بسم الله الرحمن الرحيم

فصلنامه علمی- پژوهشی در حوزه مطالعات سیاسی اسلامی

سال بیست و نهم، شماره اول، پیاپی ۱۱۳، بهار ۱۴۰۵

صاحب امتیاز:

دانشگاه باقرالعلوم(ع)

(وابسته به دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم)

مدیر مسئول: شمس‌الله مریجی

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 در پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)، ابسکو (ebsco)، DOAJ، نورمگز، مگ ایران، سیویلیکا و ... نمایه شده است.

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: ۰۲۵-۳۲۱۳۶۶۳۵

سامانه نشریه: http://psq.bou.ac.ir

پست الکترونیک: psq@bou.ac.ir

قیمت: ۱/۲۰۰/۰۰۰ ریال

اعضای هیئت تحریریه

سید سجاد ایزدهی (استاد، گروه علم سیاست، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی)
حمید پارسانیا (دانشیار، گروه فلسفه و کلام، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
محمدباقر خرمشاد (استاد، گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبایی تهران)
نجف لک‌زایی (استاد، گروه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
شمس‌اللّه مریجی (استاد، گروه علوم اجتماعی، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
منصور میراحمدی (استاد، گروه علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی تهران)
احمد واعظی (استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
سید حسین فلاح‌زاده (دانشیار، دانشکده تاریخ و مطالعات سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
محمد ستوده آرانی (دانشیار، گروه مطالعات منطقه‌ای، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
مسعود معینی‌پور (دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم(ع) قم)
سید مهدی امامی جمعه (استاد، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اهل‌بیت(ع) اصفهان)
محمدتقی قزلسفلی (استاد، گروه علوم سیاسی، دانشگاه مازندران)
سید کاظم سیدباقری (استاد، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی تهران)
محمدعلی فتح‌اللهی (دانشیار، پژوهشکده مطالعات سیاسی و روابط بین‌الملل، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی تهران)
عنایت‌اله یزدانی (استاد، دانشگاه اصفهان)

اعضای هیأت تحریریه بین‌المللی

سید عبدالقیوم سجادی (استاد، دانشگاه خاتم‌النبیین افغانستان)
حیدر زایر عبوسی محسن العامری (دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه کوفه، عراق)
فوزي علي حسين العلوي (استاد، گروه فلسفه، دانشگاه زیتونه، تونس)

داوران

سید کاظم سیدباقری، محمود شفیعی، سید غلامرضا موسوی، سید محمدتقی قزلسفلی، شریف لک‌زایی، سید مهدی علیزاده موسوی، رسول نوروزی فیروز، محسن مهاجرنیا، عنایت‌اله یزدانی.

راهنمای تدوین و نگارش مقالات

فصلنامه علمی- پژوهشی *علوم سیاسی*، وابسته به دانشگاه باقرالعلوم(ع) است که مخاطبان خود را از میان محققان، پژوهشگران و فرهیختگان حوزه و دانشگاه می‌جوید. این نشریه پذیرای مقاله‌های پژوهشی در قلمرو اندیشه سیاسی، فقه سیاسی، فلسفه سیاسی، روابط بین‌الملل همراه با رویکرد اسلامی است. کلیه مقاله‌ها توسط هیأت تحریریه و داوران نشریه ارزیابی می‌گردد و در صورت نداشتن مشکل عمده (شکلی و محتوایی) نتیجه‌های ارزیابی به اطلاع نویسنده می‌رسد تا 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.

۱. مقاله باید دستاورد پژوهش علمی نگارنده و برخوردار از مختصات روش‌شناختی، و سامان‌یافته در ارائه موضوع مورد تحقیق بوده و برای چاپ در نشریات دیگر ارسال نشده باشد.

۲. پذیرش مقاله برای چاپ به عهده هیأت تحریریه فصلنامه است که بعد از داوری و تأیید همکاران علمی نشریه، صلاحیت چاپ آن، اعلام خواهد شد. بدیهی است که فصلنامه هیچ‌گونه تعهدی در قبال پذیریش و یا ردّ مقاله برعهده نخواهد داشت و کلیه مسئولیت‌های 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.

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

۴-۱. مقاله ارسالی باید دارای عنوان، چکیده، (حداکثر ده سطر با ۱۵۰ کلمه)، کلید واژگان (سه الی پنج کلیدواژه)، مقدمه، چارچوب نظری، متن، نتیجه‌گیری و فهرست منابع باشد.

۴-۲. مقاله باید برخوردار از عنوان دقیق علمی متناسب با محتوا، رسا و مختصر باشد.

۴-۳. خلاقیت و نوآوری در خصوص موضوع.

۴-۴. ارتباط منطقی، انسجام و هماهنگی مطالب.

۴-۵. مقدمه مقاله محل طرح موضوع مقاله، اهمیت و ابعاد موضوع مسأله مورد پژوهش و بیان منظور نویسنده از طرح و انتشار آن است.

۴-۶. جمع‌بندی یا نتیجه‌گیری در پایان مقاله، بایستی نتایج حاصل از تحقیق و آزمون فرضیه که بیانگر بحث و نتیجه‌گیری باشد ارائه گردد.

۴-۷. استفاده از منابع معتبر و اصلی.

۴-۸. شیوه‌های استناد بایستی به صورت درون‌متنی به شرح (نام‌خانوادگی، سال انتشار، جلد، شماره صفحه) باشد:

۴-۹. در انتها فهرست منابع بصورت کامل طبق نمونه ذیل آورده شود:

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

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

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

نکته ۱: عنوان کتاب و نام مجله به صورت ایتالیک و Bold شود.

نکته ۲: 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.

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

فهرست مقالات

۷ | از آرمان‌شهر تا واقعیت: صورت‌بندی رهیافت واقع‌نگری در اندیشهٔ سیاسی
عباس عمادی، رضا استوار

۳۱ | نهاد سیاسی در افق پارادایم وجودی: نظریه‌ای بر پایهٔ هستی «نفس» و ویژگی‌های آن
محمد پزشگی

۵۳ | ماهیت محیط بین‌المللی در فقه سیاسی اسلام و دلالت‌های آن برای روابط با جهان اسلام و غیراسلام
سید عبدالقیوم سجادی

۷۷ | مشترک‌المنافع اسلامی مالک بن نبی؛ رویکردی سازه‌انگارانه به نظریه
ایمان محمدی، احمد رهدار

۹۷ | نقش کارویژه‌های تبدیل و استحاله در سقوط نظام پهلوی
علیرضا محمدی، محمد رادمرد، محمدتقی قزلسفلی

۱۱۹ | خیابان حامی به‌مثابهٔ هم‌بستگی و هم‌جنبشی در جنگ آمریکایی- صهیونیستی علیه ایران (درآمدی بر نابسندگی ناجنبشی و سیاست خیابان)
مهدی نادری، مرضیه عابدی

۱۴۷ | احیای نظام ارتباطات اجتماعی؛ رکن تقویت مردم‌سالاری دینی
احمد اولیایی

۱۶۷ | تحلیل علم‌سنجی نشریهٔ علوم سیاسی با تأکید بر ساختار مفهومی، شبکه همکاری علمی و الگوی استنادی
رضا کریمی

Baqir al-Olum University

Political Science

ISSN Online: 2645-5773

From Utopia to Reality: Formulating a Realist Approach in Political Thought

Abbas Emadi[1], **Reza Ostovar**[2]

[1] Assistant Professor, Department of Political Science, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran
(Corresponding author). emadi@modares.ac.ir

[2] PhD., student in political thought, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran.
reza.ostovar1375@gmail.com

Abstract

The tension between reality and ideal, or between "what is" and "what ought to be," has remained a persistent concern in the history of political thought. Although positivist and behavioral approaches to political science sought to marginalize normative and prescriptive concerns by concentrating primarily on the explanation of political facts, the revival of normative political thought in recent decades has once again made the relationship between reality, ideals, and political action a significant theoretical issue. Against this background, the purpose of this article is to formulate and theoretically develop a distinct approach termed the "Realistic Approach". The study seeks to demonstrate that political thinking need not be confined to the conventional alternatives of idealistic abstraction, submission to existing realities, or pragmatic expediency. The central research question is: How can the relationship among objective realities, normative ideals, and practical prescriptions be explained in political thought? More specifically, can the relationship between "what is," "what ought to be," and "what ought to be done" be adequately explained through the conventional opposition among idealism, realism, and pragmatism, or does it require a distinct conceptual framework? The history of political thought indicates that these three approaches have emphasized different dimensions of political reasoning. Idealism primarily focuses on "what ought to be," giving priority to normative principles, values, and desirable political ends, often without sufficiently considering the practical conditions and constraints of their realization. Realism concentrates on "what is," emphasizing existing realities, power relations, historical circumstances, and practical limitations, but may ultimately accommodate itself to the existing order at the expense of normative ideals. Pragmatism, meanwhile, emphasizes "what ought to be done," evaluating political ideas and prescriptions primarily in terms of their practical utility, consequences, and effectiveness. The problem addressed by this study

Cite this article: Emadi, A. & Ostovar, R. (2026). From Utopia to Reality: Formulating a Realist Approach in Political Thought. *Political science*, 29(1), p. 7-30. https://doi.org/10.22081/psq.2026.75005.3137

Received: 2025-09-03
Revised: 2025-12-24
Accepted: 2026-01-16
Published online: 2026-03-30

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2026/authors retain the copyright and full publishing rights

is therefore whether these three approaches exhaust the possible forms of political thinking or whether a fourth approach can establish a more productive relationship between reality, ideals, and action. This study employs an analytical-comparative methodology. It examines the conceptual foundations and distinctive characteristics of idealism, realism, and pragmatism through a critical engagement with selected examples from the history of political thought and the ideas of prominent political thinkers. The comparative analysis is used to identify the epistemological, normative, and practical assumptions underlying each approach and to clarify their respective positions concerning the relationship between reality and ideals. On this basis, the study seeks to extract and formulate the conceptual components of the Realistic Approach. The findings indicate that the Realistic Approach is distinguished by four fundamental characteristics. First, political thinking should be grounded in an accurate and comprehensive understanding of existing reality. Social problems, political crises, historical circumstances, power structures, and the concrete conditions of political life constitute the starting point of political reflection. In this respect, the Realistic Approach differs from idealism by refusing to begin with an abstract and purely imagined political order detached from concrete circumstances. Second, it emphasizes the primacy of thought over reality. Attention to existing realities does not imply submission to them; rather, reality must be critically examined and evaluated through the categories, concepts, and normative standards of political thought. This principle preserves the autonomy of thought and prevents political reflection from becoming merely an instrument for legitimizing or reproducing the status quo. Third, the Realistic Approach maintains a commitment to ideals in light of practical possibilities and constraints. Ideals are neither abandoned when confronted with reality nor treated as immutable commands entirely detached from the conditions of their realization. Instead, they function as guiding normative principles whose priority, interpretation, and modes of implementation may be reconsidered and adjusted in response to concrete circumstances. Fourth, the Realistic Approach requires avoiding pragmatism and purely interest-driven reasoning. Practical feasibility and effectiveness are important considerations, but they cannot constitute the sole criteria for evaluating political ideas and prescriptions. Political ideals retain intrinsic normative significance and should not be sacrificed merely for immediate utility or efficiency. These characteristics distinguish the Realistic Approach from the three competing approaches. Unlike realism, it does not equate attention to reality with accommodation to the status quo. Unlike idealism, it does not disregard the practical limitations and conditions necessary for the realization of normative ideals. Unlike pragmatism, it does not reduce the validity of ideas and values to their usefulness or practical consequences. Instead, it seeks to establish a dynamic relationship between reality and ideals, theory and practice, and stability and reform-oriented dynamism. The study concludes that the relationship between “what is,” “what ought to be,” and “what ought to be done” cannot be adequately explained through a simplistic opposition between idealism, realism, and pragmatism. The Realistic Approach offers a distinct theoretical framework in which reality constitutes the starting point and the boundary of possibility for political reflection, but not its ultimate normative criterion. Ideals remain indispensable as sources of direction and normative evaluation, but their realization requires continuous reconsideration in light of concrete circumstances, available resources, social conditions,

and practical constraints. Political action, accordingly, should neither wait for the realization of a perfect utopia nor abandon normative aspirations for the sake of immediate efficiency. Rather, the Realistic Approach advocates gradual and feasible reform within a long-term normative trajectory. It can therefore be understood as a theoretically grounded middle path between radical idealism and radical realism, while remaining distinct from pragmatism: a mode of political thinking that connects theory and practice within the "geography of the possible." Through a dynamic and dialectical interaction between "what is" and "what ought to be," it seeks to preserve the normative significance of political ideals while creating realistic conditions for their gradual, feasible, and meaningful realization.

Keywords: Idealism, realism, pragmatism, realistic outlook, political thought.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

از آرمان‌شهر تا واقعیت:
صورت‌بندی رهیافت واقع‌نگری در اندیشهٔ سیاسی

عباس عمادی[۱]، رضا استوار[۲]

[۱] استادیار، گروه علوم سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران **(نویسندهٔ مسئول)**. emadi@modares.ac.ir
[۲] دانشجوی دکتری اندیشه سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران. reza.ostovar1375@gmail.com

چکیده

اندیشه‌های سیاسی از منظر منطق درونی تفکر، بر اساس سه مؤلفهٔ «توصیف و تبیین واقعیت‌ها»، «ترسیم آرمان‌ها و ایده‌ها» و «تجویز راهکارهای عملی» شکل می‌گیرند. اگرچه برخی رویکردها در علوم سیاسی، دوگانگی میان «آرمان» و «واقعیت» را به چالش کشیده‌اند، با احیای اندیشهٔ سیاسی هنجاری در دهه‌های اخیر بار دیگر به مسئله‌ای مهم در اندیشهٔ سیاسی تبدیل شده است؛ بر این اساس پرسش اصلی مقاله حاضر آن است که نسبت میان واقعیت‌های عینی، آرمان‌ها و تجویزهای عملی در اندیشهٔ سیاسی چگونه قابل تبیین است؟ بررسی تاریخ اندیشهٔ سیاسی نشان می‌دهد که اندیشه‌ورزی سیاسی بیشتر تحت تأثیر سه رویکرد آرمان‌گرایی، واقع‌گرایی و عمل‌گرایی شکل گرفته است. واقع‌گرایان بیشتر بر «آنچه هست»، آرمان‌گرایان بر «آنچه باید باشد» و عمل‌گرایان بر «آنچه باید انجام شود» تأکید دارند. مقاله حاضر با بهره‌گیری از روش تحلیلی- تطبیقی و با بررسی دیدگاه‌های شماری از متفکران سیاسی، در پی استخراج و صورت‌بندی الگویی متمایز با عنوان «واقع‌نگری» است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که رهیافت واقع‌نگری بر چهار مؤلفهٔ اساسی استوار است: «اندیشه‌ورزی بر مبنای درک دقیق واقعیت موجود»، «تقدم اندیشه بر امر واقع»، «تعهد به آرمان‌ها در پرتو امکانات و محدودیت‌های عملی» و «پرهیز از عمل‌گرایی و منفعت‌اندیشی صرف»؛ بر این اساس واقع‌نگری می‌کوشد میان آرمان و واقعیت، نظر و عمل، و محافظه‌کاری و پویایی اصلاح‌گرایانه پیوند برقرار کند. واقع‌نگری راهی میانه و هوشمندانه برای پیونددادن اندیشه و عمل در جغرافیای ممکن‌هاست؛ رویکردی که نه آرمان‌ها را قربانی واقعیت‌ها می‌کند و نه در ورای واقعیت‌ها به خیال‌پردازی محض می‌پردازد و نه به عمل‌گرایی متمایل می‌شود، بلکه با تعامل دیالکتیک میان «هست» و «باید»، زمینه را برای تحقق تدریجی و امکانی آرمان‌ها فراهم می‌آورد.

کلیدواژه‌ها: آرمان‌گرایی، واقع‌گرایی، عمل‌گرایی، واقع‌نگری، اندیشهٔ سیاسی.

استناد به این مقاله: عمادی، عباس؛ استوار، رضا (۱۴۰۵). از آرمان‌شهر تا واقعیت: صورت‌بندی رهیافت واقع‌نگری در اندیشهٔ سیاسی. *علوم سیاسی*، ۲۹(۱)، ص۷-۳۰. https://doi.org/10.22081/psq.2026.75005.3137

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۲ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۱۰/۰۳ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۰/۲۹ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

۱۴۰۵©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند.
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

مقدمه

دانش سیاسی، به مفهوم عام آن، قلمروهای پژوهشی متعددی را در بر می‌گیرد که یکی از بنیادی‌ترین و مهم‌ترین آنها حوزهٔ «اندیشهٔ سیاسی» است. اندیشهٔ سیاسی معطوف به هنجارها و ارزش‌ها در عرصهٔ سیاست است و به بیان آرمان‌ها و مطلوب‌ها و بایدها و نبایدها می‌پردازد. عموم متفکران سیاسی در فرایند اندیشه‌ورزی در پی ترسیم چشم‌انداز و وضعیت سیاسی مطلوب هستند و آن را از وضع سیاسی نامطلوب تمایز می‌بخشند. به لحاظ تاریخی، دانش سیاسی در دوران کلاسیک یونان، قرون وسطی و عصر کلاسیک اسلامی، دانشی هنجاری بوده است؛ یعنی دانشی که حاصل اندیشه‌ورزی برای تدوین نظری، یک سامان سیاسی مطلوب است.[1] این نوع رهیافت معرفتی، وضع موجود را وضع نامطلوب می‌دانست و با اندیشه‌ورزی در پی ارائه هنجار و راهکار برای استقرار نهادهای مناسب بود (منوچهری و همکاران، ۱۳۸۷، صص. ۱۴۵-۱۴۶).

در حکمت سیاسی دیرین، کارویژهٔ سیاست دستیابی به غایات و آرمان‌ها و عمل برای گذار از وضع موجود به وضعی مطلوب بود که در آن بهروزی، بهزیستی و سعادت انسان‌ها تأمین شود (بشیریه، ۱۴۰۰، ص ۲۹)؛ براین‌اساس خصلت اندیشهٔ سیاسی هنجاری تمایز میان واقعیت و آرمان است و به لحاظ معرفت‌شناسی، بر دوگانهٔ ذهن-عین، آرمان-واقعیت یا عینیت‌ها-ایده‌ها و مفاهیم مبتنی است. این تمایز در آموزه‌های مابعدالطبیعی قدما ریشه دارد که میان واقعیت اشیا و حقیقت آنها تفاوت قائل بودند. این تفکیک در فلسفهٔ افلاطون میان دو عالم «مُثُل» و عالم محسوسات دیده می‌شود. نگرش آرمان‌خواهانهٔ حکمت سیاسی دیرین هرچند در دوران جدید رو به افول نهاد و علم سیاست اثباتی هرگونه علایق و دغدغه‌های اخلاقی و هنجاری و تجویزی پیشین را کنار گذاشت، در چند دهه اخیر بازاندیشی‌هایی در جهت احیای برخی علایق و دغدغه‌های حکمت سیاسی دیرین رخ داده است و دانش سیاسی همچون حکمت سیاسی کهن، دانشی غایت‌اندیش و آرمان‌گرا جلوه کرده است (همان، صص. ۶۲، ۹۱). دانش سیاسی اثباتی توجه خود را صرفاً به شناخت امر واقع و تبیین و توضیح پدیده‌های سیاسی معطوف ساخته است و نتیجهٔ معرفتی آن، به‌چالش‌کشیدن دوگانگی آرمان و واقعیت و تأکید بر امر واقع بود. در این پارادایم، «آنچه می‌تواند باشد» به خاطر تبیین «آنچه هست» نادیده گرفته می‌شود. رفتارگرایی شاخص‌ترین رهیافتی است که دربارهٔ تفکیک ارزش‌ها از واقعیت، هیاهو به راه انداخته است (مارش و استوکر، ۱۳۸۴، صص. ۱۰۸-۱۲۸). بر خلاف چنین رویکردهایی، در اندیشهٔ سیاسی هنجاری همواره

---

۱. باید توجه داشت که از مفهوم «هنجار» در علوم اجتماعی به عنوان «معیارهای پذیرفته‌شده برای کردار در جامعه» استفاده می‌شود؛ اما در دانش سیاسی، «هنجار» یعنی نوع مطلوب مناسبات برای جامعه؛ مثلاً عدالت یا آزادی یا همبستگی در اندیشهٔ سیاسی نوعی هنجار محسوب می‌شوند (برای مطالعه بیشتر ر. ک: منوچهری، ۱۳۹۵، ج. ۱، ص. ۲).

بین واقعیت‌های عینی و آرمان‌ها و غایات زندگی سیاسی تفکیک شده است و «ایدئال» در برابر «واقعیت» و «امر واقع» به معنای «آنچه هست» قرار می‌گیرد و به نسبت میان آنها توجه می‌شود. با وجود تفکیک میان واقعیت و آرمان، نمی‌توان انکار کرد که این دو باید نسبتی با یکدیگر داشته باشند؛ ازاین‌رو ناگزیر باید دید متفکران سیاسی چگونه بین ذهنیات خود و واقعیت‌های موجود رابطه برقرار کرده‌اند؛ به بیان دیگر اندیشه‌های سیاسی چه نسبتی با امر واقع دارند؟ آیا صرفاً گزاره‌ها و قضایای تخیلی و ذهنی هستند یا برآمده از واقعیت‌های عینی هستند و این امر واقع است که بر اندیشه تأثیر می‌گذارد؟ یک متفکر سیاسی با اتخاذ چه رویکردی می‌تواند در فرایند اندیشه‌ورزی خود نه در دام تخیلات بلندپروازانه و آرمان‌شهرگرایانه افتد؛ نه اسیر واقعیت‌ها گردد و نه در ورطهٔ عمل‌گرایی قرار گیرد؟ بنابراین، پرسش اصلی این است که در اندیشهٔ سیاسی، نسبت میان آرمان‌ها و واقعیت‌های عینی را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ هر متفکر سیاسی از یک سو با واقعیت‌های تاریخی ـ اجتماعی مواجه است و از سوی دیگر تلاش می‌کند با ارائه اندیشه‌ای هنجاری، وضع مطلوب را ترسیم کند؛ بنابراین «توجه به واقعیت‌ها» یا «تمایل به ایدئال‌ها» دو نیروی جاذبه‌ای هستند که هر متفکری را در میدان مغناطیسی خود قرار می‌دهند. تاریخ اندیشهٔ سیاسی نشان می‌دهد که اندیشهٔ سیاسی همواره با کششی دوسویه میان آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی مواجه بوده است. در یک سو آرمان‌شهرطلبی با تأکید بر بایدها و هنجارهای مطلوب قرار دارد و در سوی دیگر واقع‌گرایی که بر الزامات و محدودیت‌های موجود تأکید می‌ورزد (Galston, 2010, pp. 385-411). اندیشمندان آرمان‌گرا بر این باورند که نظریهٔ سیاسی باید بر پایه اصول هنجاری و آرمان‌های مطلوب بنا شود، حتی اگر این آرمان‌ها با واقعیت‌های موجود فاصله داشته باشند. از سوی دیگر واقع‌گرایان سیاسی استدلال می‌کنند که نظریه‌پردازی فاقد توجه به محدودیت‌های عملی و ساختارهای قدرت، نه‌تنها بی‌فایده که گمراه‌کننده است (Korab-Karpowicz, 2010)؛ اما آیا این دوگانه‌انگاری، تصویری کامل از امکان‌های اندیشهٔ سیاسی به دست می‌دهد؟

این مقاله درصدد صورت‌بندی الگوی دیگری با عنوان «واقع‌نگری» است: الگویی که در آن اندیشمند سیاسی نه از سر ضعف در برابر واقعیت‌ها تسلیم می‌شود و نه در ورای واقعیت‌ها به آرمان‌شهرگرایی می‌پردازد، بلکه با نگاه «واقع‌بین» با واقعیت‌ها مواجه می‌شود تا آرمان‌ها را بر اساس شناخت دقیق از امکانات و محدودیت‌ها تعدیل و بازسازی کند. این رهیافت به دلیل صورت‌بندی بدیع آن، چه‌بسا با ابهام‌هایی مواجه باشد و مرزبندی آن با رویکرد آرمان‌گرایی، واقع‌گرایی و عمل‌گرایی مغشوش به نظر آید، ولی هدف این مقاله آن است که نشان دهد هریک از این رویکردها انواعی از اندیشه‌ورزی هستند که خصلت‌های متمایز خود را دارند؛ به همین منظور برای روشن‌ترشدن تمایز رویکردهای یادشده، ضمن بیان ویژگی‌های هریک، به تبیین شاخصه‌های واقع‌نگری پرداخته شده است؛ همچنین به نمونه‌هایی از اندیشه‌ورزی سیاسی اشاره شده تا نشان دهیم «واقع‌نگری» نه مفهومی انتزاعی،

بلکه رویکردی است که در تاریخ اندیشهٔ سیاسی مصادیق روشنی دارد.

۱. پیشینهٔ پژوهش

در ادبیات مربوط به روش‌شناسی علوم سیاسی آثار متعددی درباره رهیافت‌های مختلف علوم سیاسی وجود دارد که نحوهٔ مواجهه با امر سیاسی و چگونگی فهم و کسب شناخت دربارهٔ آن را توضیح داده است. مارش و استوکر در کتاب *روش و نظریه در علوم سیاسی* شش رهیافت غالب در علوم سیاسی را رهیافت هنجاری، نهادی، رفتارگرایی، انتخاب عقلانی، فمینیسم و گفتمان برشمرده‌اند (مارش و استوکر، ۱۳۸۴، ص. ۳۲). در این اثر هرچند برخی از رویکردها مانند رفتارگرایی و انتخاب عقلایی، واقع‌گرا تلقی شده‌اند و برخی مانند اندیشهٔ هنجاری، درباره ارزش‌های ذهنی و مطلوب هستند، آرمان‌گرایی و یا واقع‌گرایی نهفته در این رویکردها به عنوان رهیافت‌های جداگانه‌ای در علوم سیاسی شناخته نشده‌اند.

صادق حقیقت در اثری متمایز، رهیافت‌های مبتنی بر اثبات‌گرایی، کارکردگرایی، تاریخ‌گرایی، روش‌های تفهمی، ساختارگرایی و پسامدرن را در علوم سیاسی از یکدیگر تمییز داده است (حقیقت، ۱۳۹۸). منوچهری و همکاران نیز رهیافت‌های طبیعت‌گرایی، تفسیرگرایی، پساساخت‌گرایی، گفتمان و انتقادی-هنجاری را به عنوان رهیافت‌های مهم و غالب در علوم سیاسی معرفی کرده‌اند (منوچهری و همکاران، ۱۳۸۷، صص. ۳۷-۱۴۳). منوچهری در بیان تفکیک الگوهای تبیینی از الگوهای هنجاری به‌اختصار توضیح داده است که الگوهای تبیینی در دانش سیاسی، «امر سیاسی» را همان «وضعیت موجود» می‌دانند، ولی الگوی انتقادی ـ هنجاری مبتنی بر تمایز بین «آنچه هست» و «آنچه باید ـ یا می‌تواند ـ باشد» است. درواقع رویکردهای هنجاری هم شناخت امر واقع را نیاز می‌دانند؛ هم دغدغه‌های آدمی برای زندگی نیک را در پرتو ارزش‌ها و آرمان‌ها تعیین می‌کنند و هم ارائه یک راهنمای عملی (فرونسیس) را ضروری می‌دانند (همان، ص. ۱۴۹). بنابراین همه این رهیافت‌ها در هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی خود به نوعی با مسئله «عین و ذهن» یا «آرمان و واقعیت» ارتباط دارند و نویسندگان فوق نیز به طور ضمنی و گاه پراکنده به آن اشاره‌هایی داشته‌اند؛ ولی پژوهش مستقلی در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی دربارهٔ چگونگی نسبت «امر واقع»، «امر مطلوب» و «جهت‌گیری‌های عملی» انجام نشده است. محمودی در پژوهشی موجز با عنوان «مواجههٔ آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو» کوشیده است این دو رهیافت را از یکدیگر متمایز سازد و فلسفهٔ سیاسی افلاطون را ذیل آرمان‌گرایی و اندیشهٔ سیاسی ارسطو را در چارچوب واقع‌گرایی تعریف کند. از نگاه وی، ارسطو آرای خود را بر پایهٔ واقع‌بینی و تفسیر عینی از طبیعت بشر بنا کرده و از غلطیدن در ورطهٔ اوهام و خیالات اجتناب کرده است؛ ولی افلاطون در ایجاد پیوند میان «هست» و «باید»، رویکردی ذهنیت‌گرایانه دارد و در ترسیم آرمان‌شهر خود بیشتر از منظر ذهنیات، هستی را نظاره می‌کند؛ به همین دلیل در ترسیم مدینهٔ

فاضله به جای آنکه تصویری دقیق و عینی از اوضاع و احوال جامعه و طبیعت بشر داشته باشد، سیمایی سراب‌گونه و غیرواقعی از حیات فردی و اجتماعی ترسیم می‌کند (محمودی، ۱۳۸۲، صص. ۶۲-۶۵).

پژوهش دیگری با عنوان «الگوی مفهومی واقع‌نگری در اندیشه و رفتار سیاسی امام علی(ع)» درصدد مفهوم‌سازی واقع‌نگری و نسبت‌سنجی آن با آرمان‌خواهی برآمده و این بحث را بر اندیشه و رفتار سیاسی امام علی(ع) تطبیق داده است. این پژوهش، با اشاره به برخی ویژگی‌های واقع‌نگری مانند انعطاف‌پذیری در تنظیم آرمان‌ها و توجه به شرایط زمان و مکان، تدریجی‌بودن تحقق وضع مطلوب، لزوم توجه به مقدورات و امکانات عملی، کوشیده است برخی رفتارهای سیاسی امام(ع) مانند مسئله جانشینی، پذیرش حکمیت یا مواجهه با مخالفان را در پرتو این ویژگی‌ها توضیح دهد (رهبر و شریعتی، ۱۳۹۷، صص. ۱۲۹-۱۵۸). پژوهش دیگری به بررسی آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در اندیشهٔ سعدی و فارابی پرداخته و با مقایسه جامعهٔ مطلوب از منظر این دو متفکر، آرای آنها را تلفیقی از آرمان‌گرایی و عمل‌گرایی دانسته است (شعبانی و همکاران، ۱۳۹۸، صص. ۳۹-۵۸). این تحقیق میان واقع‌گرایی، واقع‌بینی و عمل‌گرایی تمایزی قائل نشده و آنها را رویکردی واحد در برابر آرمان‌گرایی دانسته است؛ این در حالی است که هرکدام این رویکردها در فلسفه سیاسی با هم متمایزند و مبانی و پیش‌فرض‌های خاص خود را دارند. در پژوهشی دیگر اندیشهٔ سیاسی ماکیاولی و خواجه نظام الملک مقایسه شده و هر دو ذیل رویکرد واقع‌گرایی تعریف شده‌اند. مطابق این تحقیق، توجه به واقعیت و مصلحت از ارکان اصلی اندیشه‌های ماکیاولی است. خواجه نظام الملک نیز بر این مهم واقف بود که در امر سیاسی همواره ایدئال‌ها و آرمان‌ها راهگشا نیستند، بلکه باید به واقعیت‌ها و آنچه که هستند و نه آن چیزهایی که باید باشند، توجه نمود (سام خانیانی و خائفی، ۱۳۹۶، صص. ۲۲۵-۲۵۵). مدیرشانه‌چی در مقالهٔ «آرمان‌گرایی در شعر، واقع‌گرایی در سیاست»، اندیشهٔ سیاسی ملک الشعرای بهار را بررسی کرده و نتیجه گرفته است که بهار هرچند در شعر سیاسی خود آرمان‌گراست، در رفتار سیاسی‌اش واقع‌گرا به شمار می‌آید. واقع‌گرایی نه به مفهومی که در تناقض با آرمان‌های او باشد، بلکه بدین معنا که عمل سیاسی او مبتنی بر درک درست از شرایط موجود و تعامل با اولویت‌ها در عرصهٔ سیاست بود، نه ایدئال‌های دست‌نیافتنی (مدیرشانه‌چی، ۱۳۹۶، صص. ۳۵-۵۵). این پژوهش هرچند کوشیده است نمونه‌هایی از آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی سیاسی بهار را بیان کند، در بخش نظری و در تبیین مفهوم واقع‌گرایی و تمایز آن با عمل‌گرایی و واقع‌بینی با کاستی‌هایی مواجه است؛ به همین جهت در خطایی فاحش، او را به متفکرانی واقع‌گرا همچون ماکیاولی نزدیک می‌داند که هر کار شنیع و خشنی را که مقرون به بقا و کسب قدرت باشد، روا می‌داند. بی‌گمان این امر با آرمان‌گرایی بهار در تناقضی آشکار است. مطالعات فوق نشان می‌دهد که نسبت میان آرمان و واقعیت یکی از دغدغه‌های پژوهشگران حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی است؛ ولی مبانی نظری این مسئله و شفاف‌سازی هرچه بیشتر مرزهای سیال میان هر یک از این رویکردها نیازمند پژوهشی مستقل است.

مقاله حاضر درصدد است شاخص‌های «واقع‌نگری» به مثابهٔ نگرشی متمایز از آرمان‌گرایی، واقع‌گرایی و عمل‌گرایی مورد واکاوی قرار دهد؛ مسئله‌ای که در پژوهش‌های موجود در حوزه اندیشهٔ سیاسی بدین صورت بدان پرداخته نشده است.

۲. یافته‌های پژوهش

۲-۱. رهیافت اصالت ایده: آرمان‌گرایی سیاسی[1]

آرمان‌گرایی در فلسفه سیاسی، ناظر به پیشنهاد یک نظم سیاسی آرمانی و ارزیابی واقعیت سیاسی موجود بر اساس آن است. ابن خلدون نگرش آرمان‌خواهانه را همان اعتقاد به مدینهٔ فاضله می‌داند که نادر و نایاب است یا وقوع آن دور است و حکما تنها از لحاظ فرضیه و به لحاظ نظری درباره آن گفتگو می‌کنند (ابن‌خلدون، ۱۳۷۹، ج.۱، ص.۵۹۰). از نظر حمید عنایت آرمان‌خواهی، تعهد از دل و جان نسبت به اهداف والای اجتماعی و سیاسی قطع نظر از عملی‌بودن یا نبودن آنها و اعتناداشتن به بهای مادی و معنوی تحقق آنهاست و یا تمسک آگاهانه به مدینهٔ فاضله و پیگیری اهدافی که به‌صراحت نیل به آنها در شرایط عادی غیرممکن است (عنایت، ۱۳۶۵، ص. ۵۴). مک‌لین آرمان‌گرایی را این‌گونه تعریف کرده است: «آرمان‌گرایی به هرگونه رفتاری اطلاق می‌شود که در جهت دستیابی به هدفی دست‌نیافتنی نظیر برابری یا عدالت شکل می‌گیرد و به مفهوم خاص، به طرفداری از پایان‌دادن به جنگ به گمان تحقق آن با صِرف آرزو گفته می‌شود» (مک‌لین، ۱۳۸۷، ص. ۴۶۶). بنابر تعریف‌های فوق، اندیشهٔ سیاسی آرمان‌گرا بیشتر بر «بایدها» و «آنچه باید باشد» تأکید دارد و نقش واقعیت‌های موجود در ترسیم چشم‌انداز مطلوب را نادیده می‌گیرد. گروهی از فیلسوفان سیاسی که درصدد پی‌ریزی آرمان‌شهر و جامعه ایدئال تحت عنوان‌های مختلفی همچون «مدینه فاضله»، «ناکجاآباد» و «شهر خدا» برآمده‌اند، جامعه‌ای با ویژگی‌های بسیار مطلوب را توصیف می‌کنند؛ اما این جامعه چیزی جز یک جامعه خیالی و حقیقتی دست‌نیافتنی نیست؛ ازاین‌رو اندیشهٔ سیاسی قدیم را غالباً می‌توان آرمان‌گرایانه توصیف کرد. آرمان‌شهر افلاطون به عنوان نخستین فیلسوف سیاسی آرمان‌گرا، نمادی از یک جامعه ایدئال و بدون کاستی است. به باور او این جامعهٔ راستین «نمونه‌ای است در آسمان» که شاید هرگز بر زمین تحقق نیابد، اما فیلسوف می‌تواند نگاه خود را به آن معطوف سازد. افلاطون در کتاب *جمهور* به این نکته اشاره می‌کند که یکی از همراهان جوان سقراط، جمهوری را جامعه‌ای می‌داند که تنها در دنیای ذهن و اندیشه وجود دارد؛ زیرا به گمان او در هیچ نقطه‌ای از جهان وجود ندارد. سقراط پاسخ می‌دهد: «درست است، اما شاید نمونه‌ای از آن در مینو برای کسانی که می‌خواهند آن را مشاهده کنند و مثل آن را در ذهن خود ایجاد کنند، وجود داشته باشد» (افلاطون، ۱۳۵۳، ص. ۴۹۸)؛ بنابراین اگر تصویری از یک جامعه کامل را تنها با اندیشه و

1. Political Idealism.

سخن ساختیم، اما نتوانستیم ثابت کنیم کـه چنـین جامعـه‌ای می‌توانـد بـه مرحلـه واقعیـت درآیـد، دلیـل نارسایی تصویر ما نیست (همان، ص. ۲۷۱).

ازهمین‌رو برخی از پژوهشگران فلسفهٔ سیاسی کلاسیک معتقدنـد افلاطـون در طـرح مسـائلی ماننـد اشتراک در زنان و اموال، یک متفکر آرمان‌گرا و خیال‌پرداز است که عقیدهٔ او با واقعیت‌های زنـدگی بشـری تطابقی ندارد. او با طرح ایدهٔ مالکیت مشترک و عمومی، گویی در آسمان‌ها پـرواز می‌کنـد و بـا رؤیاهـای دست‌نیافتنی اسیر آرمان‌گرایی و ایدئالیسم است (محمودی، ۱۳۸۲، صص. ٦۲-٦۵). آگوستین با کتـاب *شهر خدا* و توماس مور با کتاب *آرمان‌شهر* را از شخصیت‌های دیگـری دانسـته‌اند کـه در اندیشـهٔ سیاسـی آرمان‌گرا بوده‌اند. در اندیشهٔ سیاسی اسلامی نیز طیفی از اندیشه‌ورزی‌ها وجود دارد که برخی از آنها بسـیار به آرمان‌گرایی نزدیک است. اندیشهٔ مدینه فاضله نزد حکمای اسلامی همچون فارابی را می‌تـوان بـه عنـوان نمونه بارز آرمان‌گرایی تلقی کرد. وی تحت تأثیر افلاطون، جامعه آرمانی را مدینه‌ای تعریف می‌کند کـه در آن هماهنگی کامل میان اجزا برقرار است. رئیس اول آن دارای صفاتی همچون عقل نظـری کامـل، حافظـه قوی، عشق به دانش و عدالت و بی‌اعتنایی به لذات مادی است. این مدینه در مقابـل انـواعی از مدینـه‌های غیرفاضله قرار دارد (فارابی، ۱۳٦۱، صص. ۲۷۰-۲۷٤). اگرچه فارابی به افلاطون توجه بیشتری به شـرایط تحقق عملی دارد، ساختار کلی نظریه او بر پایهٔ «بایدهای هنجاری» بنا شـده اسـت و مدینـه فاضـله او در مواردی به آرمان‌شهری نزدیک می‌شود که چه‌بسا شرایط تحقق عینی آن فراهم نباشد. همچنین خوانشـی از اندیشهٔ امامت شیعی که مشروعیت نظام‌های سیاسی عصر غیبـت را نفـی کـرده و آن را غصـب حـق امـام معصوم می‌داند، سیاستی آرمان‌گرایانه است. بر مبنای این نگرش آرمـان‌گرا کـه می‌تـوان آن را «ایدئالیسـم انتظاری» نامید، حکومت‌های موجود در عصر غیبت فاقد مشروعیت‌اند و تنها در صـورت تحقـق شـرایط آرمانی حضور امام معصوم(ع) اسـت کـه می‌تـوان از مشـروعیت سیاسـی سـخن گفـت. شـیخ مرتضـی انصاری (۱۲۱٤-۱۲۸۱ق) هیچ‌یک از نظام‌های سیاسی در غیاب امام معصوم حتی حکومت‌هـای شـیعی را که از آنها به عنوان «جائر مؤمن» یاد می‌کند، دارای حق ذاتی برای اعمال ولایـت نمی‌دانـد و مشـروعیت آن را تنها در گرو حضور امام منصوب از سوی خدا می‌داند. از نگاه ایشـان، معـروف و پسـندیده‌بودن یـک امر (مانند حکومت دینی) با منوط‌بودن آن به نظر ویژهٔ امام(ع) منافـاتی نـدارد و محرومیـت از آن معـروف در دورهٔ غیبت، همانند دیگر برکاتی است که از ما دریـغ شـده اسـت (انصـاری، ۱٤۱۵ق، ج. ۳، صـص. ۵۵٤-۵۵۸). این الگوی آرمانی درعمـل در زمـان غیبـت نـاممکن اسـت، ولـی ایشـان بـدون توجـه بـه واقعیت‌ها و محدودیت‌های موجود، همچنان بر زندگی تقیه‌آمیز شـیعه در ایـن دوران تأکیـد می‌کنـد و بـر خلاف برخی از فقیهان همچون علامه نائینی که درصدد سامان‌دهی نظم سیاسی تشیع بر اساس ارائه یـک الگوی عملی و قابل تحقق است، هیچ بدیل ایجابی برای آن در نظر نمی‌گیرد. چنین اندیشـه‌ای را می‌تـوان آرمان‌گرایی محض نامید. خصلت اندیشه‌ورزی آرمان‌گرایانه ایـن اسـت کـه بـدون توجـه بـه امـر واقـع و

محدودیت‌های آن، درصدد ترسیم وضعیت ایدئال و آرمانی است و نـه‌تنها آرمان‌هـا و ارزش‌هـا را قربـانی امر واقع نمی‌کند، بلکه توجهی به محدودیت‌های آن نیز ندارد.

۲-۲. رهیافت اصالت واقع: واقع‌گرایی سیاسی[1]

واقع‌گرایی در دانش‌های مختلف مانند هنر، ادبیات، فلسفه، اخـلاق، حقـوق و سیاسـت معـانی متفـاوتی دارد. این مفهوم در نظریه‌های علم سیاست به‌وفور به کار برده می‌شود. برخی از نویسـندگان، واقـع‌گرایی را به معنای درنظرگرفتن عوامل حقیقی و واقعیت‌هایی که در حوادث و امور دخالت دارنـد تعریـف کرده‌انـد (پازارگاد، ۱۳۴۴، ص. ۴۹). برخی دیگر واقع‌گرایی را بدین معنا دانسته‌اند که سیاست‌گذار عاقل بـا تمـایز میان حقیقت عینی و پندارهای ذهنی، باید راهبرد خود را صرفاً بـر پایـه شـواهد عینـی و رفتارهـای واقعـی رقیب تنظیم کند (نصری، ۱۳۸۲، ص. ۷۹۳). در تعریف دیگر، واقـع‌گرایی بـه معنـای تـلاش بـرای فهـم زندگی سیاسی با تمرکز بر «رفتار واقعی» جوامع سیاسی است؛ نـه اینکـه آنهـا بایـد چگونـه رفتـار نماینـد (پنگل، ۱۳۸۴، ص.۲۳). در این رهیافت، واقعیت‌های سیاسـی خـود را بـر متفکـر تحمیـل می‌کننـد و او ناگزیر در مقام اندیشه‌ورزی، یا اساساً غایات و اهدافی را به عنوان امر مطلوب در نظر نـدارد یـا از آرمان‌هـا و ارزش‌های بنیادین خود به خـاطر محـدودیت‌های موجـود چشـم می‌پوشـد. متفکـر سیاسـی در چنـین مقامی، یک محافظه‌کار است که درصدد حفظ وضع موجـود بـوده، بـرای توجیـه امـر واقـع اندیشـه‌ورزی می‌کند. بر همین مبنا حمید عنایت واقع‌گرایی را تمایل به نادیده‌گرفتن مقتضـیات اصـول عـالی بـه منظـور هماهنگ‌کردن آنها با اوضاع و احوال گذرا تعریف کرده است؛ این بدین معناسـت کـه در اندیشـهٔ سیاسـی برخـی از متفکـران آن قـدر انعطـاف در انطبـاق آرا و عقایدشـان بـا واقعیت‌هـای سیاسـی وجـود دارد کـه گاه بالاترین ارزش‌های سیاسی نادیده گرفتـه می‌شـود (عنایـت، ۱۳۶۵، صـص. ۳۳-۳۹). در ایـن معنـا واقـع‌گرایی بـه مفهـوم تسلیم‌شـدن در برابـر وضـع اجتناب‌ناپـذیر موجـود اسـت و ممکـن اسـت بـه «اخلاق‌گریزی» یا فروکاستن سیاست بـه «مبـارزه بـرای قـدرت» منجـر شـود. از سـوی دیگـر، در سـنّت رئالیسم سیاسی بر «امکان‌پذیری» به مثابهٔ شرط اعتبـار هنجارهـای سیاسـی تأکیـد می‌شـود. رئالیسـت‌ها استدلال می‌کنند که نظریه‌پردازی آرمان‌گرا با فرض تمکین کامل به قوانین و نادیـده‌گرفتن تعـارض بنیـادین ارزش‌ها، تصویری تحریف‌شده از امر سیاسـی بـه دسـت می‌دهـد (Galston, 2010, pp. 385-411)؛ زیـرا هنجاری که شرایط تحقق آن در ساختارهای موجود قدرت و منافع فراهم نیست، نـه‌تنها سـاده‌لوحانه بلکـه ضداخلاقی است؛ زیرا توجه را از اصلاحات تدریجی و امکان‌پذیر منحرف می‌سازد (Pasquali, 2016, p.20)؛ بر این اساس برخی نظریه‌پردازان معاصر، از آرمـان‌گرایی در سیاسـت بـه دلیـل توجـه بـه امـور انتزاعـی و روی‌گردانی از واقعیت انتقاد کرده و حتی چنین رویکردی را هموارکننـدهٔ راه اسـتبداد و فاشیسـم دانسـته‌اند

1. Political Realism.

(پوپر، ۱۳۶۳، برلین، ۱۳۸۵).

در اندیشهٔ سیاسی معاصر رئالیسم سیاسی تحت تأثیر اندیشهٔ متفکرانی مانند ماکیاولی و هابز، توجه و هدف خود را به صورت کامل بر تبیین چگونگی وقوع امور و روابط بین آنها معطوف کرده است. ماکیاولی را اغلب بنیان‌گذار رئالیسم سیاسی مدرن می‌دانند. او با چشم‌پوشی از آرمان‌شهر افلاطون به طور مستقیم به بررسی رفتار واقعی انسان‌ها می‌پردازد و حقایق افلاطون را اوهامی بیش نمی‌داند. وی در *شهریار* می‌نویسد:

> به نظر من مناسب‌تر است که انسان به مطالعهٔ عین حقیقت بپردازد تا اوهام جمهوری‌ها و پادشاهی‌های بسیاری در عالم خیال به تصویر آمده‌اند که هرگز در دنیای واقعی به وجود نیامده و دیده نشده‌اند. آن طور که مردم زندگی می‌کنند، با آن طرزی که باید زندگی کنند خیلی فرق دارد و به همین دلیل آن کس که چیزهای واقعی را به امید چیزهایی که باید اتفاق بیفتد رها نماید، به جای نجات خود، هلاکت خویش را موجب شده است (ماکیاولی، ۱۳۷۵، ص.۹۴).

از نظر ماکیاولی آرمان‌اندیشی قدما در حوزهٔ سیاست صرفاً «خیال‌پردازی» است و منتهی به نابودی می‌شود و دانش سیاسی باید توجه خود را به واقعیت‌های سیاسی و مناسبات و منطق حاکم بر آنها معطوف سازد، نه آرمان‌پردازی‌های بی‌اثر. این مسیر واقع‌گرایانه در آثار تامس هابز، به‌ویژه در کتاب *در باب شهروند* و اثر سترگ وی، *لویاتان*، به یک نظریهٔ منسجم دربارهٔ ضرورت قدرت مطلق تبدیل شد (هابز، ۱۳۹۶، صص. ۱۸۹-۱۹۳). اندیشهٔ سیاسی واقع‌گرا، پیش از آنکه در دوران مدرن به عنوان یک نظریهٔ مستقل در غرب تدوین شود، در بطن سنت شریعت‌نامه‌نویسی و اندیشهٔ سیاسی ایران و اسلام ریشه‌هایی عمیق دوانده بود. متفکرانی همچون ماوردی، امام محمد غزالی،[1] ابن‌جماعه، ابن‌تیمیه و خنجی با درک واقعیت‌های سخت سیاسی و زوال تدریجی قدرت خلافت، حفظ نظم و جلوگیری از فتنه را بر هرگونه آرمان‌گرایی اخلاقی مقدم می‌شمردند (روزنتال، ۱۳۹۶، صص. ۳۸-۸۵)؛ به تعبیر عنایت نوع خاصی از انعطاف‌گرایی در انطباق آرا با واقعیت‌های سیاسی در نوشته‌های آنان مشهود است که در تقابل کامل با آرمان‌خواهی مصالحه‌ناپذیر شیعیان قرار دارد (عنایت، ۱۳۶۵، ص. ۳۹)؛ به همین دلیل است که نظریهٔ سیاسی اهل سنت و جماعت در سده‌های میانه اسلامی را می‌توان «پسینی» دانست؛ بدین معنا که عمل سیاسی و الزامات آن مقدم بر اندیشه و تعین‌بخش آن بوده است. متأخربودن نظریهٔ خلافت نسبت به واقعیت‌های سیاسی و منتج‌گشتن آن از اقتضائات عملی، به اندیشهٔ سیاسی اهل سنت و

---

۱. سیدجواد طباطبایی از منحنی تحول اندیشه سیاسی از آرمان‌گرایی به واقع‌گرایی در تفکر غزالی یاد کرده است (در این باره ر.ک: طباطبایی، ۱۳۹۸، ص. ۱۱۲-۱۶۰).

جماعت صبغه‌ای واقع‌گرایانه بخشیده است (بستانی، ۱۳۸۰، ص. ۹۱). درواقع اندیشهٔ اهل سنت در این باره متأخر از امر واقع است و درصدد توجیه واقعیت‌هایی است که در بیرون رخ داده است؛ یعنی امر واقع خود را بر اندیشه تحمیل کرده است و نظریه تا حد خادم عمل و نیروی توجیه‌گر آن تنزل یافته است (قادری، ۱۳۹۸، صص. ۲۲-۲۳)؛ اما بر خلاف آن در نظریهٔ امامت شیعی، واقعیت بیرونی بر اساس یک ایدئال سنجیده می‌شود و آموزه‌های سیاسی آن بدون آنکه درعمل و تجربهٔ حکومتی همچون امر واقع ریشه داشته باشد، مورد تأیید قرار می‌گیرد. البته این بدان معنا نیست که آموزه‌های کلامی- سیاسی تشیع هیچ‌گونه ارتباطی با واقعیت‌های سیاسی جامعه نداشته است، بلکه این آموزه‌ها در تعامل با وضعیت سیاسی- اجتماعی موجود بوده است؛ ولی این تعامل به‌گونه‌ای نبوده است که توجیه‌گر امر واقع باشد (همان، صص. ۳۸-۳۹). با استناد به نمونه‌های فوق می‌توان گفت رویکرد واقع‌گرایی در شکل رادیکال آن به جای توجه به حقایق استعلایی و ارزش‌های انتزاعی، به واقعیت‌ها و امور عینی توجه دارد یا در شکل معتدل‌تر، آرمان‌ها و ارزش‌های ذهنی را به دلیل محدودیت‌های عملی، تابع شرایط و مقضیات سیاسی قرار می‌دهد.

۳-۲. رهیافت اصالت عمل: عمل‌گرایی سیاسی[1]

در برابر دو رهیافت آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی، رهیافت سومی نیز قرار دارد که آن را «اصالت عمل» یا «عمل‌گرایی» نامیده اند و بیشتر با نام فیلسوفان آمریکایی، چارلز سندرز پیرس، ویلیام جیمز و جان دیویی پیوند خورده است. در این سنت فلسفی، حقیقت نه یک امر انتزاعی و مستقل از ذهن، بلکه امری است که در فرایند عمل و تجربه ساخته می‌شود. از منظر عمل‌گرایان، یک گزاره یا ایده زمانی صادق است که «به کار آید» و بتواند مشکلات عملی را حل کند. در مکتب پراگماتیسم، حقیقت با فایده، سود و دستاورد عملی یک عمل سنجیده می‌شود و عمل‌گرایان معیار صدق و کذب گزاره‌ها را فایده‌مندی و عملکرد موفقیت‌آمیز نظریه‌ها می‌دانند و بر این باورند که حقیقتی مطلق و ثابت در همه زمان‌ها و مکان‌ها وجود ندارد. از این منظر، هیچ نظریه‌ای به خودی خود و به طور انتزاعی درست یا غلط نیست؛ بلکه درستی و نادرستی آن به میزان کارآمدی آن در عمل بستگی دارد. به تعبیر ویلیام جیمز «حقیقت آن چیزی است که در باور، خوب و مفید واقع شود» (جیمز، ۱۳۸۲، ص. ۴۶). پراگماتیسم گرچه در آغاز به عنوان اندیشه‌ای صرفاً فلسفی ظهور کرد، پیوند آن با حوزهٔ سیاست، آن را به رهیافتی برای اندیشه‌ورزی سیاسی تبدیل کرد (رهبری، ۱۳۹۰، صص. ۱۲۵-۱۴۲). جان دیویی، فیلسوف برجسته عمل‌گرا، این رویکرد را به صورت نظام‌مند در حوزهٔ سیاست به کار گرفته است. از نظر او، هیچ شکل ثابت و از پیش‌تعیین‌شده‌ای از دولت وجود ندارد و ارزش و کارآمدی نهادهای سیاسی باید در پرتو شرایط عینی و پیامدهای عملی

1. Political Pragmatism.

آنها ارزیابی شود؛ ازاین‌رو هیچ شکل سیاسی را نمی‌توان واجد قداست ذاتی و دایمی دانست (Dewey, 1927, p. 45-47)؛ بنابراین در قلمرو اندیشهٔ سیاسی، عمل‌گرایی رویکردی است که بر اولویت «عمل سودمند» بر «نظریهٔ هنجاری» تأکید می‌ورزد و مفاهیم و اصول هنجاری را نه به عنوان حقیقت‌هایی مطلق و تغییرناپذیر، بلکه به عنوان فرضیه‌هایی موقت می‌نگرد که ارزش آنها تنها در گرو نتایج عملی و کارآمدی آنها در حل مسائل عینی جامعه است. آنچه درست و حقیقی است، آن چیزی نیست که با یک ایدئال ازپیش‌تعیین‌شده مطابقت داشته باشد و نه آن چیزی که صرفاً واقعیت موجود آن را تحمیل کرده باشد، بلکه آن چیزی است که در مقام عمل «به کار می‌آید» و به حل مسائل انسانی کمک می‌رساند. عمل‌گرایان بر خلاف آرمان‌گرایان که صرفا آرمان‌شهرها و جامعه ایدئال را ترسیم می‌کنند و بر خلاف واقع‌گرایان که امر واقع را بر اندیشه تحمیل می‌کنند و غالباً به دفاع از وضع موجود می‌پردازند، هیچ‌یک از این دو مسیر را نمی‌پذیرند. آنها اتوپیا نمی‌سازند و ذهن خود را درگیر ایدئال‌های دست‌نیافتنی نمی‌کنند، اما در عین حال تسلیم صرف واقعیت‌های موجود نیز نمی‌شوند. این نگاه عمل‌گرایانه به سیاست، راهی متفاوت از آرمان‌گرایی محض به شمار می‌آید که نهادهای موجود را همواره ناقص و ناکارآمد می‌بیند و در پی جایگزینی کامل آنها با الگویی آرمانی است؛ نیز متفاوت از واقع‌گرایی محافظه‌کار است که نهادهای موجود را به دلیل همان واقعیت‌یافتن‌شان می‌پذیرد و در برابر تغییرهای بنیادین مقاومت می‌کند. سیاست در این رویکر به جای ذهن‌گرایی و آرمان‌گرایی، بیشترین توجه خود را به امور واقعی معطوف می‌سازد (Festenstein, 1997, p. 18-20). این نگرش که بیشتر تجربی است تا نظری و گاه روش «زد و بندی» نیز خوانده می‌شود، اغلب در جامعه آمریکا حاکم بوده است. این رویکرد هرچند از خطر انتزاعی‌بودن افراطی مصون است، ممکن است اصول اساسی و مهم را نادیده بگیرد (اسپریگنز، ۱۴۰۱، ص. ۱۳۴).

بنابر آنچه گذشت تمایز عمل‌گرایی از دو رهیافت دیگر را می‌توان در چند مؤلفه اصلی خلاصه کرد:

۱. نگاه ابزاری به نظریه: عمل‌گرایان نظریه‌های سیاسی و اصول هنجاری را نه چونان حقیقت‌های مطلق و جاودان، بلکه به عنوان ابزارهایی موقت و اصلاح‌پذیر برای حل مسائل عملی می‌نگرند؛ ازاین‌رو هیچ نظریه‌ای به خودی خود و به طور انتزاعی درست یا غلط نیست؛ بلکه درستی و نادرستی آن به میزان کارآمدی آن در عمل بستگی دارد.

۲. تأکید بر نتایج عملی: معیار ارزیابی نظریه‌ها و سیاست‌ها، نتایج عینی و قابل مشاهده آنهاست. چه‌بسا یک نظریهٔ سیاسی از نظر اصول هنجاری بسیار والا و از نظر تحلیل واقعیت‌ها نیز دقیق باشد، اما اگر نتایج عملی آن به بهبود وضع زندگی انسان‌ها منجر نشود، از دیدگاه عمل‌گرا فاقد ارزش است.

۳. موقتی‌بودن و تجدیدنظرپذیری: هیچ راه‌حلی قطعی و نهایی برای مسائل سیاسی وجود ندارد. هر راه‌حلی موقتی است و باید در معرض آزمون و خطا قرار گیرد. عمل‌گرایان به جای جستجوی «بهترین

نظام سیاسی» یا «حقیقت نهایی»، بر فرایند بهبود تدریجی و اصلاح مستمر تأکید دارند.

٤-۲. رهیافت ترکیبی: واقع‌نگری سیاسی[1]

در تمایز با رویکردهای فوق می‌توان رویکرد دیگری با عنوان «واقع‌نگری» تعریف نمود. در این رویکرد، متفکر سیاسی نه آرمان‌ها را رها می‌کند و نه در برابر واقعیت‌های سیاسی منفعل می‌شود؛ بلکه با شناخت عمیق واقعیت‌های اجتماعی، آرمان‌ها را تعدیل، بازسازی و اولویت‌بندی می‌کند تا در عین جهت‌گیری هنجاری، امکان‌پذیر و اثرگذار باشند؛ به همین دلیل از تخیّل محض و بلندپروازی‌های نظری و آرمان‌گرایانه صِرف فاصله می‌گیرد، بدون اینکه در دام واقعیت‌های سیاسی گرفتار آید. در این نگاه، «واقع‌نگر» کسی است که با درک بن‌بست‌های عملی و محدودیت‌ها و قابلیت‌های انسانی، از آرمان‌گرایی انتزاعی فاصله می‌گیرد و بر اساس مقدورات واقعی، برای حفظ، بازسازی یا تخریب نظم موجود اقدام می‌کند؛ به عبارت دیگر در رویکرد واقع‌نگری، جهان عینی به ایده‌ها و تصورات ذهنی تقلیل نمی‌یابد و در عین حال عالم ذهن نیز به واقعیت‌های صرف فرو نمی‌کاهد و اندیشه آدمی برایند صرف دنیای بیرون محسوب نمی‌گردد. مارتین وبر در مقاله تأثیرگذار خود با عنوان «میان هست‌ها و بایدها» نشان می‌دهد که چگونه پیوند «هست» و «باید» نه از طریق نادیده‌گرفتن محدودیت‌های ساختاری (همان‌گونه که در آرمان‌گرایی محض رخ می‌دهد) و نه از طریق تسلیم در برابر وضع موجود (همان‌گونه که در رئالیسم بدبینانه رخ می‌دهد)، بلکه از طریق گفتگوی انتقادی میان نظریه و واقعیت امکان‌پذیر است. به تعبیر وبر واقعیت‌های اجتماعی نه صرفاً محدودیت‌هایی بیرونی برای تحقق آرمان‌ها، بلکه عناصری سازنده در فرایند شکل‌دهی خود آرمان‌ها هستند؛ به عبارت دیگر بایدهای هنجاری در تعامل دیالکتیک با هست‌های واقعی معنا می‌یابند (Weber, 2013, pp. 516-543). برای توضیح بیشتر این رویکرد، شاید مفهوم «آرمان‌شهر واقع‌بینانه» که در آثار متأخر جان راولز مطرح شده است، راهگشا باشد. از دیدگاه راولز وظیفهٔ فلسفهٔ سیاسی ترسیم «امکان‌پذیرترین آرمان‌شهر» است؛ آرمان‌شهری که آرزوهای سیاسی مشروع و واقعی را با قوانین عملی زیست‌جهان اجتماعی سازگار می‌سازد. لوکاس میسری در خوانش خود از راولز، میان «آرمان‌شهرگرایی نظری» و «آرمان‌گرایی واقع‌بینانه» تمایز قایل می‌شود. آرمان‌شهرگرایی نظری فاقد توجه به محدودیت‌های عملی است، ولی آرمان‌شهر واقع‌بینانه ضمن حفظ تعهد به اصول هنجاری، آنها را در پرتو شناخت از شرایط انسانی و سیاسی تعدیل می‌کند؛ بنابراین در رهیافت واقع‌نگری، واقعیت‌ها به طور کامل خود را بر فکر و اندیشه تحمیل نمی‌کنند؛ ولی ایدئال‌های متفکر و آرمان‌های سیاسی او را تعدیل می‌نمایند. این همان چیزی است که اسپریگنز آن را به نقل از ماکس وبر «واقعیت‌های دردسرساز» نام نهاده است (اسپریگنز، ۱۴۰۱، ص. ۱۸۱)؛ یعنی برخی واقعیت‌های بیرونی هستند که

1. Political Realistic Approach.

نظریه‌پرداز در برابر آنها ضرورتاً سر تعظیم فرود می‌آورد و پذیرش این ضرورت‌ها نظریه را از خیال‌بافی صرف خارج می‌سازد؛ بدین ترتیب تفکر و اندیشه‌ورزی می‌باید با شرایط تاریخی و واقعیت‌های بیرونی پیوند داشته باشد و بدون توجه به واقعیت و هستی اجتماعی، نظریه‌پردازی صورت نمی‌گیرد (کنوبلاوخ، ۱۳۹۶، صص. ۲۲۶-۲۴۷).

البته ناگفته نماند که آرمان‌ها و ارزش‌ها، انسان کمال‌طلب را به سوی خود فرا می‌خوانند و گاه می‌توانند شورآفرین و انگیزه‌ساز باشند، ولی بین آرزوها و آرمان‌ها از یک سو و واقعیت‌ها و عینیت‌ها از سوی دیگر فاصله بسیار است. در عالم سیاست‌ورزی نمی‌توان همچون شاعران بر توسن خیال تا ناکجاآباد سیر کرد و با قوه تخیل، نظمی آرمانی را سامان داد، بلکه باید بر بستر واقعیت‌ها و هست‌ها به تدبیر امور پرداخت و در حوزهٔ واقعیت‌ها و امکانات و مقدورات گام برداشت. به باور برخی از نویسندگان، این‌گونه اندیشه‌ورزی واقع‌بینانه را می‌توان در آثار ارسطو مشاهده نمود (محمودی، ۱۳۸۲، صص. ۶۲-۶۵). دیدگاه‌های ارسطو در مواجهه با آرمان‌شهرخواهی افلاطون، نوعی مواجهه واقع‌نگرانه با آرمان‌خواهی است (نیکلسون، ۱۳۷۷، صص. ۴۷-۷۱). ارسطو هرگز از عدالت مطلق یا آرمان‌شهر ایدئال سخن نمی‌گوید، بلکه در پی «بهترین حکومت ممکن در شرایط موجود» است. این دقیقاً همان واقع‌نگری در اندیشهٔ سیاسی است (Pasquali, 2016, p. 120).

در حوزه اندیشهٔ سیاسی اسلامی نیز برخی از متفکران سیاسی نگرشی واقع‌نگرانه دارند. برجسته‌ترین نمونه‌های واقع‌نگری در فقه سیاسی معاصر را می‌توان در آرای علامه محمدحسین نائینی ملاحظه کرد. وی در اثر مهم خود، *تنبیه‌الامة وتنزیه‌الملة*، در حمایت از انقلاب مشروطه ایران، نظریه‌ای واقع‌بینانه درباره حکومت در عصر غیبت ارائه می‌دهد. مشروطه‌خواهی نائینی از این جهت می‌تواند اندیشه‌ای واقع‌نگرانه تلقی شود که وی به‌روشنی آرمان غایی شیعه (حکومت امام معصوم(ع)) را می‌پذیرد، ولی بر این باور است که در عصر غیبت، «اقامه عدل و دفع ظلم» به‌طور کامل ممکن نیست؛ بنابراین در دوران حرمان از حکومت ایدئال امام معصوم(ع) ولایت فقیهان جامع الشرایط می‌تواند بدیل مناسب و حکومتی نزدیک به آن باشد. در صورت عدم بسط ید فقیهان نیز بدیل مناسبی که می‌تواند در دفع ظلم و اقامه عدل مؤثر باشد، سلطنت مشروطه است؛ بنابراین نائینی نظام سیاسی مطلوب خود را در سه سطح متفاوت ترسیم می‌کند و هرکدام که امکان عملی آن فراهم نبود، لایهٔ بعدی وجهی از مشروعیت را دارا خواهد بود. آرمان نهایی نائینی، دولت مشروطه نیست، ولی در نبود حکومت مطلوب، بر استبداد مطلق ترجیح دارد و قدر مقدور جامعه آن روز ایران تلقی می‌شود. این یعنی تعدیل آرمان براساس شناخت واقعیت‌های تاریخی که نشانهٔ واقع‌نگری است (فیرحی، ۱۴۰۲، صص. ۲۶۷-۲۶۸).

