critical content and negative news increases feelings of hopelessness regarding the future and the reformability of the system, reinforcing the belief that the current situation is intolerable and that the only way to bring about change is through "protest." Finally, the continuous dissemination of public evidence and criticism regarding the performance of the government and political institutions directly leads to the erosion of political satisfaction and the weakening of the legitimacy of the ruling regime. The conclusion is that social media are not the primary or root cause of protests; rather, they play a vital role as a powerful accelerant. Metaphorically speaking, if deep social, economic, and political grievances are the "dry wood" ready to ignite, social media can serve as the "fire" or spark that sets this wood aflame. This integrated theoretical framework provides a conceptual map for future empirical research, particularly in the context of Iran, to test and measure the proposed causal relationships in a field-specific and precise manner.

Keywords: Social media, political protest, relative deprivation, political opportunity structure, political satisfaction, media framing.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

از شبکه تا خیابان؛ یک چارچوب نظری برای رابطهٔ «شبکه‌های اجتماعی» و «اعتراض سیاسی»

محمد اسکندری[۱]، محمدرضا طالبان[۲]، امیر عظیمی دولت‌آبادی[۳]

[۱] گروه جامعه‌شناسی سیاسی، پژوهشکدهٔ امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران **(نویسنده مسئول)**. M.eskandari.d@gmail.com
[۲] گروه جامعه‌شناسی انقلاب، پژوهشکدهٔ امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. taleban@ri-khomeini.ac.ir
[۳] گروه جامعه‌شناسی، پژوهشکدهٔ امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران. azimi@ri-khomeini.ac.ir

چکیده

این مقاله به تحلیل نظری و عمیق رابطهٔ پیچیده و چندوجهی میان مصرف «شبکه‌های اجتماعی» و پدیدهٔ «اعتراض سیاسی» می‌پردازد و هدف اصلی آن، تدوین و ارائه یک چارچوب نظری یکپارچه است که بتواند سازوکارهای این ارتباط را به شکلی منسجم تبیین کند. نویسندگان با اشاره به دگرگونی ماهیت اعتراضات در دوران معاصر، استدلال می‌کنند که کنش اعتراضی از یک رفتار حاشیه‌ای و انحرافی، به بخشی از فرایند مشارکت سیاسی متعارف در جوامع مدرن تبدیل شده است؛ ازهمین‌رو رویکردهای تحلیلی تک‌بعدی که صرفاً بر یک نظریهٔ خاص تکیه می‌کنند، در توضیح کامل این پدیدهٔ پیچیده ناتوان‌اند. این پژوهش با اتخاذ رویکردی نظری- تحلیلی و از طریق ترکیب انتقادی متون علمی، در پی ساخت یک الگوی علّی مفهومی است تا بتواند نحوهٔ اثرگذاری شبکه‌های اجتماعی بر کنش‌های اعتراضی را به طور نظام‌مند و چندلایه توضیح دهد. شالودهٔ نظری این تحقیق بر ترکیبی از نظریه‌های کلیدی و تثبیت‌شده در حوزهٔ جامعه‌شناسی سیاسی و جنبش‌های اجتماعی استوار است. این نظریه‌ها موارد ذیل را شامل می‌شود: نظریهٔ محرومیت نسبی که بر شکاف ادراک‌شده میان انتظارات افراد و واقعیت‌های زندگی آنان تمرکز دارد؛ نظریهٔ بسیج منابع که اهمیت سازماندهی و گردآوری منابع مادی، انسانی و اطلاعاتی را برای اقدام جمعی برجسته می‌سازد؛ نظریهٔ ساختار فرصت سیاسی که شرایط ساختاری مانند شکاف در میان نخبگان یا کاهش سرکوب را به عنوان پنجره‌ای برای اعتراض تحلیل می‌کند؛ نظریهٔ قالب‌بندی که بر نقش کلیدی رسانه‌ها در شکل‌دهی به ادراک عمومی و برجسته‌سازی بی‌عدالتی‌ها تأکید دارد؛ نظریهٔ انگیزه‌های احساسی که به نقش محوری هیجاناتی چون خشم، ترس، امید و ناامیدی در تحریک افراد به مشارکت می‌پردازد و درنهایت مفهوم رضایتمندی سیاسی که کاهش اعتماد به عملکرد دولت و نهادهای حاکمیتی را زمینه‌ساز نارضایتی عمومی می‌داند. دستاورد اصلی و نوآورانه مقاله، ارائه یک الگوی علّی مفهومی است که نشان می‌دهد شبکه‌های اجتماعی (به عنوان متغیر مستقل) می‌توانند از طریق تأثیرگذاری هم‌زمان بر چندین متغیر میانجی کلیدی، احتمال بروز کنش اعتراضی (متغیر وابسته) را به شکل معناداری افزایش دهند. این الگو چندین مسیر تأثیرگذاری را شناسایی می‌کند. نخست، این شبکه‌ها با نمایش مداوم سبک‌های زندگی، موفقیت‌ها و آزادی‌های دیگران،

استناد به این مقاله: اسکندری، محمد؛ طالبان، محمدرضا؛ عظیمی دولت‌آبادی، امیر (۱۴۰۴). از شبکه تا خیابان؛ یک چارچوب نظری برای رابطهٔ «شبکه‌های اجتماعی» و «اعتراض سیاسی». *علوم سیاسی*، ۲۸(۱)، ص۱۲۹-۱۵۲. https://doi.org/10.22081/psq.2025.71464.2968

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۰۵ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۹/۱۸ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۰/۳۰ ؛ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

© نویسندگان.
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

فضایی دایمی برای مقایسهٔ اجتماعی ایجاد می‌کنند و درنتیجه احساس محرومیت نسبی و نابرابری را در میان کاربران عمیق‌تر و ملموس‌تر می‌سازند؛ دوم، این پلتفرم‌ها با انتشار سریع و گستردهٔ اطلاعاتی همچون فیلم تجمعات موفق، اخبار عقب‌نشینی نیروهای امنیتی یا شکاف در میان حاکمان، ادراک افراد از فرصت‌های سیاسی را تغییر می‌دهند و با کاهش ریسک متصور، انگیزه‌ها برای اقدام را تقویت می‌کنند. مسیر سوم، بسیج برخط منابع است؛ شبکه‌های اجتماعی ابزارهای ارزان، سریع و کارآمدی برای هماهنگی، اطلاع‌رسانی دربارهٔ جزئیات تجمعات، انتشار دستورعمل‌های امنیتی و حتی جذب حمایت‌های مالی و انسانی فراهم می‌آورند و بر موانع کلاسیک سازماندهی غلبه می‌کنند. چهارم، از طریق قاب‌بندی رسانه‌ای، این شبکه‌ها روایت‌های خاصی از فساد، تبعیض و ناکارآمدی را برجسته می‌کنند، به آنها معنای مشخصی می‌بخشند و از این طریق احساس بی‌عدالتی را در جامعه شعله‌ور می‌سازند. پنجم، قرارگرفتن مداوم در معرض محتوای انتقادی و اخبار منفی، به افزایش احساس ناامیدی به آینده و اصلاح‌پذیری سیستم منجر می‌شود و این باور را تقویت می‌کند که شرایط کنونی تحمل‌ناپذیر است و تنها راه تغییر، «اعتراض» است. درنهایت انتشار بی‌وقفهٔ شواهد و انتقادهای مردمی دربارهٔ عملکرد دولت و نهادهای سیاسی، به فرسایش مستقیم رضایتمندی سیاسی و تضعیف مشروعیت نظام حاکم می‌انجامد.

نتیجه اینکه شبکه‌های اجتماعی علت اصلی و ریشه‌ای اعتراضات نیستند؛ بلکه نقشی حیاتی به عنوان یک شتاب‌دهندهٔ قدرتمند ایفا می‌کنند. به زبان استعاری، اگر نارضایتی‌های عمیق اجتماعی، اقتصادی و سیاسی «هیزم» آماده اشتعال باشند، شبکه‌های اجتماعی می‌توانند «آتش» یا جرقه‌ای باشند که این هیزم را شعله‌ور سازند. این چارچوب نظری یکپارچه، نقشه‌ای مفهومی برای پژوهش‌های تجربی آتی، به‌ویژه در بستر ایران فراهم می‌آورد تا روابط علّی مطرح‌شده به صورت میدانی و دقیق مورد آزمون و سنجش قرار گیرند.

کلیدواژه‌ها: شبکه‌های اجتماعی، اعتراض سیاسی، محرومیت نسبی، ساختار فرصت سیاسی، رضایتمندی سیاسی، قالب‌بندی رسانه‌ای.

۱. مقدمه

اعتراض سیاسی به عنوان یکی از پایدارترین و مهم‌ترین پدیده‌های اجتماعی، همواره در کانون توجه سیاست‌ورزان و پژوهشگران علوم سیاسی و جامعه‌شناسی قرار داشته است. نگاهی به تاریخ سیاسی نشان می‌دهد که حفظ ثبات و مهار شورش‌ها و اعتراضات، یکی از دغدغه‌های بنیادین حکومت‌ها در طول قرن‌ها بوده است. مطالعات تاریخی مؤید آن است که منازعه‌های خشونت‌آمیز داخلی در دوران معاصر، پدیده‌ای رایج‌تر از انتخابات ملی برای براندازی حکومت‌ها بوده‌اند. در گذشته، رویکرد غالب حکومت‌ها و حتی بخشی از بدنهٔ آکادمیک، نه درک انگیزه‌های معترضان، بلکه بی‌اعتبارسازی، تحقیر و درنهایت سرکوب آنان بود. این دیدگاه، معترضان را افرادی گرفتار احساسات پرخاشگرانه و غیرعقلانی تلقی می‌کرد که باید مهار شوند. با این حال، این پارادایم با ظهور موج‌های مداوم اعتراضات و جنبش‌های اجتماعی در کشورهای پیشرفته صنعتی پس از دهه ۱۹۶۰م.، به طور جدی به چالش کشیده شد. این تحولات نشان داد که کنش اعتراضی، پدیدهٔ ویژهٔ جوامع در حال توسعه نیست؛ بلکه به تعبیر آمیتای اتزیونی، به «بخشی از روزمرگی معمولی دموکراسی» تبدیل شده است (Etzioni, 1970, p. 1). این دگرگونی، ضرورت تمایز میان «محرک‌ها» و «دلایل» زیربنایی اعتراضات را آشکار می‌سازد. رویدادهایی مانند افزایش قیمت سوخت (مانند حوادث آبان ۱۳۹۸ در ایران) یا یک تراژدی انسانی (مانند درگذشت مهسا امینی در پاییز ۱۴۰۱)، می‌توانند چونان جرقه‌هایی عمل کنند که آتش اعتراضات را شعله‌ور می‌سازند؛ اما این محرک‌ها به‌تنهایی نمی‌توانند دلیل وقوع کنش‌های جمعی گسترده باشند؛ زیرا در بسیاری از جوامع، سطوح بالایی از نارضایتی و مشکلات مشابه وجود دارد، ولی لزوماً به اعتراضات فراگیر منجر نمی‌شود؛ بنابراین پرسش اصلی این است که چه سازوکارهایی نارضایتی‌های فردی و گروهی را به یک کنش جمعی سیاسی تبدیل می‌کنند.

در این میان، ظهور و گسترش شبکه‌های اجتماعی مجازی، به عنوان یک عامل فنّاورانه و جدید، ابعاد تحلیل را پیچیده‌تر کرده، نقشی محوری در تسهیل، سازمان‌دهی و گسترش اعتراضات سیاسی ایفا می‌کند. نقطهٔ عطف این تحول، رویدادهای «بهار عربی» بود؛ زمانی که خودسوزی محمد بوعزیزی در تونس از طریق رسانه‌های مجازی به‌سرعت منتشر شد و دومینوی سقوط حکومت‌ها را در منطقه به راه انداخت. نقش این رسانه‌ها از دو جنبه اهمیت دارد: نخست، پدیده‌هایی مانند اعتراض، عمیقاً با «ادراک» شهروندان از مفاهیمی چون فساد، ناکارآمدی و بی‌عدالتی گره خورده‌اند و شبکه‌های اجتماعی ابزار قدرتمندی برای شکل‌دهی به این ادراکات هستند. دوم، بسیاری از پژوهشگران، اثرگذاری رسانه‌ها را یکی از دلایل اصلی وقوع و گسترش جنبش‌های اعتراضی معاصر می‌دانند. با توجه به این پیچیدگی‌ها، در این مقاله کوشیده‌ایم با فراتررفتن از تحلیل‌های تک‌بعدی و با استفاده از ادبیات نظری موجود در حوزهٔ جامعه‌شناسی سیاسی، یک چارچوب نظری منسجم برای فهم رابطه میان «مصرف شبکه‌های اجتماعی»

و «کنش اعتراضی» ارائه دهد. تمرکز اصلی این پژوهش بر نقش متغیرهای واسطه‌ای کلیدی مانند محرومیت نسبی، ادراک از فرصت‌های سیاسی، احساس بی‌عدالتی، امکان بسیج و نارضایتی سیاسی در شکل‌گیری رفتارهای اعتراضی است. درنهایت این مقاله یک الگوی علّی مفهومی نظری ارائه خواهد داد که نشان می‌دهد چگونه شبکه‌های اجتماعی می‌توانند از طریق تأثیر بر این متغیرها، احتمال بروز کنش‌های اعتراضی را تغییر دهند. این الگو، افزون بر روشن‌سازی مسیرهای علّی، زمینه‌ای برای انجام‌دادن مطالعات تجربی آتی، به‌ویژه در بستر جغرافیای ایران فراهم می‌آورد.

۲. پیشینهٔ پژوهش

رابطهٔ میان رسانه‌ها، به‌ویژه شبکه‌های اجتماعی و کنش‌های اعتراضی، موضوعی است که در سال‌های اخیر توجه گسترده‌ای را در ادبیات پژوهشی داخلی و بین‌المللی به خود جلب کرده است. این مطالعات از زوایای گوناگون به این پدیده نگریسته‌اند و می‌توان آنها را در چند دستهٔ کلی طبقه‌بندی کرد. دسته نخست، پژوهش‌های داخلی هستند که به تحلیل موردی اعتراضات در ایران پرداخته‌اند؛ برای نمونه رفیعی بهابادی (۱۴۰۲) در تبیین اعتراضات آبان ۱۳۹۸، نقش «استفاده از رسانه‌های مشوق اعتراض» را در کنار عواملی چون محرومیت و نارضایتی، به عنوان یکی از شرط‌های کلیدی وقوع اعتراضات شناسایی کرده است؛ به‌همین‌سان حسین‌پور و رشیدی (۱۴۰۰) با بهره‌گیری از نظریهٔ جامعهٔ شبکه‌ای کاستلز، نشان داده‌اند که شبکه‌های اجتماعی با تقویت ظرفیت کنشگری سیاسی، نقشی محوری در تسریع و گسترش اعتراضات دی‌ماه ۹۶ ایفا کرده‌اند؛ همچنین برخی پژوهش‌ها (مانند قربانی، ۱۳۹۶) بر نقش رسانه‌ها در اعتراضات سال‌های ۱۳۸۸ و ۱۳۹۶ و برخی دیگر (مطالعهٔ رضوانیان و همکاران، ۱۳۹۲)، بر تأثیر فنّاوری‌های ارتباطی در موفقیت جنبش‌های اجتماعی و نیز بر اهمیت فزایندهٔ اینترنت و شبکه‌های اجتماعی در تحولات سیاسی ایران تأکید کرده‌اند.

دسته دوم، مطالعاتی هستند که به بررسی چارچوب‌های نظری این رابطه پرداخته‌اند. برخی محققان تأثیر اینترنت را در چارچوب الگوی بسیج اجتماعی چارلز تیلی تحلیل کرده‌اند (موثقی گیلانی و عطارزاده، ۱۳۹۱). برخی در سطح بین‌المللی و در یک بررسی تطبیقی نشان داده‌اند که الگوهای فرهنگی و سبک زندگی چگونه بر نوع سازمان‌یابی و گسترش اعتراضات تأثیر می‌گذارند (اندریان و اپتر، ۱۴۰۰). مانوئل کاستلز، یکی از نظریه‌پردازان برجستهٔ این حوزه، در آثار خود مانند «شبکه‌های خشم و امید»، به‌تفصیل بیان می‌کند که چگونه شبکه‌های اجتماعی با ساختاری غیرمتمرکز و فاقد رهبری واحد، به بستری برای شکل‌دهی به ارزش‌ها، نگرش‌ها و «ارتباطات خودانگیخته» تبدیل شده و رابطهٔ میان قدرت و پادقدرت را در عصر دیجیتال دگرگون کرده‌اند (مانوئل کاستلز، ۱۳۹۳)؛ همچنین یکی از محققان با تمرکز بر توئیتر، این رسانه را عاملی مؤثر در تغییر فرهنگ سیاسی نخبگان و جامعه‌پذیری نسل جدید

در ایران می‌داند (رهبری، ۱۴۰۳)؛ هرچند پیامدهای آن را دوسویه و موضوعی مورد اختلاف ارزیابی می‌کند.

دسته سوم، پژوهش‌هایی هستند که به صورت تجربی و تطبیقی به این موضوع پرداخته‌اند. عبداللهی و همکاران (۱۳۹۱) در بررسی جنبش وال استریت و Jost و همکاران (۲۰۱۸م.) در تحلیل جنبش‌های اعتراضی در کشورهایی چون اسپانیا و ترکیه، نشان داده‌اند که رسانه‌های اجتماعی ابزاری حیاتی برای تسهیل هماهنگی، گسترش اطلاعات و بسیج معترضان هستند. کتاب *اینترنت و اعتراض سیاسی در خودکامگی‌ها* نیز با تحلیل داده‌های شصت کشور استبدادی، تأثیر فنّاوری اینترنت بر جنبش‌های اعتراضی در نظام‌های غیردموکراتیک را به صورت کمّی بررسی کرده است (Weidmann & Rød, 2019). با وجود غنای این مطالعات، تحلیل نقاط قوت و ضعف آنها نشان می‌دهد که اغلب این پژوهش‌ها، هرچند اعتراض‌های مختلفی را پوشش داده‌اند، بیشتر بر یک الگوی نظری خاص متکی بوده‌اند. این نگاه تک‌بعدی، با توجه به ماهیت پیچیده و چندوجهی اعتراض سیاسی، به ارائه تبیینی جامع از این پدیده قادر نیست؛ ازاین‌رو پژوهش حاضر تلاش دارد با فراتررفتن از این رویکردها و با ترکیب انتقادی نظریه‌های مختلف، چارچوبی یکپارچه‌تر برای فهم این رابطه ارائه دهد.

۳. روش پژوهش

این پژوهش از منظر هدف، یک مطالعهٔ نظری و از منظر ماهیت و روش، تحلیلی- مفهومی است. رویکرد اصلی تحقیق، الگوی علّی‌سازی است که بر شناسایی و تبیین روابط علّت و معلولی میان مفاهیم متمرکز است. در این چارچوب، پژوهش حاضر با هدف ساخت، بازتعریف و شفاف‌سازی مفاهیم کلیدی مرتبط با شبکه‌های اجتماعی و اعتراض سیاسی، در پیِ تبیین نظام‌مند روابط میان این مفاهیم است. روش تحلیل مفهومی، ابزاری قدرتمند در پژوهش‌های نظری است که به محقق امکان می‌دهد با اتکا به تحلیل انتقادی متون علمی، چارچوبی منسجم برای درک عمیق‌تر پدیده‌های اجتماعی طراحی کند (Jabareen, 2009)؛ بر این اساس هدف اصلی این مطالعه، ترکیب نظریه‌های کلیدی در حوزه‌های جامعه‌شناسی سیاسی و مطالعات ارتباطات است تا یک الگوی علّی مفهومی منسجم دربارهٔ رابطهٔ میان «مصرف شبکه‌های اجتماعی» و «کنش اعتراضی» ارائه شود. برای دستیابی به این هدف، داده‌های پژوهش از طریق روش کتابخانه‌ای و مطالعهٔ اسنادی گردآوری شده است. این فرایند شامل بررسی و تحلیل نظام‌مند متون علمی معتبر، از جمله کتاب‌ها، مقالات پژوهشی، رساله‌های دانشگاهی و دیگر منابع آکادمیک داخلی و خارجی بوده است. در فرایند تحلیل، تلاش شده است با بررسی انتقادی مبانی، پیش‌فرض‌ها و یافته‌های نظریه‌های موجود، نقاط اشتراک و افتراق آنها شناسایی شود و از این طریق، زمینه‌ای مستحکم برای ساخت یک چارچوب نظری چندبُعدی و یکپارچه فراهم گردد. این رویکرد،

پژوهش را قادر می‌سازد تا از تحلیل‌های تک‌بعدی فراتر رفته، به تبیینی عمیق‌تر و جامع‌تر از پدیدهٔ مورد مطالعه دست یابد.

٤. مبانی نظری: سطوح تحلیل فردی و ساختاری

برای پاسخ به این پرسش بنیادین که مصرف شبکه‌های اجتماعی چگونه بر کنش اعتراضی سیاسی اثر می‌گذارد، لازم است در آغاز ادبیات نظری مرتبط با چیستی کنش اعتراضی و نقش رسانه‌ها مرور شود. در یک دسته‌بندی کلی، می‌توان نظریه‌های تبیین‌کنندهٔ اعتراضات را به دو سطح تحلیل اصلی تقسیم کرد: نظریه‌های متمرکز بر متغیرهای فردی (سطح خُرد) و نظریه‌های متمرکز بر عوامل ساختاری (سطح کلان). در سطح تحلیل فردی، کانون توجه بر انگیزه‌ها، احساسات و تجربیات شخصی افراد است. عواملی همچون نارضایتی از شرایط زندگی، احساس فقر و تبعیض، تعهد به ارزش‌هایی مانند عدالت اجتماعی، و هیجاناتی مانند خشم، ناامیدی و ترس، همگی می‌توانند چونان محرک‌های اولیه برای مشارکت در اعتراضات عمل کنند. هویت‌های قومی، مذهبی یا جنسیتی و همچنین تجربیات مستقیم سرکوب و خشونت، جرقه‌هایی هستند که می‌توانند افراد را از انفعال خارج سازند و به خیابان‌ها بکشانند. در مقابل، در سطح تحلیل ساختاری، تمرکز بر شرایط و بسترهای کلان اجتماعی و سیاسی است که فرصت‌ها و محدودیت‌ها را برای کنش جمعی تعریف می‌کنند؛ عواملی مانند روابط قدرت نابرابر، ساختارهای سیاسی سرکوبگر و غیرپاسخگو، نبود کانال‌های رسمی برای مشارکت مسالمت‌آمیز و همچنین وجود هنجارهای فرهنگی یا ساختارهای اقتصادی ظالمانه، زمینه‌های لازم را برای شکل‌گیری و گسترش اعتراضات فراهم می‌آورند. البته این دو سطح تحلیلِ فردی و ساختاری، به طور جدایی‌ناپذیری به یکدیگر مرتبط‌اند و در یک تعامل پویا بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند (Klandermans, 1984; Tilly, 1978; Oliver & Marwell, 2007; McAdam, 2012; Marwell, 2010). زمانی که نارضایتی‌های فردی در بستری از ساختارهای غیردموکراتیک و نابرابر قرار می‌گیرند، تشدید شده، به یک ظرفیت اعتراضی جمعی تبدیل می‌شوند. از سوی دیگر همین اعتراضات جمعی نیز می‌توانند درنهایت به تغییر در ساختارها، نهادها و هنجارهای حاکم منجر گردند؛ بنابراین هر تحلیل جامعی از کنش اعتراضی باید به این برهم‌کنشیِ میان سطح خُرد و کلان توجه ویژه‌ای داشته باشد.

۵. نظریه‌های مطرح

۵-۱. نظریهٔ محرومیت نسبی

این نظریه که توسعه‌دهندهٔ اصلی آن تد رابرت گر است، بر یک اصل اساسی استوار است و آن اینکه افراد زمانی احساس نارضایتی می‌کنند که انتظارات ارزشی، یعنی خواسته‌ها و بایدهای آنها برآورده نشود و توانایی‌های ارزشی (داشته‌ها و هست‌ها) آنها با انتظاراتشان تفاوت معناداری داشته باشد

(Smith, 1993, p. 19). نظریهٔ محرومیت نسبی به دو بخش کلی تقسیم می‌گردد: نخست اینکه چگونه محرومیت نسبی به‌منزلهٔ منبع نارضایتی و پرخاشگری در ذهنیت افراد شکل می‌گیرد؛ دوم اینکه چگونه در شکل خشونت جمعی سیاسی ظاهر می‌شود و شدّت خشم و میزان آن تحت تأثیر چه عوامل اجتماعی قرار دارد؟ گر معتقد است که علّت اصلی بروز خشونت و در پی آن، بی‌ثباتی سیاسی را باید در شکل‌گیری احساس محرومیت در میان افراد جامعه جستجو کرد (گر، ۱۳۷۶، ص. ۴۷)؛ به بیان روشن‌تر این محرومیت مطلق نیست که زمینه‌ساز اعتراض، خشونت و بی‌ثباتی می‌شود؛ بلکه محرومیت نسبی نقش کلیدی دارد؛ به این معنا که ممکن است فردی از نگاه یک ناظر عینی، فقیر، محروم یا نیازمند تلقی نشود، ولی خود را در مقایسه با دیگران محروم احساس کند (گیدنز، ۱۳۷۸، ص. ۶۶۲). امروزه محرومیت نسبی به مفهوم کلیدی در علوم اجتماعی تبدیل شده است؛ زیرا به‌وضوح نشان می‌دهد که قضاوت اجتماعی، نه‌تنها بر اساس معیارهای مطلق، بلکه بر اساس مقایسه‌های نسبی ابتنا دارد. در این میان، شبکه‌های اجتماعی با ایجاد امکان مقایسهٔ اجتماعی و قراردادن کاربران در معرض اطلاعات مربوط به موفقیت‌های دیگران، نقش مهمی در تقویت این احساس ایفا می‌کنند (Bargain, Jara Tamayo & Rivera, 2025, p. 4).

۵-۲. نظریهٔ بسیج منابع

نظریهٔ بسیج منابع[1] یک رویکرد نظری در خصوص تبیین ظهور جنبش‌های اجتماعی و الگوی کنش گروهی است. بر خلاف برخی دیگر از نظریه‌ها، الگوی بسیج منابع، جنبش‌های اجتماعی را نهادهای اجتماعی منطقی و هدف‌گرا می‌داند. این رویکرد برای تحلیل جنبش اجتماعی، «منابع» را در مرکز تحلیل قرار می‌دهد و بر توانایی اعضای جنبش برای به‌دست‌آوردن منابع و بسیج اعضا در جهت تحقّق اهداف جنبش تأکید می‌ورزد. طالبان در یک آزمون علمی که در آن داده‌های ۱۴۷ کشور بررسی شده نشان داده است نظریهٔ بسیج منابع در تبیین پراکندگیِ بین کشوری خشونت سیاسی، حمایت جدی و قابل اعتمادی به دست آورده است (طالبان، ۱۴۰۲). به اعتقاد او «دیدگاه بسیج منابع برای تبیین اینکه چرا حجم و شدّت کنش‌های اعتراضی خشونت‌بار در میان کشورهای جهان متفاوت است، بر وضعیت و ویژگی‌هایی از حکومت‌ها تأکید می‌گذارد که فرض می‌شود بر منفعت مورد انتظار کنش‌های اعتراضی و شورشی تأثیر دارند؛ به عبارت دیگر مفاد استدلال اصلی نظریهٔ بسیج منابع این است که منبع عمده و اصلی تفاوت و پراکندگیِ بین کشوری در حجم و شدّت کنش‌های اعتراضی خشونت‌بار را باید با دقت بیشتری در ساختار نظام‌های سیاسی (حکومت‌ها) نهفته دانست؛ زیرا در هر جامعه‌ای این حکومت‌ها هستند که مجموعه‌ای از فرصت‌ها و محدودیت‌های تأثیرگذار بر هزینه‌ها، منافع و احتمال موفقیت انواع کنش‌های اعتراضی- چه مسالمت‌آمیز و چه خشونت‌بار- را فراهم می‌کنند» (طالبان، ۱۴۰۲، ص ۱۶۴).

1. Resource Mobilization Theory

نظریهٔ بسیج منابع بر برخی مفاهیم پایه استوار شده است که ضرورت دارد برای شناخت این نظریه، آن مفاهیم به‌درستی درک شود. اولین مفهوم کلیدی، واژهٔ «منابع» است. در این نظریه، هر چیزی که برای تحقق اهداف یک کنش جمعی ضروری است، یک «منبع» تلقی می‌شود. این منابع می‌توانند شامل موارد ملموس مانند پول، تجهیزات و فضا و همچنین موارد ناملموس مانند دانش، مهارت، اعتبار و حمایت عاطفی باشند (آپ، ۱۴۰۱، ص. ۲۲۴-۲۲۵).

دومین مفهوم کلیدی، «بسیج» است. «بسیج فرایندی است که به موجب آن یک گروه، مهار جمعی بر منابع مورد نیاز برای کنش جمعی را در دست گیرد» (Jenkins,1983, p. 532). منظور از کنشگران نیز افراد یا گروه‌هایی هستند که در یک کنش جمعی شرکت می‌کنند. کنشگران می‌توانند شامل افراد عادی، فعالان، سازمان‌های غیردولتی، رهبران سیاسی و نهادهای دولتی باشند (Tilly, 1978, p.10). در خصوص نقش و جایگاه شبکه‌های اجتماعی در فرایند اثرگذاری بر کنش اعتراضی، باید به مسئله ظرفیت‌ها و توان‌مندی این شبکه‌ها در بسیج منابع تمرکز کرد. با ظهور انقلاب‌های عربی در منطقهٔ جنوب غرب آسیا و شمال آفریقا، توجه‌ها در خصوص نقش رسانه‌ها به‌ویژه شبکه‌های اجتماعی در ساماندهی این جنبش‌ها جلب شده است. در این انقلاب‌ها، شبکه‌های اجتماعی به یکی از اصلی‌ترین نهادهای سازمان‌دهندهٔ اعتراضات و جنبش‌های اجتماعی تبدیل شده بودند. برخی از پژوهش‌ها نیز بر نحوه استفاده از رسانه‌های اجتماعی برای سازماندهی اعتراض‌ها در کشورهای عربی متمرکز شده‌اند (Abdelrahman, 2014; El Tantawy & Wiest, 2011; Gerbaudo, 2012; Rane & Salem, 2012; Steinert, 2020). اکنون نقش شبکه‌های اجتماعی در ساماندهی جنبش‌ها و اعتراض‌های سیاسی چنان افزایش یافته است که با پدیده‌ای به‌نام «بسیج برخط» مواجه هستیم (Tufekci, 2017, p. 269). منظور از بسیج برخط، صرفاً مجموعه‌ای از منابع موجود برخط نیست؛ بلکه نتیجهٔ اقداماتی است که به‌وسیله آنها این منابع به صورت راهبردی در مسیر کنش گروهی اعتراضی تجمیع و بسیج می‌گردند (Martin, 2008, p. 503). پژوهشگران با طراحی چارچوبی نو برای سنجش کمّی تلاش‌های بسیج منابع در توییتر، نشان دادند که بسیج برخط صرفاً به معنای وجود منابع در فضای دیجیتال نیست؛ بلکه نتیجهٔ کنش‌های هدفمندی است که این منابع را در راستای اقدام جمعی اعتراضی سازمان‌دهی می‌کنند (Abdul Reda, Sinanoglu & Abdalla, 2021, p.162).

۵-۳. نظریهٔ ساختار فرصت سیاسی

مهم‌ترین گزارهٔ این نظریه آن است که موفقیت یا شکست جنبش‌های اجتماعی در درجهٔ اول تحت تأثیر «فرصت‌های سیاسی» است.[۱] در این نظریه، «فرصت سیاسی» بدین معناست که اگر نظام سیاسی

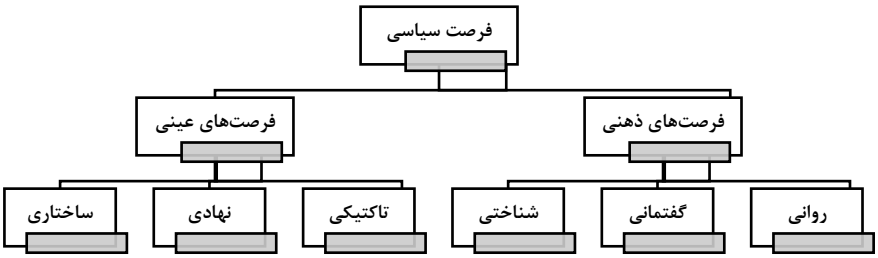
۱. نظریه‌پردازان اجتماعی همچون Peter Eisinger، Sidney Tarrow، David S. Meyer و Doug McAdam از برجسته‌ترین حامیان و توسعه‌دهندگان این منطق نظری به شمار می‌روند.