دیدگاه‌ها و مواضع امام خمینی در رابطه با پذیرش نظم جمهوری را نیز می‌توان بر طبق همین رهیافت تحلیل کرد. پذیرش جمهوریت در اندیشهٔ سیاسی ایشان بر اساس رویکرد واقع‌نگری و با درنظرگرفتن

قابلیت‌های عینی و نظری نظـم جمهـوری، همـراه بـا ملاحظـه برخـی محـدودیت‌ها ماننـد نبـود تجربـهٔ حکمرانی، دردسترس‌نبودن الگوی مناسب برای تحقق حکومت اسلامی مطلوب و توجه به ضـرورت‌هایی همچون لزوم اجرای شریعت و اولویت محتوا بر شکل حکومـت، صـورت پذیرفتـه اسـت؛ بنـابراین امـام خمینی در اندیشـه‌ورزی سیاسـی، نـه یـک واقـع‌گرا یـا عمـل‌گرای سیاسـی اسـت و نـه یـک آرمـان‌گرای خیال‌پرداز، بلکه با توجه به قابلیت‌ها، امکانـات، ضـرورت‌ها و اولویت‌هـا کـه لازمـهٔ یـک نظریـه‌پردازی واقع‌بینانه است، نظم جمهوری را به عنوان قدر مقدور حکمرانـی متعـالی معرفـی کـرده اسـت (عمـادی و استوار، ۱٤۰۳، صص. ۳۷-۵۷). از نگاه شهید بهشتی نیز اسلام یک مکتب ایدئالیستی است؛ نه بـه ایـن معنا که مکتبی خیال‌پرداز است و به لحاظ هستی‌شناسی، واقعیت را منکر می‌شـود یـا در عـالم اجتمـاع و مسائل اجتماعی در رؤیاها به سر می‌برد؛ بلکه بدین معنا که یک انسان مسـلمان در زنـدگی ایـده دارد و در پی تحقق‌بخشیدن به ایده‌ها و اهـداف مطلـوب اسـت و نـه‌تنها تسـلیم واقعیت‌هـا نیسـت، بلکـه بـر آنهـا حکومت می‌کند و درصدد تغییر آنهاست. «اسلام واقع‌بین است؛ یعنی می‌گوید تـو می‌کوشـی واقعیت‌هـا را مطابق خواست خودت در بیاوری، تو می‌کوشی تا جهان را مطابق میل خودت بسازی، امـا صـد درصـد موفق نمی‌شوی ... بنابراین اسلام هم واقعیت و هم قدرت انسان را بـر تغییـر جهـان می‌پـذیرد» (حسـینی بهشتی، ۱۴۰۰، ج. ۳، صص. ۱۲۰-۱۲۱).

۳. نتیجه‌گیری

اندیشه‌های سیاسی بر پایهٔ سه مؤلفه «واقعیت‌ها»، «ایـده‌ها» و «تجویزهـا» شـکل می‌گیرنـد. واقع‌گرایـان بیشتر توجه خود را به «آنچه هست» معطوف داشته‌اند. آرمان‌گرایان بر «آنچـه بایـد باشـد» تأکیـد دارنـد و عمل‌گرایان نیز بر «آنچه باید انجام شود» اصرار می‌ورزند. رویکـرد واقـع‌گرایی بـا نگرشـی اثبات‌گرایانـه، ایده‌ها و حقایق بنیادین را نفی می‌کند یـا در بهتـرین حالـت، از آنهـا بـه نفـع واقعیت‌هـای موجـود چشـم می‌پوشد. در مقابل، آرمان‌گرایی بر اصول و اررزش‌هـای اسـتعلایی تأکیـد دارد و در اندیشـه‌ورزی، بـرای واقعیت‌های موجود یا محدودیت‌های عملی منزلتی قایل نیست. رویکرد عمل‌گرایی نیـز اساسـاً حقـایق و ارزش‌ها را بر مبنای فایده‌مندی و دستاوردهای عملی می‌سنجد و به جای توجـه بـه «امـر واقـع» یـا «امـر مطلوب»، بر «عمل سودمند» تأکید دارد؛ بنابراین سه رهیافت آرمـان‌گرایی، واقـع‌گرایی و عمـل‌گرایی هـر کدام به‌گونه‌ای متفاوت نسبت میان «هست» و «باید» را توضیح داده‌اند و به لحاظ منطقی و از منظر مبـانی و پیش‌فرض‌ها با یکدیگر متفاوت هستند. مقاله حاضر بـا ارجـاع بـه اندیشـهٔ سیاسـی برخـی از متفکـران سیاسی در پی استخراج و ارائه الگویی متمایز از این سه رهیافت اسـت. یافتـه‌ها نشـان می‌دهـد کـه رابطـهٔ «هست» و «باید» در اندیشهٔ سیاسی را نمی‌تـوان در چـارچوب تقابـل سـاده‌انگارانهٔ آرمـان‌گرایی در برابـر واقع‌گرایی و عمل‌گرایی توضیح داد. نوآوری اصلی این پـژوهش در مفصـل‌بندی چهـار ویژگـی، رهیافـت

واقع‌نگری (واقع‌بینی) است که آن را از دیگر رهیافت‌های اندیشهٔ سیاسی متمایز می‌سازد. «اندیشه‌ورزی بر مبنای درک درست از واقعیت موجود»، «تقدم اندیشه بر واقعیت و عمل سیاسی»، «تعهد به آرمان‌ها در پرتو امکانات و محدودیت‌های عملی»، و «پرهیز از عمل‌گرایی و منفعت اندیشی» خصلت‌های مهمی هستند که رهیافت واقع‌نگری تلاش می‌کند بر اساس آنها میان آرمان و واقعیت، نظر و عمل، ایستایی و محافظه‌کاری با پویایی و رهایی‌بخشی جمع نماید. در اندیشهٔ سیاسی واقع‌نگر، مواجهه با چالش‌ها و بحران‌ها به عنوان امر واقع، گام نخست در اندیشه‌ورزی است. این رویکرد به‌شدّت به موضوعات عملی و روزمرهٔ جامعه ارتباط می‌یابد و اندیشه‌ورزی را از درک درست واقعیت‌های اجتماعی آغاز می‌کند، نه از مسائل صرفاً انتزاعی؛ بدین ترتیب در رویکرد واقع‌نگری، منطق درونی تفکر از واقعیت اجتماعی آغاز می‌کند و تا حدود زیادی رویکردی نقادانه به وضع موجود دارد، ولی در رویکرد آرمان‌گرایی از پرسش‌های انتزاعی و مشکلاتی که با نظم خیالی تصویرشده در ذهن ناسازگار است، آغاز می‌گردد. آرمان‌گرایی فاقد بینش همه‌جانبه است و اساساً هدف آن توضیح رخدادهای بیرون از ذهن نیست، بلکه فارغ از زمان و مکان خاص در پی بازسازی یک نظم خیالی مطلوب است. البته توجه به واقعیت‌های اجتماعی به معنای تسلیم‌شدن در برابر آنها و یا نفی هنجارهای مطلوب نیست. واقع‌نگری به لحاظ معرفت‌شناسی، بر این اصل استوار است که اندیشه بر امر واقع مقدم است و واقعیت‌های بیرونی همواره در ترازوی الگوهای آرمانی سنجیده می‌شوند. این رویکرد با مرزبندی صریح در برابر رویکردهای توجیه‌گر که تفکر را به ابزاری برای تثبیت وضع موجود فرومی‌کاهند، بر استقلال ساحت اندیشه تأکید دارد. حاصل واقع‌گرایی، انفعال و سازش با واقعیت موجود است؛ ولی نتیجهٔ واقع‌نگری پرهیز از تسلیم‌شدن در برابر واقعیت‌های نامطلوب است.

همچنین در اندیشهٔ سیاسی واقع‌نگر، آرمان‌ها به مثابهٔ فراروایت‌هایی تعدیل‌پذیر محسوب می‌شوند، نه صرفاً فرمان‌هایی مطلق و متعالی؛ بلکه اصولی جهت‌بخش هستند که در مواجهه با واقعیت‌ها معنا و اولویت می‌یابند. در این رویکرد، بنیادی‌ترین نقش واقعیت، تعیین مرزهای امکان برای آرمان‌هاست. هر نظریهٔ هنجاری باید با واقعیت‌هایی همچون خودخواهی انسان‌ها، توزیع نابرابر قدرت و منابع، محدودیت امکانات و مانند اینها مواجه شود؛ بنابراین «واقع‌نگری» به جای پافشاری بر ایدئال‌ها، به واقعیت‌ها و شرایط تحقق و امکان عملی هنجارها و ارزش‌ها نظر دارد و آرمان‌هایی را که شرایط تحقق آنها فراهم نیست، تعدیل می‌کند. متفکر واقع‌نگر بر خلاف متفکر واقع‌گرا، از آرمان‌های خود چشم نمی‌پوشد، بلکه آنها را اولویت‌بندی می‌کند و بر خلاف متفکر آرمان‌گرا، به جای انتظار برای «آرمان‌شهر بی‌نقص»، تلاش برای «اصلاح تدریجی» را برمی‌گزیند. اندیشهٔ سیاسی واقع‌نگر اگرچه امکانات و محدودیت‌های عملی را در نظر دارد و با آن، چشم‌انداز مطلوب خود را تعدیل یا اولویت‌بندی می‌کند، این به معنای عملگرایی نیست. پراگماتیست‌ها از اساس منکر حقایق ثابت و مطلق هستند و معیار حقیقت را سودمندی می‌دانند

و این کاملاً با واقع‌نگری بیگانه است. واقع‌نگری سیاسی برای ایده‌ها و آرمان‌های خود اصالت قایل است و آنها را بخشی از حقیقت می‌داند، ولی همواره در نظر دارد که این ایده‌ها امکان عملی نیز داشته باشند و رؤیاهای صرف نباشند؛ بنابراین در مقام ترسیم وضعیت مطلوب به گونه‌ای اندیشه‌ورزی می‌کند که با امکانات عملی موجود نیز سازگار باشد و در مقام تجویز نیز راه‌کارهایی ارائه می‌دهد که ایده‌های اولویت‌دار را به‌خوبی محقق سازد. بنابراین واقع‌نگری به مثابهٔ رهیافتی در میانهٔ آرمانگرایی رادیکال و واقع‌گرایی رادیکال می‌تواند صورت‌بندی شود. واقع‌نگری نه تسلیم در برابر واقعیت‌هاست (همچون واقع‌گرایی)، نه کنارگذاشتن آرمان‌ها به نفع کارآمدی محض (مانند عمل‌گرایی)، و نه بی‌توجهی به محدودیت‌های عملی (همانند آرمان‌گرایی محض)، بلکه راهی میانه و هوشمندانه برای پیونددادن اندیشه و عمل در جغرافیای ممکن‌هاست.

منـابـع

ابن خلدون (۱۳۷۹). *مقدمه العبر*. (ج.۱). م.پ. گنابادی (مترجم). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

اسپریگنز، ت. (۱٤۰۱). *فهم نظریه‌های سیاسی*. (چاپ هفدهم). ف. رجایی (مترجم). تهران: انتشارات آگه.

افلاطون (۱۳۵۳). *جمهوری*. م.ح. لطفی. (مترجم). تهران: نشر خوشه.

انصاری، م. (۱٤۱۵ق). *المکاسب*. (ج.۳). قم: کنگره بزرگداشت شیخ انصاری.

برلین، آ. (۱۳۸۵). *سرشت تلخ بشر*. ل. سازگار (مترجم). تهران: ققنوس

بستانی، ا. (۱۳۸۰). *عالم خیال و استلزامات سیاسی آن*. رساله دکتری. تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

بشیریه، ح. (۱٤۰۰). *احیای علوم سیاسی؛ گفتاری در پیشه سیاست‌گری*. (چاپ پنجم). تهران: نشر نی.

بهاءالدین پ. (۱۳٤٤). *مکتب‌های سیاسی*. تهران: انتشارات اقبال.

پنگل، ت. (۱۳۸٤). *عدالت در میان ملل*. م. یونسی (مترجم). تهران: وزارت امورخارجه.

پوپر، کارل. (۱۳٦۳). *جامعه باز و دشمنان آن*. ع. فولادوند (مترجم). تهران: خوارزمی.

جیمز، و. (۱۳۸۲). *پراگماتیسم؛ راهی نو برای برخی از راه‌های کهن اندیشیدن*. ع. رشیدیان (مترجم). تهران: نشر نی.

حسینی بهشتی، م. (۱٤۰۰). *در مکتب قرآن*. (ج.۳). تهران: روزنه.

حقیقت، ص. (۱۳۹۸). *روش‌شناسی علوم سیاسی*. (ویراست چهارم؛ چاپ پنجم). قم: دانشگاه مفید.

رهبر، ع.ع.؛ شریعتی، م. (۱۳۹۷). الگوی مفهومی واقع‌نگری در اندیشه و رفتار سیاسی امام علی(ع). *پژوهش‌های اعتقادی و کلامی*، ۸(۳۲)، صص. ۱۲۹-۱۵۸.

رهبری، م. (۱۳۹۰) پراگماتیسم و سیاست: مروری بر تأثیرات رویکرد پراگماتیستی در حوزه سیاسی. *سیاست*، ٤۱(۲)، صص. ۱۲۵-۱٤۲.

روزنتال، ا.آ.ج. (۱۳۹٦). *اندیشهٔ سیاسی اسلام در سده‌های میانه*. ع. اردستانی (مترجم). تهران: انتشارات قومس.

سام خانیانی، م.ج.؛ خائفی، ع. (۱۳۹٦). مصلحت‌بینی و واقع‌گرایی در اندیشه‌های سیاسی ماکیاولی و خواجه نظام الملک. *سیاست جهانی*، ٦(۱)، صص. ۲۲۵-۲۵۵.

شعبانی، م.؛ سام خانیانی، ع.ا.؛ فرزانه‌پور، ح. (۱۳۹۸). آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی سیاسی در اندیشهٔ سعدی و فارابی. *کاوش‌نامه ادبیات تطبیقی*، ۹(۳۳)، صص. ۳۹-۵۸.

طباطبایی، س.ج. (۱۳۹۸). *درآمدی بر تاریخ اندیشهٔ سیاسی در ایران*. تهران: کویر.

عمادی، ع.؛ استوار، ر. (۱٤۰۳). جایگاه نظم جمهوری در الگوی حکمرانی متعالی از دیدگاه امام خمینی. *حکمرانی متعالی*، ۵(۲۰)، صص. ۳۷-۵۷.

عنایت، ح. (۱۳٦۵) *اندیشهٔ سیاسی در اسلام معاصر. ترجمه بهاءالدین خرمشاهی*. (چاپ دوم). تهران: انتشارات خوارزمی.

فارابی، ا. (۱۳٦۱). *اندیشه‌های اهل مدینه فاضله*. (چاپ دوم). س.ج. سجادی (مترجم). تهران: کتابخانه طهوری.

فیرحی، د. (۱٤۰۲). *آستانه تجدد در شرح تنبیه الامة وتنزیه الملة*. (چاپ پنجم). تهران: نشر نی.

قادری، ح. (۱۳۹۸). *اندیشه‌های سیاسی در اسلام و ایران*. تهران: انتشارات سمت.

کنوبلاوخ، ه. (۱۳۹۶). *مبانی جامعه‌شناسی معرفت*. (چاپ چهارم). ک.ا. راسخ (مترجم). تهران: نشر نی.

مارش، د.؛ استوکر، ج. (۱۳۸٤). *روش و نظریه در علوم سیاسی*. (چاپ دوم). ا.م. حاجی‌یوسفی (مترجم) تهران: انتشارات پژوهشکدهٔ مطالعات راهبردی.

ماکیاولی (۱۳۷۵) *شهریار*. (چاپ سوم). د. آشوری (مترجم). تهران: مرکز.

محمودی، س.ع. (۱۳۸۲). مواجهه آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی در فلسفه سیاسی افلاطون و ارسطو. *اطلاعات سیاسی ـ اقتصادی*، شماره ۹۹-۱۰۰، صص. ٦۲-٦۵.

مدیرشانه‌چی، م. (۱۳۹۶). آرمان‌گرایی در شعر، واقع‌گرایی در سیاست: سیری در اندیشه و عمل سیاسی بهار. *پژوهش‌های راهبردی سیاست*، ۵(۵۰)، صص. ۳۵-۵۵.

مک لین، ا. (۱۳۸۷). *فرهنگ علوم سیاسی آکسفورد*. (چاپ دوم). ح. احمدی (مترجم). تهران: میزان.

منوچهری، ع. (۱۳۹۵). *فراسوی رنج و رؤیا: روایتی دلالتی- پارادایمی از تفکر سیاسی*. (ج۱). تهران: پژوهشکده تاریخ اسلام.

منوچهری، ع. و همکاران (۱۳۸۷). *رهیافت و روش در علوم سیاسی*. تهران: سمت.

نصری، ق. (۱۳۸۲). جایگاه و مفهوم روش در مکتب واقع‌گرایی. *مطالعات راهبردی*، ٦(۲۲)، صص. ۷۸۹-۸۱۲.

نیکلسون، پ. (۱۳۷۷). *ارسطو، آرمان‌ها و واقعیت‌ها*. در: ب. ردهد. *اندیشهٔ سیاسی از افلاطون تا ناتو*. (چاپ سوم). م. کاخی و ا. افسری (مترجمان). تهران: نشر آگه.

هابز، ت. (۱۳۹٦). *لویاتان*. ح. بشیریه (مترجم). تهران: نشر نی.

References

Anṣārī, M. (1994). *Al-Makāsib* (Vol. 3). Congress for the Commemoration of Shaykh Ansari. [In Arabic]

Bahaoddin, P. (1965). *Political schools*. Eqbal Publishing. [In Persian]

Bashiriyeh, H. (2021). *Reviving political science: Reflections on the profession of politics* (5th ed.). Ney. [In Persian]

Bastani, A. (2001). *The imaginal world and its political implications* (Doctoral dissertation). Tarbiat Modares University, Tehran. [In Persian]

Beheshti, M. H. (2021). *In the school of the Qur'an* (Vol. 3). Rozaneh. [In Persian]

Berlin, I. (2006). *The crooked timber of humanity: Chapters in the history of ideas* (L. Sazegar, Trans.). Qoqnoos. [In Persian]

Dewey, J. (1927). *The public and its problems*. New York, NY: Henry Holt and Company.

Emadi, A., & Ostovar, R. (2024). The place of republican order in the model of transcendent governance from the perspective of Imam Khomeini. *Transcendent Governance*, 5(20), pp. 37–57. [In Persian]

Enayat, H. (1986). *Modern Islamic political thought* (B. Khorramshahi, Trans.; 2nd ed.). Kharazmi Publishing. [In Persian]

Fārābī, A. (1982). *The opinions of the virtuous city* (2nd ed.; S. J. Sajjadi, Trans.). Tahouri Library. [In Persian]

Feirahi, D. (2023). *The threshold of modernity: A commentary on Tanbīh al-Umma wa-Tanzīh al-Milla* (5th ed.). Ney. [In Persian]

Festenstein, M. (1997). *Pragmatism & Political Theory from Dewey to Rorty*. University of Chicago Press, Chicago.

Galston, W. A. (2010). Realism in political theory. *European Journal of Political Theory*, 9(4), pp. 385-411.

Ghaderi, H. (2019). *Political thought in Islam and Iran*. SAMT Publishing. [In Persian]

Haghighat, S. (2019). *Methodology of political science* (4th ed., 5th printing). Mofid University. [In Persian]

Hobbes, T. (2017). *Leviathan* (H. Bashiriyeh, Trans.). Ney. [In Persian]

Ibn Khaldūn. (2000). *Muqaddamat al-ʿIbar* (Vol. 1; M. P. Gonabadi, Trans.). Elmi va Farhangi Publishing. [In Persian]

James, W. (2003). *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking* (A. Rashidian, Trans.). Ney. [In Persian]

Knoblauch, H. (2017). *Fundamentals of the sociology of knowledge* (4th ed.; K. A. Rasekh, Trans.). Ney. [In Persian]

Korab-Karpowicz, W. J. (2010). *Political Realism in International Relations.* In: E. N. Zalta (ed.), The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Stanford University.

Machiavelli, N. (1996). *The Prince* (3rd ed.; D. Ashouri, Trans.). Markaz Publishing. [In Persian]

Mahmoudi, S. A. (2003). The encounter between idealism and realism in the political philosophy of Plato and Aristotle. *Political-Economic Information*, (99–100), pp. 62–65. [In Persian]

Manouchehri, A. & et al. (2008). *Approaches and methods in political science*. SAMT Publishing. [In Persian]

Manouchehri, A. (2016). *Beyond suffering and dreams: A paradigmatic–semantic account of political thought* (Vol. 1). Institute for Islamic History Research. [In Persian]

Marsh, D., & Stoker, G. (2005). *Theory and methods in political science* (2nd ed.; A. M. Haji-Yousefi, Trans.). Strategic Research Institute. [In Persian]

McLean, I. (2008). *The Oxford dictionary of political science* (2nd ed.; H. Ahmadi, Trans.). Mizan. [In Persian]

Modir-Shanehchi, M. (2017). Idealism in poetry, realism in politics: A study of Bahar's political thought and practice. *Strategic Political Studies*, 5(50), pp. 35–55. [In Persian]

Nasri, Q. (2003). The place and concept of method in the school of realism. *Strategic Studies*, 6(22), p. 789–812. [In Persian]

Nicholson, P. (1998). Aristotle, ideals and realities. In B. Redhead, *Political thought from Plato to NATO* (3rd ed.; M. Kakhi & A. Afsari, Trans.). Agah Publishing. [In Persian]

Pangle, T. L. (2005). *Justice among nations* (M. Younesi, Trans.). Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]

Pasquali, F. (2016). *Virtuous imbalance: Political philosophy between desirability and feasibility.* London & New York: Routledge.

Plato. (1994). *The Republic* (M. H. Lotfi, Trans.). Khosheh Publishing. [In Persian]

Popper, K. (1985). *The open society and its enemies* (E. A. Fouladvand, Trans.). Kharazmi Publishing. [In Persian]

Rahbar, A. A., & Shariati, M. (2018). A conceptual model of realism in the political thought and conduct of Imam Ali. *Religious and Theological Studies*, 8(32), pp. 129–158. [In Persian]

Rahbari, M. (2011). Pragmatism and politics: A review of the effects of the pragmatic approach in the political sphere. *Politics*, 41(2), pp. 125–142. [In Persian]

Rosenthal, E. I. J. (2017). *Political thought in medieval Islam* (A. Ardestani, Trans.). Ghoomes Publishing. [In Persian]

Sam-Khaniani, M. J. & Khaefi, A. (2017). Expediency-oriented thinking and realism in the political thought of Machiavelli and Khwāja Niẓām al-Mulk. *Global Politics*, 6(1), pp. 225–255. [In Persian]

Shabani, M., Sam-Khaniani, A. A., & Farzanepour, H. (2019). Political idealism and realism in the thought of Saʿdi and al-Farabi. *Comparative Literary Studies*, 9(33), pp. 39–58. [In Persian]

Spragens, T. (2022). *Understanding political theories* (17th ed.; F. Rajaee, Trans.). Agah Publishing. [In Persian]

Tabatabaei, S. J. (2019). *An introduction to the history of political thought in Iran. Kavir*. [In Persian]

Weber, M. (2013). Between 'isses' and 'oughts': IR constructivism, Critical Theory, and the challenge of political philosophy. *European Journal of International Relations*, 20(2), pp. 516-543.

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

Political Institutions within the Horizon of the Existential Paradigm: A Theory Based on the Ontology of the *Nafs* and Its Characteristics

Mohammad Pezeshgi

Associate Professor, Research Institute for Political Science and Thought, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. pezeshgi@isca.ac.ir

Abstract

The present study aims to develop a new theory entitled "Existential Political Institutionalism." Drawing on the ontological paradigm of *al-Ḥikmat al-Muta'āliya* (Transcendent Philosophy), the study seeks to move beyond an instrumentalist understanding of political institutions and redefine them as structural and teleological manifestations of the actualization of human existence within the social realm. The central problem of this study is the reductionism inherent in modern political theories, which confine institutions to mere instruments for managing interests, allocating resources, or maintaining administrative order. This study seeks to answer the question of how, by moving beyond a mechanical and technocratic perspective, one can formulate a theory of political institutions capable of incorporating qualitative dimensions, human dignity, and the search for meaning into political structures. Adopting an analytical-interpretive approach, this study conceptually reexamines the fundamental principles of Transcendent Philosophy, including the primacy of existence (*aṣālat al-wujūd*) and the gradation of existence (*tashkīk al-wujūd*), and reconstructs these principles within the context of political science. Through comparative analysis, the proposed model is also evaluated against classical and contemporary theories of institutionalism. The findings of the study indicate that redefining institutions in terms of an existential paradigm leads to fundamental transformations in key concepts: (1) a shift from procedural legitimacy to "legitimacy based on the continuity of meaning"; (2) a redefinition of social justice, from mathematical distribution to "a balance in the recognition of human dignity"; and (3) a transformation in the nature of governance, from administrative control to "facilitating the development of social existence." Existential political institutionalism is a trans-institutional approach that views political institutions as necessary environments for the collective actualization of human existence. By restoring the human subject to a position of centrality, this theory

Cite this article: Pezeshgi, M. (2026). Political Institutions within the Horizon of the Existential Paradigm: A Theory Based on the Ontology of the *Nafs* and Its Characteristics. *Political science*, 29(1), p. 31-52. https://doi.org/10.22081/psq.2026.74788.3120

Received: 2025-05-06
Revised: 2025-08-17
Accepted: 2025-08-30
Published online: 2026-03-30

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2026/authors retain the copyright and full publishing rights

offers a valuable alternative to modern instrumental paradigms for addressing the crisis of alienation within contemporary political structures.

Keywords: *al-Ḥikmat al-Mutaʿāliya* (Transcendent Philosophy), existential political institutionalism, ontological paradigm, meaningful legitimacy, dignity-based justice, actualization of existence.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

نهاد سیاسی در افق پارادایم وجودی:
نظریه‌ای بر پایهٔ هستی «نفس» و ویژگی‌های آن

محمد پزشگی

دانشیار، پژوهشکدهٔ علوم و اندیشه سیاسی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. pezeshgi@isca.ac.ir

چکیده

پژوهش حاضر با هدف تدوین نظریه‌ای نوین با عنوان «نهادگرایی سیاسی وجودی» انجام شده است. این مطالعه بر آن است تا با بهره‌گیری از پارادایم هستی‌شناختی «حکمت متعالیه»، ساختار نهادهای سیاسی را از نگاه ابزاری‌گرایانه خارج کند و آنها را به مثابهٔ تجلی ساختاری و غایت‌شناختی فعلیت‌یافتن وجودی انسان در عرصهٔ اجتماعی بازتعریف کند. مسئله اصلی پژوهش، تقلیل‌گرایی در نظریه‌های سیاسی مدرن است که نهادها را صرفاً به ابزارهایی برای مدیریت منافع، تقسیم منابع یا حفظ نظم اداری محدود می‌کنند. این پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که چگونه می‌توان با عبور از نگاه مکانیکی و تکنوکراتیک، نظریه‌ای برای نهادهای سیاسی ارائه داد که بتواند ابعاد کیفی، کرامت انسانی و جستجوی معنا را در ساختارهای سیاسی لحاظ کند. این مطالعه با اتخاذ رویکردی تحلیلی- تفسیری، به بازخوانی مفهومی اصول بنیادین حکمت متعالیه (همچون اصالت وجود و تشکیک وجود) پرداخته و این اصول را در بافتار علوم سیاسی بازسازی می‌کند؛ همچنین از طریق تحلیل تطبیقی، الگوی پیشنهادی با نظریه‌های کلاسیک و نوین نهادگرایی سنجیده شده است. یافته‌های پژوهش نشان می‌دهد که بازتعریف نهادها بر پایهٔ پارادایم وجودی، به تحولات بنیادین در مفاهیم کلیدی منجر می‌شود: ۱. گذار از مشروعیت رویه‌ای به «مشروعیت مبتنی بر تداوم معنا»؛ ۲. بازتعریف عدالت اجتماعی از توزیع ریاضی به «توازن در بازشناسی کرامت انسانی»؛ ۳. تغییر ماهیت حکمرانی از کنترل اداری به «تسهیل‌گری برای تکامل هستی اجتماعی». نتیجه اینکه نهادگرایی سیاسی وجودی، رویکردی فرا-نهادی است که نهادهای سیاسی را محیط‌های ضروری برای تحقق جمعی وجود انسان می‌بیند. این نظریه با بازگرداندن سوژهٔ انسانی به مرکزیت، جایگزینی ارزشمند برای پارادایم‌های ابزاری مدرن در مواجهه با بحران بیگانگی در ساختارهای سیاسی معاصر ارائه می‌دهد.

کلیدواژه‌ها: حکمت متعالیه، نهادگرایی سیاسی وجودی، پارادایم هستی‌شناختی، مشروعیت معنایی، عدالت مبتنی بر کرامت و فعلیت هستی.

این مقاله برگرفته از: طرحی با عنوان **«نهادگرایی سیاسی و رهیافت وجودی»** است که در پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی اجرا شده است.

استناد به این مقاله: پزشگی، محمد (۱۴۰۵). نهاد سیاسی در افق پارادایم وجودی: نظریه‌ای بر پایهٔ هستی «نفس» و ویژگی‌های آن. *علوم سیاسی*، ۲۹(۱)، ص۳۱-۵۲. https://doi.org/10.22081/psq.2026.74788.3120

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۲/۱۶ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۵/۲۶ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۶/۰۸ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

۱۴۰۵©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند.

نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

https://psq.bou.ac.ir/

مقدمه

بحران‌های نظری معاصر در حوزهٔ «مطالعات نهادهای سیاسی» مانند تلقی هنجار به مثابهٔ توافق اجتماعی (نهادگرایی هنجاری)، تصویر نهاد به مثابهٔ ساختار فرهنگی (نهادگرایی عقلانی)، تصور نهاد به مثابهٔ سازوکار سودگرایی (نهادگرایی جامعه‌شناختی)، تصادفی‌بودن سیر تاریخی نهاد (نهادگرایی تاریخی) و تلقی نهاد به مثابهٔ محصول ایده‌ها و گفتار سیاست‌گذاران (نهادگرایی گفتمانی)، نشان می‌دهند که تلقی صرف ابزارانگارانه از نهاد سیاسی یا تقلیل آن به سازوکاری برای مدیریت بحران در پارادایم‌های اثبات‌گرایانه یا تحلیلی و با تمرکز بر کارکردگرایی، نظریهٔ بازی‌ها یا تحلیل گفتمانی کفایت نظری و عملی لازم را ندارند. در مقابل پارادایم وجودی، به‌ویژه در بستر حکمت متعالیه، با تأکید بر مبانی هستی‌شناختی و انسان‌شناختی عمیق، ظرفیت‌های نظری قابل توجهی برای نظریه‌پردازی در حوزهٔ فلسفه «علم سیاست وجودی» فراهم می‌آورد. این پارادایم، انسان را موجودی با مراتبی از هستی و غایت‌مند می‌شناسد که از طریق تعاملات اجتماعی و نهادها، مسیر کمال خود را طی می‌کند؛ ازاین‌رو نهاد سیاسی نه امری بیگانه با وجود انسان، بلکه بستری برای تحقق ابعاد وجودی و معنوی او تلقی می‌شود. با توجه به آنچه گذشت، هدف اصلی این مقاله، صورت‌بندی نظریه‌ای وجودی دربارهٔ نهاد سیاسی در پارادایم وجودی بر اساس مبانی حکمت متعالیه است. این نظریه می‌کوشد تا از دام تقلیل‌گرایی ابزارانگارانه در نظریه‌های مدرن فراتر رود و با درنظرگرفتن ابعاد وجودی انسان، الگویی جامع برای نظریهٔ نهاد سیاسی ارائه دهد. مسئلهٔ مقاله آن است که چگونه می‌توان بر اساس پارادایم وجودی یک نظریه در باب نهاد سیاسی صورت‌بندی کرد؟ برای پاسخ به این پرسش از یک ساختار استدلالی- تحلیلی استفاده شده است. این ساختار از یک چرخهٔ معرفت‌شناختی پیروی می‌کند که سه لایه دارد: نخست به واکاوی عناصر هستی‌شناختی و انسان‌شناختی پارادایم وجودی پرداخته خواهد شد. سپس در لایهٔ دوم، مفاهیم و الگوی مفهومی تبیین خواهد شد و در لایهٔ سوم این الگو در گفتگویی انتقادی با برخی از نظریه‌های نهاد سیاسی متداول بررسی خواهد شد و ظرفیت آن برای غنابخشی به فلسفه علم سیاست معاصر روشن خواهد گردید.

۱. لایهٔ نخست: پارادایم وجودی و عناصر هستی‌شناختی و انسان‌شناختی

پارادایم وجودی، نوعی «افق دید»[1] نسبت به جهان می‌باشد که بر اساس آموزه «اصالت وجود» طراحی شده است؛ ازاین‌رو «اصالت وجود» در معنای پارادایمیک آن به مثابهٔ شیوه نگاهی است که یک نظریه مسائل را بر اساس آن مفهوم‌پردازی می‌کند و شیوه‌های حل آنها را ارائه می‌دهد. اصالت وجود در این معنا، چشم‌اندازی است که جهان را سرشار از «هستی» می‌بیند؛ به‌گونه‌ای‌که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان از آن بیرون رفت. درواقع ملاصدرا، مؤسس حکمت متعالیه با رهاکردن دیدگاه فیلسوفان پیشین که جهان را

1. Problematique.

یکسره از منظر حقایق و ماهیت‌های متکثر می‌دیدند، توانست افزون بر ارائـه تفسـیرهای جدیـد از مسـائل پیشین و حل برخی از مسائل حل‌ناشده، مسائل جدیدی نیز بـر مسـائل فلسـفی بیفزایـد؛ بـه ایـن ترتیـب پارادایم وجودی به مثابهٔ منبع برساخت یک‌سری از مفاهیم و یک مدل عمل می‌کند که نظریهٔ نهاد سیاسـی وجودی را شکل می‌دهند؛ نظریه‌ای که بر اساس افق دید پارادایم وجودی مسائلی را در بـاب نهـاد سیاسـی مفهوم‌پردازی می‌کند و شیوه‌های حل آنها را ارائه می‌دهد.

۱-۱. اصالت وجود و انسان

افق دید وجودی، دلالت‌های مهمی در فهم انسان و جایگاه او دارد. انسان موجـودی مرکـب از «نفـس» و «بدن» است. نفس به رغم پیوند با انسان از آن جدا می‌باشد. نفس وجود مجردی غیرمـادی و تغییرناپـذیر است و ازاین‌رو از «بدن» و خواص مادی آن مستقل است و به عنوان عامل حرکت بـدن شـناخته می‌شـود. نفـس بـه عنـوان یـک موجـود مجـرد، از انسـان موجـودی دارای عقـل و اراده می‌سـازد و آدمـی را واجـد ویژگی‌های فرامادی می‌کند؛ اما بدن به مثابهٔ مرکَبی تلقی می‌شود و امکـان تحقـق نفـس را در دنیـا فـراهم می‌سازد. درواقع به واسطهٔ بدن است که انسان امکان حضور در عالَم مـاده را می‌یابـد (میرهـادی، ۱۳۹۷، صص. ۱۴۴-۱۴۶). نفس به مثابهٔ یک موجـود مجـرد از ویژگی‌هـای عمـومی هسـتی برخـوردار اسـت؛ ازاین‌رو حرکت جوهری دارد. بر اساس این ویژگی، نفـس در حرکـت و تکامـل دائمـی اسـت و بـه سـوی کمالات عقلانی و فرامادی می‌رود؛ اما انسان به عنوان موجودی متشکل از نفس و بدن در آمیختگـی میـان حرکت فرامادی نفس و حرکت مادی بدن قرار دارد؛ همچنین نفس امکان شناخت خـود و غیرخـود را دارد و به همین دلیل در سازوکار ذهنی و عقلانی نقش مستقیم دارد. نفس توان شناخت امور حسـی و عقلـی را دارد و از قدرت اراده برخوردار است. اما انسان افزون بر نفـس از بـدن نیـز تشـکیل شـده اسـت؛ ازایـن‌رو انسان موجودی مرکب است که هم‌زمان با نفس و بدن خویش ارتباط دارد؛ در صورتی که بدن انسـان فاقـد هر گونه ظرفیت ادراکی است؛ به این ترتیب این بُعـد نفسـانی انسـان اسـت کـه بـه انسـان تـوان شـناخت می‌دهد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۸، صص. ۳۳-۳۴).

نفس در پرتو ظرفیت شناختی‌اش، وجود «خود» را بدیهی می‌داند و برای هسـت‌بودن آن هـیچ دلیلـی نیاز ندارد؛ این بدان معناست که آگاهی «نفس» از خود، درکی پیشین و اولی است. «نفـس» بـه خـود، بـه کنش‌های خود و به قوا و دستگاه‌هایی که به وسیله آنها کنش‌هایش را انجام می‌دهد، آگـاهی پیشـینی دارد. این آگاهی همواره در نهاد «نفس» سرشته شده و با حضور «نفس» حضور دارد و هیچ‌گاه از «نفـس» جـدا نمی‌شود (مطهری، ۱۳۹۲، ج. ۶، ص. ۲۸۱). آگاهی پیشینی «نفس» از «کنش» خود به این معناست کـه نفس واقعیت «کنش» را با واقعیت خود در می‌یابد و برای اثبات وجود «خود» به واسطه‌ای ماننـد «کـنش» (چه کنش گفتاری و چه کنش بدنی) نیازی ندارد تا مانند دکارت استدلال کنـد کـه «مـن می‌اندیشـم پـس

هستم»؛ بلکه «نفس» تنها صورت مجردی از کنش را به مثابهٔ یک چیز خارجی با خود مرتبط می‌کند تا بتواند از آن کنش آگاهی یابد (میرهادی، ۱۳۹۷، ص. ۱۴۲). نفس نه‌تنها «کنش»، بلکه هر چیز دیگری را در خویش درک می‌کند؛ ازاین‌رو نفس هم «خود» و هم «دیگری» است؛ بنابراین میان «خود» و «دیگری» دوگانگی و غیریتی وجود ندارد؛ به عبارت دیگر اگر دو مفهوم «خود» و «دیگری» نسبت به یکدیگر سنجیده شود، در آن صورت مفهوم «خود» مغایر با مفهوم «دیگری» است. اما اگر وجود خارجی «خود» با وجود خارجی «دیگری» مقایسه شود، در آن صورت وجود خارجی «خود» با وجود خارجی «دیگری» متحد خواهد بود. این امر بدان جهت روی می‌دهد که نفس و دیگری در اصل هستی مشترک هستند و اختلاف آنها در شدت حضور «هستی» در «نفس» و ضعف حضور آن در «دیگری» است؛ به این بیان یگانگی وجود خارجی نفس و دیگری بیانگر بسیط‌بودن نفس می‌باشد (ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۸، صص. ۲۵۵-۲۵۶). «نفس» برای اینکه بتواند کنشی در این جهان انجام دهد، به «بدن» نیاز دارد. «نفس» و بدن در آغاز یکی هستند و درنتیجه نفس با بدن ترکیب نمی‌شود. «نفس» قوهٔ محض است و برای فعلیت‌یافتن خود نیازمند بدن است تا با کنش‌هایی که از طریق آن انجام می‌دهد، خود را تحقق بخشد. اما کنش چیزی بیش از حرکات ارادی و غیرارادی اعضای بدن است. درواقع آنچه که حرکات اعضای بدن را به «کنش» تبدیل می‌کند، همان «انگیزه» و «نیتی» است که باعث ایجاد آن حرکات می‌شود. اما «انگیزه» با حرکات اعضای بدن ارتباطی ندارد؛ بلکه امری است که به «نفس» مربوط می‌گردد و به لحاظ هستی‌شناختی با آن متحد می‌گردد؛ پس «نیت» چیزی جدای از «نفس» نیست، بلکه درجه‌ای از وجود آن است (علم الهدی و همکاران، ۱۳۹۹، صص. ۶۸-۷۰). نیّت‌مندبودن «کنش» به آن معنا می‌بخشد و و آن را به کنش انسانی تبدیل می‌گرداند. درواقع کنش انسانی ترکیبی از حرکات بدنی به علاوه نیت کنشگر، درجه آگاهی و میزان بینش او است (میرهادی، ۱۳۹۷، ص. ۱۵۲).

۲-۱. نفس و کنش

بر اساس تحلیلی که از کنش ارائه شد، روشن شد که «نیت»، «آگاهی» و «بینش» کنشگر (که ملاصدرا از آن به «صورت باطنی کنش» تعبیر می‌کند)، بر کنش گفتاری و جسمانی کنشگر تأثیر می‌گذارد. طوسی در این زمینه می‌نویسد: «درجه و فضیلت عمل و نتیجهٔ آن بر حسب درجه معرفت و همچنین نیات فاعل فعل است؛ بدین معنا که مرتبه کمالات علمی و نیت فاعل که از امور ذهنی و درونی نفس ناطقه است، در نتیجه و کیفیت تحقق آن در خارج تأثیر می‌گذارد» (طوسی، ۱۳۹۲، صص. ۷۸-۷۹)؛ به این بیان رابطه‌ای درونی میان صورت باطنی کنش و کنش وجود دارد. صورت باطنی کنش در «عالَم نفس» جای دارد؛ درحالی‌که کنش جسمانی به «عالَم ماده» تعلق دارد. با آنکه هستی شامل سه مرتبهٔ مادی، خیالی و عقلی است، عالَم نفس مرتبه‌ای از وجود است که جامع همه مراتب هستی (جهان عقل، جهان خیال و

جهان ماده) و دارای خصلت وحدت و کثرت است؛ بـه ایـن ترتیـب «نفـس» در حرکـت جـوهری خـود می‌تواند ظهورات جسمانی و خیالی و عقلی از خود بروز دهد؛ بنابراین «نفـس» می‌توانـد صـورت بـاطنی کنش را به صورت کنش جسمانی در زندگی این‌جهانی تحقـق بخشـد و «صـورت بـاطنی» را بـه صـورت «کنش» تجسّد بخشد. این بدان معناست که صورت باطنی کنش بـا کـنش اتحـاد وجـودی دارنـد. کـنش سیاسی نوعی کنش است که پس از تأسیس اجتماع تحقق می‌یابد. کنش پسا اجتمـاعی بـا کـنش جمعـی فرق می‌کند. کنشگران کنش اجتمـاعی، شـماری از افـراد هسـتند کـه همگـی بـا هـم آن کـنش را تحقـق می‌دهند. صحبت‌کردن نمونه‌ای از کنش اجتماعی است؛ زیرا صحبت‌کردن، کنش یک فرد خاص نیسـت، بلکه تحقق آن دست‌کم به دو فرد نیاز دارد؛ درحالی‌که کنش جمعـی کـنش فرافـردی و داوطلبانـه گروهـی است که هر یک از اعضای آن به‌تنهایی آن کنش فرافردی را انجام می‌دهند تا به یک هدف مشـترک برسـند؛ پـس «مشـترک‌بودن» کـنش معیـار فـردی یـا اجتمـاعی‌بودن یـک کـنش نیسـت. کـنش جمعـی بـه‌رغم مشترک‌بودن، به وسیله یک کنشگر خاص تحقق می‌یابد. کنش اجتماعی کنشی فرافردی است، امـا منظـور از «فرافردی»بودن کنش سیاسی، مجموعه‌ای از کنش‌های منفرد بـازیگران سیاسـی نیسـت کـه میـان آنهـا ارتباطی ایجاد شده باشد. ایـن برداشـت از «کـنش فرافـردی» برداشـت برخـی از مکاتـب سـاخت‌گرایی اجتماعی[1] است که حقیقت آن چیزی جز همبستگی دو کنشگر و رابطهٔ محض بین آن دو نیست؛ بلکـه در پارادایم وجودی آنچه که واقعیت دارد «نفس» به مثابهٔ کنشگر است و ازآنجاکه هر نفسـی همـه چیـز را بـه عنوان «دیگری» در خود حاضر می‌بیند، وقتی یـک «نفـس» در مقابـل «نفـس» دیگـر قـرار بگیـرد، در آن صورت «نفس» نخست، «نفس» دوم را به عنوان «دیگری» در خود حاضر خواهد می‌بیند و بـه ایـن بیـان، «دیگری» بخشی از «نفس» نخست خواهد بود؛ به همین نحـو «نفـس» دوم نیـز «نفـس» نخسـت را بـه عنوان «دیگری» خود نزد خویش حاضر خواهد دید و آن را بخشی از خود خواهد دانست؛ بـه ایـن ترتیـب میان این دو «نفس» رابطه‌ای وجودی برقرار خواهد بود. درواقع این چنین کنشگرانی فاعل کنش اجتمـاعی هستند؛ کنشگرانی که در حقیقت هستی خـود متحـد هسـتند. براسـاس ایـن تصـور از کـنش اجتمـاعی، کنشگر سیاسی نخست با کنشگر سیاسی دوم در بخشی از هستی‌شان اتحاد دارنـد. در پـارادایم وجـودی، کنشگر نخست متشکل از هستی بیولوژیک و هستی اکتسابی اجتماعی است؛ همان‌طورکه هستی کنشگر دوم نیز متشکل از هستی بیولوژیک و هستی اکتسابی اجتماعی‌اش می‌باشد. طبق تفسـیری کـه ارائـه شـد، این دو کنشگر در هستی اکتسابی اجتماعی خود متحد هستند؛ به طوری کـه ایـن «هسـتی متحـد» فاعـل کنش‌های سیاسی خواهد بود. کنش سیاسی نیـز ماننـد کـنش فـردی دارای معناسـت و معنـای خـود را از «صورت باطنی کنش سیاسی» می‌گیرد. این صـورت بـاطنی در کـنش فـردی متشـکل از «نیّـت»، درجـه

1. Social Construction.

دانشی و بینشی کنشگر است، اما در اینجا متشکل از «توافق» اجتماعی، درجه دانشی و بینشی کنشگران سیاسی است. بر اساس پارادایم وجودی، درجه دانشی و بینشی کنشگران سیاسی در یک اجتماع خاص، یک «هستی اکتسابی و متحد» است که پس از عضویت در اجتماع در وجود هر یک از اعضای آن اجتماع پدیدار شده است.

۳-۱. از پارادایم وجودی به نظریهٔ سیاسی

برای اینکه پارادایم وجودی با نظریهٔ سیاسی ارتباط مؤثر برقرار کند، باید از سطح هستی‌شناسی به سطح برساخت‌گرایی حرکت کرد. اما پارادایم وجودی به امور عینی مربوط است و امور برساختی را در بر نمی‌گیرد؛ بنابراین به نظر می‌رسد آنچه که تاکنون با عنوان لایهٔ نخست و عناصر هستی‌شناختی و انسان‌شناختی مطرح شده است، با نظریهٔ نهاد سیاسی ارتباطی ندارد و درنتیجه نمی‌توان از نظریهٔ «نهاد سیاسی وجودی» سخن گفت؛ با وجود این هنوز می‌توان از پارادایم وجودی برای برساخت نظریهٔ نهاد سیاسی استفاده کرد؛ زیرا نظریهٔ نهاد سیاسی گرچه امری برساختی است، با امر عینی بی‌ارتباط نیست. اصولاً اگر چنین ارتباطی میان امر عینی و امر برساختی نباشد، در آن صورت نظریهٔ نهاد سیاسی نمی‌تواند زندگی انسان را تبیین کند. اساساً نظریهٔ نهاد سیاسی به مثابهٔ یک امری برساختی از دو جهت با امر عینی (و درنتیجه با پارادایم وجودی) ارتباط می‌یابد: نخست از این جهت که یک امر برساختی مانند نظریهٔ نهاد سیاسی بر «نفس» و بر سیر حرکت وجودی و کمالی او تأثیر می‌گذارد. بدون تردید وجود نهادی مانند حزب سیاسی در یک اجتماع رسیدن شهروندان به منافعشان را نسبت به اجتماعی که فاقد چنین نهادی است، آسان‌تر می‌کند؛ ازاین‌رو حزب سیاسی در رسیدن شهروند به «به‌زیستی» در زندگی اجتماعی تأثیرگذار خواهد بود. اما نهاد سیاسی از جهت دیگری نیز با «نفس» در زندگی اجتماعی ارتباط می‌یابد. از این منظر، وجود حزب سیاسی در یک اجتماع، وضعیت شهروند را با توجه به قرارگرفتنش در مرتبه‌ای بالاتر از «به‌زیستی» اجتماعی، بازنمایی می‌کند (طباطبایی، ۱۳۶۵، ج. ۲، ص. ۲۲۱؛ ج. ۱۴، ص. ۳۴۹). پس از پذیرش ارتباط امر برساختی با امر عینی این پرسش مطرح می‌شود که ارتباط میان نهاد سیاسی با پارادایم وجودی چگونه است؟ پاسخ این است که تعریف «نهاد سیاسی» و همچنین دیگر مفاهیم سیاسی و نیز ترسیم الگوهایی که این مفاهیم را به هم ارتباط می‌دهند، با الگوگیری از مفاهیم عینی و الگوهایی صورت می‌پذیرد که در جهان هستی وجود دارند؛ بنابراین تعریف «نهاد سیاسی» از طریق وام‌گیری برخی از ویژگی‌های یک واقعیت عینی و انتساب آن به مفهوم نهاد سیاسی صورت می‌پذیرد. درواقع کاربرد «استعاره» در علوم بشری برای برساخت مفاهیم این دانش‌ها امری رایج است. استعاره عبارت از تعریف یک چیز (مانند دولت به مثابهٔ یک نهاد سیاسی)، به وسیله ویژگی‌ها و خصوصیات چیز دیگر (مانند پدر) است. این وضعیت، در تعریف دیگر مفاهیم علوم بشری از جمله علم

سیاست نیز برقرار است. اما پس از تعریف مفاهیم مورد بحث، علوم بشری برای برقراری ارتباط میان این مفاهیم دوباره به نظام هستی مراجعه می‌کنند و از نظام ارتباطی میان امر عینی برای برقراری ارتباط بین مفاهیم برساختی خود نیز الگوگیری می‌کنند؛ برای مثال الگوی سلسله‌مراتبی در نظام سیاسی از سلسله‌مراتب میان موجودات در نظام طبیعی وام گرفته شده است (سرل، ۱۳۹۵، صص. ۱۶۱-۱۶۸)؛ بنابراین تعریف مفهوم نهاد سیاسی و دیگر مفاهیم مرتبط با آن و نیز الگوی ارتباط این مفاهیم با یکدیگر بر اساس الگوگیری از پارادایم وجودی و عناصر هستی‌شناختی و انسان‌شناختی آن صورت می‌گیرد و به این بیان لایهٔ دوم نظریه این مقاله به لایه نخست نیاز می‌یابد.

۲. لایهٔ دوم: مفاهیم و الگوی نظریهٔ نهاد سیاسی وجودی

در لایه دوم، به ترسیم عناصر و اجزای نهاد سیاسی پرداخته می‌شود و تلاش می‌شود با الگوگیری از عناصر پارادایمی لایهٔ نخست عناصر نظریهٔ «نهاد سیاسی وجودی» در قالب پنج عنصر اصلی برساخته شوند.

۲-۱. تعریف نهاد سیاسی

در بررسی لایهٔ نخست این مقاله بیان شد که ۱. کنش امری معنادار است و معنای خود را از «نیّت» (در کنش فردی) و «اجماع» (در کنش اجتماعی) اخذ می‌کند؛ ۲. در پارادایم وجودی، ارزش و اهمیت کنش به وسیله صورت باطنی کنش (شامل نیّت، درجه دانش و مرتبهٔ بینش کنشگر) سنجیده می‌شود؛ ۳. بین صورت باطنی کنش و کنش (گفتاری و بدنی) اتحاد وجودی برقرار است؛ به‌طوری‌که هر دوی آنها به یک وجود متحقق می‌شوند؛ ۴. در رهیافت وجودی صورت باطنی، کنش در زندگی روزمره «تجسّد» و «تجسّم» می‌یابد و به صورت پدیده‌ای عینی نمایان می‌شود. اکنون می‌توان در پرتو این گزاره‌ها، «نهاد سیاسی» را همان تجسّد و تجسّم صورت باطنی کنش اجتماعی در زندگی روزمره دانست. بی‌گمان یک کنش زمانی به مرحله تجسّم و عینیت می‌رسد که به صورت یک الگوی به‌نسبت ثابت و پایدار در قلمرو اجتماع رسیده باشد. نهاد سیاسی در این معنا (پارادایم وجودی)، گرچه یک برساخت پسا اجتماعی است، در «نفس» ریشه دارد.

۲-۲. خاستگاه نهاد سیاسی

گفتیم که «نفس» حرکتی ذاتی و رو به کمال دارد تا بتواند «هستی» خود را حفظ کند یا آن را «توسعه» دهد. درواقع تمایل آدمی به توسعهٔ وجودی خویش در زندگی اجتماعی، خاستگاه نهاد سیاسی است؛ زیرا همان طور که گفته شد، نهاد سیاسی در پارادایم وجودی همان الگوی کنش به‌نسبت ثابت در قلمرو اجتماعی است. این تعریف بر اساس تفسیری که پارادایم وجودی از کنش و کنش سیاسی ارائه می‌دهد، به مثابهٔ یک حلقه از زنجیره‌ای متشکل از پنج حلقه است. این حلقات عبارتند از: ۱. احساس نیاز به نهاد

سیاسی؛ ۲. ایجاد صورت باطنی نهادسازی (اجماع اجتماعی، به‌همراه درجهٔ معرفت و بینش اعضای اجتماع)؛ ۳. برساختن نهاد سیاسی؛ ۴. نهادینه‌کردن از طریق تثبیت نهاد سیاسی؛ ۵. پیدایش ساختار نهاد سیاسی. اما بر اساس اتحاد وجودی حلقه‌های دوم تا پنجم (صورت باطنی نهادسازی با برساختن نهاد سیاسی و پیدایش ساختار نهاد) مشخص می‌شود که احساس نیاز شهروندان به نهاد سیاسی، منشأ پیدایش آن در اجتماع است؛ بنابراین خواست «نفس» برای توسعهٔ وجودی عامل اصلی تأسیس نهاد سیاسی می‌باشد.

۳-۲. نهادسازی سیاسی

بر اساس پارادایم وجودی، خاستگاه پیدایی آگاهی‌ها و بینش‌های سیاسی اولیه نفس، «هستی» آن است. گفتیم که تمایل انسان برای حفظ بقای خود و توسعهٔ وجودی آن، او را وامی‌دارد که از محیط اطرافش بهره ببرد؛ ازاین‌رو «دوست‌داشتن خود» اساسی‌ترین آگاهی و بینشی است که «زیستن» در انسان ایجاد می‌کند. این آگاهی و بینش مبدأ نخستین و اساسی‌ترین فعالیت‌های انسانی است. اما انسان در عمق وجودی خود هم به «دوست‌داشتن خود» آگاهی دارد و هم نسبت به آن «گرایش» مثبت می‌یابد؛ همچنین انسان به مقتضای ویژگی‌های زیستی خود به ناتوانی‌اش در برآوردن نیازهایش پی می‌برد و در می‌یابد که برای رفع این نیازها چاره‌ای جز یاری‌جستن از دیگر هم‌نوعان خود ندارد. او همچنین در می‌یابد که «همنوع» او نیز در برآوردن نیازهای اساسی‌اش مانند «خود» اوست. او درمی‌یابد که همنوعش نیز مانند او «خود» را دوست دارد و نیز می‌داند که «همنوع» او نیز مانند «او» می‌داند که بدون کمک «دیگران» نمی‌تواند نیازهای «خود» را رفع کند؛ ازاین‌رو وی «دوست‌داشتن خود» را به «دوست‌داشتن همنوع» تسری می‌دهد و در پی این آگاهی، بینش مثبت دربارهٔ «خود» را به «همنوع» خود منتقل می‌کند و نسبت به همنوع خود بینش مثبتی می‌یابد؛ به این ترتیب دانش و بینش «دوست‌داشتن همنوع» در نفس آدمی پدید آمده و رشد می‌کند؛ به این بیان «دوست‌داشتن خود» در فرد به «دوست‌داشتن دیگران» تبدیل می‌شود و به‌تدریج در دانش و بینش هر فردی میان «خود» و «دیگران» ارتباطی وجودی برقرار می‌شود. پس از این مرحله است که رفع نیاز فرد از مسیر رفع نیاز دیگران می‌گذرد و میان نیاز فرد و دیگران تمایزی دیده نمی‌شود و در همین جاست که در دانش و بینش آدمی چیزی به نام «من» اجتماعی پدید می‌آید. براساس این تفسیر، در «دانش» و «بینش» انسان «وجودی» به منصه ظهور می‌رسد که از «وجود» فردی او فراتر می‌رود. انسان از این به بعد «هستی» خود را در «بدن» خود محدود نمی‌بیند، بلکه ادامه «خود» را در «اجتماعی» می‌بیند که به منزله «بدن فرافردی» اوست. بر اساس این «تبیین» وجودی، به رغم تفاوت دو مفهوم «فرد» و «اجتماع»، این دو مفهوم، به یک «واقعیت» وجودی (یعنی نفس) اشاره می‌کنند که به اعتبار «وجود» خود «فرد» و به اعتبار «وجود توسعه‌یافته»اش «اجتماع» خوانده می‌شود.

اما به‌رغم توسعهٔ «من» به «من» اجتماعی، همواره این خطر وجود دارد که میل به «دوست‌داشتن خود» به میل به «دوست‌داشتن دیگران» بچربد؛ با وجود این واقعیت، انسان به حکم «دانش» و «بینش» ذاتی خود در می‌یابد که نتیجهٔ سستی میل به «دوستی دیگری» و همکاری با او، ناتوانی انسان در برآوردن نیازهایش خواهد بود؛ پس «دانش» و «بینش» آدمی او را از خودخواهی منع می‌کند و دامنهٔ سودجویی شخصی را به حدودی محدود می‌کند که رعایت آنها قوام‌بخش «اجتماع» خواهند بود؛ به این بیان «عقل» بشر میان کنش‌های افراد یک اجتماع، برقراری روابطی را ضروری می‌داند که از وجود اجتماع و نوع‌دوستی درون آن حمایت کند. این روابط که «عدالت اجتماعی» نامیده می‌شوند، یکی دیگر از عناصر دانشی و بینشی اساسی است که برای بقای نوع آدمی ضرورت می‌یابند و «هستی» او را توسعه می‌دهند. خلاصه آنکه دانش‌ها و بینش‌های اساسی مانند «دوست‌داشتن خود»، «دوست‌داشتن دیگران»، «همکاری با همنوع»، «من اجتماعی»، «اجتماع» و «عدالت اجتماعی» سازندهٔ اندیشه‌ها و تمایلاتی هستند که به تأسیس «نهادهای سیاسی» منجر می‌شوند. اگر اعضای اجتماع پس از آنکه بر اساس این دانش‌ها و بینش‌های اساسی تأسیس نهاد سیاسی را خواستند، در آن صورت توافقی همگانی برای ایجاد آن طی تشریفاتی خاص انجام می‌دهند و نهاد سیاسی مورد نظر خود را بر می‌سازند و کنش اجتماعی خود را بر اساس آن سامان می‌دهند. تبعیت اعضای اجتماع از این قواعد جدید به‌تدریج و در جریان یک تاریخ مشترک، نهاد سیاسی را تثبیت می‌کند.

٤-٢. تحول نهاد سیاسی

بر اساس آموزهٔ «حرکت جوهری» نفس در مرحله زندگی دنیوی به عنوان ذاتی که به ماده تعلق دارد، مانند دیگر هستی‌های مادی در حال حرکت ذاتی است. معنای حرکت ذاتی هستی‌های مادی آن است که هستی ماده، همان هستی تحرک است و درنتیجه با ایجاد هستی مادی امر متحرک ایجاد می‌شود و برعکس با ایجاد امر متحرک هستی مادی ایجاد می‌گردد. با این توضیحات معلوم می‌شود که وقتی از حرکت ذاتی نفس سخن به میان می‌آید، منظور آن است که نفس و حرکت از نظر هستی‌شناختی یکی هستند؛ بنابراین رابطه نفس با حرکت این طور نیست که نخست «نفس» ایجاد شده باشد و سپس صفت تحرک به آن نسبت داده شود؛ بلکه به ازای هر جزء از نفس که هستی می‌یابد، آن جزء حرکت جوهری نیز دارد؛ به این بیان تعین تدریجی نفس در زندگی مادی آن را با مفهوم زمان پیوند می‌دهد و می‌توان گفت که نفس با زمان تعین می‌یابد. البته زمان در اینجا به معنای مقدار حرکت نخواهد بود، بلکه به چگونگی هستی نفس در حال تعینش اشاره می‌کند (طالب‌زاده، ۱۳۸۹، ص. ۳۲). البته باید یادآور شد که گرچه «نفس» در مرحله زندگی دنیوی خود موجودیتی گذرا و سیال دارد، درنهایت در مرحله فرامادی حیات خود به هستی‌های ثابت و پایداری منتهی می‌شود که هستی کامل آن به شمار می‌روند و درواقع هستی

متحرک نفس در مرحله زندگی دنیوی برای رسیدن به آن هستی‌ها می‌باشد.

با توجه به آنچه گذشت، مشخص می‌شود که نفس در مرحله زندگی مادی خود تنها نیست، بلکه با دیگر موجودات جهان مادی ارتباط وجودی دارد. این ارتباط وجودی موجب می‌شود که همهٔ موجودات مادی (با همه ویژگی‌ها و صفاتشان) با همدیگر آمیزش وجودی داشته باشند و واقعیت یک‌پارچه‌ای را تشکیل دهند که سراسر حرکت و سیالیت بوده، به سوی کمال وجودی خود روان باشد (طباطبایی، ۱۳۷۸، ص. ۲۳۸)؛ بنابراین نفس و دیگر موجودات مادی از حرکتی ذاتی برای رسیدن به کمال وجودی خود برخوردارند. اما در این میان تفاوتی میان حرکت وجودی نفس با حرکت وجودی دیگر موجودات مادی وجود دارد. انسان و دیگر موجودات مادی هیچ اختیاری در حرکت ذاتی بدن خود ندارند. اما حرکت وجودی نفس انسانی اجباری نیست؛ بلکه به تدبیر عقل و از طریق یک سلسله برساخت‌ها انجام می‌پذیرد (مطهری، ۱۳۹۲، ج. ۶، صص. ۴۱۴-۴۱۵). درواقع این برساخت‌ها پاسخ نفس به درخواست‌هایی هستند که امکان تداوم زندگی دنیوی را برای انسان فراهم می‌آورند؛ زیرا به منزله واسطه‌های بسط وجود نفس و حرکت آن به سمت کمال در مرحله زندگی دنیوی عمل می‌کنند. بخشی از حرکت ذاتی نفس در زندگی سیاسی، به‌واسطهٔ نهاد سیاسی تحقق می‌یابد. اما پس از تغییر شرایط محیطی و روانی «نیاز» انسان نیز تغییر یافته و تغییراتی در نهاد سیاسی پیشین ضرورت می‌یابد؛ به این ترتیب نسخه جدید نهاد سیاسی جایگزین نسخه پیشین می‌شود و این تغییر نسخه‌ها همچنان ادامه می‌یابد؛ بدین گونه است که زمان به معنای نحوهٔ هستی نفس تعین می‌یابد یا به عبارت خلاصه‌تر «تحول» نهاد سیاسی روی می‌دهد؛ بنابراین حرکت جوهری نفس با نهاد سیاسی رابطه مستقیم ندارد، بلکه به اقتضای تغییر نحوهٔ تعین نفس یک نسخه از نهاد سیاسی با نسخه دیگر جابجا می‌شود. درواقع این جابجایی را تحول نهاد سیاسی می‌نامیم.

۵-۲. رابطه فرد و نهاد سیاسی

پیش‌تر در لایهٔ نخست این مقاله درباره تصور پارادایم وجودی از رابطه فرد و اجتماع سخن گفتم و بیان شد که انسان به اقتضای تجربه‌های زندگی دنیوی‌اش هستی فیزیولوژیک خود را توسعه می‌دهد و یک هستی اجتماعی جدیدی می‌یابد که در تمام اعضای اجتماع تعین می‌یابد؛ به گونه‌ای که افزون بر «من» فردی واجد، یک «من» اجتماعی نیز می‌گردد. بر اساس این تصویر از فرد و اجتماع، پارادایم وجودی این دو را دو پدیدهٔ متغایر و مقابل هم نمی‌داند، بلکه آن را یک «اتحاد وجودی» میان هستی فرد با هستی اجتماع حکم می‌کند؛ به این بیان اعضای یک اجتماع پس از توافقی عمومی با یکدیگر و به یاری دانش و بینش مشترکی که از خوددوستی، همنوع‌خواهی، اجتماع و عدالت اجتماعی دارند، یک نهاد سیاسی (مانند دولت) را تأسیس می‌کنند. دولتی که به این ترتیب تأسیس می‌شود، حاصل کنش اعضای یک

اجتماع است که اکنون به صورت یک نهاد سیاسی تعیّن یافته است؛ یعنی مجموعه‌ای از کنشگران با هم یک کنش (تأسیس نهاد) را انجام داده‌اند. این تصور از نهادسازی مغایر تصوری است که تأسیس دولت را نتیجهٔ هم‌کنشی افراد می‌دانند. در این تصور، کنش مشترک افراد سازندهٔ دولت به عنوان یک نهاد سیاسی شده است. با توجه به مطالب پیش‌گفته، نهاد سیاسی حاصل کنش‌های اجتماعی اعضای یک اجتماع است که وقتی به آن با نگاه بیرونی نگریسته شود، به صورت یک نهاد سیاسی عینیت‌یافته در می‌آیند؛ اما همین نهاد عینت‌یافته درواقع بر اساس توافق عمومی اعضای یک اجتماع و به میزان دانش و بینش آنها در اجتماع تأسیس می‌شود؛ به طوری‌که هرچه اعضای این اجتماع به نحو موثرتری در ایجاد توافق مشارکت کنند و به هر میزان که دانش و بینش آنها در این زمینه در روند تأسیس نهاد سیاسی موثرتر باشد، به همان میزان آن نهاد اثر وجودی بیشتری از خود در اجتماع خواهد داشت. این امر بدان معناست که کمیت عددی اجماع‌کنندگان برای اثربخشی نهاد تأسیس‌شده اهمیت ندارد؛ همچنین دانش و بینش اعضای اجتماع به میزانی که درخدمت تأسیس نهاد قرار گیرد، در تأسیس آن مؤثر خواهد بود. این تفسیر از رابطهٔ میان فرد و نهاد سیاسی می‌تواند پاسخِ پارادایم وجودی به چالش کارگزار- ساختار باشد؛ زیرا در رهیافت وجودی فارغ از دو طرف کارگزار یا ساختار، به «بهرهٔ وجودی» آن دو توجه می‌شود؛ به گونه‌ای که هر اندازه بهرهٔ وجودی یک فرد برتر از وزن وجودی اعضای اجتماع باشد، تأثیرگذاری او بر نهاد سیاسی بیشتر خواهد بود و به‌عکس به میزانی که نهاد سیاسی وزن وجودی سنگین‌تری نسبت به فرد داشته باشد، در آن صورت الزامات نهاد بر فرد بیشتر خواهد بود. اما معیار سنجش «وزن وجودی» فرد و نهاد چیست؟ در پاسخ به این پرسش می‌توان گفت که در یک نگاه اولیه می‌توان به چهار شاخص اساسی برای تعیین وزن وجودی کنش فردی نسبت به نهاد سیاسی اشاره کرد:

۱. «اصالت و استقلال وجودی»: بر اساس این شاخص شدّت وجودی هر پدیده‌ای به میزان استقلال وجود آن پدیده از تعینات و نیز وابستگی آن به مبدأ هستی، یعنی واجب الوجود بستگی دارد؛

۲. «غنای وجود و عمق در مراتب ادراک»: بر اساس این شاخص هر پدیده‌ای که توانایی بالاتری در شناخت مراتب هستی از محسوسات تا معقولات را داشته باشد، ارزش وجودی بالاتری خواهد داشت؛

۳. «میزان نزدیکی به کمال عقلانی و درک حقایق کلی به نحو علم حضوری»: بر اساس این شاخص، فرد یا نهادی که از دانش و بینش عقلی برخوردار است، نسبت به افراد یا نهادهایی که دانش و بینش آنها مبتنی بر ادراک حسی است، بهرهٔ وجودی برتری دارد؛

۴. «حرکت جوهری به سوی کمال و غلبه قوای روحی و عقلی بر قوای مادی»: بر اساس این معیار، شهروند تربیت‌یافته نسبت به نهاد سیاسی مبتنی بر غریزه مرتبهٔ وجودی برتری دارد. این شاخص‌های چهارگانه از مهم‌ترین شاخص‌های وجودی هستند که ارزش وجودی فرد را در برابر نهاد یا به‌عکس مشخص می‌کنند.

۲-۶. نهاد سیاسی خوب

پیش‌تر بیان شد که در پارادایم وجودی، امور برساختی به‌رغم تأسیسی‌بودنشان بر امور عینی مبتنی هستند؛ بنابراین می‌توان برای «خوب»بودن نهاد سیاسی یک «معیار وجودی» ارائه کرد. بر اساس این معیار، نهاد سیاسی به دلیل سودی که به زندگی آدمی در زندگی دنیوی می‌رساند ایجاد می‌شود؛ زیرا نهاد سیاسی وسیله‌ای برای بقای وجودِ آدمی و تداوم هستی او در مرحلهٔ دنیوی زندگی او است. این بدان معناست که نهاد سیاسی «جایگاه شایسته» خاص خود را در نظام اجتماعی دارد و با دیگر اجزای درون آن نظام رابطه‌ای روشن برقرار می‌کند؛ به طوری که موجب پیدایی نوعی «نظم اجتماعی» می‌شود؛ بنابراین وجود نهاد سیاسی برای زندگی دنیوی «ضروری» و «واجب» است؛ به گونه‌ای که نظام اجتماعی را به یک «نظام عادلانه» تبدیل می‌نماید که به «تداوم هستیِ» آدمی و «توسعهٔ وجودی» آن در این جهان کمک می‌رساند؛ بنابراین نهاد سیاسی زمانی نهادی «خوب» به شمار خواهد رفت که از سویی سبب «تداوم هستی» آدمی در اجتماع و از سوی دیگر موجب «توسعهٔ وجودی» او در آن شود؛ به این بیان «هستیِ» آدمی با «خوب‌بودن» به عنوان یک «ارزش» اجتماعی پیوند می‌خورد؛ به طوری‌که می‌تواند به مثابهٔ یک «معیارِ وجودی» برای سنجش خوبی نهاد سیاسی به کار رود.

۲-۷. ارتباط نهادهای سیاسی با یکدیگر

پیش از این گفته شد که نهاد سیاسی محصول اجماع، دانش و بینش سیاسی اعضای یک اجتماع است. آنها بر حسب نیازهای خود تصمیم‌هایی می‌گیرند تا بقایشان را تضمین کند و یا وجودشان را توسعه دهد و بی‌گمان این تصمیم‌ها بر دانش سیاسی آنها و سوگیریشان نسبت به مسائل پیش‌رو مبتنی می‌باشد؛ بنابراین افراد یک اجتماع بر حسب نیازهای مختلف خود می‌توانند دو یا چند نهاد سیاسی متفاوت (مانند دولت و حزب سیاسی) را ایجاد کنند. آشکار است که حد و مرز هر یک از این دو نهاد نسبت به یکدیگر و آنچه که نهاد نخست را از دومی جدا می‌کند، به توافقی بستگی دارد که آن دو با همدیگر می‌کنند؛ ازاین‌رو رابطهٔ میان نهادهای سیاسی با یکدیگر یک رابطه کاملاً برساختی است. به رغم اینکه رابطهٔ میان نهادهای سیاسی رابطه‌ای برساختی است، این واقعیت بدان معنا نیست که این رابطه برساختی هیچ تأثیر «وجودی» بر «نفس» ندارد؛ زیرا پیش‌تر گفته شد که نهاد سیاسی وضعیت «نفس» را بازنمایی می‌کند؛ بنابراین نهادهای سیاسی و چگونگی ارتباط آنها با یکدیگر از مرتبهٔ «نفس» در مرحله زندگی دنیوی خبر می‌دهند و نشان می‌دهند که زندگی سیاسی و اجتماعی در آن مرحله چگونه توسعه یافته است و نیازهای این مرحله از زندگی کدام است و چگونه برطرف می‌شود. از سوی دیگر نهادهای سیاسی و نحوهٔ ارتباط آنها با همدیگر بر «نفس» اثر می‌گذارد؛ به‌طوری که «نفس» را وا می‌دارد راه به‌زیستی در زندگی اجتماعی را به وسیله نهادهای سیاسی پی‌ریزی کند؛ بنابراین رابطه میان نهادهای سیاسی هم از وضعیت «نفس»

تأثیر می‌پذیرد و هم بر آن تأثیر می‌گذارد. شکل ارتباط نهادهای سیاسی از جنبهٔ دیگری نیز با «امر وجودی» ارتباط می‌یابد و آن «تأثیر وجودی» برتر نهادهای سیاسی است که وظیفهٔ حفظ و حراست از «نفس» و زندگی اجتماعی و سیاسی را بر عهده دارند؛ زیرا نخستین وظیفهٔ هر موجود زنده‌ای حفظ بقا و تلاش برای تداوم «هستی» خود است و پس از آن، بسط و توسعهٔ «وجود» خود می‌باشد؛ بنابراین از منظر «هستی‌شناختی» آن نهادهای سیاسی که به تأسیس «سیاست» و دیگر ارکان آن مربوط می‌شوند، بر نهادهای سیاسی که موجودیت‌های سیاسی را گسترش می‌دهند، تقدم رتبی و وجودی دارند. خلاصه آنکه آن نهادهای سیاسی که به تأسیس «سیاست» می‌پردازند نسبت به نهادهایی که «سیاست» را توسعه می‌دهند، جایگاه وجودی برتری دارند؛ همچنین نهادهای دسته نخست از وضعیت «نفس» تأثیر بیشتری می‌گیرند و بر آن تأثیر بیشتری می‌گذارند؛ بنابراین ساختار «نظام نهاد سیاسی» به‌رغم آنکه به شرایط محیطی هر دوره و زمانه بستگی دارد، همواره از دو معیار فوق پیروی می‌کند: الف) وضعیت این ساختار در ارتباط با نفس؛ ب) تقدّم نهادهای سیاسی مؤسس بر نهادهای سیاسی توسعه‌دهنده.

۸-۲. ترسیم الگوی نهادسیاسی وجودی

جدول ۱- الگوی نهاد سیاسی وجودی

لایه نخست: پارادایم وجودی
واجب الوجود --- وجود
وجود (ویژگی‌ها) --- اصالت، وحدت، تشکیک، حرکت
وجود --- انسان
انسان--- نفس
انسان--- بدن
نفس (ویژگی‌ها) --- تجرد، عقل، اراده، معنا--- کنش قلبی و گفتاری
نفس--- شناخت امور --- اتحاد عاقل و معقول
بدن--- حرکت اعضا--- کنش بدنی
کنش قلبی و گفتاری--- نیّت و اجماع همگانی
کنش قلبی--- نیت و توافق عمومی
کنش قلبی--- دانش و بینش کنشگر
کنش اجتماعی--- حب ذات، همنوع خواهی، اجتماع، عدالت اجتماعی
کنش اجتماعی--- کنش سیاسی--- نهاد سیاسی

لایهٔ دوم: نهاد سیاسی
حرکت جوهری--- نیاز--- نهاد سیاسی
حرکت جوهری--- زمان (نحوهٔ نفس محقق‌شده)--- تحول نهاد سیاسی

نفس (شناخت امور)--- خودشناسی و غیرشناسی--- شهروند، همنوع، اجتماع، عدالت اجتماعی
خودشناسی و غیرشناسی--- هویّت فردی و هویت اجتماعی
نفس (شناخت امور)--- دانش و بینش سیاسی
بدن--- کنش بدنی--- تجسم (ساختار) نهاد سیاسی
تشکیک وجود--- سلسله مراتب هستی--- نهاد سیاسی خوب
تشکیک وجود--- نظام حزبی

۳. مقایسهٔ نهادگرایی سیاسی وجودی با دیگر نظریه‌های نهادگرایی سیاسی

گای پیترز در کتاب *نظریه‌های نهادگرایی* را در چند دسته طبقه‌بندی کرده است (پیترز، ۱۳۸۶). در این مقاله طبقه‌بندی پیترز را به عنوان یک معیار برای طبقه‌بندی نهادهای سیاسی انتخاب می‌کنیم تا بتوانیم به مقایسه نهادگرایی وجودی با دیگر نهادگرایی‌ها بپردازیم؛ بدون آنکه خود را دچار طبقه‌بندی‌های متفاوت و متعارض در ادبیات بحث کنیم.

طبقه‌بندی پیترز را می‌توان در جدول زیر نمایش داد.

جدول ۲- جدول نظریه‌های نهادگرایی سیاسی

ردیف	نام نظریه	ویژگی‌ها
۱	نهادگرایی هنجاری	نهادها به عنوان الگوهای پایدار قواعد رفتار بازیگران بر اساس «مناسب‌بودگی» تأکید بر ارزش‌ها، نقش‌ها، هویت‌ها
۲	نهادگرایی انتخاب عقلانی	نهادها به عنوان قواعد بازی برای کمینه‌کردن نااطمینانی منطق رفتار: سودمندی و محاسبه پیوند نهادها با نظریهٔ بازی‌ها
۳	نهادگرایی جامعه‌شناختی	نهادها به‌صورت ساختارهای معنایی، فرهنگی، اسطوره‌ای رفتار به مثابهٔ امری نهادمندشده در فرهنگ جمعی مشروعیت از طریق انطباق با محیط فرهنگی
۴	نهادگرایی تاریخی	نهادها محصول مسیرهای تاریخی قفل‌شدگی نهادی، نقاط عطف تاریخی، تحولات تدریجی اهمیت توالی رویدادها برای فهم قدرت و سیاست
۵	نهادگرایی پساساختگرا / گفتمانی	نهادها همچون ساختارهای معنایی–گفتمانی قدرت گفتمان در شکل‌دهی به سیاست نقش ایده‌ها و گفتار سیاست‌گذاران

براساس آنچه گذشت می‌توان ویژگی‌های نظریهٔ وجودی نهادگرایی سیاسی را این‌گونه خلاصه کرد:

جدول ۳- جدول ویژگی‌های نظریهٔ وجودی نهادگرایی سیاسی

ردیف	نام نظریه	ویژگی‌ها
۱	نظریهٔ وجودی	نهاد سیاسی تجسم توسعهٔ وجودی نفس در حوزهٔ سیاست است. تأثیر وجودی فرد یا نهاد سیاسی رابطه میان آزادی فردی و جبر نهادی را تعیین می‌کند. رابطه میان نهادها با یکدیگر نیز مانند رابطه فرد با نهاد، رابطه‌ای هستی‌شناختی است.

با مقایسه ویژگی‌های عمومی نظریهٔ نهادگرایی سیاسی وجودی با دیگر نظریه‌های نهادگرایی نتایج زیر به دست می‌آید:

جدول ٤- جدول مقایسه نظریهٔ سیاسی وجودی و نظریه‌های دیگر نهادگرایی سیاسی

ردیف	موضوع مقایسه	نظریهٔ وجودی	نظریه‌های متداول	تشابه	تفاوت
۱	هنجار و ارزش	نهاد سیاسی بر بنیاد ارزش‌های ثابت الهی–اخلاقی بنا می‌شود؛ «مناسب‌بودگی» از مرتبه بالاتر هستی‌شناختی می‌آید.	نهادگرایی هنجاری: رفتار در نهاد بر اساس «مناسب‌بودگی» تعیین می‌شود.	هر دو نظریه ارزش و هنجار را بنیاد نهاد می‌دانند.	در حکمت متعالیه، هنجار در حقیقت وجود و شریعت ریشه دارد. اما در نظریه هنجاری، هنجار محصول توافق اجتماعی است.
۲	عقلانیت ابزارگرایانه	عقلانیت محاسبه‌گر وجود دارد، اما به عقلانیت هدایت‌شده توسط حکمت و اخلاق محدود می‌شود.	در نظریهٔ انتخاب عقلانی نهاد با سازوکار محاسبه سود و تعادل منافع برابر است.	هر دو نظریه به عقلانیت توجه می‌کنند.	تفاوت اصلی آنکه نهادگرایی وجودی با فروکاهش نهاد به سازوکار سودگرایی مخالف است.
۳	فرهنگ و معنا	در نظریهٔ وجودی فرهنگ در سطح عمیق‌تر «وجودی» تحلیل می‌شود؛ نهاد سیاسی باید فرهنگ را در مسیر کمال هدایت کند.	نهادگرایی جامعه‌شناختی نهادها را ساختارهای فرهنگی می‌داند.	هر دو نظریه نهاد را محصول معنا و فرهنگ می‌دانند.	در نظریهٔ وجودی، فرهنگ برآمده از حقیقت نفس و مراتب وجود است، نه صرفاً کنش نمادین.
۴	تاریخ و تداوم نهادی	در نظریهٔ وجودی، نظریهٔ حرکت جوهری، تاریخ را روند تکامل وجودی می‌داند.	در نهادگرایی تاریخی تداوم نهادی مسیرمند، قفل‌شدگی، نقاط عطف است.	هر دو نظریه تحول نهاد را تدریجی و مسیرمند می‌فهمند	نظریهٔ وجودی مسیر تاریخی را نه تصادفی، بلکه متألهانه و غایت‌دار می‌بیند.
۵	گفتمان و ایده‌ها	در نظریهٔ وجودی ایده‌ها در مرتبهٔ وجودی و نفس‌الامری، پیش از گفتمان قرار دارند.	در نهادگرایی گفتمانی نهادها محصول ایده‌ها و گفتار سیاست‌گذاران‌اند	در هر دو نظریه به تأثیر گفتمان توجه شده است.	در نظریه وجودی، گفتمان انعکاسی از حقیقت وجودی است، نه خالق آن

براساس جدول شماره (٤):

۱) نهادگرایی هنجاری بر قواعد، ارزش‌ها و نقش‌هایی تأکید دارد که در یک نهاد جاافتاده و بر رفتار اعضا اثرگذار می‌شود. منطق مسلط بر رفتار در این دیدگاه، «منطق مناسب‌بودگی» است؛ یعنی افراد بر

اساس آنچه درست و مناسب آن موقعیت نهادی است، عمل می‌کنند. در نظریهٔ وجودی نیز هنجار و ارزش نقش بنیادی دارد، اما خاستگاه هنجار نه توافق اجتماعی، بلکه حقیقت وجودی و شریعت الهی است. نهاد سیاسی باید تجلی «عدالت» به عنوان فضیلت الهی باشد و رفتار کنشگران سیاسی نیز باید با غایت کمال انسانی هماهنگ باشد. شباهت این دو نظریه در اهمیت‌دادن به هنجار و نقش آن در شکل‌دهی رفتار است؛ اما تفاوت اصلی در خاستگاه هنجار و نقش وجودشناختی آن است. در رویکرد هنجاری، هنجار یک «دادهٔ اجتماعی» است؛ اما در نظریهٔ وجودی، هنجار یک «واقعیت هستی‌شناختی» به شمار می‌رود.

۲) در نظریهٔ نهادگرایی انتخاب عقلانی، نهادها قواعدی‌اند که بازیگران را برای کاهش عدم قطعیت و رسیدن به تعادل سودمند هدایت می‌کنند. انسان در این نگاه موجودی سودمحور است؛ ولی در نظریهٔ وجودی انسان موجودی ذو مراتب، از مرتبه حیوانی تا مرتبه عقلانی و روحانی است؛ ازاین‌رو رفتار انسان تنها به‌صورت سودمحور تبیین نمی‌شود، بلکه هدف اصلی او «کمال وجودی» است. عقل محاسبه‌گر (عقل ابزارساز) در نظریهٔ وجودی پذیرفته می‌شود، اما در مرتبه پایینی از عقل نظری و عقل عملی قرار دارد؛ بنابراین دیدگاه وجودی با تقلیل رفتار به انتخاب سودمندانه مخالف است، هرچند نقش نظم‌دهنده قواعد را می‌پذیرد.

۳) نظریهٔ نهادگرایی جامعه‌شناختی بر نقش فرهنگ، معنا و نمادها در شکل‌گیری نهاد تأکید می‌کند. رفتارهای نهادی در یک بستر فرهنگی درونی می‌شوند. در نظریهٔ وجودی نیز فرهنگ نقش بنیادین دارد، اما فرهنگ امری سطحی یا نمادین نیست؛ بلکه ساحتی از وجود انسان است. نهاد سیاسی در این نگاه بخشی از تجلیات مرتبهٔ وجودی جامعه است و باید فرهنگ را به سمت کمال هدایت کند. اشتراک این دو نظریه در توجه به معنا و فرهنگ است؛ درحالی‌که تفاوت آنها در عمق هستی‌شناختی فهم فرهنگ می‌باشد.

٤) نظریهٔ نهادگرایی تاریخی به مسیرمندی، نقاط عطف و قفل‌شدگی نهادی تأکید می‌کند و تحول نهاد امری تدریجی و زمان‌مند است. در نظریهٔ وجودی نیز «حرکت جوهری» نشانِ این است که همه موجودات از جمله جامعه و سیاست پیوسته در حرکت‌اند. تاریخ، عرصهٔ «کمال‌یابی وجودی» است، نه صرفاً رخدادهای اتفاقی. خلاصه آنکه هر دو نظریه تحول نهادی را تدریجی و مسیرمند می‌دانند، اما نظریهٔ وجودی برای این تحول غایت‌مندی خاص قائل است.

۵) نظریهٔ نهادگرایی گفتمانی بر نقش ایده‌ها، زبان و گفتار سیاست‌گذاران تأکید دارد. در این نگاه، تغییر نهاد بسته به تغییر ایده و گفتمان است، اما در نظریهٔ وجودی ایده‌ها جایگاهی وجودشناختی دارند؛ یعنی اولاً در مرتبهٔ وجود عقلی تحقق دارند و گفتمان انعکاس این حقیقت است؛ بنابراین در حکمت متعالیه گفتمان «خالق نهاد» نیست، بلکه «کاشف» یا «بازتاب‌دهندهٔ» حقیقت نهاد است. تفاوت کلیدی این دو نظریه در تقدّم وجودی ایده‌ها در نظریهٔ وجودی است.

با توجه به توضیحات بالا می‌توان یک مقایسه کلی میان نظریهٔ وجودی و نظریه‌های متداول نهادگرایی سیاسی انجام داد. بر اساس این مقایسه، میان نظریهٔ وجودی و نظریه‌های متدوال در سه مورد اشتراک نظر وجود دارد که عبارت‌اند از:

۱) پذیرش نقش هنجارها، فرهنگ و معنا در شکل‌گیری نهاد؛

۲) فهم نهاد به عنوان ساختارهای پایدار، اما پویا؛

۳) توجه به مسیر تاریخی و تحول‌مندی نهاد؛

اما به‌رغم این مشابهت‌ها، تفاوت‌های بنیادینی میان این دو دسته از نظریه‌ها وجود دارد. این تفاوت‌ها را می‌توان بدین صورت خلاصه کرد:

۱) نظریه‌های نهادگرایی (دست‌کم آن طور که پیترز معرفی می‌کند) نظریه‌هایی تبیینی هستند؛ در صورتی‌که نظریهٔ وجودی یک نظریهٔ هستی‌شناختی و هنجاری است.

۲) در نظریه‌های متداول، نهادها محصول تعامل انسان‌ها هستند؛ اما نظریهٔ وجودی نهادهای سیاسی را بخشی از نظم کلی هستی و حرکت انسان به‌سوی کمال می‌داند.

۳) نهادگرایی وجودی غایت‌مدار و اخلاق‌محور است؛ درحالی‌که رویکرد نظریه‌های متداول غالباً توصیفی و کارکردگرایانه هستند.

در مجموع می‌توان گفت که نظریه‌های رقیب نهادگرایی سیاسی بیشتر حاوی رویکردهای توصیفی و تبیینی‌اند و می‌کوشند بفهمند که نهادها چگونه رفتار می‌کنند و چه چیز آنها را تغییر می‌دهد؛ اما نهادگرایی سیاسی وجودی دارای سطحی هنجاری، وجودشناختی و غایت‌مدار است. با این حال نقاط تماس مهمی میان آنها به‌ویژه در فهم نقش هنجارها، فرهنگ، معنا و مسیر تاریخی وجود دارد. اما با این وجود ظرفیت کاربرد نظریه‌های متداول در ارائه نظریهٔ وجودی درباره نهادهای سیاسی وجود دارد. در ادامه به این مهم پرداخته می‌شود.

نهادگرایی سیاسی وجودی با هیچ‌یک از چارچوب‌های نهادگرایی به طور کامل هم‌ساز نیست، اما با هرکدام نوعی ارتباط معنایی دارد:

جدول ۵- جدول نظریه‌های متداول نهادگرایی سیاسی در مقایسه با نظریهٔ وجودی

نظریهٔ نهادگرایی	نسبت با نظریهٔ وجودی
نظریهٔ هنجاری	مبنای مشترک در ارزش؛ تفاوت در سطح وجودی ارزش‌ها
نظریهٔ انتخاب عقلانی	نقد بنیادین رفتار سودمحور؛ پذیرش عقلانیت هدایت‌شده
نظریهٔ جامعه‌شناختی	پذیرش فرهنگ به عنوان سطح وجودی معنا
نظریهٔ تاریخی	تفسیر حرکت نهاد به مثابهٔ تکامل وجودی
نظریهٔ گفتمانی	ایده‌ها به مثابهٔ مراتب عقول، نه صرف گفتمان

همان طور که مشاهده می‌شود نظریه‌های نهادگرایی متداول هر یک نهاد سیاسی را از زاویه‌ای خاص تبیین می‌کنند؛ اما همگی در سطح تجربی و علم‌الاجتماعی باقی می‌مانند؛ درحالی‌که نظریهٔ وجودی، مبنای وجودشناسی و انسان‌شناسی عمیق‌تری برای فهم نهاد سیاسی ارائه می‌دهد. نهادگرایی وجودی می‌خواهد بگوید که نهاد سیاسی نه‌تنها شکل رفتار، بلکه «وجهی از هستی» است که باید به سمت خیر و کمال هدایت شود؛ ازاین‌رو می‌توان گفت نهادگرایی سیاسی وجودی نوعی فرانهادگرایی وجودی است؛ زیرا به جای تبیین صرفِ عملکرد نهاد، بر «حقیقت وجودی و غایت آن» انگشت می‌گذارد.

٤. نتیجه‌گیری

نهادگرایی سیاسی از منظر وجودی عبارت از تجسّد و تجسّم صورت باطنی کنش فردی و اجتماعی در زندگی روزمره است که برخاسته از تمایل فطری آدمی به توسعهٔ وجودی خویش است. نفس پس از آنکه نقشه‌ای از نهاد نزد خود یافت، از آن نقشه به عنوان راهنمایی برای انجام نهادسازی استفاده می‌کند. اما شوق نفس به توسعهٔ وجودی خود با تغییر شرایط محیطی و معرفتی از یک صورت باطنی به صورت باطنی دیگر تغییر می‌کند و این امر سبب تغییر در نهاد سیاسی می‌شود. از آنجا که طراحی نهاد سیاسی، نهادسازی سیاسی و نهاد سیاسیِ تأسیس‌شده به یک واقعیتِ وجودی اشاره دارند، رابطه میان آزادی فردی و جبر نهادی بر اساس تأثیر وجودی فرد یا نهاد سیاسی در یک اجتماع تعیین می‌شود. رابطه میان نهادها با یکدیگر نیز مانند رابطه فرد با نهاد رابطه‌ای هستی‌شناختی است که بر اساس آن نهادهایی که «هستی» افراد و اجتماع را حفظ می‌کنند، به نهادهایی که آنها را «توسعه» می‌دهند، تقدّم وجودی دارند؛ اما در غیر این موارد، توافق بر سر منافع مشترک رابطه میان نهادهای سیاسی را تعیین می‌کند و درنهایت هر نهاد سیاسی که طراحی، برساخت و تحقق آن مبتنی بر حقایق وجودی برساخته‌شده باشد، یک نهاد سیاسی «خوب» به شمار می‌آید.

دستاوردهای اصلی این مقاله، فراتر از تبیین مفاهیم انتزاعی، ارائه چارچوبی برای مشاهده تجلّی نهاد سیاسی در ارکان اصلی حیات سیاسی است؛ برای مثال این تجلّی در سه نمونهٔ مشروعیت، عدالت و حکمرانی مصداق پیدا می‌کند:

۱) در حوزهٔ مشروعیت[1]: معیار مشروعیت از «تداوم فرایندها» (مانند برگزاری صحیح انتخابات)، به «تداوم معنا» (مانند میزان همسویی سیاست‌ها با ارزش‌های هستی‌شناختی جامعه) تغییر می‌یابد؛ بنابراین نهاد سیاسی وجودی، مشروعیت را نه در انطباق با قراردادها، بلکه در پیوند میان ساختار قدرت و معنای هستی‌شناختی شهروندان می‌جوید. در عرصهٔ عینی سیاست، تجلّی نهاد سیاسی وجودی در حوزهٔ

1. Legitimacy.

مشروعیت، گذار از «مشروعیت شکلی»[1] به سمت «مشروعیت معناگرا» است. این بدان معناست که مشروعیت، نه صرفاً از طریق فرایندهای انتخاباتی یا انطباق با قوانین مکتوب، بلکه از طریق بازشناسی ارزش‌های بنیادین و هویت وجودی جامعه به دست می‌آید؛ به عبارت دیگر پایداری نظام سیاسی در این الگو، ناشی از این است که شهروندان نه از سر اجبار قانونی، بلکه به دلیل احساس همسویی میان «ساختار قدرت« و «معنای زیست خود»، با نهادهای سیاسی پیوند می‌خورند.

۲) در باب عدالت اجتماعی: معیار عدالت از «توازن ریاضیاتی در توزیع» به «توازن در بازشناسی کرامت» تغییر می‌کند؛ یعنی عدالت زمانی محقق است که نهاد سیاسی سوژه را نه به عنوان یک «واحد مصرف‌کننده»، بلکه به عنوان یک «کنشگر معنادار» در فرایند توزیع لحاظ کند. در حوزهٔ عدالت اجتماعی، نهاد سیاسی وجودی، پارادایم عدالت را از «توزیع ریاضیاتیِ منابع» به سمت «عدالتِ مبتنی بر کرامت» تغییر می‌دهد. در مقام عمل، این دستاورد بدین معناست که سیاست‌گذاری‌های اجتماعی (مانند رفاه، آموزش و سلامت) نباید تنها به رفع نیازهای مادی و بازتوزیع ثروت محدود شوند، بلکه باید به گونه‌ای طراحی گردند که «سوژه» (شهروند) در فرایند توزیع، نه به عنوان یک دریافت‌کنندهٔ منفعل، بلکه به عنوان موجودی دارای کرامت و حقِ حضور در معنا بازشناخته شود. درواقع عدالت در این دیدگاه، به معنای فراهم‌کردن بستری برای تحققِ «بودنِ» انسان در تمامی ابعاد زیستی و اجتماعی است.

۳) در حوزهٔ حکمرانی[2]: هدف اصلی گذار از مدیریتِ ابزاری به حکمرانیِ تعامل‌گرا و معناگرا بوده است و حکمرانی باید از مدیریتِ فرایندها به سمت مدیریتِ روابط میان هستی‌ها حرکت کند. در این عرصه، تجلّی عینی نهاد سیاسی وجودی در تغییر ماهیتِ «رابطه میان حاکم و حکومه‌شونده» است. حکمرانی در این الگوی جدید، از یک مدیریت ابزاری و سلسله‌مراتبی[3] به سمت یک حکمرانی تعامل‌گرا و معناگرا حرکت می‌کند. این امر در ساختارهای اجرایی به صورت افزایش «شفافیت وجودی» و «مشارکت معنایی» نمود می‌یابد؛ به طوری که فرایندهای تصمیم‌گیری از اتاق‌های بسته تکنوکراتیک خارج شده و با درنظرگرفتن ضرورت‌های هستی‌شناختی و بازخوردِ معنادارِ کنشگران اجتماعی، مدیریت می‌شوند؛ در این حالت حکمرانی نه‌تنها بر «رفتار» شهروندان، بلکه بر «معنای مشارکت» آنها نیز تمرکز خواهد داشت.

1. Formal Legitimacy.
2. Governance.
3. Instrumental Governance.

منـابـع

ابراهیمی دینانی، غ. (۱۳۹۸). *من و جز من*. (چاپ ششم). تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.

پیترز، گ. (۱۳۸۶). *نظریه نهادگرایی در علـم سیاسـت*. ف. مـومنی و ف. مـومنی (متـرجم). تهـران: پژوهشـگاه علـوم انسانی، فرهنگ و مطالعات اجتماعی جهاد دانشگاهی.

سرل، ج. (۱۳۹۵). *ساخت واقعیت اجتماعی*. م. محمدامینی (مترجم). تهران: فرهنگ نشر نو و نشر آسیم.

طالب‌زاده، س. ح. (۱۳۸۹). نگاهی دیگـر بـه ادراکـات اعتبـاری امکـانی بـرای علـوم انسـانی. *جـاودان خـرد*، ۷(۳)، صص. ۲۹-۶۳.

طباطبایی، س. م. ح. (۱۳۶۵). *ترجمه تفسیر المیـزان*. (ج. ۲، ۱۴). س.م.ب. موسـوی همـدانی (متـرجم). قـم: دفتـر انتشارات اسلامی، وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.

طباطبایی، س. م. ح. (۱۳۷۸). *اصول فلسفه رئالیسم*. س.ه. خسروشاهی (به کوشش). قم: بوستان کتاب.

طوسی، س. خ. (۱۳۹۲). *درآمدی بر اخلاق فلسفی در حکمت متعالیه*. قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

علم‌الهدی، س. ع.؛ عسکرزاده مزرعه، الف.؛ شکیبی، ز. (۱۳۹۹). *ایده‌آلیسم و فلسفه صدرایی*. تهران: نگاه معاصر.

مطهری، م. (۱۳۹۲). *مجموعه آثار: اصول فلسفه و روش رئالیسم*. (ج. ۶؛ چاپ شانزدهم). تهران: صدرا.

میرهادی، س. م. (۱۳۹۷). فلسفه عمل در حکمت متعالیه. *حکمت معاصر*، ۹(۱)، صص. ۱۵۵-۱۴۱.

References

Alamolhoda, S. A., Askarzadeh Mazraeh, A., & Shakibi, Z. (2020). *Idealism and Ṣadrā's philosophy*. Tehran: Negāh-e Moʿāṣer. [In Persian]

Ebrahimi Dinani, Gh. (2019). *Me and the other* (6th ed.). Tehran: Iranian Institute of Philosophy. [In Persian]

Mirhadi, S. M. (2018). The philosophy of action in Transcendent Philosophy. *Contemporary Wisdom*, 9(1), pp. 141–155. [In Persian]

Motahhari, M. (2013). *Collected works: The principles of philosophy and the method of realism* (Vol. 6, 16th ed.). Tehran: Ṣadrā. [In Persian]

Peters, B. G. (2007). *Institutional theory in political science* (F. Momeni & F. Momeni, Trans.). Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies, Academic Center for Education, Culture and Research. [In Persian]

Searle, J. R. (2016). *The construction of social reality* (M. Mohammad-Amini, Trans.). Tehran: Farhang Nashr-e Now & Nashr-e Asim. [In Persian]

Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1986). *Translation of Tafsīr al-Mīzān* (Vols. 2, 14) (S. M. B. Mousavi Hamadani, Trans.). Qom: Islamic Publications Office, affiliated with the Society of Seminary Teachers of Qom. [In Persian]

Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1999). *The principles of the philosophy of realism* (S. H. Khosrowshahi, Ed.). Qom: Būstān-e Ketāb. [In Persian]

Talebzadeh, S. H. (2010). A different perspective on contingent constructed perceptions as a possibility for the humanities. *Jāvdān Khirad,* 7(3), pp. 29–63. [In Persian]

Toosi, S. K. (2013). *An introduction to philosophical ethics in Transcendent Philosophy*. Qom: Islamic Sciences and Culture Academy. [In Persian]

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

The Nature of the International Environment in Islamic Political Jurisprudence and Its Implications for Relations with the Islamic and Non-Islamic World

Sayyid Abd al-Qayyum Sajjadi

Professor, Department of International Relations, Faculty of Law and Political Science, Khatam al-Nabiyyin University, Afghanistan. dr.sajjadi12@gmail.com

Abstract

The present study seeks to explain the nature of the international environment from the perspective of Islamic political jurisprudence and to reconstruct the logic governing relations among political units within the framework of Islamic thought. The central question of the article is whether Islamic political jurisprudence understands the international environment as inherently conflictual and characterized by a struggle for survival, or whether it conceives of it as a peace-oriented sphere grounded in the possibility of mutual understanding and cooperation. The significance of this question lies in the fact that a substantial body of prevailing theories in international relations generally rests either on a model of conflict and competition or on a model emphasizing peace and cooperation. Yet, it appears that the logic of Islamic political jurisprudence cannot be fully reduced to either of these two alternatives. From this perspective, the article seeks, through an examination of the foundations and implications of Islamic political jurisprudence, to offer a more precise, multilayered, and normative account of the international environment in Islamic thought. The research method employed in this article is an inferential-exegetical approach, by which the author, through reference to the conceptual and normative foundations of Islamic political jurisprudence and the extraction of their theoretical implications, seeks to uncover how the international environment is formulated within the Islamic framework. Unlike purely descriptive approaches, this method attempts to reconstruct the underlying theoretical model from the relevant sources and foundations and to demonstrate how Islamic political jurisprudence understands its relationship with other political units and human communities. Accordingly, the principal finding of the study is that, from the perspective of Islamic political jurisprudence, the international environment does not possess a unidimensional character; rather, it has a threefold character and should be understood at three levels, or in terms of three distinct forms of relationality:

Cite this article: Sajjadi, S.A.Q. (2026). The Nature of the International Environment in Islamic Political Jurisprudence and Its Implications for Relations with the Islamic and Non-Islamic World. *Political science*, 29(1), p. 53-76. https://doi.org/10.22081/psq.2026.74564.3111

Received: 2025-04-20
Revised: 2025-07-20
Accepted: 2025-08-13
Published online: 2026-03-30

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2026/authors retain the copyright and full publishing rights

co-partisanship, coexistence, and mutual acquaintance. At the first level, namely, in relation to Islamic countries, the international environment is understood through the foundational concept of the Islamic ummah. At this level, the relationship among Islamic societies and states is not merely legal or instrumental; rather, it is grounded in a form of religious, civilizational, and identity-based interconnectedness that may be described as co-partnering, or as friendly, intra-ummah solidarity. This type of relationship indicates that, within the logic of Islamic political jurisprudence, the Islamic world possesses a form of normative unity and value-based interconnectedness that should be reflected in reciprocal relations among Muslims. At the second level, namely, in relation to non-Islamic countries, the article demonstrates that the basis of interaction is neither absolute rejection nor perpetual conflict, but social justice. On this foundation, the international environment carries the possibility of coexistence with others—a form of coexistence understood in terms of upholding justice, regulating relations, and recognizing the possibility of peaceful interaction with non-Muslims. This finding indicates that, contrary to some reductionist interpretations, Islamic political jurisprudence does not view relations with non-Muslims as inherently grounded in war and hostility; rather, it identifies significant possibilities for a just order and sustained interaction. At the third level, the article introduces the concept of mutual acquaintance, which opens up a horizon extending beyond mere coexistence. Here, mutual acquaintance refers to a form of relationship grounded in mutual recognition, the possibility of dialogue, understanding the other, and the development of human and social relations on a broader scale. Thus, the article's tripartite model demonstrates that Islamic political jurisprudence regards the international environment as a complex and multifaceted sphere in which the nature of relations with others varies according to the parties' identity-based relationship, normative foundations, and level of interaction. Overall, the article concludes that, in Islamic political jurisprudence, the international environment is neither merely a field of conflict nor simply a sphere of peace; rather, it constitutes a multilayered and norm-governed order grounded in two fundamental principles—the Islamic ummah and social justice—and explicable through the tripartite framework of co-partnership, coexistence, and mutual acquaintance. This model can make an important contribution to rethinking international relations theory from an Islamic perspective and open up a new horizon for understanding global relations within the framework of political jurisprudence.

Keywords: Islamic political jurisprudence, international environment, Islamic ummah, social justice, co-partnership, coexistence, mutual acquaintance, Islamic international relations.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

ماهیت محیط بین‌المللی در فقه سیاسی اسلام و دلالت‌های آن برای روابط با جهان اسلام و غیراسلام

سید عبدالقیوم سجادی

استاد، گروه روابط بین‌الملل، دانشکدۀ حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه خاتم‌النبیین(ع)، افغانستان. dr.sajjadi12@gmail.com

چکیده

پژوهش حاضر در پی تبیین ماهیت محیط بین‌المللی از منظر فقه سیاسی اسلام و بازسازی منطق حاکم بر روابط میان واحدهای سیاسی در چارچوب اندیشۀ اسلامی است. مسئله اصلی مقاله آن است که آیا فقه سیاسی اسلام، محیط بین‌المللی را ذاتاً عرصه‌ای تعارضی و مبتنی بر منازعه برای بقا می‌فهمد، یا آن را ساحتی صلح‌محور و مبتنی بر امکان تفاهم و همکاری تلقی می‌کند. اهمیت این مسئله از آن‌روست که بخش مهمی از نظریه‌های رایج در روابط بین‌الملل، عموماً یا بر الگوی ستیز و رقابت استوارند و یا بر الگوی صلح و همکاری تأکید می‌ورزند؛ حال آنکه به نظر می‌رسد منطق فقه سیاسی اسلام را نمی‌توان به صورت کامل در قالب هیچ‌یک از این دوگانه‌های تقلیل‌گرایانه فروکاست. از این منظر مقاله می‌کوشد با استنطاق از مبانی و دلالت‌های فقه سیاسی، تصویری دقیق‌تر، چندلایه‌تر و هنجاری‌تر از محیط بین‌المللی در اندیشۀ اسلامی ارائه دهد. روش پژوهش در این مقاله، استنطاقی است؛ به این معنا که نویسنده با رجوع به مبانی مفهومی و هنجاری فقه سیاسی اسلام و با استخراج دلالت‌های نظری آنها، در پی کشف نحوۀ صورت‌بندی محیط بین‌المللی در منطق اسلامی برآمده است. این روش، بر خلاف رویکردهای صرفاً توصیفی، می‌کوشد از دل منابع و مبانی، الگوی نظری مستتر را بازسازی کند و نشان دهد که فقه سیاسی اسلام چه فهمی از نسبت خود با دیگر واحدهای سیاسی و جوامع انسانی دارد؛ بر این اساس یافتۀ اصلی پژوهش آن است که محیط بین‌المللی از منظر فقه سیاسی اسلام، نه ماهیتی تک‌ساحتی و یک‌بعدی، بلکه ماهیتی سه‌گانه دارد و باید آن را در سه سطح یا سه گونه نسبت‌مندی متفاوت فهم کرد: هم‌پاری، هم‌زیستی و تعارف. در سطح نخست، یعنی در نسبت با کشورهای اسلامی، محیط بین‌المللی بر محور مفهوم بنیادین امت اسلامی فهم می‌شود. در این سطح، رابطۀ میان جوامع و دولت‌های اسلامی، رابطه‌ای صرفاً حقوقی یا ابزاری نیست، بلکه بر نوعی پیوستگی هویتی، دینی و تمدنی استوار است که آن را می‌توان با عنوان هم‌پاری یا همبستگی دوستانه و درون‌امت‌محور توصیف کرد. این نوع از رابطه، بیانگر آن است که در منطق فقه سیاسی اسلام، جهان اسلام واجد نوعی وحدت هنجاری و پیوند ارزشی است که باید در روابط متقابل میان مسلمانان بازتاب یابد. در سطح دوم، یعنی در نسبت با کشورهای غیراسلامی، مقاله نشان می‌دهد که مبنای تعامل نه نفی مطلق و نه ستیز دایمی، بلکه عدالت اجتماعی است. بر پایۀ این شالوده، محیط بین‌المللی واجد امکان هم‌زیستی با

استناد به این مقاله: سجادی، سید عبدالقیوم (۱۴۰۵). ماهیت محیط بین‌المللی در فقه سیاسی اسلام و دلالت‌های آن برای روابط با جهان اسلام و غیراسلام. *علوم سیاسی*، ۲۹(۱)، ص۵۳-۷۶. https://doi.org/10.22081/psq.2026.74564.3111

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۱/۳۱ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۴/۲۹ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۵/۲۲ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

۱۴۰۵©/ نویسندگان دارندۀ حق‌مؤلف مقالۀ خود بدون محدودیت هستند.

نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

https://psq.bou.ac.ir/

دیگران است؛ هم‌زیستی‌ای که بر اساس رعایت عدالت، تنظیم روابط و پذیرش امکان تعامل مسالمت‌آمیز با غیرمسلمانان معنا می‌شود. این نتیجه حاکی از آن است که فقه سیاسی اسلام، بر خلاف برخی قرائت‌های تقلیل‌گرا، رابطه با غیرمسلمانان را به طور ذاتی بر جنگ و تخاصم مبتنی نمی‌بیند، بلکه ظرفیت‌های مهمی برای نظم عادلانه و تعامل پایدار در آن شناسایی می‌کند. در سطح سوم، مقاله از مفهوم تعارف سخن می‌گوید که افقی فراتر از هم‌زیستی صرف را می‌گشاید. تعارف در اینجا ناظر به نوعی رابطه مبتنی بر شناخت متقابل، امکان گفتگو، ادراک دیگری و شکل‌گیری مناسبات انسانی و اجتماعی در سطحی گسترده‌تر است؛ بدین‌ترتیب الگوی سه‌گانه مقاله نشان می‌دهد که فقه سیاسی اسلام، محیط بین‌المللی را عرصه‌ای پیچیده و چندوجهی می‌داند که در آن، نوع رابطه با دیگران بسته به نسبت هویتی، مبنای هنجاری و سطح تعامل، متفاوت و متکثر است. درمجموع نتیجه‌گیری مقاله آن است که محیط بین‌المللی در فقه سیاسی اسلام، نه صرفاً میدان نزاع و نه صرفاً سپهر صلح، بلکه نظمی چندلایه و هنجارمند است که بر دو پایهٔ اساسی امت اسلامی و عدالت اجتماعی استوار می‌شود و در قالب سه‌گانهٔ هم‌پاری، هم‌زیستی و تعارف قابل تبیین است. این الگو می‌تواند سهمی مهم در بازاندیشی نظریهٔ روابط بین‌الملل از منظر اسلامی داشته باشد و افق تازه‌ای برای فهم مناسبات جهانی در چارچوب فقه سیاسی بگشاید.

کلیدواژه‌ها: فقه سیاسی، محیط بین‌المللی، امت اسلامی، عدالت اجتماعی، هم‌پاری، هم‌زیستی، تعارف، روابط بین‌الملل اسلامی.

مقدمه

از دیرباز تا کنون ماهیت محیط بین‌المللی به عنوان یکی از مسائل مهم در مطالعات بین‌المللی در معرض مباحثه و مناظرهٔ علمی صاحب‌نظران این رشته علمی قرار داشته است. درواقع تبیین ماهیت محیط بین‌المللی دارای الزامات نظری مهم و جدّی در تحلیل و تبیین کارگزاران، اصول و قواعد حاکم بر رفتار دولت‌ها و مهم‌تر از همه، تبیین مسائل صلح و جنگ در روابط بین‌المللی است. نظریه‌های جنگ و صلح هر کدام به توصیف و تبیین متفاوت از ماهیت محیط بین‌المللی پرداخته‌اند. نظریه‌های جنگ محیط بین‌الملل را منازعه‌آمیز، انارشیک و همراه با بی‌اعتمادی می‌داند و نظریه‌های صلح بر مسالمت‌آمیزبودن و همکاری جویانه‌بودن این محیط تأکید می‌کند (Jackson & Sorensen, 2013). نظریهٔ اسلامی با رویکرد متفاوت دربارهٔ ماهیت هستی و انسان، بازنمایی متفاوت از نظریه‌های غربی را در مورد ماهیت محیط بین‌المللی ارائه می‌دهد. با مطرح‌شدن گفتمان اسلامی در روابط بین‌الملل، سخن از رویکرد اسلامی در روابط بین‌الملل به میان آمد. هرچند این رویکرد در مقایسه با نظریه‌های جنگ و صلح در نظریه‌های مدرن روابط بین‌الملل، دارای پیشینهٔ کوتاه و اندک علمی و تاریخی است، با توجه به نقش گفتمان اسلامی در روابط بین‌الملل به یک مسئله جدی و مهم تبدیل گردیده است. درواقع پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، جهاد افغانستان در برابر تجاوز ارتش سرخ شوروی و فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سابق، ظهور و گسترش جریان مقاومت اسلامی و فراگیرشدن این گفتمان در سطح جهانی، گفتمان اسلامی در روابط بین‌الملل به گونه‌ای جدی مطرح گردید. به‌رغم حضور مؤثر این گفتمان در تحولات بین‌المللی، در مورد محتوا و ماهیت این گفتمان پرسش‌های جدی وجود دارد. درواقع تاکنون گفتمان اسلامی روابط بین‌الملل در حد یک نظریهٔ منسجم و مدون تدوین نگردیده، هرچند برخی از پژوهشگران گام‌های ابتدایی را در این زمینه برداشته‌اند. این نوشتار با درک خلأ پژوهشی بیان‌شده می‌کوشد گام ابتدایی دیگری را برای تأسیس و تکمیل نظریهٔ اسلامی روابط بین‌الملل بردارد. به باور نویسنده تبیین محیط بین‌المللی گام بنیادین برای تأسیس نظریهٔ اسلامی روابط بین‌المللی است و ازاین‌رو تبیین ماهیت محیط بین‌المللی از منظر فقه روابط بین‌الملل، به عنوان مسئله اصلی این پژوهش مطرح گردیده و با استفاده از روش استنطاقی بررسی می‌گردد.

۱. ادبیات پژوهش

ماهیت محیط بین‌المللی، کارگزاران و قواعد حاکم بر مناسبات بین‌المللی، سه محور مهمی است که تفاوت ماهوی و تحلیلی نظریه‌ها را بازنمایی می‌کند. درحالی‌که برخی از نویسندگان بدون تمرکز بر محورهای سه‌گانهٔ فوق، تمایز نظریهٔ اسلامی و غربی روابط بین‌الملل را در مبانی فرانظری (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۸۹) در اهداف و مسئله رهایی انسان (سعیدی روح الأمین، ۱۳۹۴) و یا در ماهیت نظم

بدیل توضیح می‌دهد، این نوشتار تمایز میان سه عنصر محیط، کارگزاران و قواعد حاکم را از محورهای اساسی تمایز نظریه‌های مختلف روابط بین‌المللی می‌داند. در مورد تبیین ماهیت محیط بین‌المللی از منظر فقه اسلامی دیدگاه‌های مختلف مطرح گردیده است. برخی از نویسندگان با استناد به آیات جهاد کوشیده‌اند تا محیط بین‌المللی را تعارضی و هابزی بازنمایی کنند (سید قطب، ۱۴۱۵ق؛ مودودی، بی‌تا). عده‌ای با استناد به مفاهیم جغرافیایی دارالاسلام و دارالکفر، رابطه با دارالکفر را تعارضی می‌دانند (عمید زنجانی، ۱۳۷۹؛ شکوری، ۱۳۷۷). در مقابل کسانی نیز با ادعای نسخ آیات جهاد ابتدایی در پی بازنمایی ماهیت مسالمت‌آمیز محیط بین‌المللی دولت اسلامی و پیراستگی سیمای اسلام از مفاهیمی چون ارهاب، افراط و ترور بر آمده‌اند (نادیه محمود مصطفی، ۱۹۹۴). در پژوهش دیگر دربارهٔ ماهیت روابط بین‌الملل اسلامی از سه نوع رابطه با استناد به منابع دینی یاد می‌شود، بی‌آنکه مبانی دینی و فقهی آن تبیین گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف). رویکرد نویسنده با استفاده از روش استنطاقی و با استناد به آیات قرآنی، بر ماهیت سه‌گانهٔ روابط بین‌الملل تأکید دارد. نظریهٔ رئالیسم محیط بین‌المللی را هابزی و تعارضی می‌داند. نظریهٔ لیبرالیسم بر همکاری و کانتی‌بودن آن تأکید می‌کند و نظریهٔ سازه‌انگاری (Wendt, 1999) از فرهنگ سه‌گانهٔ هابزی، کانتی و لاکی (رقابتی) سخن می‌گویند (لیتل و اسمیت، ۱۳۸۹، صص. ۷۰۴-۷۰۸). در رویکرد اسلامی و از منظر این پژوهش، بر سه‌گانهٔ همکاری، هم‌زیستی و تعارض بر بنیان سه مفهوم بنیادین قرآنی «امت»، «عدالت» و «عداوت» توجه می‌گردد. مرور بر ادبیات بحث نشان می‌دهد که ماهیت محیط بین‌المللی از منظر فقه روابط بین‌الملل در چارچوب «سه‌گانهٔ» یادشده سخنی بدیع و قابل طرح است.

۲. روش استنطاقی

روش استنطاقی برای تبیین دیدگاه قرآن و تولید نظریه‌ای مستند به وحی بر فرایند گفتگو با قرآن تأکید می‌کند. طبق این روش قرآن نور است و می‌توان با عرضه‌کردن مسائل و پرسش‌های جدید به قرآن از طریق فرایند استنطاق و قراردادن آیات در کنار همدیگر پاسخ‌های قرآنی را استخراج کرد. هدف روش استنطاقی تولید نظریه است و اگر محقق به این مرحله دست نیابد، روش او نمی‌تواند استنطاقی باشد. به باور شهید صدر مفسر باید از منازعه‌های فکری و تجربه‌های تاریخی بشر و آرای مختلف آنها به سؤال برسد و با آن سؤال‌ها به محضر قرآن برود (صدر، ۱۴۰۰). از نظر ایشان تفسیرهایی که آیات مشترک المضمون را گردآورده و تفسیر کرده‌اند، ولی نظریهٔ قرآنی را بیان نکرده‌اند، به تفسیر استنطاقی دست نیافته‌اند (کاویانی، ۱۴۰۳). روش استنطاقی از متن قرآن شروع نمی‌شود، بلکه با مسئله بیرونی آغاز می‌گردد. محقق مسائل را بررسی می‌کند و در قالب پرسش‌های مشخص به قرآن عرضه می‌دارد تا پاسخ قرآنی را به دست آورد. مهم‌ترین عناصر این روش عبارت‌اند از: طرح مسئله خاص، سخن‌گفتن با قرآن،

استفاده از تجربیات بشری و واقعیت‌های زندگی و رسیدن به نظریه (صدر، ۱۴۰۰). جامعیت شریعت اسلامی، رویکرد اجتماعی به آموزه‌های دینی و بیان اصول و قواعد کلی نظریهٔ اسلامی از پیش‌فرض‌های روش اکتشافی است. کاری که نظریه‌پرداز باید انجام دهد اکتشاف و استنباط و غبارزدایی از چهرهٔ آن است (صدر، ۱۴۱۰ق، ج. ۱۰، ص ۳۶۷). نویسنده با استفاده ازاین‌روش در گام نخست کوشیده است مسئله اصلی را که در واقعیت سیاسی و بین‌المللی مطرح است، تبیین کند و به قرآن عرضه کند (ماهیت محیط بین‌المللی). استنطاق قرآن در مورد مسئله پژوهش، ما را با اصول و قواعد حاکم بر مناسبات بین‌المللی مرتبط ساخته (اصل امت، عدالت و عداوت) و از طریق تطبیق این اصول بر مصادق جزئی، مسئله پژوهش به نظریهٔ قرآنی در مورد ماهیت سه‌گانهٔ محیط بین‌المللی رهنمون می‌شود.

۳. ماهیت محیط بین‌المللی و فقه اسلامی

با استناد به گزاره‌های فقهی در اندیشه اسلامی، محیط بین‌المللی دولت اسلامی در میانهٔ سه وضعیت متفاوت بازنمایی می‌شود: محیط همسویی با کشورهای اسلامی؛ محیط هم‌زیستی با کشورهای غیراسلامی و محیط تعارضی با قدرت‌های استکباری که در ادامه بررسی می‌گردد.

۳-۱. محیط همسویی

همسویی در روابط بین‌الملل در چارچوب اتحادها و ائتلاف‌های بین‌المللی بروز می‌یابد. محیط بین‌المللی دولت اسلامی با دیگر دولت‌های اسلامی محیط همسویی است که بر بنیان اصل امت واحدهٔ اسلامی (انبیاء، ۹۲) و در چارچوب اخوّت (حجرات، ۱۰)، وحدت (آل عمران، ۱۰۳) و مودّت (الفتح، ۲۹) بازنمایی می‌شود. ارزش‌ها و باورهای مشترک میان دولت‌های اسلامی به شکل‌گیری هویت سیاسی و منافع مشترک می‌انجامد. این هویت بر محور ارزش‌های اسلامی، جامعهٔ مسلمانان را به عنوان جامعه واحد و برخوردار از ارزش‌ها، قواعد و اصول اخلاقی و ارزشی یگپارچه، هویت داده و همه را ذیل عنوان امت اسلامی به برادری فرا می‌خواند. اعضای این هویت بزرگ اسلامی را همه کشورهای اسلامی و جامعهٔ مسلمان تشکیل می‌دهد که به آیین توحیدی اعتقاد دارد. قرآن کریم پیروان دین آسمانی و اهل ایمان را «برادر» می‌خواند و به آنان هویت سیاسی «برادری» می‌دهد. هویت سیاسی «برادری» بیانگر اوج رابطهٔ دوستانه و همسویی دولت‌های اسلامی در مناسبات بین‌المللی است. قرآن می‌فرماید: «به‌یقین همهٔ مؤمنان با هم برادرند و در میان ایشان همواره صلح و برادری حاکم است» (حجرات، ۱۰). این بیان تأکید جدی و صریح بر روابط همسویی و برادرانه است. به بیان قرآن، امت اسلامی با همدیگر مهربان و در برابر دشمن متحد و سخت‌گیر هستند.[۱]

۱. «اشدّاءُ علی الکفّار و رُحماء بینهم» (فتح، ۲۹).

همنوایی و مشارکت در سرنوشت سیاسی و اجتماعی امت اسلامی، حمایت از همدیگر در برابر ستم و ناروایی و ایستادگی مشترک در برابر دشمنانِ هویت اسلامی، از لوازم برادری اسلامی است. بر این مضمون افزون بر آیات قرآن کریم، در احادیث و سفارش‌های پیامبر گرامی اسلام نیز تأکید شده است. در حدیثی نبوی که در منابع روایی معتبر فریقین نقل شده است، بر اهتمام به امور مسلمانان دستور آمده و اهتمام‌نداشتن به امور مسلمانان نشانه‌ای از عدم عضویت فرد در جمع مسلمانان قلمداد شده است.[۱] کلینی در *الکافی* بابی را به عنوان «الإهتمام بأمور المسلمین والنصیحة لهم ونفعهم» اختصاص داده، حدود یازده روایت را در این زمینه آورده است که نشانِ اهمیت اهتمام انسان مسلمان به امور دیگر مسلمانان است. ماهیت همسویی محیط بین‌المللی دولت اسلامی با دیگر دولت‌های اسلامی در نظریه‌پردازی مورد توافق اکثر فقیهان و اندیشمندان مسلمان قرار دارد، ولی درعمل ایجاد رابطهٔ همسویی و برادری میان جوامع اسلامی به دلیل منافع سیاسی دارندگان قدرت، عصبیت‌های قومی و مذهبی و ظهور ناسیونالیسم و فرقه‌گرایی مذهبی در طول تاریخ با چالش‌های جدی روبرو بوده است.

۲-۳. محیط هم‌زیستی

نظریهٔ رئالیسم که با تأکید بر ماهیت قدرت‌طلبی انسان، محیط بین‌المللی را تعارضی و همرا با منازعهٔ دایمی می‌داند، به جای توجه به ایجاد زمینهٔ هم‌زیستی بر مهار جنگ و تعارض تمرکز دارد. در مقابل لیبرالیسم با رویکرد خوش‌بینانه با تأکید بر عقلانیت انسان، محیط بین‌المللی را همراه با همکاری و تعاون توصیف می‌کند. رویکرد اسلامی ماهیت محیط بین‌المللی را سه‌گانه می‌داند و با تأکید بر اصل هم‌زیستی، ارزش‌های مشترک بشری مانند عدالت، نظم، برابری، تعاون و احسان را از پایه‌های اساسی تأسیس هم‌زیستی در روابط بین‌الملل می‌داند. التزام به این قوانین و احترام به این ارزش‌ها تضمین‌کنندهٔ روابط مسالمت‌آمیز و هم‌زیستی در میان کشورهای اسلامی و غیراسلامی است. قواعد و ارزش‌های اساسی زندگی مانند عدالت، نظم، تعاون و احسان از قواعد بنیادین در زندگی اجتماعی انسان است که رعایت و التزام به آنها می‌تواند محیط هم‌زیستی را ایجاد و تقویت کند. بنابر رویکرد اسلامی، اصل عدالت و اجتناب از سلطه گری، به ایجاد محیط همکاری و هم‌زیستی بین‌المللی می‌انجامد؛ زیرا نفی سلطه‌گری و احترام به امانت جزو اصول انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۸ ب، ص. ۱۴۳)؛ ازهمین‌روی آنچه غایت تعلیمات اسلامی است، هم‌زیستی مسالمت‌آمیز در سطح جهان است (امام خمینی، ۱۳۸۷، ج. ۱۱، ص. ۲۵۶).

۱-۲-۳. اصل عدالت

عدالت به عنوان مفهوم کلیدی در هستی‌شناسی اسلامی، ماهیت هم‌گرایانه دارد و محور همکاری، تعامل

۱. «من لم یهتم بأمور المسلمین فلیس بمسلم» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج. ۲، ص. ۱۶۳).

و همگرایی است؛ زیرا همهٔ انسان‌ها و همهٔ جوامع بر اساس مقتضیات فطرت انسانی، خواهان عدالت هستند. حرکت بر مدار حق و عدالت، کمال زندگی انسان است و بر اساس اصل کمال‌گرایی مورد توجه و استقبال انسان است. اسلام با هدف رسیدن به زندگی اجتماعی سالم و امن، بر حرکت بر مدار عدالت و رفتار شایسته تأکید می‌ورزد (جوادی آملی، ۱۳۸۸ الف، ص. ۱۶). هرچند حرکت بر مدار حق و عدالت در فطرت انسان ریشه دارد، با توجه به وجود غرایز نهفته در انسان، همواره خطر انحراف و عبور از حق و عدالت در رفتار انسانی موجود است. درواقع توصیف دوگانه و به‌ظاهر متضاد از انسان، به عنوان خلیفه خدا و برتر از ملک یا جاهل و فسادپیشه، به همین دو نیروی نهفته در انسان باز می‌گردد (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۲۱۳). عدالت در گفتمان اسلامی به معنای اعطای حق به صاحب حق است (مطهری، ۱۳۸۹، صص. ۵۴-۵۸). این تعریف برای عدالت در برخی منابع غربی نیز مشاهده می‌شود. میلر عدالت را به استحقاق و آنچه افراد سزاوار و شایسته آن هستند، تعریف می‌کند (میلر، ۱۳۸۶، ص. ۱۱۸). اعطای حق به ذی‌حق در روابط بین‌الملل، نقش محوری در ایجاد محیط هم‌زیستی دارد و نقض آن به تعارض‌های بین‌المللی می‌انجامد؛ ازاین‌رو در رویکرد اسلامی ارزش عدالت، هم جهانی است و هم موجب تنظیم رابطهٔ سالم و مسالمت‌آمیز در میان جامعه انسانی است (جوادی آملی، ۱۳۸۹، ص. ۴۸).

محرومیت اجتماعی و تبعیض عامل منازعه‌های اجتماعی است و تنظیم رابطهٔ عادلانه به بهرمندی همگانی منجر می‌گردد و زمینه‌های منازعه را از میان می‌برد. همکاری بین افراد بشر بر اساس عدالت موجب بهرمندی همگانی است و این یعنی هر کس به حقی که دارد برسد و هرکس به میزانی از دیگری بهرمند گردد که به او بهره می‌دهد (طباطبایی، ۱۳۷۰، ج.۲، ص. ۱۶۳). جنبهٔ سلبی عدالت منع از اعتدا و تجاوز و حمایت از حق آزادی انسان در اندیشهٔ اسلامی است که از بطن اصل عدالت استخراج می‌گردد؛ بدین ترتیب صلح در مناسبات بین‌المللی بر سه اصل اساسیِ «عدالت»، «عدم تجاوز» و اصل «آزادی انسان» استوار است (ابوزهره، ۱۴۱۵ق، ص. ۹۴). التزام به عدالت تنها به حوزهٔ سیاست داخلی محدود نیست، بلکه به عنوان یک اصل مهم در مناسبات بین‌المللی نیز بر آن تأکید جدی شده است. عدالت همانند توحید روح آموزه‌های اسلامی است که در سراسر تعالیم اسلامی بروز دارد. همان‌گونه که هیچ‌یك از مسائل اعتقادی و عملی، فردی و اجتماعی، اخلاقی و حقوقی، از حقیقت توحید و یگانگی جدا نیست، هیچ‌کدام از آنها نیز خالی از روح «عدل» نخواهند بود (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۴، ص. ۳۰۱). اصل عدم اعتدا و تجاوز[۱] از مقتضیات اصل عدالت است که به گونه‌ای فراگیر در کلیه مناسبات بین‌المللی دولت اسلامی به عنوان اصل حاکم بر آن تأکید شده است. اعتدا و تجاوز به حقوق دیگران از عوامل اصلی منازعه‌های بین‌المللی است و نفی آن به ایجاد رابطهٔ مسالمت‌آمیز و شکل‌گیری

۱. «فَاعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُواْ اللّهَ وَاعْلَمُواْ أَنَّ اللّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ» (بقره، ۱۹۴).

محیط هم‌زیستی می‌انجامد. درحالی‌که در نظریه‌های روابط بین‌الملل غربی ذیل اصل «مقابله به مثل» به عنوان یک رویهٔ عام و مورد پذیرش محدودیتی ایجاد نگردیده، در نظریهٔ اسلامی حدود مقابله به مثل بر اساس اصل عدالت و نفی اعتدا و تجاوز تعریف گردیده است. در اندیشهٔ اسلامی مقابله به مثل تحت روحیه انتقام‌جویی انسان نباید به تعدی و تجاوز به دیگران منجر گردد. حق مقابله به مثل با رعایت حدود الهی و اصل عدالت تجویز گردیده است (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ص. ۲، ص. ۳۴). به منظور جلوگیری از تعدی و تشدید حس منازعه در روابط اجتماعی، اسلام بر اصل اعتدال و میانه‌روی و احتیاط از قرارگرفتن در مسیر انتقام‌جویی سفارش می‌کند؛ زیرا اعتداء و تجاوز حتی در دفاع، مناقض اصل عدالت و تعدّی در حقوق دیگران است و خداوند معتدین، یعنی منحرفین از جادهٔ اعتدال را دوست نمی‌دارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۲، ص. ۹۲).