موجود در برابر چالشی آسیب‌پذیر باشد، فرصتی را برای دیگران همچون اعضای جنبش ایجاد می‌کند که از این فرصت برای پیشبرد یک تغییر اجتماعی استفاده کنند. آسیب‌پذیری‌ها می‌تواند پیامد مواردی مانند افزایش تکثّر سیاسی، کاهش سرکوب، شکاف در میان نخبگان و افزایش حق رأی سیاسی باشد (آپ، ۱۴۰۱، صص ۲۶۰-۲۶۶). یکی از مباحث جدی در خصوص مفهوم فرصت سیاسی، مسئله «عینی‌بودن» یا «ذهنی‌بودن» آن است. یکی از محققان فرصت سیاسی را یک تغییر عینی در شرایط و ساختار قلمداد می‌کند. او می‌گوید: «منظور من از گسترش فرصت‌های سیاسی، تغییر در ویژگی‌های نهادی یا صف‌آرایی‌های سیاسی غیررسمی یک نظام سیاسی خاص است که به طرز قابل توجهی نابرابری قدرت میان یک گروه چالشگر خاص و دولت را کاهش می‌دهد» (McAdam, 1995, p. 224). در مقابل این دیدگاه عینیت‌گرایانه، تعریف سیدنی تارو[1] قرار دارد که فرصت‌های سیاسی را مسئله‌ای ذهنی قلمداد می‌کند. وی ساختارهای فرصت سیاسی را ابعادی از محیط سیاسی تعریف می‌کند که انگیزه‌هایی برای افراد جهت دست‌زدن به کنش جمعی با تأثیرگذاری بر انتظارات آنان برای موفقیت یا شکست فراهم می‌آورند. «فرصت‌های سیاسی، ابعادی به‌نسبت پایدار از محیط سیاسی هستند که از طریق تأثیرگذاری بر انتظارات افراد درباره موفقیت یا شکست، انگیزه‌هایی برای مشارکت در کنش جمعی فراهم می‌آورند» (Tarrow, 1994, p.163).

به بیان دیگر ویژگی‌های محیط سیاسی، تنها در صورتی ساختارهای فرصت به شمار می‌روند که انتظارات افراد برای موفقیت یا شکست را تغییر دهند. در این تعریف، اینکه شانس موفقیت به طور صحیح ادراک شود، اهمیتی ندارد. عوامل محیطی، آن‌گونه که ادراک می‌شوند، بر کنش سیاسی تأثیر می‌گذارند (Tarrow, 1996, p. 54). هیچ فرصتی، هر قدر هم به طور عینی فراهم شده باشد، باعث بسیج نمی‌شود؛ مگر آنکه برای چالش‌گران بالقوه قابل رؤیت و به عنوان یک فرصت، قابل درک باشد. در کنار ذهنی‌بودن معنای فرصت سیاسی، برخی از اندیشمندان به فرصت‌های نرم و فرامعنایی همچون «ساختار فرصت گفتمانی» و «فرصت‌های فرهنگی»، «فرصت‌های عاطفی» و «فرصت‌های شناختی» توجه کرده‌اند.

آنچه در فرصت گفتمانی بدان توجه می‌شود، آن است که کدام ایده‌ها معقول شمرده می‌شوند؟ کدام برساخته‌ها از واقعیت «واقع‌گرایانه» دانسته می‌شوند و کدام ادعاها در یک واحد سیاسی در یک زمان مشخص مشروع تلقی می‌گردند؛ به عبارت دیگر ویژگی‌های محیط سیاسی بنا بر تعریف تنها در صورتی ساختارهای فرصت به شمار می‌روند که در انتظارات برای موفقیت یا شکست تغییر پدید آورند (آپ، ۱۴۰۱، ص. ۲۷۴).

1. Sidney Tarrow



انواع فرصت سیاسی (مطالعات پژوهشگر)

۵-٤. نظریهٔ قالب‌بندی

نظریه قالب‌بندی[1] بر مبنای مطالعات ایروینگ گافمن[2] مطرح شد. وی در کتاب خود با عنوان *تحلیل قالب‌ها*، چگونگی سازماندهی و تفسیر تجربیات روزمرهٔ انسان‌ها را بررسی کرد و مفهوم قالب‌بندی یا فریمینگ را ارائه داد. اساس نظریهٔ گافمن بر این مبناست که انسان‌ها با قالب‌های ذهنی و اجتماعی، تجربیات و اطلاعات خود را سازماندهی و معنا می‌کنند. وی بر این باور بود که این قالب‌ها نقش اساسی در درک و تعاملات اجتماعی انسانی ایفا می‌کنند. از نگاه گافمن، فریم‌ها برساختهٔ اجتماعی هستند و ابزاری در اختیار انسان‌ها شمرده می‌شوند که به‌واسطه آن می‌توانند موقعیت‌ها و رویدادها را درک کنند (Goffman, 1974, p. 11-13). تحلیل‌گران قالب‌ها را نظام‌های معنایی به‌نسبت پایداری توصیف می‌کنند که به متون یا نقشه‌های مدولار شباهت دارد و می‌توانند برای دوره‌های زمانی طولانی پایدار باقی بمانند (Steinberg,1999, p. 741). دربارهٔ ارتباط میان نظریهٔ قالب‌بندی و کنش اعتراضی سیاسی باید در نظر داشت که با توجه به اینکه قاب‌ها اساساً فرایند درک و تفسیر افراد از موقعیت‌ها و رویدادها را برمی‌سازند، می‌توانند مبنایی برای عضویت افراد در جنبش‌ها و همچنین اقدام به رفتار و کنش اعتراضی باشند. قاب‌هایی مانند بی‌عدالتی، فساد توسعه‌یافته و یا قاب ناامیدی می‌توانند به افزایش خشم و نارضایتی افراد، تمایل کمتر به مشارکت سیاسی متعارف و بسترسازی گرایش افراد به کنش اعتراضی منجر گردند (Snow & et al., 1986, p. 470-471). دیوید اسنو[3]، جامعه‌شناس آمریکایی و همکارانش در مقاله‌ای با عنوان *«روندهای همسویی قاب‌ها، بسیج خرد و مشارکت در جنبش»* به بررسی نقش قاب‌ها در شکل‌گیری و بسیج جنبش‌های اجتماعی می‌پردازند. آنها با تعریف مفهومی به نام همسویی قاب‌ها، تأکید می‌کنند اعضای یک جنبش اجتماعی می‌کوشند تا درک مشترکی از یک مسئلهٔ سیاسی ایجاد کنند. این فرایند شامل توافق اعضا بر سر تعریف مسئله، علل مسئله و راه‌حل‌های عبور از مسئله می‌شود. آنها

1. Framing Theory
2. Erving Goffman
3. David Snow

نشان می‌دهند که همسویی عموماً چهار روند اصلی دارد: پل‌سازی قاب‌ها، بزرگ‌نمایی قاب‌ها، گسترش قاب‌ها و تغییر قاب‌ها (همان، ص ۴۶۷).

۵-۵. نظریهٔ انگیزه‌های احساسی[1]

جیمز جی. جسپر،[2] از جامعه‌شناسانی است که تمرکز اصلی وی در پژوهش‌ها به ابعاد معنایی و فرهنگی جنبش‌ها، به‌ویژه مسئله احساسات، عواطف و هیجانات در جنبش‌های اجتماعی معطوف است. جسپر بر این باور است که «معترضان و مخاطبانشان با احساس، مسیر اقدام و تصمیم‌گیری خود را می‌پیمایند؛ در این مسیر، اهداف و هویت‌های خود را شکل می‌دهند و از میان تاکتیک‌های گوناگون برای رسیدن به خواسته‌هایشان انتخاب می‌کنند. ما نمی‌توانیم جنبش‌های اجتماعی را بفهمیم، مگر آنکه دیدگاه‌های مشارکت‌کنندگان را درک کنیم. نگاه به کنش جمعی داوطلبانه برای یک هدف، راهی است برای فهم کارکرد فرهنگ؛ زیرا در مرکز هر جنبش اجتماعی، تلاش برای خلق معناهای جدید نهفته است. هیچ جا تأثیر فرهنگ یا تولید آن به‌اندازهٔ اعتراضات روشن و قابل لمس نیست. برای فهم اعتراض، باید فرهنگ را درک کنیم. در مقابل، اعتراض نیز به ما نشان می‌دهد فرهنگ از کجا می‌آید» (Jasper, 2014, p. 12). جسپر معتقد است که احساسات به عنوان عامل مهمی در تصمیم‌گیری و رفتار افراد نقش دارند و می‌توانند موتور محرک کنش‌های جمعی در نظر گرفته شوند. نظریهٔ انگیزه‌های احساسی جسپر تأکید دارد که چهار حس (خشم، ترس، امید و ناامیدی) می‌تواند افراد را برای عضویت در گروه‌های اعتراضی ترغیب کند. در نگاه جسپر، خشم از وضعیت ناعادلانه یا تبعیض می‌تواند افراد را به سمت جنبش‌های اعتراضی رهنمون سازد. این احساس چونان شتاب‌دهندای عمل می‌کند که افراد را برای تغییر به کنش اعتراضی تحریک می‌کند (Jasper, 2018, p. 04). همچنین وی بر این باور است که در برخی موارد احساس ناامیدی شدید می‌تواند مبنای عضویت افراد در گروه‌های اعتراضی باشد. این رویداد زمانی اتفاق می‌افتد که فرد احساس می‌کند دیگر چیزی برای ازدست‌دادن ندارد[3] و اعتراض تنها راه موجود برای تغییر شرایط نامطلوب است. او در این خصوص می‌نویسد:

> همه حالات روحی منفی انرژی کنش سیاسی را کاهش نمی‌دهند. یک حالت روحی عمیق گاهی در اعتراض‌ها نقش دارد: نوعی یأس یا آنچه من اثر هیچ‌چیز برای ازدست‌دادن می‌نامم. در این وضعیت، پروژه‌ها و نیازهای شخصی رنگ می‌بازند؛ گاه احساس انتقام از عاملان ظلم با دغدغهٔ عدالت درهم می‌آمیزد. چنین یأسی باید به خشم منجر شود، نه به ترس (همان، ص ۹۶).

1. Emotion-Driven Motivation Theory
2. James M. Jasper
3. Nothing-left-to-lose effect

۵-٦. رضایتمندی سیاسی

یکی از الگوهایی که به توصیف ادراکات و ارزیابی مردم و شهروندان از عملکرد نظام سیاسی و نهادهای مربوطه می‌پردازد، نظریهٔ رضایتمندی سیاسی است. در دنیای امروز که دموکراسی‌ها اهمیت و جایگاه ویژه‌ای به عنوان اصلی‌ترین الگوی حکمرانی مدرن پیدا کرده‌اند، رضایتمندی سیاسی یک شاخص و سنجهٔ اساسی برای ارزیابی وضعیت پایداری، کارکرد و مشروعیت نظام‌های سیاسی به شمار می‌رود. به طور مشخص، این مفهوم به ارزیابی عمومی شهروندان از عملکرد دولت، نهادهای سیاسی و سیاست‌های عمومی می‌پردازد (Easton, 1975, p. 436-438). صاحب‌نظران بر این باور هستند که این مفهوم، ارزیابی‌های ذهنی و عینی مردم و شهروندان را دربارهٔ مشروعیت و کارآمدی نظام سیاسی در سه سطح دسته‌بندی می‌کند. سطح اول به رضایتمندی از نظام سیاسی مربوط است که ارزیابی کلی از عدالت، ثبات و مشروعیت نظام سیاسی را شامل می‌گردد. سطح دوم به رضایتمندی از نهادهای سیاسی مربوط است؛ همچون دولت، مجلس و قوهٔ قضائیه، و سطح سوم نیز به رضایتمندی از رهبران سیاسی و مسئولان دولت باز می‌گردد .(Dalton, 2004, p. 196) رضایتمندی سیاسی مانند هر پدیدهٔ دیگری در علوم اجتماعی تابع مولفه‌ها و متغیرهای متعدد است؛ اما در یک دسته‌بندی کلی می‌توان رضایتمندی سیاسی را متأثر از چهار دسته عوامل ساختاری (عملکرد اقتصادی، ثبات اقتصادی و ...)، عوامل نهادی (شفافیت، کیفیت خدمات عمومی)، عوامل فرهنگی و اجتماعی (فرهنگ سیاسی، سطح آگاهی عمومی) و عوامل فردی (ایدئولوژی سیاسی، جنسیت، طبقه، تحصیلات و...) دانست.

جدول ۱- مقایسهٔ تطبیقی نظریه‌های کلیدی در تبیین رابطهٔ مصرف شبکه‌های اجتماعی و کنش اعتراضی

نظریه	سطح تحلیل	پرسش کلیدی	پاسخ نظریه
محرومیت نسبی	سطح فردی (خرد)	چرا افراد از وضعیت موجود ناراضی می‌شوند و چه زمانی این نارضایتی به اعتراض می‌انجامد؟	ایجاد شکاف بین انتظارات و واقعیت‌های زندگی؛ مقایسهٔ اجتماعی باعث تحریک احساس بی‌عدالتی می‌شود.
بسیج منابع	سطح بین فردی (میانی)	چه عواملی امکان سازماندهی و بسیج جمعی برای اعتراض را فراهم می‌کنند؟	وجود منابع مادی، انسانی، اطلاعاتی و ارتباطی؛ استفاده از شبکه‌های اجتماعی برای بسیج این منابع.
ساختار فرصت سیاسی	سطح ساختاری (کلان)	چه زمانی شرایط سیاسی برای بروز اعتراض مساعد می‌شود؟	تغییرات در فضای سیاسی، شکاف نخبگان یا کاهش سرکوب می‌تواند فرصت را برای اعتراض فراهم کند.
قالب‌بندی رسانه‌ای	سطح بین فردی (میانی)	چگونه رسانه‌ها با شکل‌دهی به ادراکات، مردم را به کنش اعتراضی سوق می‌دهند؟	رسانه‌ها با برجسته‌سازی موضوعات خاص و چارچوب‌بندی آنها، خشم و احساس بی‌عدالتی را تحریک می‌کنند.
انگیزه‌های احساسی	سطح فردی (خرد)	چه احساساتی افراد را به شرکت در اعتراضات و جنبش‌ها تحریک می‌کند؟	احساساتی مانند خشم، ترس، امید یا ناامیدی محرک‌های اصلی رفتارهای اعتراضی هستند.
رضایتمندی سیاسی	سطح ساختاری (کلان)	چگونه سطح رضایت یا نارضایتی از حکومت می‌تواند به رفتار اعتراضی منجر شود؟	کاهش رضایت از عملکرد دولت و نهادهای سیاسی می‌تواند مشروعیت نظام را تضعیف کرده، زمینهٔ اعتراض را فراهم سازد.

۵-۷. فرایند اثرگذاری پیام

در حوزهٔ جامعه‌شناسی ارتباطات، نظریه‌ها و دیدگاه‌های مختلفی در خصوص سازوکار و نظام اثرگذاری پیام بر ذهن و عمل انسان‌ها وجود دارد. نظریه‌های مهم در این زمینه را می‌توان الگوی علّی تزریقی،[۱] نظریهٔ استفاده و رضایت‌مندی،[۲] نظریهٔ کاشت،[۳] نظریهٔ مارپیچ سکوت،[۴] نظریهٔ برجسته‌سازی،[۵] نظریهٔ قالب‌بندی،[۶] نظریهٔ کاشت دومین مرحله،[۷] نظریهٔ وابستگی رسانه‌ای،[۸] نظریهٔ استفادهٔ نمادین،[۹] نظریهٔ شبکه‌های اجتماعی،[۱۰] نظریهٔ تأثیر شخص ثالث،[۱۱] نظریهٔ رفتار برنامه‌ریزی‌شده،[۱۲] نظریهٔ یادگیری اجتماعی،[۱۳] نظریهٔ اقناع[۱۴] و نظریهٔ جریان دو مرحله‌ای ارتباطات[۱۵] عنوان کرد (Baran & Davis, 2014, pp. 45–93)؛ اما اگر بخواهیم همهٔ این نظریه‌ها را در یک چارچوب کلی تر تقسیم بندی کنیم می‌توانیم به دسته‌بندی ذیل برسیم:

الف) دیدگاه سنتی تأثیرات قوی[۱۶]

نظره‌هایی که اثرگذاری مطلق رسانه‌ها را الگوی علّی کرده‌اند، بیشتر به سال‌های میانه دو جنگ جهانی مربوط است. فرضیه‌های اصلی این مرحله را چنین می‌توان توصیف کرد:

ـ عوامل محرک (محتوای رسانه‌ای) نقش اصلی را در فرایند تأثیر بازی می‌کنند.

ـ مخاطبانی که محتوای رسانه‌ها به آنها عرضه می‌شود، به شکل یکسانی واکنش نشان می‌دهند.

ـ تأثیر به صورت فوری و مستقیم روی می‌دهد (Windahl, Signitzer & Olson, 1992, pp. 34–41).

الگوی علّی تزریقی یا همان نظریهٔ گلولهٔ جادویی که در آن فرض می‌شود رسانه‌ها دارای قدرت زیادی در شکل‌دهی به رفتار و نگرش‌های مخاطبان هستند و رسانه پیام‌ها را به طور مستقیم به ذهن مخاطب شلیک می‌کند و مخاطبان بدون هیچ مقاومتی جذب می‌شوند (تنکارد و سورین، ۱۳۹۳،

1. Hypodermic Needle Model
2. Uses and Gratifications Theory
3. Cultivation Theory
4. Spiral of Silence Theory
5. Agenda-Setting Theory
6. Framing Theory
7. Second-Level Agenda Setting
8. Media Dependency Theory
9. Symbolic Interactionism
10. Social Network Theory
11. Third-Person Effect Theory
12. Theory of Planned Behavior
13. Social Learning Theory
14. Elaboration Likelihood Model – ELM
15. Two-Step Flow of Communication
16. Strong Effects Tradition

ص. ۳۸۷)؛ همچنین نظریهٔ جریان دو مرحله‌ای در این دسته جای می‌گیرند.

ب) دیدگاه تأثیرات محدود[1]

از این دیدگاه مخاطبان پیام‌های ارسالی از سوی رسانه‌ها، دارای انتخاب فعالانه در دریافت پیام هستند. انسان‌ها در تحلیل و قضاوت دربارهٔ پدیده‌ها از منابع مختلف کسب اطلاع می‌کنند و به عبارت بهتر تأثیرات رسانه‌ها به میزان زیادی به نیازها و انگیزه‌های فردی بستگی دارد. نظریهٔ استفاده نمادین و رضایت‌مندی و نظریهٔ وابستگی رسانه‌ای در این حوزه جای می‌گیرد (Sun, Rubin, & Haridakis, 2008, pp. 409–410).

ج) دیدگاه‌های میانجی[2]

با اجرای برخی پژوهش‌های تجربی، به‌ویژه در خصوص رفتارهای انتخاباتی مفهوم تأثیر مطلق رسانه‌ها جای خود را به مفهوم تأثیر محدود داد. جوزف کالاپر، در عبارتی موجز و مختصر این نظریه را چنین توصیف می‌کند: محتوای ارتباط جمعی معمولاً علت لازم و کافی تأثیر بر مخاطب نیست؛ بلکه به‌منزلهٔ بخشی از مجموعه‌عوامل میانجی عمل می‌کند (Klapper, 1960, p. 8). در این رویکرد نظریهٔ کاشت را می‌توان نام برد که ادعا می‌کند رسانه‌ها پیوسته تصاویری از واقعیت را ارائه می‌دهند که می‌توانند به شکل‌گیری دیدگاه‌های خاصی در ذهن مخاطبان منجر شوند. جان‌مایهٔ نظریهٔ کاشت بر این ایده استوار است که رسانه بیشتر پیامدهای نگرشی دارد تا رفتاری (مهدی‌زاده، ۱۳۸۴، ص. ۲۰).

جدول ۲- نظریه‌های مرتبط با فرایند اثرگذاری پیام

نظریات اثرگذاری پیام	دیدگاه تاثیرات محدود	نظریه وابستگی
		نظریه رضایتمندی
	دیدگاه میانجی	نظریه برجسته‌سازی
		نظریه کاشت
	دیدگاه سنتی تاثیرات قوی	جریان دومرحله ای
		مدل تزریقی
	دیدگاه تفسیری	برساختگرایی اجتماعی
		استفاده نمادین

د) دیدگاه‌های تفسیری[3]

در این رویکرد بر این باور تاکید می‌شود که مهم‌ترین تأثیر رسانه‌ها بر ساختِ معناست؛ یعنی تصور

1. Limited Effects Tradition
2. Mediating Perspectives
3. Interpretive and Interactive Perspectives

و درک مخاطب از دنیای پیرامون، حاصلِ ترکیب ساخت اجتماعی معنا با معنای حاصل از تجربهٔ شخصی یا به عبارتی، مذاکره و توافق علّت و عاملیت زیر عنوان برساخت‌گرایی اجتماعی است. بر اساس رهیافت برساخت گرایی اجتماعی، مهم‌ترین تأثیر رسانه‌ها، برساخت معناست؛ به این صورت که مخاطب پس از دریافت ساخت رسانه‌ای معنا، آن را با ساختار شخصی معنا (معنای شخصی)، ترکیب و یکپارچه می‌سازد. این فرایند رسانه‌ای‌شدن، اغلب حاوی تأثیر قوی بافت اجتماعی دریافت‌کنندگان محتوای رسانه‌ای است. رویکرد برساختگرا، اگرچه بیشتر مدیون سنت فرهنگ‌گراست تا سنت‌های رفتارگرا و ساختارگرا، ولی به طور کامل از ساختارگرایی و رفتارگرایی مجزا نیست؛ زیرا برساخت‌های نهایی پیامد شناخت‌ها و رفتارهای متعدد مشارکت‌کنندگان در رویدادهای پیچیدهٔ اجتماعی است. این رویکرد برای بسیاری از وضعیت‌های مربوط به تأثیر رسانه‌ای مانند افکار عمومی، نگرش‌های اجتماعی، انتخاب‌های سیاسی، ایدئولوژی و... کاربرد دارد (مهدی‌زاده، ۱۳۸۹، ص. ۶۰-۸۵). نظریهٔ استفادهٔ نمادین و برساخت گرایی اجتماعی را می‌توان از جمله مهم‌ترین نظریه‌ها در این دیدگاه دانست.

٦. الگوی علّی

در ادامه بر پایهٔ پیش‌فرض نظریه‌های فوق، شش مسیر علّی کلیدی معرفی می‌شود که شبکه‌های اجتماعی از طریق آنها می‌توانند در شکل‌دهی رفتار اعتراضی نقش داشته باشند.

۱) ایجاد فضای مقایسهٔ اجتماعی و افزایش محرومیت نسبی؛

۲) برساختن فرصت‌های سیاسی و تغییر درک افراد از احتمال موفقیت اعتراضات (شانس پیروزی)؛

۳) بسیج برخط منابع و تسهیل سازمان‌دهی اعتراضات و جذب بیشتر منابع؛

۴) قاب‌بندی رسانه‌ای و افزایش احساس بی‌عدالتی.

۵) بزرگ‌نمایی مشکلات اجتماعی و افزایش احساس ناامیدی و تقویت ایدهٔ چیزی برای ازدست‌دادن نداریم.

۶) کاهش رضایتمندی سیاسی و افزایش نارضایتی از حکومت.

مسیر علّی	نظریه پشتیبان
مقایسه اجتماعی ← احساس محرومیت نسبی	محرومیت نسبی
ادراک فرصت‌ها ← شانس موفقیت اعتراض	ساختار فرصت سیاسی
هماهنگی و بسیج ← سازمان‌دهی کنش جمعی	بسیج منابع
ادراک بی‌عدالتی ← تأثیر روایت رسانه‌ای	قالب‌بندی رسانه‌ای
ناامیدی و خشم ← برانگیختگی احساسی کاربران	احساسات در کنش سیاسی
کاهش اعتماد سیاسی ← افزایش نارضایتی عمومی	رضایتمندی سیاسی

این الگوی علّی می‌تواند مبنایی برای طراحی پرسش‌نامه‌های تجربی، تحلیل محتوای فضای مجازی یا مطالعات میدانی تطبیقی قرار گیرد.

مقایسه اجتماعی و افزایش محرومیت نسبی: شبکه‌های اجتماعی بستری برای نمایش و مقایسهٔ زندگی افراد، گروه‌ها و جوامع مختلف فراهم می‌کنند. این بستر اطلاعاتی، کاربران را در معرض محتواهایی قرار می‌دهد که می‌تواند احساس نابرابری و شکاف اجتماعی را تشدید کند. هنگامی که افراد خود را با دیگرانی که از رفاه، آزادی یا فرصت‌های بیشتر برخوردارند مقایسه می‌کنند، محرومیت نسبی افزایش می‌یابد. این ادراک، به‌ویژه در شرایطی که کاربران احساس کنند این نابرابری غیرعادلانه است و امکان تغییر شرایط وجود دارد، می‌تواند انگیزهٔ لازم را برای مشارکت در اعتراض‌های سیاسی تقویت کند.

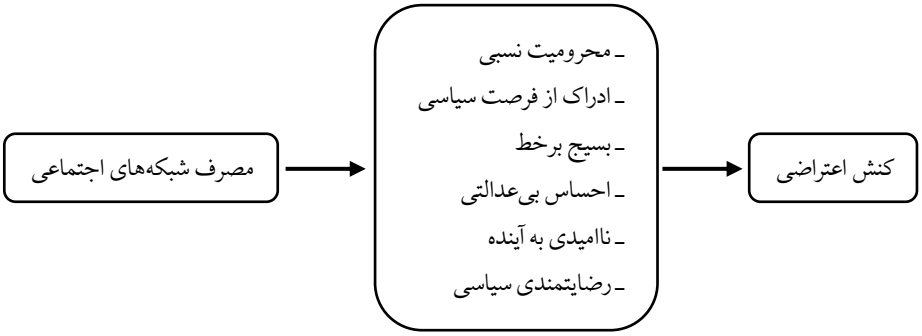
تغییر ادراک از فرصت‌های سیاسی و احتمال موفقیت اعتراضات: ادراک افراد از میزان سرکوبگری یا آسیب‌پذیری حاکمیت، عاملی تعیین‌کننده در تصمیم‌گیری برای مشارکت در کنش‌های اعتراضی است. شبکه‌های اجتماعی با تولید و بازنشر روایت‌هایی دربارهٔ ضعف حکومت در سرکوب اعتراضات، همبستگی میان معترضان و احتمال موفقیت جنبش‌های اعتراضی، بر ادراک شهروندان از فرصت‌های سیاسی تأثیر می‌گذارند. در شرایطی که شبکه‌های اجتماعی نشان دهند که دولت در مهار اعتراضات ناتوان است یا حمایت‌های گسترده‌ای از سوی گروه‌های داخلی و خارجی برای معترضان وجود دارد، احتمال ورود افراد بیشتری به جنبش اعتراضی افزایش می‌یابد. درواقع شبکه‌های اجتماعی همچون یک عصای سحرآمیز می‌توانند فرصت‌های سیاسی ناموجود را خلق کنند.

بسیج منابع و تسهیل سازمان‌دهی اعتراضات: یکی از مهم‌ترین موانع اعتراض‌های مؤثر، نبود سازمان‌دهی و هماهنگی میان معترضان است. شبکه‌های اجتماعی با ارائه بسترهای ارتباطی ارزان، سریع و گسترده، امکان برنامه‌ریزی، اطلاع‌رسانی و هماهنگی اعتراضات را فراهم می‌کنند. از طریق این شبکه‌ها، معترضان می‌توانند اطلاعاتی دربارهٔ زمان و مکان تجمعات منتشر کنند، دستورعمل‌های امنیتی و مقابله را در اختیار دیگران بگذارند، حمایت‌های عاطفی و انگیزشی برای شرکت‌کنندگان در اعتراضات ایجاد کنند و منابع انسانی و مالی مورد نیاز جنبش‌های اعتراضی را سازماندهی نمایند.

قاب‌بندی رسانه‌ای و افزایش احساس بی‌عدالتی: شبکه‌های اجتماعی نه‌تنها نقش اطلاع‌رسانی دارند؛ بلکه از طریق قاب‌بندی خاص خود، نحوهٔ درک کاربران از واقعیت‌های اجتماعی و سیاسی را شکل می‌دهند. این قاب‌بندی معمولاً بر نابرابری‌های اقتصادی، فساد، تبعیض و ناکارامدی حکومت‌ها تأکید دارد و موجب افزایش احساس بی‌عدالتی در میان کاربران می‌شود. این فرایند زمانی تشدید می‌شود که شبکه‌های اجتماعی اخبار و تصاویر مرتبط با بی‌عدالتی و سرکوب را منتشر کنند؛ روایت‌هایی را که نشان فساد و ناکارامدی نهادهای حکومتی است، برجسته کنند و احساس همبستگی میان معترضان را از طریق بازنمایی اعتراضات موفق افزایش دهند.

افزایش احساس ناامیدی: شبکه‌های اجتماعی با برجسته‌سازی مشکلات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی، احساس ناامیدی دربارهٔ آینده را در میان کاربران افزایش می‌دهند. هنگامی که افراد پیوسته در معرض محتوایی قرار می‌گیرند که بر بحران‌های اقتصادی، بی‌ثباتی اجتماعی، فساد و ناکارامدی حکومت تأکید دارد، این احساس در آنها شکل می‌گیرد که شرایط کنونی تحمل‌ناپذیر است، امیدی به اصلاح وضعیت از طریق سازوکارهای قانونی و دموکراتیک وجود ندارد و تنها راه تغییر، «اعتراض» است.

کاهش رضایتمندی سیاسی: شبکه‌های اجتماعی با انتشار اطلاعات انتقادی دربارهٔ عملکرد دولت، فساد مالی، تبعیض‌های اجتماعی و ناکارامدی سیاست‌های عمومی، می‌توانند باعث کاهش اعتماد و رضایتمندی افراد از نظام سیاسی گردند.



نمودار ۱- الگوی علّی چگونگی تأثیرگذاری شبکه‌های اجتماعی بر اعتراض سیاسی

۷. نتیجه‌گیری

بر مبنای یافته‌های این پژوهش نظری، رابطهٔ میان مصرف شبکه‌های اجتماعی و کنش اعتراضی، رابطه‌ای مستقیم و خطی نیست؛ بلکه از طریق مجموعه‌ای از متغیرهای میانجی روان‌شناختی، اجتماعی و سیاسی شکل می‌گیرد. این مقاله با ترکیب نظام‌مند نظریه‌های کلیدی در حوزهٔ جامعه‌شناسی سیاسی، یک الگوی علّی مفهومی ارائه داد که هدف آن، معقول‌سازی و تبیین این ارتباط پیچیده است. درک پدیده‌ای سیال و چندوجهی همچون رفتار اعتراضی، نیازمند یک نگرش جامع و چندلایه است؛ رویکردی که فراتر از تبیین‌های تک‌عاملی حرکت کند و به تعامل میان ساختار و کنشگر توجه نماید. به بیانی ساده‌تر، نمی‌توان تصور کرد که صرف مشاهدهٔ یک ویدیوی اعتراضی در اینستاگرام یا خواندن یک توییت انتقادی، به‌تنهایی فردی را به یک معترض خیابانی تبدیل کند. پرسش بنیادین این است که فرد در چه بستر و شرایطی آن محتوا را دریافت می‌کند؟ این شهروند در چه وضعیتی زندگی می‌کند؟ چه میزان احساس بی‌عدالتی و تحقیرشدگی را تجربه کرده است؟ مهم‌تر از همه، آیا احساس می‌کند که اعتراضش می‌تواند به نتیجه‌ای ملموس بینجامد؟ درواقع شاید بتوان شبکه‌های اجتماعی را به «آتش» اعتراضات تشبیه کرد؛ اما این آتش

تنها زمانی شعله‌ور می‌شود که «هیزم» آن از قبل آماده شده باشد. این هیزم، همان نارضایتی‌های انباشته‌شده، احساس محرومیت، ادراک از فساد و ناکارامدی و تضعیف امید به آینده است که در بستر جامعه وجود دارد. شبکه‌های اجتماعی با قدرت بی‌نظیر خود در پیوندزدن تجربیات فردی، تقویت احساسات جمعی و شکستن انزوای شناختی، نقش شتاب‌دهندای را ایفا می‌کنند که این هیزم خشک را به آتشی فراگیر بدل می‌سازد.