۲-۲-۳. اصل نظم در روابط بین‌الملل

نظم در روابط بین‌الملل به معنای توافق بر سر رویه‌ها و الگوهای رفتاری است که تأمین آن به خیر و نفع همگان منجر می‌گردد. بر خلاف نظریهٔ ریالیسم که نظم در روابط بین‌الملل را در درون اقتدارگریزی و محیط انارشیک تعریف می‌کند (Mearsheimer, 2001, pp. 29-31)، در نظریهٔ جامعه بین‌المللی نظم و عدالت دو مفهوم اساسی است که بر ماهیت دوگانهٔ انارشیک‌بودن و جامعه‌بودن محیط بین‌المللی تأکید می‌ورزد (Jackson & Sorensen, 2013). در این نظریه نظم و عدالت دو ارزش اساسی از میان ارزش‌های پنجگانه بین‌المللی است. تقدّم نظم و عدالت بر دیگر ارزش‌ها، بدین معناست که تأمین امنیت، آزادی و توسعهٔ اقتصادی بدون التزام به نظم و عدالت امکان پذیر نمی‌باشد (جکسون و سورنسون، ۱۳۹۴). نظم در روابط بین‌الملل تحت تأثیر دیدگاه‌ها و نظریه‌های مختلف به تعاریف، یا حداقل مصادق مختلف ارجاع می‌دهد و گاه به تصورات متعارض می‌انجامد (Smith & et al., 2005, p. 88). در رویکرد رئالیستی نظم بین‌المللی به نحوهٔ توزیع قدرت و ماهیت ساختار بین‌المللی و با توجه به دو مفهوم «امنیت» و «قدرت» تعریف می‌گردد؛ اما در نظریهٔ لیبرالیسم نظم به الگوی تعامل بین کشورها اطلاق می‌گردد که بر اساس ارزش‌ها، هنجارها و وابستگی‌های متقابل ایجاد می‌شود. نهادها، ارزش‌ها و وابستگی‌های متقابل از موانع اصلی جنگ، ایجادکنندهٔ نظم و تعدیل‌کنندهٔ آنارشی تلقی می‌شود. نظریه‌های پسامدرن به‌ویژه سازه‌انگاری بر برساخته‌بودن نظم تأکید می‌کنند. در فقه اسلامی نظم در کنار امنیت از مؤلفه‌های مقوّم زندگی اجتماعی است. البته نظم در صورتی می‌تواند برای همگان پذیرفتنی باشد و برای تأمین امنیت، آزادی و توسعهٔ اقتصادی کمک رساند که از ماهیت عادلانه برخوردار باشد. نظم عادلانه به معنای تقدّم عدالت بر نظم و ناظر به نظمی است که بر بنیان ارزش‌های انسانی مانند کرامت، برابری و عدالت استوار باشد و چنین نظمی واجد التزام جمعی است و محیط مسالمت‌آمیز

بین‌المللی را رقم می‌زند. امـا نظریـهٔ غربـی روابـط بین‌الملـل بـه تقـدّم نظـم بـر عـدالت حکـم می‌کنـد (Bull, 2012) و زمینهٔ مداخله قدرت‌های بزرگ در امور دیگران را فراهم می‌سازد. نظم در روابـط بین‌الملـل به رویه‌ها و الگوهای رفتاری پذیرفته‌شده بین‌المللـی نـاظر اسـت؛ همچنـین نظـم بین‌المللـی بـه معنـای رویه‌ها، مقرارت و قواعد حقوقی حاکم بر رفتار کنشگران تعریف گردیده است. به تعبیر برخی نویسـندگان نظم در روابط بین‌الملل به الگویی از اطاعت و انقیاد اشـاره دارد (Donnelly, 2000, p. 11). چنـین نظمـی در تعارض با عدالت قرار دارد؛ زیرا آنچه برای قدرت‌های بـزرگ نظـم خوانـده می‌شـود، بـرای کشـورهای دیگر الزامی نیست و یا دست‌کم اینکه نظم پایدار نیست (Clark, 2009). نظم‌های ناعادلانه بیشتر بی‌ثبـات و ناپایدارند. نظم رابطهٔ هماهنگ میان اجزای یک مجموعه برای تحقق هدف مشخص اسـت؛ بـه گونـه‌ای که هر جزئی از اجزای مجموعه، تکمیل‌کنندهٔ یکدیگر بوده، فقدان هر یک موجب فقـدان اثـر مطلـوب آن مجموعه می‌گردد (سبحانی تبریزی، ۱۳۸۶). نظم عادلانه نقش مهمی در پیشرفت جامعه و کمـال انسـان دارد و ازاین‌رو در اندیشه اسلامی دارای جایگاه خاص می‌باشد. در محیط آنارشـیک چنـین مجـالی بـرای پیشرفت متوازن و عادلانه وجود ندارد. افزون بر آیات قرآن، روایات و احادیث معتبر بـه حـد کـافی وجـود دارد که به اشکال گوناگون به رعایت نظم و قانون در زندگی دستور داده‌اند (جعفـری یـزدی، ۱۳۷۲، ج.۲، ص. ۶۲). رویکرد اسلامی در روابط بین‌الملل، نظـم را بـر مبنـای عـدالت‌محور هم‌زیسـتی و همکـاری بین‌المللی می‌داند؛ زیرا رعایت هنجارها، رویه‌ها و ارزش‌های بین‌المللی بر بنیان عدالت موجب پایـداری نظم و همکاری بین‌المللی است. نظم عادلانه قوام رابطهٔ سازنده و همراه با احترام متقابل اسـت. در دیـدگاه اسلامی «روابط ما با تمام خارجی‌ها بر اساس اصل احتـرام متقابـل خواهـد بـود و در ایـن رابطـه، نـه بـه ظلمی تسلیم می‌شویم و نه به کسی ظلم خواهیم کـرد» (امـام خمینـی، ۱۳۷۸، ج.۱۰، ص. ۱۲). چنـین رابطه‌ای بیانگر نظم عادلانه است که موجبات تعـاملات مثبـت و سـازنده و روابـط مسـالمت‌آمیز جوامـع انسانی را رقم می‌زند.

۳-۲-۳. اصل آزادی (حاکمیت مردم)

آزادی از خواست‌های فطری و اساسی انسـان اسـت و بـدون آن پیشـرفت، عـدالت و فضـیلت در زنـدگی انسان محقق نمی‌گردد. در تاریخ بشر به موازات مبارزه برای عدالت، تلاش برای آزادی مطرح بـوده اسـت. در اندیشهٔ اسلامی آزادی و عدالت دو روی یک سکه و از همدیگر جدایی ناپذیرند. اگر عـدالت مهم‌تـرین هدف بعثت انبیا و از اهداف اساسی بشر است، تأمین عدالت بـدون آزادی بی‌معناسـت. درواقـع عـدالت منهای آزادی نه عدالت است و نه آزادی؛ زیرا آزادی از عناصر مهـم عـدالت شـمرده می‌شـود. عـدالت بـه معنای اعطای هر حقی به صاحب حق، در متن خود آزادی را بـه همـراه دارد؛ زیـرا آزادی یکـی از حقـوق انسانی است که باید به رسمیت شناخته شود و به وی اعطا گردد. از سوی دیگـر آزادی از اسـارت و بنـدگی

انسان‌ها و رهایی از جبر و ستم خود بخشی از عدالت است. همان‌گونه که احترام به حاکمیت ملی و تأمین آزادی ملت‌ها در روابط بین‌الملل به تأسیس محیط هم‌زیستی و همکاری بین‌المللی می‌انجامد، سلب آزادی که نفی عدالت است، از عوامل اساسی منازعه در مناسبات اجتماعی و بین‌المللی است. از منظر اسلامی صلح جهانی بر پایهٔ استقلال ملت‌ها و عدم مداخله در امور یکدیگر و مراعات اصل حفظ تمامیت ارضی کشورها استوار است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج. ۱۲، ص. ۱۵۳). سلب آزادی ملت‌ها و نادیده‌گرفتن حاکمیت و ارادهٔ ملت‌ها، از عوامل منازعه و تعارض در محیط بین‌المللی است. محیط همکاری بین‌المللی تنها زمانی شکل می‌گیرد که در کنار تعامل عادلانه، به رفتار آزادانهٔ ملت‌ها نیز توجه شود. در روابط بین‌الملل اصل آزادی زمانی تأمین می‌گردد که همه دولت‌ها، به حقوق سیاسی و اجتماعی دیگر ملت‌ها احترام بگذارند و حق تعیین سرنوشت سیاسی‌شان را به رسمیت بشناسند. بر اساس شواهد تاریخی رعایت‌نشدن حقوق دیگران و نادیده‌گرفتن اصل حاکمیت ارادهٔ ملت‌ها بر سرنوشت سیاسی‌شان از عوامل مهم منازعه‌های بین‌المللی است.

٤-۲-۳. اصل تعاون

در فقه اسلامی از این قانون در باب‌ها و مسائل مختلف حقوقی استفاده شده و پاره‌ای از معاملات و قراردادهای تجاری که جنبه کمك به گناه دارد، با استناد به این قاعده تحریم گردیده است. اگر این اصل در اجتماعات اسلامی زنده شود و مردم در امور شایسته بر اساس اصل تعاون گام بردارند و با ستمگران و متجاوزان همکاری نکنند، محیط هم‌زیستی در روابط بین‌الملل گسترش می‌یابد؛ همچنین اگر طبق مفاد این قاعده، دولت‌ها در روابط بین‌الملل با متجاوزان همکاری نکرده و به ستم‌دیدگان کمک رسانند، تجاوز و استثمار از جهان برچیده خواهد شد. محیط پرمنازعه زمانی ایجاد می‌شود که برخی از دولت‌ها به حمایت متجاوزان و ستمگران بر می‌خیزند و منافع خویشتن را در همراهی با ستمگران می‌بینند (مکارم شیرازی، ۱۳۷۱، ج. ۴، ص. ۲۵۴). بر خلاف دیدگاه رئالیستی که بر «اصل تنازع برای بقا» استوار است، در اندیشهٔ اسلامی زندگی اجتماعی انسان نه بر بنیان تعارض برای بقا، بلکه بر بنیان تعاون برای بقا استوار است (مکارم شیرازی، ۱۳۹۰، ج.۱۰، ص. ۳۶۲)؛ به همین دلیل قاعدهٔ تعاون اساس سنت اسلامی است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج.۵، ص. ۱۶۳). دو مفهوم «برّ» و «تقوی» در قرآن، ناظر به همه امور نیک و شایسته است؛ با این تفاوت که واژهٔ برّ اعم و کلمه تقوی اخص است. مفهوم برّ شامل هر نوع اقدم پسندیده است، اما تقوی شامل اقداماتی است که در مسیر بازدارندگی انسان از کارهای ناپسند مؤثر می‌باشد. تعاون بر «اثم» موجب تضیع حق‌الله می‌شود که از مفهوم اثم و گناه استخراج می‌شود و تعاون بر عدوان و دشمنی موجب تضیع حق‌الناس است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ج. ۵، ص. ۱۶۳). در اسلام همواره بر تعاون و همکاری برای انجام‌دادن کارهای نیک فکری و عملی که دارای نتایج و آثار ارزشمند

جمعی است تأکید می‌شود. اسلام تعاون را به عنوان اساس تحقق بـرّ و تقـوی در حیـات انسـان قـرار داده است؛ زیرا بیشتر مصادق نیکی و تقوی بدون تلاش جمعی حاصل نمی‌گردد (فضـل‌الله، ۱٤۱۹ق، ج. ۸، ص. ۲۷). از منظر فقه اسلامی مفهوم تعاون عام و گسترده است و شامل دو بعـد ایجـابی و سـلبی اسـت؛ تعاون در امر خیر و پسندیده به عنوان مصداق مهم همکاری تأیید شده و از عدم حمایت و تعـاون در امـور ناشایست نفی گردیده است.[1] همکاری و هم‌زیستی عامل امنیت انسانی و ترقّـی جوامـع بشـری، مصـداق کار نیکو، و تعارض و ستیز که بنیان زندگی اجتماعی را ویران می‌سازد، مصداق سلطه‌گری و منتفـی اعـلام گردیده است. التزام عملی به این قاعده محیط هم‌زیستی را در روابط بین‌الملل تقویـت می‌کنـد. بی‌تردیـد تلاش برای تأمین امنیـت، عـدالت، رفـاه و آزادی انسـان در روابـط بین‌الملـل از مصـادق امـور پسـندیده و نیکوسـت کـه ذیـل عنـوان بـرّ و مشـمول قاعـده تعـاون اسـت. تحقـق تعـاون در عرصـه‌های یادشـده، بستر مساعدی را برای همکاری و هم‌زیستی بین‌المللـی همـوار می‌سـازد. از سـوی دیگـر، سیاسـت یـک جانبه‌گرایی قدرت‌های استکباری از مصادق عدوان و تجاوز است که نباید با آن همراهی شـود، بلکـه بایـد مورد مقابله جمعی قرار گیرد؛ همان‌گونه که همکاری برای اسـتقرار حکومـت اسـلامی بـه عنـوان یکـی از مصادق برّ و مشمول دستور تعاون و همکاری است (قربانی‌مقـدم، ۱۴۰۰، ص. ۶۱). تـلاش بـرای تـأمین نظم و عدالت، امنیت و آزادی و رفاه در روابط بین‌الملل، از مصادق تعاون در امور نیک و پسـندیده اسـت؛ بنابراین کاربست ایـن قاعـده در مناسـبات بین‌المللـی موجـب ایجـاد و تعمیـق محـیط هم‌زیسـتی میـان کشورهاست.

۵-۲-۳. قاعدهٔ احسان

احسان در لغت به معنای نیکوکاری در حق دیگری است (جوهری، ۱۴۱۰ق، ج.۵، ص. ۲۰۹۹). از نظـر لغوی احسان ضد «اساء» (ازهری، ۱۴۲۱ق، ج.۴، ص. ۱۸۳) و مخالف مفهوم عدوان است (اصـفهانی، ۱۴۱۲ق، ص. ۶۷۵)؛ ازاین‌رو گفته‌اند احسان هر فعل یا ترک فعلی اسـت کـه عـدوانی نباشـد (صـفری، ۱۳۹۵، ص. ۲۰۱). مقایسهٔ مفهوم حق و احسان نقش این قاعده را در ایجـاد محـیط همکـاری در روابـط بین‌المللی برجسته می‌سازد. حق در موردی صادق است که کسی صاحب نفع و مصلحتی باشد که اگر بـه او داده نشود، نوعی ضرر بر او وارد خواهد شد؛ اما احسان بـه نفـع و مصـلحتی گفتـه می‌شـود کـه کسـی صاحب و مستحق آن نیست و در صـورت تـرک احسـان ضـرری عایـد طـرف متعلـق احسـان نمی‌شـود (منتظری، ۱۳۸۳، ص. ۲۲).

قاعدهٔ احسان برگرفته از منابع معتبر دینی است و قرآن کریم در این مورد می‌فرماید: «آنان که کار نیـک به صورت مضاعف انجام می‌دهند، هـیچ ذلـت و سـختی نخواهنـد دیـد. آنهـا اصـحاب بهشـت و در آن

۱. «وَتَعَاوَنُواْ عَلَى الْبرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُواْ عَلَى الإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ» (مائده، ۲).

جاویدان‌اند» (یونس، ۲۶)؛ همچنین قرآن کریم هر نوع ضرر و احتجاج علیه احسان‌کننده را نفی کرده است (نساء، ۹۱). نیز می‌فرماید: «بر ضعیفان، مریضان و ناتوانان حرجی نیست تا زمانی که در راه خدا و رسول خیرخواهی کنند و بر نیکوکاران هیچ سبیلی نیست و خداوند آمرزنده و مهربان است» (نساء، ۹۱). به عنوان مستند فقهی قاعده، افزون بر آیات قرآن به حکم عقل و سیرهٔ عقلاء (موسوی بجنوردی، ۱۴۰۱، ص. ۳۷)، سیرهٔ متشرعه (هاشمی شاهرودی، ۱۴۲۳ق، ج. ۷، ص. ۳۱) و اجماع (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج.۲، ص. ۴۷۵) نیز استناد شده است. شیخ طوسی اولین مفسر شیعی و ابن‌عربی اولین مفسر عامه است که به دلالت آیات قرآن بر مفاد قاعدهٔ احسان اشاره می‌کنند (علی‌دوست، ۱۳۸۷، ص.۱۷)؛ بنابراین قاعدهٔ احسان مورد استناد مفسران شیعه و سنی قرار گرفته است؛ هرچند برخی از نویسندگان در مورد اصل قاعده تردید کرده و دلالت آیات قرآنی بر قاعدهٔ احسان را ناتمام دانسته‌اند (علی‌دوست، ۱۳۸۷، ص. ۷). در مورد گسترهٔ قاعده و اینکه آیا احسان تنها به دفع ضرر یا جلب منفعت یا هر دو محدود است؟ اختلاف نظر وجود دارد. برخی آن‌را به دفع ضرر محدود دانسته‌اند (مراغی، ۱۴۱۷ق، ج.۲، ص. ۴۸۷)؛ اما عده‌ای آن‌را به جلب منفعت محدود دانسته و گفته‌اند متبادر از کلمه احسان امور ایجابی و جلب منفعت است؛ اما با توجه به اطلاق آیهٔ قرآن و با عنایت به عدم صحت سلب، جلب منفعت نیز مشمول حکم احسان است (صادقی و میرزایی، ۱۳۹۸، ص. ۱۲۰). از سوی دیگر قاعدهٔ احسان همانند قاعدهٔ ضرر به دلیل ماهیت امتنانی بر دیگر قواعد فقهی مانند اتلاف حکومت دارد (موسوی بجنوردی، ۱۳۷۹، ج.۱، ص. ۲۷۸)؛ بنا بر این اطلاق قاعدهٔ احسان شامل مصالح و مفاسد در دو بعد فردی و اجتماعی است. اقدام برای تأمین منافع و مصالح جمعی یا دفع مضرات و مفاسد عمومی نیز مشمول این قاعده است. درواقع انجام‌دادن هر نوع کار نیکی که از نظر عقلی، عرفی یا شرعی پسندیده تعریف گردیده، از مصادق احسان است. با توجه به اینکه فقه روابط بین‌الملل هنوز در ابتدای راه قرار دارد، کاربست قاعدهٔ احسان در روابط بین‌الملل نیازمند تبیین است. به نظر می‌رسد با توجه به قلمرو قاعده و با عنایت به کارکرد قاعده می‌توان از این قاعده در روابط بین‌المللی دولت اسلامی استفاده کرد. از نظر قلمرو قاعدهٔ احسان فراتر از جامعه اسلامی، شامل همه جوامع بشری است. احسان ذاتاً امر پسندیده است و در مورد احسان به غیرمسلمانان نیز این اصل ساری و جاری است. از نظر کارکرد نیز کاربستِ قاعده در روابط با جوامع غیراسلامی می‌تواند از یک سو سیمای نیکوکاری، گفتار و کردار نیک جامعهٔ اسلامی را بازنمایی کند و از سوی دیگر با عنایت به این قاعدهٔ عمومی که انسان همواره خود را مرهون احسان‌کننده می‌داند، به‌کارگیری احسان موجب تألیف قلوب و جلب توجه غیرمسلمانان به آموزه‌های اسلامی می‌گردد؛ به همین دلیل به گفته برخی از مفسران، طبق دستور قرآن کریم مسلمانان مکلف‌اند با غیرمسلمانان رابطهٔ خیرخواهانه و مبتنی بر عدالت داشته باشند و از طریق نشان‌دادن خیرخواهی عملی خود زمینهٔ جذب آنان به اسلام را فراهم سازند (فضل الله، ۱۴۱۹ق، ج. ۲۲، ص. ۱۵۶). انجام دادن احسان در مناسبات

بین‌المللی، سیاست انسانی و الهی را جایگزین سیاست قدرت و منفعت رئالیستی ساخته و محیط آنارشیک و همراه با بی‌اعتمادی را که در آن همگان در جستجوی قدرت‌اند (Morgenthau, 1949, p. 17)، به محیط قابل اعتماد تبدیل می‌سازد. افزون بر این، تلاش برای ایجاد صلح و امنیت پایدار بین‌المللی و رفاه جامعهٔ بشری، مصداق احسان و اجرای عملی رسالت دعوت اسلامی است که ماهیت هم‌زیستی را در محیط بین‌المللی تقویت می‌کند.

۳-۳. محیط تعارضی

برخی از نویسندگان با استناد به اصل جهاد و با تأکید بر طبقه‌بندی جغرافیایی جهان به دارالاسلام و دارالکفر، ماهیت محیط بین‌المللی دولت اسلامی با دولت‌های دیگر را تعارضی و خصمانه تبیین می‌کنند. با توجه به دو دسته آیات قرآن کریم دربارهٔ جهاد که آن را به صورت مطلق و مقید مطرح می‌کند، بیشتر مستند قرآنی ایشان آیات مطلق جهاد است؛ زیرا آیات مقید بیشتر جهاد را منوط به شرایط و قیود خاص می‌سازد که بیشتر ماهیت دفاعی به خود می‌گیرد و دفاع به عنوان حق مسلم انسان مورد توافق عمومی است. آیات مقید جهاد ناظر و محدود به شرایط خاص مانند اعمال ظلم بر مسلمانان، ایجاد فتنه در جامعه اسلامی، تجاوز و جنگ علیه مسلمانان، ایجاد ممانعت در برابر دعوت و... می‌باشد. در همه این موارد جهاد ماهیت دفاعی دارد. آیات مطلق جهاد نیز نمی‌تواند ماهیت تعارضی محیط بین‌المللی دولت اسلامی را اثبات نماید؛ زیرا اولاً آنچه به عنوان جهاد ابتدایی یاد شده، به شرایط خاص از جمله حضور پیامبر یا امام معصوم(ع) مقید است و در زمانه ما این نوع جهاد از این نظر منتفی است؛ ثانیاً جهاد همواره مسبوق به دعوت است (شیخ بهایی، ۱۳۱۲، ص. ۱۵۵). درواقع در نسبت‌سنجی میان دعوت و جهاد، دعوت اصل و جهاد ضرورت و برای دفاع از دعوت است (نادیه محمود مصطفی، ۱۹۹۴، ص. ۴)؛ ثالثاً آنچه جهاد ابتدایی نامیده می‌شود، خود ماهیت دفاعی دارد و برای دفاع از حق حیات و اندیشهٔ توحیدی است که از حقوق فطری انسان شمرده می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج.۲، ص. ۶۷). رویکرد تعارضی با استناد به آموزه جهاد، با فلسفه جهاد نیز تعارض دارد. جهاد نه برای قتل نفس غیرمسلمانان، بلکه برای رفع موانع دعوت و هدایت انسان مطرح است (سجادی، ۱۳۹۹، ص. ۸۸). استناد به نشانگان دارالاسلام، دارالحرب و دارالکفر برای بازنمایی محیط تعارضی دولت اسلامی نیز ناتمام است. نخست اینکه تقسیم جهان به دارهای سه‌گانه، نه امری وحیانی، بلکه جعل فقیهان مسلمان است (یزدی، ۱۴۳۰ق)؛ دوم اینکه این طبقه‌بندی ماهیت زمان‌مند دارد؛ زیرا مفهوم دارالحرب تنها در صورت وجود دشمن و لزوم دفع آن مصداق دارد و در غیر این حالت، اصطلاح دارالحرب سالبه به انتفای موضوع است (زحیلی، ۱۳۸۹، ص. ۱۹۴)؛ سوم اینکه این طبقه‌بندی بیشتر به منظور بیان احکام شرعی معاملات و احوال شخصی بیان شده است؛ چنانچه در اکثر منابع فقهی این طبقه‌بندی در باب لقطه یا

سوق‌المسلمین بیان گردیده است (نجفی، ۱۴۰۴، ج. ۳۸، ص. ۱۸۲) و در مناسبات بین‌المللی دولت اسلامی به دلیل اصالت مرز اعتقادی، مرزبندی جغرافیایی مورد توجه فقیهان مسلمان قرار نگرفته است (شمس‌الدین و همکاران، ۱۳۸۰، ص. ۱۱۲). برخلاف مفهوم دارالحرب و دارالکفر که بیشتر ناظر به احکام فقهی است، مفهوم «دارالعهد» که ناظر به امضای معاهدات همکاری و متارکه است و «دارالحیاد» که بیانگر موضع بی‌طرفانهٔ دیگر دولت‌ها در شرایط جنگی است، مبنای فقهی محیط هم‌زیستی و نه تعارضی را رقم می‌زند. مهم‌تر از همه اینکه در مورد تعریف و شاخص‌های دار الاسلام و دارالکفر نیز ابهام‌های جدی وجود دارد. در بیشتر موارد دارالحرب، دارالشرک و دارالکفر به جای همدیگر استفاده شده‌اند (طوسی، ۱۳۸۷، ج. ۸، ص. ۷۳). معیارهایی مانند اکثریت جمعیت (شهید ثانی، ۱٤۲۷ق، ج۲)، تسلط و حاکمیت سیاسی (زحیلی، ۱۳۸۹، ص. ١٦٥)، مالکیت و بنای جغرافیایی توسط مسلمانان (ماوردی، بی‌تا؛ شیخ طوسی، ۱۳۸۷، ج. ۳، ص. ۳۴۳) و تطبیق احکام شریعت اسلامی (نجفی، ١٤٠٤، ج. ۳۸، ص. ٤٨٥؛ شهید اول، ج. ۳، ص. ۷۸)، از رایج‌ترین معیارها در تعریف دارالاسلام است. با توجه به این ابهام‌ها امروزه نمی‌توان تقسیم جغرافیایی فقیهان را برای بازنمایی محیط بین‌المللیِ دولت اسلامی به کار بست.

از منظر پژوهش حاضر محیط تعارضی در روابط بین‌المللیِ دولت اسلامی، نه معلول آموزهٔ جهاد و یا تعارض ایمان با کفر، بلکه ناشی از ماهیت سلطه‌گری و سیاست استکباری است. سلب حق فردی، نقض آزادی و کرامت و تحقیر انسان از ویژگی‌های سیاست استکباری است که در گفتمان اسلامی نفی شده است و روابط بین‌المللی را به سوی تقابل و تعارض رهنمون می‌شود. سیاست استکباری سلطه‌گر، کرامت و ارزش انسانی را زیرا پا می‌نهد؛ زیرا از نظر عقلی نمی‌توان برای حیات زیر سلطهٔ غیر، ارزشی قایل شد. ارزش حیات انسان به آزادی و استقلال است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج. ٦، ص. ۲۱۹). استکبار با سیاست تحمیل، هویت انسانی را تحقیر می‌کند و این امر خود عامل مهم منازعه در روابط بین‌المللی است. به لحاظ اخلاقی، سلطه‌گری و استثمار یک کشور و تسلط ظالمانه بر یک کشور، تحقیر ملت‌ها و سلب هویت آنهاست (خامنه‌ای، ۱۳۸۷/۱/۱). روابط استکباری به سلب حق تعیین سرنوشت سیاسی از ملت‌ها می‌انجامد. قدرت استکباری خود را مالک دیگران تلقی می‌کند و به جای دیگران تصمیم می‌گیرد (سیدباقری، ۱۳۹۹، ص. ۲۶۲). با توجه به خصلت‌های سه‌گانهٔ استکبار، تعدّی، مداخله‌گری، تحقیر و تحمیل، سیاست استکباری و سلطه‌طلبی، مهم‌ترین عامل منازعه در محیط بین‌المللی است و به همین دلیل «صلح جهان بسته به انقراض مستکبران است و تا این سلطه‌طلبان بر روی زمین هستند، مستضعفان به آرامش خود نمی‌رسند» (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۱۹). تقابل دایمی میان گفتمان اسلامی و استکباری به تقابل دایمی میان ارزش‌های انسانی با خصلت‌های ضد ارزشی باز می‌گردد. در این محیط، اصل اول دفاع در برابر تجاوز و مبارزه برای ازمیان‌رفتن تجاوز و رفتار خصمانه است. بر

خلاف دیدگاه شرق‌شناسان غربی، محیط هابزی در روابط بین‌المللی دولت اسلامی، نه زاییدهٔ کفر دیگر ملت‌ها، بلکه معلول سیاست خصمانه، سیاست استکباری و تجاوزگری است؛ به همین دلیل در بیان فقیهان دارالحرب بر مخالفانی اطلاق گردیده است که اعتدا و تجاوز مکرر بر قلمرو اسلام داشته‌اند (ابوزهره، ۱۴۱۵ق، ص. ۵۵). در صورت عدم اعتدا و فقدان سیاست جنگی، محیط هابزی و منازعه‌آمیز منتفی می‌گردد.

کفر و عدم اعتقاد دیگر ملت‌ها به آیین اسلامی، محیط بین‌المللی را هابزی نمی‌سازد و دولت اسلامی نمی‌تواند به دلیل هویت غیراسلامی دیگران با آنان وارد جنگ و منازعه گردد. در صورت عدم خصومت و نبود سیاست استکباری، دولت اسلامی از ایجاد رابطه نیک مبتنی بر عدالت با دولت‌های غیرمسلمان منع نگردیده‌اند (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج. ۱۹، ص. ۳۹۹). در اندیشه اسلامی، سلطه‌طلبی و سیاست استکباری عامل جنگ و منازعه است و نه تقابل کفر و ایمان؛ زیرا قدرت استکباری با مداخله‌جویی و سیاست تحمیل قدرت به تحقیر انسان‌ها می‌پردازد و مقابله با آن مسئولیت انسانی و اسلامی است؛ بنابراین موقف دولت اسلامی با دیگران، بر نوع رفتار آنان وابسته است؛ اگر موضع مسالمت‌آمیز داشتند، با آنان با سلم و صلح رفتار می‌شود و اگر موضع مخالفت و عداوت داشتند، موقف جنگ مطرح می‌شود (ضمیریه، ۱۳۸۶، ص. ۷۱). با توجه به اینکه محیط تعارضی و جنگی، زمینه‌های دعوت اسلامی را تضعیف می‌کند، دولت اسلامی برای انجام این وظیفه مسئولیت دارد تا محیط امن و همراه با همکاری را با دولت‌های غیراسلامی غیرمتحارب فراهم سازد؛ بنابراین اگر مشرکان متعرض پیامبر نمی‌شدند، در برابر دعوتش موضع‌گیری خصمانه نمی‌کردند، به پیروانش ظلم و ستم روا نمی‌داشتند، مسلمانان را از راه حق باز نمی‌داشتند و از وطنشان اخراج نمی‌کردند، جنگی صورت نمی‌پذیرفت (فضل‌الله، ۱۴۴۱ق، ص. ۱۲۰). امروزه نیز در روابط بین‌الملل آنچه موجب منازعه می‌گردد، سیاست استکباری است و محیط بین‌المللی دولت اسلامی در قبال دولت‌های استکباری، محیط هابزی و همراه با منازعه است. این منازعه با پایان سیاست استکباری، پایان می‌یابد؛ به همین دلیل در بیان بیانگذار نظام جمهوری اسلامی ایران، محو سیاست استکباری از پیش‌شرط‌های استقرار صلح جهانی پایدار عنوان گردیده است (امام خمینی، ۱۳۷۸، ج. ۲، ص. ۱۱۹).

٤. نتیجه‌گیری

این پژوهش با تأکید بر اهمیت ماهیت محیط بین‌المللی در نظریه‌های روابط بین‌الملل، تلاش کرد ماهیت محیط بین‌المللی را از منظر فقه سیاسی اسلام بررسی نماید. نویسنده ضمن مرور و نقد دیدگاه‌های تعارضی و هم‌زیستی که تنها بر بعد منازعه‌آمیزبودن یا صلح‌طلبانهٔ محیط بین‌الملل از دیدگاه اسلام تأکید می‌کنند، این فرضیه را به بحث گذاشت که از دیدگاه فقه اسلامی محیط بین‌المللی دارای

ماهیت سه‌گانه است که بر محور سه مفهوم بنیادین «امت»، «عدالت» و «عداوت» صورت‌بندی می‌شود. محیط بین‌المللی دولت اسلامی با دیگر دولت‌های اسلامی بر مبنای مفهوم امت در وضعیت همکاری و اخوت اسلامی تعریف می‌شود؛ با دولت‌های غیرمسلمانِ غیرمتحارب بر اساس اصل هم‌زیستی بازنمایی می‌شود و با دولت‌های غیراسلامی متحارب و استکباری به دلیل نقض ارزش‌های انسانی مانند عدالت، آزادی، کرامت و برابری انسان، ماهیت تقابلی و عدوانی به خود می‌گیرد. در ادامه قواعد فقهی مانند عدالت، آزادی، نظم، تعاون و احسان به عنوان مبانی فقهی رابطهٔ هم‌زیستی با دولت‌های غیراسلامی غیرمتحارب بررسی گردید. درنهایت از منظر فقه سیاسی احترام و التزام دولت‌ها و انسان‌ها به ارزش‌های فطری انسانی، سبب ایجاد محیط هم‌زیستی و همکاری در روابط بین‌المللی است و نقض این ارزش‌ها توسط سیاست استکباری، محیط تعارضی و هابزی را شکل می‌دهد. از منظر این نوشتار محیط بین‌المللی تعارضی با کشورهای استکباری ناشی از ماهیت سیاست سلطه است که به نقض کرامت انسانی، عدالت اجتماعی و ارزش‌های انسانی و تحقیر انسان می‌انجامد. نفی این سیاست در روابط بین‌المللی از پیش‌شرط‌های استقرار صلح و همکاری پایدار در نظام بین‌المللی است.

منـابـع

قرآن کریم.

ابو زهره، م (۱۴۱۵ق). *العلاقات الدولیه فی الاسلام*. قاهره: دار الفکر العربی.

ازهری، م. (۱٤۲۱ق). *تهذیب اللغه*. (ج.٤). بیروت: دار احیاء التراث العربی.

جعفری یزدی، م.ت. (۱۳۷۲). *شرح نهج‌البلاغه*. (ج.۲). تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

جکسون، ر.؛ سورنسون، گ. (۱۳۹٤). *درآمدی بر روابط بین‌الملل*. ترجمه م. ذاکریان و همکاران. تهران: بنیـاد حقـوقی میزان.

جوادی آملی، ع. (۱۳۸۸ الف). *اسلام و روابط بین‌الملل*. قم: انتشارات اسراء.

جوادی آملی، ع. (۱۳۸۸ ب). *تسنیم؛ تفسیر قرآن کریم*. (چاپ ششم). قم: انتشارات اسراء.

جوادی آملی، ع. (۱۳۸۹). *انتظار بشر از دین*. (چاپ ششم). قم: انتشارات اسراء.

جوهری، ا. (۱۳۱۰). *الصحاح*. ا. عبدالغفور عطاء (مترجم). (ج. ۵). بیروت: دارالعلم للملائین.

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۸۷/۰۱/۰۱). *بیانات در اجتماع زائران و مجاوران حرم رضوی*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3424

خمینی، س.ر. (۱۳۷۸). *صحیفه امام*. (ج.۱۰، ۱۲، ۶، ۲). تهران: مؤسسه نشر آثار امام خمینی.

دهقـانی فیروزآبـادی، س.ج. (۱۳۸۹). مبـانی فرانظـری نظریـهٔ اسـلامی روابـط بین‌الملـل. *روابـط خـارجی*، ۲(٦)، صص. ٤۹-۹٦.

راغب اصفهانی، ح. (۱۴۱۲ق). *مفردات الفاظ القرآن*. سوریه: الدار الشامیه.

زحیلی، و. (۱۳۸۹). *آثار جنگ در فقه اسلامی*. ع. بینش (مترجم). قم: زمزم هدایت.

سبحانی تبریزی، ج. (۱۳۸۶). *مدخل مسائل جدید در علم کلام*. (چاپ سوم). قم: انتشارات توحید.

سجادی، س.ع. (۱۳۹۹). *دیپلماسی در اسلام*. کابل: دانشگاه خاتم النبیین.

سعیدی، ر. (۱۳۹۴). چشم‌انداز رهایی بشر در نظریهٔ اسـلامی و نظریـهٔ انتقـادی روابـط بین‌الملـل؛ رویکـرد تطبیقـی. *مطالعات انقلاب اسلامی*، شماره ۴۰، صص. ۲۷-۴۸.

سیدباقری، س.ک. (۱۳۹۹). *آزادی سیاسی از منظر قرآن کریم*. قم: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.

شکوری، ا. (۱۳۷۷). *فقه سیاسی اسلام*. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

شمس‌الدین، م.م.؛ آیت‌اللهزاده شیرازی، م. (۱۳۸۰). *جامعه سیاسی اسلامی: مبانی فقهی و تاریخی*. تهـران: انتشـارات دانشگاه تهران.

شهید ثانی، ز. (۱٤۲۷ق). *الروضه البهیه فی شرح اللمعه الدمشقیه*. (ج.۲). قم: دار التفسیر.

شیخ بهایی، ب.م. (۱۳۱۲). *جامع عباسی*. بی‌نا.

صادقی، م.ه.؛ میرزایی، م. (۱۳۹۸). دامنهٔ تأثیر قاعدهٔ احسان. *حقوق اسلامی*، شماره، ۶۰، صص. ۱۱۷-۱۴۳.

صدر، م.ب. (۱۴۰۰). *المدرسه القرآنیه؛ التفسیر الموضوعی و التفسیر التجزینی فی القرآن الکریم*. بیروت: دار التعارف للمطبوعات.

صدر، م.ب. (۱۴۱۰ق). *اقتصادنا*. در: المجموعـة الکاملـة لمؤلفـات السـید محمـدباقر الصـدر. (ج.۱۰) بیـروت: دار التعارف للمطبوعات.

صفری، ا. (۱۳۹۵) تبیین گسترده و ناکارایی استقلالی قاعدهٔ احسان. *فقه اهل‌بیت*، شماره ۸۷، صص. ۱۷۹-۲۰۵.
ضمیریه، ع. (۱۳۸۶). *العلاقات الدولیه فی الاسلام*. شارجه: جامعة الشارقه.
طباطبایی، س.م.ح. (۱۳۷۰). *المیزان*. (ج.۲؛ چاپ پنجم). ترجمه م.ت. مصباح. قم: بنیاد علمی علامه طباطبایی.
طباطبایی، س.م.ح. (۱۳۹۰) *المیزان فی تفسیر القرآن*.(ج۵). بیروت: مؤسسه اعلمی.
طباطبایی، س.م.ح. (۱۳۷۴). *ترجمه تفسیر المیزان*. (ج.۲، ۱۹؛ چاپ پنجم). قم: دفتر انتشارات اسلامی.
طوسی، م. (۱۳۸۷). *المبسوط فی فقه الامامیه*. (ج. ۳، ۸). تهران: مکتبة المرتضویه.
علی‌دوست، ا. (۱۳۸۷). قرآن کریم و قاعده احسان. *حقوق اسلامی*، شماره ۱۷، صص. ۷-۳۸.
عمید زنجانی، ع.ع. (۱۳۷۹). *فقه سیاسی حقوق معاهدات و دیپلماسی در اسلام*. تهران: انتشارات سمت.
فضل‌الله، م.ح. (۱۴۱۹ق). *من وحی القرآن*. (ج. ۸، ۲۲). بیروت: دار الملاك.
فضل‌الله، م.ح. (۱۴۴۱ق). *أسلوب الدعوة فی القرآن*. بیروت: دار الملاک للطباعة والنشر والتوزیع.
قربانی مقدم، م. (۱٤۰۰). قاعدهٔ تعاون براساس نگرش فقه حکومتی. *حکومت اسلامی*، شماره، ۹۹، صص. ٤۷-۷٤.
قطب، س. (۱٤۱۵ق). *فی ظلال القرآن*. بیروت: دار شروق.
کاویانی، م. (۱۴۰۳). مروری بر روش استنطاقی، به عنوان یک روش پژوهش کیفی و کاربست آن. *مطالعات اسلام و روان‌شناسی*، ۱۸(۳۴)، صص.۹۳-۱۱۵.
کلینی، م. (۱۴۰۷ق). *الکافی*. (ج.۲؛ الطباعة الرابعه). ع.ا. غفاری و م. آخوندی (المصحح). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
لیتل، ر.؛ اسمیت، م. (۱۳۸۹). *دیدگاه‌ها درباره سیاست جهان*. ع.ر. طیب (مترجم). تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
ماوردی، ع. (بی‌تا). *الاحکام السلطانیه*. مصر: دارالحدیث.
مراغی، م.ع. (۱۴۱۷ق). *العناوین الفقهیه*. (ج.۲). قم: مؤسسة النشر الاسلامی.
مطهری، م. (۱۳۸۹). *عدل الهی*. قم: صدرا.
مکارم شیرازی، ن. (۱۳۹۰). *پیام قرآن؛ حکومت اسلامی*. (ج. ۱۰؛ چاپ ششم). تهران: دار الکتب الاسلامیه.
مکارم شیرازی، ن. (۱۳۷۱). *تفسیر نمونه*. (ج.۴، ۲؛ چاپ دهم). تهران: دار الکتب الإسلامیة.
منتظری، ح.ع. (۱۳۸۳). *رساله حقوق*. تهران: سرایی.
مودودی، ا. (بی‌تا). *الجهاد فی سبیل الله*. لاهور: دار العربیة للدعوة الاسلامیة.
موسوی بجنوردی، س.م. (۱۳۷۹). *قواعد فقهیه*. (ج.۱). تهران: مؤسسه عروج.
میلر، د. (۱۳۸۶). *فلسفه سیاسی*. ب. دارالشفایی (مترجم). تهران: نشر ماهی.
نادیه محمود مصطفی، ع.ا. (۱۹۹٤). *العلاقات الدولیه فی الاسلام*. بیروت: المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
نجفی، م.ح. (۱۴۰۴ق). *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*. (ج. ۳۸؛ چاپ هفتم). بیروت: دار إحیاء التراث العربی.
هاشمی شاهرودی، س. م. (۱٤۲۳ق). *فرهنگ فقه؛ مطابق مذهب اهل‌بیت*. (ج.۷). قم: مؤسسه دایرةالمعارف فقه اسلامی.
یزدی، م. (۱٤۳۰ق). *دارالاسلام و دار الحرب*. قم: بی‌نا.

References

The Noble Quran.

Abū Zahra, M. (1994). *Al-ʿAlāqāt al-dawliyya fī al-Islām*. Cairo: Dār al-Fikr al-ʿArabī. [In Arabic]

Alidoost, A. (2008). The Holy Quran and the principle of *iḥsān*. *Islamic Law*, (17), p. 7–38. [In Persian]

Amid Zanjani, A. A. (2000). *Political jurisprudence: Treaty law and diplomacy in Islam*. Tehran: SAMT Publications. [In Persian]

Azharī, M. (2000). *Tahdhīb al-lugha* (Vol. 4). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Bull, H. (2012). *The anarchical society: A study of order in world politics* (4th ed.). Columbia University Press.

Bull, H. (2012). *The Anarchical Society: A study of Order in World Politics*. (Fourth Edition). Columbia University Press.

Clark, I. (2009). *Order and international relations*. Cambridge University Press.

Dehghani Firouzabadi, S. J. (2010). Meta-theoretical foundations of Islamic international relations theory. *Foreign Relations*, 2(6), p. 49–96. [In Persian]

Donnley, J. (2000). *Realism and International Relation.* Cambridge University Press.

Faḍlallāh, M. Ḥ. (1998). *Min waḥy al-Qurʾān* (Vols. 8 & 22). Beirut: Dār al-Malāk. [In Arabic]

Faḍlallāh, M. Ḥ. (2019). *Uslūb al-daʿwah fī al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Malāk lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ. [In Arabic]

Ghorbani Moghaddam, M. (2021). The principle of cooperation based on the perspective of governmental jurisprudence. *Islamic Government*, (99), p. 47–74. [In Persian]

Hashemi Shahroudi, S. M. (2002). *Farhang-i fiqh: Muṭābiq-i madhhab-i Ahl al-Bayt* (Vol. 7). Qom: Institute of the Encyclopedia of Islamic Jurisprudence. [In Persian]

Jackson, R., & Sørensen, G. (2013). *Introduction to international relations* (5th ed.). Oxford University Press.

Jackson, R., & Sørensen, G. (2015). *An introduction to international relations* (M. Zakerian & et al., Trans.). Tehran: Mizan Legal Foundation. [In Persian]

Jafari Yazdi, M. T. (1993). *Sharḥ Nahj al-Balāgha* (Vol. 2). Tehran: Daftar Nashr-e Farhang-e Islami. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2009a). *Islam and international relations*. Qom: Esra Publications. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2009b). *Tasnim: Commentary on the Holy Qur'an* (6th ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2010). *What humanity expects from religion* (6th ed.). Qom: Esra Publications. [In Persian]

Jawharī, I. (1931). *Al-Ṣiḥāḥ* (A. ʿAbd al-Ghafūr ʿAṭā, Trans., Vol. 5). Beirut: Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn. [In Arabic]

Kaviani, M. (2024). A review of the inferential-exegetical method as a qualitative research

method and its application. *Islamic and Psychology Studies*, 18(34), p. 93–115. [In Persian]

Khamenei, S. A. (2008, January 1). *Remarks at a gathering of pilgrims and residents of the holy shrine of Imam Rez*a. https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=3424 [In Persian]

Khomeini, R. (1999). *Ṣaḥīfa-yi Imām* (Vols. 2, 6, 10, & 12). Tehran: Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

Kulaynī, M. (1986). *Al-Kāfī* (A. A. Ghaffārī & M. Ākhūndī, Eds.; 4th ed., Vol. 8). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Arabic]

Little, R., & Smith, M. (2010). *Perspectives on world politics* (A. R. Ṭayyib, Trans.). Tehran: Scientific and Cultural Publishing Company. [In Persian]

Makarem Shirazi, N. (1992). *Tafsīr-i Nimūna* (10th ed., Vols. 2 & 4). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyyah. [In Persian]

Makarem Shirazi, N. (2011). *Payām-i Qurʾān: Islamic government* (6th ed., Vol. 10). Tehran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian]

Marāghī, M. ʿA. (1996). *Al-ʿAnāwīn al-fiqhiyya* (Vol. 2). Qom: Islamic Publication Foundation. [In Arabic]

Māwardī, A. (n.d.). *Al-Aḥkām al-Sulṭāniyya*. Egypt: Dār al-Ḥadīth. [In Arabic]

Mawdūdī, A. (n.d.). *Al-Jihād fī sabīl Allāh*. Lahore: Dār al-ʿArabiyya li-l-Daʿwa al-Islāmiyya. [In Arabic]

Mearsheimer, J. J. (2001). *The tragedy of great power politics*. W. W. Norton & Company.

Miller, D. (2007). *Political philosophy* (B. Daroshafaei, Trans.). Tehran: Nashr-e Māhī. [In Persian]

Montazeri, H. A. (2004). *Risāla-yi ḥuqūq*. Tehran: Sarāyī. [In Persian]

Morgenthau, H. J. (1949). *Politics among nations: The struggle for power and peace*. Alfred A. Knopf.

Motahhari, M. (2010). *Divine justice*. Qom: Ṣadrā. [In Persian]

Mousavi Bojnourdi, S. M. (2000). *Jurisprudential rules* (Vol. 1). Tehran: Orouj Institute. [In Persian]

Nādiya Maḥmūd Muṣṭafā, ʿA. A. (1994). *Al-ʿAlāqāt al-dawliyya fī al-Islām*. Beirut: International Institute of Islamic Thought. [In Arabic]

Najafī, M. Ḥ. (1984). *Jawāhir al-kalām fī sharḥ sharāʾiʿ al-Islām* (7th ed., Vol. 38). Beirut: Dār Iḥyāʾ al-Turāth al-ʿArabī. [In Arabic]

Quṭb, S. (1994). *Fī ẓilāl al-Qurʾān*. Beirut: Dār al-Shurūq. [In Arabic]

Rāghib al-Iṣfahānī, Ḥ. (1992). *Muʃradāt alfāẓ al-Qurʾān*. Syria: Al-Dār al-Shāmiyya. [In Arabic]

Sadeghi, M. H., & Mirzaee, M. (2019). The scope of the effect of the principle of *iḥsān*. *Islamic Law*, no. 60, p. 117–143. [In Persian]

Sadr, M. B. (1990). *Iqtiṣādunā*. In *Al-majmūʿa al-kāmilah li-muʾallafāt al-Sayyid Muḥammad Bāqir al-Ṣadr* (Vol. 10). Beirut: Dār al-Taʿāruf li-l-Maṭbūʿāt. [In Arabic]

Sadr, M. B. (2021). *Al-Madrasa al-Qurʾāniyya: Al-tafsīr al-mawḍūʿī wa-al-tafsīr al-tajziʾī fī*

al-Qurʾān al-karīm. Beirut: Dār al-Taʿāruf li-l-Maṭbūʿāt. [In Arabic]

Saeedi, R. (2015). The prospect of human liberation in Islamic theory and critical international relations theory: A comparative approach. *Islamic Revolution Studies*, (40), p. 27–48. [In Persian]

Safari, A. (2016). An extensive exposition and the inefficacy of the independent application of the principle of *iḥsān*. *Fiqh Ahl al-Bayt*, no. 87, p. 179–205. [In Persian]

Sajjadi, S. A. (2020). *Diplomacy in Islam*. Kabul: Khatam al-Nabiyyin University. [In Persian]

Sayyed-Bagheri, S. K. (2020). *Political freedom from the perspective of the Holy Quran*. Qom: Islamic Culture and Thought Research Institute. [In Persian]

Shahīd al-Thānī, Z. (2006). *Al-Rawḍa al-Bahiyya fī sharḥ al-Lumʿa al-Dimashqiyya* (Vol. 2). Qom: Dār al-Tafsīr. [In Arabic]

Shakouri, A. (1998). *Islamic political jurisprudence*. Qom: Office of Islamic Propagation. [In Persian]

Shams al-Din, M. M., & Ayatollahzadeh Shirazi, M. (2001). *The Islamic political society: Jurisprudential and historical foundations*. Tehran: University of Tehran Press. [In Persian]

Shaykh Bahāʾī, B. M. (1933). *Jāmiʿ-i ʿAbbāsī*. [N.p.]. [In Persian]

Smith, S. & et al. (2005). *Power in global governance*. Cambridge: Cambridge University Press

Sobhani Tabrizi, J. (2007). *An introduction to new issues in theology* (3rd ed.). Qom: Tawhid Publications. [In Persian]

Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1991). *Al-Mīzān* (5th ed., Vol. 2; M. T. Mesbah, Trans.). Qom: Allameh Tabataba'i Academic Foundation. [In Persian]

Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (1995). *Translation of Tafsīr al-Mīzān* (5th ed., Vols. 2 & 19). Qom: Islamic Publications Office. [In Persian]

Ṭabāṭabāʾī, S. M. Ḥ. (2011). *Al-Mīzān fī tafsīr al-Qurʾān* (Vol. 5). Beirut: Al-Aʿlamī Institute. [In Arabic]

Ṭūsī, M. (2008). *Al-Mabsūṭ fī fiqh al-Imāmiyya* (Vols. 3 & 8). Tehran: Al-Maktaba al-Murtaḍawiyya. [In Persian]

Wendt, A. (1999). *Social theory of international politics*. Cambridge University Press.

Yazdī, M. (2009). *Dār al-Islām wa-Dār al-Ḥarb*. Qom: [N.p.]. [In Persian]

Zamiriyeh, A. (2007). *Al-ʿAlāqāt al-dawliyyah fī al-Islām*. Sharjah: University of Sharjah. [In Arabic]

Zoheili, V. (2010). *The effects of war in Islamic jurisprudence* (A. Binesh, Trans.). Qom: Zamzam-e Hedayat. [In Persian]

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

A Constructivist Approach to Malik Bennabi's Theory of the Islamic Commonwealth

Iman Mohammadi[1], **Ahmad Rahdar**[2]

[1] PhD., Candidate, Department of Political Science, Baqir al-Olum University, Qom, Iran
(Corresponding author). imanmohammadiir@gmail.com
[2] Assistant Professor, Department of Applied Jurisprudence, Baqir al-Olum University, Qom, Iran.
rahdar@bou.ac.ir

Abstract

The present study seeks to examine and provide a metatheoretical account of the geopolitical and civilizational thought of Malik Bennabi, the prominent Algerian thinker, within the framework of social constructivist theory. In the twentieth century, following the experience of direct colonialism and the collapse of the Ottoman Caliphate, the Islamic world faced a profound structural and identity crisis, compounded by the forced imposition of the Westphalian nation-state system. In response to this crisis, Malik Bennabi proposed the idea of an "Islamic Commonwealth" not merely as a temporary political and military alliance, but as a grand civilizational-cultural strategy for overcoming this historical impasse. Accordingly, the fundamental objective of this study is to move beyond reductionist and materialist analyses of the causes of decline in Muslim societies and to offer a post-positivist reinterpretation of Bennabi's theory, thereby illuminating its potential for generating an indigenous, identity-based, and non-Western model of regionalism within the international system. In pursuit of this objective, the central problem of this study concerns the feasibility of reconciling the indigenous and endogenous concepts in Bennabi's thought with the foundations of modern international relations and contemporary crises. Accordingly, the central question of the study is: How do the key concepts of Malik Bennabi's theory of the Islamic Commonwealth correspond and organically relate to the ontological and epistemological assumptions of the metatheory of social constructivism? More specifically, this study seeks to determine how the four fundamental pillars of constructivism-namely, the primacy of ideas and layers of meaning over material factors; the precedence and primacy of identity over national interests; the mutual constitution of structure and agency; and the predominance of the logic of appropriateness over the logic of consequences-are reproduced and conceptualized within Bennabi's epistemic framework and his structural vision for the Islamic world. To answer the aforementioned question and

Cite this article: Mohammadi, I. & Rahdar, A. (2026). A Constructivist Approach to Malik Bennabi's Theory of the Islamic Commonwealth. *Political science*, 29(1), p. 77-96. https://doi.org/10.22081/psq.2026.74533.3108

Received: 2025-08-21
Revised: 2025-11-26
Accepted: 2025-12-17
Published online: 2026-03-30

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2026/authors retain the copyright and full publishing rights

address the research problem, the study employs a descriptive-analytical method and the technique of qualitative content analysis of texts. In the methodological process, the conceptual and metatheoretical framework of social constructivism was first examined and elaborated, with particular emphasis on the views of theorists such as Alexander Wendt, Peter Katzenstein, and Martha Finnemore. Subsequently, adopting a text-centered approach, the fundamental components and dimensions of Malik Bennabi's civilizational theory were extracted from his later works, particularly *Wajhat al-ʿĀlam al-Islāmī* (*The Orientation of the Islamic World*) and his dedicated treatise on the "Islamic Commonwealth," and were then systematically compared with the indicators and assumptions of the constructivist school. Through this process, the theoretical connections between the idea of the Islamic Commonwealth and established concepts in the international relations literature were theoretically formulated. The findings of this study indicate that, unlike rationalist approaches such as realism, which seek to explain power and security primarily in terms of material resources and military capabilities, Malik Bennabi locates the roots of the decline and backwardness of the Islamic world in the breakdown of intersubjective ideas and the loss of the social efficacy of faith. The most significant manifestation of this theoretical correspondence is found in the central concept of "colonizability" (*qābiliyyat al-istiʿmār*). From a constructivist perspective, Bennabi regards colonialism not primarily as an objective and geographical phenomenon, but as a defective cognitive and identity structure that has hollowed out the agency of Muslims from within. The idea of the Islamic Commonwealth represents an attempt to transform this intersubjective understanding and redefine Muslims' identity from that of passive, colonizable subjects into active, civilization-building agents, organized as a "third pole" within the bipolar order of the Cold War. Furthermore, by rejecting the ineffective dichotomy between the "romantic revival of a unified caliphate" and "separate imported nation-states," Bennabi's proposed model introduces a new institutional structure based on a plurality of agents within a unified macrostructure. By dividing the Islamic world into six geographical-cultural regions—Arab, Iranian, Sino-Mongolian, Malay, African, and European—he proposes a gradual, functionalist process of integration. Within this model, overarching civilizational identity functions as an independent variable and the primary source for defining states' national interests. Consequently, interactions among Islamic states are grounded not in the mere calculation of material costs and benefits and adherence to the logic of consequences, but in normative commitments and endogenous Islamic values, and are guided by the logic of appropriateness. Another significant finding of the study is that this identity- and civilization-oriented approach is not confined to the historical circumstances of the mid-twentieth century; rather, it possesses considerable potential for reinterpretation within the contemporary geopolitical landscape. The theoretical framework of the Islamic Commonwealth can serve as a robust operational foundation for explaining the structural requirements of the concept of resistance and for supporting the broader discourses of the Islamic Republic of Iran. Given that the theory emphasizes identity-based independence and the rejection of hegemony, it closely aligns with the doctrine of a new Islamic civilizational project and the strategy of Islamic unity. Moreover, Bennabi's analytical framework can make an additional contribution to the conceptual enrichment and advancement of Iran's higher-level policy documents, particularly the "Second Step of the

Revolution" Statement and the "Iranian-Islamic Model of Progress" document. It explains how networks of meaning and local centers of resistance can, through the accumulation of social efficacy and the transformation of social practices, develop from dispersed units into a stable and influential power bloc within the international system. Finally, the present study concludes that Malik Bennabi's theory should be regarded as a pioneering form of civilizational constructivism. Chronologically preceding Alexander Wendt and the formal emergence of post-positivist and identity-oriented approaches in the West, Bennabi adopted a distinctly problem-driven approach in emphasizing the social nature of power, security, and anarchy in international politics. The overall conclusion of this study suggests that the idea of the "Commonwealth" within Bennabi's epistemic framework is not merely a transient political and security alliance, but rather an identity-based security community designed, through the mutual constitution of structure and agency, to safeguard the authenticity, agency, and integrity of the Islamic ummah in the modern era. Bennabi's thought demonstrates that civilizational paralysis and fragmentation in the Islamic world are not rigid, immutable material realities; rather, they are socially constructed phenomena whose transformation is possible only through the reconstruction of identity-based and cognitive structures and the conscious transformation of the actors' intersubjective practices.

Keywords: Malik Bennabi, Islamic Commonwealth, constructivism, civilizational identity, colonizability, Alexander Wendt.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

مشترک‌المنافع اسلامی مالک بن نبی؛ رویکردی سازه‌انگارانه به نظریه

ایمان محمدی[۱]، احمد رهدار[۲]

[۱] دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، دانشگاه باقرالعلوم(ع)، قم، ایران **(نویسنده مسئول).** imanmohammadiir@gmail.com
[۲] استادیار، گروه فقه مضاف، دانشگاه باقرالعلوم(ع)، قم، ایران. rahdar@bou.ac.ir

چکیده

نظریه مشترک‌المنافع اسلامی (فکرة کمنولث اسلامی) مالک بن نبی، متفکر برجسته الجزایری را می‌توان پاسخی تمدنی به بحران‌های ساختاری جهان اسلام در قرن بیستم، به‌ویژه پس از فروپاشی خلافت و ظهور دولت-ملت‌های وستفالیایی دانست. پژوهش حاضر در پیِ بازخوانی این نظریه در چارچوب فرانظری سازه‌انگاری اجتماعی است تا جوابی باشد به پرسش اصلی این مقاله که «چگونه مفاهیم کلیدی نظریهٔ مشترک المنافع اسلامی مالک بن نبی با مفروضات سازه‌انگاری مانند اولویت انگاره‌ها بر عوامل مادی، برتری هویت بر منافع، تکوین متقابل ساختار-کارگزار و منطق تناسب در برابر منطق پیامدها همخوانی دارند؟». یافته‌های این نوشتار که با روش توصیفی-تحلیلی و بر پایهٔ نظریهٔ سازه‌انگاری سامان یافته، نشان می‌دهد که بن نبی بر خلاف رویکردهای خردگرا، ریشهٔ انحطاط و عقب‌ماندگی جهان اسلام را نه در کمبود منابع مادی، بلکه در فروپاشی انگاره‌های بین‌الاذهانی و فقدان کارآمدی اجتماعی ایمان می‌بینند. او با ارائهٔ مدل مشترک‌المنافع به عنوان یک قطب ثالث در فضای دوقطبی جنگ سرد، در پی بازتعریف هویت مسلمانان از سوژه‌های استعمارپذیر به کنشگران تمدن‌ساز بود. بن نبی با تقسیم جهان اسلام به شش منطقهٔ جغرافیایی-فرهنگی، الگویی از همگرایی تدریجی را پیشنهاد می‌دهد که در آن هویت تمدنی کلان، منبع اصلی تعریف منافع ملی دولت‌ها قرار می‌گیرد. این رویکرد می‌تواند در عصر حاضر بازتعریف شده و در تعریف چارچوب عملیاتی مطابق نیازهای مفهوم مقاومت و یا گفتمان‌های کلان جمهوری اسلامی ایران همانند تمدن‌سازی نوین اسلامی و وحدت اسلامی و همچنین کمک به پیشبرد اسناد بالادستی چونان گام دوم انقلاب یا سند ایرانی-اسلامی پیشرفت کمک مضاعف کند. نتیجه اینکه نظریهٔ بن نبی را می‌توان نوعی سازه‌انگاری تمدنی پیش‌گامانه دانست که با تقدّم زمانی نسبت به الکساندر ونت و تحولات منجر به نظریه‌های هویتی به صورت مسئله‌محور و با ارائه چارچوب نظری جامع، بر ماهیت اجتماعی و هویتی قدرت و امنیت در نظام بین‌الملل تأکید ورزیده و مشترک‌المنافع را به مثابهٔ یک جامعهٔ هویتی برای صیانت از اصالت امت اسلامی در عصر مدرن طراحی کرده است.

کلیدواژه‌ها: مالک بن نبی، مشترک‌المنافع اسلامی، سازه‌انگاری، هویت تمدنی، قابلیت استعمارپذیری، الکساندر ونت.

استناد به این مقاله: محمدی، ایمان؛ رهدار، احمد (۱۴۰۵). مشترک المنافع اسلامی مالک بن نبی؛ رویکردی سازه‌انگارانه به نظریه. *علوم سیاسی*، ۲۹(۱)، ص۷۷-۹۶. https://doi.org/10.22081/psq.2026.74533.3108

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۳۰ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۹/۰۵ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۹/۲۶ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

۱۴۰۵©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند.
نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

مقدمه

پایان جنگ سرد و ناتوانی نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل، به‌ویژه نئورئالیسم و نئولیبرالیسم در پیش‌بینی و تبیین تحولات صلح‌آمیز سیستمی، زمینه‌ساز ظهور جدّی رویکردهای فرانظری و جامعه‌شناختی در این رشته شد. در میان این رویکردهای نوظهور، سازه‌انگاری اجتماعی به عنوان قدرتمندترین چالش در برابر رویکردهای خردگرا و مادی‌گرا قد علم کرد. سازه‌انگاری بیش از آنکه یک نظریهٔ سطح واحد در کنار دیگر نظریه‌ها باشد، یک هستی‌شناسی بدیل است که پیش‌فرض‌های بنیادین دربارهٔ ماهیت نظام بین‌الملل، کارگزاران و ساختارها را به چالش می‌کشد. عنوان سازه‌انگاری در مطالعات بین‌المللی، اصطلاحی است که از جامعه‌شناسی وارد این فضا شده و بر طیف وسیعی از نظریه‌ها، از واقع‌گرایی علمی تا پساساخت‌گرایی، اطلاق می‌شود؛ با این حال روایت الکساندر ونت از این نظریه به دلیل تلاش برای ایجاد پلی میان پوزیتیویسم و پساپوزیتیویسم، شهرت و کاربرد بیشتری یافته است. این رویکرد به عنوان یک فرانظریه، در سه بعد معرفت‌شناختی، هستی‌شناختی و ارتباطی، جهان را محصولی ساخته‌شده و بین‌الاذهانی می‌بیند. در بعد هستی‌شناختی، سازه‌انگاری معتقد است جهان پیرامون ما ماهیتی اجتماعی دارد و پدیده‌های سیاسی بر خلاف اشیاء مادی، هویتی برخاسته از معنا و تفکر جمعی دارند. سازه‌انگاری به دو شاخهٔ اصلی رادیکال (اروپایی) و متعارف (آمریکای شمالی) تقسیم می‌شود. از منظر سازه‌انگاران متعارف، چهار اصل محوری قابل استخراج است: نخست، ساختار و کارگزار به صورت متقابل تکوین می‌یابند؛ دوم، هویت منبع اصلی تعریف منافع است؛ سوم، قدرت صرفاً مادی نیست و ایده‌ها قدرت‌آفرین هستند؛ و چهارم، منطق کنش دولت‌ها بیش از آنکه تابع منطق پیامدها (سود و هزینه) باشد، تابع منطق تناسب (رفتار بر اساس هویت) است. درحالی‌که نظریه‌های مدرن روابط بین‌الملل در اواخر قرن بیستم به بازخوانی نقش هویت پرداختند، در میانهٔ قرن بیستم و سال‌ها پیش از شکل‌گیری نظریه‌های متمرکز بر مفاهیم بین الاذهانی، متفکری از الجزایر به نام مالک بن نبی (۱۹۰۵-۱۹۷۳) با نبوغی جامعه‌شناختی، تحلیلی تمدنی و مسئله‌محور از وضعیت جهان اسلام ارائه داد. مسیر تحولات فکری جهان اسلام در قرن بیستم تحت تأثیر دو شوک ساختاری بود: استعمار مستقیم اروپایی و فروپاشی خلافت عثمانی در سال ۱۹۲۴. در پاسخ به این بحران‌ها، بن نبی پروژه‌ای فکری را آغاز کرد که فراتر از کنشگری سیاسی روزمره، بر ریشه‌های انحطاط تمدنی متمرکز بود. تمایز بنیادین بن نبی با مصلحان هم‌عصرش در روش‌شناسی پوزیتیویستی و مهندسی او نهفته است. او که تحصیل‌کردهٔ مهندسی برق در پاریس بود، در پیِ کشف قوانین حاکم بر ظهور و سقوط تمدن‌ها گشت. نوآوری اصلی او تغییر پارادایم از «متهم‌کردن دیگری» به «نقد خویشتن» بود. او با طرح مفهوم محوری «قابلیت استعمارپذیری»، استدلال کرد که ضعف درونی و فروپاشی هویتی جوامع مسلمان، آنها را مستعد سلطهٔ خارجی کرده است. در فضایی که جهان اسلام میان دو مدل ناکارآمد خلافت سنتی و دولت-ملت

وستفالیایی گرفتار بود، بن نبی نظریهٔ مشترک‌المنافع اسلامی (فکرة کامنولث اسلامی) را بـه عنـوان یـک راه سوم پیشنهاد داد. این نظریه صرفاً یـک اتحـاد سیاسـی یـا نظـامی نبـود، بلکـه سـاختاری ضـروری بـرای محافظت از جهان اسلام در برابر قطب‌بندی‌های جنگ سرد و تسهیل بازسازی تمـدنی درونـی محسـوب می‌شد. بن نبی با نگاهی پراگماتیک به مدل مشترک‌المنافع انگلستان، استدلال کرد که اگر یـک امپراتـوری فروپاشیده می‌تواند بر اساس زبان و منافع مادی پیوندهایی پایدار ایجاد کند، جهان اسلام بـه طریـق اولـی می‌تواند بر اساس «خاک فرهنگی» واحد و ارزش‌های توحیدی، ساختاری منعطف و قدرتمند بنـا نهـد. او جهان اسلام را به شش منطقهٔ جغرافیایی (عربی، ایرانی، مالزیایی، آفریقـایی، چینـی-مغـولی و اروپـایی) تقسیم کرد که باید در عین حفظ خصوصیات ویژهٔ خود، حول محور هویت اسلامی متحد شوند.