با این حال، باید تأکید کرد که الگوی علّی ارائه‌شده در این پژوهش، یک چارچوب نظری است و اثبات تجربی «علّی‌بودن» روابط مندرج در آن، مستلزم اجرای پژوهش‌های میدانی و پیمایشی است. اگرچه سنجش کنش اعتراضی در سطح فردی، همواره یکی از دغدغه‌های روش‌شناختی در علوم اجتماعی بوده است، طراحی پژوهش‌هایی که بتوانند به طور دقیق میزان و چگونگی این کنش را در خلال وقوع اعتراضات ارزیابی کنند، می‌تواند به شناسایی و آزمون روابط علّی احتمالی میان این متغیرها کمک شایانی نماید. بر این مبنا، پیشنهاد می‌شود پژوهش‌های آینده در چند حوزه متمرکز شوند: نخست، تحلیل‌های موردی عمیق از اعتراضات سیاسی، به‌ویژه در بستر ایران، می‌تواند نقش شبکه‌های اجتماعی را در مراحل مختلف یک جنبش (از جرقه‌های اولیه تا سازمان‌دهی و افول)، به صورت دقیق واکاوی کند. دوم، اجرای مطالعات تطبیقی میان کشورهایی با سطوح متفاوت از آزادی‌های رسانه‌ای، می‌تواند نشان دهد که آیا تأثیر شبکه‌های اجتماعی بر کنش اعتراضی در نظام‌های سیاسی مختلف، یکسان است یا تابع ساختار سیاسی حاکم می‌باشد. در پایان گفتنی است که انتخاب شش متغیر میانجی در این الگوی علّی، به معنای نادیده‌گرفتن دیگر عوامل مؤثر نیست. این پژوهش ادعایی مبنی بر جامعیت مطلق این الگو ندارد و مدل ارائه‌شده صرفاً بر اساس دایرهٔ مطالعات نظری پژوهشگر (در چارچوب رساله دکتری) تدوین شده است. بی‌تردید پژوهشگران دیگر می‌توانند با تکیه بر دیگر چارچوب‌های نظری، متغیرهای جدیدی را شناسایی کنند و به غنای این الگوی علّی بیفزایند و آن را تکمیل کنند.

منـابـع

آپ، ک. د. (۱۴۰۱). *جنبش اجتماعی و اعتراض سیاسی: نظریه‌ها و رویکردها*. (چاپ دوم). م. عباسی (مترجم). تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی.

تنکارد، ج. و.، سورین، و. ج. (۱۳۹۳). *نظریه‌های ارتباطات*. ع. دهقان (مترجم). تهران: مؤسسه چاپ و انتشارات دانشگاه تهران.

چارلز اف. ا.، دیوید ا. ا. (۱۴۰۰). *اعتراض سیاسی و تغییر اجتماعی*. چاپ دوم). م.ر. سعیدآبادی (مترجم). تهران: پژوهشگاه مطالعات راهبردی.

حسین‌پور، ر.، رشیدی، ا. (۱۴۰۰). اعتراضات دی‌ماه ۹۶ از منظر تئوری جامعهٔ شبکه‌ای. *سیاست‌های راهبردی*، ۱۰(۳۹)، صص. ۱۰۹-۱۴۰.

رضوانیان، ع. (۱۳۹۲). *تأثیر تکنولوژی‌های ارتباطی- اطلاعاتی بر جنبش‌های اجتماعی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. تهران: دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تربیت معلم.

رفیعی بهابادی، م. (۱۴۰۲). تحلیل بولی و کلان‌نگر اعتراضات آبان ۱۳۹۸ در استان تهران. *انقلاب‌پژوهی*، ۱(۱)، صص. ۲۸۳-۳۰۵.

رهبری، م. (۱۴۰۳). *توئیتری‌شدن سیاست*. تهران: انتشارات اگر.

طالبان، م.ر. (۱۴۰۲). آزمون بین‌کشوری نظریهٔ بسیج منابع. *انقلاب‌پژوهی*، ۱(۱)، ۱۶۱-۱۸۶.

عبداللهی، ر.، شورگشتی، م.، اخوت‌پور، ب. (۱۳۹۱). نقش رسانه‌های نوین در جنبش‌های اجتماعی. *مطالعات فرهنگ و ارتباطات*، ۱۳(۱۸)، صص. ۱۴۵-۱۷۲.

قربانی، ع. (۱۳۹۶). *بررسی نقش رسانه‌ها بر اعتراض‌های سال‌های ۱۳۸۸ و ۱۳۹۶ در ایران*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. دانشگاه بین‌المللی امام خمینی.

کاستلز، م. (۱۳۹۳). *شبکه‌های خشم و امید: جنبش‌های اجتماعی در عصر اینترنت*. م. قلی‌پور (مترجم). تهران: نشر مرکز.

گر، ت.ر. (۱۳۷۶). *چرا انسان‌ها شورش می‌کنند؟* ع. مرشدی‌زاده (مترجم). تهران: پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.

گیدنز، آ. (۱۳۷۸). *جامعه‌شناسی*. م. صبوری (مترجم). تهران: نشر نی.

مهدی‌زاده، س.م. (۱۳۸۹). *نظریه‌های رسانه: اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی*. تهران: نشر همشهری.

مهدی‌زاده، م. (۱۳۸۴). *مطالعه تطبیقی نظریهٔ کاشت و دریافت در ارتباطات*. تهران: انتشارات مرکز تحقیقات و مطالعات و سنجش برنامه‌ای صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران.

موثقی گیلانی، ا.، عطارزاده، ب. (۱۳۹۱). نقش و تأثیر فضای مجازی در جنبش‌های اجتماعی؛ مطالعهٔ موردی مصر. *پژوهشنامهٔ علوم سیاسی*، ۷(۳)، صص. ۱۴۷-۱۹۲.

References

Abdelrahman, M. (2014). *Egypt's long revolution: Protest movements and uprisings*. Routledge.

Abdollahi, R., Shourgashti, M. & Okhovatpour, B. (2012). The role of new media in social movements. *Journal of Culture and Communication Studies*, 13(18), pp.145–172. [In Persian]

Abdul Reda, A., Sinanoglu, S. & Abdalla, M. (2021). Mobilizing the masses: Measuring resource mobilization on Twitter. *Sociological Methods & Research*, 52(1), pp.153–192.

Baran, S. J. & Davis, D. K. (2014). *Mass communication theory: Foundations, ferment, and future* (7th ed.). Cengage Learning.

Bargain, O., Jara Tamayo, H. X. & Rivera, D. (2025). *Social gaps, perceived inequality, and protests.* IZA Discussion Paper No. 17769. Institute of Labor Economics.

Castells, M. (2014). *Networks of outrage and hope: Social movements in the internet age*. M. Gholipour (Trans.). Tehran, Iran: Nashr-e Markaz. [In Persian]

Charles, A. F. & David, A. A. (2021). *Political protest and social change*. (2nd ed.). M. R. Saeidabadi (Trans.). Tehran, Iran: Research Institute for Strategic Studies. [In Persian]

Dalton, R. J. (2004). *Democratic challenges, democratic choices: The erosion of political support in advanced industrial democracies*. Oxford University Press.

Easton, D. (1975). A reassessment of the concept of political support. *British Journal of Political Science*, 5(4), pp. 435-457.

El Tantawy, N. & Wiest, J. B. (2011). Social media in the Egyptian revolution: Reconsidering resource mobilization theory. *International Journal of Communication*, 5, pp. 1207-1224.

Etzioni, A. (1970). *Demonstration democracy*. Gordon & Breach.

Gerbaudo, P. (2012). *Tweets and the streets: Social media and contemporary activism*. Pluto Press.

Ghorbani, A. (2017). *Examining the role of media in the protests of 2009 and 2017 in Iran.* Unpublished master's thesis. Imam Khomeini International University, Faculty of Social Sciences, Iran. [In Persian]

Giddens, A. (1999). *Sociology*. M. Sabouri (Trans.). Tehran, Iran: Nashr-e Ney. [In Persian]

Goffman, E. (1974). *Frame analysis: An essay on the organization of experience*. Harvard University Press.

Gurr, T. R. (1997). *Why men rebel*. A. Morshedizadeh (Trans.). Tehran, Iran: Research Institute for Strategic Studies. [In Persian]

Hosseinpour, R. & Rashidi, A. (2021). The January 2018 protests from the perspective of network society theory. *Strategic Policies*, 10(39), pp.109–140. [In Persian]

Jabareen, Y. (2009). Building a conceptual framework: Philosophy, definitions, and procedure. *International Journal of Qualitative Methods*, 8(4), pp. 49–62.

Jasper, J. M. (2014). *Protest: A cultural introduction to social movements*. Polity Press.

Jasper, J. M. (2018). *The emotions of protest.* University of Chicago Press.

Jenkins, J. C. (1983). Resource mobilization theory and the study of social movements. *Annual Review of Sociology*, no. 9, pp. 527–553.

Jost, J. T., Barberá, P., Bonneau, R., Langer, M., Metzger, M., Nagler, J. & Tucker, J. A. (2018). How social media facilitates political protest: Information, motivation, and social networks. *Political Psychology*, 39(S1), pp. 85–118.

Klandermans, B. (1984). Mobilization and participation: Social-psychological expansions of

resource mobilization theory. *American Sociological Review*, 49(5), pp. 583–600.

Klapper, J. T. (1960). *The effects of mass communication*. Free Press.

Mahdizadeh, M. (2005). *A comparative study of cultivation and reception theory in communication*. Tehran, Iran: Center for Research, Studies, and Program Evaluation of the Islamic Republic of Iran Broadcasting. [In Persian]

Mahdizadeh, S. M. (2010). *Media theories: Common ideas and critical perspectives*. Tehran, Iran: Hamshahri Publications. [In Persian]

Martin, A. W. (2008). Resources for success: Social movements, strategic resource allocation, and union organizing outcomes. *Social Problems*, 55(4), pp. 501–524.

Marwell, G. (2010). Collective action and individual choice: Recent theoretical developments. *Sociological Inquiry*, 80(1), pp.1–12.

McAdam, D. (1995). *'Initiator' and 'spin-off' movements: Diffusion processes in protest cycles*. In: M. Traugott (ed.), Repertoires and cycles of collective action (pp. 217–239). Duke University Press.

McAdam, D. (2012). *Political process and the development of Black insurgency*, 1930–1970 (2nd ed.). University of Chicago Press.

Movassaghi Gilani, A., & Attarzadeh, B. (2012). The role and impact of cyberspace on social movements: A case study of Egypt. *Journal of Political Science*, 7(3), pp.147–192. [In Persian]

Oliver, P. E. & Marwell, G. (2007). Whatever happened to critical mass theory? A retrospective and assessment. *Sociological Theory*, 25(4), pp. 288–311.

Opp, K. D. (2022). *Social movements and political protest: Theories and approaches*. (2nd ed.). M. Abbasi (Trans.). Tehran, Iran: Institute for Strategic Studies. [In Persian]

Rafiei Bahabadi, M. (2023). Boolean and macro-level analysis of the November 2019 protests in Tehran province. *Revolution Studies*, 1(1), pp. 283–305. [In Persian]

Rahbari, M. (2024). *The Twitterization of politics*. Tehran, Iran: Agar Publications. [In Persian]

Rane, H. & Salem, S. (2012). Social media, social movements, and the diffusion of ideas in the Arab uprisings. *The Journal of International Communication*, 18(1), pp. 97–111.

Rezvanian, A. (2013). *The impact of communication and information technologies on social movements.* Unpublished master's thesis. Tarbiat Moallem University, Faculty of Literature and Humanities, Tehran, Iran. [In Persian]

Smith, H. J. & Pettigrew, T. F. (1993). Relative deprivation: A theoretical and meta-analytic review. In: M. A. Zanna (ed.), *Advances in Experimental Social Psychology* (Vol. 25, pp. 1–74). Academic Press.

Snow, D. A., Rochford, E. B., Jr., Worden, S. K. & Benford, R. D. (1986). Frame alignment processes, micromobilization, and movement participation. *American Sociological Review*, 51(4), pp. 464–481.

Steinberg, M. W. (1999). The talk and back talk of collective action: A dialogic analysis of repertoires of discourse among nineteenth-century English cotton spinners. *American*

Journal of Sociology, 105(3), pp. 736–780.

Steinert, S. (2020). The five problems of digital ethics with social media during revolutions. *Philosophy & Technology*, 33(4), pp. 495–514.

Sun, S., Rubin, A. M. & Haridakis, P. M. (2008). The role of motivation and media involvement in explaining internet dependency. *Journal of Broadcasting & Electronic Media*, 52(3), pp. 408–431.

Taleban, M. R. (2023). Cross-country testing of resource mobilization theory. *Revolution Studies*, 1(1), pp. 161–186. https://doi.org/10.22034/fademo.2023.387304.1000 [In Persian]

Tankard, J. W. & Severin, W. J. (2014). *Communication theories*. A. Dehghan (Trans.). Tehran, Iran: University of Tehran Press. [In Persian]

Tarrow, S. (1994). *Power in movement: Social movements, collective action and politics.* Cambridge University Press.

Tarrow, S. (1996). *States and opportunities: The political structuring of social movements*. In: D. McAdam, J. McCarthy, & M. Zald (eds.), Comparative perspectives on social movements (pp. 41–61). Cambridge University Press.

Tilly, C. (1978). *From mobilization to revolution.* Addison-Wesley.

Tufekci, Z. (2017). *Twitter and tear gas: The power and fragility of networked protest.* Yale University Press.

Weidmann, N. B. & Rød, E. G. (2019). *The internet and political protest in autocracies.* Oxford University Press.

Windahl, S., Signitzer, B. & Olson, J. T. (1992). *Using communication theory: An introduction to planned communication.* SAGE Publications.

Political Science
Baqir al-Olum University
ISSN Online: 2645-5773

A Technological Transition in Foreign Policy: Impact of AI Governance on the Geopolitical Role of the United Arab Emarates

Fereshteh Bahramipoor[1], **Amir Rezaeipanah**[2], **Parham Pourramezan**[3]

[1] Department of International Relations, University of Isfahan, Isfahan, Iran. f.bahramipoor73@ase.ui.ac.ir

[2] Department of Political Science, Shahid Beheshti University, Tehran, Iran **(Corresponding author)**. a_rezaeipanah@sbu.ac.ir

[3] Department of Conflict and Collaboration in the Middle East, Scientific Research and Middle East Strategic Studies Center, Tehran, Iran. parhampourramezan@ut.ac.ir

Abstract

This article analyzes and explains the "technological transition in foreign policy," focusing on a case study of the United Arab Emirates (UAE). It argues that smart and purposeful governance of artificial intelligence (AI) has become a key tool for redefining and enhancing the UAE's geopolitical role in both regional and global arenas. In an era where emerging technologies, especially AI, are transforming fundamental concepts of power, security, and diplomacy, the UAE, through a forward-looking approach and strategic investments, has sought to transition from a traditional oil-based power to a technological and influential actor in the new world order. The central question of the research revolves around how AI governance and its mechanisms have impacted the UAE's foreign policy and geopolitical position. The article's hypothesis posits that the strategic use of AI and the creation of technological governance structures have led to an increase in soft power, diplomatic influence, and the consolidation of the UAE's geopolitical position both regionally and globally. This study, employing a qualitative approach and using strategic content analysis, examines the UAE's documents, policies, and actions in this domain. The research findings indicate that the UAE's strategy goes beyond purely economic dimensions and domestic development, establishing a systematic connection between artificial intelligence policies and foreign policy objectives. The country, through the establishment of pioneering institutions such as the "Ministry of Artificial Intelligence" (2017), the first of its kind globally, and the formulation of the "UAE National Artificial Intelligence Strategy 2031," has defined a comprehensive framework to position itself as a global hub in this field. This strategy is built on key pillars such as institutional development, talent acquisition, data-driven infrastructure development, and the creation of

Cite this article: Bahramipoor, F., Rezaeipanah, A. & Pourramezan, P. (2025). A Technological Transition in Foreign Policy: Impact of AI Governance on the Geopolitical Role of the United Arab Emarates. *Political science*, 28(1), p. 153-178. https://doi.org/10.22081/psq.2025.71520.2974

Received: 2024-09-21 ; **Revised:** 2024-11-02 ; **Accepted:** 2025-11-27 ; **Published online:** 2025-04-09
© The Author(s).
Article type: Research Article **Publisher:** Baqir al-Olum University

an innovative ecosystem. Massive investments in technology companies like G42, which recently attracted a $1.5 billion investment from Microsoft, as well as the development of native large language models like Falcon, highlight the UAE's efforts to shift from being a consumer of technology to a producer and architect of the digital order. In the geopolitical dimension, AI governance has enabled the UAE to employ "technological diplomacy" as one of the key pillars of its foreign policy. By hosting global technology giants, offering its AI models as open-source, and striving to play a role in global regulatory frameworks, the UAE positions itself as a responsible and leading player in the technology field. These actions have significantly strengthened the country's "soft power" and helped brand it as a modern, innovative, and forward-thinking state. The article shows that the UAE is engaged in an "intelligent balancing game" between the major technology powers, namely the United States and China. While it welcomes collaboration with American companies like Microsoft and OpenAI, it seeks to avoid complete dependence on any single power and diversifies its technological relationships. This opportunistic approach allows the UAE to define an independent and key position for itself in the global geopolitical competition. From a power perspective, artificial intelligence is becoming a new component alongside military and economic power. The UAE, by integrating advanced technologies into its defense and security structures—evident in its technological collaborations with Israel following the "Abraham Accords"—is also strengthening its "hard power." This technological transition is not merely a choice but a strategic necessity for survival and influence in the 21st century. Recognizing this reality, the UAE has successfully employed AI as a tool to increase strategic independence, create sustainable economic advantages, and redefine its role as a small but influential power in regional and global equations. Ultimately, the article concludes that the UAE's model of integrating AI governance with foreign policy objectives is a successful example of how small and medium-sized states can use technology to overcome traditional geopolitical constraints and play a role beyond their conventional weight in the international system. This model can serve as a template for other developing countries seeking to take a more active role in shaping the future global order.

Keywords: UAE, artificial intelligence, technological governance, foreign policy, geopolitics, technological transition, soft power, technological diplomacy.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

گذار فنّاورانه در سیاست خارجی: تأثیر حکمرانی هوش مصنوعی بر نقش ژئوپلیتیک امارات متحدهٔ عربی

فرشته بهرامی‌پور[۱]، امیر رضایی‌پناه[۲]، پرهام پوررمضان[۳]

[۱] گروه روابط بین‌الملل، دانشگاه اصفهان، اصفهان، ایران. f.bahramipoor73@ase.ui.ac.ir
[۲] گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی، تهران، ایران **(نویسندهٔ مسئول)**. a_rezaeipanah@sbu.ac.ir
[۳] گروه کشمکش و همکاری در خاورمیانه، مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه، تهران، ایران. parhampourramezan@ut.ac.ir

چکیده

این مقاله به تحلیل و تبیین «گذار فنّاورانه در سیاست خارجی» با تمرکز بر مطالعهٔ موردی امارات متحدهٔ عربی می‌پردازد و استدلال می‌کند که حکمرانی هوشمند و هدفمند بر هوش مصنوعی به ابزاری کلیدی برای بازتعریف و ارتقای نقش ژئوپلیتیک این کشور در عرصهٔ منطقه‌ای و بین‌المللی تبدیل شده است. در عصری که فنّاوری‌های نوظهور، به‌ویژه هوش مصنوعی در حال دگرگون‌سازی مفاهیم بنیادین قدرت، امنیت و دیپلماسی هستند، امارات با اتخاذ رویکردی آینده‌نگر و سرمایه‌گذاری‌های راهبردی کوشیده است تا از یک قدرت سنتی مبتنی بر منابع نفتی به یک بازیگر فنّاور و تأثیرگذار در نظم نوین جهانی گذر کند. پرسش اصلی پژوهش بر این محور استوار است که حکمرانی هوش مصنوعی چگونه و با چه سازوکارهایی بر سیاست خارجی و موقعیت ژئوپلیتیک امارات تأثیر گذاشته است. در پاسخ، فرضیهٔ مقاله این است که بهره‌گیری راهبردی از هوش مصنوعی و ایجاد ساختارهای حکمرانی فنّاورانه، به افزایش قدرت نرم، نفوذ دیپلماتیک و تثبیت جایگاه ژئوپلیتیک امارات در منطقه و فرامنطقه منجر شده است. این پژوهش با رویکردی کیفی و با استفاده از روش تحلیل محتوای راهبردی، به بررسی اسناد، سیاست‌ها و اقدامات امارات در این حوزه می‌پردازد. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که راهبرد امارات فراتر از ابعاد صرفاً اقتصادی و توسعهٔ داخلی بوده، پیوندی نظام‌مند میان سیاست‌های هوش مصنوعی و اهداف سیاست خارجی برقرار کرده است. این کشور با تأسیس نهادهای پیشرو مانند «وزارت هوش مصنوعی» برای اولین بار در جهان (۲۰۱۷م.) و تدوین «راهبرد ملی هوش مصنوعی امارات ۲۰۳۱م.»، چارچوبی جامع برای تبدیل‌شدن به یک قطب جهانی در این حوزه تعریف کرده است. این راهبرد بر محورهایی چون نهادسازی، جذب استعداد، توسعهٔ زیرساخت‌های داده‌محور و ایجاد یک اکوسیستم نوآورانه استوار است. سرمایه‌گذاری‌های عظیم در شرکت‌های فنّاورانه مانند G42 که به‌تازگی سرمایه‌گذاری ۱٫۵ میلیارد دلاری مایکروسافت را جذب کرد و همچنین توسعهٔ مدل‌های زبان بزرگ بومی مانند Falcon، نشانگر تلاش امارات برای حرکت از جایگاه مصرف‌کنندهٔ فنّاوری به تولیدکننده و معمار نظم دیجیتال است. در بُعد ژئوپلیتیک، حکمرانی هوش

استناد به این مقاله: بهرامی‌پور، فرشته؛ رضایی‌پناه، امیر؛ پوررمضان، پرهام (۱۴۰۴). گذار فنّاورانه در سیاست خارجی: تأثیر حکمرانی هوش مصنوعی بر نقش ژئوپلیتیک امارات متحدهٔ عربی. *علوم سیاسی*، ۲۸(۱)، ص۱۵۳-۱۷۸. https://doi.org/10.22081/psq.2025.71520.2974

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۳۱ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۰۸/۱۲ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۰۹/۰۷ ؛ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

© نویسندگان.
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه باقرالعلوم(ع)

مصنوعی به امارات امکان داده است تا «دیپلماسی فنّاورانه» را به عنوان یکی از ستون‌های اصلی سیاست خارجی خود به کار گیرد. امارات با میزبانی از غول‌های فنّاوری جهانی، ارائه مدل‌های هوش مصنوعی خود به صورت منبع‌باز و تلاش برای ایفای نقش در تنظیم‌گری جهانی، خود را چونان بازیگری مسئول و پیشرو در عرصهٔ فنّاوری معرفی می‌کند. این اقدامات به تقویت «قدرت نرم» این کشور و برندسازی آن به عنوان یک دولت مدرن، نوآور و آینده‌نگر کمک شایانی کرده است. مقاله نشان می‌دهد که امارات در یک «بازی موازنهٔ» هوشمندانه میان قدرت‌های بزرگ فنّاوری، یعنی ایالات متحده و چین قرار دارد؛ یعنی درحالی‌که از همکاری با شرکت‌های آمریکایی مانند مایکروسافت و OpenAI استقبال می‌کند، تلاش دارد تا از وابستگی مطلق به یک قدرت بپرهیزد و روابط فنّاورانه خود را متنوع سازد. این رویکرد فرصت‌طلبانه به امارات اجازه می‌دهد تا در رقابت‌های ژئوپلیتیک جهانی، موقعیتی مستقل و کلیدی برای خود تعریف کند. از منظر قدرت، هوش مصنوعی در حال تبدیل‌شدن به یک مؤلفهٔ جدید در کنار قدرت نظامی و اقتصادی است. امارات با ادغام فنّاوری‌های پیشرفته در ساختارهای دفاعی و امنیتی خود که نمونهٔ آن در همکاری‌های فنّاورانه پس از «توافق‌نامه ابراهیم» با اسرائیل مشهود است، در حال تقویت «قدرت سخت» خود نیز می‌باشد. این گذار فنّاورانه صرفاً یک انتخاب نیست؛ بلکه یک ضرورت راهبردی برای بقا و نفوذ در قرن بیست و یکم به شمار می‌رود. امارات با درک این واقعیت، توانسته است هوش مصنوعی را به‌مثابهٔ ابزاری برای افزایش استقلال راهبردی، ایجاد مزیت‌های اقتصادی پایدار و بازآفرینی نقش خود به عنوان یک قدرت کوچک، اما تأثیرگذار در معادلات منطقه‌ای و جهانی به کار گیرد. درنهایت این مقاله نتیجه‌گیری می‌کند که الگوی امارات در تلفیق حکمرانی هوش مصنوعی با اهداف سیاست خارجی، نمونه‌ای موفق از چگونگی استفاده دولت‌های کوچک و متوسط از فنّاوری برای عبور از محدودیت‌های ژئوپلیتیک سنتی و ایفای نقشی فراتر از وزن متعارف خود در نظام بین‌الملل است. این مدل می‌تواند به عنوان الگویی برای دیگر کشورهای در حال توسعه باشد که به دنبال ایفای نقش فعال‌تری در نظم جهانی آینده هستند.

کلیدواژه‌ها: امارات متحدهٔ عربی، هوش مصنوعی، حکمرانی فنّاورانه، سیاست خارجی، ژئوپلیتیک، گذار فنّاورانه، قدرت نرم، دیپلماسی فنّاورانه.

۱. مقدمه

تحولات فنّاورانه در عرصهٔ جهانی، به‌ویژه در حوزهٔ هوش مصنوعی، به‌سرعت در حال بازتعریف مفاهیم قدرت، امنیت و دیپلماسی در نظام بین‌الملل است. کشورهایی که بتوانند در این حوزه به موقع سرمایه‌گذاری کرده، حکمرانی مؤثری بر فنّاوری‌های نوین اعمال کنند، قادر خواهند بود موقعیت ژئوپلیتیک خود را ارتقا دهند. یکی از نمونه‌های شاخص این تحول، امارات متحدهٔ عربی است که با تکیه بر هوش مصنوعی، به عنوان ابزاری برای تنوع‌بخشی به منابع قدرت، می‌کوشد نقش جدیدی در سیاست خارجی ایفا کند؛ ازاین‌رو مسئله اصلی این است که چگونه حکمرانی بر هوش مصنوعی توانسته است مسیر سیاست خارجی امارات را از مدل‌های سنتی به الگوهای فنّاورانه تغییر دهد و این امر چه پیامدهای ژئوپلیتیکی برای این کشور داشته است. اهمیت این موضوع در آن است که هوش مصنوعی صرفاً یک فنّاوری نیست؛ بلکه بستری برای تولید قدرت، پیش‌بینی‌پذیری و تأثیرگذاری نرم و سخت در روابط بین‌الملل شمرده می‌شود. امارات با درک این واقعیت، نه‌تنها نهادهای اختصاصی مانند وزارت هوش مصنوعی را تأسیس کرده است؛ بلکه راهبردی ملی در این زمینه تدوین کرده و مشارکت‌های بین‌المللی گسترده‌ای را در دستور کار قرار داده است. این کشور با ادغام فنّاوری در سیاست خارجی، موفق شده است جایگاه خود را به عنوان بازیگری فعال در موضوعات جهانی مانند امنیت سایبری، تغییرات اقلیمی و اقتصاد دیجیتال تثبیت کند. این تجربه نشان می‌دهد که فنّاوری دیگر در حاشیه دیپلماسی نیست؛ بلکه در کانون راهبردی آن قرار دارد.

ضرورت پرداختن به این موضوع برای کشورهایی چون ایران در دو سطح قابل بررسی است: نخست در سطح داخلی، به ضرورت توسعهٔ زیرساخت‌های فنّاورانه و حکمرانی داده‌محور اشاره دارد؛ دوم در سطح بین‌المللی، بیانگر نیاز به بازنگری در رویکردهای سنتی سیاست خارجی و بهره‌گیری از دیپلماسی فنّاورانه برای پیشبرد منافع ملی است. در جهانی که رقابت بر سر هوش مصنوعی تعیین‌کنندهٔ مرزهای جدید قدرت است، عدم ورود فعال به این حوزه به معنای عقب‌ماندگی ژئوپلیتیک خواهد بود. تجربه امارات نشان می‌دهد که ترکیب منابع مالی، چشم‌انداز راهبردی و مدیریت متمرکز بر نوآوری می‌تواند یک کشور کوچک را به بازیگری تأثیرگذار در نظم منطقه‌ای و حتی فرامنطقه‌ای تبدیل کند. این درسی مهم برای ایران است؛ کشوری که با برخورداری از ظرفیت‌های انسانی، علمی و فنّاورانه بالقوه، می‌تواند در صورت ایجاد بسترهای حکمرانی کارامد و تعاملات هدفمند بین‌المللی، جایگاه خود را در معادلات آینده بازیابی و تثبیت کند. سیاست خارجی فنّاورانه مستلزم نگاهی نو به مقولهٔ قدرت و ابزارهای آن است. درنهایت گذار فنّاورانه در سیاست خارجی، نه‌تنها یک ضرورت برای حفظ رقابت‌پذیری بین‌المللی است؛ بلکه ابزاری برای بازتعریف نقش کشورها در نظم آینده به شمار می‌رود. امارات با اتخاذ رویکردی آینده‌نگرانه، توانسته است از فنّاوری هوش مصنوعی در جهت افزایش قدرت نرم، نفوذ منطقه‌ای و

مشارکت در حکمرانی جهانی استفاده کند. این رویکرد می‌تواند به عنوان الگـویی الهـام‌بخش بـرای ایـران باشد تا با بازمهندسی سیاست خارجی، مبتنی بر توانمندی‌های فنّاورانه و همکاری‌های نوآورانـه، در مسـیر ارتقای جایگاه ژئوپلیتیک خود گام بردارد.

۲. ادبیات پژوهش

کاشیاپ[1] (۲۰۲۴م.) در پژوهش «چگونه راهبرد جسورانهٔ هوش مصنوعی عربستان سـعودی و امـارات در حال تغییر چشم‌انداز فنّاوری در خاورمیانه است»، بررسی می‌کند که خاورمیانه به‌سرعت در حـال ظهـور به عنوان یک بازیگر مهم در بخش هوش مصنوعی است که سـرمایه‌گذاران راهبـردی عربسـتان سـعودی و امارات متحدهٔ عربی راهبری می‌کنند. هدف این کشورها از یک‌سو کاهش وابستگی به نفـت و تنـوع منـابع اقتصادی است؛ از سوی دیگر در پیِ دستیابی به نقش رهبری هوش مصنوعی هستند. بـابیکر[2] (۲۰۲۳م.) در مقالهٔ «هوش مصنوعی در امارات متحـدهٔ عربـی (مطالعـه‌ای در مـورد کاربردهـا و نگرش‌هـای هـوش مصنوعی در شرکت‌های رسانه‌ای)»، به بررسی نگرش استفاده بـالقوه از هـوش مصـنوعی در شـرکت‌های رسانه‌ای در امارات متحدهٔ عربی می‌پردازد. امارات در سال‌های اخیر به‌ویژه پس از تـدوین راهبـرد هـوش مصنوعی، اهمیت بیشتری برای تقویت این حوزه قایل شده است تا با ادغـام آن در حوزه‌هـای مختلـف بـه یک پیشگام منطقه‌ای و بین‌المللی تبدیل شود. رسانه باید در جذب سرمایه تولید محتـوا کنـد و بخشـی از آن در این راستا فعالیت داشته باشد.