مسئله اصلی این مقاله، بررسی هم‌پوشانی‌های شگفت‌انگیز میـان اندیشـهٔ تمـدنی مالـک بـن نبـی و نظریهٔ سازه‌انگاری در روابط بین‌الملل است. بن نبی دهه‌ها پـیش از الکسـاندر ونـت، بـه ایـن جمع‌بنـدی رسیده بود که واقعیت‌های مادی نظام بین‌الملل (مانند استعمار و مرزهای جغرافیایی) محصـول قراردادهـا و انگاره‌های ذهنی هستند. او در پیِ ایجاد یک جامعه امنیتی هویتی بود که در آن منطق تناسـب بـر اسـاس ارزش‌های اسلامی، جایگزین پیروی کورکورانه از قدرت‌های شرق و غرب شود؛ مسـئله‌ای کـه هم‌اکنـون نیز چالشی برای جهان اسلام است و جامعه اسلامی با حدود دو میلیارد جمعیت را به دلیل عدم انسـجام، به تابعی از سیاست‌های غرب و تحت فشار قدرت‌های غیراسلامی قرار داده است. در این پـژوهش، ابتـدا مبانی نظری سازه‌انگاری با تأکید بر آرای ونت و کاتزنشتاین تبیین شده و سپس با استخراج اصـول بنیـادین اندیشهٔ بن نبی، نشان خواهیم داد که چگونه مفهوم مشترک‌المنافع اسلامی به عنـوان یـک طـرح مهندسـی اجتماعی، با پیش‌فرض‌هایی همچون تکوین متقابل ساختار-کارگزار و برساختگی منافع از طریـق هویـت تحلیل‌پذیر است. هدف غایی نوشتار، اثبات این ادعاست که نظریهٔ بـن نبـی نـه یـک رمانتیسـم تـاریخی، بلکه یک مدل دقیق از «منطقه‌گرایی هویتی» است که همچنان برای تبیین بحران‌های معاصر جهان اسـلام کارآمدی دارد و این امکان را به جمهوری اسلامی ایران می‌دهد که چارچوب مالک بـن نبـی را در راسـتای منافع و اهداف خویش بازتعریف کند و در ذیـل گفتمان‌هـایی همچـون مقاومـت، تمدن‌سـازی اسـلامی، وحدت اسلامی، پیشرفت ایرانی-اسلامی و دیگر گفتمان‌های هویتی به اجرا درآورد.

برای ورود به بحث اصلی، مقاله بر چهار محور کلیدی متمرکز خواهد شد:

اولویت انگاره‌ها: بررسی مفهوم قابلیت استعمارپذیری به عنوان یک برساختهٔ ذهنی.

هویت و منافع: تحلیل چگونگی تعریف منافع ملی دولت‌های عضو مشـترک‌المنافع بـر پایـهٔ هویـت تمدنی.

دیالکتیک ساختار- کارگزار: مطالعهٔ نقش «انسان نهضت» در تغییر ساختار بین‌المللی جهان اسلام.

منطق تناسب: مقایسهٔ مدل بن نبی با کنشگری هنجارمحور در برابر کنشگری سودمحور.

این مقدمه، مسیری را ترسیم می‌کند تا نشان دهد چگونه مالک بن نبی توانست با ترکیب جامعه‌شناسی غربی و جهان‌بینی اسلامی، نظریه‌ای ارائه دهد که در آینهٔ سازه‌انگاری، معنای جدیدی به خود می‌گیرد.

۱. رویکرد سازه‌انگارانه در تحولات بین‌الملل

پایان جنگ سرد و ناتوانی نظریه‌های جریان اصلی روابط بین‌الملل، به‌ویژه نئورئالیسم و نئولیبرالیسم در پیش‌بینی و تبیین تحولات صلح‌آمیز سیستمی، زمینه‌ساز ظهور جدّی رویکردهای فرانظری و جامعه‌شناختی در این رشته شد. در میان این رویکردها، «سازه‌انگاری اجتماعی» به عنوان قدرتمندترین چالش در برابر رویکردهای خردگرا و مادی‌گرا قد علم کرد. سازه‌انگاری بیش از آنکه یک نظریهٔ سطح واحد در کنار دیگر نظریه‌ها باشد، یک هستی‌شناسی بدیل است که پیش‌فرض‌های بنیادین درباره ماهیت نظام بین‌الملل، کارگزاران و ساختارها را به چالش می‌کشد. عنوان سازه‌انگاری در میان نظریه‌های روابط بین‌الملل به صورت کلی اصطلاحی است که از جامعه‌شناسی وارد فضای روابط بین‌الملل شده و بر طیف وسیعی از نظریه‌ها میان واقع‌گرایی علمی تا سازه‌انگاری پساساختارگرا اطلاق می‌شود، اما در این میان، نظریهٔ سازه‌انگاری الکساندر ونت شهرهٔ بیشتری دارد. رویکرد سازه‌انگاری در مطالعات بین‌المللی از دهه ۱۹۸۰ توسط نیکولاس اونف آغاز و به‌سرعت توسط شخصیت‌های دیگر همانند ونت توسعه یافت و کاربردی‌تر شد. این رفت و بازگشت‌ها باعث شده تا این نظریه در چند دهه گذشته به عنوان یکی از نظریه‌های پرکاربرد به بحث گذاشته شود (چکل، ۱۳۹۱، صص. ۱۴۵-۱۴۶). این رویکرد به عنوان یک فرانظریه هر سه عنصر اصلی را دارد که به‌اختصار باید گفت در بعد معرفت‌شناختی، این نظریه بر این باور است که دانش و تمامی پدیده‌های انسانی، اموری ساخته‌شده و بیناذهنی هستند. درواقع آنچه ما به عنوان پدیدهٔ اجتماعی یا دانش می‌شناسیم، مستقل از انسان نیست؛ بلکه کاملاً به ذهنیات بشری، تجربیات جمعی و قراردادهای اجتماعی وابستگی دارد. در بُعد هستی‌شناختی نیز این نظریه معتقد است که جهان پیرامون ما ماهیتی اجتماعی دارد. این رویکرد با نگاهی کل‌نگر به مسائل سیاسی و بین‌المللی، ایده و اندیشه را زیربنای شکل‌گیری پدیده‌ها می‌داند. از این منظر، پدیده‌های اجتماعی بر خلاف اشیای مادی، هویتی برخاسته از معنا و تفکر دارند.

درنهایت این نظریه در بعد ارتباطی و انعکاسی بر پیوند میان دو مورد قبل تأکید دارد؛ به این معنا که یک رابطهٔ متقابل و انعکاسی میان دانش و واقعیت وجود دارد. این فرایند نشان می‌دهد که چگونه شناخت و دانش ما می‌تواند به نوبه خود، واقعیت‌های اجتماعی را بازتعریف کرده و بر ساختار آنها اثر بگذارد (Guzzini, 2000). در خصوص نظریهٔ سازه‌انگاری باید توجه داشت که ما با طیفی گسترده و گونه‌های متنوعی مواجه هستیم که هر یک بر جنبه‌های خاصی تمرکز دارند؛ به طوری که این نظریه معمولاً به دو

شاخهٔ اصلی قاعده‌محور یا رادیکال و هنجارمحور یا متعارف تقسیم می‌شود. جریان سازه‌انگاران رادیکال، موج اول در زمینهٔ مطالعات سازه‌انگاران در روابط بین‌الملل را شامل می‌شوند و افرادی همچون جان جرارد راگی، ریچارد اشلی، کراتچویل و اونف هستند و به نوع اروپایی سازه‌انگاری با عنوان سازه‌انگاری پست‌پوزیتیویستی یا تفسیری شناخته می‌شوند. سازه‌انگاران قاعده‌محور یا رادیکال بر مباحث زبان‌شناختی و گفتمانی تأکید ویژه دارند و پایه و اصول نظریه‌های خود را بر آن گذاشته‌اند و به جای بررسی اینکه چه عواملی موجب تغییر ابعاد هویت یک دولت می‌شود، بر شرایط زمینه‌ای و ساختارهای زبانی و گفتمان‌های اجتماعی که چنین تغییری را ممکن می‌سازند، تأکید می‌کنند (چکل، ۱۳۹۱، ص. ۱۴۹). رویکرد دوم، گروه شناخته‌شده‌تر سازه‌انگاران را شامل می‌شود و افرادی همچون الکساندر ونت، فینه‌مور، کاتزنشتاین، امانوئل آدلر و مایکل بارنت را در بر می‌گیرد. معروف‌ترین نوشته این جریان به مقاله ونت در سال ۱۹۹۲ مرتبط است که با عنوان «آنارشی آن چیزی است که دولت‌ها از آن می‌فهمند» منتشر شد و حرکت دوم را در زمینهٔ مطالعات سازه‌انگاری شروع کردند. این جریان به سازه‌انگاران متعارف و به تعبیر جفری چکل به نوع آمریکای شمالی سازه‌انگاری معروف گشته‌اند. این دسته از سازه‌انگاران، بخش قابل توجهی از مفاهیم محوری در جریان اصلی روابط بین‌الملل به‌ویژه نظریه‌های نئورئالیسم و نئولیبرالیسم را از منظری متفاوت پذیرفته‌اند و بر خلاف پوزیتیویست‌های سنتی، روی ساختار بین‌الاذهانی، نقش هنجارها در تکوین هویت و به تبع آن بر منافع دولت‌ها تأکید می‌کنند. در میان این نظریه‌پردازان، اندیشهٔ ونت که بیشتر که در پیِ تفسیر و توضیح جهان و پدیده‌های اجتماعی و سیاسی است، کاربردی‌تر است و سزاوار توجه بیشتری می‌باشد (Palosaari, 2004; Adler, 1997).

الکساندر ونت در کتاب مرجع خود که به همت خانم حمیرا مشیرزاده با عنوان *نظریهٔ اجتماعی سیاست بین‌الملل* به چاپ رسیده، بیان می‌کند که تعاملات میان کنشگران در نظام بین‌الملل بیش از آنکه تابع عوامل مادی باشد، تحت تأثیر ساختار دانش یا همان فرهنگ و معانی مشترک است. از نظر او، فرهنگ اگرچه در باورهای فردی ریشه دارد، فراتر از ذهنیت یک شخص واحد است و در فضایی بین‌الاذهانی و بر اساس درک متقابل کنشگران شکل می‌گیرد. ونت بر این مبنا، سه الگوی کلان فرهنگی یا ساختار دانش را معرفی می‌کند: در فرهنگ هابزی، منطق حاکم، دشمنی و حذف رقیب است و قدرت نظامی حرف اول را می‌زند؛ در فرهنگ لاکی، دولت‌ها به عنوان رقیب یکدیگر را به رسمیت شناخته و به حاکمیت همدیگر احترام می‌گذارند؛ و در فرهنگ کانتی، منطق دوستی حاکم است و اختلافات به صورت مسالمت‌آمیز و تیمی حل می‌شوند (ونت، ۱۳۸۴، ص. ۳۶۷-۴۳۰). او سازه‌انگاری را یک نظریهٔ ساختارگرا می‌داند که بر چهار رکن استوار است: دولت‌ها بازیگران اصلی هستند، اما کنشگری محدود به آنها نیست. ساختارهای بین‌المللی ماهیتی بین‌الاذهانی دارند؛ هویت و منافع در فرایند تعاملات اجتماعی ساخته می‌شوند و درنهایت ساختار و کارگزار رابطه‌ای متقابل و تکوینی با یکدیگر

دارند. در این میان، کلیدی‌ترین مفهوم از نظر ونت هویت است که نه به صورت پیشینی، بلکه در جریان تعاملات میان دولت‌ها پدید می‌آید (همان، صص. ۲۷۸-۲۸۵). همچنین پس از بیان خلاصه‌ای از اصول نظریهٔ سازه‌انگاری مطابق نظریه الکساندر ونت، می‌توان طبق یک خوانش کلی از تمام اندیشمندان این نظریه به‌ویژه جریان دوم، گفت که سازه‌انگاران در عرصه روابط بین‌الملل در چهار عقیده اشتراک نظر دارند: نخست اینکه به اعتقاد آنها بازیگران و ساختارها به صورت متقابل ساخته می‌شوند و تعاملات بازیگران، ساختارهای بین‌المللی را شکل می‌دهد. دوم اینکه آنان معتقدند هویت و منافع متغیرهای درونی هستند و هویت‌ها به صورت مستمر از طریق تعامل بازیگران ساخته می‌شوند و منافع نیز از هویت‌های خاص سرچشمه می‌گیرد؛ سوم آنکه سازه‌انگاران قدرت را صرفاً در عوامل مادی خلاصه نمی‌کنند و بر تأثیر و قدرت ایده‌ها و اندیشه‌ها نیز تأکید می‌کنند و چهارم اینکه سازه‌انگاران به ارائه چهارچوب مختص به خود برای تشریح تغییرات بین‌المللی همت می‌گمارند.

آنان امیدوارند که با واردکردن ساختارها، بازیگران، هویت‌ها، منافع و اندیشه‌ها در عرصهٔ بازی بین‌الملل بتوانند تغییرات مهم ایجادشده در الگوهای رفتاری بازیگران نظام بین‌الملل را تشریح کنند (عبداله‌خانی، ۱۳۸۳، صص. ۱۸۷-۱۸۶)؛ پس می‌توان با توجه به آنچه از بیان نظریهٔ الکساندر ونت و خلاصه نظریه‌های دیگر اندیشمندان سازه‌انگاری به دست آمد، ملاک‌های زیر را برای تحلیل نظریهٔ مشترک المنافع اسلامی مالک بن نبی در نظر گرفت:

اولویت انگاره‌ها بر عوامل مادی: سازه‌انگاران واقعیت مادی جهان (مانند وجود تسلیحات هسته‌ای یا منابع نفتی) را انکار نمی‌کنند، ولی استدلال می‌کنند که این واقعیت‌های مادی به خودی خود فاقد معنا هستند. معنای آنها از طریق تفسیرهای اجتماعی و فهم‌های بین‌الاذهانی شکل می‌گیرد. به بیان پیتر کاتزنشتاین، محیطی که دولت‌ها در آن عمل می‌کنند، نه صرفاً مادی، بلکه فرهنگی و نهادی است. هنجارها و فهم‌های جمعی، نحوهٔ تفکر بازیگران دربارهٔ ابزارهای مادی را شکل می‌دهند؛ برای مثال زرادخانهٔ هسته‌ای انگلیس برای آمریکا تهدید محسوب نمی‌شود، اما اندک سلاح هسته‌ای کرهٔ شمالی تهدید تلقی می‌گردد؛ تفاوت نه در ماهیت مادی سلاح، بلکه در معنای اجتماعی و هویتی است که به دارندهٔ آن نسبت داده می‌شود (Katzenstein, 1996, p. 2).

برساخته‌شدن منافع از طریق هویت‌ها: بر خلاف نظریه‌های خردگرا که منافع ملی را امری برون‌زا و ثابت فرض می‌کنند (مانند بقا یا بیشینه‌سازی قدرت)، سازه‌انگاری منافع را امری درون‌زا و محصول تعاملات اجتماعی می‌داند. در این دیدگاه، هویت‌ها، به‌ویژه نوع خاص آن اساس منافع هستند. یک دولت پیش از آنکه بداند چه می‌خواهد (منافع)، باید بداند که کیست (هویت). دولتی که هویت خود را حافظ صلح تعریف می‌کند، منافعی متفاوت از دولتی دارد که خود را هژمون منطقه‌ای می‌پندارد. این هویت‌ها نیز در طول زمان و در فرایند تعامل با دیگری شکل می‌گیرند و دگرگون می‌شوند (Wendt, 1992, p. 398).

قوام متقابل ساختار و کارگزار: سازه‌انگاری در بحث رابطه ساختار-کارگزار، موضعی میانه‌رو اتخاذ می‌کند و از جبرگرایی ساختاری مانند نئورئالیسم کنت والتز و فردگرایی روش‌شناختی مانند نئولیبرالیسم اجتناب می‌ورزد. بر اساس نظریهٔ ساخت‌یابی که سازه‌انگاران از آنتونی گیدنز وام گرفته‌اند، ساختارهای نظام بین‌الملل که بیشتر هنجاری و فکری هستند، به رفتار کارگزاران (دولت‌ها) شکل می‌دهند و آنها را محدود یا توانمند می‌سازند؛ اما همزمان این ساختارها تنها از طریق کنش‌ها و رویه‌های تکرارشوندهٔ همین کارگزاران بازتولید شده یا تغییر می‌یابند؛ بنابراین رابطهٔ میان آنها دیالکتیکی و دوسویه است (Wendt, 1999, p. 139).

منطق تناسب در برابر منطق پیامدها: درحالی‌که نظریه‌های خردگرا رفتار دولت‌ها را بر اساس منطق پیامدها تحلیل می‌کنند که در آن بازیگر در پیِ محاسبه هزینه-فایده و بیشینه‌سازی سود است، سازه‌انگاران بر منطق تناسب تأکید دارند. طبق این منطق، کنشگران در مواجهه با یک موقعیت، نمی‌پرسند کدام عمل بیشترین سود را دارد؟ بلکه می‌پرسند با توجه به هویت و نقش من در این موقعیت اجتماعی، رفتار مناسب و هنجارمند کدام است؟ (Finnemore, 1996 , p. 29).

خلاصه اینکه همان‌طورکه دهقانی فیروزآبادی نیز در کتاب *نظریه‌ها و فرانظریه‌ها در روابط بین‌الملل* بیان کرده‌اند، مهم‌ترین اصول و پیش‌فرض‌های سازه‌انگاری موارد زیر است:

۱) روابط اساساً بازتاب انگاره‌ها و ایده‌های مشترک کنشگران است و در روابط جهانیان، ابعاد مادی و ابعاد غیرمادی و انگاره‌ای دارای تأثیر و اهمیت یکسان هستند.

۲) هویت، هنجارها و منافع از قبل مسلّم و موجود نیست (برونزا)، بلکه در چارچوب ساختارهای هنجاری مشترک قوام می‌یابد (درونزا).

۳) هیچ‌یک از ساختار و کارگزار بر دیگری اولویت هستی‌شناختی یا معرفت‌شناختی ندارد و به صورت متقابل، همدیگر را تکوین، تولید و بازتولید می‌کنند.

۴) در این چارچوب، رفتار بازیگران اساساً بر هنجارها و ارزش‌ها مبتنی است؛ به گونه‌ای که بازیگران تلاش می‌کنند بین رفتار خویش از یک سو و توصیه و تجویزهای هنجاری برخاسته از هویتشان تناسب و تناظر برقرار سازند (دهقانی فیروزآبادی، ۱۳۹۴، صص. ۲۱۴-۲۱۶).

۲. نظریهٔ مشترک المنافع اسلامی مالک بن نبی

مالک بن نبی و بحران ساختاری در جهان اهل سنّت

مسیر تحولات فکری جهان اسلام به‌ویژه در میان اهل سنت در قرن بیستم، به طور عمیق تحت تأثیر دو شوک ساختاری بنیادین قرار داشت: نخست، تجربهٔ استعمار مستقیم اروپایی که نه‌تنها ساختارهای سیاسی، بلکه بافت اجتماعی و روانی جوامع مسلمان را دگرگون ساخت؛ دوم، فروپاشی خلافت عثمانی

در سال ۱۹۲۴ که به مثابهٔ پایان نمادین وحدت سیاسی امت و آغاز عصر دولت- ملت‌های تکه‌تکه‌شده در خاورمیانه و شمال آفریقا بود. در میانهٔ این آشفتگی و در پاسخ به بحران مدرنیته، متفکران مسلمان طیفی از پاسخ‌ها را ارائه کردند؛ از بازگشت‌گرایی سلفی و اصلاح‌طلبی حقوقی- فقهی گرفته تا ناسیونالیسم سکولار و غرب‌گرایی رادیکال (Hourani, 1983, p. 345). در این میان، سهم متفکر الجزایری، مالک بن نبی (1905–1973) به دلیل داشتن ماهیت تمدنی و عمق تحلیل جامعه‌شناختی آن، متمایز و برجسته است. بن نبی بر خلاف بسیاری از هم‌عصرانش که تمرکز خود را بیشتر بر کنشگری سیاسی فوری یا اصلاحات جزئی در نظام آموزشی و فقهی معطوف کرده بودند، پروژهٔ فکری خود را بر تشخیص ریشه‌های بنیادین انحطاط تمدنی و فرمول‌بندی شرایط ضروری برای یک رنسانس (النهضة) متمرکز ساخت (El-Mesawi, 1998 , p. 22). او با گذار از تحلیل‌های سطحی که استعمار را تنها علت بدبختی جهان اسلام می‌دانستند، مفهوم محوری قابلیت استعمارپذیری را مطرح کرد و استدلال نمود که ضعف درونی جوامع مسلمان، آنها را مستعد پذیرش سلطهٔ خارجی کرده است (بن نبی، ۱۹۶۰، ص. ۶۵). ما در این نوشتار یک جزء خاص، ولی کمترپژوهش‌شده از منظومهٔ فکری بن نبی را بررسی می‌کنیم: نظریهٔ ژئوپلیتیک او در باب مشترک‌المنافع اسلامی است که در زبان عربی، با عنوان «فکرة کمنولث اسلامی» مطرح است. اهمیت این نظریه در آن است که بن نبی آن را صرفاً به عنوان یک اتحاد سیاسی تاکتیکی یا یک بلوک نظامی متعارف پیشنهاد نکرد، بلکه با استناد به تحلیل آثار متأخر او، می‌توان استدلال کرد که مشترک‌المنافع در اندیشهٔ بن نبی، یک ساختار ضروری تاریخی- اجتماعی برای محافظت از جهان اسلام در برابر دینامیسم‌های دوقطبی جنگ سرد و تسهیل فرایند بازسازی تمدنی درونی بود (Bariun, 1993, p. 180). بن نبی در دوره‌ای می‌نوشت که جهان اسلام میان دو مدل رقیب گرفتار شده بود: مدل دولت- ملت وستفالیایی که با مرزبندی‌های استعماری تحمیل شده بود و ذاتاً توانایی ایجاد قدرت مؤثر در صحنه جهانی را نداشت و مدل آرمانی بازگشت فوری به خلافت که در شرایط پسااستعماری قرن بیستم فاقد امکان‌پذیری تاریخی بود (السهمرانی، ۱۹۸٦، ص. ۸۸). نظریه مشترک‌المنافع، تلاش بدیع بن نبی برای ارائه یک راه سوم بود؛ مدلی از همگرایی منطقه‌ای که بر اساس ارزش‌های فرهنگی مشترک و منافع ژئوپلیتیک متقابل بنا شده و هدف آن احیای کارآمدی جمعی امت در تاریخ بود.

مالک بن نبی و مسیر رشد در میان استعمار

برای درک عمق و اصالت نظریهٔ مشترک‌المنافع اسلامی، ضروری است که ابتدا هندسهٔ معرفتی طراح آن، مالک بن نبی واکاوی شود. اندیشهٔ بن نبی محصول دیالکتیک دردناک میان میراث تمدنی رو به زوال اسلامی و مواجههٔ مستقیم با مدرنیتهٔ خشن استعماری بود. او در سال ۱۹۰۵ در قسنطینه الجزایر، در فضایی دیده به جهان گشود که خود آن را جامعه‌ای در حال احتضار توصیف می‌کند؛ جامعه‌ای که تحت

فشار مضاعف استبداد داخلی سنت‌های متحجر و استعمار خارجی فرانسه، پویایی تاریخی خود را از دست داده بود (Bennabi, 1984, p. 25). تمایز بنیادین بن نبی با بسیاری از مصلحان هم‌عصر خود (همچون محمد عبده یا رشید رضا) در نوع نظام آموزشی او نهفته است. او نه در حوزه‌های سنتی دینی مانند الازهر یا زیتونه، بلکه در مدارس فرانسوی و سپس در پاریس در رشتهٔ مهندسی برق تحصیل کرد. این پس‌زمینهٔ علمی-تکنیکی، تأثیری عمیق بر روش‌شناسی او گذاشت. بن نبی به جای رویکردی کلامی-فقهی به مسائل جهان اسلام، رویکردی پوزیتیویستی و جامعه‌شناختی اتخاذ کرد. او در پیِ کشف قوانین حاکم بر ظهور و سقوط تمدن‌ها بود؛ همان طور که یک مهندس در پیِ قوانین فیزیک است (Christelow, 1992, p. 73). تجربهٔ زیسته در پاریس دههٔ ۱۹۳۰، بن نبی را در معرض جریان‌های فکری اصلی اروپا قرار داد. او با آثار مورخان و جامعه‌شناسانی همچون آرنولد توینبی، اشپنگلر و مارکس درگیر شد، اما این مواجهه به جای آنکه او را به یک غرب‌گرای منفعل تبدیل کند، ابزارهای تحلیلی لازم را برای بازخوانی انتقادی تاریخ خودی در اختیارش نهاد. بنا بر استدلال المزوی، بن نبی در پاریس دریافت که مشکل جهان اسلام فقدان ایمان نیست، بلکه فقدان کارآمدی اجتماعی ایمان اسلامی در عصر مدرن است. این ادراک، نقطهٔ عزیمت او از اصلاح دینی صرف به سوی مهندسی اجتماعی و تمدنی بود. نوآوری اصلی در منظومهٔ فکری بن نبی، تغییر پارادایم از توصیف علائم بیماری به تشخیص ریشه‌های آن بود. در دوره‌ای که گفتمان غالب در میان ناسیونالیست‌ها و اسلام‌گرایان، مقصردانستن دیگری (امپریالیسم غربی، صهیونیسم، توطئه‌های خارجی) به عنوان یگانه‌عامل عقب‌ماندگی بود، بن نبی شجاعانه انگشت اتهام را به سوی درون نشانه رفت (El-Mesawi, 1998, p. 52).

نظریهٔ مشترک المنافع اسلامی مالک بن نبی

در فضای فکری جهان اسلام، پس از دو جنگ جهانی و در آستانهٔ استقلال ملت‌ها از یوغ استعمار، دو گفتمان کلان در باب آیندهٔ سیاسی امت غالب بود: نخست، جریان‌های پان‌اسلامیستی سنتی که راه‌حل را در بازگشت فوری و انقلابی به مدل خلافت می‌دیدند؛ دوم، جریان‌های ناسیونالیستی سکولار (مانند پان‌عربیسم ناصری یا پان‌ترکیسم) که وحدت را بر محور زبان یا نژاد و در چارچوب دولت- ملت مدرن جستجو می‌کردند. با رنگ‌باختن امکان احیای خلافت، دو جریان از دل تفکر اول خارج شد که یکی بازگشت به سلفی‌گری را راه نجات می‌دید و دیگری راه احیای جامعه اسلامی را از مسیر اصلاح پی می‌گرفت (Enayat, 1982, p. 69). مالک بن نبی با تیزبینی جامعه‌شناختی خود، تمام این رویکردها را ناکافی می‌دانست. او مدل بازگشت به خلافت را در شرایط فقدان زیرساخت‌های فرهنگی و اجتماعی لازم، نوعی رمانتیسم تاریخی و غیرعملی ارزیابی می‌کرد. از سوی دیگر پذیرش کامل مدل دولت- ملت وستفالیایی را نیز تن‌دادن به نقشه‌ای می‌دانست که استعمار برای تضعیف دائمی جهان اسلام طراحی کرده بود (بن نبی، ۱۹۸۵، ص. ۱۰۸)؛ در این میان نظریهٔ مشترک‌المنافع اسلامی، پاسخ واقع‌بینانه و در عین

حال تمدنی بن نبی به این بن‌بست بود. این نظریه، تلاشی برای ایجاد یک ساختار میانی بود که واقعیت وجود دولت‌های مستقل ملی را به رسمیت بشناسد، اما در عین حال سازوکاری برای عبور از فلج ناشی از تفرق و هم‌افزایی قدرت در سطح کلان امت فراهم آورد. مالک بن نبی ایدهٔ مشترک‌المنافع را نه به عنوان یک گزینهٔ سیاسی در میان دیگر گزینه‌ها، بلکه به عنوان یک ضرورت تاریخی برای بقا و توسعه در جهان مدرن مطرح می‌کند. او در کتاب *وجهة العالم الإسلامی* استدلال می‌کند که در عصر ابرقدرت‌ها و بلوک‌های عظیم اقتصادی و نظامی (مانند بلوک غرب به رهبری آمریکا و بلوک شرق به رهبری شوروی)، واحدهای سیاسی کوچک و منزوی هرچقدر هم که به لحاظ حقوقی مستقل باشند، فاقد عمق راهبردی و توانایی تأثیرگذاری بر سرنوشت خود هستند (بن نبی، ۲۰۰۲، ص. ۱۸۲). وی در این باره می‌نویسد: «إن العالم الإسلامی الیوم، بشتاته الحالی لا یستطیع أن یواجه تحدیات العصر. إن کل دولة إسلامیة علی حدة، مهما کانت مواردها، تظل عاجزة عن بناء نهضة حقیقیة فی معزل عن شقیقاتها. إن 'الکتلة' هی شرط البقاء فی عالم العمالقة» (مرزوق، ۱۹۹۰، ص. ۱۳۸)؛[۱] بنابراین مبنای اول نظریه، اذعان به ناکارآمدی دولت-ملت منفرد در جهان اسلام برای تحقق اهداف تمدنی است. با تحلیل محتوای آثار بن نبی، به‌ویژه کتاب *کامنولث اسلامی*، می‌توان اصول بنیادینی را که ساختار پیشنهادی او بر آنها استوار است، استخراج کرد:

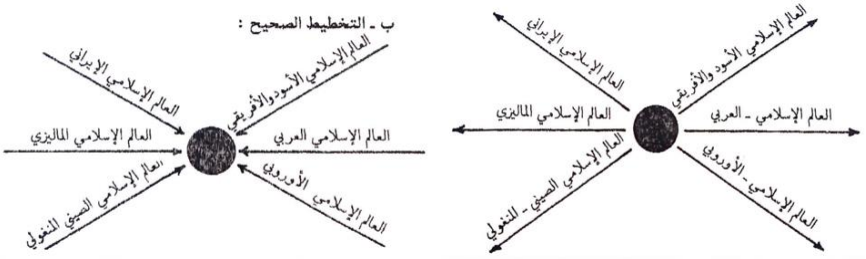
اصل همگونی فرهنگی به عنوان زیربنا: بر خلاف اتحادیه‌های نظامی مانند ناتو که بر اساس تهدید مشترک شکل گرفته‌اند یا اتحادیه‌های صرفاً اقتصادی، بن نبی معتقد بود که پایدارترین شکل همگرایی باید بر یک زیربنای فرهنگی مشترک استوار باشد. او جهان اسلام را دارای یک «خاک فرهنگی» واحد می‌دانست که حاصل قرن‌ها زیست مشترک تحت چتر ارزش‌های اسلامی است. این همگونی، فرایند ادغام را طبیعی و کم‌هزینه‌تر می‌کند؛ با این حال بن نبی هشدار می‌دهد که این احساسات مشترک، شرط لازم است، اما کافی نیست و باید به ساختارهای عینی تبدیل شود (El-Mesawi, 1998, p. 210).

اصل تدریج‌گرایی و اولویت‌بندی کارکردی: بن نبی به‌شدت با طرح‌های وحدت فوری و سیاسی (مانند تلاش برای ادغام مصر و سوریه در جمهوری متحد عربی) مخالف بود و آنها را محکوم به شکست می‌دانست. او رویکردی «کارکردگرایانه» را پیشنهاد می‌داد که بسیار شبیه به نظریه‌های دیوید میترانی در روابط بین‌الملل است. طبق این اصل، همگرایی باید از حوزه‌های کم‌تنش مانند همکاری‌های فرهنگی، آموزشی، علمی و اقتصادی آغاز شود تا اعتماد متقابل ایجاد گردد و تنها در مراحل نهایی به سوی همگرایی سیاسی و دفاعی حرکت کند (Bariun, 1993, p. 192).

---

۱. جهان اسلام امروز، با پراکندگی فعلی‌اش نمی‌تواند با چالش‌های عصر روبرو شود. هر دولت اسلامی به‌تنهایی هرچقدر هم که منابع داشته باشد، از ساختن یک رنسانس واقعی در انزوا از خواهرانش ناتوان است. «بلوک‌بندی» شرط بقا در جهان غول‌هاست.

اصل مکمل‌سازی اقتصادی- فرهنگی: بن نبی دهه‌ها پیش از شکل‌گیری جدی سازمان‌هایی مانند سازمان همکاری اسلامی (OIC) یا بانک توسعه اسلامی، بر ضرورت ایجاد یک بازار مشترک اسلامی تأکید داشت. او استدلال می‌کرد که جهان اسلام دارای منابع مکمل است؛ برخی مناطق دارای سرمایهٔ انسانی و جمعیت بالا هستند و برخی دیگر دارای منابع طبیعی و انرژی هستند. در حال حاضر، این منابع به جای تکمیل یکدیگر، در خدمت اقتصادهای غربی قرار دارند. هدف اقتصادی مشترک‌المنافع، تغییر جهت این جریان‌ها و ایجاد یک اقتصاد مقاومتی درونی بود که وابستگی ساختاری به غرب را کاهش دهد (صالح، ۲۰۰۵، ص. ۸۸).



بر پایه مطالب پیش‌گفته، مالک بن نبی در ایدهٔ کامنولث اسلامی خود که به صورت کتابچه منتشر شده، جهان اسلام را به شش منطقهٔ جغرافیایی مختلف عربی، ایرانی، چینی- مغولی، مالزیایی، آفریقایی و اروپایی تقسیم کرده است که هر کدام دارای شرایط تاریخی، فرهنگی، سیاسی و هویتی مرتبط با خود بوده‌اند، اما در مفهوم اسلام با یکدیگر مشترک هستند. ایشان در ایدهٔ کامنولث اسلامی بیان می‌کند که جهان کنونی دیگر همانند گذشته، نمی‌تواند جهان اسلام را واحد یکپارچه‌ای با مرکزیت مکه بداند؛ بلکه این شش منطقهٔ جهان اسلام با اختلافات و خصوصیت‌های ویژهٔ خود باید به صورت یک مشترک المنافع ذیل مفهوم اسلام جمع شوند و ظرفیت‌های مرتبط با هر حوزه برای پیشبرد منافع اسلام به کار گرفته شود (بن نبی، ۲۰۰۰، ص. ۱۲-۱۳). ایشان در بخشی از کتاب خود بیان می‌کنند که با توسعه‌یافتن جهان اسلام و ورود به جغرافیای مختلف با هویت‌های متعدد، دیگر نمی‌توان پیشبرد اسلام را از یک نقطه همانند اول دورهٔ اسلامی دنبال کرد؛ بلکه باید با شناخت جهان‌های متعدد اسلامی، از ظرفیت‌های هر کدام برای توسعهٔ اسلام بهره برد و حرکت‌های مناطق شش‌گانه به‌عکس شده و به سمت مرکز برای تقویت هویت اسلامی بازگردد (همان، صص. ۴۵-۴۸). در اینجا لازم است به یک نکته اشاره شود و آن امت‌محوربودن نظریهٔ مالک بن نبی است. هرچند نظریهٔ مالک بن نبی به نظریهٔ سازه‌انگاری بسیار شباهت دارد، ولی همان طور که گفته شد در نظریهٔ سازه‌انگاری دولت‌ها در حالت غربی و وستفالیایی به عنوان اصل در نظر گرفته می‌شوند؛ بر خلاف نظریه مالک بن نبی که نگاه امت‌محورانه دارد. البته نقد بن نبی بر مسئله دولت وستفالیایی به معنای نفی آن نیست، بلکه آن را در معنای محصورکردن هویت

اسلامی در جغرافیای دولت رد می‌کند. از سوی دیگر تأکید سازه‌انگاری بر اصل‌بودن دولت به عنوان نفی بازیگران هویتی دیگر نیست. با توجه به این توضیح می‌توان مدعی شد که بحث دولت در این دو نظریه موجب تناقض نمی‌شود و امکان جمع به شیوه‌ای که گفته شد را دارد.

از مشترک المنافع مالک بن نبی تا مشترک المنافع انگلیس

انتخاب واژهٔ کامنولث (مشترک المنافع) از سوی بن نبی تصادفی نبود. او به عنوان یک ناظر دقیق تحولات جهانی، مجذوب مدل مشترک‌المنافع انگلیس شده بود. اگرچه بن نبی دشمن سرسخت استعمار انگلیس بود، نبوغ پراگماتیک آنها در حفظ نفوذ جهانی پس از فروپاشی امپراتوری را تحسین می‌کرد. او می‌دید که چگونه انگلیس توانسته است مجموعه‌ای ناهمگون از کشورها (از کانادا و استرالیا تا هند و نیجریه) را با وجود تفاوت‌های نژادی و مذهبی در یک ساختار منعطف بر اساس پیوندهای تاریخی، زبان مشترک (انگلیسی) و منافع اقتصادی گرد هم آورد. استدلال بن نبی این بود که اگر انگلیس می‌تواند بر اساس یک میراث استعماری و یک زبان بیگانه چنین ساختاری ایجاد کند، چرا جهان اسلام نتواند بر اساس پیوندهای عمیق‌تر و اندام‌وار عقیدتی، تاریخی و تمدنی خود، یک مشترک‌المنافع قدرتمندتر بنا نهد؟ تفاوت بنیادین این بود که مدل انگلیسی پسا-امپریالیستی و برای حفظ وضعیت موجود بود، درحالی‌که مدل اسلامی ضد-امپریالیستی و برای تغییر وضعیت موجود طراحی شده بود (بن نبی، ۱۹۸۵، ص. ۱۱۵). در همین راستا می‌توان گفت که نظریهٔ مشترک‌المنافع اسلامی مالک بن نبی، یک طرح مهندسی اجتماعی در مقیاس کلان است. این نظریه با عبور از دوگانهٔ ناکارآمد خلافت سنتی و دولت- ملت مدرن، مدلی از منطقه‌گرایی را پیشنهاد می‌کرد که بر مبنای هویت مشترک، منافع متقابل اقتصادی و رویکردی تدریجی بنا شده بود. هدف نهایی این ساختار، فراهم‌آوردن بستر مادی و سیاسی لازم برای تحقق رنسانس تمدنی بود که بن نبی آن را شرط بقای اسلام در عصر مدرن می‌دانست. در بخش بعدی، نشان خواهیم داد که چگونه این ایده‌های مطرح‌شده در نیمه قرن بیستم، با جدیدترین نظریه‌های روابط بین‌الملل در پایان قرن بیستم و آغاز قرن بیست و یکم همخوانی دارند.

۳. نظریهٔ مشترک المنافع اسلامی مالک بن نبی در آینه سازه‌انگارانه

همان طور که بیان شد، برای تحلیل نظریهٔ مشترک‌المنافع اسلامی مالک بن نبی در چارچوب نظری سازه‌انگاری، باید از سطح تحلیل‌های مادی‌گرایانه (قدرت نظامی و ثروت اقتصادی) فراتر رفت و به لایه‌های معنایی، هویتی و انگاره‌ای رسوخ کرد. در ادامه این تحلیل در چهارمحور اصلی مبتنی بر پیش‌فرض‌های سازه‌انگاری که در بخش اول بیان شد، ارائه می‌شود.

ـ اولویت انگاره‌ها و بازخوانی قابلیت استعمارزدگی

در دیدگاه سازه‌انگاری، واقعیت‌های مادی تنها در بستر نظام‌های معنایی و هویتی اهمیت می‌یابند.

مالک بن نبی با طرح مفهوم قابلیت استعمارپذیری (قابلیة الاستعمار) در نگاه تمدنی خـویش و اسـتفاده از آن به عنوان لایهٔ فکری و پشتیبان کامنولث اسلامی، دقیقاً بـر همـین منطـق انگـاره‌ای دسـت می‌گـذارد. از منظر سازه‌انگاری، استعمار تنها یک اشغال مادی یا نظـامی نیسـت، بلکـه یـک سـاختار ذهنـی و هـویتی است. به باور بن نبی پیش از آنکه تانک‌های استعمار وارد جغرافیای جهان اسلام شـوند، انگـارهٔ ضـعف و فروریزی هویت تمدنی در ذهن مسلمانان شکل گرفته بود. او بر خلاف رئالیست‌ها که قـدرت را در تعـداد لوله‌های توپ می‌دیدند، قدرت یا ضعف را در ایـده‌ها می‌جسـت. مشـترک‌المنافع پیشـنهادی او، پـیش از آنکه یک بلوک قدرت مادی باشد، یک پروژه بازسازی انگاره‌ای است. او می‌خواهد بـا بازگردانـدن جهـت ارزشی و منفعتی جهان‌های متعدد اسلامی به سمت مرکز اسلام، خاک فرهنگی مشترک را از نو معنـا کنـد تا معنای اجتماعی کنشگر مسلمان از یک سوژه منفعل و استعمارپذیر به یک سوژه فعال و تمدن‌ساز تغییـر یابد و بتواند در میان دو قطب شرق و غرب به صورت فعـال و بـه مثابـهٔ یـک قطـب، فعـال شـود. درواقـع مشترک‌المنافع اسلامی مالک بن نبی در پی تغییر فهم بین‌الاذهانی مسلمانان نسبت بـه خـود و نسـبت بـه غرب است. گفتنی است هرچند نظریهٔ مالک بن نبی بر خلاف سـازه‌انگاری کـه دولـت را اصـل می‌بینـد، نسبت به نمونهٔ دولت وستفالیایی انتقاد دارد، اما نظریه او نافی نقش دولت‌ها در جغرافیای اسـلامی نیسـت و همکاری دولت‌ها را در ذیل نظریهٔ امت‌محورش رد نمی‌کند.

ـ هویت به مثابهٔ منبع تعریف منافع در مشترک‌المنافع

طبق پیش‌فرض دوم سازه‌انگاری، هویت بر منافع مقدم اسـت؛ یعنـی دولت‌هـا نخسـت بایـد بداننـد کیستند تا بفهمند چه می‌خواهند. بن نبی در تقسیم‌بندی جهـان اسـلام بـه شـش منطقـه (عربـی، ایرانـی، مالزیایی و...)، درواقع بر هویت‌های متکثر در عین وحدت تأکید دارد. او مدل دولت- ملـت وسـتفالیایی را برای جهان اسلام یک هویت تحمیلی و برون‌زا می‌داند که منافع ملی را به شکلی خرد و متضـاد تعریـف کرده است. این اشکال بیانگر این نکته است که دولت‌ها در پهنهٔ جهان اسـلام بایـد بـر پایـهٔ امـت، منـافع خویش را تعریف و عملیاتی کنند. مشترک‌المنافع اسلامی تلاشی برای برساختن یک هویت کلان تمـدنی (درون‌زا) است که دولت‌ها باید در ذیل آن ایفای نقش کنند. وقتـی بـن نبـی از همگـونی فرهنگـی سـخن می‌گوید، درواقع می‌خواهد بگوید اگر هویت مشترک اسلامی (به عنوان متغیر مستقل) تثبیت شود، منـافع ملی دولت‌های عضو (به عنوان متغیر وابسته) تغییـر خواهـد کـرد؛ در ایـن صـورت همکـاری اقتصـادی، فرهنگی، نظامی یا...، دیگر نه بر اساس محاسبهٔ سود- هزینه مـادی محـض (منطـق پیامـدها)، بلکـه بـر اساس تعریف جدید از خود و هنجارهای تجویزی هویتی شکل می‌گیرد. در ایـن چـارچوب، امنیـت هـر منطقه، امنیت کل مشترک‌المنافع تلقی می‌شود؛ زیرا هویت‌ها با هم گره خورده‌اند.

ـ تکوین متقابل ساختار و کارگزار با گذار از بن‌بست خلافت و دولت-ملت

یکـی از پیچیـده‌ترین بخش‌هـای اندیشـه بـن نبـی، نسـبت میـان فرد/جامعـه (کـارگزار) و نظـام

بین‌الملل/تمدن (ساختار) است. سازه‌انگاران معتقدند ساختار و کارگزار همدیگر را می‌سازند و رابطه متقابل با یکدیگر دارند. بن نبی نیز بر همین باور است. او از یک سو معتقد است که تمدن (ساختار) محصول ترکیب انسان، خاک و زمان توسط کارگزاران است و از سوی دیگر تأکید دارد که تا فضای فرهنگی (ساختار هنجاری) اصلاح نشود، کارگزاران جدید (انسان نهضت) متولد نمی‌شوند؛ در همین راستا نظریهٔ مشترک‌المنافع بن نبی، دقیقاً در نقطه تلاقی کارگزار و ساختار قرار دارد:

تغییر ساختار: او هرچند دولت را به معنای کلی رد نمی‌کند، با اهمیت‌دادن بسیار به هویت اسلامی و قراردادن آن در فضایی بالاتر از ساختار دولت، در پیِ ایجاد ساختاری جدید (مشترک‌المنافع) در میان جغرافیای اسلام است تا محدودیت‌های ساختار دولت- ملت وستفالیایی را که مانع رشد امت بود، از میان ببرد.

توان‌مندسازی کارگزار: او هم‌زمان بر مهندسی اجتماعی تأکید دارد تا کارگزاران (دولت‌های مسلمان) از حالت تکی خارج شده، به کنشگران جمعی تبدیل شوند. این نکته نیز نگاه غربی به دولت را اصلاح و مدلی امت‌محورانه به آن می‌بخشد.

همچنین بن نبی با رد مدل خلافت فوری، درواقع می‌گوید که ساختار سیاسی نمی‌تواند بدون بازتولید رویه‌های اجتماعی توسط کارگزاران در طول زمان (تدریج‌گرایی) شکل بگیرد. این همان نظریهٔ ساخت‌یابی گیدنز در روابط بین‌الملل است که بن نبی آن را در قالب رنسانس تمدنی و انباشت کارآمدی مطرح می‌کند.

ـ منطق تناسب در برابر منطق پیامدها؛ الگوی اسلامی مقابل الگوی انگلیسی

شاید جالب‌ترین بخش تحلیل سازه‌انگارانه، مقایسه بن نبی میان کامنولث انگلیسی و اسلامی باشد. به باور بن نبی انگلیسی‌ها بر اساس منطق تناسب توانستند نفوذ خود را حفظ کنند؛ یعنی آنها آموختند که در شرایط جدید پسااستعماری، رفتار مناسب برای حفظ پیوندها دیگر نمی‌تواند زور نظامی باشد؛ بلکه نهادسازی بر اساس پیوندهای زبانی و تاریخی است؛ ازاین‌رو به استقلال دولت‌ها به شیوهٔ غربی روی آوردند، اما نفوذ خود را از دریچهٔ هویت و با ایجاد کامنولث تضمین کردند. بن نبی در پیِ جایگزینی این منطق تناسب با نسخه‌ای اصیل است. او می‌گوید برای جهان اسلام، رفتار مناسب با توجه به هویت توحیدی‌اش، نه تبعیت از قطب‌بندی‌های جنگ سرد (بلوک شرق و غرب)، بلکه ایجاد یک قطب ثالث تمدنی و توسعه آن بر دولت‌های اسلامی است تا به عنوان ساختاری بالا دستی به تنظیم روابط ذیل منافع اسلامی و به صورت امت‌محور بپردازد.

مشترک‌المنافع بن نبی از اعضای خود نمی‌خواهد که فقط چون سود می‌برند، متحد شوند؛ بلکه چون مسلمان هستند و هویّتشان ایجاب می‌کند که در برابر دیگری استعمارگر متحد باشند، باید این ساختار را برگزینند.

٤. نتیجه‌گیری

اگر بخواهیم نظریهٔ مالک بن نبی را در ادبیات مدرن سازه‌انگاری خلاصه کنیم، او در پی ایجاد یک جامعهٔ هویتی به تعبیر کارل دویچ و امانوئل آدلر در جهان اسلام بود. زیربنای هنجاری نظریهٔ بن نبی مبتنی بر انگاره‌های مشترک و ارزش‌های فرهنگی، همان زیربنایی هستند که نئورئالیست‌ها آن را نادیده می‌گیرند؛ همچنین در راستای فرایند اجتماعی‌شدن امت اسلامی در ذیل دولت‌های مختلف، بن نبی با تأکید بر همکاری‌های فرهنگی و آموزشی (پیش از سیاسی) درواقع بر فرایند اجتماعی‌شدن دولت‌ها در محیط مشترک‌المنافع تأکید دارد تا به مرور زمان، هویت‌های ملی در هویت تمدنی ادغام شوند. در راستای پایداری ساختار از منظر بن نبی نیز مشترک‌المنافع اسلامی نه یک اتحاد گذرای دولت‌ها برای موازنه قوا، بلکه یک ائتلاف بر پایهٔ ساختار اجتماعی پایدار است که وظیفه‌اش صیانت از هویت امت در برابر فرسایش تمدنی است؛ بنابراین نظریهٔ مالک بن نبی را می‌توان یک سازه‌انگاری تمدنی نامید که دهه‌ها پیش از الکساندر ونت[1] فهمیده بود که آنارشیسم بین‌المللی یا همان بحران جهان اسلام چیزی است که خود مسلمانان با نوع نگاهشان به خود و دیگری ساخته‌اند و برای تغییر این واقعیت مادی تلخ، نخست باید ساختارهای ذهنی و هویتی را از طریق نهادهایی چون مشترک‌المنافع بازسازی کرد. مسیر ترسیم‌شده از سوی مالک بن نبی که در قرن بیست ساماندهی شده، در عصر ما نیز قابلیت تبدیل‌شدن به مدل اجرایی در راستای پیشبرد منافع هویتی جمهوری اسلامی ایران را داراست. مفهوم مقاومت و مسائل مرتبط با آن در جهان اسلام و گفتمان‌هایی همانند تمدن‌سازی نوین، وحدت اسلامی و سندهای بالادستی همچون بیانیهٔ گام دوم انقلاب و سند ایرانی–اسلامی پیشرفت، همگی این قابلیت را دارند که از چارچوب ارائه‌شده توسط مالک بن نبی برای ترسیم الگوی رفتاری بهره برده، در چارچوب هویتی مد نظر به ایفای نقش فعال در جهان اسلام بپردازند.

۱. ونت در حالی مقاله اصلی خویش را در سال ۱۹۹۲ نوشت که مالک بن نبی در سال ۱۹۷۳ فوت کرده است.

منـابـع

بن نبی، م. (۱۹۶۰). *شروط النهضة*. ع. مرزوق و ع. کامل مسقاوی (مترجم). القاهرة: مکتبة الأنجلو المصرية.

بن نبی، م. (۱۹۸۵). *فی مهب المعرکة: إرهاصات الثورة*. دمشق: دار الفکر.

بن نبی، م. (۲۰۰۰ الف). *فکرة کمنویلث اسلامی*. (چاپ دوم). بیروت: دارالفکر المعاصر.

بن نبی، م. (۲۰۰۲ ب). *وجهة العالم الإسلامی*. ع. مرزوق (مترجم). دمشق: دار الفکر.

چکل، ج. ت. (۱۳۹۱). *سازه‌انگاری و سیاست خارجی*. در: استیو اسمیت و دیگران، سیاست خارجی: نظریه‌ها، بازیگران و موارد مطالعاتی (ج۱). ا. حاجی یوسفی، م. محمودی و ا. کریمی (مترجم). تهران: سمت.

خانی عبداله، ع. (۱۳۸۳). *نظریه‌های امنیت: مقدمه‌ای بر طرح‌ریزی دکترین امنیت ملی*. تهران: ابرار معاصر.

دهقانی فیروزآبادی، س.ج. (۱۳۹۴). *نظریه‌ها و فرانظریه‌ها در روابط بین‌الملل*. تهران: نشر مخاطب.

السهمرانی، ا. (۱۹۸۶). *مالك بن نبی: مفکر إصلاحی*. بیروت: دار النفائس.

صالح، ص. (۲۰۰۵). *مالك بن نبی: دراسة فی فکره السیاسی والاستراتیجی*. القاهرة: مکتبة الشروق الدولية.

مرزوق، ع. (۱۹۹۰). *مالك بن نبی: قراءة فی فکره من خلال رصیده الثقافی*. القاهرة: الهیئة المصرية العامة للکتاب.

ونت، ا. (۱۳۸۴). *نظریه اجتماعی سیاست بین‌الملل*. ح. مشیرزاده (مترجم). تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.

References

Adler, E. (1997). Imagined Security Communities: Cognitive Regions in International Relations. *Millennium: Journal of International Studies*, No. 26(2), p. 249-277.

Bariun, F. (1993). *Malik Bennabi: His Life and Theory of Civilization*. Kuala Lumpur: Islamic Book Trust.

Bennabi, M. (1960). *Shurūṭ al-nahḍa* (Marzūq & ʿ. Kāmil Misqāwī, Trans.). Cairo: Maktabat al-Anjlu al-Miṣriyya. [In Arabic]

Bennabi, M. (1984). *Mémoires d'un témoin du siècle*. Algiers: Editions Nationales Algériennes.

Bennabi, M. (1985). *Fī mahabb al-maʿraka: Irhāṣāt al-thawra*. Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Bennabi, M. (2000a). *Fikrat Kanmanwalth Islāmī* (2nd ed.). Beirut: Dār al-Fikr al-Muʿāṣir. [In Arabic]

Bennabi, M. (2002b). *Wijhat al-ʿālam al-Islāmī* (ʿ. Marzūq, Trans.). Damascus: Dār al-Fikr. [In Arabic]

Christelow, A. (1992). The Enigma of Malik Bennabi. *The Maghreb Review*, 17(1-2), p. 68–81.

Czechal, J. T. (2012). Constructivism and foreign policy. In S. Smith & et al., *Foreign policy: Theories, actors, and case studies* (Vol. 1; A. Haji Yousefi, M. Mahmoudi, & A. Karimi, Trans.). Tehran: SAMT. [In Persian]

Dehghani Firouzabadi, S. J. (2015). *Theories and metatheories in international relations*. Tehran: Mukhāṭab. [In Persian]

El-Mesawi, M. E. (1998). *A Muslim Theory of Human Society: An Investigation into the Sociological Thought of Malek Bennabi*. Kuala Lumpur: Thinker's Library.

Enayat, H. (1982). *Modern Islamic Political Thought*. Austin: University of Texas Press.

Finnemore, M. (1996). *National Interests in International Society*. Ithaca, NY: Cornell University Press.

Guzzini, S. (2000). A Reconstruction of Constructivism in International Relations. *European Journal of International Relations*, 6(2), p. 147–182.

Hourani, A. (1983). *Arabic Thought in the Liberal Age, 1798–1939*. Cambridge: Cambridge University Press.

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

Khani Abdollah, A. (2004). *Theories of security: An introduction to national security doctrine planning*. Tehran: Abrār-e Muʿāṣir. [In Persian]

Marzūq (1990). *Mālik bin Nabī: Qirāʾa fī fikrihi min khilāl raṣīdi-hi al-thaqāfī*. Cairo: Al-Hayʾa al-Miṣriyya al-ʿĀmma li-l-Kitāb. [In Arabic]

Palosaari, T. (2004). *Beyond normal politics: Integration, EU enlargement and securitization theory [Paper presentation]*. epsNet Plenary Conference: Political Science after the EU Enlargement – Challenges to the Discipline. Charles University, Prague, Czech Republic.

Sahmarānī, A. (1986). *Mālik bin Nabī: Mufakkir iṣlāḥī*. Beirut: Dār al-Nafāʾis. [In Arabic]

Ṣāliḥ, Ṣ. (2005). *Mālik bin Nabī: Dirāsa fī fikrihi al-siyāsī wa-al-istrātījī*. Cairo: Maktabat al-Shurūq al-Dawliyyah. [In Arabic]

Wendt, A. (1992). Anarchy is What States Make of It: The Social Construction of Power Politics. *International Organization*, 46(2), p. 391–425.

Wendt, A. (1999). *Social Theory of International Politics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Wendt, A. (2005). *Social theory of international politics* (Ḥ. Bashirzadeh, Trans.). Tehran: Office of Political and International Studies, Ministry of Foreign Affairs. [In Persian]

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

The Role of Transformation and Transmutation Functions in the Fall of the Pahlavi Regime

Alireza Mohammadi[1], Mohammad Radmard[2], Mohammad-Taqi Ghezelsofla[3]

[1] M.A., Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. a.mohammadi.6@umail.umz.ac.ir

[2] Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Mazandaran, Babolsar, Iran **(Corresponding author)**. m.radmard@umz.ac.ir

[3] Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, University of Mazandaran, Babolsar, Iran. m.ghezel@umz.ac.ir

Abstract

Objective: Transformation and transmutation functions can serve as criteria and a framework for assessing the effectiveness of political systems. These functions can provide reliable indicators for examining successful transitions in political development. Conversely, examining the extent to which these functions are fulfilled can also help explain why a political system deteriorates and ultimately collapses. This constitutes the objective of the present article. Accordingly, the study adopts Almond and Powell's transformation and transmutation functions to propose a new approach to explaining the collapse of the Pahlavi regime, particularly given that the Pahlavi regime itself claimed to be pursuing the modernization and development of Iran. Yet, rather than bringing the process of development to fruition, it ultimately experienced collapse. This study can therefore shed light on the reasons for the political development impasse under the Pahlavi political system. Numerous studies have examined the causes and mechanisms underlying the fall of the Pahlavi regime; however, this article seeks to explain this historical development from a different perspective. The present study addresses the following question: What relationship existed between the transformation and transmutation function and the fall of the Pahlavi regime? More precisely, was the regime's inability to fulfill the components of the transformation and transmutation function the principal cause of its collapse? To answer this question, the study hypothesizes that the Pahlavi regime collapsed because it was unable to translate the inputs of the political system—including the articulation and aggregation of interests—into outputs, namely, the formulation and implementation of laws and the judicial functioning of the system. In other words, according to this hypothesis, under the Pahlavi regime, political inputs were effectively

Cite this article: Mohammadi, A., Radmard, M. & Ghezelsofla, M.T. (2026). The Role of Transformation and Transmutation Functions in the Fall of the Pahlavi Regime. *Political science*, 29(1), p. 97-118. https://doi.org/10.22081/psq.2026.72290.3030

Received: 2025-09-15
Revised: 2025-12-06
Accepted: 2025-12-22
Published online: 2026-03-30

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2026/authors retain the copyright and full publishing rights

prevented from entering the power structure because of the suppression of political freedoms, the prohibition of genuine political parties, and the absence of meaningful popular participation. Consequently, the collapse of the regime became inevitable. This study adopts the theoretical framework of Almond and Powell's theory, through which political development is examined from a functionalist perspective. In the midst of the Cold War, these two scholars sought to clarify the requirements for achieving political development in developing countries. Given the limitations of the study, among the three sets of political-system functions identified by these scholars—namely, transformation and transmutation functions, adaptation functions, and the functional capabilities of the political system—this article focuses on the first and uses it as a framework for explaining the fall of the Pahlavi regime. Methodologically, the article is also based on a causal approach. A causal mechanism refers to a sequence of events and variables through which at least two or more variables are linked to one another. In this study, the fall of the Pahlavi regime is the dependent variable, while the six transformation and transmutation functions constitute the independent variables. Transformation and transmutation encompass several functions. More specifically, interest articulation, interest aggregation, rule-making or legislation, rule application by the executive branch, judicial performance, and political communication are components that, taken together, reflect the level of effectiveness of a political system; their inadequate performance can ultimately lead to the collapse of a political system. Data for this study were collected through library-based research. The findings indicate that although the Pahlavi regime ostensibly pursued a modernization project, it was fundamentally deficient in the transformation and transmutation function, because it neither permitted the free articulation of interests nor formulated laws in accordance with public demands. In effect, what persisted was a traditional and authoritarian political system that had merely adopted a developmentalist façade. This reality can provide important lessons for the analysis of contemporary political systems and the diagnosis of obstacles to development, offering valuable insights to researchers and policymakers. For example, achieving sustainable development requires realizing the transformation and transmutation function through the institutionalization of political participation, the rule of law, and government accountability to the will of the people. This challenge extends beyond the Cold War era and remains a major concern for many political systems today. According to this study, this functional gap gradually eroded the social base of the Pahlavi regime and, at the critical juncture of the 1979 Revolution, led to the regime's collapse, given the absence of any legal capacity for converting protests into peaceful political change.

Keywords: Fall of the Pahlavi regime, transformation and transmutation, political system, development.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

نقش کارویژه‌های تبدیل و استحاله در سقوط نظام پهلوی

علیرضا محمدی[۱]، محمد رادمرد[۲]، محمدتقی قزلسفلی[۳]

[۱] کارشناسی ارشد، گروه علوم سیاسی، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، مازندران، بابلسر، ایران. a.mohammadi.6@umail.umz.ac.ir
[۲] دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، مازندران، بابلسر، ایران **(نویسندهٔ مسئول)**. m.radmard@umz.ac.ir
[۳] استاد، گروه علوم سیاسی، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، مازندران، بابلسر، ایران. m.ghezel@umz.ac.ir

چکیده

تاکنون پژوهش‌های زیادی به تبیین چرایی و چگونگی سقوط حکومت پهلوی پرداخته‌اند، ولی این مقاله تلاش می‌کند با رویکردی متفاوت به تبیین این واقعیت بپردازد. پژوهش حاضر در پی پاسخ به این پرسش است که بین کارویژهٔ تبدیل و استحاله با سقوط نظام پهلوی چه ارتباطی وجود دارد؟ به عبارت دقیق‌تر، آیا ناتوانی این نظام در اجرای مؤلفه‌های کارویژهٔ تبدیل و استحاله عامل اصلی فروپاشی آن بوده است؟ در راستای پاسخ به این پرسش، فرضیه پژوهش این بود که چون حکومت پهلوی نتوانست خروجی‌های نظام سیاسی، شامل تمهید و اجرای قوانین و عملکرد قضایی نظام را بر اساس ورودی‌های نظام شامل بیان و تجمیع منافع تنظیم کند، سقوط کرد؛ به عبارت دیگر مطابق این فرضیه، در نظام پهلوی، ورودی‌های سیاسی به دلیل سرکوب آزادی‌های سیاسی، ممنوعیت احزاب واقعی و فقدان مشارکت مردمی معنادار، درعمل راهی به درون ساختار قدرت نداشتند؛ ازاین‌رو سقوط رژیم امری اجتناب‌ناپذیر بود. این پژوهش چارچوب نظری خود را بر اساس نظریهٔ آلموند و پاول قرار داده است که طی آن توسعهٔ سیاسی از منظری کارکردگرایانه بررسی می‌گردد. عملکرد صحیح آنها می‌تواند به سقوط یک نظام سیاسی بینجامد. گردآوری داده‌ها نیز در این پژوهش به شکل کتابخانه‌ای تدوین شده است. نتیجه اینکه نظام پهلوی اگرچه به‌ظاهر پروژه نوسازی را دنبال می‌کرد، در ذات خود فاقد کارکرد تبدیل و استحاله بود؛ زیرا نه به بیان آزادانهٔ منافع اجازه می‌داد و نه قوانین را بر اساس مطالبات عمومی تنظیم می‌کرد. درواقع شاهد ادامهٔ نظام سیاسی سنتی و اقتدارگرایی بودیم که تنها ظاهری توسعه‌گرا به خود گرفته بود. این واقعیت، می‌تواند درس‌های مهمی برای تحلیل نظام‌های سیاسی معاصر و آسیب‌شناسی موانع توسعه در اختیار محققان و تصمیم‌گیران عرصهٔ سیاست فراهم سازد؛ برای نمونه به منظور دستیابی به توسعه‌ای پایدار، باید کارویژهٔ تبدیل و استحاله را از طریق نهادینه‌سازی مشارکت سیاسی، حاکمیت قانون و پاسخ‌گویی نظام حکومتی به خواست مردم تحقق بخشید؛ امری که فراتر از دوران جنگ سرد، چالش عمدهٔ بسیاری از نظام‌های سیاسی در عصر کنونی نیز هست؛ همین شکاف کارکردی به‌تدریج پایگاه اجتماعی نظام پهلوی را فرسوده کرد و در بزنگاه انقلاب ۱۳۵۷، با توجه به نبود هرگونه ظرفیت قانونی برای تبدیل اعتراضات به تغییرات مسالمت‌آمیز، موجب فروپاشی نظام گردید.

کلیدواژه‌ها: سلطنت پهلوی، تبدیل و استحاله، نظام سیاسی و توسعه.

استناد به این مقاله: محمدی، علیرضا؛ رادمرد، محمد؛ قزلسفلی، محمدتقی (۱۴۰۵). نقش کارویژه‌های تبدیل و استحاله در سقوط نظام پهلوی. *علوم سیاسی*، ۲۹(۱)، ص۹۷-۱۱۸. https://doi.org/10.22081/psq.2026.72290.3030

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۲۴ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۹/۱۵ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۱۰/۰۱ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

۱۴۰۵©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند.