الکساندر[3] (۲۰۲۰م.) در پژوهش «هوش مصنوعی و نوآوری در گفتمان ملی امارات متحدهٔ عربـی»، به این موضوع می‌پردازد که پس از همه‌گیری کووید ۱۹ کل جهان به سمت حـوزهٔ دیجیتـال رهنمـون شـد. منطقهٔ خلیج فارس به دلیل داشتن جمعیـت جـوان مبتکـر و بـاهوش می‌تواننـد پیشـگامان توسـعهٔ هـوش مصنوعی باشند. امارات نیز با هدف تبدیل این کشور به قطب هوش مصنوعی و تـرویج اقتصـاد مبتنـی بـر دانش و به‌دوراز وابستگی به نفت، گام‌های مؤثر و بزرگی در این حوزه برداشته اسـت تـا بـه راهبـری هـوش مصنوعی در جهان برسد. حلاوه[4] (۲۰۱۸م.) در پژوهش خـود «دیـدگاه؛ دولـت هـوش مصـنوعی: مـدل پیشرو امارات»، بیان می‌کند امارات متحدهٔ عربی از هوش مصنوعی در جامعه و در سطح دولتـی اسـتقبال می‌کند که این امر به شکل‌گیری نسل جدیدی از دولت دیجیتال منجـر شـده اسـت. ایـن مقالـه اسـتدلال می‌کند که تصمیم به پذیرش هوش مصنوعی به تأثیرات مثبت بـر جامعـه، ازجملـه مشـاغل، سـازمان‌ها و افراد و نیز بر خود صنعت هوش مصنوعی منجر خواهد شد؛ همچنین این مقاله تـأثیرات اجتمـاعی هـوش

1. Kashyap
2. Babiker
3. Alexander
4. Halaweh

مصنوعی را در سطح کلان (در سطح کشور) بررسی می‌کند.

اولریچسن[1] (۲۰۱۶م.) در کتابی با عنوان *امارات متحدهٔ عربی: قدرت، سیاست و سیاست‌گذاری (خاورمیانهٔ معاصر)*، این ایده را پی می‌گیرد که با مطالعهٔ امارات متحدهٔ عربی در ابعاد قدرت، سیاست و سیاست‌گذاری، فرایندهای مختلف تشکیل دولت و توسعهٔ سیاسی و اقتصادی، می‌توان درک کرد که امارات این امکان را داراست تا به عنوان یک قدرت منطقه‌ای مهم و بازیگر اصلی در نظم‌دهی مجدد خاورمیانه و شمال آفریقا پس از بهار عربی ظاهر شود و هوش مصنوعی و حکمرانی دیجیتال این امر را تسهیل می‌کند. مرور ادبیات موجود نشان می‌دهد که عمدهٔ پژوهش‌ها در زمینهٔ حکمرانی بر هوش مصنوعی در امارات متحدهٔ عربی، بیشتر بر ابعاد اقتصادی، فنّاورانه و نهادی متمرکز بوده‌اند.

کاشیاپ (۲۰۲۴م.) و الکساندر (۲۰۲۰م.) بر توسعهٔ زیرساخت‌های دیجیتال، کاهش وابستگی به نفت و ترویج اقتصاد دانش‌بنیان تأکید داشته‌اند. این رویکردها گرچه تصویری روشنگر از سیاست‌گذاری فنّاورانه امارات ارائه می‌دهند، به پیوندهای مستقیم میان سیاست‌های هوش مصنوعی و ابعاد ژئوپلیتیک سیاست خارجی کمتر توجه کرده‌اند؛ به همین سان مطالعاتی چون بابیکر (۲۰۲۳م.) و حلاوه (۲۰۱۸م.) نیز تمرکز خود را بر پیامدهای داخلی و نهادی هوش مصنوعی، به‌ویژه در بخش‌های رسانه، خدمات عمومی و تحول دولت دیجیتال معطوف کرده‌اند؛ بدون آنکه پیامدهای ژئوپلیتیک این تحولات را به طور نظام‌مند تحلیل کنند. حتی پژوهش کلاسیک‌تری مانند اثر اولریچسن (۲۰۱۶م.) که به بررسی تحول نقش منطقه‌ای امارات اختصاص دارد، به دلیل محدودیت زمانی و تمرکزنداشتن بر فنّاوری‌های نوظهور، تحلیل دقیقی از تأثیر هوش مصنوعی بر نقش ژئوپلیتیک امارات ارائه نمی‌دهد. ازاین‌رو می‌توان گفت ادبیات موجود از نظر تحلیلی دچار نوعی «شکاف مفهومی» هستند؛ به‌طوری‌که نقش هوش مصنوعی به‌مثابهٔ متغیری مداخله‌گر در بازتعریف وزن ژئوپلیتیک امارات کمتر بررسی شده است. این مقاله با هدف پرکردن این خلأ، با اتخاذ رویکردی تلفیقی میان مطالعات امنیت بین‌الملل و سیاست‌گذاری فنّاوری، می‌کوشد تا تأثیر حکمرانی بر هوش مصنوعی را در سیاست خارجی امارات تحلیل کند. تمرکز اصلی این پژوهش بر تبیین چگونگی بهره‌گیری امارات از هوش مصنوعی به عنوان ابزاری برای افزایش قدرت نرم، تقویت دیپلماسی فنّاورانه و تثبیت جایگاه خود در معادلات ژئوپلیتیک منطقه و نظم جهانی آینده است. از این منظر، مقاله حاضر تلاشی است برای گشودن افق‌های نو در مطالعات سیاست خارجی فنّاورانه، به‌ویژه در زمینهٔ نقش بازیگران غیرغربی در بازآفرینی قدرت در عصر هوش مصنوعی.

۳. چارچوب نظری

در نظم جهانی معاصر، فنّاوری‌های نوظهور، به‌ویژه هوش مصنوعی در حال دگرگون‌ساختن بنیان‌های

1. Ulrichsen

قدرت، رقابت و تعاملات بین‌المللی هستند. در این بستر، سیاست خارجی نیز دچار نـوعی گـذار فنّاورانـه شده است؛ گذار از الگوهای سنتیِ مبتنی بر قدرت نظامی و اقتصادی، به الگـویی کـه در آن تـوان فنّاورانـه نقش تعیین‌کننده در تعریف نفوذ و جایگاه کشورها دارد. ایـن چـارچوب نظـری بـا تمرکـز بـر سـه محـور کلیدی- «گذار فنّاورانه»، «حکمرانی هوش مصنوعی» و «قـدرت ژئوپلیتیـک فنّاورانـه»- امکـان تحلیـل پیچیدگی‌های رابطهٔ میان فنّاوری و سیاست خارجی را فراهم می‌سازد.

نخست اینکه مفهوم گذار فنّاورانه به فرایند تغییرات ساختاری اشاره دارد کـه طـی آن فنّاوری‌هـای نـو، سازوکارهای پیشین را کنار می‌زنند و الگوهای جدیدی از کنش و تصمیم‌گیری را جـایگزین می‌کننـد. ایـن گذار در عرصهٔ سیاست خـارجی، بـه معنـای تغییـر در ابزارهـای اعمـال قـدرت، شـکل‌گیری دیپلماسـی دیجیتـال و اسـتفاده از داده و الگـوریتم در هـدایت سیاسـت بین‌الملـل اسـت (Geels, 2002, p.1259). دولت‌ها اکنون نه‌تنها برای توسعهٔ داخلی، بلکه بـرای افـزایش نفـوذ منطقـه‌ای و جهـانی در پـی تسـلط بـر فنّاوری‌هـای کلیدی‌انـد. در ایـن میـان، هـوش مصـنوعی بـا قابلیـت پیش‌بینـی، تحلیـل سـریع داده‌هـا و تصمیم‌سازی، به ابزاری برای بازتعریف نقش‌های بین‌المللی بدل شده است (Nye, 2011, p. 94).

در سطحی عمیق‌تر، مفهوم حکمرانی هوش مصنوعی وارد میـدان می‌شـود کـه بـه مجموعـه نهادهـا، مقـررات، رویـه‌ها و ارزش‌هـایی اشـاره دارد کـه بـر توسـعه و بـه‌کارگیری هـوش مصـنوعی حاکم‌انـد (Dafoe, 2018, p. 5). حکمرانی AI تنها مسئله‌ای فنّاورانه یا فنی نیست؛ بلکه عرصه‌ای ژئوپلیتیـک اسـت که در آن کشورها می‌کوشند با وضع استانداردها، توسـعهٔ زیرسـاخت‌ها و صـادرات نُرم‌هـای فنّاورانـه، بـر روند جهانی‌سازی این فنّاوری اثرگذار باشند. در این چارچوب، دولت‌هـایی کـه بتواننـد AI را در خـدمت منافع راهبردی خود به‌کارگیرند، در موقعیت مناسـبی بـرای تأثیرگـذاری در نظـم بین‌الملـل قـرار می‌گیرنـد (Floridi & et al., 2018, p. 699). حکمرانی مؤثر هوش مصنوعی شامل سازوکارهای نظـارتی اسـت کـه خطراتی مانند سوگیری، نقض حریم خصوصی و سوءاستفاده را در حین تقویـت نـوآوری و ایجـاد اعتمـاد برطرف می‌کند. یک رویکرد اخلاقی مبتنی بر هوش مصنوعی برای حکمرانـی هـوش مصـنوعی، مسـتلزم مشارکت طیف گسترده‌ای از ذینفعان، ازجمله توسـعه‌دهندگان، کـاربران، سیاسـت‌گذاران و اخلاق‌گرایـان هوش مصنوعی است تا اطمینان حاصل شود که سیستم‌های مرتبط با هوش مصـنوعی بـرای همسـویی بـا ارزش‌های جامعه توسعه‌یافتـه و اسـتفاده می‌شـوند. هـدف حکومـت‌داری نیـز ایجـاد نظـارت لازم بـرای همسوکردن رفتارهای هوش مصنوعی با معیارهای اخلاقی و انتظارات اجتماعی است تا در برابر پیامدهای نامطلوب احتمالی محافظت شود. حکمرانی هوش مصنوعی برای رسیدن بـه وضـعیت انطبـاق، اعتمـاد و کارایی در توسعه و به‌کارگیری فنّاوری‌های هوش مصنوعی ضروری است (Mucci & Stryker, 2024).

درنهایت مفهوم قدرت ژئوپلیتیک فنّاورانه به ظهور الگـویی نـو از قـدرت اشـاره دارد کـه در آن تسـلط بر فنّاوری‌های پیشرفته مانند هوش مصنوعی، به عاملی هـم‌سـنگ بـا قلمـرو جغرافیـایی، منـابع انـرژی و

توان نظامی بدل می‌شود. کشورهایی که توانایی تنظیم‌گری، تولید بومی، کنترل داده و هـدایت الگوریتم‌هـا را در اختیار دارند، می‌توانند در عرصـهٔ دیپلماسـی فنّاورانـه نقش‌آفرینـی کـرده، جایگـاه ژئوپلیتیـک خـود را ارتقا بخشند (Kaspersen & Andersen, 2020, p. 6). ایـن نـوع از قـدرت سـاختاری کـه نـای از آن بـا عنوان «قدرت تنظیم‌گر» یاد می‌کند، به دولت‌ها اجازه می‌دهد بدون تکیه بـر سـلطهٔ نظـامی، قواعـد بـازی جهانی را تعریف کنند (Nye, 2021, p. 10). چشم‌انداز هوش مصنوعی بدین معناسـت کـه خـود فنّـاوری می‌تواند به یک بازیگر ژئوپلیتیک تبدیل شود. هوش مصنوعی می‌تواند انگیزه‌ها و اهدافی داشته باشـد کـه به‌طور قابل‌توجهی با اهداف دولت‌هـا و شـرکت‌های خصوصـی متفـاوت اسـت (Pavel & et al., 2023). کشورها برای تضمین مزایای اقتصادی، سیاسـی و نظـامیِ هـوش مصـنوعی در یـک محـیط ژئوپلیتیـک، به‌طور فزاینده‌ای با یکدیگر رقابـت می‌کننـد. ایـن فنّـاوری نـه‌تنها بـرای دفـاع از کشـورها، بلکـه عملکـرد سیاسی آنها نیز حیاتی است؛ زیرا نحوهٔ درک و توزیع اطلاعات را تغییر می‌دهد. هوش مصـنوعی عملیـات هزینـهٔ نفـوذ بـازیگران داخلـی و خـارجی را کـاهش می‌دهـد و دسـتاوردهای اقتصـادی را بـالا می‌بـرد (Lazard, 2023, pp. 4-7)؛ ازاین‌رو رقابت برای تسلط بر هوش مصنوعی، رقابت‌های ژئوپلیتیک را تشـدید می‌کند؛ زیرا کشورها به دنبال استفاده از توان هـوش مصـنوعی بـرای مزیـت اقتصـادی، برتـری فنّـاوری و نفوذ بر هنجارها و معیارهای جهانی هستند. ازآنجایی‌که سیسـتم‌های هـوش مصـنوعی بـه‌طور فزاینـده‌ای قادر به تولید متن، تصاویر و ویدیوهای واقعی می‌شوند، ایـن تـوان بـالقوه را دارنـد کـه بـر پویـایی قـدرت در میان دولت‌ها و ماهیت رقابت در قرن بیست‌ویکم تأثیر بگذارند. هوش مصنوعی از طریق توانایی خـود در تولید ویـدئوهای جعلـی هدفمنـد، کمپین‌هـای داده‌هـای نادرسـت و حملـه‌های سـایبری، خطرهـای ژئوپلیتیک مستقیم ایجاد می‌کنـد کـه تهدیـدی بـرای امنیـت ملـی اسـت و درعین‌حـال از طریـق کنتـرل حمله‌های سایبری، افزایش گردش اطلاعات، ارتقای لایه‌های امنیتی می‌تواند به تقویت امنیت ملی منجـر شود (Brookings, 2023).

این چارچوب نظری در مطالعهٔ موردی امارات متحـدهٔ عربـی بـه‌خوبی مصـداق می‌یابـد. امـارات بـا هدف تنوع‌بخشی به منابع قدرت ملی، به‌ویژه در پسابحران نفت، مسیر گذار فنّاورانه خود را از اوایـل دهـهٔ ۲۰۱۰م. آغاز کرد. تأسیس وزارت هوش مصنوعی، تدوین «راهبرد ملی هوش مصنوعی ۲۰۳۱م.»، ایجـاد شرکت‌های پیشرو مانند G42 و مشارکت‌های بین‌المللی با قدرت‌های فنّـاوری، همـه نشـان از آن دارد کـه این کشور به دنبال حکمرانی فنّاورانه‌ای است که فراتر از مرزهای داخلی عمل کند. امارات در تلاش اسـت نه‌تنها به مصرف‌کنندهٔ فنّاوری، بلکـه بـه یکـی از معمـاران نظـم دیجیتـال در منطقـه بـدل شـود. از منظـر ژئوپلیتیک، این کشـور هـوش مصـنوعی را بـه ابـزاری بـرای بـازتعریف نقـش خـود در نظـم منطقـه‌ای و بین‌المللی تبدیل کرده و در حال ایفای نقشی فعال در رقابت‌های نرم‌افـزاری و داده‌محـور در سـطح جهـان است.

٤. هوش مصنوعی به عنوان ابزار سیاست خارجی

در عصر دیجیتال، هوش مصنوعی به ابزاری بنیادین در بازتعریف سیاست خارجی دولت‌ها تبدیل شده است. بر خلاف رویکردهای سنتی که سیاست خارجی را تابعی از قدرت نظامی، اقتصاد کلان یا اتحادهای ژئوپلیتیک می‌دانستند، در نظم نوین جهانی، توان فنّاورانه- به‌ویژه در عرصهٔ AI- به عنوان یک شاخص کلیدی در سنجش قدرت ملی و نفوذ بین‌المللی در نظر گرفته می‌شود (Nye, 2021, p.12). هوش مصنوعی اکنون در چهار حوزG اصلی سیاست خارجی، یعنی دیپلماسی، امنیت، اقتصاد و فرهنگ ایفای نقش می‌کند و هم‌زمان از طریق فرایندهای معیارسازی و هنجارسازی بین‌المللی، به ابزاری راهبردی برای حکمرانی جهانی بدل شده است. در حوزهٔ دیپلماسی، AI با قدرت تحلیل داده‌های عظیم و الگوسازی رفتاری، به دولت‌ها امکان می‌دهد سیاست خارجی خود را هوشمندانه‌تر و مبتنی بر تحلیل پیش‌دستانه طراحی کنند. تحلیل الگوریتمی شبکه‌های اجتماعی، مدل‌سازی احساسات عمومی و پیش‌بینی واکنش‌های سیاسی دیگر کشورها، بخشی از کاربردهای AI در دیپلماسی نوین است (Chaudhary & Warner, 2021, p. 12)؛ همچنین به‌کارگیری سیستم‌های AI در بدنه‌های رسمی همچون وزارت خارجه برای طراحی کمپین‌های دیپلماسی عمومی یا رصد اطلاعات بین‌المللی، از نمونه‌های ملموس «دیپلماسی الگوریتمی» شمرده می‌شود (Bjola & Holmes, 2020, p. 83). در عرصهٔ امنیت بین‌الملل نیز هوش مصنوعی تأثیرگذار است. دولت‌ها از آن برای تحلیل تهدیدهای سایبری، شناسایی عملیات تروریستی، ارتقای توان شناسایی و رهگیری و حتی توسعهٔ سامانه‌های تسلیحاتی خودکار بهره می‌گیرند (Allen & Chan, 2017, p. 16). این تحول نه‌تنها ساختار سنتی امنیت ملی را دگرگون ساخته، بلکه مفهومی نو از «امنیت داده‌محور» و «هوش مصنوعی ژئوپلیتیک» را شکل داده است؛ مفهومی که در آن، امنیت به توانایی پردازش و تفسیر بلادرنگ داده‌های کلان وابسته است (Kaspersen & Andersen, 2020, p. 7).

٥. سیاست‌های امارات در توسعهٔ هوش مصنوعی

موقعیت جغرافیایی راهبردی امارات در تقاطع آفریقا، آسیا و اروپا این امکان را به آن داده است تا جایگاه خود را به عنوان یک مرکز تجاری مهم تثبیت کند. امارات حکمرانی خوب اقتصادی و تکنوکراسی را در اولویت قرار داده است و تلاش دارد نقش خود را به عنوان یک سرمایه‌گذار بیشتر کند. این کشور به‌رغم جمعیت کم و سهم اندکی که از تولید ناخالص داخلی در جهان دارد، به دلیل ذخایر نفتی فراوان از نفوذ قابل‌توجهی در عرصه منطقه‌ای و جهانی برخوردار است. درواقع ثروت این کشور به آنها این امکان را می‌دهد تا تأثیر بیشتری نسبت به اندازهٔ آن در صحنهٔ جهانی داشته باشد. در دهه اخیر، اقتصاد غیرنفتی آن سالانه با نرخ چشمگیر نزدیک به ۶ درصد رشد، از کشورهای غربی و حتی چین نیز پیشی گرفته که این شکوفایی، سرمایه‌گذاران را از سراسر جهان جذب کرده است. در سال ۲۰۲۰م. امارات متحدهٔ

عربی سرمایه‌گذاری خارجی قابل‌توجهی را بـرای پروژه‌هـای گـرین فیلـد جـذب کـرد و در کنـار ایـالات متحده، بریتانیا و هند در میـان مقاصـد برتـر قـرار گرفـت و در سـال ۲۰۲۳م. بـه مقصـد اول تبـدیل شـد (Diplomacy, 2023).

امارات متحدهٔ عربی پیشرو در پیگیری آخرین فنّاوری‌هـا و نوآوری‌هـای مـدرن در منطقـهٔ خاورمیانـه است. هدف دولت این است که در دستیابی به کارایی و تعالی بالا در خدمات عمـومی از دیگـر دولت‌هـا جلوتر باشد. چشم‌انداز و راهبرد هوش مصنوعی امـارات متحـدهٔ عربـی بـرای ۱۵ سـال آینـده، رقابـت در سطح جهانی در توسعه و استفاده از ابزارها، برنامه‌ها و سیستم‌های هـوش مصـنوعی اسـت. وزارت هـوش مصنوعی امارات اولین بار در اکتبر ۲۰۱۷م. راهبرد هوش مصنوعی خود را تدوین کرد. ایـن اولـین راهبـرد در جهان است و هیچ دولتی تا این حد به هوش مصنوعی توجه نکرده است. دیگـر کشـورهای توسـعه‌یافته (در آمریکای شمالی و اروپا) نیز ممکن است چارچوب‌های نظارتی مرتبط بـا هـوش مصـنوعی را تعیـین کنند؛ اما هنوز وزارتی برای هوش مصنوعی تأسیس نکرده یا راهبردی ملـی بـرای هـوش مصـنوعی تـدوین نکرده‌اند (Halaweh, 2018, pp. 269-270). وظایف اصلی وزارت هوش مصنوعی امـارات متحـدهٔ عربـی به قرار زیر است: (۱) شکل‌دادن به سیاست‌ها، راهبردها و مقررات در حوزه‌های هوش مصـنوعی، اقتصـاد دیجیتال و برنامه‌های کاربردی کار از راه دور؛ (۲) استفاده از فنّاوری و نوآوری برای افزایش رقابت امـارات متحدهٔ عربی و تقویت رشد اقتصادی؛ (۳) بهبود رفاه شـهروندان از طریـق اجـرای فنّاوری‌هـای پیشـرفته؛ (۴) دستیابی به اهداف مشخص‌شده در راهبرد ملی هـوش مصـنوعی امـارات و راهبـرد اقتصـاد دیجیتـال امارات؛ (۵) ارتقای امـارات متحـدهٔ عربـی در جایگـاه یـک مرکـز جهـانی نـوآوری در رباتیـک و هـوش مصنوعی (Tamir, 2024).

در کوتاه‌مدت، راهبرد هوش مصنوعی امارات متحدهٔ عربـی بـا هـدف افـزایش عملکـرد، بهـره‌وری و کارایی دولت در تمام سطوح و بخش‌ها (برای مثال صرفه‌جویی ۵۰٪ از هزینـه‌های سـالانه بـا اسـتفاده از هوش مصنوعی) است. در بلندمدت، در پیِ تبدیل امارات متحدهٔ عربی به بزرگ‌تـرین سـرمایه‌گذار هـوش مصنوعی در بخش‌های مختلف و ایجاد یک بازار جدید و پر جنب‌وجوش با ارزش اقتصادی بالاسـت کـه تا ۲۰۷۱م. به بهترین کشور جهان تبدیل شود (Halaweh, 2018, p. 270).

نمونه‌های قابل‌توجه فنّاوری‌های مبتنی بر هوش مصنوعی در امارات عبارت‌اند از:

ـ اپلیکیشن کریم:[1] کریم بهترین برنامهٔ رزرو تاکسی در امارات است که در سال ۲۰۲۱م. فعالیت خود را آغاز کـرد. عرضـهٔ عمـومی موفـق کـریم توانـایی امـارات متحـدهٔ عربـی را بـرای تقویـت و حمایـت از استارت‌آپ‌های فنّاوری داخلی برجسته کرد و آنها را قادر ساخت تا به مرحلـه‌ای از بلـوغ برسـند و بتواننـد

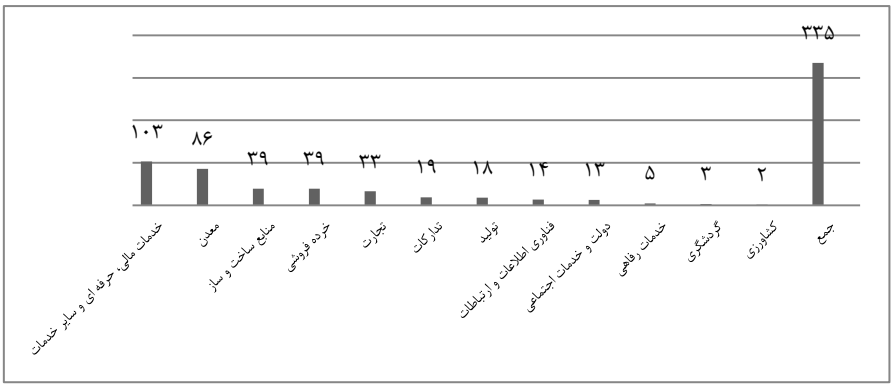
1. Careem

عمومی شوند و سرمایه‌گذاران قابل‌توجهی را جذب کنند.

ـ وب‌سایت سوق:[1] یک پلتفرم تجارت الکترونیکی است که در سال ۲۰۰۵م. در دبی تأسیس شد و در منطقه مورد توجه قرار گرفت و به «آمازون خاورمیانه» معروف شد. در سال ۲۰۱۷م. سوق توسط آمازون خریداری شد و حضور جهانی خود را تقویت کرد. این خرید نقطهٔ عطف مهمی برای فعالیت استارت‌آپ امارات متحدهٔ عربی بود و توان شرکت‌های محلی را برای گسترش و جلب توجه جهانی برجسته کرد.

ـ انگامی:[2] انگامی یک پلتفرم استریم موسیقی است که در بیروت تأسیس شد؛ اما امروزه با حضور چشمگیر در امارات متحدهٔ عربی، به عنوان سرویس پخش موسیقی پیشرو در خاورمیانه شناخته شده است. در سال ۲۰۲۱م. انگامی از طریق ادغام با یک شرکت ویستا مدیا،[3] دامنهٔ خود را گسترش داد و به دلیل تقاضای فزاینده برای خدمات پخش در منطقه، در این بخش سرمایه‌گذاری مهمی کرد.

ـ شبکه بین‌المللی:[4] یک ارائه‌دهندهٔ راه‌حل‌های پرداخت پیشرو است که دفتر مرکزی آن در دبی قرار دارد. این شرکت که در سال ۱۹۹۴م. تأسیس شد، پردازش پرداخت، خدمات بازرگانی و راه‌حل‌های دیجیتال را در سراسر خاورمیانه و آفریقا ارائه می‌دهد. در سال ۲۰۱۹م. شبکهٔ اینترنشنال یک عرضهٔ اولیه موفق در بورس لندن داشت و به اولین شرکت فنّاوری متمرکز در خاورمیانه تبدیل شد که در لندن فهرست شده است (Khaled, 2023).



نمودار(۱): افزایش تخمینی تولید به دلیل کاربرد هوش مصنوعی در صنایع امارات متحده عربی (میلیارد درهم)

(The Artificial Intelligence, Digital Economy and Remote Work Applications office, 2018, p. 12).

1. Souq
2. Anghami
3. Vista Media
4. Network International

گزارش‌ها پیش‌بینی می‌کنند که هوش مصنوعی تا سال ۲۰۳۰م. به‌طور بالقوه تا ۹۶ میلیارد دلار، معادل ۱۳٫۶ درصد از تولید ناخالص داخلی امارات را تشکیل خواهد داد (Ahmed, 2023, p. 5). راهبرد هوش مصنوعی ابوظبی با برنامه‌های توسعهٔ صنعت دفاعی هماهنگ است. امارات از پیمانکاران دفاعی مانند ال. ۳ هریس[1] (شرکت صنایع جنگ‌افزاری آمریکایی) و بوئینگ[2] (شرکت صنایع هوافضایی و صنایع جنگ‌افزاری چندملیتی آمریکایی) برای ایجاد یک مرکز یادگیری ماشینی کمک گرفته است؛ اکثریت سهام شرکت روباتیک استونیایی میلرم[3] را به دست آورد و از یازده سیستم بدون خدمه و خودمختار جدید در نمایشگاه و کنفرانس بین‌المللی دفاعی (IDEX 2023) رونمایی کرد (Carchidi & Soliman, 2023)؛ همچنین غول‌های فنّاوری جهانی، امارات متحدهٔ عربی را به طور فزاینده‌ای به عنوان یک شریک راهبردی شناخته‌اند. مایکروسافت،[4] گوگل[5] و آی. بی. ام.[6] در اولین مسابقات قهرمانی هوش مصنوعی امارات شرکت کردند و دیگر شرکت‌ها و کشورها نیز به همکاری با این کشور ابراز علاقه کردند. مایکروسافت به‌تازگی ۱٫۵ میلیارد دلار در G42، هلدینگ فنّاوری هوش مصنوعی پیشرو در امارات سرمایه‌گذاری کرده است. این غول نرم‌افزاری ایالات‌متحده نقش پیشرو امارات در توسعهٔ هوش مصنوعی را به رسمیت می‌شناسد و اظهار می‌دارد: «این سرمایه‌گذاری راهبردی موقعیت امارات متحدهٔ عربی را به عنوان یک مرکز جهانی هوش مصنوعی افزایش می‌دهد و فرصت‌های بیشتری برای شرکا و مشتریان برای نوآوری و رشد فراهم می‌سازد» (Miragenews, 2024).

به طور کلی امارات متحدهٔ عربی قصد خود را برای تبدیل‌شدن به یک قطب هوش مصنوعی تا سال ۲۰۳۱م. در راهبرد ملی هوش مصنوعی تعریف کرده است. این کشور خود را برای دوران پس از نفت آماده می‌کند و می‌خواهد خود را از یک کشور نفتی به یک قدرت هوش مصنوعی تبدیل کند که برای این منظور، میلیاردها دلار سرمایه‌گذاری انجام داده است. اولین وزیر دولتی برای هوش مصنوعی در امارات منصوب شده است. این کشور دانشمندان را به خلیج فارس جذب کرده، حمایت گسترده‌ای از استارت‌آپ‌ها اعمال نموده است؛ حکمرانی هوشمند را در بخش‌های مختلف جامعه اجرایی کرده و با بازیگران مؤثر هوش مصنوعی، سیاست توأمان همکاری و رقابت در پیش گرفته است.

٦. هوش مصنوعی و بازاریابی قدرت در دولت‌های کوچک: امارات در بستر رقابت الگوریتمی جهانی

زیربنای فنی هوش مصنوعی به‌سرعت در حال تبدیل‌شدن به واقعیت برای سیاست منطقه‌ای و جهانی

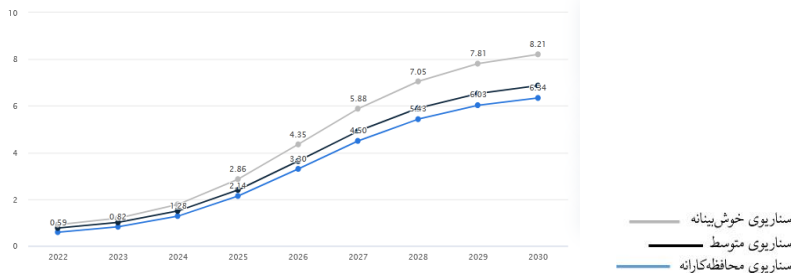
1. L3Harris
2. Boeing
3. Milrem
4. Microsoft
5. Google
6. International Business Machines Corporation (IBM)

است. امروزه توجه نامتناسبی به وزنه‌های سنگین فنّاوری جهان، یعنی ایالات‌متحده و چین شده است؛ زیرا آنها به عنوان قدرت‌های بزرگ برای برتری نوآورانه در رقابت هستند؛ اما کشورهای حوزهٔ خلیج فارس مانند امارات متحدهٔ عربی با سرعتی خیره‌کننده در سرمایه‌گذاری و پذیرش هوش مصنوعی حرکت می‌کنند (Carchidi & Soliman, 2023). خاورمیانه به‌سرعت در حال ظهور به عنوان یک بازیگر مهم در بخش هوش مصنوعی جهانی است که با سرمایه‌گذاری راهبردی عربستان سعودی و امارات متحدهٔ عربی (امارات متحدهٔ عربی) هدایت می‌شود. این کشورها با هدف تنوّع‌بخشیدن به فعالیت‌های اقتصادی و تثبیت خود به عنوان پیشروان حوزهٔ هوش مصنوعی، گام‌های اساسی در به‌دست‌آوردن فنّاوری و استعدادهای لازم برای ساخت و نگهداری سیستم‌های هوش مصنوعی پیشرفته بر می‌دارند؛ بااین‌حال چشم‌انداز ژئوپلیتیک برای درک جاه‌طلبی‌های هوش مصنوعی در خاورمیانه بسیار مهم است. عربستان سعودی و امارات با دستیابی به هزاران تراشه با کارایی بالا، از جمله انویدیا[1] (شرکت فنّاوری چندملیتی آمریکایی) که برای ساختن نرم‌افزارهای پیشرفتهٔ هوش مصنوعی ضروری هستند، به‌سرعت در حال پیشرفت قابلیت‌های هوش مصنوعی خود هستند. این خریدها بخشی از اهداف گسترده‌تر برای تنوّع‌بخشیدن و نوسازی اقتصاد آنهاست. عربستان سعودی از طریق مؤسسه تحقیقاتی عمومی خود، دانشگاه علم و فنّاوری ملک عبدالله،[2] دست‌کم ۳۰۰۰ تراشهٔ Nvidia H100 (مجموعه‌ای از هوش مصنوعی و نرم‌افزار تجزیه‌وتحلیل داده‌ها) خریداری کرده است؛ به‌همین‌سان امارات هزاران تراشه از این تراشه‌ها را برای توسعهٔ مدل‌های هوش مصنوعی خریداری کرده است. دستیابی به این تراشه‌ها در کشورهای حاشیهٔ خلیج فارس مانند عربستان سعودی و امارات، هدف راهبردی آنها برای مهار قدرت محاسباتی و استعداد خود را برجسته می‌کند و وابستگی به ایالات متحده و چین را کاهش می‌دهد. با تشدید مسابقهٔ تسلیحاتی هوش مصنوعی، رویکرد پیشگیرانهٔ خاورمیانه و سرمایه‌گذاری‌های قابل‌توجه در فنّاوری‌های هوش مصنوعی به‌احتمال مزایای اقتصادی و فنّاوری قابل‌توجهی را به همراه خواهد داشت. جاه‌طلبی منطقه برای تبدیل‌شدن به یکی از قطب‌های هوش مصنوعی، بازتابِ چشم‌انداز وسیع‌تری از شکل‌دادن به آیندهٔ فنّاوری و ایجاد یک اقتصاد قوی و متنوع است تا بتواند در قرن بیست‌ویکم شکوفا شود (Kashyap, 2024). رقابت میان کشورهای خلیج فارس برای داشتن جدیدترین و پیچیده‌ترین فنّاوری، به‌ویژه در زمینهٔ هوش مصنوعی، بازار بزرگی را فراهم می‌سازد که در آن شرکت‌های آمریکایی از مزیت‌های نسبی برخوردارند (Dubai World Trade Center, 2023).