مقدمه

نوسازی سیاسی مستلزم تغییر و تحولاتی در سازمان‌ها و نهادهای سنتی است؛ تغییراتی که شامل تحول و حرکت از نهادها و ساختارهای سنتی به سمت ایجاد نهادهای مدرن با هدف دستیابی به کارآمدی بیشتر می‌شود؛ بدین جهت طی فرایند نوسازی، مجموعه‌ای از نگرش‌ها، ارزش‌ها و اعتقاداتی که مانع تحول می‌شوند، کنار می‌روند و به جای آن دیدگاه‌هایی غالب می‌شوند که بیانگر افزایش مشارکت مردمی، حاکمیت قانون و تفکیک قوا هستند. نظام‌های سیاسی توسعه‌یافته، افزون بر اصلاح برخی از روندهای معیوب و سلیقه‌ای سنتی، در پی نهادمندشدن هستند تا اعمال نظرهای شخصی در آنها دخیل نباشد؛ بر این اساس در نظام‌های سیاسی مدرن و توسعه‌یافته، ورودی‌های نظام شامل بیان و تجمیع منافعی می‌شوند که برآمده از بطن جامعه است و خروجی‌های آن شامل اجرای قانون، نظارت بر اجرای قانون و قضاوت می‌شود. این امر مستلزم تفکیک قوا و وجود نظام سیاسی دموکراتیک است که در آن ورودی‌ها و خروجی‌های نظام نه بر اساس نظر یک شخص، بلکه بازتابی از خواسته‌های مردم و به طور کلی مصالح عمومی باشد. آلموند و پاول به این مسئله، توجه ویژه‌ای کرده‌اند. مسئله توسعهٔ سیاسی، توجه به دموکراسی و آزادی و آنچه آنان به عنوان نسل دوم نظریه‌پردازی انقلاب بیان کرده‌اند، چنان مهم است که بعدها در اشکال مختلف در نسل متأخر نظریه‌پردازان توسعه، به‌ویژه در آرای کسانی همچون ریچارد اسکالر، آمارتیا سن و لری دایموند نیز گسترش یافت (شیرزادی، ۱۴۰۱). می‌دانیم که حکومت پهلوی دوم در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ با توجه به درآمدهای بالای نفتی، در یک موقعیت تاریخی و در چارچوب سیاست جهانی برای توسعه و نوسازی کشور قرار گرفت. در آن زمان، بحث‌های نظری و تلاش‌های عملی مربوط به توسعه و مدرنیزاسیون در سایهٔ تفوق آمریکای پس از جنگ دوم و طرح رشد مبتنی بر دکترین تک‌خطی اهمیت پیدا کرده بود (قزلسفلی، ۱۳۹۴، ص. ۳۲۲). ایدئولوژی توسعه‌گرایی بنا داشت در دل رقابت ناشی از جنگ سرد از افتادن و سقوط کشورهای درحال‌توسعه مثل ایران در دامن کمونیسم جلوگیری کند؛ به همین دلیل رژیم‌هایی مثل نظام پهلوی در ایران به‌شدّت محتاج اجرای سیاست‌های توسعه و نوسازی بودند؛ زیرا این توسعه می‌توانست افزون بر تثبیت قدرت، مشروعیت نیز برای امثال آنها به ارمغان آورد؛ با این حال جریان اصلی توسعه در دوران پهلوی تحت تأثیر سیاست‌های آمرانه بود (لیلاز، ۱۳۹۲، ص. ۱۴) و هیچ سنخیتی با جامعهٔ ایرانی نداشت. همچنین بلندپروازی‌های شاه در مسیر توسعه بیشتر به اهداف نظامی معطوف بود و به تحقق‌نیافتن ظرفیت در نهادهای سیاسی و حرکت در مسیر توسعهٔ سیاسی منجر می‌شد؛ ازاین‌رو حکومت پهلوی دوم به‌رغم تبلیغات و اظهارات مطرح‌شده، تلاش می‌کرد چهره‌ای توسعه‌یافته از خود نشان دهد؛ اما به‌اشتباه در مسیر توسعه قدم گذاشت و نتوانست اصلاحات مؤثری در کشور ایجاد کند؛ زیرا پس از اجرای سیاست‌های توسعه، همچنان قدرت مطلق در اختیار شاه بود، تفکیک قوا صورت نگرفته بود، مشارکت مردمی بی‌معنا بود و به آزادی سیاسی بها داده

نمی‌شد (سینایی، ۱۳۹۶، ص. ۵۱۴)؛ بنابراین مردم به این تحلیل رسیدند که تنها راه باقی‌مانده برای برون‌رفت از وضعیت اسفناک خود، انقلاب است. درنهایت رژیم پهلوی با اتحاد تاریخی شکل‌گرفته از سوی نیروهای سیاسی و اجتماعی در بهمن سال ۵۷ سرنگون شد. با توجه به مطالب فوق، این پژوهش در صدد ارزیابی حکومت پهلوی دوم بر مبنای کارکرد تبدیل و استحاله است. کارویژه‌های تبدیل و استحاله را می‌توان برای هر نوع نظام سیاسی به کار برد تا میزان توسعه‌یافتگی آن مشخص شود. حتی می‌توان رابطه‌ای میان اعتراضات و نارضایتی مردم را در کشورهایی که امروزه درگیر بحران هستند، با تحقق‌نیافتن کارویژه‌های تبدیل و استحاله پیدا کرد؛ ازاین‌رو پژوهش حاضر با استفاده از نظریهٔ کارکردگرایانه آلموند و پاول، میزان تحقق کارکردهای تبدیل و استحاله، شامل بیان منافع، تجمیع منافع، تدوین قوانین، اجرای قوانین توسط قوهٔ مجریه، عملکرد قوهٔ قضائیه و ارتباط سیاسی را در حکومت پهلوی دوم بررسی و تحلیل می‌کند؛ به همین دلیل پژوهش در پی پاسخ به این پرسش است که میان کارویژهٔ تبدیل و استحاله با سقوط نظام پهلوی چه ارتباطی وجود دارد. فرضیهٔ پژوهش نیز این است که چون حکومت پهلوی نتوانست خروجی‌های نظام سیاسی شامل تمهید و اجرای قوانین و عملکرد قضایی نظام را بر اساس ورودی‌های نظام شامل بیان و تجمیع منافع تنظیم کند، به فروپاشی انجامید.

۱. پیشینه پژوهش

دربارهٔ سقوط پهلوی آثار متعددی نگاشته شده است که برخی از آنها با موضوع این مقاله مرتبط هستند: موسی فقیه حقانی (۱۴۰۲) در کتابی با عنوان *آخرین شاه، آخرین دربار* به گردآوری خاطرات اسدالله علم پرداخته و به تحت نظارت‌بودن مطبوعات، رسانه‌ها و ناکارآمدی احزاب در دوران حکومت پهلوی دوم اشاراتی دارد. ناصر قرگزلو (۱۳۸۵) در کتابی با عنوان *از انقلاب سفید تا انقلاب اسلامی زمینه‌ها و ریشه‌یابی عوامل* بیان می‌دارد که نظام سیاسی اقتدارگرای محمدرضاشاه روح قانون اساسی را تضعیف کرده بود؛ ازاین‌رو سقوط نظام پهلوی از این امر تأثیر پذیرفت که شاه امکان مشارکت سیاسی برای نیروهای غیرخود را فراهم نکرد و به این دلیل گروه‌های مختلف اسلامی، ملی‌گرا و مارکسیستی در یک تلاقی تاریخی به مخالفان پهلوی تبدیل شدند.

یرواند آبراهامیان (۱۳۸٤) در کتابی با عنوان *ایران بین دو انقلاب* با اشاره به رویکردهای رژیم پهلوی، اشاراتی به وضع مجلس، احزاب و قوهٔ قضاییه دارد که از کارایی اصلی خود وامانده بودند؛ همچنین وی بیان می‌دارد که سقوط نظام پهلوی متأثر از توسعهٔ ناهمگون بوده است؛ یعنی شاه نتوانست همزمان با توسعهٔ اقتصادی به توسعهٔ سیاسی دست بزند و توسعهٔ اقتصادی هم ناموزون بود. افزون بر کتاب‌های پیش‌گفته، مقالات متعددی نیز در زمینهٔ سقوط پهلوی موجود است که به بخش‌هایی از کارویژه‌های تبدیل و استحاله اشاراتی داشته‌اند؛ برای مثال امید شکرانه ارزنقی و مسعود اخوان کاظمی (۱٤۰۰) در

مقاله‌ای با عنوان «واکاوی نقش بحران مشارکت در سقوط رژیم پهلوی دوم» به روندی اشاره می‌کنند که باعث عدم تجمیع و بیان منافع در دوران پهلوی دوم شده است. در این مقاله نویسندگان بیان می‌دارند که ساختار اقتدارگرایانهٔ قدرت در دورهٔ پهلوی دوم یکی از موانع عمده در سر راه مشارکت بوده است و ساختار حکومت استبدادی، رشدنکردن احزاب و ناکارآمدی احزاب موجود، برگزارنشدن انتخابات آزاد، پاسخ‌گونبودن به مطالبات طبقات متوسط جدید عواملی بوده‌اند که به فرهنگ سیاسی غیرمشارکتی منجر شده بودند.

علیرضا علی‌صوفی و همکاران (۱۳۹۸) در مقاله‌ای با عنوان «تحلیل چالش تفکیک قوا در دورهٔ پهلوی دوم: نمونهٔ پژوهشی تفسیر اصل ۸۲ متمم قانون اساسی»، به عملکرد قضایی و استقلال قوهٔ قضاییه می‌پردازند و بیان می‌کنند که پس از تصویب تفسیر اصل ۸۲ قانون اساسی، قضات به ابزاری برای اهداف دولت بدل شدند. دستگاه قضایی به جایگاهی که در قانون اساسی مشروطه منظور شده بود نرسند؛ همچنین حکومت لازمهٔ قدرت خود را در اعمال محدودیت برای دستگاه قضا می‌دید.

در این میان نوآوری پژوهش حاضر این است که تاکنون پژوهشی که به طور مستقیم و با استفاده از نظریهٔ کارویژهٔ تبدیل و استحاله (بیان منافع، تجمیع منافع، تمهید قوانین، اجرای قوانین توسط قوهٔ مجریه، عملکرد قوه قضاییه و ارتباط سیاسی) آلموند و پاول در مورد سقوط پهلوی صورت نگرفته است. پژوهش‌های قبلی بیشتر به بعد ساختار قدرت و توسعه نامتوازن رژیم پهلوی معطوف بوده‌اند و تنها به صورت موردی به چیامدهای این روحیه که باعث می‌شد شاه ورای قانون اساسی قرار بگیرد، اشاره دارند. این پژوهش ضمن معرفی کارویژه‌های تبدیل و استحاله در پی تبیین چرایی موفق‌نبودن اجرای این کارویژه‌ها در دوران پهلوی دوم است و با ارزیابی روندهای اتخاذشدهٔ حکومت، نقش کارویژه‌های یادشده را در سقوط پهلوی ارزیابی می‌کند؛ رویکردی که تاکنون در تحلیل چرایی سقوط رژیم پهلوی مورد توجه قرار نگرفته است.

۲. چارچوب نظری

از نیمهٔ دهه ۱۹۵۰ تا اواخر دهه ۱۹۶۰ متفکرانی مهم در علوم اجتماعی که همگی وامدار «عقلانیت توسعه‌ای» متفکران قرن نوزدهم به شمار می‌رفتند، مطالعهٔ کشورهای آسیایی و آفریقایی را آغاز کردند که توجهات زیادی را در سیاست جهانی پر التهاب ناشی از جنگ سرد به خود جلب کرده بود. افرادی همچون دیوید آبتر، گابریل آلموند، لوسین پای، دانکورت روستو، مایرون واینر، جیمز کولمن، رابرت وارد، بایندر کرفورد یانگ و شماری دیگر از جملهٔ این افرادند. اولاً اقبال به توسعهٔ تک‌خطی در پیوند با ایدئولوژی برنامهٔ اصل چهار ترومن به معنای نگرانی اردوگاه غرب از درغلتیدن این دسته از کشورهای نوپدید به دامن کمونیسم درنتیجهٔ کودتا و انقلاب بود. از سوی دیگر گسترش کمونیسم، تجزیهٔ

امپراتوری‌های استعماری و خود روند استعمارزدایی ایدئولوژی «توسعه‌گرایی» را به یک نظریهٔ مواجهه با دگرگونی‌های انقلابی و راه تثبیت سیاسی و اقتصادی این دسته کشورها تبدیل کرده بود؛ با این همه مراحل توسعه و نوسازی سیاسی از یک نویسنده به دیگری فرق می‌کرد. برت هوزلیتز به دو مرحلهٔ سنتی و مدرن اشاره می‌کرد. دانیل لرنر به مرحلهٔ انتقالی سوم هم باور داشت؛ درحالی‌که پارسونز و روستو از پنج‌مرحلهٔ ناگزیر سخن می‌گفتند (عنبری، ۱۳۹۰، ص. ۸۶). در آثار گابریل آلموند که به عنوان پدر توسعهٔ سیاسی غربی شناخته می‌شود، دو تصویر ارائه شده است: جامعهٔ سنتی در مقابل جامعهٔ مدرن. کشورهایی که توسعه‌یافته تلقی می‌شدند، آنهایی‌بودند که مجموعه‌ای از فرایندها مثل شهری‌شدن، صنعتی‌شدن و ارتباطات را طی می‌کردند. آلموند به طور مشخص توضیح می‌داد که در امر توسعه مرحلهٔ تبدیل و استحالهٔ کارکردها و ساختارهای سنتی که جنبه عام داشتند، جای خود را به ساختارهای تخصصی واگذار می‌کنند؛ ازاین‌رو نهادها و سازمان‌های جدیدی شکل می‌گیرند. فرایند تبدیل و استحاله در سیستم سیاسی شامل مسیرهایی است که در آن مطالبات و حمایت‌ها به تصمیم‌های مقتدرانه تبدیل می‌شوند و اجرا می‌گردند (Almond & Powell, 1966, p. 29). تبدیل و استحاله شامل چند کارویژهٔ طرح علایق، تجمیع منافع، تمهید قوانین یا قانون‌گذاری، اجرای قوانین توسط قوهٔ مجریه، عملکرد قضایی و ارتباطات سیاسی می‌باشد (شیرزادی، ۱۴۰۱، ص. ۹۹). در ذیل به معرفی هر کدام از این کارویژه‌ها می‌پردازیم.

۱-۲. بیان منافع - طرح علایق

گام نخست در فرایند تبدیل و استحاله، بیان منافع است. فرایندی که به شناسایی و طرح‌شدن خواسته‌ها و نیازهای مردم از نظام سیاسی می‌پردازد. فرایند بیان منافع می‌تواند شکل‌های مختلفی به خود بگیرد؛ ولی ساده‌ترین صورت بیان منافع می‌تواند در قالب ارائه تقاضانامه یا درخواست شخصی به عضو شورا یا مقام دولتی باشد و یا در یک نظام سنتی‌تر به رئیس قبیله باشد (آلموند و همکاران، ۱۳۹۶، ص. ۱۴۱). بیان علاقه از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است؛ زیرا مرز میان جامعه و نظام سیاسی را آشکار می‌سازد. اگر گروه‌هایی در داخل جامعه، فضای بازی برای بیان علایق و نیازهای خود پیدا نکنند، چه‌بسا خواسته‌هایشان ارضا نشود و به طور کلی نارضایتی‌های ناشی از آن می‌تواند به صورت خشونت‌آمیزی فوران کند و متقابلاً نیاز به سرکوب آن از سوی نخبگان سیاسی احساس شود؛ ازاین‌رو شیوهٔ بیان منافع در جامعه ممکن است به تشدید یا کاهش تعارض‌ها در جامعه منجر شود. نظام‌های سیاسی کارآمد، ساختار مؤثری برای بیان منافع ایجاد می‌کنند تا پیوسته از خواسته‌ها و نیازهای مردم مطلع شوند و پاسخ‌گوی آنها باشند. احزاب، مجالس، دیوان‌سالاری‌ها و دیگر نهادها در جهت بیان منافع نقش دارند. برخی اتحادیه‌ها یا طبقات کارگری نیز می‌توانند مسئولیتی در جهت بیان منافع در جامعه داشته باشند؛ اما در مقوله بیان منافع قاعدهٔ کلی این است که منافع از طریق‌هایی بیان شود که در دسترس‌ترین گزینه

باشند و به نظر برسد که احتمال زیادی برای جلب توجه تصمیم‌گیرندگان مربوطه وجود داشته باشد (Almond & Powell, 1966, p. 74-75).

۲-۲. تلفیق منافع

تلفیق منافع به معنای ادغام و یکپارچه‌کردن منافع و تقاضاهای احزاب سیاسی، گروه‌های ذی‌نفع و دیگر واحدهای سیاسی مختلف است (چیلکوت، ۱۳۷۷، ص. ۲٦۲). تلفیق منافع صورت‌های مختلفی دارد؛ ازاین‌رو ممکن است گاهی نقش شخصی یک رهبر نظامی در تألیف منافع مؤثر باشد و یا در کشورهای بزرگ برای تجمیع منافع یک سازمان تخصصی ایجاد شود. تلفیق منافع یکی از ویژگی‌های اصلی در فرایند سیاستگذاری است و برای آن می‌توان چند ویژگی ذکر کرد؛ از جمله اینکه تلفیق منافع کمک می‌کند برای چه منافعی گوش شنوایی وجود دارد و چه افرادی در این فرایند شرکت دارند تا به واسطه آن به یک برنامهٔ حکومتی متعادل برسیم؛ همچنین این فرایند با ثبات حکومت‌ها و توانایی نقش‌آفرینی و سازگاری‌جویی آنها ارتباط دارد (آلموند و همکاران، ۱۳۹٦، ص. ۱۷۷). اگر منافع مختلف به‌درستی تجمیع نشوند و به سیاست‌های عمومی تبدیل نگردند، ممکن است به قطب‌بندی، منازعه و بی‌ثباتی سیاسی منجر شود. در صورتی که نخبگان بخواهند به خواسته‌های جامعه پاسخ بدهند، باید این تقاضاها بدون ابهام مطرح شوند؛ زیرا به میزانی که نوع بیان منافع پنهان‌تر و پراکنده‌تر باشد، تجمیع منافع و تبدیل آنها به یک سیاست عمومی که منابع نارضایتی را کاهش می‌دهد، دشوارتر می‌گردد (Almond & Powell, 1966, p. 89). زمانی کارویژهٔ تلفیق منافع می‌تواند اثرگذار باشد که یک تمایزی بین ساختار تجمیع منافع با ساختار تصمیم‌گیری مرکزی وجود داشته باشد و قدرت مرکزی صرفاً خواسته‌ها را به نفع خودش تفسیر نکند؛ ازاین‌رو وجود یک سیستم رقابتی دو حزبی به‌راحتی می‌تواند تمایزی را بین ساختار تجمیع منافع با قدرت مرکزی ایجاد کند. انتخابات رقابتی که به صورت دوره‌ای برگزار می‌شود، هر حزب را وادار می‌کند تا طیف وسیعی از منافع را در صفوف خود جمع سازد و از نزدیک‌شدن بیش از حد به هر کدام از آنها جلوگیری کند (Almond & Powell, 1966, p. 107). برای تحقق این امر باید احزاب تنها به کارویژهٔ خود بپردازند؛ یعنی به تطبیق برنامه‌های انتخاباتی خود با انگیزه‌های محیطی پاسخ دهند (Vazquez, 2014, p. 19) و از سوی دیگر حکومت به تصمیم‌سازی اقدام کند و میان این دو کارویژه تداخلی صورت نگیرد.

۲-۳. تمهید قوانین

تمهید قوانین به معنای فراهم‌ساختن یا آماده‌کردن قانون تلقی می‌شود. در نظام‌های سیاسی سنتی قانون‌گذاری یا به تعبیر آلموند و پاول قاعده‌سازی یک فرایند کاریزماتیک یا یک فرایند آهسته و تدریجی از انباشت سنت بود (Almond & Powell, 1966, p. 133). یکی از مهم‌ترین نقاط عطف در توسعهٔ نظام‌های سیاسی، تغییر از محدودیت‌های سنتی به محدودیت‌های قانون اساسی در مورد عمل سیاسی است؛

همچنین قوانین مستلزم آن است که بـه روش‌هـای خاصـی و توسـط نهادهـای مشخصـی، در چـارچوب معینی تدوین شوند. به طور کلی نهادهای قانون‌گذاری نقش مؤثری در پاسخ‌گویی به نیازها وخواسـته‌های جامعه ایفا می‌کنند و لازمهٔ توسعه وجود قوانین مؤثر است (Almond & Powell, 1966, p. 136). قـوانین و قواعد تصمیم‌گیری برنحوهٔ فعالیت‌های سیاسی تأثیرگـذار هسـتند؛ بـدین جهـت ایـن قواعـد هسـتند کـه مشخص می‌کنند باید پیگیر چه منابع سیاسی بود؛ همچنـین چگونـه آن را بـه دسـت آورد و بـه کاربسـت (آلمونـد و همکـاران، ۱۳۹۶، ص ۲۱۶)؛ از جملـه نهادهـایی کـه وظیفـهٔ قانون‌گـذاری دارد و قـوانین را برای اداره جامعه می‌نویسد یا فراهم می‌کنـد مجلـس اسـت و می‌تـوان آن را ذیـل تمهیـد قـوانین قـرار داد. میـزان اختیـارات مجـالس بـا توجـه بـه نـوع قـوهٔ مجریـه ریاسـتی و پارلمـانی متفـاوت اسـت. امـروزه اهمیت مجالس قانون‌گذاری در این است که نمایندهٔ مردم در روند سیاسـت‌گذاری ملـی تلقـی می‌شـوند (آلموند و همکاران، ۱۳۹۶، ص. ۲۳۸). نماینـدگان مجلـس بایـد بداننـد کـه مـردم چـه نـوع نماینـدگی را می‌خواهند و متقـابلاً مـردم بایـد بداننـد کـه نماینـدگان مجلـس چـه چیـزی را می‌تواننـد ارائـه بدهنـد (Wass & Nemcok, 2020, p. 8). نمایندگان مردم در مجلس باید حـداکثر پیونـد بـا منـافع مـردم را داشـته باشند و در راستای خواسته‌های مردم باشند. برای اینکه سیاستمداران به کارگزاران موفقی تبدیل شـوند بایـد با معیارها و اولویت‌های مردمی همراه باشند که وظیفهٔ نمایندگی آنها را برعهده می‌گیرنـد و همچنـین آنهـا بایـد مهـارت لازم و مناسـب بـرای انجـام‌دادن شغل‌شـان را داشـته باشـند (آلمونـد و همکـاران، ۱۳۹۶، ص. ۲۳۹).

٤-۲. قوهٔ مجریه و اجرای قوانین

اجرای قوانین یکی دیگر از کارکردهای مهم نظام‌های سیاسـی اسـت و بیشـتر نهادهـای اجرایـی قـوانین و سیاست‌ها را اجرا می‌کنند. در اکثر نظام‌های مـدرن بروکراسـی‌ها وظیفـهٔ اجـرای قـانون را برعهـده دارنـد؛ ازاین‌رو بروکراسی‌ها باید توانایی مدیریت و اجرای سیاست‌ها را داشته باشند. معمـولاً میـزان اجرایی‌شـدن یک سیاست کلی به تفسیرهایی بستگی دارد که بروکرات‌هـا از آن دارنـد؛ همچنـین ایـن امـر بـه روحیـه و اثربخشی‌ای که در اجرای آن به کار می‌رود بستگی خواهد داشت؛ به همین دلیل است که بخش زیـادی از محتوای سیاست به تصمیم‌گیری بروکرات‌ها مربـوط می‌شـود و تأثیرگـذاری بـر سیاسـت درنتیجـهٔ میـزان روحیه و ارادهٔ بروکرات‌هاست (Almond & Powell, 1966, p. 154). بروکراسـی‌ها تجسّـمی از تخصـص پایـدار در اجـرای سیاسـت‌های عمـومی هسـتند (Timothy & et al., 2021, p. 3). اجـرای قـوانین بـرای دستیابی به نظم اجتماعی و تحقق اهداف توسعه امری الزامی است. اکثر قوانین در دنیای امروزی از لحـن کلی برخوردارند و تنها هنگامی قابلیت اجرای مؤثر پیدا می‌کنند کـه مسـئولان اداری شـیوهٔ اجـرای آنهـا را مشخص سازند. به طور کلی شیوهٔ اجرا و تنفیذ یک سیاست بیشتر بـه تفسـیرهایی کـه دیوان‌سـالاری از آن

عرضه می‌کند و میزان همدلی و دلسوزی آنها در زمان اجرای سیاست وابسته است (آلموند و همکاران، ۱۳۹۶، ص. ۲۵۶).

۵-۲. عملکرد قضایی

عملکرد قضایی باید به گونه‌ای باشد که تحت شعاع دیگر قوا و سازمان‌ها قرار نگیرد. سیستم قضایی باید از حقوق شهروندان محافظت کند و اطمینان حاصل کند که قوانین به‌درستی اجرا می‌شوند. توسعهٔ قوه قضاییه زمانی صورت می‌پذیرد که برای انجام وظیفه خود مستقل و بی‌طرفانه عمل کند و از نفوذ سیاسی مصون باشد تا از توانایی اجرای عدالت برخوردار گردد. از منظر نظام سیاسی به عنوان یک کل، ساختار قضایی تخصصی، ابزاری برای حل تعارض‌های درون سیستم ایجاد می‌کند. اگر قوه قضاییه در اختیار و مهار دیگر سازمان‌ها قرار بگیرد، ماهیت مستقل‌بودن خود را از دست می‌دهد؛ ازاین‌رو وجود یک ساختار قضاوت مستقل و بی‌طرفانه باعث می‌شود اعمال و فعالیت‌هایی در درون خود نظام سیاسی انجام بپذیرد؛ اما اگر تصور شود که مسئولان مجری قوانین پیش‌بینی‌ناپذیر یا دارای عملکرد مغرضانه هستند، چه‌بسا خواسته‌های مردم به صورت خشونت‌آمیز و آنومیک بیان شود (Almond & Powell, 1966, pp. 160-161).

۶-۲. ارتباطات سیاسی

ارتباطات سیاسی به فرایندهایی اشاره دارد که از طریق آنها اطلاعات و نظرات بین نهادهای سیاسی و شهروندان منتقل می‌شود. کارویژهٔ ارتباط سیاسی می‌تواند به اجرایی‌شدن همه کارویژه‌های تبدیل و استحاله کمک کند و جامعه‌پذیری سیاسی، استخدام، بیان منافع و تلفیق منافع از طریق ارتباطات انجام می‌شود (چیلکوت، ۱۳۷۷، ص. ۲۶۲). این کارویژه یکی از شیوه‌هایی است که می‌توان از طریق آن نظام‌های سیاسی را بررسی و ارزیابی کرد؛ همچنین ارتباطات مؤثر می‌تواند به تقویت مشارکت عمومی، افزایش آگاهی سیاسی و تسهیل فرایندهای دموکراتیک کمک رساند. تجزیه و تحلیل عملکرد ارتباطی که با توجه به ساختارها و با روش‌های گوناگون انجام می‌دهد می‌تواند مشکلاتی را که یک سیستم در حفظ و نگهداری سطوح عملکردی با آن روبروست نمایان کند؛ بدین سبب تجزیه وتحلیل ارتباطات باعث پیش‌بینی و درک توسعهٔ سیستم و همچنین به اصلاحات بیشتر در تمایز میان سیستم‌های مختلف منجر می‌گردد (Almond & Powell, 1966, p. 166). پدیدارشدن رسانه‌های گروهی در یک جامعه سبب می‌شود نخبگان سیاسی راحت‌تر به افکار و عقاید مردم تأثیر بگذارند و توجه مردم را نسبت به مسائل مختلف جلب کنند. گروه‌های ذی‌نفع، رسانه‌ها و احزاب را می‌توان بخشی از کانال‌های ارتباطی به شمار آورد؛ زیرا آنها اطلاعات مربوط به مطالبات مردمی را به حاکمان منتقل می‌کنند. گردش آزاد اطلاعات به‌واسطه وجود رسانه‌های جمعی ممکن می‌شود که ظرفیت‌های زیادی برای فعالیت مردم بر اساس معلومات گسترده ایجاد می‌کنند. رسانه‌های جمعی مستقل فرصت‌هایی را برای مردم عادی فراهم می‌کنند

تا نارضایتی‌های خود را ابراز کنند و از رهبران و دیگر هم‌نوعان خود درخواست می‌کنند کـه در جسـتجوی تغییرات همواره آنها را همراهی کنند (Almond & Powell, 1966, p. 170). پس از بیان کارویژه‌های تبـدیل و استحاله اکنون می‌توان این کارویژه‌ها را بـا رژیـم پهلـوی دوم تطبیـق داد و نقـش احـزاب، قـوه قضـاییه، مجلس، رویه‌های نظام پهلوی در برابر نیازها و خواسته‌های مردم پرداخت و نقـش آن را در سـقوط پهلـوی ارزیابی کرد.

۳. فرایند تبدیل و استحاله رژیم پهلوی

۱-۳. بیان منافع در رژیم پهلوی

مردم در جوامع گوناگون خواسته‌ها و تقاضاهای متنوعی دارند که شیوهٔ انتقال این خواسـته‌ها و تقاضـاها بـه نظام سیاسی، نشان نوع رابطه‌ای است که بین دولت و مردم وجود دارد. ساختار قدرت در رژیم پهلـوی بـه گونه‌ای بود که نه‌تنها اقشار مختلف مردم اعم از کارگران، دانشجویان و روشنفکران از بستر و مجرایی بـرای بیان خواسته‌ها، مطالبات و انتقادات خود محروم بودند، بلکه اهرم سـرکوب پاسـخگوی خواسـته‌های آنهـا به شمار می‌رفت. رژیم پهلوی در مقابل خواسته‌های مردم رویکرد دوگانه‌ای اعمال می‌کـرد و بنـا نداشـت که خواسته‌های مردم به سطوح بالای حکومت برسد. این رژیم در رویدادهای سال ۵۷ کوشـید بـه برخـی از مردم قول انتخابات آزاد، لغو سانسور، لغو شکنجه و افـزایش دسـتمزدها را بدهـد؛ ولـی از سـوی دیگـر همزمان به دستور محمدرضا شاه ارتش معترضان را سرکوب و آتش به روی آنها می‌بسـت (فـوران، ۱۳۹۲، ص. ۵۷۸-۵۷۷). مردم عادی و مستضعف، هر روز شاهد ولخرجی نزدیکان شـاه و هـدردادن دلارهـای نفتی بودند؛ درحالی‌که آنان امکان نداشتند از وضع اسفناک خود شـکایتی داشـته باشـند و آن را بـه گـوش حکومت برسانند؛ بنابراین تهی‌دستان در شهرها فاقد انجمن رسمی و هدفداری بودنـد کـه از آن خودشـان باشد تا بتوانند به عنوان واسطه‌ای بین خود و نخبگان ملی اقدامی انجـام دهنـد (بیـات، ۱۳۹۳، ص. ۸۳). اتحادیه‌های کارگری هم مثل مردم فاقد انجمنی مستقل بودند که منافع آنان را بیان کنند. به اعتقـاد هالیـدی پذیرش ادعاهای رسمی مبنی بر اینکه اتحادیه‌های کـارگری نماینـدهٔ کـارگران هسـتند، سـاده‌لوحانه اسـت (هالیدی، ۱۳۵۸، ص. ۱۹۲). افزون‌بر کارگران، دانشجویان هم کـه همـواره نقـش بی‌بـدیلی در تحـولات هرکشوری دارنـد، در راسـتای بیـان منـافع محـروم بودنـد و تحـت نظـارت و مهـار شـدید قـرار داشـتند. دانشـجویان نسـبت بـه برخـی از مسـائل از جملـه فسـاد، اختنـاق، تبعـیض، فامیل‌بـازی در انتصـابات ناراضی‌بودند. اما درنهایت رابطه‌ای که میان دانشجویان و مقامات دولتی برقرار می‌شـد، بـه شـکل کتـک، باتوم و بگیروبندهای ساواک و پلیس در می‌آمـد (پارسـونز، ۱۳۶۳، ص. ۳۲)؛ همچنـین بـه دلیـل اینکـه احزاب نقش تصنعی در رژیم پهلوی داشتند و به طور انکارناپذیری کنترل می‌شدند، از انجام کارویژه‌هـای خود فاصله گرفته بودند؛ بر این مبنا مردم و دیگر گروه‌هـای اجتمـاعی نمی‌توانسـتند منـافع و خواسـته‌های

خود را از بستر احزاب بیان کنند و حتی گاهی این احزاب بودند که چونان ابزار دست رژیم پهلوی، مانعی بر سر راه بیان منافع کارگران می‌شدند. رژیم پهلوی به‌واسطهٔ احزابی که به خودش وابسته‌بودند و از راه فدارسیون‌ها، اتحادیه‌ها و شورای عالی اصناف که از سوی وزارت‌خانه‌های کار و کشور اداره می‌گشت، به فعالیت‌های اتحادیه‌های صنفی و کارگری تحت نظارت کامل داشت (گازیوروسکی، ۱۳۷۱، ص. ۲۷۳)؛ ازاین‌رو با توجه به این نظارت‌های سنگین و شدید کسی نمی‌توانست از طریق نهادها و ساختارهای رسمی منافع خود را بیان کند؛ بر این اساس مطالبات آحاد مردم به خشمی تبدیل می‌شد که صدای آن در خیابان‌ها و مراکز دینی بازتاب پیدا می‌کرد. با توجه به مذهبی‌بودن مردم ایران، مراسم‌ها و مکان‌های مذهبی می‌توانست بستر و راه جایگزینی برای احزاب و مطبوعات جهت بیان خواسته‌هایشان باشد؛ برای مثال پس از حادثه ۱۷ شهریور مردم با هدف عزاداری برای قربانیان این حادثه در بهشت‌زهرا به عزاداری می‌پرداختند که این مراسم‌ها به تظاهرات سیاسی علیه محمدرضا پهلوی تبدیل شده بود. با توجه به اهمیت این مراسم در مذهب تشیع، مأموران دولتی با آن برخورد نمی‌کردند؛ به این دلیل بهشت زهرا به مرکزی جهت تظاهرات سیاسی و سردادن شعار علیه شاه درآمد (هویدا، ۱۳۷۰، ص. ۵۶)؛ بر این مبنا در رژیم پهلوی کارویژهٔ بیان منافع به دلیل مهیانشدن بستری برای بیان خواسته‌ها و مطالبات مردمی مغفول مانده بود.

۲-۳. تجمیع منافع در رژیم پهلوی

گفتیم که در جامعه باید احزاب، انجمن‌ها، اتحادیه‌ها، رسانه‌ها و دیگر گروه‌هایی حضور داشته باشند که خواسته‌های مردم را به صورت یکپارچه به حاکمان منتقل کنند. این در حالی بود که در رژیم پهلوی به دلیل اینکه فعالیت احزاب و اتحادیه‌ها ناممکن بود، توانایی بیان منافع به شکل واقعی آن وجود نداشت و درنتیجه تصمیم‌سازی نیز دچار مشکل می‌شد. چه‌بسا می‌توان مدعی شد نهادهای حکومتی و شخصیت‌های تأثیرگذار در حکمرانی و به طور خاص شخص شاه، با ایجادنکردن راه‌های واقعی برای بیان منافع در پی آن بودند که به جای تجمیع منافع، رویکرد خاص خود را در طرح‌ریزی و تخصیص منافع دنبال کنند؛ ازاین‌رو در دورهٔ پهلوی تصمیم‌سازی‌ها، اقتدارگرایانه و بر پایهٔ منافع فردی، خانوادگی و گروهی هستند. البته مهم‌ترین نهادی که می‌توانست در این دوره نقش تصمیم‌سازی در حوزهٔ تجمیع منافع را بازی کند، سازمان برنامه بود؛ با این حال بارها برنامه‌ریزی‌های مدیران با مداخلات شخص شاه روبرو می‌شد؛ به‌ویژه آنکه شاه سازمان برنامه را که درعمل به مثابهٔ نهادی در راستای تجمیع منافع نهادها و سازمان‌های مختلف بود، محل تجمع عده‌ای کمونیست می‌دانست (مجیدی در: فرمانفرمائیان و همکاران، ۱۳۸۱، ص. ۴۴۲) و از آن دل خوشی نداشت و ازاین‌رو تلاش می‌کرد تا برنامه‌های تدوین‌شدهٔ خود را پس از نهایی‌شدن و آغاز برنامه‌های پنج ساله در همین برنامه‌ها بگنجاند و اجرایی کند. اجرای

برنامه اصلاحات ارضی در زمرهٔ همین برنامه‌ها بود (لیلاز، ۱۳۹۲، ص. ۳۳۶)؛ این در حالی بود که سازمان برنامه بارها از منظر کارشناسی با اقدامات غیرکارشناسی مخالف بود؛ همچنین در مقابل رویکردهای کارشناسی برای تجمیع منافع واقع‌گرایانهٔ بخش‌های مختلف در سند برنامه، شاه در برنامه‌های مختلف در خصوص هزینه‌های نیروهای نظامی بدون مشورت این سازمان و کلیت بودجه تصمیم‌گیری می‌کرد؛ یعنی وزارت جنگ، به طور مستقیم بودجه پیشنهادی خود را به شاه می‌داد و شاه نیز آن را جهت درج در مصوبهٔ سند برنامه به سازمان برنامه و بودجه ابلاغ می‌کرد (مجیدی در: فرمانفرمائیان و همکاران، ۱۳۸۱، ص. ۳۹۵)؛ به گونه‌ای که در سال ۱۳۵۲ با تصمیم شخص شاه، هزینه‌های نظامی کشور از هزینه‌های اقتصادی جلو افتاد (لیلاز، ۱۳۹۲، ص. ۳۶۰).

بدین ترتیب با نگاهی به سیر عملکرد سازمان برنامه و مدیران برکنارشدهٔ آن به‌خوبی می‌توان چالش‌های این نهاد را در خصوص تجمیع منافع وزارت‌خانه‌های مختلف و دستگاه‌های مرکزی و محلی درک کرد. به غیر از نیروهای نظامی گزارش‌های متعددی از دورزدن این سازمان توسط ذی‌نفوذان و گروه‌های نزدیک به قدرت وجود دارد که درعمل سبب می‌شد سیاستگذاری‌های این سازمان دچار استثنائات زیادی شود و آن‌گونه که باید و شاید قابل تحقق نباشد. تأسیس سیمان آبیک به‌رغم مصوبات موجود در این خصوص نمونه‌ای از نقش‌آفرینی افراد با نفوذ بود (عالیخانی، ۱۳۸۱، ص. ۲۴۸-۲۵۰). جالب آنکه هرچه به سال‌های پایانی حکومت پهلوی نزدیک‌تر می‌شویم، میزان این مداخله‌ها رو به فزونی است؛ همچنین در این دوره، به جای سازمان‌های مرتبط، برخی سازمان‌های غیردولتی در تصمیم‌سازی‌های این دوران بسیار نقش‌آفرین‌بودند؛ برای مثال بنیاد پهلوی با حضور در عرصهٔ عمومی اقتصاد کشور و نفوذ در لایه‌های تصمیم‌گیری و با جذب نیروهای تصمیم‌ساز و سیاستگذار درعمل سبب می‌شد منافع به سوی کانال‌های عمومی جامعه حرکت نکند. این بنیاد که در ظاهر به نام «خیریه» فعالیت می‌کرد، از سه طریق در حال تأمین منافع خاندان پهلوی و گروه‌های مرتبط با آن بود: «به عنوان کانالی مطمئن و نهادی‌شده برای مقرری‌ها، به عنوان وسیله اعمال کنترل و نفوذ اقتصادی از طریق سرمایه‌گذاری در بخش‌های خاص اقتصاد و به عنوان منبع مالی برای سرمایه‌گذاری‌های خاندان پهلوی» (کاتوزیان در: شهابی و لینز، ۱۳۸۰، ص. ۴۰۰). در شرایط نبود نهادهای نظارتی مردم‌نهاد و وجود احزاب و مطبوعاتی که در حین بیان منافع به چگونگی تخصیص منابع نیز نظارت کنند، درعمل این شکل تصمیم‌سازی به فساد می‌انجامید. فسادی که زیر سایهٔ توزیع رانت نفت خود را پنهان می‌کرد. جورج بی بالدوین، سرپرست گروه اول مشاوران هاروارد که در سال‌های ۱۳۳۸ تا سال ۱۳۴۱ در ایران حضور داشت، در این خصوص به‌صراحت می‌گوید: «اگر درآمدهای نفت نبود، شرایط نامساعد سیاست و نظام مدیریتی در ایران، چشم‌انداز (پیشرفت) اقتصادی محدودی برای این کشور ایجاد می‌کرد» (بالدوین، ۱۳۹۴، ص. ۳۲۱).

۳-۳. تمهید قوانین در رژیم پهلوی

در رژیم پهلوی کارویژه‌های بیان منافع و تجمیع منافع به عنوان ورودی نظام‌های سیاسی به گونهٔ مطلوبی انجام نشد. بی‌گمان ضعف در کارویژه‌های ورودی اثرات مخربی بر کارویژه‌های خروجی نظام سیاسی می‌گذارد. رژیم پهلوی، نظام سیاسی بود که قانون اساسی و نهاد قانون‌گذار آن، یعنی مجلس شورای ملی زیر سایهٔ شاه بود. در هر کشوری قانون اساسی نقش مهمی در تمهید قوانین دارد، ولی ازآنجاکه قانون اساسی در رژیم پهلوی تحت‌الشعاع فرمان‌های شاه قرار گرفته بود، کارکرد واقعی خود را از دست داده بود؛ به همین دلیل افرادی که طبق قانون موظف به اجرای قانون اساسی‌بودند، لزومی نداشت از آن اطلاعی داشته باشند. به‌ظاهر هویدا، به عنوان کسی که سیزده‌سال نخست وزیر بود، حتی یکبار هم قانون اساسی را نخوانده بود؛ زیرا به آن احتیاجی پیدا نمی‌کرد (مدنی، ۱۳٦۱، ص. ۱۵۱). برگزاری انتخابات مجلس در رژیم پهلوی به طور انکارناپذیری با تقلب و دخالت مؤثر نیروهای امنیتی همراه بود؛ بر این اساس شیوهٔ برگزاری انتخابات نزد عامه مردم فاقد اعتبار تلقی می‌شد و نمایندگان نیز به این نکته آگاه بودند که انتخابشان مشروعیتی ندارد و توسط قدرت حاکم به عنوان نماینده انتخاب شده‌اند. درواقع با بی‌اثرشدن جایگاه نمایندگی و مجلس نزد مردم، این مساجد بودند که کارکردهای سنتی خود را بازیافتند و به محل مخالفت با رژیم پهلوی تبدیل شدند. پس از کودتای ۲۸ مرداد که با انحصار قدرت سیاسی توسط شاه همراه بود، مجلس فقط به عنوان یک سمبل و نشان حکومتی عمل می‌کرد و هیچ‌گونه مخالفت قانونی علیه محمدرضا پهلوی صورت نمی‌داد (عیوضی، ۱۳۸۰، ص. ۲۰۰)؛ بر این اساس مجلس توانایی اجرای تمهید قوانین به نفع مردم را نداشت و مردم این نهاد را فاقد صلاحیت لازم می‌دانستند. ضعف نظام پارلمانی در دوران پهلوی نه‌تنها به دلیل ضعف در روح و محتوای قانون اساسی بود، بلکه این ضعف بیشتر به دلیل بی‌هویتی و بی‌ارادگی نماینده‌های مجلس بود؛ زیرا به‌جز شمار اندکی، بیشتر نماینده‌ها در این دوره را افرادی مطیع و بی‌اطلاع از مسائل سیاسی تشکیل می‌دادند (ازغندی، ۱۳۸۳، ص. ۲۲٤)؛ همچنین مجلس شورای ملی در رژیم پهلوی به عنوان نهادی که عهده‌دار تمهید قوانین بود، کارکرد اصلی خودش را از دست داده بود. مجلس پس از یک دوره فعالیتی که به صورت نیمه مستقل در دهه ۱۳۲۰ و ابتدای ۱۳۳۰ داشت، تا میانهٔ سال ۱۳۵۷ برای رژیم شاه به صورت مهرهٔ لاستیکی بدل شده بود (استمپل، ۱۳۷۷، ص. ٤۳). درنتیجه مجلس توانایی اثرگذاری مستقلی را نداشت و نمی‌توانست به عنوان نهاد مستقل قانون‌گذاری کند؛ ازاین‌رو کارویژهٔ تمهید قوانین در این رژیم به‌واسطهٔ کنترل شاه بی‌اثر شده بود و به‌رغم وجود مجلس، شاهد ترویج کارکردهای سنتی در وضع و اجرای قوانین هستیم.

٤-۳. قوهٔ مجریه و اجرای قانون در رژیم پهلوی

با توجه به اینکه در رژیم پهلوی کارویژهٔ تمهید قوانین با ضعف جدی روبرو بود، انتظار اجرای قوانین

توسط بروکراسی انتظار بی‌فایده‌ای بود. محمدرضا شاه علاقهٔ چندانی به واگذاری قدرت به دیگر نهادها نداشت و تصمیم‌های بزرگ وکوچک را شخص شاه اتخاذ می‌کرد، بدون اینکه درخصوص زمینه‌های تصمیم‌گیری اطلاع کافی داشته باشد (فوران، ۱۳۹۲، ص. ٤٦٦). جهت‌گیری شخصی شاه نسبت به تصرف و اجرای قدرت، کارویژهٔ اجرای قانون را تضعیف می‌کرد. در این شرایط که بروکراسی‌ها قدرت و اختیار خاصی در اجرای قواعد ندارد، نمی‌شد انتظار داشت که قوهٔ مجریه در اجرای قانون موفق بوده باشد. به دلیل نقش مسلطی که شاه در فرایندهای تصمیم‌گیری‌ها داشت، نهادهای دولتی از اقتدار کمتری برخوردار بودند یا هیچ اقتداری نداشتند (گازیوروسکی، ۱۳۷۱، ص. ۲٦۹). در حکومت پهلوی، وجود فساد و رشوه‌خواری امری انکارناپذیر بود و مسئولان دولتی نه به‌واسطهٔ شایسته‌سالاری، بلکه به‌واسطهٔ رانت به مناصب دولتی می‌رسیدند. به باور جان فوران در سال‌های ۱۳۵۲ تا ۱۳۵۵، مقامات دولتی یک میلیارد دلار کمیسیون دریافت کردند که این نوع از توزیع مازاد اقتصادی و اختصاص آن به بلندپایگان جامعهٔ ایرانی قسمتی از شالودهٔ مادی قدرت شاه را شکل می‌داد و وفاداری افراد و وابستگان به دولت و شخص شاه را تقویت می‌کرد (فوران، ۱۳۹۲، ص. ۴۶۴).

عامل دیگری که کارویژهٔ اجرای قانون را تضعیف می‌کرد، نقش دلارهای نفتی بود که پیامدهای منفی بر بروکرات‌ها گذاشته بود. سر ریزشدن دلارهای نفتی و سبک زندگی شاه بر بروکرات‌ها و مسئولان دولتی اثر گذاشته بود و آنها نیز از شاه تقلید می‌کردند. درنتیجهٔ این نوع سبک زندگی، هریک از صاحب‌منصبان در حوزهٔ بروکراتیک خود تقاضامند حقوق و مزایایی بودند که محمدرضا شاه از آن مزایا در کل نظام برخوردار بود (زونیس، ۱۳۷۷، ص. ۱۱۵). در شرایطی که بروکرات‌ها باید تفسیر خود را در اجرای قانون داشته باشند و قانون را اجرا کنند، اولاً قدرت و اختیاری نداشتند؛ ثانیاً رویکردی تقلیدی از رفتار شاه داشتند؛ پس این جریان نمی‌توانست کارکردی در اجرای قانون داشته باشد. همچنین نقش دیگر نفت در کاهش اثرگذاری بروکراسی‌ها این بود که با توجه به درآمدهای بالای نفت، دستگاه بروکراسی گسترش یافت و از این جهت بروکراسی یک ابزار مهم در جهت قدرت مطلقه‌ای حکومت پهلوی به شمار می‌رفت که نقش بسزایی در زمینه اصلاحات داشت (بشیریه، ۱۳۸۷، ص. ۹۲)؛ بدین ترتیب در شرایطی که تشکیلات اداری به‌سبب بزرگی بیش از حد و نداشتن شایستگی ناکارآمد بودند، مورد انتقاد مردم نیز بودند (دانشگاه کمبریج، ۱۳۷۱، ص. ۱۱٦)؛ بر این اساس نهاد اجرایی و بروکراسی در رژیم پهلوی جزو پایه‌های اصلی اعمال قدرت شاه بودند و کنترل شاه بر این نهادها، مانع از تحقق کارویژهٔ آنها می‌شد.

۵-۳. عملکرد دستگاه قضا در رژیم پهلوی

روحیه اقتدارگرایی و جاه‌طلبی‌های محمدرضا پهلوی بر تمامی نهادها و دستگاه‌های حکومتی سایه

افکنده بود. قوه قضاییه نیز از این قاعده مستثنا نبود و اوامر ملوکانهٔ شاه بر آن کنترل تمام داشت و ازاین‌رو کارایی خود را از دست داده بود. شاه از هیچ تلاشی برای تسلط بر قوهٔ قضاییه فروگذاری نمی‌کرد. او آموخته بود که قضات نباید برای او مشکلاتی ایجاد کنند؛ ازاین‌رو دستگاه‌های قضایی وسیع ارتش را ایجاد کرد تا پیرو سلسله‌مراتب باشند، نه اینکه مستقل باشند (مدنی، ۱۳٦۱: ص. ۱۵۹). اختیاراتی که شاه به دستگاه نظامی محول کرده بود تا به جای دستگاه قضا به امور بپردازند، باعث خودسری نیروهای نظامی شده بود. دولت از مرداد سال ۱۳۵۷ شرایط فوق‌العاده در تهران و دیگر استان‌ها اعلام کرد و نظامیان تصور کردند هرکه را بخواهند می‌توانند دستگیر کنند (نراقی، ۱۳۸۱، ص. ۱۱۸). دخالت‌ها در امور قضایی به گونه‌ای بود که احسان نراقی خطاب به شاه می‌گوید: «قضات به این دلیل که رژیم در مسائل مربوط به آنها دخالت می‌کند، رضایت خاطر ندارند؛ مثلاً تأسیس بازرسی شاهنشاهی طبق نظر قضات نقض آشکار قوانین مربوط به بازپرسی و دادرسی شناخته می‌شود و مورد قبولشان نیست» (نراقی، ۱۳۸۱، ص. ۱۲۲). قوه قضاییه به‌سبب دخالت‌های شاه از کارویژه‌های اصلی خود همچون اجرای عدالت بازمانده بود و عدم استقلال دستگاه قضایی و قضات امری آشکار بود که می‌توان به نمونه‌هایی از آن اشاره کرد. پس از اینکه افرادی همچون بازرگان، طالقانی، سحابی و دیگر اعضای نهضت آزادی در دادگاه‌های نظامی محاکمه شدند، تعدادی از وکلای نظامی هم که از جانب دادگاه انتخاب شده بودند، به دلیل دفاع صادقانه‌ای که از این افراد انجام داده بودند، مجازات شدند (کاتوزیان، ۱۳۷٤، ص. ۲۸۳). به‌یقین اعمال نظرها و دخالت‌هایی که رژیم پهلوی در امور قضایی داشت، با ماهیت قوهٔ قضاییه در نظام‌های سیاسی مدرن و کارآمد همخوانی نداشت؛ بنابراین تعدادی از قضات و وکلا که تحمل این وضعیت را نداشتند، به سلسله اعتراضاتی در جهت مخالفت با رویه‌های موجود دست زدند. در اردیبهشت سال ۱۳۵٦ تعدادی از وکلای دادگستری علیه برخی رویه‌های قضایی سلسله اعتراض‌هایی برگزار کردند و در تیرماه همان سال، ٦٤ نفر از وکلا خواهان پایان‌یافتن دادگاه‌های مخصوص و اجرای دقیق قانون بدون دخالت و تعدّی مقامات اجرایی کشور به فضا و حریم قوه قضائیه شدند (کدی، ۱۳٦۹، ص. ۳٤۵).

چند ماه بعد، یعنی در ۱۵ مهر ۱۳۵٦ مقاله‌ای در روزنامه *گاردین* به چاپ رسید که خبر می‌داد: تعدادی از قضات بیان داشته‌اند که دولت بر خلاف اصول قانون اساسی در کار قوه قضائیه دخالت می‌کند و از قضات به عنوان ابزاری برای اجرای خواسته‌های خود استفاده می‌کند (راجی، ۱۳٦٤، ص. ۱۰۸)؛ همچنین در پاییز سال ۱۳۵٦ تعداد ۵٤ قاضی با ارسال نامه‌ای به دیوان عالی کشور از دولت به دلیل نقض آشکار قانون اساسی و استقلال قوه قضاییه شکایت کردند (آبراهامیان، ۱۳۸٤، ص. ٦۲۱)؛ بر این اساس قوهٔ قضاییه پهلوی دوم متأثر از دخالت‌های گاه‌وبیگاه شاه و نهاد موازی آن، یعنی دادگاه نظامی قرار داشت و با قوه قضاییه مستقلی که مجری عدالت باشد، فاصله داشت.

٦-۳. ارتباط سیاسی در رژیم پهلوی

ارتباطات سیاسی می‌تواند بیانگر ماهیت نظام سیاسی باشد. رژیم پهلوی در حوزهٔ ارتباط سیاسی عملکرد ضعیفی از خود نشان داد؛ زیرا به‌واسطه کنترل زیادی که بر رسانه‌ها، مطبوعات، احزاب و اتحادیه‌های کارگری داشت، ارتباط مؤثری میان حاکمان و مردم و به‌عکس شکل نگرفت؛ ازاین‌رو شاهد بسته‌شدن و عدم انتقال جریان خواسته‌ها، نیازها و اطلاعات هستیم. سیاست‌های نوسازی پهلوی معطوف به توسعهٔ سیاسی نمی‌شد؛ بدین سبب در دوران رژیم پهلوی حلقه اتصال بین مردم و حکومت کهنه شده بود؛ مسیرهای ارتباطی بین مردم مسدود و فاصلهٔ میان نیروهای حاکم و گروه‌های اجتماعی مدرن زیادتر شد؛ همچنین در این دوره شاهد ازمیان‌رفتن پل‌های ارتباطی میان نهادهای سیاسی و نیروهای اجتماعی سنتی به‌ویژه مراجع و بازاریان هستیم (آبراهامیان، ۱۳۸٤، ص. ٥۲٤). باتوجه به این فضا گروه‌های مدرن شهری و طبقهٔ متوسط که حاصل نوسازی‌های انجام‌یافته در رژیم پهلوی بودند، حق فعالیت و مشارکت در امور سیاسی را نداشتند. درواقع همهٔ طریق‌های نهادی برای بیان نارضایتی‌های مردم به‌خاطر سرکوب مسدود بودند؛ به همین دلیل مردم بیشتر از قبل با دولت بیگانه شدند (بیات، ۱۳۹۳، ص. ۷۳). در راستای کنترل و انحصار گستردهٔ شاه بر تمام ساختارها و نهادهای اجتماعی، مطبوعات نیز از دخالت شاه بی‌نصیب نبودند. روحیه جاه‌طلبی شاه سبب شده بود که این رژیم برای ارتباطات سیاسی نقش واقعی قایل نباشد و در رسانه‌ها آنچه ضریب می‌یافت، بیشتر نمایش قدرت شاه بود تا جریان مستمر خواسته‌ها و مطالبات مردمی و درحقیقت اخبار درست همیشه پنهان می‌ماند. فضای روزنامه‌ها با مراقبت و نظارت نهادهای امنیتی به گونه‌ای بود که می‌بایست فضایی از تعریف و تمجید شاه و فرح را در بر بگیرد. در طی سال‌های ظهور عظمت‌طلبی محمدرضا، مطبوعات به بازتاب‌نمودن شخصیت او و بازتاب سپاسگزاری شهروندان، آن‌گونه که شاه می‌پسندید اختصاص داشت (زونیس، ۱۳۷۷، صص. ۱۱٦-۱۱۷). روزنامه‌ها به جای اینکه بازتاب مستقل منافع و خواسته‌های مردم باشند، بیشتر به بلندگوی شاه و دربار تبدیل شده بودند؛ درحالی‌که مالکیت دو روزنامهٔ بزرگ *کیهان* و *اطلاعات* در دست بخش خصوصی قرار داشت؛ اما برایند آنها سرانجام سرشار از تملّق بود. این روزنامه‌ها به طور کسل‌کننده‌ای بیانه‌های دولت را بیش از حد بزرگ جلوه می‌دادند و منتشر می‌کردند و دستورهای سانسور ساواک را رعایت می‌کردند (هالیدی، ۱۳۵۸، ص. ٤۷). به طور کلی دولت بر وسایل ارتباط جمعی کنترل داشت؛ بدین جهت صدای مردم نه بازنشر داده می‌شد و نه روزنامه‌ها بستری برای بیان مطالب بودند. فضای روزنامه‌های داخلی این گونه بود که باید خبرها چنان کار می‌شدند که مورد پسند شاه واقع شود. پیش‌فرض آنها نیز این بود که خود روزنامه‌ها باید مطلع باشند که شاه از چه رخدادهایی خوشش می‌آید و باید همان خبر را کار کنند و از چه خبر یا فردی بدش می‌آید و نباید آن را منتشر کنند و اگر هم دربارهٔ افرادی می‌نویسند، نباید ستایش آنها باشد. بدین خاطر به‌رغم هزینه‌های گزاف برای تبلیغات، مردم نسبت به آن بی‌توجه بودند

(عالیخانی، ۱۳۹۰، ص. ۱۱٤). با توجه به شرایط یادشده، وقتی راه‌های ارتباطی بسته می‌شوند، ناآرامی‌ها خودش را در جامعه نشان می‌دهند؛ ازاین‌رو در جریان ناآرامی‌ها و اعتراضات مذهبی بود که مردم با جمع‌شدن زیر پرچم مذهب تشیع توانستند به قدرت و اتحاد مورد نیاز جهت براندازی یکی از قوی‌ترین حکومت‌های دیکتاتوری تاریخ موفق عمل کنند (هویدا، ۱۳۷۰، ص. ۱۰۹). به طور کلی در حکومت پهلوی رسانه‌ها بستری برای بیان منافع و تجمیع منافع نبودند و انحصار جریان اخبار و رویدادها به دیده‌نشدن واقعیت‌ها منجر شده بود و این امر دوری مردم از رژیم را در پی داشت.

٤. نتیجه‌گیری

چارچوب نظری تبدیل و استحاله را می‌توان به عنوان یک معیار و شاخص برای تمامی نظام‌های سیاسی امروزی در نظر گرفت. نظام‌های سیاسی توسعه‌یافته و توسعه‌نیافته را می‌توان بر اساس میزان استقلال قوهٔ قضاییه، قانون‌گذاری و اجرای صحیح قانون، پیوند با مردم و توجه به خواسته‌ها و نیازهای آنان ارزیابی کرد. بدیهی است به میزانی که نظام‌های سیاسی به شاخص‌های تبدیل و استحاله نزدیک‌تر باشند، توسعه‌یافته‌تر تلقی خواهند شد؛ ازاین‌رو به کارآمدی و ثبات حکومت خود کمک خواهند کرد. ارزیابی این پژوهش از رژیم پهلوی دوم، بر اساس کارویژهٔ تحول و استحاله، نشان داد که این رژیم از جمله حکومت‌هایی بود که اگرچه اقداماتی در زمینه توسعهٔ اقتصادی انجام داد، با این حال اقداماتش نامتوازن بود؛ زیرا بدون درنظرگرفتن زمینه‌های سیاسی و پیوند آن با بسترهای اقتصادی، تنها به اقتصاد و توسعهٔ اقتصادی توجه می‌شد؛ بنابراین توسعه‌ای که در دوران پهلوی رخ داد، تک‌بعدی بود و ساختارها، نهادها و رویه‌های سیاسی سنتی را که نیازمند اصلاحات و تغییر بودند، در بر نمی‌گرفت؛ ازاین‌رو در دوران حکومت پهلوی دوم، درعمل هیچ‌گونه توجهی به تفکیک قوا که امری مدرن بود صورت نگرفت؛ احزاب و رسانه‌ها مستقل نبودند و مشارکت مردمی به‌واسطه کنترل و نظارت شدید دستگاه‌های اطلاعاتی و امنیتی محدود شده بود. درواقع نوسازی سیاسی رخ نداده بود و نظام سنتی بدون توجه به این بسترهای نهادی، از توسعه دم می‌زد. درواقع آنچه که به جای نهادهای مستقل و مشارکت مردمی، حوزهٔ بیان و تجمیع منافع را در بر می‌گرفت، اقتدارگرایی شاه و فرمان شخصی وی بود که جریان ورودی‌ها و خروجی‌های نظام سیاسی را متأثر از خود می‌ساخت؛ به همین دلیل حکومت پهلوی دوم به‌رغم انحصار در تبلیغات و نمایش قدرت، هرگز نتوانست وجههٔ مثبتی از خود در میان مردم جامعه ایجاد کند. درنتیجه با توجه به اینکه مسیرهای بیان منافع و تجمیع منافع بسته بود و عملکرد نهادهای قانونی همچون مجلس و قوهٔ قضاییه بر خلاف انتظارات مردم بود، ارتباط سیاسی بین جامعه و رژیم پهلوی صورت نمی‌گرفت؛ ازاین‌رو سقوط پهلوی امری اجتناب‌ناپذیر شده بود.

منـابـع

آبراهامیان، ی. (۱۳۸٤). *ایران بین دو انقلاب*. ا. گل محمدی و ا. فتاحی (مترجم). تهران: نشر نی.

آلموند، گ. و همکاران (۱۳۹٦). *چارچوبی برای بررسی سیاست تطبیقی*. ع. طیب و وو بزرگی (مترجمان). تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

ازغندی، ع.ر. (۱۳۸۳). *تاریخ تحولات سیاسی و اجتماعی ایران ۱۳۲۰-۱۳۵۷*. تهران: سازمان سمت.

استمپل، ج.د. (۱۳۷۷). *درون انقلاب ایران*. م. شجاعی (مترجم). تهران: رسا.

بالدوین، ج. ب. (۱۳۹٤). *برنامه‌ریزی و توسعه در ایران*. م. عظیمی (مترجم). تهران: نشر علم.

بشیریه، ح. (۱۳۸۷). *موانع توسعهٔ سیاسی در ایران*. تهران: گام نو

بیات، آ. (۱۳۹۳). *سیاست‌های خیابانی جنبش تهیدستان در ایران*. س. ا. نبوی چاشمی (مترجم). تهران: شیرازه.

پارسونز، س. آ. (۱۳٦۳). *غرور و سقوط*. م. راستین (مترجم). تهران: انتشارات هفته.

چیلکوت، ر. (۱۳۷۷). *نظریه‌های سیاست مقایسه‌ای*. و. بزرگی و ع.ر. طیب (مترجم). تهران: خدمات فرهنگی رسا.

دانشگاه کمبریج (۱۳۷۱). *سلسله پهلوی و نیروهای مذهبی به روایت تاریخ کمبریج*. ع. مخبر (مترجم). تهران: صهبا.

راجی، پ. (۱۳٦۴). *خدمتگزار تخت طاوس*. ح. ا. مهران (مترجم). تهران: اطلاعات.

زونیس، م. (۱۳۷۷). *شکست شاهانه؛ روانشناسی شخصیت شاه*. ع. مخبر (مترجم). تهران: طرح نو.

سینایی، و. (۱۳۹٦). *دولت مطلقه، نظامیان و سیاست در ایران*. مشهد: دانشگاه فردوسی.

شکرانه ارزنقی، ا.؛ اخوان کاظمی، م. (۱٤۰۰). واکاوی‌نقش بحران مشارکت در سقوط رژیم پهلوی دوم. *فصلنامه دولت پژوهش*، ۷ (۲۸)، صص. ۱۹۱-۲۱۸.

شهابی، ه.؛ لینز، خ. (۱۳۸۰). *نظام‌های سلطانی*. م. صبوری (مترجم). تهران: انتشارات شیرازه.

شیرزادی، ر. (۱٤۰۱). *نوسازی، توسعه، جهانی‌شدن (مفاهیم و مکاتب)*. تهران: نشر آگه.

عالیخانی، ع.ن. (۱۳۸۱). *خاطرات دکتر علینقی عالیخانی*. تهران: نشر آبی.

عالیخانی، ع.ن. (۱۳۹۰). *یادداشت‌های علم ۱۳٤۷-۱۳٤۸*. (ج۱). تهران: کتاب سرا.

علی صوفی، ع. و همکاران (۱۳۹۸). تحلیل چالش تفکیک قوا در دوره پهلوی دوم نمونه پژوهشی تفسیر اصل ۸۲ متمم قانون اساسی. *پژوهش‌های تاریخی*. ۲(۵۷)، صص. ۱۵-۳۲.

عنبری، م. (۱۳۹۰). *اندیشه پساتوسعه‌گرایی*. تهران: نشر سمت.

عیوضی، م.ر. (۱۳۸۰). *طبقات اجتماعی و رژیم شاه*. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

فرمانفرمائیان، خ. و همکاران (۱۳۸۱). *توسعه در ایران: ۱۳۲۰-۱۳۵۷*. تهران: گام نو.

فقیه حقانی، م. (۱٤۰۱). *آخرین شاه آخرین دربار: ده سال پایانی رژیم پهلوی به روایت اسدالله خان علم*. تهران: مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.

فوران، ج. (۱۳۹۲). *مقاومت شکننده تاریخ تحولات اجتماعی ایران*. ا. تدین (مترجم). تهران: خدمات فرهنگی رسا.

قرگزلو، ن. (۱۳۸۵). *از انقلاب سفید تا انقلاب اسلامی زمینه‌ها و ریشه‌یابی عوامل*. پاریس. بی‌نا.

قزلسفلی، م.ت. (۱۳۹٤). *امپریالیسم چیست؟ از استعمار تا پسااستعمارگرایی*. مازندران: دانشگاه مازندران.

کاتوزیان، م.ع. (۱۳۷٤). *اقتصاد سیاسی ایران از مشروطیت تا پایان سلسله پهلوی*. م.ر. نفیسی و ک. عزیزی

(مترجمان). تهران: نشر مرکز.
کدی، ن. آر. (۱۳٦۹). *ریشه‌های انقلاب ایران*. ع. گواهی (مترجم). تهران: انتشارات قلم.
گازیوروسکی، م.ج. (۱۳۷۱). *سیاست خارجی آمریکا و شاه بنای دولت دست‌نشانده در ایران*. ف. فاطمی (مترجم). تهران: نشر مرکز.
لیلاز، س. (۱۳۹۲). *موج دوم تجدد آمرانه در ایران*. تهران: انتشارات نیلوفر.
مدنی، س.ج. (۱۳٦۱). *تاریخ سیاسی معاصر ایران*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
نراقی، ا. (۱۳۸۱). *از کاخ شاه تا زندان اوین*. س. آذری (مترجم). تهران: رسا.
هالیدی، ف. (۱۳۵۸). *ایران دیکتاتوری و توسعه*. ع. طلوع و محسن یلفانی (مترجمان). تهران: انتشارات علم.
هویدا، ف. (۱۳۷۰). *سقوط شاه*. ح. ا. مهران (مترجم)، تهران: مؤسسه اطلاعات.