تبدیل‌شدن به یک قطب برای هوش مصنوعی و فنّاوری‌های دیجیتال، رقابت جهانی امارات متحدهٔ عربی را افزایش می‌دهد. با صادرات این فنّاوری‌ها، این کشور خود را به عنوان یک پیشرو در صنعت

1. Nvidia Corporation
2. King Abdullah University of Science and Technology (Kaust)

تثبیت کرده، شرکای بین‌المللی، سرمایه‌گذاران و استعدادها را جذب خواهد کرد. این امر موجب نوآوری می‌شود و یک اکوسیستم تجاری پویا را تقویت می‌کند که به طور مداوم مرزها را جابجا کرده و در خط مقدم پیشرفت‌های فنّاوری باقی می‌ماند. صادرات هوش مصنوعی و فنّاوری‌های دیجیتال، قابلیت‌های درآمدزایی قابل‌توجهی را برای امارات ارائه می‌دهد. درآمد حاصل از صادرات می‌تواند در تحقیق و توسعه، زیرساخت‌ها، آموزش و دیگر بخش‌ها سرمایه‌گذاری مجدد شود و توسعهٔ پایدار و تنوع اقتصادی را ارتقا بخشد. افزون بر این، سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی را جذب، کارآفرینی را تقویت و محیطی مطلوب برای استارت‌آپ‌ها و سرمایه‌گذاری‌های مبتنی بر فنّاوری ایجاد می‌کند. امارات به یک مکان ترجیحی برای شرکت‌های فنّاوری تبدیل شده است تا دفترهای منطقه‌ای خود را در آن راه‌اندازی کنند. موقعیت راهبردی کشور، زیرساخت‌های قوی و محیط تجاری حمایت‌کننده، بازیگران جهانی را به خود جذب کرده است. شرکت‌هایی مانند گوگل، مایکروسافت، اوراکل و آی. بی. ام. دفترهای مرکزی یا دفترهای منطقه‌ای خود را در امارات تأسیس کرده‌اند. این دفاتر منطقه‌ای نه‌تنها به بازار محلی خدمت می‌کنند؛ بلکه به عنوان قطب‌های کلیدی برای عملیات خود در منطقهٔ وسیع‌تر خاورمیانه و شمال آفریقا نیز عمل خواهند کرد (Khaled, 2023).



نمودار ۲- تأثیر بازار هوش مصنوعی بر تولید ناخالص داخلی امارات متحدهٔ عربی(Statista, 2024)

بر اساس نظرسنجی گروه مشاوره بوستون،[1] هوش مصنوعی مورد توجه عموم قرار گرفته است؛ به طوری که بخش قابل‌توجهی از مردم در حال حاضر از ابزارهای مبتنی بر هوش مصنوعی مانند چت جی.پی.تی.[2] (نوعی ربات چت است که می‌تواند گفتگو کند) استفاده می‌کنند. این نظرسنجی نشان داد که ۹۱٪ از مصرف‌کنندگان در امارات از هوش مصنوعی مولد[3] (فنّاوری تولید محتوا با سرعت بالا) آگاه هستند و ۳۴٪ به‌طور فعال از این فنّاوری‌ها استفاده می‌کنند. این سطح بالای تعامل نشان‌دهندهٔ اکوسیستم قوی هوش مصنوعی امارات متحدهٔ عربی و آمادگی عمومی برای پذیرش راه‌حل‌های هوش مصنوعی است.

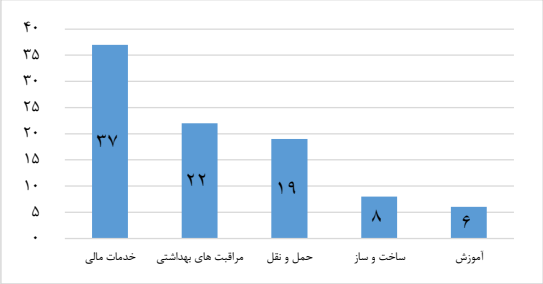
1. The Boston Consulting Group
2. ChatGPT
3. GenAI

پیشروی امارات در فنّاوری هوش مصنوعی قرار است تـأثیر قابـل‌توجهی بـر منطقـهٔ گسـترده‌تر خاورمیانـه داشته باشد. این کشور با پیشروی در پیشرفت‌های هوش مصنوعی، فرصت‌های اقتصادی جدیـدی ایجـاد می‌کند و تلاش‌های متنوع‌سازی اقتصاد را به‌پیش می‌برد. کشورهای همسایه به‌احتمال از این رونـد پیـروی می‌کنند و در هوش مصنوعی سرمایه‌گذاری خواهند کرد تا رشد اقتصـادی و تـوان رقـابتی خـود را افـزایش دهند. نوآوری‌های هوش مصنوعی امارات متحدهٔ عربی می‌تواند همکـاری و ابتکـار منطقـه‌ای را تقویـت کند. ازآنجایی‌که کشورهای خاورمیانه ظرفیت‌های هوش مصنوعی را می‌شناسند، چه‌بسا در پـیِ مشـارکت با امارات باشند تا از تخصص و زیرساخت‌های این کشور استفاده کنند. این همکـاری می‌توانـد بـه ایجـاد یک منطقهٔ به‌هم‌پیوسته‌تر و پیشرفته‌تر منجر شود که به نفع همهٔ کشورهای شـرکت کننـده اسـت. از سـویی استفادهٔ امارات متحدهٔ عربی از هوش مصنوعی در خدمات عمـومی و حکمرانـی می‌توانـد الگـویی بـرای دیگر کشورهای منطقه باشد. با اتخاذ رویکردهای مشابه مبتنی بر هوش مصنوعی، این کشـورها می‌تواننـد کارایی دولت را بهبود بخشند، خدمات عمومی را افزایش دهند و رضایت شهروندان را بالا ببرند. موفقیـت امارات متحدهٔ عربی در ادغام هـوش مصـنوعی در عملیـات دولتـی، نقشـهٔ راهـی را بـرای دیگـران فـراهم می‌سازد تا از آن پیروی کنند. مدل هوش مصنوعی فـالکون ۲[1] امـارات (یـک هـوش مصـنوعی مبتنـی بـر متن)، یک ابتکار قابل‌توجه با هدف قراردادن کشور در خط مقدم توسعهٔ هوش مصنوعی اسـت. فـالکون ۲ که برای رقابت با مدل‌های پیشرو هوش مصنوعی متا[2] و اوپن اِی.آی.[3] طراحی شده اسـت، تعهـد امـارات متحدهٔ عربی به پیشرفت قابلیت‌های هوش مصنوعی را نشان می‌دهد. این ابتکار نه‌تنها نشان‌ِمهـارت فنـی امارات است، بلکه چشم‌انداز راهبردی آن برای راهبـری نـوآوری هـوش مصـنوعی در سـطح منطقـه‌ای و جهانی را نیز به نمایش می‌گذارد (Moiz, 2024). العلما، وزیر هوش مصنوعی امارات، بـه اکسـیو[4] گفـت: «ما از یک دولت سنتی به یک دولت الکترونیک، [سپس] از یک دولت الکترونیک به یک دولت هوشـمند و امروز به یک دولت هوش مصنوعی تبدیل شده‌ایم» (Heath, 2023).

طبق داده‌هـای گزارش‌شـده از گـروه مشـاوره بوسـتون، تقریبـاً نیمـی از تعهـد پنج‌سـالهٔ جهـان بـرای سرمایه‌گذاری بر روی هوش مصنوعی توسـط ایالات‌متحـده (۴۲٫۰۸ میلیـارد دلار)، یک‌چهـارم توسـط چین (۲۱٫۲۸ میلیارد دلار) و یک‌دهم توسط ژاپن (۹٫۱۸ دلار) است. آنهـا تخمـین می‌زننـد کـه هـوش مصنوعی می‌تواند ۳۲۰ میلیارد دلار به اقتصاد خاورمیانه در سال ۲۰۳۰م. کمک کند که معادل ۱۱ درصـد از تولید ناخالص داخلی است؛ همچنین نشان می‌دهد که امارات متحدهٔ عربی می‌توانـد بیشـترین سـود را

1. Falcon 2
2. Meta
3. OpenAI
4. Axios

از هوش مصنوعی داشته باشد و تا سال ۲۰۳۰م. به تولید ناخالص داخلی ۱۳٫۶ درصدی کمک کند. بررسی‌های مایکروسافت و شرکت ارنست اند یانگ،[1] در گزارش بلوغ هوش مصنوعی در خاورمیانه و آفریقا گزارش می‌دهد که «امارات متحدهٔ عربی با سرمایه‌گذاری ۲٫۱۵ میلیارد دلاری، دومین سرمایه‌گذار برتر هوش مصنوعی در دههٔ گذشته است» (Bhatia, 2020). شیخ محمد بن راشد آل مختوم، معاون حاکم دبی، معتقد است که هوش مصنوعی جریان‌های درآمدی و فرصت‌های جدیدی را برای اقتصاد امارات ایجاد می‌کند. او گفت: «هوش مصنوعی انقلاب بزرگ بعدی عصر ماست. هدف ما این است که یکی از پیشرفته‌ترین کشورها در پذیرش و استقرار هوش مصنوعی باشیم». دبی در جذب سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی برای هوش مصنوعی رتبهٔ اول جهانی را دارد که بیشترین آن، به‌ترتیب ۵٫۷ میلیارد دلار و ۳٫۹ میلیارد دلار از اتحادیهٔ اروپا و ایالات متحده است (Quest search and selection, 2019).



نمودار ۳- سهم هوش مصنوعی از اقتصاد امارات متحدهٔ عربی بر اساس بخش: پیش‌بینی برای سال ۲۰۳۵م. (Tcacenco, 2024)

مایکروسافت برای تسریع توسعهٔ هوش مصنوعی و گسترش جهانی، ۱٫۵ میلیارد دلار در G42 ابوظبی سرمایه‌گذاری می‌کند. این سرمایه‌گذاری راهبردی، موقعیت امارات متحدهٔ عربی را به عنوان یک مرکز جهانی هوش مصنوعی افزایش می‌دهد و فرصت‌های بیشتری را برای شرکا و مشتریان برای نوآوری و رشد فراهم می‌سازد. G42 برنامه‌ها و خدمات هوش مصنوعی خود را بر روی مایکروسافت اجرا می‌کند و برای ارائه راه‌حل‌های پیشرفتهٔ هوش مصنوعی با مشتریان بخش عمومی جهانی و شرکت‌های بزرگ شریک خواهد شد. شیخ طحن بن زاید آل نهیان، رئیس G42، گفت: «سرمایه‌گذاری مایکروسافت در G42 یک لحظهٔ مهم در مسیر رشد و نوآوری شرکت ماست که نشانِ همسویی راهبردی چشم‌انداز و اجرا میان دو سازمان است. این مشارکت گواهی بر ارزش‌ها و آرزوهای مشترک برای پیشرفت، تقویت همکاری و هم‌افزایی بیشتر در سطح جهانی است» (Microsoft, 2024).

راهبرد هوش مصنوعی امارات متحدهٔ عربی، در مورد تقویت موقعیت ژئوپلیتیک خود بر همکاری با

1. Ernst & Young (EY)

دو رقیب هوش مصنوعی، یعنی چین و آمریکا مبتنی است. امارات متحدهٔ عربی از ائتلاف ویژه با ایالات متحده فاصلهٔ زیادی دارد؛ در عوض فرصت‌طلبانه بازی می‌کند تا بتواند به سمت نظم جهانی چندقطبی که در آن به عنوان یک قدرت کلیدی عمل می‌کند، پیش رود. امارات با همکاری با چهره‌هایی مانند آلتمن، مدیر عامل شرکت اوپن اِی.آی.[1] که از آینده‌نگری ابوظبی استقبال می‌کند، موفق شده است خود را چونان سنگری در برابر «انحصارگرایی» معرفی کند. امارات نه‌تنها به عنوان حال هوش مصنوعی، بلکه به عنوان آیندهٔ آن نیز شناخته می‌شود. امارات متحدهٔ عربی با استفاده از تنش‌های ژئوپلیتیک میان چین و آمریکا و بحث‌های مقرراتی در میان شرکت‌های برجسته، به عنوان یک بازیگر پذیرندهٔ سرمایه‌گذاران و افراد ماهر بازاریابی می‌کند. امارات به طور فعال در حال تنظیم مجدد قدرت خود از طریق سیاست صنعتی هوش مصنوعی است و می‌کوشد موقعیت خود را به عنوان یک قدرت پیشرو جهانی هوش مصنوعی با متعادل‌کردن شراکت‌های ژئوپلیتیک خود مستحکم سازد. این سیاست بخشی از هدف بزرگ‌تر امارات متحدهٔ عربی برای ارتقای رشد و پیشرفت از طریق همکاری‌های همه‌جانبه است که فراتر از تأثیرات اقتصادی است و روابط پیچیدهٔ سیاسی و پویایی‌های منطقه‌ای را در پی دارد. این چرخش صنعتی و تمرکز بر هوش مصنوعی در برنامهٔ امارات برای استفاده از هوش مصنوعی، نه‌تنها به عنوان ابزاری برای پیشرفت اقتصادی، بلکه برای تأثیرگذاری بر چشم‌اندازهای سیاسی بین‌المللی و منطقه‌ای تأکید می‌ورزد (Al Khatib, 2024).

سام آلتمن، امارات متحدهٔ عربی را یک رهبر بالقوه در مقررات هوش مصنوعی می‌بیند که می‌تواند به عنوان یک محیط مهارشده برای آزمایش و توسعهٔ فنّاوری‌های هوش مصنوعی عمل کند و مقررات جهانی آینده را اطلاع‌رسانی کند و شکل دهد. تعهد امارات متحدهٔ عربی به نوآوری هوش مصنوعی و موقعیت راهبردی جهانی آن، این کشور را به نامزد مناسبی برای انجام‌دادن گفتگوها در مورد حکمرانی هوش مصنوعی تبدیل کرده است. امارات تعهد قابل‌توجهی به ارتقای فنّاوری‌های هوش مصنوعی و ادغام آنها در سیاست ملی نشان داده است و از این طریق آن را در موقعیتی ویژه‌ای برای رهبری چنین بحث‌هایی قرار می‌دهد (GIP Digital Watch Observatory team, 2024). امارات متحدهٔ عربی با برجسته‌کردن ایده‌ها، مفاهیم و سیاست‌های هوش مصنوعی و نوآوری، مشارکت فعال خود را در تحول دیجیتالی منطقه و وضعیت آن به عنوان یک کشور پیشرفته و مدرن نشان می‌دهد. پیشروی امارات این فرایند را هدایت می‌کند که در پیِ ساخت روایتی بر اساس این است که امارات متحدهٔ عربی کشوری متشکل از ریسک‌پذیرانی آینده‌نگر است که فعالانه فرصت‌ها را ایجاد و نوآوری می‌کنند و تضمین می‌کنند که کشورشان به عضوی با ارزش فزاینده در جامعهٔ بین‌المللی تبدیل می‌شود (Alexander, 2020).

به‌رغم نوآوری‌های دولت و علاقهٔ سرمایه‌گذاران، راهبری فنّاوری امارات در منطقه یک نتیجه قطعی

1. OpenAI

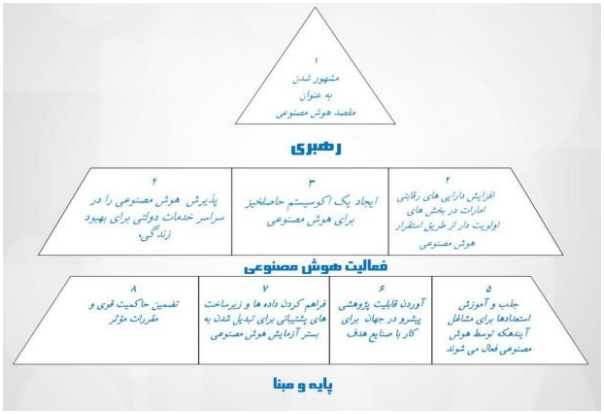
نیست. به طور مشابه عربستان سعودی نیز برای تقویت اعتبار فنی خود سخت در تلاش بوده است. صندوق سرمایه‌گذاری دولتی امارات در حال مذاکره با آندریسن هورووویتز،[1] مدیر یکی از بزرگ‌ترین شرکت‌های سرمایه‌گذاری خطرپذیر سیلیکون ولی،[2] برای ایجاد یک صندوق ۴۰ میلیارد دلاری برای سرمایه‌گذاری در هوش مصنوعی است. اگرچه برنامه‌های صندوق فنّاوری هنوز تأیید نشده است، در صورت تحقق این پروژه، عربستان سعودی به بزرگ‌ترین سرمایه‌گذار جهان در هوش مصنوعی تبدیل می‌شود. در مواجهه با چنین رقابت سختی، امارات متحدهٔ عربی باید سرمایه‌گذاری‌های هوش مصنوعی خود را در کنار نوآوری‌های مختلفی که در حال انجام است، افزایش دهد تا جذابیت کشور را به عنوان یک مقصد فنّاوری افزایش دهد. داده‌های مرکز بازار سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی[3] نشان می‌دهد که هر دو کشور در دو سال گذشته شاهد افزایش سرمایه‌گذاری مستقیم خارجی بوده‌اند؛ ولی امارات متحدهٔ عربی نسبت به رقیب خود برتری دارد و از ابتدای سال ۲۰۲۲ تا ۲۰۲۴م. ۵۸۰ پروژه در مقایسه با ۱۳۳ پروژه در عربستان سعودی جذب کرده است. رقابت برای تبدیل‌شدن به هاب فنّاوری پیشرو خاورمیانه، تنها با افزایش تلاش‌های هر دو کشور برای جذب سرمایه‌گذاری تشدید می‌شود (Leo, 2024).

وقتی از سیاست و ژئوپلیتیک هوش مصنوعی امارات سخن می‌رود، ذکرنکردن توافق‌نامه ابراهیم[4] (بیانیهٔ مشترک اسرائیل، امارات متحدهٔ عربی و ایالات متحده) بسیار گمراه‌کننده است. آنتونی لوونشتاین،[5] روزنامه‌نگار یهودی، در سال ۲۰۲۳م. گفت که «توافق ابراهیم یک معامله تسلیحاتی بود». اسرائیل و امارات قراردادهای تسلیحاتی به ارزش میلیاردها دلار امضا کردند و امارات متحدهٔ عربی نرم‌افزار جاسوسی اسرائیل پگاسون را خریداری کرد که ادغام پگاسوس در ساختار امنیتی امارات متحدهٔ عربی، نمادی از اصلاح شکاف‌های گذشته بود. این پیشرفت از یک مشارکت ضعیف به یک مشارکت راهبردی، تأثیر متقابل پویای دگرگونی‌های ژئوپلیتیک و منافع امنیتی متقابل را در برمی‌گیرد و پیوند امارات و اسرائیل را تعریف می‌کند؛ همچنین مقامات و نمایندگان شرکت دفاعی EDGE امارات با شرکت‌های دفاعی برجستهٔ خارجی ملاقات کرده‌اند تا شراکت‌هایی ایجاد کنند که به آنها امکان دسترسی به فنّاوری‌های نظامی جدید و آزمایش‌شدهٔ هوش مصنوعی را بدهد؛ برای مثال وزارت دفاع امارات در حال مذاکره دربارهٔ طرح‌های دفاعی مبتنی بر هوش مصنوعی با وزارت دفاع فرانسه است که با استقبال فرانسه روبرو شده است (Al Khatib, 2024).

از منظر قدرت نرم، امارات از هوش مصنوعی برای برندسازی بین‌المللی و اثرگذاری در فضای

1. Andreessen Horowitz
2. Silicon Valley
3. FDI Markets
4. Abraham Accords
5. Antony Loewenstein

عمومی جهانی بهره می‌برد؛ برای نمونه ارائه مدل زبانی Falcon به صورت منبع‌باز، نه‌تنها تصویر فنّاورانه‌ای از این کشور ارائه داد، بلکه آن را در رقابت با بازیگران بزرگی مانند OpenAI و Meta قرار داد (Axios, 2020). این اقدامات را می‌توان مصداق «دیپلماسی الگوریتمی» دانست؛ جایی که دولت‌ها نه‌تنها در سیاست‌گذاری داخلی، بلکه در تعیین استانداردهای جهانی داده، شفافیت الگوریتمی و اخلاق AI مشارکت می‌کنند (Chaudhary & Warner, 2021, p. 8). در مقایسه با دیگر دولت‌های منطقه‌ای، عربستان سعودی به طور عمده درگیر پروژه‌های صنعتی زیر چتر چشم‌انداز ۲۰۳۰م. باقی مانده و تمرکز AI آن بیشتر در حوزهٔ مصرف است (Chaudhary & Warner, 2021, p. 10). در این میان، الگوی امارات از AI، تلفیقی از اقتصاد، سیاست خارجی و قدرت نرم است.



شکل ۱- چشم‌انداز تبدیل‌شدن امارات به یکی از کشورهای پیشرو در هوش مصنوعی تا سال ۲۰۳۱م
(The Artificial Intelligence, Digital Economy and Remote Work Applications office, 2018, p. 18)

یکی از موانع اصلی پیش روی امارات، کمبود نیروی انسانی متخصص در حوزه‌های مرتبط با هوش مصنوعی است. اگرچه دانشگاه‌هایی مانند دانشگاه محمد بن زاید در زمینهٔ هوش مصنوعی تأسیس شده‌اند، توسعهٔ سریع این حوزه نیازمند جذب و آموزش نیروی کار ماهر از داخل و خارج کشور است (BISI, 2024). استفاده گسترده از فنّاوری‌های نظارتی مبتنی بر هوش مصنوعی، نگرانی‌هایی را دربارهٔ حریم خصوصی و حقوق بشر برانگیخته است. سازمان‌های حقوق بشری هشدار داده‌اند که این فنّاوری‌ها می‌توانند به ابزارهایی برای مهار اجتماعی تبدیل شوند (AI Now Institute, 2024). از سویی، امارات تلاش می‌کند تا روابط خود را با هر دو قدرت جهانی، ایالات متحده و چین حفظ کند؛ با این حال فشارهای آمریکا برای محدودکردن همکاری‌های فنّاوری با چین، امارات را در موقعیتی دشوار قرار داده است؛ برای مثال شرکت G42 تحت فشار آمریکا، تجهیزات شرکت چینی هواوی را از مراکز دادهٔ خود حذف کرده است (CSIS, 2025).

۷. نتیجه‌گیری

تحول فنّاورانهٔ ناشی از پیشرفت‌های هوش مصنوعی، نه‌تنها ساختارهای اقتصادی و اجتماعی را در سطح جهانی دگرگون کرده است؛ بلکه در حال بازتعریف مفاهیم کلاسیک سیاست خارجی و ژئوپلیتیک خود است. در این چارچوب، امارات متحدهٔ عربی در جایگاه کشوری با سیاست‌های پیشرو در حوزهٔ فنّاوری، به‌ویژه در زمینهٔ حکمرانی بر هوش مصنوعی، توانسته است با تلفیق فنّاوری و دیپلماسی، نقش ژئوپلیتیک خود را در منطقه و فراتر از آن ارتقا بخشد. یافته‌های این پژوهش نشان داد که راهبرد هوش مصنوعی امارات، نه‌تنها در خدمت توسعهٔ داخلی و رشد اقتصادی این کشور است؛ بلکه ابزاری کلیدی در سیاست خارجی آن برای تقویت جایگاه در نظم بین‌المللی شمرده می‌شود. امارات از طریق تدوین «راهبرد ملی هوش مصنوعی ۲۰۳۱م.»، سرمایه‌گذاری در زیرساخت‌های فنّاورانه و ایجاد نهادهای تخصصی مانند وزارت هوش مصنوعی، نشان داده است که سیاست‌گذاری فنّاورانه را در سطحی فراتر از سطح اقتصادی دنبال می‌کند. این کشور با بهره‌گیری از هوش مصنوعی در حوزه‌های امنیتی، نظامی و دیپلماسی دیجیتال توانسته است الگوهای جدیدی از قدرت نرم و سخت ایجاد کند که درنهایت به بازتعریف وزن ژئوپلیتیک آن در معادلات منطقه‌ای و جهانی منجر شده است. در عین حال این روند با چالش‌هایی نیز همراه است. وابستگی به بازیگران بزرگ فنّاوری، عدم تقارن اطلاعاتی و مسائل اخلاقی و حقوقی دربارهٔ استفاده از AI، مسائلی هستند که در حکمرانی فنّاورانه امارات باید به آنها توجه شود؛ اما با وجود این چالش‌ها، امارات با اتکا بر حکمرانی منعطف، روابط بین‌المللی متنوع و تمرکز بر نوآوری، توانسته است موقعیتی متمایز در رقابت ژئوپلیتیک جدید که محور آن فنّاوری است، برای خود تعریف کند. درنهایت می‌توان گفت که امارات متحدهٔ عربی از حکمرانی هوش مصنوعی نه‌تنها برای اهداف داخلی، بلکه به‌مثابهٔ ابزاری برای بازآفرینی نقش بین‌المللی خود بهره برده و در حال شکل‌دادن به مدلی نوین از سیاست خارجی مبتنی بر فنّاوری در خاورمیانه است. این مدل می‌تواند الگویی برای دیگر کشورهای در حال توسعه باشد که در پیِ ایفای نقش فعال‌تری در نظم جهانی آینده هستند.

References

AI Now Institute. (2024). *Beyond Techwashing: The UAE's AI Industrial Policy as a Security Regime.* URL= https://ainowinstitute.org/publication/beyond-techwashing-the-uaes-ai-industrialpolicy-as-a-security-regime.

Al Khatib, I. (2024). *Beyond Techwashing: The UAE's AI Industrial Policy as a Security Regime.* URL= https://ainowinstitute.org/publication/beyond-techwashing-the-uaes-ai-industrialpolicy-as-a-security-regime.

Al Olama, O.S. (2024). *AI GUIDE*. National program for artificial intelligence.

Al Otaiba, Y. (2024). *Forging the Future of AI Together: UAE-US Advanced Technology Cooperation*. Embassy of the United Arab Emirates Washington DC.

Alexander, K. P. (2020). *Artificial Intelligence and Innovation in the UAE's National Discourse.* URL= https://trendsresearch.org/insight/artificial-intelligence-and-innovation-in-the-uaes-national-discourse/

Allen, G.C. & Chan, T. (2017). *Artificial Intelligence and National Security*. Belfer Center for Science and International Affairs.

Allison, G. (2021). *The Great Tech Rivalry: China vs the U.S.* Harvard Kennedy School.

Axios. (2023). *UAE wants to disrupt the AI superpowers*.
URL= https://www.axios.com/2023/09/26/uae-disrupt-ai-superpowers (para. 4).

Babiker, A. (2023). Artificial Intelligent in UAE (A Study on the Uses and Attitudes of AI in Media Companies). *Emirati Journal of Digital Art AND Media*, 1(1), pp. 4-8.

Bhatia, R. (2020). *UAE's push for AI.*
URL= https://www.sme10x.com/technology/uaes-push-for-ai.

BISI. (2024). *The UAE's technology diplomacy balancing act.*
URL= https://bisi.org.uk/reports/the-uaes-technology-diplomacy-balancing-act.

Bjola, C. & Holmes, M. (2020). *Digital Diplomacy and International Organisations: Autonomy, Legitimacy and Contestation.* Routledge.

Brookings. (2023). *The geopolitics of generative AI.*
URL= https://www.brookings.edu/events/the-geopolitics-of-generative-ai/

Bughin, J., Seong, J., Manyika, J., Chui, M. & Joshi, R. (2018). *Notes from the AI frontier: Modeling the impact of AI on the world economy*. McKinsey Global Institute.

Carchidi, V. & Soliman, M. (23 May 2023). *The technical is geopolitical: Expanding US-UAE relations through AI.* URL= https://www.mei.edu/publications/technical-geopolitical-expanding-us-uae-relations-through-ai.

Chaudhary, A. & Warner, B.R. (2021). Algorithmic Public Diplomacy: The Impact of Artificial Intelligence on International Relations. *International Studies Review*, 23(4), pp.1–16.

CSIS. (2025). *The United Arab Emirates' AI Ambitions.*
URL= https://www.csis.org/analysis/united-arab-emirates-ai-ambitions.

Dafoe, A. (2018). *AI Governance: A Research Agenda*. Centre for the Governance of AI,

University of Oxford.

Dhabi Government. (2024). *The state of Artificial Intelligence. Report of Business and Economic Intelligence Sector.*
URL= https://www.doe.gov.ae/-/media/Project/ADCCI/ADCCI/Media-Center-Publications/Research-and-Reports/2024/AI_Sectoral-Report_Feb2024.pdf

Diplomacy. (2023). *How is the United Arab Emirates thriving in a fragmented geopolitical landscape.* URL= https://www.diplomacy.edu/updates/how-is-the-united-arab-emirates-thriving-in-a-fragmented-geopolitical-landscape/

Dubai World Trade Center. (2023). *Digital and Information Communication Technology (ICT).* URL= https://www.trade.gov/country-commercial-guides/united-arab-emirates-digital-and-information-communication-technology-ict.

Flew, T., Martin, F. & Suzor, N. (2019). Internet regulation as media policy: Rethinking the question of digital communication platform governance. *Journal of Digital Media & Policy*, 10(1), pp. 33–50.

Floridi, L., Cowls, J., Beltrametti, M., Chatila, R., Chazerand, P., Dignum, V. ... & Vayena, E. (2018). AI4People—An Ethical Framework for a Good AI Society: Opportunities, Risks, Principles, and Recommendations. *Minds and Machines*, 28(4), pp. 689–707. https://doi.org/10.1007/s11023-018-9482-5.

Geels, F.W. (2002). Technological Transitions as Evolutionary Reconfiguration Processes: A Multi-Level Perspective and a Case-Study. *Research Policy*, 31(8–9), pp. 1257–1274.

GIP Digital Watch Observatory team. (2024). *OpenAI's CEO suggests UAE as global AI regulatory sandbox.* URL=
https://dig.watch/updates/openais-ceo-suggests-uae-as-global-ai-regulatory-sandbox.

Gorwa, R., Binns, R. & Katzenbach, C. (2020). Algorithmic regulation: A comparative perspective. *Internet Policy Review*, 9(4), pp. 1–23.

Halaweh, M. (2018). Viewpoint: Artificial Intelligence Government (Gov. 3.0): The UAE Leading Mode. *Journal of Artificial Intelligence Research*, 1(62), pp. 269-27.

Heath, R. (2023). *UAE wants to disrupt the AI superpowers.*
URL= https://www.axios.com/2023/09/26/uae-disrupt-ai-superpowers.

Kashyap, S.V. (2024). *How Saudi Arabia and UAE's bold AI strategy is transforming the tech landscape in the Middle East*. URL= https://www.edgemiddleeast.com/emergent-tech/how-saudi-arabia-and-uaes-bold-ai-strategy-is-transforming-the-tech-landscape-in-the-middle-east.

Kaspersen, L.B. & Andersen, R.S. (2020). Geopolitics in the Digital Age. *Journal of International Affairs*, 73(2), pp. 1–12.

Kello, L. (2017). *The Virtual Weapon and International Order.* Yale University Press.

Khaled, M. (2023). *From Vision to Impact: UAE's Inspiring the World as an Innovation Hub and Source of AI and Digital Technology.* URL= https://www.linkedin.com/pulse/from-vision-impact-uaes-inspiring-world-innovation-hub-khaled.