References

Abrahamian, E. (2005). *Iran between two revolutions* (A. Golmohammadi & A. Fattahi, Trans.). Tehran: Nashr-e Ney. [In Persian]

Ali Soofi, A. & et al. (2019). An analysis of the challenge of separation of powers during the Second Pahlavi period: A case study of the interpretation of Article 82 of the Supplement to the Constitution. *Historical Studies*, 2(57), p. 15–32. [In Persian]

Alikhani, A. N. (2002). *The memoirs of Dr. Alinaghi Alikhani*. Tehran: Nashr-e Ābī. [In Persian]

Alikhani, A. N. (2011). *Asad's memoirs, 1347–1348* (Vol. 1). Tehran: Ketāb Sarā. [In Persian]

Almond, G. & Powell B. (1966). *Comparative politics a developmental approach*. Boston: Little, Brown.

Almond, G. A., et al. (2017). *A framework for analyzing comparative politics.* (A. Ṭayyeb & V. Bozorgi, Trans.). Tehran: Amir Kabir Publishing Institute. [In Persian]

Almond, G. and Powell B. (1966). *Comparative politics a developmental approach*. Boston: Little, Brown.

Anbari, M. (2011). *Post-development thought*. Tehran: SAMT. [In Persian]

Azghandi, A. R. (2004). *A history of Iran's political and social transformations, 1320–1357.* Tehran: SAMT. [In Persian]

Baldwin, J. B. (2015). *Planning and development in Iran.* (M. Azimi, Trans.). Tehran: ʿElm Publishing. [In Persian]

Bashiriyeh, H. (2008). *Obstacles to political development in Iran*. Tehran: Gam-e Now. [In Persian]

Bayat, A. (2014). *Street politics: The poor people's movements in Iran* (S. A. Nabavi Chāshmī, Trans.). Tehran: Shirazeh. [In Persian]

Chilcote, R. H. (1998). *Theories of comparative politics* (V. Bozorgi & A. R. Ṭayyib, Trans.). Tehran: Rasa Cultural Services. [In Persian]

Eyvazi, M. R. (2001). *Social classes and the Shah's regime*. Tehran: Center for the Documents of the Islamic Revolution. [In Persian]

Faghih Haghani, M. (2022). *The last shah, the last court: The final ten years of the Pahlavi regime as narrated by Asadollah Alam*. Tehran: Institute for Contemporary Iranian

Historical Studies. [In Persian]

Farmanfarmaian, K. & et al. (2002). *Development in Iran, 1320–1357*. Tehran: Gam-e Now. [In Persian]

Foran, J. (2013). *Fragile resistance: A history of Iran's social transformations* (A. Tadayyon, Trans.). Tehran: Rasa Cultural Services. [In Persian]

Gasiorowski, M. J. (1992). *U.S. foreign policy and the Shah: Building a client state in Iran* (F. Fatemi, Trans.). Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]

Gharagozloo, N. (2006). *From the White Revolution to the Islamic Revolution: Background and analysis of the contributing factors.* Paris: [Publisher unknown]. [In Persian]

Ghezelsofla, M. T. (2015). *What is imperialism? From colonialism to postcolonialism*. Mazandaran: University of Mazandaran. [In Persian]

Halliday, F. (1979). *Iran: Dictatorship and development* (A. Ṭolou & Mohsen Yalfani, Trans.). Tehran: ʿElm Publications. [In Persian]

Hoveyda, F. (1991). *The fall of the Shah* (Ḥ. A. Mehran, Trans.). Tehran: Ettelāʿāt Institute. [In Persian]

Katouzian, M. A. (1995). *The political economy of Iran: From the Constitutional Revolution to the end of the Pahlavi dynasty* (M. R. Nafisi & K. Azizi, Trans.). Tehran: Nashr-e Markaz. [In Persian]

Keddie, N. R. (1990). *Roots of the Iranian Revolution* (A. Govahi, Trans.). Tehran: Qalam Publications. [In Persian]

Leylaz, S. (2013). *The second wave of authoritarian modernization in Iran*. Tehran: Niloufar Publications. [In Persian]

Madani, S. J. (1982). *Contemporary political history of Iran*. Qom: Islamic Publishing Office. [In Persian]

Naraghi, E. (2002). *From the Shah's palace to Evin Prison* (S. Azari, Trans.). Tehran: Rasa. [In Persian]

Parsons, S. A. (1984). *Pride and fall* (M. Rastin, Trans.). Tehran: Hafteh Publications. [In Persian]

Radji, P. (1985). *In the Service of the Peacock Throne* (Ḥ. A. Mehran, Trans.). Tehran: Ettelāʿāt. [In Persian]

Shahabi, H., & Linz, J. (2001). *Sultanistic regimes* (M. Saboori, Trans.). Tehran: Shirazeh Publications. [In Persian]

Shirzadi, R. (2022). *Modernization, development, and globalization: Concepts and schools.* Tehran: Agah. [In Persian]

Shokraneh Arzanghi, A., & Akhavan Kazemi, M. (2021). Analyzing the role of the participation crisis in the fall of the Second Pahlavi regime. *Dawlatpazhūhī Quarterly*, 7(28), p. 191–218. [In Persian]

Sinaei, V. (2017). *Absolute state, the military, and politics in Iran*. Mashhad: Ferdowsi University. [In Persian]

Stempel, J. D. (1998). *Inside the Iranian Revolution* (M. Shojaei, Trans.). Tehran: Rasā. [In Persian]

Timothy, B., Burgess, R., Khan, Kh. & Xu, G. (2021). *Bureaucracy and development.* National bureau of economic research Cambridge, pp. 1-44.

University of Cambridge. (1992). *The Pahlavi dynasty and the religious forces: According to the Cambridge history* (A. Mokhber, Trans.). Tehran: Sahba. [In Persian]

Vazquez, F. P. (2014). And yet it moves: the effect of election platforms on party policy images. *Comparative Political Studies*, pp. 1-26.

Wass, H. & Nemcok, M. (2020). Preferences for representation among Voters and Political Elites. *University of Helsinki*, pp. 1-13.

Zonis, M. (1998). *Majestic failure: The fall of the Shah* (A. Mokhber, Trans.). Tehran: Ṭarḥ-e Now. [In Persian]

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

The Supportive Street as Solidarity and Collective Mobilization in the American–Israeli War against Iran: An Introduction to the Inadequacy of Non-Mobilization and Street Politics

Mehdi Naderi[1], **Marzieh Abedi**[2]

[1] Associate Professor, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran **(Corresponding author)**. m.naderi@shirazu.ac.ir

[2] PhD., Candidate, Department of Political Science, Faculty of Law and Political Science, Shiraz University, Shiraz, Iran. m.abedi4394@gmail.com

Abstract

The present study aims to explain a new pattern of collective action under conditions of external crises and existential threats by examining the street presence of the Iranian people during the American–Israeli war against Iran, referred to as the Ramadan War of 2026. Its primary objective is to conceptualize "collective mobilization" and to redefine the street as an infrastructure for producing solidarity, social support, and national cohesion. Within this framework, the street is understood not merely as a site of protest, demand-making, or confrontation with power, but as a space for collective self-preservation, the expression of a shared fate, and the reproduction of social bonds. The study also proposes a five-level model that explains the process through which an external crisis is transformed into a shared perception of threat, the synchronization of dispersed actors, the formation of a collective body, and ultimately the production of the "supportive street." Prevailing theories of street politics and social nonmovements, particularly Asef Bayat's theoretical framework, have largely focused on the everyday, gradual, dispersed, and demand-oriented actions of subaltern groups in response to internal social problems. Within these theories, the street is generally conceived as an arena of resistance, protest, slow encroachment, and the exertion of pressure on political power. However, the experience of the widespread and simultaneous presence of people in the streets of Iran during the Ramadan War of 2025 demonstrated that street action can, in response to an external threat, acquire a supportive, defensive, and solidarity-building function. Accordingly, this study seeks to answer the following question: What limitations do these street presences reveal in the theory of nonmovements and the concept of street politics? This study adopts a theoretical–analytical

Cite this article: Naderi, M. & Abedi, M. (2026). The Supportive Street as Solidarity and Collective Mobilization in the American–Israeli War against Iran: An Introduction to the Inadequacy of Non-Mobilization and Street Politics. *Political science*, 29(1), p. 119-146. https://doi.org/10.22081/psq.2026.75262.3157

Received: 2025-08-04
Revised: 2025-11-02
Accepted: 2025-11-18
Published online: 2026-03-30

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2026/authors retain the copyright and full publishing rights

and interpretive approach, using a case-study research strategy. The case under examination consists of the street actions and public presence of the Iranian people during the Ramadan War of 2025, from the early morning of February 28, 2026 to August 1, 2026. The data were collected through three main avenues. First, the researchers conducted direct participant and field observation of gatherings and street presences, particularly in Tehran and Shiraz, over approximately 150 consecutive nights. Second, they reviewed the relevant theoretical literature in political sociology, social movements, street politics, and nonmovements. Third, they examined reports from domestic and international media, as well as accounts published on social media platforms. The data were analyzed through the coding of field notes, source comparison, and cumulative interpretive analysis. Finally, a five-level model was extracted and formulated, comprising the event, perceptual, field, processual, and consequential levels. The findings show that the formation of collective mobilization begins with a disruptive event. The military attack, the assassination of the leadership, the bombing of infrastructure, and the attack on an elementary school in Minab disrupted the normal routines of everyday life by generating structural shock and compressing social time. At the perceptual level, these events were interpreted through the historical memory of U.S. antagonism toward Iran, including the 28 Mordad coup (1953), the Iran–Iraq War, sanctions, and the assassination of General Qassem Soleimani. As a result, the military threat was transformed into an existential and identity-based threat to a shared "we," thereby creating a symbolic boundary between the "self" and the "hostile other." At the field level, this shared perception became tangible through people's sustained nightly presence, the symbolic occupation of major streets and squares, collective walks, car and motorcycle convoys, and family gatherings. The street became a site where a collective body emerged—a body that, beyond the physical presence of the people, embodied a message of collective self-preservation, resistance, and social deterrence. The use of the national flag, headbands, and religious–national slogans enabled a temporary transcendence of partisan, class, and generational differences. Likewise, the affect of loss and passive mourning was transformed, through Ashura rituals, into action-oriented and epic energy. The media and social media networks also connected dispersed gatherings into a national "we." At the processual level, collective mobilization emerges through a cumulative chain: a disruptive event leads to perceptual reinterpretation; the shared perception activates a collective affect; this affect is consolidated through symbols and rituals; and the subsequent synchronization of actors in the public sphere gives rise to informal forms of organization. At the consequential level, this process results in the formation of a cohesive collective "we," increased horizontal trust, strengthened bonds of collective self-preservation, and the continuation of self-reproducing participation in the public sphere. The findings of the study demonstrate that, under conditions of external threat, the street is not merely an arena of conflict, protest, or demand-making; it can also become an infrastructure for producing solidarity, shared identity, and social care. The concept of "collective mobilization," proposed to explain this form of collective action, is distinct from the concepts of social movement, nonmovement, protest, resilience, and mutual aid because it emphasizes spontaneous, simultaneous, ritualized, and communitarian action in response to an external crisis. Accordingly, the "supportive street" is a space in which society reproduces its cohesion through embodied, symbolic, and

affective presence. The study's five-level model demonstrates that an external threat, when connected to historical memory, collective affect, shared symbols, and the occupation of public space, can be transformed from a source of disruption into a source of renewed solidarity. Thus, collective mobilization provides a conceptual framework for understanding protective and solidarity-oriented forms of collective action and may be applied to the study of other large-scale crises, including natural disasters, regional crises, and environmental threats.

Keywords: Collective Mobilization, Street Politics, Social Solidarity, Iran, U.S.–Israeli, Ramadan War of 2026.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

خیابان حامی به‌مثابهٔ هم‌بستگی و هم‌جنبشی در جنگ آمریکایی- صهیونیستی علیه ایران (درآمدی بر نابسندگی ناجنبشی و سیاست خیابان)

مهدی نادری[۱]، مرضیه عابدی[۲]

[۱] دانشیار، گروه علوم سیاسی، دانشکده حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران **(نویسندهٔ مسئول)**. m.naderi@shirazu.ac.ir
[۲] دانشجوی دکتری، گروه علوم سیاسی، دانشکدهٔ حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه شیراز، شیراز، ایران. m.abedi4394@gmail.com

چکیده

حضور خیابانی در بسیاری از تحلیل‌های علوم اجتماعی بیشتر در قالب اعتراض، مقاومت یا کنش‌های اعتراضی جمعی فهم شده است؛ با این حال تجربهٔ حضور مردم در جریان جنگ رمضان ۱۴۰۴ نشان می‌دهد که خیابان می‌تواند کارکردی فراتر از اعتراض یافته و به فضایی برای شکل‌گیری همبستگی اجتماعی تبدیل شود. این مقاله با بازخوانی انتقادی چارچوب نظری آصف بیات دربارهٔ «سیاست خیابان» و «ناجنبش‌ها» نشان می‌دهد که این چارچوب در تبیین حضورهای هم‌بستگی‌محور مبتنی بر ادراک تهدید مشترک و همدلی جمعی، با محدودیت مواجه است. در پاسخ به این خلأ، پژوهش حاضر با هدف صورت‌بندی مفهوم «هم‌جنبشی» و با اتکا به رویکرد نظری- تحلیلی و بررسی موردی این رویداد، ابعاد موضوع را در پنج سطح رخدادی، ادراکی، میدانی، فرایندی و پیامدی مورد واکاوی قرار می‌دهد. یافته‌های تحلیل پنج‌سطحی نشان می‌دهد که هم‌جنبشی از پیوند میان «ادراک تهدید مشترک» و «هم‌حضوری بدون سازمان‌دهی رسمی» شکل می‌گیرد؛ فرایندی که در آن، تبدیل کالبد خیابان به عرصهٔ مشاهده متقابل و اشتراک عاطفی، به بازتولید فوری اعتماد بینافردی و تقویت پیوندهای افقی جامعه می‌انجامد. درنتیجه مفهوم هم‌جنبشی نشان می‌دهد که خیابان را نباید صرفاً میدان منازعه و اعتراض دانست؛ بلکه در شرایط بحران، خیابان می‌تواند به مثابهٔ زیرساختی اجتماعی برای تولید، مرئی‌سازی و بازتولید هم‌بستگی و هویت جمعی عمل کند.

کلیدواژه‌ها: هم‌جنبشی، سیاست خیابان، همبستگی اجتماعی، ایران، آمریکایی ـ صهیونیستی، جنگ رمضان ۱۴۰۴.

استناد به این مقاله: نادری، مهدی؛ عابدی، مرضیه (۱۴۰۵). خیابان حامی به‌مثابهٔ هم‌بستگی و هم‌جنبشی در جنگ آمریکایی- صهیونیستی علیه ایران (درآمدی بر نابسندگی ناجنبشی و سیاست خیابان). *علوم سیاسی*، ۲۹(۱)، ص۱۱۹-۱۴۶. https://doi.org/10.22081/psq.2026.75262.3157

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۳ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۸/۱۱ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۸/۲۷ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

۱۴۰۵©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند.

مقدمه

در بخش مهمی از ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی، خیابان به عنوان عرصهٔ ظهور کنش‌های جمعی اعتراضی و مواجهه جامعه با قدرت فهم شده است. آصف بیات با مفاهیم «سیاست خیابان» و «ناجنبش‌های اجتماعی» کوشیده است الگوهای کنش جمعی در جوامعی را تبیین کند که در آنها امکان سازمان‌دهی رسمی و بسیج سیاسی با محدودیت‌های ساختاری مواجه است. از نظر وی، کنشگران بدون سازمان رسمی می‌توانند از طریق کنش‌های پراکنده و روزمره، حضور اجتماعی خود را گسترش دهند و نظم مسلط را به چالش بکشند؛ با این حال تمرکز چارچوب فکری آصف بیات بر مقاومت روزمره و پیشروی آرام سبب شده است که اشکال غیراعتراضی حضور جمعی در خیابان کمتر دیده شود؛ به‌ویژه در شرایط بحرانی و در مواجهه با تهدیدهای بیرونی، حضور مردم در خیابان لزوماً ماهیت اعتراضی ندارد و در چنین شرایطی، خیابان می‌تواند به فضایی برای تقویت انسجام اجتماعی، حمایت متقابل و بازتولید اعتماد عمومی تبدیل شود. نمونه‌ای عینی از این محدودیت تبیینی را می‌توان در تجربهٔ حضورهای خیابانی ایرانیان طی جنگ رمضان ۱۴۰۴ مشاهده کرد. در این تجربه، حضور مردم در فضاهای عمومی بیش از آنکه بیانگر اعتراض یا مطالبه‌گری سیاسی باشد، ناظر بر شکل‌گیری هم‌بستگی اجتماعی در بستر تهدید مشترک بود. این وضعیت نشان می‌دهد که چارچوب نظری آصف بیات دربارهٔ ناجنبش و سیاست خیابان، با محدودیت‌هایی در تبیین همه اشکال کنش خیابانی مواجه است؛ زیرا آنچه در اینجا رخ می‌دهد نه پیشروی تدریجی برای گسترش مطالبات، بلکه هم‌حضوری جمعی مبتنی بر ادراک مشترک از بحران و عاطفه جمعی است که خیابان را به عرصهٔ تولید هم‌بستگی اجتماعی تبدیل می‌کند. بر این اساس مسئله اصلی پژوهش حاضر ناظر بر محدودیت تبیینی نظریه ناجنبش و سیاست خیابان آصف بیات در مواجهه با حضورهای خیابانی هم‌بستگی‌محور در شرایط بحرانی است. پرسش اصلی پژوهش آن است که حضورهای خیابانی هم‌بستگی‌محور در جنگ رمضان ۱۴۰۴ چه کاستی‌هایی را در دامنهٔ تبیین نظریهٔ ناجنبش آشکار می‌سازند و چگونه می‌توان این خلأ نظری را توضیح داد؟ پژوهش حاضر در پاسخ به این مسئله، مفهوم «هم‌جنبشی» را به عنوان چارچوبی مفهومی پیشنهاد می‌کند. هم‌جنبشی به فرایندی اشاره دارد که در آن افراد بدون اتکا به سازمان‌دهی رسمی و بر پایهٔ احساس مشترک تهدید و همدلی جمعی، در فضاهای عمومی به یکدیگر می‌پیوندند و از طریق حضور هم‌زمان و تکرارشونده خود به بازتولید اعتماد و انسجام اجتماعی یاری می‌رسانند. پژوهش حاضر با پیشنهاد مفهوم «هم‌جنبشی»، می‌کوشد این خلأ نظری را برطرف سازد و ظرفیت تحلیلی جدیدی برای فهم کنش‌های جمعی هم‌بستگی‌محور فراهم آورد.

۱. پیشینه و نوآوری پژوهش

نظریهٔ «سیاست خیابان» و مفهوم «ناجنبش‌های اجتماعی» آصف بیات از مهم‌ترین چارچوب‌های نظری

برای تحلیل کنش‌های جمعی غیررسمی در جوامع خاورمیانه و ایران به شمار می‌رود (Allam, 2023). از نظر بیات، کنش جمعی لزوماً در قالب جنبش‌های سازمان‌یافته ظاهر نمی‌شود، بلکه می‌تواند از طریق حضور روزمره در فضاهای عمومی و مقاومت‌های خرد پیگیری شود. وی به‌ویژه در کتاب *زندگی همچون سیاست: چگونه مردم عادی خاورمیانه را تغییر می‌دهند* (۱۳۹۰) نشان می‌دهد که گروه‌های فاقد سازمان رسمی، به‌ویژه فرودستان شهری، زنان و جوانان، چگونه از طریق انباشت تدریجی رفتارهای پراکنده، دامنهٔ حضور اجتماعی خود را گسترش می‌دهند و نظم مسلط را به چالش می‌کشند.

پژوهش‌های مرتبط با نظریه بیات را می‌توان در سه محور دسته‌بندی کرد:

نخست، مطالعاتی که سیاست خیابان را در قالب اعتراضات صنفی و اجتماعی بررسی کرده‌اند. این پژوهش‌ها بر ویژگی‌هایی مانند خودانگیختگی، فقدان رهبری متمرکز و نقش شبکه‌های اجتماعی تأکید دارند (سردارنیا و البرزی، ۱۴۰۱؛ سردارنیا، البرزی و فاتحی‌نژاد، ۱۴۰۳).

دوم، پژوهش‌هایی که بر مفهوم ناجنبش و اشکال غیررسمی کنش جمعی تمرکز کرده‌اند. در این مطالعات، کنشگران اجتماعی از طریق سیاست حضور و مقاومت‌های روزمره، زمینه‌های تغییر اجتماعی را فراهم می‌آورند (حسنی و اخوان کاظمی، ۱۳۹۹؛ عباس‌زاده مرزبالی و آسه، ۱۴۰۳).

سوم، مطالعاتی که به بازخوانی و نقد نظری بیات پرداخته‌اند. این پژوهش‌ها ضمن تأیید ظرفیت مفاهیم ناجنبش و پیشروی آرام، بر ضرورت بازاندیشی در چارچوب نظری بیات در مواجهه با تحولات جدید تأکید دارند (پنجعلی‌پور کاکرودی و محمدی قلعه‌تکی، ۱۴۰۴؛ استوار و عینی، ۱۴۰۴).

مرور ادبیات نشان می‌دهد که اغلب پژوهش‌های موجود، سیاست خیابان را در نسبت با اعتراض، مقاومت و چالش با ساختار قدرت تحلیل کرده‌اند. درنتیجه خیابان بیشتر به مثابهٔ عرصه تقابل اجتماعی و سیاسی فهم شده است؛ با این حال تجربهٔ حضورهای خیابانی ایرانیان در جنگ رمضان ۱۴۰۴ نشان می‌دهد که کنش خیابانی همواره ماهیتی اعتراضی ندارد و در شرایط بحران، می‌تواند به فضایی برای هم‌بستگی اجتماعی، حمایت متقابل و بازتولید اعتماد عمومی تبدیل شود.

از این منظر، خلأ اصلی ادبیات موجود، ناتوانی آن در تبیین حضورهای هم‌بستگی‌محور است. پژوهش حاضر با تمرکز بر این خلأ، مفهوم «هم‌جنبشی» را به عنوان چارچوبی مفهومی برای فهم حضورهای خیابانی هم‌بستگی‌محور در شرایط بحرانی پیشنهاد می‌کند. نوآوری این پژوهش در آن است که خیابان را نه صرفاً به مثابهٔ میدان اعتراض و مقاومت، بلکه چونان عرصه‌ای برای تولید هم‌بستگی، اعتماد اجتماعی و هویت جمعی تحلیل می‌کند.

۲. روش تحقیق

پژوهش حاضر از نظر رویکرد، کیفی و از نظر راهبرد، مطالعهٔ موردی تفسیری است. هدف آن، فهم

معنای اجتماعی حضورهای خیابانی ایرانیان در جنگ رمضان ۱۴۰۴ و تبیین سازوکارهای شکل‌گیری آن در بستر زمانی و اجتماعی مشخص است. داده‌های پژوهش از سه منبع اصلی گردآوری شده‌اند: تحلیل اسناد و متون مرتبط، بررسی گزارش‌های رسانه‌ای رخداد مورد مطالعه[1] و محتوای شبکه‌های اجتماعی[2] و مشاهده میدانی. مشاهدات میدانی از ۹ اسفند ۱۴۰۴ تا ۱۰ مرداد ۱۴۰۵ انجام شده است. در این دوره، پژوهشگران طی حدود ۱۵۰ شب در تجمعات خیابانی حضور مستقیم داشته‌اند و از طریق مشاهدهٔ مشارکتی، الگوهای کنش جمعی، تعاملات، نشانه‌ها و تغییرات الگوهای حضور را ثبت کرده‌اند. مشاهدهٔ مستقیم بیشتر در شهرهای تهران و شیراز انجام شده و دیگر مناطق از طریق گزارش‌های رسانه‌ای و شبکه‌های اجتماعی پیگیری شده‌اند.

تحلیل داده‌ها با رویکرد تفسیری انجام شده است. در این فرایند، یادداشت‌های میدانی و داده‌های گردآوری‌شده به صورت مستمر مرور، مقایسه و تفسیر شده‌اند تا الگوهای تکرارشونده کنش جمعی و تعاملات اجتماعی آشکار شود. تمرکز تحلیل بر بازسازی معنای اجتماعی حضورها از منظر کنشگران، فهم هماهنگی میان مشارکت‌کنندگان و تبیین سازوکارهای تولید تجربه مشترک در فضای خیابان بوده است. برای افزایش اعتبار یافته‌ها، داده‌های مشاهده میدانی با اسناد، گزارش‌های رسانه‌ای و محتوای شبکه‌های اجتماعی تطبیق داده شده‌اند؛ بدین ترتیب مفهوم «هم‌جنبشی» نه به عنوان پیش‌فرض نظری، بلکه چونان مفهومی استقرایی و برآمده از تحلیل فرایندهای کنش جمعی و تجربه‌های مشترک در میدان صورت‌بندی شده است.

۳. چارچوب نظری

۱-۳. ناجنبش و سیاست خیابان

مطالعه کنش‌های جمعی در فضاهای عمومی، به‌ویژه خیابان، در دهه‌های اخیر به یکی از موضوعات محوری در جامعه‌شناسی سیاسی و مطالعات جنبش‌های اجتماعی تبدیل شده است. آصف بیات با طرح مفاهیم «سیاست خیابان» و «ناجنبش‌های اجتماعی» الگوی متفاوتی از کنش سیاسی را در جوامع خاورمیانه تبیین کرده است. از نظر وی، سیاست خیابان یکی از مهم‌ترین اشکال کنش جمعی غیرنهادی است که از خلال حضور روزمرهٔ مردم عادی در عرصه عمومی شکل می‌گیرد (Bayat, 2017, p. 45).

---

۱. برای مثال نک: خبرگزاری صدا و سیما. (۲ تیر ۱۴۰۵). نظرسنجی مرکز تحقیقات صدا و سیما درباره شرکت مردم در تجمعات شبانه. قابل مشاهده در: https://www.irib-news.ir/00OTiY

۲. برای مثال نک: آپارات. (بی‌تا.). نتایج جستجوی «حضور مردم در خیابان».
https://www.aparat.com/search/%D8%AD%D8%B6%D9%88%D8%B1%20%D9%85%D8%B1%D8%AF%D9%85%20%D8%AF%D8%B1%20%D8%AE%DB%8C%D8%A7%D8%A8%D8%A7%D9%86

بیات استدلال می‌کند که از قرن نوزدهم به بعد، ترکیب نیروهای اجتماعی شکل‌دهندهٔ جنبش‌ها دستخوش تحول شده و گروه‌هایی همچون بیکاران، کم‌کاران، حاشیه‌نشینان و دیگر اقشار محروم به بازیگران اصلی بسیاری از اعتراضات اجتماعی تبدیل شده‌اند (بیات، ۱۳۷۹، ص. ۴۷). مفهوم محوری بیات برای فهم این تحولات، «ناجنبش اجتماعی» است. او ناجنبش را «کنش جمعی کنشگران غیرجمعی» تعریف می‌کند؛ یعنی مجموعه‌ای از رفتارهای مشابه و هم‌جهت که از سوی شمار زیادی از افراد عادی و بدون وجود سازمان رسمی، رهبری متمرکز یا ایدئولوژی واحد صورت می‌گیرد و درنهایت می‌تواند به تغییرات اجتماعی گسترده منجر شود (Bayat, 2000, p. 533-557). از این منظر، فرودستان شهری، زنان، جوانان و گروه‌های حاشیه‌ای از طریق «پیشروی آرام» و کنش‌های تدریجی و روزمره، در پی گسترش حوزهٔ حضور اجتماعی خود و تغییر وضع موجود هستند. بیات در کتاب *زندگی به مثابهٔ سیاست* توضیح می‌دهد که چگونه مردم عادی خاورمیانه را تغییر می‌دهند. خیابان عرصهٔ عمومی برای بیان نارضایتی‌های عظیم طبقات پایین، توده‌های شهری، بیکاران، افراد عامی، زنان خانه‌دار و گروه‌هایی است که فاقد تشکیلات نهادی‌اند و بیشتر به صورت خودانگیخته در خیابان به اعتراض و بیان مطالبات اقتصادی و معیشتی خود روی می‌آورند (Bayat, 2010, p. 211). این رویکرد در دیگر آثار بیات نیز استمرار یافته است. او در کتاب *سیاست‌های خیابانی؛ جنبش تهیدستان در ایران* (۱۹۹۷) و همچنین در تحلیل‌های خود از اعتراضات سال‌های ۱۳۹۶ و ۱۳۹۸، بر نقش گروه‌های فرودست، حاشیه‌ای و فاقد سازمان رسمی در شکل‌گیری کنش‌های اعتراضی تأکید می‌کند. از نگاه او، بخش مهمی از اعتراضات معاصر ایران را می‌توان محصول ظهور «طبقه متوسط فرودست» دانست. برایند آثار بیات نشان می‌دهد که سیاست خیابان و ناجنبش بر سه پیش‌فرض اصلی استوارند: نخست، خیابان اساساً به مثابهٔ میدان اعتراض، مطالبه‌گری و مقاومت در برابر سازوکارهای حذف و نابرابری فهم می‌شود؛ دوم، سوژه اصلی این نظریه «مردم عادی» هستند؛ اما مردمی که بیشتر در وضعیت فرودستی، محرومیت یا کنترل سیاسی قرار دارند؛ سوم، بستر تحلیلی نظریه بیات بیشتر ناظر بر بحران‌های درونی جوامع است. در چنین شرایطی، خیابان به عرصه‌ای برای بیان نارضایتی و اعتراض نسبت به نظم موجود تبدیل می‌شود؛ با این حال تمرکز این چارچوب بر منطق اعتراض، مقاومت و بحران‌های درونی، پرسش‌هایی را درباره توان تبیینی آن در مواجهه با اشکال دیگری از حضور خیابانی، به‌ویژه حضورهای هم‌بستگی‌محور در شرایط بحران‌های ملی و تهدیدهای خارجی، مطرح می‌سازد؛ پرسش‌هایی که مبنای ورود پژوهش حاضر به صورت‌بندی مفهوم «هم‌جنبشی» را فراهم می‌آورند.

۲-۳. نابسندگی‌های نظری ناجنبش و ضرورت صورت‌بندی هم‌جنبشی

تحلیل حضورهای خیابانی در جنگ رمضان ۱۴۰۴ نشان می‌دهد که نظریهٔ ناجنبش و سیاست خیابان در

تبیین اشکال کنش جمعی هم‌بستگی‌محور با محدودیت‌های ساختاری و لکنت مواجه است. دستگاه مفهومی بیات تا نقطه‌ای از تحلیل پیش می‌رود، اما در توضیح پیوند میان پراکندگی کنشگران و ظهور یک پیکرهٔ جمعی هم‌زمان و ملی، توان تبیینی خود را از دست می‌دهد؛ به بیان دیگر بیات نمی‌تواند به‌خوبی توضیح دهد که چگونه همین کنشگران پراکنده در یک وضعیت بحرانی، به صورت آشکار، خیابانی، هم‌زمان و تکرارشونده وارد میدان عمومی می‌شوند و نوعی هم‌بستگی کنش در مقیاس ملی می‌سازند. دقیقاً در همین نقطه است که ضرورت عبور از ناجنبش و صورت‌بندی مفهوم «هم‌جنبشی» آشکار می‌شود. مهم‌ترین نابسندگی‌های نظریهٔ ناجنبش و سیاست خیابان به شرح زیر است:

یکم: غلبهٔ منطق روزمره بر منطق رخداد: ناجنبش بر کنش‌های تدریجی و روزمره تأکید دارد، درحالی‌که پدیدهٔ مورد مطالعه در متن یک وضعیت بحرانی و رخدادی شکل گرفته است؛ وضعیتی که کنشگران پراکنده را به‌ناگهان وارد میدان کنش جمعی می‌کند.

دوم: ناتوانی در توضیح هم‌زمانی کنشگران پراکنده: نظریهٔ بیات پراکندگی کنشگران را توضیح می‌دهد، ولی نمی‌تواند تبیین کند که چگونه این کنشگران بدون سازمان مرکزی، در زمان‌ها و مکان‌های مختلف به حضوری هم‌زمان، هماهنگ و هم‌افزا دست می‌یابند.

سوم: نابسندگی در تبیین مقیاس ملی: ناجنبش بیشتر برای تحلیل کنش‌های محلی و شهری طراحی شده و برای توضیح تبدیل کنش‌های پراکنده به یک میدان سیاسی در مقیاس ملی، ظرفیت محدودی دارد.

چهارم: ناتوانی در فهم آیینی‌شدن کنش: تکرار در نظریهٔ ناجنبش بیشتر در سطح کردارهای روزمره فهم می‌شود، درحالی‌که در این پدیده، تکرار به شکل آیین سیاسی، ریتم جمعی و نظم نمادین ظهور می‌کند.

پنجم: تقلیل کنش به بی‌سازمانی: نبود سازمان رسمی لزوماً به معنای فقدان نظم نیست. این کنش‌ها از نظم‌های زمانی، مکانی، نمادین و عاطفی برخوردارند که ناجنبش کمتر به آنها توجه می‌کند.

ششم: نابسندگی در تبیین بدن جمعی: ناجنبش بر کردارهای پراکنده افراد تأکید دارد، اما ظهور بدن جمعی در خیابان، اشغال فضا و تبدیل حضور فیزیکی به پیام سیاسی را به‌خوبی توضیح نمی‌دهد.

هفتم: بی‌توجهی نسبی به کنش حمایتی و هم‌بستگی‌محور: ادبیات ناجنبش و سیاست خیابان اغلب در زمینهٔ کنش‌های اعتراضی، مقاومتی و مطالبه‌محور صورت‌بندی شده است. اما پدیدهٔ مورد مطالعه این پژوهش الزاماً در قالب اعتراض یا مطالبه‌گری علیه قدرت سیاسی فهم نمی‌شود؛ بلکه می‌تواند صورتی از کنش خیابانی حمایتی، دفاعی و هم‌بستگی‌ساز باشد.

درمجموع نظریهٔ ناجنبش آصف بیات در مواجهه با پدیده‌هایی که واجد خصلت رخدادی، خیابانی، سراسری، آیینی و هم‌زمان هستند، دچار نابسندگی مفهومی می‌شود. ناجنبش در توضیح تبدیل پراکندگی به هم‌زمانی ملی، بدن جمعی، آیین سیاسی و هم‌بستگی کنش ناتوان می‌ماند؛ ازاین‌رو پژوهش حاضر از

چارچوب ناجنبش عبور می‌کند و مفهوم «هم‌جنبشی» را به عنوان چارچوبی بدیل برای توضیح این نوع خاص از کنش جمعی صورت‌بندی می‌کند.

۳-۳. گذار از سیاست خیابانی (ناجنبش) به خیابان حامی (هم‌جنبشی)

ناظر بر نابسندگی دیدگاه بیات در تحلیل کنش سیاسی و اجتماعی «جنگ رمضان»، طرح‌وارهٔ «هم‌جنبشی» برای توضیح این وضعیت پیشنهاد می‌شود. هم‌جنبشی نه صرفاً امتداد یا تعمیم نظریهٔ ناجنبش آصف بیات، بلکه نوعی گذار از «منطق کنش روزمره و پراکنده» به «منطق کنش هم‌زمان، آیینی و بحران‌محور» است. اگرچه نظریهٔ ناجنبش بر کنش‌های روزمره، تدریجی و غیرسازمان‌یافته تمرکز دارد، در توضیح لحظه‌ای که در آن پراکندگی کنشگران به هم‌زمانی گسترده، حضور خیابانی سراسری و شکل‌گیری بدن جمعی تبدیل می‌شود، با نابسندگی جدی مواجه است. در این نگاه، هم‌جنبشی نوعی کنش جمعی است که در شرایط بحران، بدون وجود سازمان رسمی یا رهبری متمرکز، از طریق هم‌زمانی کنش‌ها، اشتراک نمادها و ادراک مشترک از تهدید، در فضای عمومی شکل می‌گیرد و به تولید نوعی هم‌بستگی جمعی منجر می‌شود. تأکید این مفهوم بر کنشگری لحظه‌ای، فراگیر، خودجوش و مستمر در شرایط بحرانی است.

الف) تعریف عملیاتی هم‌جنبشی: هم‌جنبشی عبارت است از کنش جمعی خودانگیخته‌ای که در پاسخ به یک رخداد بحرانی بیرونی، از طریق هم‌زمانی فضایی-زمانی کنشگران پراکنده، اشتراک نمادین و ادراک مشترک تهدید، در فضای عمومی ظهور می‌کند و پیامد آن تولید هم‌بستگی جمعی است؛ نه مطالبه‌گری از قدرت. عناصر ضروری این تعریف عبارت‌اند از: (۱) رخداد بحرانی بیرونی به‌عنوان محرک؛ (۲) ادراک مشترک تهدید در میان کنشگران ناهمگن؛ (۳) هم‌زمانی کنش در فضاهای مختلف بدون سازمان مرکزی؛ (۴) فرایند اتصال کنش‌های پراکنده؛ (۵) پیامد هم‌بستگی‌ساز به‌جای پیامد مطالبه‌محور. لازم به تأکید است که «ادراک مشترک تهدید» لزوماً به معنای یکپارچگی جامعه نیست. کنشگران هم‌جنبشی از طبقات، نسل‌ها، گروه‌های قومی و فرهنگی متفاوتی هستند و چه‌بسا انگیزه‌های متفاوتی داشته باشند. آنچه آنها را در لحظهٔ بحران به هم متصل می‌کند، «تفسیر مشترک از وضعیت» است؛ تفسیری که خود می‌تواند در گروه‌های مختلف معناهای متفاوتی داشته باشد. این ناهمگنی درونی، بخشی از ماهیت مفهوم هم‌جنبشی است. ادراک مشترک تهدید، لزوماً به معنای یکپارچگی نیست. عامل اتصال، تفسیر مشترک از وضعیت است؛ تفسیری که در گروه‌های مختلف می‌تواند معناهای متفاوتی داشته باشد. این ناهمگنی درونی، نه نقطه ضعف مفهوم، بلکه بخشی از ماهیت آن است.

ب) تمایز از مفاهیم مجاور: ناظر بر ادبیات جامعه‌شناسی سیاسی، «هم‌جنبشی» با مفاهیمی چون «جنبش اجتماعی»، «اعتراض»، «تاب‌آوری» و «همیاری» تمایزاتی دارد (نک: جدول شماره ۱).

«جنبش اجتماعی» معمولاً به سازمان‌دهی بلندمدت و ساختارمند اشاره دارد و «اعتراض» بر جنبه تقابلی کنش تمرکز می‌کند (Gillan, 2019). «تاب‌آوری» به ظرفیت بازگشت به حالت عادی پس از بحران اشاره دارد و «همیاری» بیشتر بر کمک‌های موردی و فردی دلالت می‌کند (Qamar, 2024). «هم‌جنبشی» اما فرایندی پویا و موقعیتی است که بر «حضور جمعی»، «مراقبت متقابل» و «هم‌سرنوشتی عاطفی» در شرایط خاص تأکید می‌کند؛ ولی «هم‌جنبشی» فرایندی پویا و موقعیّتی است که این ابعاد را در خود بازتاب می‌دهد و بر «حضور جمعی»، «مراقبت متقابل» و «هم‌سرنوشتی عاطفی» در شرایط خاص تأکید می‌کند. در پرتو مفهوم «هم‌جنبشی» و با درنظرگرفتن وضعیت بحرانی، خیابان از فضایی صرفاً اعتراضی به فضای هم‌بستگی تبدیل می‌شود. مفهوم هم‌جنبشی در این پژوهش برای توضیح آن دسته از کنش‌های جمعی به کار می‌رود که در وضعیت بحران، بدون سازمان‌دهی رسمی و بدون ضرورتاً داشتن مطالبات اعتراضی مشخص، در جهت حمایت متقابل، تولید هم‌بستگی و بازسازی اعتماد جمعی شکل می‌گیرند. در هم‌جنبشی، کنشگران الزاماً عضو یک سازمان، جنبش یا شبکه سیاسی رسمی نیستند. آنان ممکن است از گروه‌های اجتماعی، طبقاتی، نسلی و فرهنگی متفاوتی باشند، اما در لحظهٔ بحران، حول احساس مشترک «ما در برابر یک وضعیت تهدیدآمیز مشترک قرار داریم» گرد می‌آیند. در چنین شرایطی، خیابان به جای آنکه صرفاً مکان اعتراض باشد، به میدان هم‌حضوری، مراقبت، امداد، دلجویی، اطلاع‌رسانی، حمایت نمادین و تولید اعتماد تبدیل می‌شود. هم‌جنبشی امری غیرسیاسی نیست. اهمیت نظری این مفهوم در آن است که نشان می‌دهد سیاست همیشه در قالب اعتراض و تعارض آشکار نمی‌شود. گاهی کنش‌های مراقبتی، امدادی، همدلانه و حمایتی نیز واجد پیامدهای سیاسی‌اند (Tronto, 2013)؛ زیرا شیوهٔ بودن جمعی را بازتعریف می‌کنند، مرزهای اعتماد را گسترش می‌دهند و امکان‌های تازه‌ای برای رابطه میان جامعه و فضای عمومی پدید می‌آورند؛ بنابراین هم‌جنبشی را می‌توان شکلی از سیاست اجتماعی خیابانی دانست؛ سیاستی که نه از مسیر تقابل مستقیم، بلکه از مسیر بازسازی پیوندهای جمعی- خیابان حامی- عمل می‌کند.

جدول ۱- تمایز ماهوی هم‌جنبشی با مفاهیم مجاور در جامعه‌شناسی سیاسی

مفهوم	منطق کنش	بستر	جهت‌گیری	پیامد
ناجنبش	روزمره، تدریجی	بحران درونی	رو به قدرت (مطالبه)	تغییر تدریجی
جنبش اجتماعی	سازمان‌یافته، بلندمدت	هر بستری	رو به قدرت (تغییر)	تغییر ساختاری
اعتراض	تقابلی، مقطعی	بحران درونی	رو به قدرت (فشار)	پاسخ قدرت
تاب‌آوری	انطباقی، انفعالی	پس از بحران	جامعه‌گرا	بازگشت به تعادل
همیاری	فردی، موردی	داوطلبانه	روبه‌دیگری	کمک مستقیم
هم‌جنبشی	خودانگیخته، هم‌زمان، آیینی	بحران بیرونی	جامعه‌گرا (صیانتی)	هم‌بستگی جمعی

تفاوت اصلی هم‌جنبشی با ناجنبش در سه محور ماهوی است: نخست در منطق کنش (بقا و پیشروی آرام در برابر هم‌بستگی در مواجهه با تهدید مشترک)؛ دوم در جهت‌گیری (رو به قدرت در برابر رو به درون جامعه)؛ سوم در زمان‌بندی (تدریجی و انباشتی در برابر رخدادی و آنی).

ج) عناصر سازنده و دلالت‌های نظری

نکته قابل توجه اینکه هم‌جنبشی صرفاً یک مفهوم انتزاعی و ذهنی نیست و به صورت عینی و انضمامی ابعاد زمانی، مکانی، عاطفی، نمادین، کنشی، ارتباطی و هم‌بستگی را پوشش می‌دهد. برای تبیین این ابعاد، هم‌جنبشی را می‌توان متشکل از پنج عنصر ساختاری دانست:

۱. **رخداد:** وجود یک بحران یا تهدید بیرونی به عنوان محرک آغازین کنش جمعی عمل می‌کند.

۲. **ادراک مشترک تهدید:** کنشگران ناهمگن وضعیت را به عنوان یک خطر جمعی تفسیر می‌کنند.

۳. **میدان:** کنش‌ها بدون سازمان مرکزی، به صورت هم‌زمان در فضاهای مختلف شهری ظاهر می‌شوند.

۴. **فرایند:** رسانه، نمادها و احساسات امکان اتصال کنش‌های پراکنده را فراهم می‌کنند.

۵. **پیامد:** در نتیجهٔ این فرایند، نوعی «ما»ی جمعی هم‌بسته در مقابل تهدید مشترک شکل می‌گیرد.



هم‌جنبشی صرفاً یک مفهوم انتزاعی نیست و به صورت عینی و انضمامی ابعاد زمانی، مکانی، عاطفی، نمادین، کنشی، ارتباطی و هم‌بستگی را پوشش می‌دهد. مهم‌ترین دلالت‌های آن عبارت‌اند از:

۱. هرچه احساس تهدید خارجی شدیدتر ادراک شود، احتمال ظهور هم‌جنبشی افزایش می‌یابد.

۲. هرچه حضور خیابانی تداوم زمانی بیشتری پیدا کند، از واکنش مقطعی به آیین سیاسی تبدیل می‌شود.

۳. هرچه کنش‌ها در شهرهای کوچک و بزرگ هم‌زمان‌تر و مشابه‌تر باشند، هم‌جنبشی گسترده‌تر و ملی‌تر می‌شود.

۴. هم‌جنبشی زمانی شکل می‌گیرد که کنشگران پراکنده، بدون نیاز به سازمان واحد، معنای سیاسی مشترکی را در میدان عمومی اجرا کنند.

۵. هم‌بستگی کنش محصول پیوند میان احساس تهدید، حضور خیابانی، نمادهای مشترک و تکرار آیینی کنش است.

جدول ۲- شبکه معنایی هم‌جنبشی- عناصر، ابعاد و شاخص‌های مشاهده‌پذیر

سطح تحلیل	مؤلفه	پرسش تحلیلی	ابعاد انضمامی	شاخص‌های مشاهده‌پذیر
رخدادی	حمله خارجی/ وضعیت جنگی	چه رخدادی مردم را فعال کرده است؟	بعد ماهوی منازعه	**بُعد زمانی:** نقطه آغاز مشخص (شب اول)، اوج‌گیری پس از رویداد محرک **بُعد مکانی:** گسترش از نقطه اولیه به دیگر میدان‌ها و شهرها
ادراکی	احساس تهدید و معنا	مردم وضعیت را چگونه فهمیده‌اند؟	بعد عاطفی + بعد نمادین	**بُعد عاطفی:** احساس تهدید، خشم، امنیت‌خواهی، غرور **بُعد نمادین:** تفسیر رویداد از طریق نشانه‌های دینی یا ملی (شعارها، پرچم‌ها، تصاویر، آیین‌ها)
میدانی	حضور خیابانی	کنش در کجا و چگونه ظاهر شده است؟	بعد مکانی و زمانی + بعد کنشی	**بُعد مکانی:** میدان‌ها، خیابان‌ها، مراکز نمادین **بُعد کنشی:** راه‌پیمایی، تجمع، حضور خانوادگی یا گروهی
فرایندی	هم‌کنشی و هم‌پیوندی	چگونه حضورهای پراکنده به هم متصل شده‌اند؟	بعد زمانی + بعد کنشی+ بعد ارتباطی	**بُعد ارتباطی:** شبکه‌های اجتماعی، بازتاب رسانه‌ای، روایت‌های مردمی **بُعد زمانی:** استمرار در شب‌های متوالی، ریتم تکرار **بُعد کنشی:** راهپیمایی، تجمع، حضور خانوادگی یا گروهی
پیامدی	هم‌بستگی	چه نوع پیوند اجتماعی- سیاسی تولید شده است؟	بُعد هم‌بستگی	**بُعد هم‌بستگی:** حمایت جمعی، استمرار مشارکت

٤. ویژگی‌های خیابان حامی و هم‌جنبشی در جنگ رمضان ١٤٠٤

٤-١. سطح رخداد: از وضعیت جنگی تا حضور خیابانی

٤-١-١. ماهیت رخداد گسست‌آفرین

رخدادهای گسست‌آفرین زمان اجتماعی را از حالت عادی و ممتد خود خارج کرده و آن را متراکم و فشرده می‌کنند. در این سطح، تمرکز تحلیل بر کیفیت وقوع واقعه، گسست ناشی از آن، تمرکز توجه عمومی، هم‌زمانی مواجهه و تداوم بازتاب در بازه‌ای محدود است. حمله آمریکا به ایران در بامداد ۹ اسفند ۱۴۰۴ و شهادت امام شهید انقلاب، رخدادی گسست‌آفرین در فضای سیاسی و اجتماعی ایران تلقی می‌شود.

٤-١-٢. ابعاد عینی رخداد

حمله هوایی که در بامداد ۹ اسفند ۱۴۰۴ با ترور هدفمند بیت رهبری و شهادت امام انقلاب آغاز شد، با استمرار حملات به زیرساخت‌ها و فرودگاه‌ها، حدود چهل روز وضعیت جنگی ایجاد کرد؛ همچنین حمله به برخی مراکز غیرنظامی مانند مدرسه ابتدایی میناب، ابعاد عاطفی و نمادین رخداد را تشدید کرد و احساس سوگ، خشم و همدلی جمعی در برابر آمریکا به عنوان دشمن بیرونی را تقویت کرد (Eqbali, 2026).

۳-۱-٤. بستر تاریخی و زمینه ساختاری

این رخداد در بستر الگوی پایدار تقابل ایران و آمریکا قابل فهم است. از کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ (Gasiorowski & Byrne, 2004) و حمایت از عراق در جنگ تحمیلی اول گرفته (Hiltermann, 2007) تا ترور سردار قاسم سلیمانی در سال ۱۳۹۸ (Galbraith, 2020) و اذعان آمریکا به تجهیز اغتشاشات دی‌ماه ۱۴۰۴، الگوی مداخلهٔ آمریکا در فضای سیاسی ایران استمرار داشته است (Kaye, 2025). بررسی مناقشه حقوق بشری ایران و آمریکا نیز نشان می‌دهد که اختلاف‌ها میان دو کشور از سطح منازعات مقطعی فراتر رفته و در بستری مداوم از تعارض سیاسی و بین‌المللی استمرار یافته است (کریمی، سیمبر و جانسیز، ۱۳۹۸، ص. ۸۳)؛ همچنین استفاده از ابزارهایی نظیر فشار سیاسی و تحریم اقتصادی، بخشی از الگوی مستمر ایالات متحده به عنوان راهبرد مواجهه با جمهوری اسلامی ایران است (محسنی و اخلاقی امیری، ۱۴۰۲، ص. ۲۰۵)؛ با این حال در سطح رخدادی تمرکز اصلی بر تفسیر تاریخی نیست، بلکه بر این پرسش است که چگونه یک واقعهٔ مشخص در چنین بستری به‌سرعت به کانون فشرده توجه عمومی تبدیل شد.

٤-۱-٤. فشردگی زمان اجتماعی و هم‌زمانی

خصیصهٔ اصلی این وقایع، فشردگی زمان اجتماعی است؛ به‌گونه‌ای که جامعه با شتابی شدید در گردش اخبار، پیگیری مستمر و تمرکز عمومی مواجه می‌شود. بازتاب سریع رخداد در رسانه‌ها و شبکه‌های ارتباطی و نیز واکنش‌های اولیه اجتماعی در ساعات و روزهای نخست پس از وقوع آن، نشان شدت تمرکز توجه عمومی بود. ویژگی مهم دیگر، هم‌زمانی اجتماعی است. افراد و گروه‌های مختلف تقریباً در یک بازهٔ زمانی واحد در معرض خبر و پیامدهای آن قرار گرفتند. این هم‌زمانی، رخداد را به نقطه عطف زمانی تبدیل کرد که واکنش‌های اولیه حول آن سازمان می‌یابند.

٥-۱-٤. تداوم بازتاب در بازهٔ فشرده

یکی دیگر از شاخص‌های رخدادی‌بودن این واقعه، تداوم بازتاب آن در بازه‌ای زمانی محدود، اما فشرده است. تداوم پوشش رسانه‌ای جنگ رمضان، استمرار حملات هوایی و بازتاب اجتماعی پیامدهای انسانی آن، موجب شد که این واقعه در روزها و هفته‌های پس از آغاز نیز همچنان در مرکز توجه عمومی باقی بماند. تداوم بازتاب، مکمل گسست اولیه است: رخداد نخست با ضربه‌ای ناگهانی روال عادی را مختل می‌کند و سپس با استمرار توجه، اثر خود را تثبیت می‌سازد؛ بر این اساس سطح رخدادی جنگ رمضان ۱۴۰۴ شامل چهار مؤلفه اصلی است: وقوع ناگهانی، تمرکز سریع توجه، فشردگی زمان اجتماعی و تداوم بازتاب. این مؤلفه‌ها نشان می‌دهند که جنگ رمضان ۱۴۰۴ صرفاً یک واقعه امنیتی نبود، بلکه رخدادی بود که نظم عادی زمان اجتماعی را مختل کرد و بستری برای پیگیری عمومی گسترده پدید آورد؛ با این

حال رخداد تا زمانی که در ذهن جامعه معناگذاری نشود، الزاماً به حضور اجتماعی گسترده منتهی نمی‌شود و این گذار به سطح ادراکی انجام می‌گیرد.

۲-٤. سطح ادراکی: از برساختگی حافظه دشمنی تا ذهنیت مقاومت ایرانیان

۱-۲-٤. ماهیت سطح ادراکی

سطح ادراکی نشان می‌دهد جامعه رخداد جنگ را چگونه در ذهن خود تفسیر و معناگذاری می‌کند. در این سطح، جنگ نه صرفاً یک واقعه نظامی، بلکه موقعیتی است که حافظهٔ تاریخی، تجربه‌های پیشین و چارچوب‌های هویتی بر نوع ادراک جامعه اثر می‌گذارند؛ بنابراین شدّت و گستردگی حضور اجتماعی در جنگ رمضان ۱۴۰۴ را نمی‌توان صرفاً به مؤلفه‌های عینی بحران فروکاست، بلکه باید آن را محصول فرایند معناپردازی جمعی دانست.

۲-۲-٤. برساخت تصویر دشمن و حافظه تاریخی تقابل

یکی از مؤلفه‌های تعیین‌کننده در سطح ادراکی، برساخته‌شدن تصویر آمریکا به عنوان دشمن و دیگری در ذهنیت ایرانیان پس از انقلاب اسلامی است. این ادراک در بستر تقابل‌های تاریخی شکل می‌گیرد و هر بحران جدید را در امتداد الگوی ذهنی پیشین تفسیر می‌کند. در ادبیات روابط ایران و آمریکا، هویت انقلابی-اسلامی ایران در تقابل با منافع ایالات متحده صورت‌بندی شده و به بازتولید الگوهای پایدار تخاصم متقابل انجامیده است (کریمی، سیمبر و جانسیز، ۱۳۹۸، ص. ۱)؛ ازاین‌رو در سطح ادراکی مسئله صرفاً اختلاف سیاسی نیست، بلکه مرزگذاری میان خود و دیگری نیز در شکل‌گیری فهم بحران نقش دارد.

۳-۲-٤. ساختار خود/دیگری و بازتولید ادراک تهدید

مطالعاتی که روابط ایران و آمریکا را از منظر خود و دیگری بررسی کرده‌اند، نشان می‌دهند که این نسبت بیشتر در قالب دوگانهٔ دوست و دشمن صورت‌بندی می‌شود و هنگامی که دیگری به نافی هویت بدل شود، زمینه برای بازتولید ادراک تهدید فراهم می‌گردد (منوری، خلیلی و قربانی، ۱۴۰۱، ص. ۶). درنتیجه واکنش اجتماعی در برابر بحران‌های امنیتی بر اساس شبکه‌ای از معانی پیشینی، ذهنی و هویتی شکل می‌گیرد که می‌تواند احساس نزدیکی به «مای ملی» را تقویت و فاصله نسبت به دیگری را افزایش دهد.

٤-۲-٤. الگوی فشار انباشته و تفسیر تاریخی بحران

در تحلیل راهبرد چهار دهه تقابل آمریکا با جمهوری اسلامی ایران، تأکید شده است که واشنگتن از الگوی «لبه پرتگاه» با سه وجه تحریم، تهدید نظامی و اجماع‌سازی بهره گرفته است (ذوالفقاری و احمدی‌نژاد، ۱۴۰۲، ص. ۱۳). این بازنمایی در سطح ادراکی، تصویر فشار مستمر و انباشته را در ذهن جامعه تقویت

می‌کند و جامعه بحران‌های جنگی را در امتداد تجربه تاریخی از فشار و خصومت تفسیر می‌نماید.

٤-۲-۵. پیوند ادراک با نظام نمادین و عاطفی

سطح ادراکی به طور مستقیم با سطح عاطفی و نمادین پیوند می‌خورد. واکنش اجتماعی صرفاً محصول تحلیل عقلانی نیست، بلکه از احساس مسئولیت، همدلی و حساسیت جمعی نیز قوت می‌یابد. بررسی بازنمایی رسانه‌ها و مشاهدات میدانی نشان می‌دهد که نشانه‌هایی همچون پرچم ایران، سربندهای منسوب به اهل‌بیت و شعارهای ملی و دینی، تجربهٔ بحران را در چارچوب روایت‌های هویتی و فرهنگی جامعه تفسیر می‌کنند.

٤-۲-٦. عواطف جمعی در بستر روایت‌های فرهنگی

واکنش‌های عاطفی در قالب الگوهای فرهنگی و نمادین تثبیت‌شده معنا می‌یابند. بروز سوگواری عمومی در واکنش به شهادت امام شهید و پیوند آن با الگوی سوگ شیعی و روایت عاشورا، نشان می‌دهد که تجربهٔ فقدان و تهدید در چارچوب حافظه فرهنگی و روایت‌های دینی جامعه تفسیر می‌شود. عواطف جمعی نه صرفاً واکنش‌های فردی، بلکه کنش‌هایی معنادار در چارچوب یک نظام نمادین مشترک هستند (Motamedi, 2026). درمجموع سطح ادراکی نشان می‌دهد که جنگ زمانی به کنش اجتماعی گسترده منتهی می‌شود که در ذهن جمعی به عنوان تهدیدی معنادار و هویتی ادراک گردد. این ادراک حاصل تعامل حافظهٔ تاریخی، ساختارهای خود/دیگری، بازنمایی‌های امنیتی و نظام نمادینی است که از طریق آن جامعه رویدادها را تفسیر می‌کند. بررسی چگونگی عینیت‌یافتن این معانی در عرصه کنش اجتماعی، در سطح میدانی تحلیل خواهد شد.

٤-۳. سطح میدان: عینیت خیابان حامی و هم‌جنبشی

سطح میدان محل تجسدیابی ادراک ذهنی در فضای عمومی است؛ جایی که تهدید ادراک‌شده به کنش فضامند و جسمانی تبدیل می‌شود. در این سطح، خیابان از بستر منفعل عبور به عرصه‌ای برای تولید معنا، بازتوزیع قدرت نمادین و بازسازماندهی روابط میان کنشگر و حاکمیت بدل می‌گردد. تحلیل حاضر با تمرکز بر چهار مؤلفهٔ بنیادین- نظم زمانی، نظم مکانی، بدن جمعی و نظم نمادین- نشان می‌دهد چگونه واکنش اجتماعی از مرحلهٔ ادراک ذهنی عبور کرده و واجد قواعد درونی خاص خود است.

٤-۳-۱. نظم زمانی کنش میدانی: از لحظه به استمرار

بر خلاف سطح رخدادی که با فشردگی زمانی و ناگهانی‌بودن وقوع مشخص می‌شود، کنش میدانی منطق زمانی متفاوتی بر محور تکرار و استمرار دارد. داده‌های میدانی نشان می‌دهند تجمعات حامی، بر خلاف انتظار افت سریع انرژی جمعی، در قالب امواج متوالی و بازتولیدشونده ظاهر شده‌اند. این الگوی

تکرارشونده نه صرفاً محصول هماهنگی سازمانی، بلکه پیامد نیاز درونی کنشگران به بازتولید مستمر انرژی عاطفی جمعی است. هر دور تجمع، تلاشی برای تثبیت و تعمیق هم‌بستگی حاصل از دور نخست به شمار می‌رود. این استمرار زمانی کارکردی دوگانه دارد: از یک سو پیوندهای عاطفی میان کنشگران را بازسازی می‌کند و از سوی دیگر به مثابهٔ سازوکاری برای اثبات پایداری ارادهٔ جمعی در برابر حاکمیت عمل می‌نماید؛ به بیان دیگر تکرار زمانی خود به ابزاری برای تولید معنای سیاسی بدل می‌شود که می‌گوید «ما هنوز حاضریم» و این حضور فارغ از گذر زمان تداوم می‌یابد (Press TV, 2026).

۲-۳-٤. نظم مکانی و کارکرد نمادین خیابان

واکنش اجتماعی می‌تواند حتی بدون سازمان مرکزی و ساختارهای رسمی بسیج، به شکلی هم‌زمان در فضاهای مختلف شهری پدیدار شود و الگوی فضایی هم‌بستگی اجتماعی را شکل دهد. میدان‌ها و خیابان‌های اصلی شهرها به مهم‌ترین عرصه‌های بروز این واکنش تبدیل شدند؛ فضاهایی که از منظر جامعه‌شناسی شهری، نه صرفاً مکان‌های فیزیکی، بلکه عرصه‌های اصلی ظهور زندگی عمومی و کنش اجتماعی محسوب می‌شوند (Lefebvre, 1991, p. 26). فضا بستر خنثای کنش نیست، بلکه در اثر حضور و تعامل کنشگران اجتماعی به میدان تولید معنا و هم‌بستگی جمعی تبدیل می‌شود. حضور جمعی در این فضاها نوعی «اشغال نمادین میدان عمومی» است که از طریق آن جامعه واکنش خود را به بحران در معرض دید عمومی قرار می‌دهد. گسترش هم‌زمان تجمعات در شهرهای مختلف نشان می‌دهد واکنش اجتماعی از سطح محلی فراتر رفته و به میدانی فضایی در مقیاس ملی تبدیل شده است؛ میدانی که از طریق حضور هم‌زمان بدن‌های اجتماعی در نقاط مختلف کشور شکل می‌گیرد.

۳-۳-٤. بدن جمعی به مثابهٔ رسانه مطالبه

یکی از مهم‌ترین ابعاد سطح میدانی، شکل‌گیری بدن جمعی در میدان عمومی است. بدن جمعی مجموعه‌ای از بدن‌هاست که در کنار یکدیگر قرار می‌گیرند، فضای شهری را اشغال می‌کنند و از طریق حضور فیزیکی خود پیام اجتماعی جمعی تولید می‌نمایند. همان‌گونه که جودیت باتلر نشان می‌دهد، هنگامی که بدن‌ها در فضای عمومی گرد هم می‌آیند، خود حضور آنها، به بیان اجتماعی و سیاسی تبدیل می‌شود و امکان مرئی‌شدن واکنش‌ها یا مطالبات جمعی را فراهم می‌کند (Butler, 2015, p. 9). میدان عمومی صرفاً محل تجمع فیزیکی افراد نیست؛ حضور افراد در کنار یکدیگر نوعی پیکرهٔ اجتماعی شکل می‌دهد که از طریق دیده‌شدن در فضای عمومی، واکنش مشترک جامعه به بحران را به صورت عینی و فضایی بازنمایی می‌کند. بدن‌های جمعی در این رخداد در میدان‌های عمومی صرفاً محل تجمع فیزیکی افراد نیست؛ بلکه در قالب راهپیمایی‌های خیابانی، پیاده‌روی‌های گروهی، رژه‌های خودرویی و موتوری و تجمعات شبانه در خیابان‌ها و میدان‌های اصلی شهرها بروز می‌یابد. این کنش‌ها صرفاً اشکالی از حضور

فیزیکی نیستند، بلکه سازوکارهایی برای مرئی‌شدن واکنش اجتماعی و بازتولید پیوندهای جمعی به شمار می‌روند. در این فرایند، خیابان به عرصه‌ای تبدیل می‌شود که در آن کنش اجتماعی نه‌تنها انجام، بلکه در برابر نگاه عمومی به نمایش درمی‌آید.

٤-٣-٤. نظم نمادین و زبان مشترک کنش

در دل بدن جمعی، نظم نمادینی شکل می‌گیرد که کارکرد آن ایجاد زبان مشترک میان کنشگران فاقد سازمان رسمی یا رهبری متمرکز است. نمادهایی نظیر پرچم ملی و نمادهای مذهبی، نه به عنوان بیانگر وفاداری صرف به نهادهای رسمی، بلکه به مثابهٔ دال‌های مشترکی عمل می‌کنند که امکان هم‌صدایی عاطفی و هویتی را میان گروه‌های متنوع اجتماعی فراهم می‌سازند. اهمیت این نظم نمادین در ظرفیت فراگیری بالاتری است که نسبت به نمادهای حزبی یا قومیتی دارد و امکان پیوند میان طیف‌های متنوع کنشگران با پیشینه‌های عقیدتی متفاوت را فراهم می‌کند. این کارکرد فراگیرکننده از نظام نمادین «برساخت تصویر دشمن» در سطح ادراکی (۲-۴) تفاوت مهمی دارد؛ آنجا نماد در خدمت مرزبندی «خود» از «دیگری» بود، حال آنکه در سطح میدانی همان نمادها در خدمت اتحاد درونی و انسجام‌بخشی به جمع کنشگران به‌کار گرفته می‌شوند. این تفاوت نشان می‌دهد نمادهای یکسان بسته به سطح تحلیل (ادراکی یا میدانی) می‌توانند نقش‌های متفاوت و گاه متضادی ایفا کنند.

٥-٣-٤. تصعید عاطفی: از فضای سوگ به فضای حماسی

یکی از یافته‌های برجسته پژوهش، مشاهده فرایند تصعید عاطفی در کنش میدانی است. در پی وقوع بحران‌هایی که با ازدست‌دادن هم‌وطنان یا شهادت همراه بوده، فضای غالب بر تجمعات به‌سرعت از فضای سوگ و ماتم منفعل به فضایی حماسی و کنش‌محور تبدیل شده است. این گذار، فرایندی روان‌شناختی-اجتماعی است که در آن احساس فقدان و اندوه به‌جای تخلیه در قالب عزاداری صرف، بازتفسیر و به انرژی کنشی بازتبدیل می‌شود. فضای حماسی سوگ شهادت را به سرمایه نمادین جمعی بدل می‌کند و انرژی عاطفی حاصل از فقدان را در خدمت تحکیم و تقویت انسجام جمعی قرار می‌دهد. این یافته اهمیت ویژه‌ای در فهم پایداری کنش میدانی دارد؛ زیرا نشان می‌دهد وقایع غم‌بار به‌جای تضعیف ارادهٔ جمعی، می‌توانند به موتور محرکه تداوم آن بدل شوند (Browne & Baskar, 2026).