Kitchen, K. (2024). *The UAE's AI Dreams.*
URL= https://www.aei.org/op-eds/the-uaes-ai-dreams/

Lazard. (2023). *Geopolitics of Artificial Intelligence.* Lazard Geopolitical Advisory.

Leo, M.D. (2024). *Opinion | UAE's bold plan for tech leadership.*
URL= https://www.fdiintelligence.com/content/opinion/opinion-uaes-bold-plan-for-tech-leadership-83849.

Microsoft. (2024). *Microsoft invests $1.5 billion in Abu Dhabi's G42 to accelerate AI development and global expansion.*
URL = https://news.microsoft.com/2024/04/15/microsoft-invests-1-5-billion-in-abu-dhabis-g42-to-accelerate-ai-development-and-global-expansion/

Miragenews. (2024). *Dubai Emerges as Global Hub for Artificial Intelligence.* URL= https://www.miragenews.com/dubai-emerges-as-global-hub-for-artificial-1257378/

Moiz, M. (2024). *UAE's AI Ambitions: Leading the World by 2031.*
URL= https://thinktank.pk/2024/07/10/uaes-ai-ambitions-leading-the-world-by-2031/

Mucci, T. & Stryker, C. (2024). *What is AI governance?*
URL= https://www.ibm.com/think/topics/ai-governance

Nye, J.S. (2011). *The Future of Power*. New York: PublicAffairs.

Nye, J.S. (2021). The Changing Nature of Power in the 21st Century. *Political Science Quarterly*, 136(1), pp. 7–25.

Pavel, B., Ke, I., Spirtas, M., Ryseff, J., Sabbag, L., Smith, G., Scholl, K. & Lumpkin, D. (2023). *AI and Geopolitics: How Might AI Affect the Rise and Fall of Nations?*
URL= https://www.rand.org/pubs/perspectives/PEA3034-1.html.

Quest search and selection. (2019). *Can UAE be a global hub for Artifical Intelligence?*
URL= https://www.questsearch.co.uk/2019/06/can-uae-be-a-global-hub-for-artifical-intelligence/

Singh, J. (2024). *Why the Middle East is Poised to Become a Global Hub for AI.* URL= https://www.linkedin.com/pulse/why-middle-east-poised-become-global-hub-ai-jasnek-singh-oalwf.

Statista. (2024). *Artificial Intelligence - United Arab Emirates.* URL= https://www.statista.com/outlook/tmo/artificial-intelligence/united-arab-emirates.

Tamir. A. (2024). *UAE Artificial Intelligence Landscape.* URL= https://www.linkedin.com/pulse/uae-artificial-intelligence-landscape-aviad-tamir-p8okf.

Tcacenco, V. (2024). *UAE's Vision and Strategy for AI.* URL= https://techbehemoths.com/blog/uae-vision-and-strategy-for-ai.

The Artificial Intelligence, Digital Economy and Remote Work Applications office. (2018). *UAE national strategy for artificial intelligence 2031*. URL= https://ai.gov.ae/wp-content/uploads/2021/07/UAE-National-Strategy-for-Artificial-Intelligence-2031.pdf.

UAE Government. (2017). *UAE Artificial Intelligence Strategy 2031*. URL= https://u.ae/en/about-the-uae/strategies-initiatives-and-awards/federal-governments-

strategies-and-plans/artificial-intelligence.

Ulrichsen, K. C. (2016). *The United Arab Emirates: power, politics, and policy-making.* Texas: Baker Institute.

West, D.M. & Allen, J.R. (2018). *How Artificial Intelligence Is Transforming the World*. Brookings Institution.

Baqir al-Olum University

Political Science

ISSN Online: 2645-5773

The Nature of Language and Its Relation with Politics in al-Ghazali's Thought

Hamzeh Alemi Cheraghali[1], **Seyed Ayoob Hosseini Vardanjani**[2]

[1] Shahid Mahallati University of Islamic Sciences, Qom, Iran **(Corresponding author)**.
hz.alemi@gmail.com

[2] Political Science, Payam-e Noor University, Tehran, Iran. 9130686994@mailfa.com

Abstract

The issue of language, as a central topic in 20th-century philosophical and political thought, has not been thoroughly explored, despite its potential for discussion in the ideas of some Muslim thinkers. However, this topic is extensively addressed in the works of Abu Hamid Muhammad ibn Muhammad al-Ghazali. The lack of study on the nature of language and its relation to politics in Islamic sources may suggest a deficiency in Muslim intellectual engagement with contemporary human sciences. Therefore, the main objective of this research is to expand the scope of linguistic studies in the thought of Muslim thinkers by examining the nature of language and its relationship with politics in the views of Abu Hamid al-Ghazali. Al-Ghazali engaged with various disciplines such as jurisprudence, politics, ethics, logic, and exegesis, and in all of these, "language" is a significant subject. Furthermore, al-Ghazali's Ash'arite background and his views on reason, along with his belief in the dependence of language on reason, as well as his reformist approach and political-social concerns, make the nature of language and its connection to politics a problematic issue in his thought. Al-Ghazali's Ash'ari leanings and his anti-philosophical tendencies, which in turn lead to his secondary view of reason, raise questions about whether language in al-Ghazali's thought, which considers it dependent on reason, holds a defining position or is merely a passive tool. What impact does al-Ghazali's serious attention to politics and his reliance on expression and discourse in political thought have on the role of language? In this article, we initially hypothesize that al-Ghazali's anti-philosophical tendencies have diminished the role of reason in his thought, and consequently, language in his philosophy will be merely a rhetorical tool. To examine this hypothesis, we employ a text-centered interpretive approach and a deep analysis of al-Ghazali's works, considering the context and time in which he lived, using documentary and library-based methods. First, we explore the conceptualization of the nature of language, reason, and politics in al-Ghazali's thought, and then, based on his definition of politics, we reach the conclusion that the initial hypothesis needs to be revised. The result is

Cite this article: Alemi Cheraghali, H. & Hosseini Vardanjani, S.A. (2025). The Nature of Language and Its Relation with Politics in al-Ghazali's Thought. *Political science*, 28(1), p. 179-202. https://doi.org/10.22081/psq.2025.71547.2980

Received: 2024-11-20 ; **Revised:** 2025-01-07 ; **Accepted:** 2025-02-15 ; **Published online:** 2025-04-09
© The Author(s).
Article type: Research Article **Publisher:** Baqir al-Olum University

that the interdependent relationship between language and politics in al-Ghazali's thought leads to the revival of thinking and reasoning, despite the diminished position of theoretical reason in his philosophy. Al-Ghazali's rejection of philosophy does not signify a rejection of reason. The social, guiding, and reformative aspects of language in his thought, while unlikely to revive theoretical reason, nonetheless preserve reasoning and thought in total. This "social language" prevents al-Ghazali's deviation from theoretical reason from resulting in the passivity of thought. The connection between ethics and politics in al-Ghazali's thought further reinforces this conclusion. Al-Ghazali sought to reform society not through retreat into solitude, but by emphasizing the principles of *enjoining good and forbidding wrong*, which illustrates the interconnectedness of ethics and politics. In other words, ethics cannot manifest without society and politics, and society and politics devoid of ethics lead to decadence. The emergence and realization of ethics, however, occur through "language"—that is, guidance, debate, and enjoining good and forbidding wrong, all based on the assumption of the dignity of the "art of politics" and its essential role in guiding society. Therefore, politics makes possible the expression and manifestation of ethical language and discourse, which, in turn, stimulates thought. The final conclusion is that al-Ghazali's concern with societal reform, and consequently his attention to the social and political functions of language, leads to an iterative relationship between ethics, thought, and language. This also allows for the emergence of reflective politics aimed at educating and reforming society. Al-Ghazali's view of the social and political realms of language—such as warning, debate, and enjoining good and forbidding wrong—has a distinctly religious character, serving the promotion of beliefs and societal reform. However, in these contexts, al-Ghazali's language is conciliatory—contrasting with the harsh and disdainful tone found in his *Tahāfut al-Falāsifa*—and empathetic toward the "Other." His argumentative approach, particularly in these central discussions, is based on the assumption that the individual possesses reason and understanding. This reflects the intellectual stimulation that arises when engaging with social and political issues. The concept of education and the use of language equipped with ethics and thought for societal reform is incompatible with a belief in determinism. All of these events stem from the political and social concerns of the thinker. Ultimately, al-Ghazali's politics, based on an ethical and educational language, fosters the flourishing of thought, softens determinism, facilitates moral interaction among individuals in society, and promotes balance and harmony, thus strengthening social cohesion.

Keywords: Al-Ghazali, language, theoretical reason, politics, determinism.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

ماهیّت زبان و رابطهٔ آن با سیاست در اندیشهٔ غزالی

حمزه عالمی چراغلی[۱]، سید ایوب حسینی‌وردنجانی[۲]

[۱] دانشگاه علوم اسلامی شهید محلاتی، قم، ایران **(نویسنده مسئول)**. hz.alemi@gmail.com
[۲] گروه علوم سیاسی، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران. 9130686994@mailfa.com

چکیده

موضوع زبان به عنوان مسئله‌ای کانونی در اندیشهٔ فلسفی و سیاسی قرن بیستم، با وجود برخورداری از ظرفیّت بحث در اندیشهٔ برخی از متفکران مسلمان، چندان بررسی نشده است؛ درحالی‌که این موضوع در آثار ابوحامد محمد بن محمد غزالی باب‌های مفصّلی دارد. فقر مطالعهٔ ماهیّت زبان و سیاست در منابع اسلامی می‌تواند ذخایر فکری مسلمانان را از اندیشیدن به مسائل روز علوم انسانی ناتوان نشان دهد؛ بر این اساس هدف اصلی پژوهش پیش‌رو توسعهٔ دامنه پژوهش‌های زبان‌شناسانه در اندیشهٔ متفکران مسلمان، با واکاوی ماهیّت زبان و رابطهٔ آن با سیاست، در آرای ابوحامد غزالی است. غزالی به دانش‌های مختلفی همچون فقه، سیاست، اخلاق، منطق و تأویل پرداخته است و در همه آنها، «زبان» موضوع بسیار مهمی شمرده می‌شود. وانگهی خاستگاه اشعری‌گری غزالی و دیدگاهش دربارهٔ عقل و نیز وابسته‌دانستن زبان به عقل و همچنین رویکرد اصلاح‌گرایانهٔ ابوحامد و دغدغه‌های سیاسی- اجتماعی او، ماهیّت زبان و رابطهٔ آن با سیاست را در تفکر او موضوعی مسئله‌مند می‌سازد. گرایش اشعری‌گری و تمایلات ضدّ فلسفی غزالی و به‌تبع آن نگاه ثانویهٔ او به عقل، این پرسش‌ها را مطرح می‌سازد که آیا زبان در اندیشهٔ غزالی که آن را متکی به عقل می‌داند، مقامی تعیین‌کننده دارد یا ابزاری منفعل است؟ توجه جدّی غزالی به سیاست و اتکای اندیشهٔ سیاسی او بر بیان و گفتار چه تأثیری بر جایگاه زبان خواهد داشت؟ در این مقاله نخست فرض گرفته‌ایم که «گرایش ضدّ فلسفی غزالی، جایگاه عقل را نزد وی تنزّل داده و به‌تبع آن زبان در اندیشهٔ ابوحامد ابزاری خطابی بیش نخواهد بود». آن‌گاه به منظور بررسی این فرضیه، با رویکرد تفسیری متن‌محور و بررسی عمیق در آثار غزالی و نیز با توجّه به زمینه و زمانهٔ متفکر- به روش اسنادی و کتابخانه‌ای-، نخست به صورت‌بندی ماهیّت زبان، عقل و سیاست در اندیشهٔ غزالی پرداخته‌ایم و سپس با توجّه به تعریف سیاست از دیدگاه وی، به ضرورت تصحیح فرض اولیه رسیده‌ایم. نتیجه اینکه وابستگی متقابل حیات زبان و سیاست در اندیشهٔ غزالی سبب می‌شود با وجود تنزّل مقام عقل نظری نزد او، تفکّر و خردورزی در غزالی حیاتی دوباره یابد. طرد فلسفه در آرای غزالی، به‌معنای ستیز او با عقل نیست و وجوه اجتماعی، هدایتی و اصلاح‌گرایانه زبان نزد او، هرچند بعید می‌نماید که به احیای عقل نظری بینجامد، درمجموع خردورزی و تفکر را پاس می‌دارد و این «زبان اجتماعی» اجازه نمی‌دهد عدول غزالی از عقل نظری، به منفعل‌شدن تفکر منجر گردد. پیوند اخلاق و سیاست در اندیشهٔ غزالی نیز این نتیجه را تقویّت می‌کند. غزالی اصلاح اخلاقی جامعه را نه با خلوت‌گزینی، بلکه با تأکید بر امر به

استناد به این مقاله: عالمی چراغلی، حمزه؛ حسینی‌وردنجانی، سید ایوب (۱۴۰۴). ماهیّت زبان و رابطهٔ آن با سیاست در اندیشهٔ غزالی. *علوم سیاسی*، ۲۸(۱)، ص۱۷۹-۲۰۲. https://doi.org/10.22081/psq.2025.71547.2980

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۸/۳۰ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۳/۱۰/۱۸ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۳/۱۱/۲۷ ؛ **تاریخ انتشار آنلاین:** ۱۴۰۴/۰۱/۲۰

© نویسندگان.
نوع مقاله: پژوهشی
ناشر: دانشگاه باقرالعلوم(ع)

معروف و نهی از منکر پی می‌گیرد و این امر بیانگر درهم‌تنیدگی اخلاق و سیاست است؛ یعنی تا جامعه و سیاست نباشد، اخلاق بروز نمی‌یابد و جامعه و سیاستِ بی‌بهره از اخلاق نیز راه به انحطاط می‌برد. ظهور و هویت‌یافتن اخلاق، اما به‌واسطهٔ «زبان» است؛ یعنی ارشاد، مناظره و امر به معروف و نهی از منکر، همگی بر فرض شرافت «صناعتِ سیاست» و نقش اساسی آن در هدایت جامعه استوارند؛ بنابراین سیاست، ظهور و بروز زبان و گفتگوی اخلاقی را ممکن می‌سازد و این نوع زبان به برانگیختن تفکر راه می‌برد. نتیجه نهایی اینکه دغدغه‌مندی غزالی برای اصلاح جامعه و به‌تبع توجّه به کارکردهای اجتماعی و سیاسی زبان، به رابطهٔ تداولی میان اخلاق، تفکر و زبان می‌انجامد و هم‌زمان امکان ظهور سیاست متأملانه را نیز فراهم می‌سازد که تربیت و اصلاح جامعه را مد نظر دارد. ساحت‌های اجتماعی و سیاسی زبان، یعنی انذار، مناظره و امر به معروف و نهی از منکر، در دیدگاه غزالی ماهیّتی کاملاً دینی داشته و در خدمت ترویج عقاید و اصلاح جامعه است؛ اما در مجموع زبان غزالی در این ساحت‌ها مسالمت‌جویانه- در مقابل زبان تند و تحقیرآمیز او در تهافت الفلاسفه- و همدلانه با «دیگری» بوده است؛ به‌ویژه رویکرد استدلالی غزالی در این مباحث محوریّت دارد و بر فرض برخورداری فرد از عقل و فهم مبتنی است و این همان برانگختگی تفکر با ورود به مباحث اجتماعی و سیاسی است. طرح موضوع تربیت و بهره‌گرفتن از زبان مجهّز به اخلاق و تفکر جهت اصلاح جامعه با اعتقاد به جبرگرایی سازگار نیست و همه این اتفاق‌ها، برخاسته از نگرش و دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی یک متفکر است و درمجموع سیاست مورد نظر ابوحامد غزالی که بر یک زبان اخلاقی و تربیتی مبتنی است، به شکوفایی تفکر، تلطیف جبرگرایی، مواجههٔ اخلاقی میان افراد جامعه، تعادل و هماهنگی در جامعه و به‌تبع آن تحکیم انسجام اجتماعی راه می‌برد.

کلیدواژه‌ها: غزالی، زبان، عقل نظری، سیاست، جبرگرایی

۱. مقدمه

اندیشیدن به زبان و جایگاه آن در تعریف هستی و چیستی انسان و رابطه‌اش با سیاست، موضوع مهمی در اندیشهٔ سیاسی قرن بیستم است. نگرش هستی‌شناسانهٔ هایدگر به زبان در *هستی و زمان* (هایدگر، ۱۳۸۹، صص. ۲۲۳-۲۲۵)، تداوم و بسط این نگرش در اندیشهٔ گادامر در کتاب *حقیقت و روش* که در آن تمامی درک آدمی را مساوی با تفسیر و تمامی تفسیر را در واسطهٔ زبانی می‌داند (Gadamer, 2006, p. 390) و نیز محوریّت زبان در *وضع بشر* آرنت، آنجاکه دربارهٔ نقش زبان در احیای پراکسیس سخن می‌گوید (آرنت، ۱۳۹۲، صص. ۶۵-۹۳)، از جمله نمونه‌هایی است که کانونی‌بودن زبان در اندیشهٔ فلسفی و سیاسی قرن بیستم را نشان می‌دهند. در آموزه‌های دین مبین اسلام نیز همچون کتاب شریف *نهج‌البلاغه* (در مواردی مانند خطبه ۱۷۶، حکمت‌های ۶۰، ۷۰، ۱۴۸، ۲۲۷، ۳۴۹، ۳۹۲ و...)، اهمیّت زیادی به زبان و آثار آن داده شده است. افزون بر نصوص دینی، برخی از متفکران اسلامی، همچون ابوحامد غزالی نیز در این موضوع تأملات مهمی داشته‌اند؛ اما آرای آنها چندان بررسی نشده است. فقر مطالعهٔ زبان در اندیشهٔ اسلامی و در مقابل مطالعات مفصّل اندیشه‌های غیراسلامی در این موضوع، می‌تواند سنّت فکری مسلمانان را از اندیشیدن به مسائل روز علوم انسانی ناتوان نشان دهد؛ بر این اساس در پژوهش پیش‌رو موضوع زبان و رابطهٔ آن با سیاست در اندیشهٔ غزالی، مطالعه شده است تا به سهم خود بر دامنهٔ پژوهش‌های زبان‌شناسانه در آرای متفکران مسلمان بیفزاید. غزالی به دانش‌های مختلفی همچون فقه، سیاست، اخلاق، منطق و تأویل پرداخته است و در همه آنها، «زبان» موضوع مهمی است؛ اما با توجّه به گرایش اشعری‌گری و تمایلات ضدّ فلسفی غزالی و به‌تبع، نگاه ثانویهٔ او به عقل، این پرسش مطرح می‌شود که آیا زبان در اندیشهٔ ابوحامد که آن را متکی به عقل می‌داند، مقامی تعیین‌کننده دارد یا ابزاری منفعل است؟ توجّه جدّی غزالی به سیاست و اتکای اندیشهٔ سیاسی او بر بیان و گفتار چه تأثیری بر جایگاه زبان خواهد داشت؟ فرض اولیه بر این است که گرایش ضدّ فلسفی غزالی، جایگاه عقل را نزد وی تنزّل داده و به‌تبع آن، زبان در اندیشهٔ او ابزار بیانی صرف است. پُررنگ‌بودن سیاست در اندیشهٔ غزالی نیز زبان را از سطح ابزار مجادلات سیاسی بالاتر نمی‌برد. مقالهٔ پیش‌رو با بررسی ماهیّت زبان در آرای غزالی، این پرسش‌ها و فرضیه‌ها را بررسی کرده است.

۲. پیشینه پژوهش

دربارهٔ پیشینهٔ دو موضوع زبان و سیاست در اندیشهٔ غزالی، پژوهش‌های مهمی صورت گرفته است. کتاب *سیاست و غزالی* نوشتهٔ هانری لائوست (۱۳۵۴)، به جوانبی از تفسیر در اندیشهٔ غزالی می‌پردازد؛ اما مسئله اصلی آن زبان و سیاست نیست. اندیشهٔ سیاسی غزالی نوشته قادری (۱۳۷۰) و اندیشهٔ سیاسی غزالی، نوشته آن لمبتون و همکاران (۱۳۹۴)، نیز از آثار قابل توجّهی در تحلیل اندیشهٔ سیاسی ابوحامد

غزالی شمرده می‌شوند، اما موضوع زبان و سیاست در غزالی را بررسی نکرده‌اند. موضوع زبان در اندیشهٔ غزالی را بیشتر می‌توان در مقالات جستجو کرد. مقالهٔ «آفات زبان از نظر لفظ و معنا در مثنوی مولوی و احیاء علوم‌الدین غزالی»، تنها نگرش اخلاقی مولوی و غزالی به زبان را توصیف می‌کند (بصیری و حسینی بی‌بی‌حیاتی، ۱۳۹۵، صص. ۷۲-۹۰). مقالهٔ «طبیعت زبان: دیدگاه سه فیلسوف مسلمان» به مقایسهٔ آرای فارابی، رازی و غزالی دربارهٔ زبان از منظر رابطهٔ لفظ و معنا می‌پردازد. از نظر این مقاله، غزالی زبان وحی را نشانه‌ای از ذات حقیقی کلام الهی می‌داند که قابل درک نیست (Mazlum & Azizi, 2015, pp. 77-89). مقاله *«تأویل‌گرایی در اندیشهٔ مولوی و غزالی»*، نگرش غزالی به تأویل الفاظ و روح معانی را مطالعه کرده است (واعظ، ۱۳۹۲، صص. ۱۰۳-۱۲۴). در پژوهش «تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی» نویسنده ضرورت‌های تأویل لفظ، اقسام تأویل و اهل تأویل را از دیدگاه غزالی شرح می‌دهد (رحیمیان، ۱۳۸۸، صص. ۲۵-۴۲). مقالهٔ «رویکرد فلسفی غزالی پیرامون ادراك و نظریهٔ تأویل» با بررسی تأملات غزالی دربارهٔ نفس به رابطهٔ اندیشه، معنا و زبان و کاربرد استعاره و مجاز در زبان در افق فکری غزالی می‌پردازد (جدیدیان، ۱۴۰۱، صص. ۱۳۷-۱۵۶). پایان‌نامهٔ «بررسی تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و علامهٔ طباطبایی در باب زبان دین» به رابطهٔ لفظ و معنا و چگونگی بازتاب اوصاف خداوند در زبان غزالی و علامه طباطبایی می‌پردازد (توکلی‌پور، ۱۳۹۶). رسالهٔ ابراهیم موسی با عنوان «فلسفهٔ حقوق غزالی: حقوق، زبان و کلام در *المستصفی*»، با بررسی دوران ناآرام جهان اسلام در زمانهٔ غزالی، رساله *المستصفی من علم الأصول* ابوحامد را تلاشی برای ایجاد وفاق میان شریعت، کلام و تصوّف می‌داند و معتقد است غزالی این رویکرد وحدت‌گرایانه به دانش‌های مختلف اسلامی را با هدف ایجاد وحدت و حل ناآرامی‌ها دنبال می‌کرد (Moosa, 1995, pp. 92-224)؛ هرچند موضوع اصلی این رساله، زبان و سیاست در اندیشهٔ غزالی نیست، نتیجه‌گیری آن به‌نسبتی با مقالهٔ پیش‌رو ارتباط می‌یابد. به این ترتیب در اغلب پژوهش‌هایی که به بحث زبان در اندیشهٔ غزالی پرداخته‌اند، تأویل الفاظ به عنوان ضرورتی جهت فهم نصوص دینی مورد تحقیق قرار گرفته و درنهایت بر قاصربودن زبان در بیان مقامات عالیه معرفتی تأکید شده است. مقالهٔ پیش‌رو مدعی است وقتی زبان را در پرتو رابطه با سیاست بازخوانی می‌کنیم، ضمن مطالعهٔ تأثیر زبان بر سیاست، به جوانب عمیق‌تری از ماهیت زبان در اندیشهٔ غزالی دست می‌یابیم و پژوهش‌های یادشده به این موضوع نپرداخته‌اند.

۳. رهیافت و روش تحقیق

موضوع زبان، باب‌های مشخصی در آثار غزالی دارد و از جمله در *احیاء علوم الدین* و نیز *کیمیای سعادت*، باب مشخصی به این بحث اختصاص یافته است؛ همچنین دیگر آثار غزالی مانند *قانون التأویل* به‌روشنی به این موضوع ارتباط می‌یابند. نیز رابطهٔ عقل و زبان از کتاب *المستصفی من علم الاصول* قابل

احصاست. موضوع سیاست در آثار غزالی و تفسیرهای محققان از وضوح خوبی برخوردار است؛ آنچه باقی می‌ماند شکافتن ماهیّت زبان در اندیشهٔ غزالی و فرارفتن از توصیف و تأمل دربارهٔ تأثیر این نوع از زبان بر اندیشهٔ سیاسی ابوحامد است. این بحثی است که با رویکرد تفسیری متن‌محور و توجّه به زمینه و زمانهٔ غزالی می‌توان بدان دست یافت. مقاله پیش‌رو این رویکرد را با مطالعهٔ کتابخانه‌ای- اسنادی پی گرفته است.

٤. چشم‌انداز نظری

تعریف‌کردن مفهوم «زبان» توسط زبان با دشواری زیادی مواجه است و همین دشواری تعریف سبب رویکردهای مختلف به زبان شده است. مفهوم «زبان» در نصوص اسلامی مورد توجّه بوده است؛ از جمله در قرآن کریم از آن با الفاظ متعددی همچون «تکلّم»، «قول» و «بیان» یاد شده است. در این آیات زبان در مقام نعمت «بیان»، یك موهبت عظیم تعریف شده است (الرحمن، ۱-۴). در سوره بلد نیز اعطای زبان به انسان، نعمتی از سوی خداوند دانسته شده است (بلد، ۸-۱۰). اما اهمیت و ماهیّت زبان در احادیث ائمه معصومین: بیشتر بحث شده است که تفصیل آن فراتر از حدود این مقاله است. در سنّت فکری مغرب‌زمین، موضوع «زبان» را می‌توان از دوران یونان کلاسیک مطالعه کرد. «زبان» نزد سوفسطائیان، ابزار خطابه و در خدمت کسب قدرت بود و ازاین‌رو عقل و حقیقت را تحت‌الشعاع قرار می‌داد. برای افلاطون زبان بشری رونوشتی از واژه‌های راستین در مُثُل تعریف می‌شد و باید از آن حقایق تبعیّت می‌کرد (افلاطون، ۱۳۸۰، ج.۲، صص. ۳۳۹-۳۵۱). ارسطو نیز با ابداع منطق تلاش کرد تا زبان را در خدمت عقل و درست‌اندیشیدن قرار دهد (راس، ۱۳۷۷، صص. ۴۸-۴۹). اما در آستانهٔ دوران جدید، ویلیام اُوکام کلیّات طبیعی ارسطو را نقد کرد و کلیات را صرفاً دارای وجود لفظی دانست که فقط اصواتی هستند که از دهان خارج می‌شوند و به لفظ درمی‌آیند و ازهمین‌رو مکتب او به نام‌گرایان (تسمیه‌گرایان) مشهور شد (اعوانی، ۱۴۰۲، صص. ۳۲۶-۳۲۷). در میانهٔ قرن هجدهم جایگاه زبان در معرفت‌شناسی مورد بحث قرار گرفت؛ چنان‌که گئورک هامان معتقد بود استعداد تفکر مبتنی بر زبان و خاستگاه زبان همان خاستگاه تعقل انسان تعریف می‌شود. یوهان هردر نیز معتقد بود انسان بدون زبان فاقد اندیشه و بدون اندیشه، فاقد زبان است. حاصل این اندیشه‌ها، زبان را موقعیّت تحقق انسانیت انسان معرفی می‌کند. فیلسوفان قاره‌ای این رویکرد را ادامه دادند و افرادی همچون هایدگر، گادامر و هابرماس زبان را فراتر از یک وسیلهٔ ارتباطی، بلکه به عنوان یک مسئله فلسفی مورد توجه قرار دادند (Taylor, 1987, pp. 101-131). مسئله زبان و سیاست در این رویکرد قابل مطالعه است (امید، ۱۳۹۴، صص. ۵۳-۸۲). نگرش فلسفی به زبان ازآنجا با سیاست ارتباط می‌یابد که به‌تبع ظهور هستی در زبان و نقش زبان در تفکّر، زندگی مدنی نیز با زبان امکان می‌یابد. در همین رویکرد هابرماس زبان را فراتر از

ساحت توانایی انسان‌ها برای سهیم‌شدن در اطلاعات معنادار، بلکه ساحت خلق روابط اجتماعی می‌داند (ادگار، ۱۳۹۶، ص. ۱۲۶)؛ به این ترتیب این رویکرد که نگرش ابزاری صرف به زبان ندارد و آن را بسترساز مدنیّت می‌داند، می‌تواند مبنایی برای کندوکاو در اندیشهٔ غزالی فراهم آورد. البته این نگرش تنها یک چشم‌انداز نظری خواهد بود و در اینجا با آن دیدگاه‌هایی که زبان را مبنای تفسیرگری مداوم می‌دانند، مرزبندی می‌شود؛ همچون گادامر که تمامی درک آدمی را مساوی با تفسیر و تمامی تفسیر را در واسطهٔ زبانی محقق می‌داند (Gadamer, 2006, p. 390) و به این ترتیب به تفسیرگرایی نسبیّت‌گرایانه راه می‌برد.

آرای متفکران مغرب‌زمین اگر چشم‌انداز رابطهٔ زبان و سیاست را می‌گشاید، اندیشه‌های فارابی در زمینهٔ ماهیّت زبان و رابطه‌اش با ما فی‌الضمیر انسان نیز جای توجّه دارد. خلاصه اینکه فارابی در *شرح العبارة* الفاظ را قراردادی می‌داند و چنین استدلال می‌کند که اگر خاستگاه الفاظ و یا کتابت بر اساس طبیعت انسان می‌بود، باید این دو نزد ملت‌های مختلف تفاوتی با هم نمی‌داشت (فارابی، ۱۹۶۰، صص. ۲۷-۲۹، به نقل از: زرگر، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۷)؛ اما الفاظ که صورت ظاهری کلام هستند، در مافی‌الضمیر انسان ریشه دارند؛ ازهمین‌رو فارابی در *احصاءالعلوم* هرچند فصل اول را به زبان اختصاص می‌دهد، در اینجا بیشتر به قواعد علم لغت و نحو می‌پردازد (فارابی، ۱۳۸۱، صص. ۴۱-۵۰) و زبان از منظر هستی‌شناختی را در فصل منطق بررسی می‌کند. او در اینجا زبان را وابسته به معقولات و «نطق درونی مرکوز در نفس» می‌داند و معتقد است نطق درونی و بیرونی هر دو توسط منطق اصلاح می‌شوند (همان، ۵۲-۶۰)؛ بنابراین منطق در تصحیح گفتگو با «دیگری» نیز نقش ایفا می‌کند (زرگر، ۱۳۹۸، ص. ۱۳۱)؛ به این ترتیب زبان معنادار در اندیشهٔ فارابی نقش تبَعی دارد و به‌تبع معقولات هویّت می‌یابد و معنا در فرایند گفتگو با دیگری حاصل نمی‌شود. این موضوعی است که می‌توان تداوم یا گسست از آن را در اندیشهٔ غزالی به تحقیق پرداخت که تفصیل آن فراتر از حدود این مقاله است.

۵. غزالی و رابطهٔ زبان و سیاست

ابوحامد محمد ابن محمد غزالی در سال ۴۵۰ ق، یعنی دوران انحلال و ضعف جهان اسلام، متولّد و پرورش یافت. تحصیلات اولیه او در فقه بود و سپس به دیگر علوم همچون علم اختلاف مذاهب، جدل، منطق و فلسفه پرداخت. در این دوران که خواجه نظام‌الملک به استحکام حکومت سلجوقیان می‌کوشید، غزالی به دعوت خواجه در نظامیهٔ بغداد به تدریس مشغول شد و حلقهٔ درس او هر روز بیشتر گسترش یافت. او در این دوران به تألیف ردّیه‌هایی بر دیگر مذاهب همچون باطنیه پرداخت و به‌تدریج در مقابل فلسفه قرار گرفت و مهم‌ترین ردّیه بر فلسفه را با عنوان *تهافت الفلاسفه* نوشت (الفاخوری و جرّ، ۱۳۸۶، صص. ۵۱۷-۵۲۰). غزالی بعد از این مدّت به تحصیل تصوّف روی آورد و انقلاب روحی او در این زمان آغاز شد تاجایی‌که «به کُنه مقاصد» صوفیان دست یافت؛ اما دریافت که «دسترسی به دقایق افکار و

اسرارشان با تعلیم ممکن نیست، مگر با ذوق و حال و تغییر بعضی صفات» (غزالی، ۱۳۶۲، ص. ۴۶)؛ ازاین‌رو بر سر قبر ابراهیم خلیل(ع) سه نذر کرد: «یکی آنکه از هیچ سلطانی مالی قبول نکنم؛ دیگر آنکه به سلام هیچ سلطانی نروم؛ و سوم آنکه مناظره نکنم» (غزالی، ۱۳۶۳، ص. ۴۵). روی آوردن غزالی به تصوّف برخاسته از شکّ فراگیر او و جستجو برای یافتن بنیانی متقن است. او با توصیف سیر شکاکیّت خود، درنهایت تصوّف را سبب اصلاح بی‌بندباری در جامعه و دین‌داری حقیقی می‌داند (غزالی، ۱۳۶۲، صص. ۵۴-۵۷). غزالی آشفتگی اوضاع جهان اسلام و درگیری‌های متناوب میان امیران سلجوقی و آل بویه و خلفای عباسی و فاطمی را از نزدیک درک می‌کرد و این اوضاع در رهنمون‌شدن او به تصوّف مؤثر افتاد (قادری، ۱۳۷۰، صص. ۴۵-۷۰)؛ اما تصوّف برای او به‌معنای بی‌توجهی به امور جامعه اسلامی نبود. غزالی با گذشت یازده‌سال پیشه‌کردن تصوّف، دریافت که به ندای آیه ۳۴ سورهٔ انعام[1] که در آن بر استقامت پیامبران در راه دعوت به حق تأکید دارد، باید پاسخ دهد؛ ازاین‌رو گوشه‌نشینی را ناروا دانست و به اصلاح خلق کمر بست. او اگر پیش‌تر تعلیم و تربیت با تکیه بر جاه و مقام را سبب اصلاح می‌دانست، اکنون دوری از انگیزه‌های سیاسی و تهذیب نفس برای اصلاح جامعه را در نظر داشت (غزالی، ۱۳۶۲، ص. ۵۹)؛ بر همین اساس ابوحامد در این زمان با کمک سلطان سنجر سلجوقی و وزیرش فخرالملک، در سال ۴۹۹ ق بار دیگر به عالم تدریس در نظامیه نیشابور بازگشت؛ اما این دوره یک‌سال بیشتر طول نکشید و کمی بعد از دنیا رفت (قادری، ۱۳۸۰، ص. ۸۷).

۵-۱. زبان در اندیشهٔ غزالی

زبان در اندیشهٔ غزالی در دو ساحت کلام الهی و بشری مورد توجّه است. غزالی کلام الهی را «کلام نفسی» می‌داند و آن را کلام بدون صوت و حرف تعریف می‌کند که برای خداوند نه محال است و نه بر حدوث ذاتش دلالت می‌کند؛ بلکه صفت کمالی برای اوست. کلام الهی قدیم، ازلی و قایم به ذات پروردگار است و این ویژگی‌ها با کلام بشر مغایرند (غزالی، ۱۳۸۱ق، ص. ۳۲؛ همو، ۱۴۰۵ق، صص. ۱۸۲-۱۸۳)؛ بنابراین موضوع زبان در این تحقیق، «کلام نفسی» نیست؛ بلکه قوه بیان در انسان و یا کلام بشری است و غزالی به این موضوع نیز توجّه وافری دارد.

۵-۱-۱. زبان و عقل

سرآغاز بحث دربارهٔ ماهیّت زبان از دیدگاه ابوحامد را باید موضوع عقل در اندیشهٔ او دانست. غزالی که با نوشتن *تهافت الفلاسفه* به مخالف فلسفه مشهور شده است، هرگز از عقل روی‌گردان نیست و از منظر «توجه به عقل و خرد در حیات انسان و در کسب کمال در جنب فلاسفه قرار دارد» (نصر، ۱۳۸۹،

۱. «وَلَقَدْ كُذِّبَتْ رُسُلٌ مِنْ قَبْلِكَ فَصَبَرُوا عَلَى مَا كُذِّبُوا وَأُوذُوا حَتَّى أَتَاهُمْ نَصْرُنَا وَلَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ وَلَقَدْ جَاءَكَ مِنْ نَبَإِ الْمُرْسَلِينَ».

صص. ۳۹۰-۳۹۳). ابوحامد غزالی در انسان سه حاکم حسّی، وهمی و عقلی می‌شناسد و می‌گوید: «والمصیّب من هؤلاء الحکّام، هو الحاکم العقلی»؛ بنابراین «باید خدا را شکر کرد که عقل داده که هدایت‌کنندهٔ ما از گمراهی است» (غزالی، ۱۹۷۸، ص. ۳۳). ابوحامد در *کیمیای سعادت* زبان را «نایب عقل» می‌داند که از همه آنچه در عقل و خیال می‌آید، اعم از وجود و عدم را عبارت می‌کند و معتقد است «ولایت زبان در همهٔ مملکت روان است؛ همچون ولایت دل» (غزالی، ۱۳۸۰، ج ۲، ص. ۶۳)؛ به این ترتیب فهم ماهیت عقل در اندیشهٔ غزالی، ماهیّت زبان را نیز روشن خواهد ساخت. از نظر غزالی فلسفهٔ خلقت انسان «درک حقایق اشیاست» که توسط عقل ممکن است. او نیروی تفکر را مانند فرمان‌روایی می‌داند که در وسط کشور است؛ نیروی خیال را پیک فرمان‌روا؛ نیروی حافظه را خادم عقل؛ نیروی ناطقه را ترجمان عقل؛ قوای عامله را کاتب عقل و حواس را همچون جاسوسان عقل توصیف می‌کند و می‌گوید خیال اگر زواید اخبار را کنار می‌گذارد، در مرحلهٔ آخر عقل است که منافع و مضارّ را تمیز می‌دهد و داوری می‌کند (غزالی، ۱۳۷۴، صص. ۳۷-۳۹). غزالی عقل را مساوی با «دیدهٔ باطن» و «بصیرت» می‌داند و البته معتقد است «نقل از عقل آمده و نباید این را معکوس کرد» (غزالی، ۱۳۷۴، صص. ۱۲۲-۱۲۳).

این فرازها ضمن نشان‌دادن اهمیّت عقل نزد غزالی، وابستگی زبان به عقل را نیز بیان می‌دارند. این موضوع با استدلالی دیگر در المستصفی آمده است. در این کتاب غزالی زبان را از مقولهٔ وجود می‌داند و مراتب چهارگانهٔ وجود را به ترتیب عبارت می‌داند از: ۱. حقیقت فی‌نفسه؛ ۲. حقیقت ذهنی (وجود علمی)؛ ۳. تألیف حقیقت ذهنی توسط کلام (وجود لفظی)؛ ۴. تألیف حقیقت لفظی به‌صورت کتبی (وجود کتبی). در این تقسیم‌بندی کتابت از لفظ (زبان) تبعیت می‌کند؛ لفظ از علم (حقیقت ذهنی) و علم از معلوم و وجود عینی (غزالی، بی‌تا «ب»، ج۱، صص. ۳۲-۳۳)؛ به این ترتیب عقل با زبان آشکار می‌گردد و زبان بی‌بهره از عقل، خالی از معنا خواهد بود؛ اما فهم اینکه منظور از عقل در اینجا نظری یا عملی است؟ اهمیت زیادی دارد.

غزالی در ابتدای المستصفی عقل را حاکمی می‌داند که نمی‌توان آن را کنار گذاشت (همان، صص. ۳-۴). ابراهیمی دینانی هرچند منظور غزالی از عقل در اینجا را عقل نظری می‌داند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص. ۳۲۹)، درنهایت این رأی او مؤید جایگاه مستحکم عقل نظری نزد غزالی نیست. ابوحامد در المستصفی در بیان تقسیم‌بندی علوم، برخی را عقلی محض، برخی نقلی محض و اشرف علوم را آن دسته‌ای که عقلی و نقلی هستند، تعریف می‌کند (غزالی، بی‌تا «ب»، ص. ۴)؛ به این ترتیب او به پیوند عقل و شرع معتقد است؛ ولی عقل را شرع داخلی تعریف می‌کند (ابراهیمی دینانی، ۱۳۷۰، ص. ۳۳۰). وقتی غزالی در *معارج‌القدس* میان تعقّل و سیاست به جدایی قایل است و آن را برخاسته از جدایی میان دو ساحت نفس، یعنی ساحت متوجّه به افعال روزمره (ساحت سیاست) و ساحت متوجّه به

ذات خودِ نفس (ساحت تعقّل) می‌داند، درواقع میان عقل نظری و عقل عملی فاصله می‌اندازد. غزالی این فاصله را در *معیار العلم فی فن المنطق* بیشتر می‌کند و در آنجا عقل عملی را اساساً عقل، علم و ادراک نمی‌داند، بلکه آن را تنها یک قوّه می‌داند. این دیدگاه ناشی از اشعری‌گرایی غزالی و همان شکاف میان «هست‌ها» و «بایدها» است. بایدها در اندیشهٔ غزالی از شریعت اعتبار می‌گیرند، نه از عقل و عقل نزد او عقل عملی است که در مقام ترجیح نیکی بر بدی، به دلیل نتایج آن نقش دارد؛ ولی خاستگاه این حُسن و قُبح را باید در شریعت جستجو کرد (همان، صص. ۱۹۹-۲۱۶). در اینجا زبان که گفتیم غزالی آن را تابعی از عقل می‌داند، به‌معنای تابعیّت از عقل نظری نیست؛ بلکه در تابعیّت از عقل عملی و صاحب نقشِ بیانیِ برای شریعت خواهد بود. با این همه دشوار است که بگوییم گسست غزالی از عقل نظری و به‌تبع آن وابستگی زبان به عقل عملی، تعیین‌کنندگی زبان در تفکّر را خنثی می‌سازد. این موضوع با مطالعهٔ وجوه دیگری از زبان در اندیشهٔ غزالی بیشتر روشن می‌شود.

۵-۱-۲. زبان و تأویل

رابطهٔ لفظ و معنا و عدم تحریف معنا در جریان تفسیر از دیگر ساحت‌هایی است که موضوع زبان در اندیشهٔ غزالی را بیان می‌دارد. در اندیشهٔ او تفسیر دارای سه قالب است: «بیان»، «تأویل» و «فحوی». «بیان» عبارت است از تعیین محتوای یک نصّ مجمل و تبدیل آن به نصّ مفصّل. ازآنجاکه نظر شخصی در بیان تأثیر دارد، در غالب موارد به ظنّ منتهی می‌شود، نه به یقین. در مقابل، «تأویل» عبارت است از استخراج معنایی از یک نصّ ظاهر، سوای معنایی که ظاهراً به نظر می‌رسد. موضوع تأویل ممکن است تخفیف دامنهٔ کلی و عام یک نصّ باشد و هم تخصیص آن به موارد و اشخاص مشخص، مشروط به آنکه با ملاحظات عقلی و شرعی مغایرتی نداشته باشد. «فحوی» نیز برای فهم اقوال پیامبر(ص) به‌کار می‌رود و عبارت است از توجّه به محتوای قول و نه شکل آن (لانوست، ۱۳۵۴، ج۱، صص. ۲۴۳-۲۴۵). بنابراین در اندیشهٔ غزالی فهم معنا مستلزم عبور از ظاهر کلام به بطن آن و مغایرت‌نداشتن معنای مکشوف با ملاحظات عقلی و شرعی است. او در جایی دیگر انحصار معانی در الفاظ را سبب هلاکت می‌داند؛ یعنی معتقد است معنا را نباید فقط در الفاظ جستجو کرد. درست این است که نخست معانی در عقل تقریر یابد و سپس الفاظ به‌تبع معانی دنبال شود (غزالی، بی‌تا «ب»، ج ۱، صص. ۳۲-۳۳). این موضوع بیانگر حدودمندی تأویل در اندیشهٔ غزالی است. او در *احیاء العلوم*، با بیان اینکه دین دارای پنج ساحت خَفی و جَلی است، حدود تأویل را در هر یک از این ساحت‌ها توضیح می‌دهد: ساحت اول از دین را حتی از فهم انبیا مخفی می‌داند؛ ساحت دوم را مخفی نمی‌داند؛ اما بیان آنها را برای عوام جایز نمی‌داند. آن‌گاه ساحت سوم را بیان استعاره‌ای و رمزی می‌شناسد که با بیان تفصیلی آن منافاتی ندارد و استعاره‌ای بیان شده است تا تأمل عموم را برانگیزد و در دل‌ها بیشتر تأثیر گذارد. در تأویل این ساحت، به دلیل تفاوت

سطح فهم مردم باید جانب احتیاط را رعایت کرد. ساحت چهارم نیز شبیه ساحت سوم است؛ اما ساحت پنجم آنجاست که کلام از زبان حال به مقال بیان می‌شود و در اینجا باطن کلام مهم است. تأویل در اینجا نیازمند حسن تدبیر و کمال علم است؛ چنان‌که در ساحت سوم نیز این امر ضروری است (غزالی، بی‌تا «الف»، صص. ۱۷۳-۱۷۸).

اما *مشکوة الانوار* غزالی نکته‌ای دیگر در موضوع تأویل می‌افزاید. بر مبنای این کتاب، معیار اصلی جهت فهم معنا مغایرت‌نداشتن آن با شرع و عقل است و عبور از ظاهر کلام، با هدف فهم کُنه و باطن سخنان است؛ ولی این مساوی با ردّکردن مطلق ظاهر کلام نیست؛ بلکه گاه معنای موافق با عقل و شرع در ظاهر و گاه در باطن آن نهفته است. به باور غزالی ابطال ظواهر از عقاید باطنیّه و ابطال اسرار و باطن از عقاید حشویّه است و «کامل آن است که بین هر دو جمع کنی»؛ بدین معنا که وقتی حضرت موسی(ع) امر الهیِ «فخلع نعلیک» را شنید، هم کفش‌ها را از پای درآورد و هم بیرون‌افکندن دو جهان از دل را اطاعت کرد (غزالی، ۱۳۶۴، صص. ۶۹-۷۲)؛ بر این اساس غزالی تأویل‌گرایانی را بر حقّ می‌داند که «الجامعه بین البحث عن المعقول والمنقول» و«المنکرة لتعارض العقل والشرع» باشند (غزالی، ۱۳۵۹ق، صص. ۹-۱۰). بر این اساس زبان در صورت مغایرت‌نداشتن با شرع و عقل، هم ظاهر و هم باطن ارزشمندی دارد و ارزشمندی آن برخاسته از همان معنای عقلانی و شرعی است که در زبان تجلّی یافته است؛ بنابراین زبان که صورت و یا ابزاری برای بیان و انتقال معانی و فضیلت‌های شرع و عقل شمرده می‌شود، منفعل نیست و حتی ظاهر کلام عاملی تأثیرگذار است؛ یعنی چگونگی ظهور معنا در جامعه را ممکن می‌سازد و این چگونگی، خود نقش بسیار زیادی در هدایت یا انحطاط جامعه دارد؛ یعنی به نظر می‌رسد وقتی زبان کارکرد اجتماعی می‌یابد، از انفعال خارج شده و بر تفکّر نیز تأثیر می‌گذارد؛ به عبارت دیگر اگر بر مبنای المستصفی، زبان در مقام ابزاری برای بیان و انتقال معانی و فضایل شرع تعریف می‌شود، *احیاءالعلوم* غزالی با بحث از سیاست، بر این اساس که نظام دینی منوط به نظام دنیایی است و از آن طرف سیاست را «اصلاح» آدمیان تعریف می‌کند (غزالی، بی‌تا «الف»، ص. ۲۲)، جایگاه زبان را رفعت می‌بخشد. این موضوع را پس از مطالعهٔ کارکرد سازنده یا مخرّب زبان در جامعه بیشتر می‌توان توضیح داد.

۵-۱-۳. زبان اخلاقی و اصلاح اجتماعی

غزالی پس از انقلاب روحی‌اش، کوشش بر اصلاح جامعه را از رهگذر تأکید بر آموزه‌های اخلاقی گذاشت؛ یعنی هم گفتار او آمیخته با این آموزه‌هاست و هم اصلاح زبان را یکی از اصول اخلاق می‌داند. مواردی همچون «کلام آراسته، ولی فریبندهٔ وعاظ، جدل بیهوده و با هدف فخرفروشی و خودداری علما از امر به معروف و نهی از منکر»، به عنوان اسباب فساد جامعه و «تکیه بر نقد خود و تأکید بر احیای امر به

معروف و نهی از منکر توسط علما»، راهکارهای غزالی بـرای اصـلاح جامعـه اسـت (الصـلابی، ۱۳۸۷، صص. ۸۴-۸۸) که همگی ماهیّتی زبانی و بیانی دارند. در رویکرد اخلاقی به اصلاح جامعـه، فـرض بـر این است که زبان دارای «ابعاد وسیع حکـومتی» اسـت و در تولیـد ثـواب و عقـاب و نیکـی و بـدی دایـرهٔ گسترده‌ای دارد (غزالی، ۱۳۵۲، ص. ۲۹۸). غزالی در زمینهٔ تهذیب نفس، از تأثیر مسـتقیم زبـان بـر روح یاد می‌کند (غزالی، ۱۳۸۲، ص. ۶۴) و این موضوع بر ایمان تأثیر می‌گذارد. اصلاح زبان در *احیاء العلـوم* غزالی نیز جایگاه مهمی دارد. ابوحامد در این کتاب بابی را در زمینهٔ آفات زبـان و ضـرورت برحـذربودن از آنها می‌گشاید؛ مواردی همچون «سخن بگـویی کـه نیـازی بـه گفـتن آن نیسـت»، «سـخن‌هـای باطـل و گناه‌آلود»، «مراء و جدل»، «فحش و لعنت»، «وعدهٔ دروغ»، «سخن‌چینی»، «غیبت و بهتان». نکتهٔ مهـم آن است که غزالی آگاهانه به ابعاد اجتماعی زبان و تأثیرات اصلاحی آن پرداخته اسـت و سـخن او در ایـن زمینه، نه‌تنها شرعی صرف، بلکه استدلالی است؛ یعنی وی در نفی سخن‌چینی، آثار تفرقـه‌آمیز ایـن آفـت زبانی در جامعه و منتهی‌شدن آن بـه منازعـه را یـادآوری می‌کنـد؛ غیبـت را بـه‌معنـای برتردانسـتن خـود و تخریب دیگران نفی می‌کند؛ جدل را دانا نشان‌دادن خود در مقابل دیگران می‌داند که موجب رنجـش مـردم می‌شود؛ زیاده‌گویی را اتلاف وقت دیگران می‌داند و مزاح را اگر سبب رنجاندن دیگری شود، نهـی می‌کنـد (غزالی، ۱۳۵۲، صص. ۳۰۰-۴۳۵).

تأثیر گسترده و عمیق زبان بر فرد و جامعه، سبب می‌شود غزالی برای انذار هم این حدود را قایل شـود: ۱. بیان انذار در گِرو عمل به آن است؛ زیرا در انذار بدون عمل «آفات زیادی نهفته است»؛ ۲. بیان باید بـه اندازهٔ فهم مخاطب باشد و اگر در پاسخ به فرد سؤال‌کننده است، در صورتی رواسـت کـه سـائل از عقـل و فهم نیز برخوردار باشد (غزالی، ۱۳۸۸، صص. ۴۸-۵۰)؛ ۳. سخن دربارهٔ غوامض دیـن «از بـزرگ‌تـرین آفت‌هاست» و سبب برانگیختن «فتنه‌ها» می‌شـود (غزالـی، ۱۳۵۲، ص. ۴۳۵). منـاظره موضِـع دیگـری است که اهمیّت زبان را در اندیشهٔ غزالی نشان می‌دهد. وی نخست به تفکیـک جـدل از منـاظره و گفتگـو می‌پردازد. آنچه پیش‌تر از نذر او بر سر قبر ابراهیم خلیـل گفتـیم، گویـای ردّ جـدل از سـوی اوسـت؛ امـا مناظره را تا جایی که کاشف حق باشد، مطلـوب می‌دانـد و البتـه بـرای آن شـرایطی را نیـز بـر می‌شـمارد: ۱. گفتگو باید با هدف گسترش دین باشد (غزالـی، ۱۳۷۴، ص. ۱۲۸)؛ ۲. منـاظره بایـد تنهـا در مسـائلی باشد که واقع شده‌اند و یا امکان وقوع آنها وجود دارد. مناظره در مسائل جنجالی روا نباشـد؛ ۳. منـاظره در خلوت و دور از محفل پادشاهان و بزرگان بهتر است؛ زیرا در جمع سـبب حـرص و ریـا می‌شـود، امـا در خلوت صفای فکر و دریافت بهتر حق را سبب می‌شود؛ ۴. مناظر باید در پی حق باشد و مهـم نیسـت کـه حق نزد او آشکار شود یا هم‌سخنش؛ ۵. مناظر نباید مانع از استدلال‌های هم‌سخن خود شود؛ زیرا کشـف حقیقت مهم است؛ ۶. مناظره باید با کسی باشد که از او دانش حاصل آید، نه اینکه مناظره‌کننـده بـا فـردی ضعیف‌تر و با هدف افزودن بر وجاهت خود منـاظره کنـد (غزالـی، ۱۳۵۱، صـص. ۱۳۳-۱۴۰). غزالـی

پس از بیان این شروط، مناظره‌ای را که «برای غلبه و افحام و ظاهرکردن فضل و بازار جستن و فخرکـردن و ستیهیدن و استمالت مردمان» باشد، منبع کل خوی‌های نکوهیده می‌داند و رابطهٔ هر یک از رذیلت‌ها را بـا چنین مناظره‌ای مستدل بیان می‌کند (همان، صص. ۱۴۰-۱۴۵).

موضع دیگری که اهمیّت زبان را در مقام وسیلهٔ هدایت نشان می‌دهد، امر به معـروف و نهـی از منکـر است. غزالی این فریضه را فلسفهٔ بعثت انبیا دانسته، فروگذاری علم و عمل آن را سبب تعطیل‌شدن نبـوّت و نیست‌شدن دیانت می‌داند. او برای این فریضه شرایطی را مطرح می‌کند تا ایـن کـنش زبـانی، خـود سـبب فساد نشود و موجب اصلاح گردد. این شرایط عبارت‌اند از: ۱. تنها عالِمی کـه ابتـدا خـود را اصـلاح کـرده می‌تواند این امر را اجرا کند؛ ۲. این امر به کاری که در حال انجـام اسـت، مربـوط شـود؛ ۳. ایـن اصـل را نمی‌توان عطف به ماسبق کرد و یا نسبت به آینده توسعه داد؛ ۴. فرد آمر یـا نـاهی بایـد ابتـدا تـذکر دهـد و سپس اگر مؤثر نبود، به عمل متوسّل شود. تذکر در درجهٔ اول وعظ و در درجهٔ دوم نصیحت و تـذکر اسـت و نباید شخص مرتکب نهی را تحقیر و استهزا کرد؛ ۵. در اِعمال خشونت نسبت به مرتکـب بایـد احتیـاط زیاد کرد و توسّل به زور تنها در موارد استثنایی و با رعایت منجرنشدن به فتنه و آشوب، رواست؛ ۶. امـر بـه معروف و نهی از منکر دربارهٔ همه و حتـی خلیفـه، امیـران و سـلاطین رواسـت؛ ۷. آمـران و ناهیـان بایـد زمانی‌که معروف آشکارا متروک و منکر آشکارا اجرا می‌شود، ورود کنند و تشخیص این امـر در صـلاحیت اجماع عالمان شرع است و اجتهاد شخصی قطعیّت ندارد (غزالی، ۱۳۵۹، صـص. ۸۹۵-۹۷۵). بـه ایـن ترتیب زبان اخلاقی رویکردی کاملاً اجتماعی و بلکه سیاسی دارد و این موضـوع برخاسـته از تأثیرگـذاری هم‌زمان محتوا و ظاهر کلام است که بر حوزهٔ سیاست نیز تأثیر می‌گذارد. پس از مطالعهٔ چیستی سیاسـت در اندیشهٔ غزالی، می‌توان به بحث دربارهٔ آثار زبان در حوزهٔ سیاست و رابطهٔ این دو موضوع پرداخت.

۵-۲. سیاست از منظر غزالی

مروری بر ناآرامی‌های جهان اسلام زمانه او روشن شد که رویکرد او در این زمینه اصلاح و هدایت اسـت. چنان‌که گفته شد غزالی در *احیاء العلوم* اصلاح و تنظیم اعمال و رفتـار مـردم را ماهیّـت سیاسـت تعریـف کرده، آن را مبنای اصلاح دین می‌داند (غزالی، بی‌تا «الف»، ص. ۲۲). ابوحامـد همـواره حـدیث «الـدنیا مزرعةُ الاخرة» و «توأمان‌بودن دین و دنیا» را گوشزد می‌کند و معتقد است اصلاح اعمال آدمیان که برعهـدهٔ سیاست است، مقدمهٔ رسیدن به کمال اخروی است. مطالعهٔ تقسیم‌بندی اَعمال انسان‌ها از دیدگاه غزالـی، جایگاه سیاست را بهتر نشان می‌دهد. او اَعمال را در سه قِسم منحصر می‌کند که قسم اول از همه مهم‌تـر و خود شامل چهار اصل است: کشاورزی، پوشاک، مسکن و سیاست؛ قِسم دوم و سوم علوم و فنونی هسـتند که قسم اول را تکمیل می‌کنند. در این میان، اَعمال قِسم اول بر همهٔ اقسـام شـرافت دارد و در میـان اصـول چهارگانهٔ آن، اصـل سیاسـت اشـرف اصـول اسـت. سیاسـت اصـلاح جامعـه و پیونـددادن فعالیت‌هـای

اجتماعی را برعهده دارد؛ بنابراین کمالات افراد مشغول بـه سیاسـت از دیگـر مسـتخدمان صـناعات بایـد بیشتر باشد. درمجموع سیاست در تعریف غزالی، عبـارت اسـت از «اصـلاح مـردم و هـدایت آنهـا بـه راه مستقیم و نجات دنیا و آخرت» (همان، صـص. ۲۲-۲۳). او سیاسـت را دارای چهـار مرتبـه می‌دانـد کـه عبارت‌اند از: مرتبهٔ اول که از همه برتر است، سیاست انبیاست که بر ظـاهر و بـاطن خـاص و عـام حکـم می‌کنند؛ مرتبه دوم، سیاست خلفا، امرا و پادشاهان است که بر ظاهر خواص و عوام حکم می‌کننـد؛ مرتبـه سوم سیاست عالمان الهی که وارث پیامبران‌اند و بر باطن خواص حکم می‌کنند و مرتبـه چهـارم، سیاسـت وعاظ است که فقط بر باطن عوام حکم می‌رانند. به باور یکی از پژوهشـگران، غزالـی در نیمـهٔ دوم زنـدگی خود، به سیاست عالمان صالح که اصلاح نفـوس مـردم را پـی می‌گیرنـد، اهمیّـت بیشـتری می‌دهـد و در مقابل انتقادات خود علیه فقیهان و امیران را شدّت می‌بخشد. در این دوران واعظان نیز که به تبشـیر و انـذار جامعه مشغول‌اند، اهمیّت می‌یابند (قادری، ۱۳۷۰، صص. ۱۸۵-۱۹۳)؛ به ایـن ترتیـب اندیشـهٔ سیاسـی غزالی در اواخر عمر به پیوند اخـلاق و سیاسـت نیـل می‌کنـد و آنچـه در حـوزهٔ زبـان اخلاقـی و اصـلاح اجتماعی آمد، بیانگر اهمیّت زبان در رویکرد جدید غزالی است. این موضوع بحث را به تبیین رابطـهٔ زبـان و سیاست می‌کشاند.

۵-۳. رابطهٔ زبان و سیاست در اندیشهٔ غزالی

پس از مطالعهٔ زمینه و زمانهٔ غزالی و مواجههٔ او با تحـولات دورانـش و تحلیـل ماهیّـت و معـانی زبـان و سیاست در آرای او، می‌توان از مجموع این مباحث رابطهٔ زبان و سیاست را بـه صـورت ذیـل اسـتنباط کرد:

۵-۳-۱. وابستگی متقابل حیات زبان و سیاست

اگر تأملات غزالی از عقل نظری به عقل عملی نیل می‌کند، تأکیدهای او بر نقـش زبـان در اصـلاح فـرد و جامعه، فراتر از حدود نتایج عملی آن است؛ یعنی آنجا که گفته شـد غزالـی هـدف از سـاحت اسـتعاره‌ای زبان را بـرانگیختن تأمـل می‌دانـد، درواقـع بـه رابطـهٔ زبـان و تفکـر می‌اندیشـد. او هرچنـد ایـن بحـث را نظریه‌پردازی نکرده، درمجموع توجه وافر او بـه زبـان از زوایـای مختلـف و تأکیـد وی بـر نقـش زبـان در اصلاح رفتار فرد و جامعه و هشداردادن دربارهٔ آفات زبان، بدین معناسـت کـه زبـان را در تحـوّل انفسـی و فکری انسان مؤثر می‌داند؛ یعنی عدول غزالی از عقل نظری به عملی، با به‌میان‌آمـدن مؤلفـهٔ زبـان مـانع از بی‌اهمیّت‌شدن تفکر می‌گردد. تأکیدهای بسیار غزالی بر آثار فردی و اجتماعی زبان، تنها با نگاه بـه نتـایج عملی آن نیست؛ بلکه بیانگر وابستگی تفکر به زبان و گفتگـو اسـت؛ یعنـی تفکـر بـدون زبـان نمی‌توانـد هویّت یابد. اگر غزالی به دلیل مرزبندی با فلسفه به ابعاد فلسفی زبان یا رابطـهٔ آن بـا هسـتی فـرد نپرداختـه است، ولی این موضـوع بـه‌معنای خنثی‌بـودن نقـش زبـان یـا ابزاری‌بـودن صـرف آن نیسـت. زبـان وقتـی

در ساحت حکمت عملی (اخلاق و سیاست)، عاملی تعیین‌کننده است، بر پویایی و حیات فکر نیز تأثیر مستقیم دارد. آنجا که ابوحامد حدود انذار را به اندازهٔ فهم طرف مقابل تعریف می‌کند و یا دربارهٔ حدود مناظره می‌گوید اجرای آن را در خلوت سبب «صفای فکر و دریافت بهتر حق» می‌داند، به رابطهٔ زبان، تفکر و فهم راه می‌برد. در اینجا مناظره با رویکردی اخلاقی باعث دستیابی به تفکر خالص تعریف شده است؛ یعنی اصلاح زبان، سبب اصلاح اخلاقی فرد می‌شود و برخورداری از اخلاق منزّه سبب برانگیختن تفکر و دریافت بهتر حقیقت می‌گردد؛ اما گفتگو یا مناظره درصورتی‌که با هدف اصلاح و هدایت جامعه باشد، ارزشمند است. درواقع نزد غزالی مناظره برای مناظره کاری بیهوده است.

بنابراین سیاست به‌معنای اصلاح و هدایت جامعه، مناظره را ایجاب می‌کند و مناظره با قید آمیختگی به اخلاق می‌تواند تفکر را پویایی بخشد و بدین ترتیب میان سیاست، زبان، اخلاق و تفکر پیوند برقرار می‌شود. این نتیجه در موضوع امر به معروف و نهی از منکر نیز جریان دارد و چنان‌که گفته شد غزالی همهٔ این مباحث را با زبان استدلالی و نه ارجاع صِرف به شریعت بحث می‌کند و این همان برانگیخته‌شدن تفکر با ورود به مباحث اجتماعی و سیاسی است.

افزون بر اینها گفته شد غزالی در *مشکوة الأنوار* از «فهم کُنه معنا» سخن می‌گوید و هم‌زمان اهمیّت ظاهر کلام را نیز ردّ نمی‌کند و درواقع به دنبال رعایت اعتدال میان باطن و ظاهر است؛ همچنین گفته شد او در *احیاء العلوم*، تأویل را نیازمند حُسن تدبیر می‌داند تا تأمل عموم را برانگیخته، در دل‌ها تأثیرگذار باشد. اهمیّت‌دادن به ظاهر و باطن کلام به دلیل آثار اجتماعی آن که گذشت و سخن از حُسن تدبیر در تأویل با هدف برانگیختن تأمل عموم، به‌معنای تأثیر معنادار زبان بر اندیشه است که ساحت سیاست آن را آشکار می‌سازد و یا هویّت می‌بخشد؛ به بیان دیگر اگر غزالی در *میزان العمل* نقل را برآمده از عقل می‌داند و در المستصفی، لفظ را تابع علم و صورت عقل می‌شناسد و به عبارتی در این دو اثر، مقامی تَبَعی و منفعل برای زبان قایل است، اهمیّت ظاهر کلام در *مشکوة الانوار*، اهمیّت آثار اجتماعی زبان در *کیمیای سعادت* و تأکید بر حُسن تدبیر در تأویل کلام با هدف برانگیختن تأمل عموم در *احیاء العلوم* بدین معناست که رابطهٔ زبان، اخلاق و تفکر به سطح والاتری رفعت می‌یابد؛ یعنی زبان مطلوب غزالی باید در تفکر و اخلاق ریشه داشته باشد و وقتی دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی او مطرح می‌شود، ظرفیت زبان برای پرورش اندیشه و تفکر و نیز اصلاح اخلاقیّات مجال ظهور می‌یابد. به این ترتیب سیاست به بستر شکوفایی زبان، عقل و اخلاق تبدیل می‌شود و این سه ساحت را در رابطه‌ای مکمّل و بلکه رابطهٔ تداولی (به‌معنای تأثیر و تأثر متزاید و فزاینده) قرار می‌دهد (شکل ۱).



(شکل شماره ۱)

شکل فوق رابطهٔ تداولی زبان، تفکر و اخلاق را که در بستر سیاست و به‌واسطهٔ سیاست ظهور می‌یابد، نشان می‌دهد و البته تصوّر این موضوع در تصویر، چندان که شایسته است نمی‌گنجد؛ اما درمجموع باید گفت اگر غزالی به سیاست نمی‌اندیشید و دغدغهٔ اصلاح جامعه را نمی‌داشت و بر این اساس از کارکردها و آثار اجتماعی زبان در انسجام یا انحطاط جامعه بحث نمی‌کرد، عقل نزد او همچنان نقش تَبَعی می‌یافت و امور اخلاقی نیز از حوزهٔ فردی فراتر نمی‌رفت. مطالعهٔ زبان اخلاقی غزالی در افق مسائل سیاسی دورانش، گوشه‌هایی دیگر از این موضوع را می‌گشاید.

۵-۳-۲. زبان اخلاقی و سیاست محتاطانه

دروان آشفتهٔ حیات سیاسی غزالی و نیز دغدغه‌مندی وی برای اصلاح جامعه، او را به رفت‌وآمد میان خلوت و جلوت رهنمون شد. آنچه برای غزالی اهمیّت داشت، اصلاح ظاهر و باطن بود؛ همچنان‌که هم ظاهر کلام و هم باطن آن نزد غزالی اهمیّت داشت. ابوحامد هم بر باطنیان ردّیه نوشت و هم بر فیلسوفان. وی هم‌زمان هم خود اهل تصوّف بود و هم از تعقّل و خردورزی به‌جدّ حمایت می‌کرد. او در حوزهٔ دانش نیز علوم مختلف اسلامی را در نظر داشت. رفت‌وآمد ابوحامد میان این ساحت‌های مختلف در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی، نه‌تنها به آشفتگی منجر نشد؛ بلکه کوشش او را برای ایجاد موازنه و تعادل در حوزهٔ تفکر و سپس برقراری نظم و هماهنگی در جامعه نشان می‌دهد. غزالی در زمانهٔ بحرانی زندگی می‌کند و نظم و انتظام جامعه برایش اهمیّت زیادی دارد و در اینجا زبان عنصری اساسی است. چنان‌که گذشت غزالی بر مدیریت و مراقبت از زبان و به‌خدمت‌گرفتن آن برای هدایت و اصلاح جامعه بسیار تأکید می‌ورزد تا جایی که می‌توان گفت مدیریت جامعه و اقامهٔ یک سیاست مطلوب در گرو مدیریت و مراقبت از زبان است. غزالی زبان را نه خاموش می‌کند و نه رها می‌گذارد؛ بلکه با قیدهایی اخلاقی، استعدادهای زبانی و بیانی را در خدمت اصلاح جامعه قرار می‌دهد. این موضوع به احتیاط در سیاست راه می‌برد و می‌تواند حزم و تدبیر در این عرصه را نیز برانگیزد؛ ولی در همین حال تراوش سیاست مدبّرانه از دستگاه فکری غزالی می‌تواند با مانعی همچون تکفیر فلسفه مواجه شود. در مجموع آنچه احتیاط و حزم در سیاست را با

چالش مواجه می‌کند، خاموشی مطلق یا زبان‌ورزی بی‌حدوحصر است. خاموشی مطلق ابراز وجود آدمی و تعامل افراد جامعه را مانع می‌شود و در این وضعیت نمی‌توان از حیات سیاسی سخن گفت. در مقابل، زبان‌ورزی بی‌حد یا منجر به غلبه زبان بر تفکر می‌شود که در این صورت اندیشه به خدمت زبان در می‌آید و سفسطه و مغالطات افزایش می‌یابد و زمینهٔ انحطاط فکری و اخلاقی جامعه فراهم می‌گردد و یا امکان ظهور حبّ و بغض‌های فراوان مهیا می‌شود و جامعه به منازعه کشیده می‌شود؛ به این ترتیب زبانِ مقید به اخلاق و عقلانیّت می‌تواند به تعادل در حوزهٔ سیاست نیز راه برد و زمینهٔ ظهور سیاست متأملانه و مدبّرانه را فراهم سازد. رابطهٔ تداولی که پیش‌تر میان اخلاق، تفکر و زبان گفته شد، در بستر سیاست شکل می‌گیرد و هم‌زمان امکان ظهور سیاست متأملانه نیز فراهم می‌شود؛ با این همه موضوعی دیگر در اندیشهٔ غزالی مسئله‌ساز می‌شود و آن ردیهٔ تند غزالی بر فلسفه است که به جبرگرایی منتهی می‌شود و می‌تواند روابط میان ساحت‌های پیش‌گفته را با مشکل مواجه سازد؛ بنابراین لازم است *تهافت‌الفلاسفه* را در نسبت با زبان و سیاست بررسی کنیم.

۵-۳-۳. زبان و سیاست و مسئله جبرگرایی

گفته شد که طرد فلسفه از سوی غزالی، به‌معنای ستیز او با عقل نیست و وجوه اجتماعی، هدایتی و اصلاح‌گرایانهٔ زبان نزد او، هرچند بعید می‌نماید که به احیای عقل نظری بینجامد، درمجموع خردورزی و تفکر را پاس می‌دارد. این «زبان اجتماعی» اجازه نمی‌دهد عدول غزالی از عقل نظری، به منفعل‌شدن تفکر منجر گردد. *تهافت الفلاسفه* گرچه در دورهٔ اول زندگی غزالی نوشته شده است، برای همیشه دفاع مستدلّ غزالی از اشعری‌گری به شمار می‌رود. نیز این موضوع که او حُسن و قُبح عقلی را انکار می‌کند و همه چیز را به ارادهٔ الهی نسبت می‌دهد، جایی برای اختیار انسان باقی نمی‌گذارد؛ یعنی هم آنچه را دربارهٔ تلاش اصلاح‌گرایانهٔ غزالی و تأکیدهای اخلاقی او گفته شد، با چالش بی‌اختیاری مواجه می‌کند و هم به تبع آن، سیاست‌ورزی متأملانه را دشوار می‌نماید. از جمله مهم‌ترین نتایج اشعری‌گری غزالی ردّ اصل سببیّت (اصل علیّت) است که در مسئله هفدهم *تهافت الفلاسفه* بحث شده است. غزالی به‌صراحت می‌گوید: «اقترانِ میان آنچه عادتاً سبب می‌گویند و میان آنچه مسبَّب می‌نامند، نزدِ ما ضروری نیست». او همه‌چیز را ناشی از ارادهٔ الهی می‌داند و معجزاتی همچون سردشدن آتش بر ابراهیم پیامبر(ص) را مثالی می‌آورد بر اینکه اگر خدا اراده کند، می‌تواند خلاف آنچه در طبیعت روی می‌دهد انجام دهد (غزالی، ۱۳۸۲، صص. ۲۴۳-۲۴۹)؛ به این ترتیب اشعری‌گری غزالی و جبرگرایی حاصل از آن، تعقّل و زبان وابسته به آن را در مضیقه قرار می‌دهد؛ زیرا اساس رابطه و نسبت میان پدیده‌ها را زیر سؤال می‌برد و به ارادهٔ الهی منوط می‌داند. آیا در این شرایط می‌توان همچنان از رابطهٔ میان تفکر، زبان و اخلاق سخن گفت؟

در پاسخ می‌توان از چند موضوع کمک گرفت: اولاً برخی محققان همچون الفاخوری معتقدند غزالی با وجود هدم فلسفه در *تهافت الفلاسفه*، در نوشته‌های بعدی‌اش، همچون الرسالة اللدنیه، از استدلال‌های افلاطون، ارسطو، ابن‌سینا و فارابی کمک می‌گیرد و از جمله همان آرای فیلسوفان در باب نفس را که پیش‌تر باطل دانسته بود، مبنای مباحث خود قرار می‌دهد (الفاخوری و جرّ، ۱۳۸۶، صص. ۵۶۳-۵۷۴)؛ بنابراین انکار فلسفه توسط غزالی، حتی پس از *تهافت‌الفلاسفه* زیر سؤال می‌رود؛ ثانیاً غزالی در جوهریّت و روحانیّت نفس استدلال می‌کند، آن را لطیفه‌ای عالِم و مدرِک می‌داند؛ اما این مباحث را در مقایسهٔ انسان با دیگر موجودات و با بررسی اجزای بدن و رشد و نمو آن مطالعه و اثبات می‌کند؛ به عبارت دیگر او به ساحت طبیعت، جسم و جامعه روی می‌آورد و مهم‌ترین مسئله او در این زمان، اصلاح یا تربیت جامعه است. تربیت مورد نظر غزالی متکی بر اخلاق، انذار و امر به معروف و نهی از منکر است؛ اما هم‌زمان در تعریف او از نفس هم ریشه دارد. او نفس انسانی را «مدرِک جزئیّات و متحرِک بالإراده» می‌داند و آن را دارای صفاتی همچون «عالم، قادر، مرید، سمیع و متکلم» تعریف می‌کند. از دیدگاه غزالی نفس دارای پاکی ذاتی و دانش پیشینی است، اما هم‌زمان می‌تواند از مفاسد جامعه تأثیر پذیرد (همان). در اینجا تربیت با تأکید بر الزامات اخلاقی زبان (مانند آنچه در باب انذار، مناظره، امر به معروف و ... در *احیاء العلوم* گفته شد)، ضرورت می‌یابد. اگر جبرگرایی حاصل از هدم اراده در *تهافت التهافت* ادامه می‌داشت، غزالی نمی‌توانست از تربیت سخن گوید. تربیت به‌معنای اکتسابی‌بودن اخلاق نزد غزالی است و او به تحوّل اخلاقی انسان به سوی خیر و شرّ معتقد است. این موضوع همان دغدغهٔ اصلاح‌گرایانهٔ غزالی است. دغدغه‌مندی او برای اصلاح جامعه و به‌تبع آن توجّه به کارکردهای اجتماعی و سیاسی زبان، بستر رابطهٔ تداولی تفکر، زبان و اخلاق را فراهم می‌سازد و هم‌زمان سیاست متأملانه را نیز بر می‌افرازد و از جبرگرایی شدید غزالی می‌کاهد. ساحت‌های اجتماعی و سیاسی زبان که از نظر غزالی مرور کردیم، یعنی انذار، مناظره و امر به معروف و نهی از منکر، در دیدگاه غزالی ماهیتی کاملا دینی باید داشته باشد و در خدمت ترویج عقاید و اصلاح جامعه باشند؛ اما درمجموع زبان غزالی در این ساحت‌ها- در مقایسه با زبان تند و تحقیرآمیز *تهافت الفلاسفه*- مسالمت‌جویانه و همدلانه با «دیگری» و به‌شدّت استدلالی و مبتنی بر فرض برخورداری فرد از عقل و فهم استو در اینجا زمینه‌هایی است که جبرگرایی غزالی را تلطیف می‌سازد و به رشد تفکر و عقل کمک می‌کند.

٦. نتیجه‌گیری

روشن شد که موضوع زبان نه‌تنها یکی از موضوعات مهم و قابل بحث در اندیشهٔ غزالی است؛ بلکه زمینهٔ تفسیر گشوده‌تری از اندیشهٔ او را فراهم می‌سازد. این گشودگی نتیجهٔ رویکرد اجتماعی و سیاسی غزالی است و متفکری با این اوصاف نمی‌تواند تفکر و خردورزی را نادیده بگیرد. اگر جایگاه عقل نظری در

غزالی همچنان مسئله است و روایت غالب بر این است که غزالی از عقل نظری به عقل عملی و عقل در مقام خادم شرع نیل می‌کند، رویکرد اجتماعی و سیاسی غزالی که لاجرم به گفتگو و اهمیّت‌دادن به استعدادهای زبانی راه می‌برد، هرچند آمیخته با تذکّرات شرعی و دینی بسیار است، درمجموع هم سخن غزالی در این ساحت‌ها استدلالی است و هم به‌میان‌آمدن زبان و بیان زمینهٔ مواجههٔ مسالمت‌آمیز و مستدل با «دیگری» را فراهم می‌کند و این موضوع بر فرض برخورداری «دیگری» از عقل و فهم متکی است. پیوند اخلاق و سیاست نیز این موضوع را تقویت می‌کند. غزالی اصلاح اخلاقی جامعه را نه با خلوت‌گزینی، بلکه با تأکید بر امر به معروف و نهی از منکر پی می‌گیرد و این امر بیانگر درهم‌تنیدگی اخلاق و سیاست است؛ یعنی تا جامعه و سیاست نباشد، اخلاق بروز نمی‌یابد و جامعه و سیاستِ بی‌بهره از اخلاق نیز راه به انحطاط می‌برد. ظهور و هویت‌یافتن اخلاق، اما به‌واسطهٔ زبان است؛ یعنی ارشاد، مناظره و امر به معروف و نهی از منکر همه بر فرض شرافت صناعت سیاست و نقش اساسی آن در هدایت جامعه استوارند؛ بنابراین سیاست، ظهور و بروز زبان و گفتگوی اخلاقی را ممکن می‌سازد و این نوع زبان به برانگیختن تفکر راه می‌برد.

بدین‌ترتیب فرض اولیه تحقیق مبنی بر اینکه «گرایش ضدّ فلسفی غزالی جایگاه عقل را نزد وی تنزّل داده، به‌تبع آن زبان در اندیشهٔ او، ابزار بیانی صرف است»، رد می‌شود. زبان در اندیشهٔ غزالی از حدّ یک ابزار صِرف فراتر می‌رود و ازآنجاکه معطوف به سیاست و اجتماع و مستظهر به اخلاق است، تفکر را نیز زنده نگه می‌دارد؛ همچنین اینکه نخست فرض شد «پُررنگ‌بودن سیاست در اندیشهٔ غزالی زبان را از سطح ابزار مجادلات سیاسی بالاتر نمی‌برد»، در مواجهه با رابطهٔ میان اخلاق، تفکر و زبان ردّ می‌شود. دغدغه‌های سیاسی اجتماعی غزالی به رابطهٔ تداولی میان اخلاق، تفکر و زبان می‌انجامد و هم‌زمان امکان ظهور سیاست متأملانه را نیز فراهم می‌سازد که تربیت و اصلاح جامعه را مد نظر دارد؛ به این ترتیب جبرگرایی حاصل از ردیهٔ تند غزالی بر فلسفه *(تهافت الفلاسفه)* در مواجهه با این شرایط، رقیق و تلطیف می‌گردد. بی‌گمان طرح موضوع تربیت و بهره‌گرفتن از زبان مجهّز به اخلاق و تفکر جهت اصلاح جامعه با اعتقاد به جبرگرایی نمی‌سازد و همه این رخدادها برخاسته از نگرش و دغدغه‌های سیاسی و اجتماعی یک متفکر است. درمجموع سیاست مورد نظر ابوحامد غزالی که بر یک زبان اخلاقی و تربیتی مبتنی است، به شکوفایی تفکر، تلطیف جبرگرایی، مواجههٔ اخلاقی میان افراد جامعه، تعادل و هماهنگی در جامعه و به‌تبع آن تحکیم انسجام اجتماعی راه می‌برد.

منـابـع

قرآن کریم.

نهج‌البلاغه.

آرنت، ه. (۱۳۹۲). *وضع بشر*. م. علیا (مترجم). تهران: ققنوس.

ابراهیمی دینانی، غ.ح. (۱۳۷۰). *منطق و معرفت در نظر غزالی*. تهران: امیرکبیر.

ادگار، ا. (۱۳۹۶). *مفاهیم کلیدی در اندیشهٔ هابرماس*. م.ر. غلامی (مترجم). تهران: انتشارات دنیای اقتصاد.

اعوانی، غ.ر. (۱۴۰۲). *فروغ حکمت، نقد و بررسی سیر تفکر غرب از دیدگاه حکمت اسلامی*. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

افلاطون (۱۳۸۰). *دوره آثار*. (ج.۲). م.ح. لطفی و ر. کاویانی (مترجم). تهران: خوارزمی.

امید، م. (۱۳۹٤). *رویکرد فلسفی به زبان؛ گرایش‌ها و شاخه‌ها*. در: در باب زبان (۲)؛ مجموعه مقالات فلسفی، تحلیلی، انتقادی، ادبی، م. امید (به اهتمام). تبریز: درویش.

بصیری، م.ص.، حسینی بی‌بی‌حیاتی، س. (۱۳۹۵). آفات زبان از نظر لفظ و معنا در مثنوی مولوی و احیاء علوم‌الدین غزالی. *نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی*، ۸(۱۴)، صص. ۷۲-۹۲.

توکلی‌پور، م. (۱۳۹۶). *بررسی تطبیقی دیدگاه‌های غزالی و علامه طباطبایی در باب زبان دین*. رساله دکتری. دانشگاه پیام نور.

جدیدیان، ا. (۱۴۰۱). رویکرد فلسفی غزالی پیرامون ادراك و نظریهٔ تأویل. *پژوهش‌های معرفت‌شناختی*، ۱۱(۲۳)، صص. ۱۳۷-۱۵۶.

راس، و. د. (۱۳۷۷)، *ارسطو*، م. قوام صفری (مترجم)، تهران: فکر روز.

رحیمیان، س. (۱۳۸۸). تأویل و قانون آن از دیدگاه غزالی. *جاویدان خرد*، شماره ۲، صص. ۲۵-۴۲.

زرگر، ن. (۱۳۹۸). بررسی ماهیّت زبان در فلسفه زبان فارابی. *فلسفه*، ۴۷(۱)، صص. ۱۲۱-۱۴۰.

صلابی، ع.م. (۱۳۸۷). *امام غزالی مجدد سدهٔ پنجم؛ زندگی، آثار و افکار او*. س. آیینه‌پور (مترجم). سنندج: انتشارات کردستان.

غزالی، ا. (۱۳۸۰)، *کیمیای سعادت، ربع مهلکات و ربع منجیات*. (ج. ۲). م. دانش‌پژوه (مصحح). تهران: انتشارات اهل قلم.

غزالی، م. (۱۳۵۹). *احیاء علوم‌الدین نیمه دوم از ربع عادات*. م.م. خوارزمی (مترجم)؛ ح. خدیوجم (به‌کوشش). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

غزالی، م. (۱۳۵۱). *احیاء علوم‌الدین*. مؤیدالدین م. خوارزمی (مترجم)؛ ح. خدیوجم (به‌کوشش). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

غزالی، م. (۱۳۵۲). *احیاء علوم‌الدین، ربع مهلکات*. م.م. خوارزمی (مترجم)؛ ح. خدیوجم (به‌کوشش). تهران: انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

غزالی، م. (۱۳۵۹ق). *قانون التأویل*. م. کوثری (محقق). بی‌جا: مطبعةالانوار.

غزالی، م. (۱۳۶۲). *شک و شناخت (المنقذ من الضلال)*. ص. آیینه‌وند (مترجم). تهران: امیرکبیر.

غزالی، م. (۱۳۶۳). *مکاتیب فارسی غزالی*. ع. اقبال (تصحیح و اهتمام). تهران: کتابخانه طهوری.
غزالی، م. (۱۳۶۴). *مشکاة الأنوار*. ص. آیینه‌وند (مترجم). تهران: امیرکبیر.
غزالی، م. (۱۳۷۴). *میزان العمل (ترازوی کردار)*. س. دنیا (مصحح)؛ ع.ا. کسمایی (مترجم). تهران: سروش.
غزالی، م. (۱۳۸۱ق). *فیصل التفرقه بین الاسلام و الزندقه*. س. دنیا (محقق). دار الحیاء الکتب العربیّه.
غزالی، م. (۱۳۸۲). *تهافت الفلاسفه یا تناقض‌گویی فیلسوفان*. ع.ا. حلبی (مترجم). تهران: جامی.
غزالی، م. (۱۳۸۸). *چنین گفت غزالی*. ز. ویسی (مترجم). تهران: نگاه معاصر.
غزالی، م. (۱۴۰۵ق). *قواعد العقائد*. م. محمدعلی (تحقیق و تعلیق). بیروت: عالم الکتب.
غزالی، م. (۱۹۷۸). *معیار العلم فی فنّ المنطق*. بیروت: دار الاندلس.
غزالی، م. (بی‌تا «ب»). *المستصفی من علم الاصول*، (ج.۱). ا. زکی حمّاد (ضبطه). ریاض: دارالمیمان للنشر والتوزیع والشرکة العالمیه النشر والترجمه والتدریب.
غزالی، م. (بی‌تا، «الف»). *احیاء علوم‌الدین*. ع. عراقی (محقق)؛ م.خ. حسین (با مقدمه). دار الکتاب العربی.
فاخوری، ح.، جر، خ. (۱۳۸۶). *تاریخ فلسفه در جهان اسلام*. ع. آیتی (مترجم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
فارابی، م. (۱۳۸۱). *احصاء العلوم*. ح. خدیوجم (مترجم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
قادری، ح. (۱۳۷۰). اندیشهٔ *سیاسی غزالی*. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
قادری، ح. (۱۳۸۰). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: انتشارات سمت.
لائوست، ه. (۱۳۵۴). *سیاست و غزالی*. م. مظفری (مترجم). تهران: انتشارات خواجه، ج ۱-۲.
لمبتون، آ. و همکاران (۱۳۹٤). اندیشهٔ *سیاسی غزالی*. م.ر مرادی طادی (مترجم). تهران: ایرانا رسانه.
نصر، س. ح. (۱۳۸۹). غزالی؛ حکیم معاند فلسفه. در: م. کرمی. *غزالی‌شناسی*، تهران: حکمت.
واعظ، ب. (۱۳۹۲). تأویل‌گرایی در اندیشهٔ مولوی و غزالی. *حکمت و فلسفه*، ۹(۳۴)، صص. ۱۰۳-۱۲۴.
هایدگر، م. (۱۳۸۹). *هستی و زمان*، ع. رشیدیان (مترجم)، تهران: نشر نی.

References

The Holy Quran.

Nahj al-Balagha.

Arendt, H. (2013). *The human condition*. M. Alia (Trans.). Tehran, Iran: Qoqnoos. [In Persian]

Avani, G. R. (2023). *The light of wisdom: A critique and examination of Western thought from the perspective of Islamic wisdom.* Tehran, Iran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

Basiri, M. S. & Hosseini Bibi-Hayati, S. (2016). The pitfalls of language in terms of form and meaning in Rumi's *Masnavi* and Ghazali's Ihya' 'Ulum al-Din. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities*, 8(14), p. 72–92. [In Persian]

Ebrahimi Dinani, G. H. (1991). *Logic and epistemology in Ghazali's thought*. Tehran, Iran: Amirkabir. [In Persian]

Edgar, A. (2017). *Key concepts in Habermas's thought*. M. R. Gholami (Trans.). Tehran, Iran: Donya-ye Eghtesad Publications. [In Persian]

Fakhuri, H. & Jarr, Kh. (2007). *History of philosophy in the Islamic world*. A. Ayati (Trans.). Tehran, Iran: Scientific and Cultural Publications Company. [In Persian]

Farabi, M. (2002). *Iḥṣāʾ al-ʿulūm*. H. Khadivjam (Trans.). Tehran, Iran: Scientific and Cultural Publications Company. [In Persian]

Gadamer, H.G. (2006). *Truth and method*. Translation revised by J. Weinsheimer & D.G. Marshall. London-New York: Continuum Publishing Group.

Ghaderi, H. (1991). *Ghazali's political thought*. Tehran, Iran: Office of Political and International Studies. [In Persian]

Ghaderi, H. (2001). *Political thought in Islam and Iran*. Tehran, Iran: Samt Publications. [In Persian]

Ghazali, A. (2001). *Kīmiyā-yi Saʿādat: rubʿ muhlikāt and rubʿ munjiyāt*. (Vol. 2). M. Daneshpajooh (ed.). Tehran, Iran: Ahl-e Qalam Publications. [In Persian]

Ghazali, M. (1962). *Fayṣal al-tafriqa bayn al-Islām wa-l-Zandaqa* S. Dunya (Ed.). Dar al-Haya al-Kutub al-'Arabiyya. [In Arabic]

Ghazali, M. (1972). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*. Moyiddin M. Kharazmi (Trans.); H. Khadivjam (ed.). Tehran, Iran: Bonyad-e Farhang-e Iran Publications. [In Persian]

Ghazali, M. (1973). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn: rubʿ muhlikāt*. M. M. Kharazmi (Trans.); H. Khadivjam (ed.). Tehran, Iran: Bonyad-e Farhang-e Iran Publications. [In Persian]

Ghazali, M. (1978). *Miʿyār al-ʿilm fī fann al-manṭiq*. Beirut, Lebanon: Dar al-Andalus. [In Arabic]

Ghazali, M. (1980). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn: Second half of rubʿ ʿadat*. M. M. Kharazmi (Trans.; H. Khadivjam (ed.). Tehran, Iran: Bonyad-e Farhang-e Iran Publications. [In Persian]

Ghazali, M. (1981). *Qānūn al-taʾwīl*. M. Kowsari (ed.). Matba'at al-Anwar. [In Arabic]

Ghazali, M. (1983). *Doubt and knowledge (Al-Munqidh min al-ḍalāl)*. S. Ayinehvand (Trans.). Tehran, Iran: Amirkabir. [In Persian]

Ghazali, M. (1984). *Persian letters of Ghazali*. A. Iqbal (Ed.). Tehran, Iran: Tahoori Library. [In Persian]

Ghazali, M. (1984). *Qawāʿid al-ʿaqāʾid*. M. Muhammad Ali (Ed.). Beirut, Lebanon: Alam al-Kutub. [In Arabic]

Ghazali, M. (1985). *Mishkāt al-anwār*. S. Ayinehvand (Trans.). Tehran, Iran: Amirkabir. [In Persian]

Ghazali, M. (1995). *Mizān al-aʿmāl*. S. Dunya (Ed.); A. A. Kasmaei (Trans.). Tehran, Iran: Soroush. [In Persian]

Ghazali, M. (2003). *Tahāfut al-falāsifa or The Incoherence of the Philosophers*. A. A. Halabi (Trans.). Tehran, Iran: Jami. [In Persian]

Ghazali, M. (2009). *Thus spoke Ghazali*. Z. Veisi (Trans.). Tehran, Iran: Negah-e Mo'aser. [In Persian]

Ghazali, M. (n.d.-a). *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn*. A. Araghi (Ed.); M. Kh. Hossein (Introduction). Dar al-Kitab al-'Arabi. [In Arabic]

Ghazali, M. (n.d.-b). *Al-Mustaṣfā min ʿilm al-uṣūl*. (Vol. 1). A. Zaki Hammad (Ed.). Riyadh, Saudi Arabia: Dar al-Maiman lil-Nashr wa al-Tawzi‘ wa al-Sharika al-‘Amma lil-Nashr wa al-Tarjama wa al-Tadrib. [In Arabic]

Heidegger, M. (2010). *Being and time*. A. Rashidian (Trans.). Tehran, Iran: Nashr-e Ney. [In Persian]

Jadidian, A. (2022). Ghazali’s philosophical approach to perception and the theory of interpretation. *Epistemological Studies*, 11(23), pp. 137–156. [In Persian]

Lambton, A. & et al. (2015). *Ghazali’s political thought*. M. R. Moradi Tadi (Trans.). Tehran, Iran: Irana Media. [In Persian]

Laoust, H. (1975). *Politics and Ghazali*. M. Mozaffari (Trans.). Tehran, Iran: Khajeh Publications. [In Persian]

Mazlum, F. & Azizi, H. (2015). The Nature of Language: Three Muslim Thinkers’ Perspectives. *The Polish Journal of the Arts and Culture*, 1(1).

Moosa, E. I. (1995). *The legal philosophy of al-ghazali: law, languag and theolog in Al-mustasfa*. University of Cape Touwn Rondebousch, Western Cape.

Nasr, S. H. (2010). Ghazali: The sage opposed to philosophy. In: M. Karami (Ed.), *Ghazali studies*. Tehran, Iran: Hekmat. [In Persian]

Omid, M. (2015). A philosophical approach to language: Trends and branches. In: M. Omid (Ed.), *On language (2): A collection of philosophical, analytical, critical, and literary essays*. Tabriz, Iran: Darvish. [In Persian]

Plato. (2001). *Complete works*. (Vol. 2). M. H. Lotfi & R. Kaviani (Trans.). Tehran, Iran: Kharazmi. [In Persian]

Rahimian, S. (2009). Interpretation and its principles from Ghazali’s perspective. *Javidan Kherad*, no. 2, pp. 25–42. [In Persian]

Ross, W. D. (1998). *Aristotle*. M. Qavam Safari (Trans.). Tehran, Iran: Fikr-e Rooz. [In Persian]

Salabi, A. M. (2008). *Imam Ghazali, the reformer of the fifth century: His life, works, and thoughts*. S. Ayinehpoor (Trans.). Sanandaj, Iran: Kurdistan Publications. [In Persian]

Tavakolipour, M. (2017). *A comparative study of Ghazali and Allameh Tabatabaei’s views on the language of religion*. Unpublished doctoral dissertation. Payame Noor University, Iran. [In Persian]

Taylor, Ch. (1987). Language and Human Natur. In: *Interpreting Politics*. T. Gibbons (ed.). Blackwell.

Vaez, B. (2013). Interpretivism in the thought of Rumi and Ghazali. *Wisdom and Philosophy*, 9(34), pp. 103–124. [In Persian]

Zargar, N. (2019). Examining the nature of language in Farabi’s philosophy of language. *Philosophy*, 47(1), pp. 121–140. [In Persian]

Editorial Board

Haider Zayer Aboosi Al-Amery
Associate Professor of Political Science, University of Kufa, Iraq

Fawzi Ali Hussain al-Alawi
Professor of Philosophy, University of Ez-Zitouna, Tunisia

Seyyed Sajjad Izedehi
Professor of Political Science, Research Institute for Islamic Culture and Thought, Iran

Mohammad-Bagher Khorramshad
Professor of Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

Najaf Lakzaee
Professor of Political Science, Baqir al-Olum University, Qom, Iran

Shamsollah Mariji
Professor of Social Science, Baqir al-Olum University, Qom, Iran

Mansour Mirahmadi
Professor of Political Science, Shahid Beheshti University

Hamid Parsania
Associate Professor of Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom, Iran

Abdul Qayyum Sajjadi
Professor of Khatam Al-Nabieen University, Afghanistan

Ahmad Vaezi
Professor of Islamic Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom, Iran

Reviewers of this volume

Ahmad Haji Dehabadi, Seyyed Mohammad Ali Hosseinizadeh, Ruhollah Shariati, Seyyed Mohsen Tabatabaeifar, Mohammad Taqi Qezelsofla, Mohsen Mohajernia, Rasoul Norouzi Firuz

In the name of God

Political Science

A Scientific – Research-Based Quarterly Journal

in the field of Islamic and Political Studies

Vol. 28, No. 1, Serial. 109, Spring 2025

109

Proprietor: Bagher al-Olum University

(affiliated to the Islamic Propagation Office of the Qom Seminary Schools)

Manager in Charge: Sayed Ehsan Rafie Alavy

Editor in Chief: Ahmad Vaezi

Proof Reading: Mahmood Fallah

Address: Bagher al-Olum University, Qom, Iran. P. O. Box 37185-787

Tel: 0098-25-32136635

Web: http://psq.bou.ac.ir

Email: psq@bou.ac.ir

Price: 1200000 Rials