٦-٣-٤. اتصال رسانه‌ای و برساخت «ما»ی جمعی پراکنده

کنش‌های میدانی مورد بررسی بیشتر به صورت پراکنده و در نقاط جغرافیایی متعدد و بدون هماهنگی مرکزی رخ داده‌اند. آنچه این کنش‌های پراکنده را به پدیده‌ای واحد با عنوان «هم‌جنبشی» بدل می‌کند، نقش میانجی رسانه‌ها، به‌ویژه رسانه‌های اجتماعی و پوشش‌های تصویری همزمان است. رسانه فراتر از اطلاع‌رسانی عمل می‌کند و به سازوکار اتصال‌دهنده‌ای تبدیل می‌شود که کنش فردی یا محلی را به

بخشی از روایت کلان‌تر و جمعی متصل می‌سازد. این اتصال رسانه‌ای، کنشگر منفرد در یک خیابان را از طریق مشاهدهٔ کنش‌های مشابه در دیگر نقاط، به «ما»ی جمعی گسترده‌تری متصل می‌کند. این فرایند نه محصول برنامه‌ریزی سازمانی از پیش‌تعیین‌شده، بلکه پیامد خودسازمان‌دهی شبکه‌ای است که در آن رسانه نقش بافت پیوندی میان گره‌های پراکنده کنش را ایفا می‌کند. این یافته به طور مستقیم با مفهوم «هم‌جنبشی» در چارچوب نظری پژوهش پیوند دارد: هم‌جنبشی نه به معنای وحدت سازمانی، بلکه به معنای هم‌زمانی و هم‌رزمی معنایی کنش‌های پراکنده‌ای است که از طریق میانجی رسانه در افق ادراکی مشترک قرار می‌گیرند.

۷-۳-٤. پیوستگی تاریخی: بازتفسیر بحران بر بستر حافظه مقاومت

سطح میدانی کنش هرگز در خلأ تاریخی رخ نمی‌دهد. کنشگران وضعیت بحرانی پیش‌رو را نه به عنوان رخدادی منقطع، بلکه در تداوم و پیوستگی با حافظهٔ تاریخی تجربه‌های مشابه پیشین (رویدادهای دهه ۹۰) درک و بازتفسیر می‌کنند. این یافته با چارچوب نظری وابستگی به مسیر در رویکرد نهادگرایی تاریخی همخوانی دارد؛ الگوهای کنشی، نمادین و عاطفی به‌کاررفته در تجمعات کنونی، وام‌گرفته از تکرار کنشی است که در رخدادهای مشابه پیشین شکل گرفته و در حافظه جمعی نهادینه شده‌اند. از منظر جامعه‌شناسی تاریخی، کنش‌های اجتماعی در شرایط بحران بر بستر حافظهٔ جمعی و الگوهای تاریخی معنا می‌یابند (اسمی جوشقانی، ۱۴۰۰، ص. ۱۹). سطح میدانی محل تلاقی زمان حال بحران با حافظه تاریخی جامعه است. این پیوستگی تاریخی دو کارکرد مهم دارد: مشروعیت‌بخشی به کنش حاضر از طریق پیوند با تجربه‌های پیشین مقاومت، و تسهیل انتقال دانش عملی و راهبردی کنش جمعی از یک دوره به دوره بعدی بدون نیاز به بازآموزی کامل. تحلیل مؤلفه‌های چهارگانه سطح میدان – نظم زمانی، نظم مکانی، بدن جمعی و نظم نمادین– در کنار یافته‌های تصعید عاطفی، اتصال رسانه‌ای و پیوستگی تاریخی نشان می‌دهد که کنش خیابانی حامی و هم‌جنبشی، حلقهٔ نهایی زنجیره‌ای است که از رخداد آغاز و از مسیر ادراک ذهنی عبور کرده است. آنچه در سطح رخدادی به عنوان شکست موقت نظم نمادین حاکمیت ثبت شد و در سطح ادراکی به عنوان بازخوانی معنایی این شکست بازسازی شد، در سطح میدان در قالب حضور جسمانی، فضامند و زمان‌مند تجسد می‌یابد. این تجسدیابی فرایندی خلاقانه و مولد است که خود واجد منطق درونی، سازوکارهای بازتولید و ظرفیت مشروعیت‌بخشی مستقل است و در پیوند تنگاتنگ با دو سطح پیشین، اما تقلیل‌ناپذیر به آنها، صورت‌بندی نظری «برساخت نظم اجتماعی» را در این پژوهش تکمیل می‌کند.

٤-٤. سطح فرایندی: سازوکار تبدیل بحران به کنش اجتماعی و بسیج جمعی

سطح فرایندی در چارچوب تحلیلی این پژوهش، حلقهٔ واسط میان سطوح رخداد، ادراک و میدان با

سطح پیامدی است. این سطح عهده‌دار تبیین منطق درونی گذار میان این سطوح است و نشان می‌دهد چگونه یک رخداد بیرونی از مسیر سازوکارهای میانجی مشخص، به کنش جمعی سازمان‌یافته بدل می‌شود. پرسش کانونی در این سطح، نه «چرایی» وقوع رخداد، بلکه «چگونگی» پردازش، معناسازی و تبدیل آن به بسیج جمعی است.

۱-٤-٤. گسست اولیه به مثابهٔ تمرکزدهندهٔ توجه جمعی

هر فرایند بسیج اجتماعی با یک رخداد گسست‌زا آغاز می‌شود؛ لحظه‌ای که در ادبیات این پژوهش به عنوان شکست در توالی عادی زندگی اجتماعی تعریف شده است. جنگ رمضان ۱۴۰۴ برای جامعه ایران، صرفاً یک تحول نظامی نبود، بلکه یک شوک ساختاری بود که ساختارهای تثبیت‌شدهٔ روزمره را به چالش کشید. در این مرحله، رخداد نقش تمرکزدهندهٔ توجه جمعی را ایفا کرد و جامعه‌ای که پیش از این درگیر کثرت دغدغه‌های روزمره بود، اکنون حول یک محور واحد منسجم شد. این تمرکز ناگهانی، نخستین پیش‌شرط برای فعال‌سازی لایه‌های زیرین معنایی به شمار می‌رود.

۲-٤-٤. بازخوانی ادراکی: از رخداد به تهدید وجودی

پس از گسست اولیه، جامعه رخداد را در سطح ادراک بازخوانی می‌کند. همان طور که در چارچوب نظری پژوهش آمده، هیچ رخدادی در خلأ فهم نمی‌شود و جامعه آن را با حافظهٔ تاریخی و تجربه‌های پیشین پیوند می‌زند. رخداد جنگ از مسیر بازخوانی حافظه تاریخی و ساختار خود/دیگری، به‌سرعت از گزارش خبری به تهدیدی وجودی–هویتی تغییر ماهیت داد. در این مرحله، آنچه اهمیت فرایندی دارد، پیامد این بازخوانی است: تهدید وجودی، پاسخ جمعی را از حوزهٔ محاسبه سود–زیان خارج کرده و به حوزهٔ تکلیف هویتی منتقل می‌کند.

۳-٤-٤. عاطفه به مثابهٔ نیروی پیشران: از آگاهی به ارادهٔ کنش

ادراک تهدید به‌تنهایی برای بسیج کافی نیست. در این نقطه، عاطفه به عنوان نیروی پیشران وارد میدان می‌شود. عواطفی مانند خشم، اندوه مقدس و همدلی جمعی، پیونددهندهٔ ذهنیت به عینیت هستند و جامعه را از وضعیت ناظر منفعل به مشارکت‌کنندهٔ فعال رهنمون می‌شوند. تمایز کارکردی میان ادراک و عاطفه در این فرایند اهمیت می‌یابد: ادراک بحران را معنادار می‌سازد، اما عاطفه آن را کنش‌پذیر می‌کند. بدون لایهٔ عاطفی، بحران در سطح آگاهی انتزاعی باقی می‌ماند. این یافته با نظریه‌های جامعه‌شناختی عاطفه (Collins, 2004; Jasper, 1997) همخوانی دارد.

٤-٤-٤. تثبیت نمادین: از عاطفه پراکنده به کنش هماهنگ

برای تبدیل ادراکات و عواطف پراکنده به کنش هماهنگ، تثبیت نمادین ضروری است. نمادها (پرچم،

سربندها، شعارهای ملی- مذهبی) ابزارهای رمزگذاری بحران هستند که معنای انتزاعی دفاع را به آیین مشترک تبدیل می‌کنند. این نمادها حس هم‌زمانی واکنش‌ها را ایجاد می‌کنند و فرد، حس هم‌بستگی و واکنش مشابه را در دیگران نیز بازمی‌یابد. این فرایند که به «همگام‌سازی عاطفی» شناخته می‌شود، پایهٔ هماهنگی اجتماعی بدون نیاز به سازمان رسمی را فراهم می‌سازد.

٥-٤-٤. عینیت‌یافتن در کنش: از بسیج به سازمان‌یافتگی

نقطه اوج این فرایند، عینیت‌یافتن در کنش میدانی است. حضور خیابانی، سوگواری عمومی و پیوند با آیین‌های عاشورایی، تبلور نهایی زنجیرهٔ ادراکی- عاطفی- نمادین است. وقتی این کنش‌ها تداوم می‌یابند و در جغرافیای گسترده‌تری توزیع می‌شوند، بسیج اجتماعی رخ می‌دهد (Heiran-Nia & Habibi Doroh, 2026) . در این مرحله، واکنش‌ها از سطح رخدادمحور کوتاه‌مدت فراتر رفته و به شکل‌گیری سازمان‌یافتگی غیررسمی و گاه رسمی می‌انجامند. تمایز مهم این مرحله از مراحل پیشین در آن است که بسیج، بر خلاف واکنش عاطفی آنی، واجد منطق راهبردی است؛ منطقی که در آن، کنشگران نه صرفاً به بحران واکنش نشان می‌دهند، بلکه می‌کوشند از طریق کنش جمعی، بر پیامدهای آن تأثیر بگذارند.

٦-٤-٤. منطق تراکمی فرایند: وابستگی مرحله‌ای

سطح فرایندی نشان می‌دهد که واکنش اجتماعی، فرایندی تراکمی است که در آن هر مرحله، پیش‌شرط ضروری مرحله بعدی است. این وابستگی مرحله‌ای با مفهوم وابستگی به مسیر همخوانی دارد (محسنی و اخلاقی امیری، ۱۴۰۲). اگر ادراک تهدید هویتی صورت نگیرد، نمادها معنای بسیج‌کننده پیدا نمی‌کنند؛ در غیاب نمادها، کنش‌های خیابانی نمی‌توانند به بسیج پایدار تبدیل شوند و بدون بسیج پایدار، امکان شکل‌گیری سازمان‌یافتگی جمعی وجود ندارد. این منطق تراکمی، قدرت تبیینی مدل را در برابر رویکردهای تک‌عاملی آشکار می‌سازد. سطح فرایندی روشن می‌کند که تبدیل بحران به کنش جمعی، نتیجهٔ توالی میانجی‌گرانه ادراک، عاطفه، نماد و کنش است.

٥-٤. سطح پیامدها: خیابان به‌مثابه هم‌جنبشی در جنگ رمضان ١٤٠٤

سطح پیامدی، آخرین و تراکمی‌ترین حلقه زنجیرهٔ تحلیلی پنج‌سطحی این پژوهش است. در این سطح، حاصل تجمعی سطوح رخدادی، ادراکی، میدانی و فرایندی در قالب شکل‌گیری «ما»ی جمعی همبسته در برابر «دیگری» متخاصم و حضور گسترده در فضای عمومی آشکار می‌شود. هم‌جنبشی در این چارچوب، فرایندی است که طی آن رخداد تهدیدآمیز در سطح ادراکی معناگذاری می‌شود؛ در سطح میدانی به حضورهای هم‌زمان و هم‌جهت می‌انجامد؛ در سطح فرایندی از طریق رسانه‌ها و نمادها به هم متصل می‌شود و در سطح پیامدی به همبستگی اجتماعی پایدار و تثبیت «ما»ی جمعی می‌رسد

(ذوالفقاری و احمدی‌نژاد، ۱۴۰۲). این تعریف، هم‌جنبشی را از مفاهیم مشابه مانند واکنش جمعی یا بسیج مقطعی متمایز می‌کند؛ زیرا در هم‌جنبشی، پیامد نهایی از مجموع اجزای آن فراتر می‌رود.

۱-۵-٤. زنجیره علّی: از رخداد تا پیامد

رخداد ۹ اسفند ۱۴۰۴ با فشردگی زمانی و تمرکز ناگهانی توجه عمومی، زمینهٔ گسترش بازتاب اجتماعی را فراهم کرد (۱-۴). این رخداد در سطح ادراکی از طریق حافظه تاریخی و ساختار خود/دیگری به تهدیدی هویتی تبدیل شد (۲-۴). ادراک مشترک در سطح میدانی به حضور عینی در فضای عمومی ترجمه گردید (۳-۴) و سطح فرایندی از طریق رسانه و روایت‌های مردمی، کنش‌های پراکنده را در یک زنجیره زمانی به هم متصل کرد (۴-۴). بدون تکمیل هر یک از این حلقه‌ها، هم‌جنبشی در مراحل پیشین متوقف می‌ماند و به پیامدهای پایدار نمی‌رسید.

۲-۵-٤. پیامدهای مشاهده‌پذیر

سطح پیامدی در دو شاخص اصلی قابل مشاهده است:

نخست، حمایت جمعی که نه صرفاً تأیید لفظی احساسی، بلکه بازتعریف شیوهٔ بودن جمعی است. هم‌زمانی معناگذاری تهدید، زبان نمادین مشترک، حضور بدن‌ها در فضای عمومی و اتصال رسانه‌ای، مرزهای اعتماد اجتماعی را گسترش می‌دهد؛ احساس تعلق به «ما»ی مشترک را تقویت می‌کند و کنش‌های همیارانه و مراقبتی را در فضای عمومی افزایش می‌دهد (کریمی و همکاران، ۱۳۹۸). این حمایت جمعی، رابطهٔ میان جامعه و فضای عمومی را بازتعریف می‌کند. خیابان دیگر صرفاً مسیر تردد نیست، بلکه عرصه‌ای برای بیان و تثبیت هویت جمعی است. دوم، استمرار مشارکت که نشانگر عبور از واکنش مقطعی به الگویی تکرارشونده است. تکرار حضور در میدان‌های عمومی در شب‌های متوالی، تداوم روایت‌های مردمی در رسانه‌ها و بازتولید نمادها و آیین‌های مشترک، نشان می‌دهند که کنش جمعی توان خودبازتولیدی پیدا کرده است (محسنی و اخلاقی امیری، ۱۴۰۲). این استمرار، تفاوت اساسی هم‌جنبشی با تجمعات مقطعی است: در هم‌جنبشی، کنش اجتماعی ظرفیت خودبازتولیدی پیدا می‌کند.

۳-۵-٤. تحلیل نظری: هم‌جنبشی به‌مثابه پیامد فرایند تراکمی و سازوکار تبدیل

تحلیل سطح فرایندی نشان می‌دهد که هم‌جنبشی نه پدیده‌ای خودانگیخته، بلکه پیامد فرایندی تراکمی چندمرحله‌ای است: از گسست رخدادی آغاز شده، از مسیر بازخوانی ادراکی و پردازش عاطفی عبور کرده، از طریق تثبیت نمادین هماهنگ شده و در قالب کنش میدانی تجسد یافته است. این فرایند توضیح می‌دهد که چرا هم‌جنبشی نیازمند سازمان رسمی یا رهبری متمرکز نیست. انسجام آن از اشتراک در فرایند ادراکی-عاطفی-نمادین حاصل می‌شود (ذوالفقاری و احمدی‌نژاد، ۱۴۰۲). از منظر نظری، رخداد جنگ رمضان ۱۴۰۴ نمونه‌ای از سازوکار تبدیل تهدید بیرونی به پیوند اجتماعی درونی است. تهدیدی که

می‌توانست به ترس، پراکندگی یا انفعال منجر شود، در مسیر هم‌جنبشی به زمینه‌ای برای شکل‌گیری معنا، میدان و همبستگی بدل شد. این بستر خاص- تلاقی تهدید نظامی و هویتی، فضای رسانه‌ای باز و منابع نمادین موجود- شرایط تحقق هم‌جنبشی را فراهم کرد؛ با این حال تحقق آن مستلزم عبور از هر پنج سطح تحلیلی بود. پیامد نهایی هم‌جنبشی در شکل‌گیری پیوندی تازه میان جامعه، فضای عمومی و امر سیاسی نهفته است. در این پیوند، تهدید بیرونی به بستری برای بازتولید انسجام اجتماعی و تثبیت «ما»ی جمعی تبدیل می‌شود و خیابان به فضایی سیاسی بدل می‌گردد که در آن هویت جمعی و مرزهای «خود» و «دیگری» بازتعریف می‌شوند. این تحلیل نشان می‌دهد که مفهوم هم‌جنبشی، با تأکید بر پیوند سطوح مختلف کنش اجتماعی و منطق تراکمی گذار از رخداد به پیامد، افق تازه‌ای برای مطالعه کنش جمعی در جوامع معاصر می‌گشاید.

۵. نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر با هدف صورت‌بندی نظری مفهوم پدیده »هم‌جنبشی«، به بازخوانی کنش‌های اجتماعی ایران در پیوند با یک بحران رخدادی پرداخت. یافته‌ها نشان می‌دهد که چارچوب‌های موجود، به‌ویژه نظریهٔ ناجنبش آصف بیات، برای تبیین کنشگری‌هایی که در پاسخ به تهدید بیرونی و نه در تقابل با ساختار حاکمیتی شکل می‌گیرند، کفایت تحلیلی ندارند. این کاستی، ضرورت صورت‌بندی مفهومی مستقلی را آشکار می‌سازد. در این پژوهش، تحلیل داده‌ها در پنج سطح صورت گرفت. در سطح رخداد، بحران بیرونی (جنگ رمضان ۱۴۰۴) به عنوان محرک آغازین شناسایی شد؛ بحرانی که بر خلاف بحران‌های معیشت‌محور یا سیاست‌محور رایج در تحلیل‌های اجتماعی ایران، ماهیتی امنیتی-وجودی داشت. در سطح ادراک، کنشگران اجتماعی نه بر اساس احساس بی‌عدالتی نسبت به حاکمیت، بلکه بر مبنای ادراک مشترک از تهدید خارجی، به سازمان‌دهی خودانگیخته روی آوردند. در سطح میدان، خیابان از فضای رویارویی با قدرت به فضای هم‌بستگی حمایتی تبدیل شد؛ تحولی که مستلزم بازتعریف مفهوم «سیاست خیابان» در چارچوب بیات است. در سطح فرایند، کنش‌های جمعی بدون رهبری متمرکز و از طریق شبکه‌های افقی شکل گرفت، اما این افقی‌بودن، بر خلاف تفسیرهای رایج از جنبش‌های شبکه‌ای، به مطالبه‌گری سیاسی منتهی نشد. در سطح پیامد، این کنشگری به تحکیم پایدار انسجام اجتماعی انجامید، بدون آنکه لزوماً بیانگر یکپارچگی هویتی یا عقیدتی کنشگران باشد. یافته‌های پژوهش نشان داد که «خیابان حامی» الگویی متمایز از کنشگری جمعی است که در آن جامعه نه در تقابل با ساختار، بلکه در پاسخ به تهدید بیرونی سازمان می‌یابد. آنچه در این پژوهش، «هم‌جنبشی» نامیده می‌شود، به مثابهٔ یک صورت‌بندی نظری مستقل، نه شکلی تضعیف‌شده از جنبش اجتماعی و نه صرفاً تاب‌آوری منفعلانه، بلکه الگویی با منطق درونی و مرحله‌ای خود است. با وجود دشواری‌های شرایط جنگی در گردآوری

داده‌های طولی، گزارش‌های خبری رسانه‌های معتبر، امکان گردآوری منابع غنی را در تکمیل مشاهدات میدانی فراهم ساخت. تحلیل کیفی انجام‌شده، ابعاد معنایی کنشگری فضایی را در بستر بحران رخدادی آشکار کرد. پژوهش‌های آتی می‌توانند با رویکرد مقایسه‌ای میان‌موردی، تعمیم‌پذیری مفهوم «هم‌جنبشی» را در بسترهای مشابه ادراک تهدید بیرونی – نظیر بحران‌های طبیعی گسترده یا درگیری‌های امنیتی در کشورهای همسایه– بیازمایند و مرزهای مفهومی آن را در برابر مفاهیمی چون «تاب‌آوری جمعی» و «همبستگی ملی» با دقت بیشتری ترسیم کنند. جنگ رمضان ۱۴۰۴ نشان داد که هم‌بستگی اجتماعی در بستر بحران رخدادی می‌تواند به مثابهٔ عاملی معنابخش در شکل‌دهی نظم اجتماعی عمل کند؛ یافته‌ای که جایگاه سرمایهٔ اجتماعی را در حکمرانی بحران‌محور برجسته می‌سازد.

منـابـع

استوار، م؛ عینی، م. (۱۴۰۴). تحلیل اقتصادی ریشه‌های اعتراضات سیاسی در ایران طی یک دهه اخیر از منظـر اقتصـاد سیاسی. *مطالعات اقتصاد سیاسی بین‌الملل*، ۸(۱)، ص. ۲۱۷-۲۳۸.

اسمی جوشقانی، ز. (۱۴۰۰). بررسی زمینه‌های شکل‌گیری جامعه‌شناسی تاریخی؛ الزامات و کارکردهـای آن. *پـژوهش در آموزش تاریخ*، ۲(۶)، ص. ۱۷-۳۴.

بیات، آ. (۱۳۹۰). *زندگی همچون سیاست: چگونه مردم عادی خاورمیانه را تغییر می‌دهند*. ف. صادقی (مترجم). بی‌نا.

بیات، آ. (۱۳۹۹). *سیاست‌های خیابانی: جنبش تهیدستان در ایران*. ا. نبوی (مترجم). تهران: نشر شیرازه.

بیات، آ. (۱۴۰۳). *انقلاب را زیستن*. ش. کریمی (مترجم). تهران: بیگدل.

بیات، آ. (۱۴۰۳). *طبقه، سیاست و نظریه اجتماعی*. ک. صفری (مترجم). تهران: نشر شیرازه.

بیات، آ. (۱۳۷۹)، *سیاست‌های خیابانی؛ جنبش تهیدستان در ایران*. ا. نبوی (مترجم). تهران: نشر شیرازه.

پنجعلی‌پور کاکرودی، م؛ محمدی قلعه‌تکی، آ. (۱۴۰۴). عنصر عاملیت در تحلیل آصف بیات از اعتراضات فرودسـتان در خاورمیانه. *جامعه‌پژوهی فرهنگی*، ۱۶(۵۷)، ص. ۴۶۱-۴۹۵.

حسنی، ر.؛ اخوان کاظمی، م. (۱۳۹۹). ناجنبش زنان و تغییر در مناسبات اجتماعی در ایـران. *جامعـه‌پژوهی فرهنگـی*، ۱۱(۳۷)، ص. ۶۱-۸۸.

خبرگزاری صدا و سیما (۲ تیر ۱۴۰۵). *نظرسنجی مرکز تحقیقات صداوسیما درباره شـرکت مـردم در تجمعـات شـبانه*. قابل دسترس در: https://www.irib-news.ir/00OTiY

ذوالفقاری، م.؛ احمدی‌نژاد، ح. (۱۴۰۲). استراتژی چهار دهه تقابل آمریکا با جمهوری اسـلامی ایـران. *محیط‌شناسـی راهبردی جمهوری اسلامی ایران*، ۷(٤)، ص. ۹-۳۴.

سردارنیا، خ.؛ البرزی، ه. (۱۴۰۱). تحلیل اعتراضات صنفی - اجتماعی اخیر در ایران از منظر نظریـه سیاسـت خیابـان. *پژوهش‌های راهبردی سیاست*، ۱۱(۴۰)، ص. ۱۰۷-۱۵۰.

سردارنیا، خ.؛ البرزی، ه.؛ فاتحی‌نژاد، غ.ر. (۱۴۰۳). آسیب‌شناسـی مطالبـه‌گری صـنفی فرهنگیـان (۱۳۹۶ تـا ۱۴۰۱). *پژوهشنامه علوم سیاسی*، ۱۹(۳)، ص ۱۲۵-۱۵۸.

عبـاس‌زاده مرزبـالی، م.؛ آسـه، ف. (۱۴۰۳). خرده‌سیاسـت زیسـت جنبش‌هـا / ناجنبش‌هـای اجتمـاعی و دگرگـونی دموکراتیک. *پژوهش‌های جامعه‌شناسی معاصر*، ۱۳(۲٤)، ص ۳۳۶-۳۳۷.

کریمی، م.؛ سیمبر، ر.؛ جانسیز، ا. (۱۳۹۸). مناقشه حقوق بشری ایران و آمریکا؛ هویت یا قدرت. *رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی*، ۱۰(۵۸)، ص ۸۱-۱۱۰.

محسنی، س.م.؛ اخلاقی امیری، ح.ع. (۱۴۰۲). تقابل ایران و آمریکا از ابتدای انقـلاب اسـلامی تـاکنون بـا تأکیـد بـر رویکرد حقوقی و سیاسی. *مطالعات فقه اسلامی و مبانی حقوق*، ۱۷(٤٨)، ص ۲۰۳-۲۲۸.

منوری، س.ع.؛ خلیلی، ر.؛ قربانی، م. (۱۴۰۱). تأثیر برجام بر روابط ایران و آمریکا از منظر خـود و دیگـری. *مطالعـات فرهنگ دیپلماسی*، ۱(۱)، ص ۱-۲۰.

References

Abbaszadeh Marzbali, M., & Ase, F. (2024). The micropolitics of the lived experience of social movements/nonmovements and democratic transformation. *Contemporary Sociological Research*, 13(24), p. 336–337. [In Persian]

Allam, N. (2023). Women's unveiling in the 2011 Egyptian uprising: Political opportunities and modesty politics. *Politics & Gender*, 19(3), p. 734–755. https://doi.org/10.1017/S1743923X22000307

Bayat, A. (1997). *Street Politics: Poor People's Movements in Iran.* Columbia University Press.

Bayat, A. (2000). Social movements, activism and social development in the Middle East. *Current Sociology*, 48(4), p. 533–557.

Bayat, A. (2000). *Street politics: Poor people's movements in Iran* (A. Nabavi, Trans.). Shirazeh Publishing. [In Persian]

Bayat, A. (2010). *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East.* Amsterdam University Press.

Bayat, A. (2011). *Life as politics: How ordinary people change the Middle East* (F. Sadeghi, Trans.). [In Persian]

Bayat, A. (2017). *Revolution without Revolutionaries: Making Sense of the Arab Spring.* Stanford University Press.

Bayat, A. (2020). *Street politics: Poor people's movements in Iran* (A. Nabavi, Trans.). Shirazeh Publishing. [In Persian]

Bayat, A. (2024 a). *Revolutionary life: How ordinary people change the Middle East* (S. Karimi, Trans.). Bidgol Publishing. [In Persian]

Bayat, A. (2024 b). *Class, politics, and social theory* (K. Safari, Trans.). Shirazeh Publishing. [In Persian]

Browne, M., & Baskar, P. (2026, March 3). Thousands in Iran attend burial of children killed in bombing of school. *The New York Times.* URL= https://www.nytimes.com/2026/03/03/world/middleeast/iran-school-bombing-children.html

Butler, J. (2015). *Notes Toward a Performative Theory of Assembly*. Harvard University Press.

Collins, R. (2004). *Interaction ritual chains*. Princeton University Press.

Eqbali, A. (2026, May 30). *Minab, the school massacre that shocked and united Iranians*. EL PAÍS. URL= https://english.elpais.com/international/2026-05-30/minab-the-school-massacre-that-shocked-and-united-iranians.html

Esmi Joshaghani, Z. (2021). A study of the contexts for the emergence of historical sociology: Its requirements and functions. *Research in History Education*, 2(6), p. 17–34. [In Persian]

Galbraith, J. (2020). U. S. drone strike in Iraq kills Iranian military leader Qasem Soleimani. *American Journal of International Law*, 114(2), p. 313–323. In: https://doi.org/10.1017/ajil.2020.15

Gasiorowski, M. J., & Byrne, M. (eds.) (2004). *Mohammad Mosaddeq and the 1953 coup in Iran*. Syracuse University Press.

Gillan, K. (2019). Social movements, protest, and practices of social change. In: G. Ritzer & W. W. Murphy (eds.), *The Wiley Blackwell companion to sociology*. Wiley. In:

https://doi.org/10.1002/9781119429333.ch18

Hasani, R., & Akhavan Kazemi, M. (2020). Women's nonmovement and changes in social relations in Iran. *Cultural Sociology*, 11(37), p. 61–88. [In Persian]

Heiran-Nia, J., & Habibi Doroh, H. (2026). *Post-war street rallies in Iran: The ascendance of religious over national identity.* Stimson Center. URL= https://www.stimson.org/2026/post-war-street-rallies-in-iran-the-ascendance-of-religious-over-national-identity/

Hiltermann, J. R. (2007). *A poisonous affair: America, Iraq, and the gassing of Halabja*. Cambridge University Press.

IRIB News Agency. (2026, June 23). *A survey by the IRIB Research Center on people's participation in nighttime gatherings*. URL= https://www.irib-news.ir/00OTiY [In Persian]

Jasper, J. M. (1997). *The art of moral protest: Culture, biography and creativity in social movements.* University of Chicago Press.

Karimi, M., Simbor, R., & Jansiz, A. (2019). The Iran–U.S. human rights dispute: Identity or power? *Political and International Approaches*, 10(58), p. 81–110. [In Persian]

Kaye, D. D. (2025). *Enduring hostility: The making of America's Iran policy.* Stanford University Press.

Lefebvre, H. (1991). *The Production of Space*. D.Nicholson-Smith (Trans.). Blackwell Publishing.

Mohseni, S. M., & Akhlaghi Amiri, H. A. (2023). Iran–U.S. confrontation from the beginning of the Islamic Revolution to the present, with an emphasis on the legal and political approach. *Islamic Jurisprudence Studies and Foundations of Law*, 17(48), p. 203–228. [In Persian]

Monavari, S. A., Khalili, R., & Ghorbani, M. (2022). The impact of the JCPOA on Iran–U.S. relations from the perspective of self and other. *Diplomatic Culture Studies*, 1(1), p. 1–20. [In Persian]

Motamedi, M. (2026, July 5). What is the religious and political messaging behind Khamenei's funeral? *Al Jazeera*. URL= https://www.aljazeera.com/news/2026/7/5/what-is-the-religious-and-political-messaging-behind-khameneis-funeral

Ostovar, M., & Eini, M. (2025). An economic analysis of the roots of political protests in Iran over the past decade from the perspective of political economy. *International Political Economy Studies*, 8(1), p. 217–238. [In Persian]

Panjalipour Kakeroudi, M., & Mohammadi Ghaleh-Taki, A. (2025). The element of agency in Asef Bayat's analysis of the protests of the subaltern in the Middle East. *Cultural Sociology*, 16(57), p. 461–495. [In Persian]

Press TV. (2026, June 10). *Top general hails 100 nights of street rallies as key deterrent against US, Israel*. URL= https://www.presstv.ir/Detail/2026/06/10/770175/Iran%E2%80%99s-military-commander-thanks-nation-100-nights-presence.

Qamar, A. H. (2024). Social resilience: A critical synopsis of definitions. *Corvinus Journal of Sociology and Social Policy*, 15(1), p. 129–147. https://doi.org/10.14267/CJSSP.2024.1.6

Sardarnia, K., & Alborzi, H. (2022). An analysis of recent occupational and social protests in Iran from the perspective of street politics theory. *Strategic Political Research*, 11(40), 107–150. [In Persian]

Sardarnia, K., Alborzi, H., & Fatehinejad, G. R. (2024). A critical analysis of teachers' occupational demands (2017–2022). *Political Science Quarterly*, 19(3), p. 125–158. [In Persian]

Sewell, William H. (1992). A theory of structure: Duality, agency and transformation. *American Journal of Sociology*, 98(1), p. 1-29.

Tilly, Ch. (2004). *Social Movements, 1768–2004*. Paradigm Publishers.

Tronto, J. C. (2013). *Caring democracy:Markets, equality, and justice.* New York University Press.

Zolfaghari, M., & Ahmadinejad, H. (2023). Four decades of the U.S. strategy of confrontation with the Islamic Republic of Iran. *Strategic Environmental Studies of the Islamic Republic of Iran*, 7(4), p. 9–34. [In Persian]

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

Reviving the Social Communication System: A Pillar for Strengthening Religious Democracy

Ahmad Olyaei

Assistant Professor, Department of Social Justice Studies, Islamic Sciences and Culture Academy, Qom, Iran. ahmad.olyaei@gmail.com

Abstract

The primary objective of this study is to examine the relationship between "social communication" and "collective identity" as two fundamental pillars of the realization of religious democracy. Within this framework, the study seeks to demonstrate that the mere individual and quantitative presence of people in political and social arenas is insufficient for achieving religious democracy. Rather, what distinguishes this model of democracy from other democratic paradigms is its emphasis on the "collective identity" of the people as a meaningful and integrated whole. Accordingly, the ultimate objective of the study is to explain how the social communication system can be reconstructed and revitalized in such a way as to facilitate the formation of this collective identity and, ultimately, actualize the theoretical capacities of religious democracy for state-building and system-building grounded in popular agency. More precisely, by focusing on the communicative dimension, the study seeks to propose an operational strategy for moving from the existing condition—characterized by a qualitative decline in social communication—to a desirable condition in which communication serves as a medium for producing shared meaning and collective solidarity. The central problem of this study arises from an apparent contradiction in the social context of contemporary Iran. On the one hand, the theory of religious democracy, as the foundation of the Islamic Republic, places strong emphasis on the role and collective will of the people in determining their own destiny and regards its realization as dependent upon the active participation of "the people with a collective identity." On the other hand, empirical evidence indicates that the quality of social communication has declined, while people, despite their apparent engagement in extensive and numerous social networks, are increasingly moving toward individualism. This situation gives rise to the central question of the article: Under conditions in which the foundations of social communication have deteriorated in quality and become increasingly superficial, how can the capacity of the people, understood in its collective sense, be harnessed for system-building and state-building? In other words, the fundamental issue is whether a meaningful relationship exists

Cite this article: Olyaei, A. (2026). Reviving the Social Communication System: A Pillar for Strengthening Religious Democracy. *Political science*, 29(1), p. 147-166. https://doi.org/10.22081/psq.2026.74967.3135

Received: 2025-09-05
Revised: 2025-11-27
Accepted: 2025-12-14
Published online: 2026-03-30

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2026/authors retain the copyright and full publishing rights

between the existing system of social communication and the possibility of forming the collective identity required by religious democracy, or whether the two stand in opposition to one another; and, if this relationship has been disrupted, what strategies can be adopted to reconstruct it? This study seeks to provide a theoretical and practical response to this problem by identifying the factors underlying the decline of social communication—including modernity, industrialization, and the dominance of cyberspace—as well as the fundamental differences between patterns of communication in traditional and modern societies. This study adopts a qualitative approach and employs a descriptive-analytical method. First, the conceptual framework of the study was developed through a systematic review and examination of the relevant theoretical literature on religious democracy, collective identity, and social communication. At this stage, data were collected through documentary and library-based research, focusing on authoritative domestic and international sources. Second, drawing on Ferdinand Tönnies's theory of "Gemeinschaft and Gesellschaft" as its theoretical framework, the study analyzes transformations in the communication system of contemporary Iran. The theory was selected because Tönnies clearly distinguishes between two forms of human will—organic/natural will versus rational/arbitrary will—and between two forms of social bonds—community based on natural solidarity versus society based on contract and self-interest. These distinctions correspond closely to the research problem, particularly the differences between traditional and modern systems of communication. Third, using logical analysis and theoretical reasoning, the descriptive findings are interpreted within the framework of Tönnies's theory. The study then derives and formulates strategies for revitalizing social communication, with emphasis on two principal dimensions: "the transition from a transmission-oriented approach to a ritual-oriented approach to communication" and "attention to state-building grounded in popular agency." The findings of this study indicate that the system of social communication in contemporary Iran has undergone a fundamental transformation from the "community" model toward the "society" model. In other words, forms of communication grounded in organic will, shared emotions, kinship, neighborhood ties, and tradition-based friendship have gradually given way to forms of communication that are rational, contractual, superficial, and based on individual and instrumental interests. This transformation, driven primarily by processes of modernization, industrialization, urbanization, and, above all, the growing dominance of cyberspace with its networked and fluid characteristics, has resulted in Iranian individuals, despite having numerous and extensive connections across virtual social networks, operating at a more individualistic and isolated level than in the past. The consequence of this process is the loss of society's capacity to generate a "shared message" and "collective meaning," whereas religious democracy fundamentally requires such a shared message to realize itself—a message that must emerge from a living, dynamic system of social communication grounded in internal solidarity. In other words, although modern social networks have expanded communication quantitatively, they have not only failed to contribute qualitatively to the formation of collective identity but, by reinforcing individualism and an instrumental, profit-oriented outlook, have also created conditions for the disruption of the social bonds required by religious democracy. Accordingly, the findings of the study indicate that there is a direct and meaningful relationship between

the decline of solidarity-based social communication (the "community" model) and the inability to realize religious democracy. Based on the findings and analyses, this study concludes that revitalizing the system of social communication should not be regarded as a secondary option, but rather as a fundamental and indispensable pillar for realizing religious democracy in contemporary Iran. To achieve this objective, two key strategies are proposed. First, there should be a shift from the transmission model of communication—which views communication merely as the transmission of a message from a sender to a receiver—to the ritual model of communication, which understands communication as participation in a shared ritual and the reproduction of collective bonds. This shift can help redefine the role of media and communicative spaces, transforming them from instruments of information dissemination into platforms for strengthening social solidarity. Second, state-building should be reconceptualized on the basis of popular agency. This means that the process of system-building should not proceed solely from the top down through governing institutions; rather, it should be pursued by activating collective will and empowering social actors at both the local and national levels.

Keywords: Religious democracy, social communication, Ferdinand Tönnies, Gemeinschaft; Gesellschaft; ritual model of communication; state-building.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

احیای نظام ارتباطات اجتماعی؛ رکن تقویت مردم‌سالاری دینی

احمد اولیایی

استادیار، گروه مطالعات عدالت اجتماعی، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، قم، ایران. ahmad.olyaei@gmail.com

چکیده

هدف اصلی این پژوهش، تبیین نسبت میان نظام ارتباطات اجتماعی و شکل‌گیری هویت جمعی به عنوان رکن بنیادین مردم‌سالاری دینی در جمهوری اسلامی ایران است. مقاله در پی آن است که نشان دهد تحقق مردم‌سالاری دینی، صرفاً با حضور فردی مردم میسر نمی‌شود، بلکه به هویت جمعی مبتنی بر نظامی از ارتباطات زنده و پویا نیاز دارد. مسئله اصلی پژوهش از این پرسش سرچشمه می‌گیرد که چگونه می‌توان از ظرفیت مردم با معنای جمعی‌اش برای نظام‌سازی و دولت‌سازی بهره برد، درحالی‌که ارتباطات اجتماعی آنها دچار افول کیفی شده است؟ این افول ناشی از مدرنیته، صنعتی‌شدن و سیطرهٔ فضای مجازی، انسان ایرانی را در عین گسترش کمی ارتباطات، به فردیت فروبرده است. این مقاله با رویکردی ارتباطاتی و با روش توصیفی- تحلیلی و با بهره‌گیری از نظریهٔ فردیناند تونیس (تمایز «اجتماع» و «جامعه») به تحلیل تحول نظام ارتباطی در ایران معاصر پرداخته است. نتایج پژوهش نشان می‌دهد که ارتباطات اجتماعی در ایران از الگوی «اجتماع» (ارادهٔ ارگانیک و طبیعی) به سوی «جامعه» (ارادهٔ عقلانی و خودکامه) تحول یافته است. جامعهٔ مدرن با ارتباطات سطحی و مبتنی بر منفعت، قادر به تولید پیام مشترک نیست؛ درحالی‌که مردم‌سالاری دینی مشارکت را به مثابهٔ تولید پیام مشترک نیاز دارد. نتیجه‌گیری نهایی مقاله بر ضرورت احیای ارتباطات اجتماعی از دو راهکار تأکید دارد: گذار از رویکرد انتقالی به رویکرد آیینی در ارتباطات، و توجه به مفهوم دولت‌سازی مبتنی بر فاعلیت مردم؛ زیرا بدون بازسازی نظام ارتباطی مبتنی بر همبستگی، هویت جمعی مورد نیاز مردم‌سالاری دینی تحقق نمی‌یابد.

کلیدواژه‌ها: مردم‌سالاری دینی، ارتباطات اجتماعی، فردیناند تونیس، اجتماع، جامعه، رویکرد آیینی، دولت‌سازی.

استناد به این مقاله: اولیایی، احمد (۱۴۰۵). احیای نظام ارتباطات اجتماعی؛ رکن تقویت مردم‌سالاری دینی. *علوم سیاسی*، ۲۹(۱)، ص۱۴۷-۱۶۶.
https://doi.org/10.22081/psq.2026.74967.3135

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۴ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۹/۰۶ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۹/۲۳ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

۱۴۰۵©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند.

نوع مقاله: پژوهشی

ناشر: دانشگاه باقرالعلوم(ع)

https://psq.bou.ac.ir/

مقدمه

مردم‌سالاری دینی به عنوان یکی از مهم‌ترین نظریه‌های سیاسی برآمده از انقلاب اسلامی ایران، به الگویی بومی و بدیل برای دموکراسی غربی تبدیل شده است. وجه تمایز اساسی این نظریه با دیگر نظام‌های مردم‌سالار، تأکید توأمان بر «حاکمیت الهی» و «حاکمیت مردم» است؛ به گونه‌ای که مردم نه در تقابل با دین، بلکه در درون چارچوب ارزش‌ها و احکام دینی، نقشی محوری در تعیین سرنوشت خویش ایفا می‌کنند؛ با این حال آنچه در بسیاری از تحلیل‌های سیاسی از مردم‌سالاری دینی مغفول می‌ماند، بسترها و سازوکارهای ارتباطی تحقق‌بخش «هویت جمعی» مورد نیاز این نظریه است؛ به عبارت دیگر پرسش از «مردم» در مردم‌سالاری دینی، صرفاً یک پرسش سیاسی یا حقوقی نیست، بلکه پرسشی عمیقاً جامعه‌شناختی و ارتباطاتی است. اهمیت پرداخت به این مسئله از آن روست که تجربهٔ تاریخی انقلاب اسلامی نشان داده است در مقاطعی که «هویت جمعی» مردم فعال بوده و ارتباطات اجتماعی از عمق، همبستگی و کنش جمعی برخوردار بوده، نظام مردم‌سالاری دینی توانسته است بالاترین ظرفیت‌های خود را به نمایش بگذارد. اما در مقابل، زمانی که این هویت جمعی تضعیف شده و ارتباطات اجتماعی به سمت فردگرایی، سطحی‌گرایی و منفعت‌محوری رهنمون شده، کارآمدی نظام با چالش مواجه شده است؛ ازاین‌رو شناخت وضعیت کنونی ارتباطات اجتماعی در ایران و نسبت آن با نظریهٔ مردم‌سالاری دینی، نه یک مسئله حاشیه‌ای، بلکه ضرورتی راهبردی برای بقا و تعمیق این نظام به شمار می‌رود.

مسئله اصلی مقاله حاضر این است که ارتباطات اجتماعی در ایران امروز وضعیت مطلوبی ندارد و از هویت جمعی مورد نیاز مردم‌سالاری دینی پشتیبانی نمی‌کند. این مسئله در تحولات عمیق ساختاری ریشه دارد که با مدرنیته، صنعتی‌شدن و عقلانیت ابزاری به ایران معاصر راه یافته است. گفتنی است این پژوهش به مباحث سیاسی- حقوقی مردم‌سالاری دینی (مانند تفکیک قوا، حق انتخاب، شیوه‌های حضور مردم در انتخابات و...) نمی‌پردازد و تنها بر بُعد ارتباطاتی و جامعه‌شناختی «هویت جمعی مردم» متمرکز است. این مقاله می‌کوشد با بهره‌گیری از نظریهٔ فردیناند تونیس به عنوان یکی از تأثیرگذارترین نظریه‌پردازان گذار از اجتماع به جامعه و تحولات جوامع و مدرنیته، و نیز با تکیه بر مفاهیمی همچون رویکرد آیینی در ارتباطات (جیمز کری) و دولت‌سازی، افق جدیدی برای تحلیل و بهبود وضعیت ارتباطات اجتماعی با هدف پشتیبانی از مردم‌سالاری دینی در ایران بگشاید.

۱. پیشینه پژوهش

در مورد مردم‌سالاری دینی پژوهش‌های متعددی انجام شده است. برخی از این پژوهش‌ها در جدول شماره (۱) آمده است.

جدول ۱- پیشینه پژوهش

قالب	نام اثر	نویسنده	توضیح
کتاب	مردم‌سالاری دینی از منظر حضرت آیت‌الله خامنه‌ای	سعیدی (۱۳۹۱)	کتاب به چیستی و ابعاد مردم‌سالاری دینی با تأکید بر دیدگاه حضرت آیت‌الله خامنه‌ای می‌پردازد.
کتاب	گذار به مردم‌سالاری	بشیریه (۱۴۰۳)	کتاب حاضر در مقالات مختلف به زمینه‌های نظری و تاریخی گذار به مردم‌سالاری، موج جدید نظریه‌های گذار به دموکراسی، زمینه‌های سیاسی و اجتماعی فروپاشی، رژیم‌های غیر دموکراتیک و گذار آنها به دموکراسی، کارکرد اپوزیسیون در گذار به دموکراسی، و چند موضوع دیگر پرداخته است.
مقاله	مردم‌سالاری دینی و ساختار اجتماعی جامعهٔ اسلامی امت	علم‌الهدی (۱۳۸۲)	این مقاله از آن جهت که به جایگاه مردم در مردم‌سالاری دینی می‌پردازد، از پیشینه‌های این تحقیق است؛ اما به زوایای ارتباطات اجتماعی و هویت جمعی اشاره‌ای ندارد.
مقاله	الگوی حکمرانی مردمی در فضای مجازی مبتنی بر نظریه مردم‌سالاری دینی	بشری خاوه و نصراللهی (۱۴۰۳)	مسئله اصلی این پژوهش، دستیابی به الگوی مطلوب مشارکت مردم در حکمرانی فضای مجازی و سؤال اصلی آن نیز بدین صورت است: بر اساس مبانی نظری مردم‌سالاری دینی، الگوی مطلوب حکمرانی فضای مجازی چیست؟
مقاله	الگوی جامعه‌پردازی نظام مردم‌سالاری دینی بر اساس بیانیه گام دوم انقلاب اسلامی	محمودپناهی (۱۴۰۲)	پرسش اصلی این است که الگوی جامعه‌پردازی در بیانیه گام دوم چه شاخصه‌هایی دارد؟
مقاله	Social Media, Democracy, and the Popular Public Sphere	Sander (۲۰۲۵)	این مقاله به تفاوت حوزهٔ عمومی و دموکراسی می‌پردازد. بحث در مردم‌سالاری دینی نیست، اما از این جهت که حوزه عمومی با بحث ارتباطات اجتماعی قرابت دارد می‌تواند این مقاله پیشینه این تحقیق باشد. نویسنده بیشتر به ظرفیت شبکه‌های اجتماعی برای دموکراسی اشاره می‌کند.

عموم آثار فوق فارغ از پرداختن به بحث مردم‌سالاری و مردم‌سالاری دینی، به اهمیت مردم و نقش آنها نیز اشاره کرده‌اند، اما هیچ اثری یافت نشد که از زاویه ارتباطات اجتماعی به این موضوع بنگرد. اساساً نوآوری این مقاله در این است که به ضرورتی برای مردم‌سالاری دینی اشاره می‌کند به نام ارتباطات اجتماعی؛ به عبارت دیگر ضعف در نظام ارتباطات اجتماعی می‌تواند پاشنه آشیل مردم‌سالاری دینی باشد.

۲. چارچوب مفهومی

در این تحقیق می‌کوشیم از مجموع مفاهیم مرتبط با بحث به هدف خود برسیم؛ ازاین‌رو بیش از چارچوب نظری[1] به چارچوب مفهومی[2] نیاز است. چارچوب مفهومی می‌کوشد جهان اجتماعی را بر

1. Theoretical Framework.
2. Conceptual Framework.

حسب آرایشی از مفاهیم مرتبط یا یک طرح مفهومی نمایش دهد (بلیکی، ۱۳۹۶، ص. ۲۲۰)؛ به عبارت دیگر هرچند از نظریه استفاده می‌شود، چشم‌انداز محقق در این پژوهش تنها یک نظریه[1] نیست، بلکه آرایشی از مفاهیم است که در قالب یک گفتمان علمی[2] چارچوب مفهومی مورد نظر را می‌سازد. چارچوب مفهومی این پژوهش بر این پیش‌فرض استوار است که «مردم‌سالاری دینی» نه فقط در نهادهای صرفاً رسمی، بلکه در کیفیت مناسبات ارتباطی جامعه تحقق می‌یابد؛ بر این اساس پنج لایهٔ تحلیلی زیر، شبکهٔ مفهومی مقاله را شکل می‌دهند:

۱-۲. «مردم» در اندیشهٔ اسلامی (لایه مبنایی)

مهم‌ترین بخش این چارچوب، لایه مبنایی در تعریف مردم است. در مردم‌سالاری دینی، واژهٔ «مردم» بار معنایی متفاوتی با مفهوم مشابه خود در گفتمان لیبرال- دموکراسی دارد. در سنت غربی، به‌ویژه پس از عصر روشنگری، «مردم» بیشتر به مجموعه‌ای از آحاد مستقل و عاقل اطلاق می‌شود که با قرارداد اجتماعی، حاکمیت را به نمایندگان خود واگذار می‌کنند. در این نگاه، اصالت با فرد است و جمع، امری اعتباری و ناشی از تجمیع اراده‌های فردی تلقی می‌شود (لاک، ۱۴۰۱، ص. ۴۵). اما در اندیشهٔ سیاسی اسلام، «مردم» بدون داشتن هویت جمعی، موضوعیت چندانی ندارد. قرآن کریم به جای تأکید بر «افراد»، بر مفاهیمی همچون «ناس»، «قوم»، «امت» و «جماعت» تکیه دارد که هر یک بر نوعی وجود جمعی اصیل دلالت می‌کنند؛ برای نمونه واژهٔ «ناس» در آیات متعددی در مقام خطاب به کل جامعه انسانی یا مؤمنان به کار رفته است. آیه شریفه «لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ» (حدید، ۲۵) نشان می‌دهد که قیام به قسط (برپاداشتن عدالت) یک وظیفهٔ جمعی است که تنها با کنش هماهنگ «ناس» به عنوان یک کل ممکن می‌شود. اگر «ناس» صرفاً به افراد پراکنده تفسیر شود، مفهوم «قیام جمعی» معنا نمی‌یابد؛ همچنین هرچند آیهٔ «وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ» (لقمان، ۱۷) خطاب به فرد است، تحقق آن جز در یک شبکه ارتباطی و هویت جمعی ممکن نیست. واژهٔ «قوم» در قرآن نیز بر هویتی جمعی دلالت دارد که دارای اراده، سرنوشت مشترک و مسئولیت اخلاقی است. آیه «إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ» (رعد، ۱۱) به‌صراحت رابطهٔ تغییر سرنوشت را به کنش جمعی «قوم» پیوند می‌زند (قرائتی، ۱۳۸۸، ج.۴، ص. ۳۲۵؛ مکارم شیرازی، ۱۳۷۴، ج. ۱۰، ص. ۱۴۱). در قرآن کریم از واژهٔ «امت» نیز می‌توان به این هویت جمعی پی برد. هماهنگی و هم‌جهتی از ویژگی‌های بارز تعریف امت است. آیت‌الله خامنه‌ای می‌گوید: «امّت یعنی مجموعهٔ انسان‌هایی که در یک جهت، به سوی یک هدف، با یک انگیزه دارند حرکت می‌کنند؛ ما این‌جور نیستیم، ما متفرّقیم» (مقام معظم رهبری، ۱۴۰۳/۶/۳۱). مردم را

1. Theory.
2. Scientific Discourse.

نباید به افرادی که فقط رأی می‌دهند یا به صورت فردی در نظام سیاسی- اجتماعی فعالیت می‌کنند، تقلیل داد. در این نگاه، هر فرد به‌تنهایی یک واحد سیاسی است و هویت جمعی، صرفاً برایند رأی اکثریت است. این یک تقلیل‌گرایی آشکار دربارهٔ مردم است. همان طور که تأکید شد، مردم در ادبیات دینی و بزرگان انقلاب اسلامی هویت جمعی دارند. امام خمینی نیز بر «وحدت کلمه» تأکید زیادی داشتند (امام خمینی، ۱۳۸۷، ج.٦، ص. ٥٥). تحلیل این واژه از منظر ارتباطات فرصت جداگانه‌ای می‌طلبد؛ اما به‌اجمال می‌گوییم هم وحدت نشان هویت جمعی است و هم کلمه را می‌توان در پرتو پیام و ارتباطات تحلیل کرد.

۲-۲. نقش ارتباطات اجتماعی در تولید و بازتولید هویت جمعی (سازوکار حل)

چارچوب مقاله بر اساس نقش ارتباطات اجتماعی در بازتولید هویت جمعی به سمت حل مسئله می‌رود. هویت جمعی امری ثابت و یکباره نیست؛ بلکه فرایندی پویا و وابسته به ارتباطات اجتماعی است؛ به عبارت دیگر ارتباطات اجتماعی به معنای تبادل پیام میان افراد جامعه به صورت همیشگی از آحاد مردم یک هویت جمعی می‌سازد. بندیکت اندرسون،[1] دانشمند علوم سیاسی آمریکا و نویسنده کتاب *جماعت‌های تصوری*،[2] جامعه‌ای را که اعضای آن یکدیگر را نشناسند، واقعی و عینی نمی داند و معتقد است این جامعه، تنها در اذهان وجود دارد (اندرسون، ۱۳۹۳، ص.۴۰). ارتباطات اجتماعی این جماعت تصوری را به یک جامعه پویا با هویت اجتماعی تبدیل می‌کند. در جامعه ایران، پس از انقلاب اسلامی، ارتباطات اجتماعی دو کارکرد عمده در حفظ هویت جمعی داشته است: نخست، کارکرد معناسازی مشترک از طریق آیین‌ها (مانند راهپیمایی ۲۲ بهمن، نماز جمعه، دعای ندبه)؛ دوم، کارکرد بسیج‌کنندگی برای مقابله با تهدیدها (جنگ تحمیلی، فتنه‌ها). اما در دهه‌های اخیر، تحولاتی مانند گسترش فردگرایی دیجیتال، تضعیف نهادهای میانی (مسجد، هیئت، بازار سنتی) و غلبه عقلانیت ابزاری، این فرایند را مختل کرده است؛ به بیان دقیق‌تر «مردم» به عنوان یک هویت جمعی تا زمانی که ارتباطات اجتماعی اندام‌وار و عمیق برقرار باشد، زنده است. با سست‌شدن این ارتباطات، «مردم» به «جمعیت» و درنهایت به «آحاد» تنزل می‌یابد.

۲-۳. انقلاب اسلامی؛ احیای مفهوم مردم در عصر مدرن (نقطه عطف تاریخی از حیث امکان)

توجه به تجربهٔ ارتباطات اجتماعی و هویت جمعی در انقلاب اسلامی، رکن ما در چارچوب مفهومی از حیث بازتولید امکان احیای ارتباطات است. احیای نقش فعال و جمعی مردم در فرایند تعیین سرنوشت سیاسی- اجتماعی خود یکی از مهم‌ترین ویژگی‌ها و ثمرات انقلاب اسلامی بود. امام خمینی ضمن ارائهٔ

1. Benedict Anderson.
2. Imagined Communities (1983).

نظریهٔ ولایت فقیه و حکومت اسلامی، در عین حال بر رأی ملت و مشارکت توده‌ها تأکید می‌کرد. این تلفیق، بسیاری از روشنفکران مسلمان را متحیر ساخت. اما راز این تلفیق در همان نگاه به «هویت جمعی» نهفته است. مردم در مردم‌سالاری دینی، نه صرفاً به دلیل رأی‌شان (که یک عمل فردی است)، بلکه به دلیل هویت جمعی‌شان به مثابهٔ «امت»، مشروعیت‌بخش نظام هستند. درواقع نظام جمهوری اسلامی، به تعبیر رهبر معظم انقلاب، «مردم‌سالاری دینی» است؛ یعنی حکومتی که هم از مردم و هم برای مردم و هم منطبق با دین است؛ اما این مردم اگر فاقد هویت جمعی باشند، نه می‌توانند حاکمیت دینی را به طور کامل محقق کنند و نه می‌توانند از آن پشتیبانی کنند. در سال‌های مبارزاتی پیش از پیروزی، هویت جمعی مردم به اوج خود رسیده بود: اقشار مختلف (بازاری، دانشگاهی، روحانی، کارگر، اقلیت‌های دینی) ذیل یک هدف مشترک متحد شدند. این اتحاد، مبتنی بر ارتباطات چهره به چهره، نوارهای سخنرانی، اعلامیه‌های دست‌نویس و شبکه‌های مساجد بود؛ یعنی همان ارتباطات اجتماعی مفیدی که پیام را در جامعه به صورت گسترده می‌سازد. پس از انقلاب نیز در دوران دفاع مقدس، همین هویت جمعی بود که هزاران جوان را به جبهه‌ها کشانید؛ بنابراین تجربه تاریخی نشان می‌دهد که هرگاه «هویت جمعی» تضعیف شده، نظام مردم‌سالاری دینی دچار آسیب شده است و هرگاه این هویت احیا شده، نظام توانسته بر بحران‌ها غلبه کند؛ همچنین هویت جمعی نمی‌تواند به‌یکباره و برای همیشه ساخته شود؛ بلکه نیازمند بازتولید دایمی از طریق ارتباطات اجتماعی پویاست.

نظام سیاسی، پدیده‌ها و وقایع جدید پیوسته در حال ظهور هستند. فناوری‌های ارتباطی تغییر می‌کنند؛ نسل‌ها جایگزین می‌شوند و مسائل اجتماعی دگرگون می‌گردند. اگر هویت جمعی نتواند خود را با این تحولات وفق دهد، به‌تدریج کارایی خود را از دست می‌دهد؛ برای مثال نسل جوان امروز ایران در فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی زندگی می‌کند. اگر نتوان برای این نسل، تجلی‌های مشترک معنادار و ارتباطات اجتماعی عمیق در همان فضا خلق کرد، آنها به‌تدریج از هویت جمعی مورد نیاز مردم‌سالاری دینی فاصله می‌گیرند؛ ازاین‌رو پویایی ارتباطات اجتماعی شرط بقای مردم‌سالاری دینی است.

٤-٢. فردیناند تونیس و گذر از اجتماع به جامعه (تشخیص مسئله)

دیدگاه فردیناند تونیس، رکن چارچوب ما از حیث تشخیص مسئله است. فردیناند تونیس،[1] فیلسوف و جامعه‌شناس آلمانی، از جمله نظریه‌پردازانی است که دگرگونی‌های جوامع از دوران سنتی به مدرن را موضوع تفکر و قلم خود قرار داده است. او که خود دگرگونی‌های جامعهٔ سنتی را با حضور ابزارآلات مدرن کشاورزی و دگرگونی‌های اجتماعی پیامد آن، در خانوادهٔ کشاورز خود لمس می‌کرد، در کتاب

1. Ferdinand Tönnies.

جامعه و اجتماع[1] این تمایز را با دو واژه گمین‌شافت[2] (اجتماع[3]) و گزل‌شافت[4] (جامعه[5]) تصویر کرد. «گمین‌شافت به نوعی سازمان اجتماعی گفته می‌شود که مشخصهٔ آن روابط نزدیک میان فردی و احساسات دوسویهٔ پیونددهنده‌ای است که انسان‌ها را به عنوان اعضای یک کلیت اجتماعی گرد هم می‌آورد. در مقابل مشخصهٔ گزل‌شافت شکل بروکراتیک‌تر و غیرشخصی‌تر سازمان‌دهی و کنترل اجتماعی ناشی از قرارداد [اجتماعی] به پشتیبانی دولت است» (مهدی‌زاده، ۱۳۹۲، ص. ۳۵).

از حیث ارتباطاتی، در اجتماع یا کامیونیتی، ارتباط محدود است و دایرهٔ ارتباطات انسان‌ها کم بود؛ اما ارتباط عمیق است. اما در جامعه یا سوسایتی، ارتباط از نظر کنی گسترده می‌شود، اما عمق آن کم و سطحی می‌شود (کانمن، ۱۳۷۳، ص. ۲۷). نکته اصلی در تفسیر چرایی این تفاوت است. تونیس استدلال می‌کند با مدرن‌شدن جوامع، ارادهٔ ارگانیک[6] که اجتماع سنتی را تشکیل می‌داد، به ارادهٔ سنجیده تبدیل می‌شود. ارادهٔ خودکامه، سنجیده یا عقلانی،[7] ارتباطات را بر محوریت عقلانیت ابزاری و منفعت تعریف می‌کند. اما ارادهٔ ارگانیک، نفس ارتباطات را دارای اهمیت ذاتی می‌شمارد (کازنو، ۱۳۶۴، ص. ۲۰).

زندگی در اجتماع از ارادهٔ درونی شکل می‌گیرد؛ بدین معنا که انسان‌ها زندگی را دوست دارند و زندگی و ارتباط با اطرافیان پدیده‌ای طبیعی است؛ ازاین‌رو هنگام ارتباطات اساساً به اینکه چه منفعتی از این ارتباطات نصیب ما می‌شود، فکر نمی‌کنند؛ اما در جامعه، ارادهٔ طبیعی تحت الشعاع ارادهٔ بیرونی قرار گرفته است. شرایطی که مدرنیته، رسانه، صنعتی‌شدن، تقسیم کار مدرن و استلزامات همه اینها بر انسان و جامعه تحمیل می‌کند، نوع نظام ارتباطات را نیز شکل می‌دهد. انسان مبتنی بر این اراده که به نوعی خودکامه است و با عقلانیت ابزاری منطبق‌تر است، هنگام ارتباطات مجبور است منافع خود را نیز لحاظ کند؛ ازاین‌رو اجتماع نوعی جامعهٔ معنوی است که در آن، هر حرکت نه در خدمت فرد و مصالح شخصی، بلکه در خدمت جمع است. وسیله و هدف از یکدیگر جدا نیستند. مشارکت فراگیر و بی‌چون و چراست. همبستگی اجتماعی، وفاق و ذوق روانی در آن وجود دارد. ارادهٔ ارگانیک بر پایهٔ احساس و تجربهٔ مشترک مثل سلیقه و سنت بنا می‌شود (مهدی‌زاده، ۱۳۹۲، ص. ۳۷) و در گزل‌شافت (جامعه) هر عمل انسان، تابعی از عقل‌گرایی و مصلحت‌اندیشی است. اعضا

1. Community & society (1887).
2. Gemeinschaft.
3. Community.
4. Gesellschaft.
5. Society.
6. Essential will, natural will, Wesenwille.
7. Arbitrary Will, Kürwille.

در گزل‌شافت برای دستیابی به هدف که بیشتر اقتصادی است، با هم قرارداد می‌بندند و روح حسابگری میان وسایل و اهداف، تعیین‌کنندهٔ رابطهٔ بین اعضاست (همان). در جدول شماره (۲) خلاصه تفاوت این دو نگاه آمده است.

جدول ۲- تفاوت‌های اجتماع و جامعه

از حیث	گمین‌شافت[1] (اجتماع)	گزل‌شاف[2] (جامعه)
کمیت ارتباطات	ارتباطات از نظر کمی محدود است. انسان‌ها تنها با خانواده و اطرافیان ارتباط دارند.	ارتباطات زیاد است و دامنه آن از نظر کمی حتی به بیرون از مرزها نیز کشیده می‌شود.
عمق ارتباطات	ارتباطات عمیق است.	ارتباطات سطحی و کم‌عمق است.
هدف ارتباطات	ارتباط، اندام‌وار یا ذاتی و طبیعی است. عین خود ارتباط‌گیری هدف است.	ارتباطات سنجیده است. منفعت، مصلحت و عقلانیت ابزاری تعیین‌کننده هدف است.
نوع ارادهٔ تشکیل‌دهنده	اراده اندام‌وار و طبیعی (درونی)	ارادهٔ سنجیده و خودکامه (بیرونی)

دیگر اندیشمندان نیز هر کدام از زاویه‌ای خاص این گذار را تحلیل کرده‌اند: آدام فرگوسن،[3] مورخ و فیلسوف اسکاتلندی در عصر روشنگری با مقایسهٔ ملل بدوی و جوامع مدنی این دگرگونی‌ها را نشان می‌دهد. او در کتاب *رساله‌های درباره تاریخ جامعه مدنی* می‌نویسد: جوامع پیشرفته در نسبت با جوامع بدوی چهار مرحله رشد شامل شکارگری، دامداری، کشاورزی و تجاری را پشت سر گذاشته‌اند (شاه ابراهیمی و همکاران، ۱۳۸۹، ص. ۵۱۱). جیمز میل[4] نیز از نگاهی دیگر این دگرگونی‌های جوامع را تبیین می‌کند. گذر از «منزلت پیش‌داده‌شده»[5] در جامعهٔ سنتی به «قرارداد وضع‌شده»[6] ایدهٔ اوست. مارکس[7] گذار از فئودالیسم به سرمایه‌داری، اسپنسر[8] دگرگونی‌های جوامع از جامعهٔ نظامی به جامعهٔ صنعتی و دورکیم[9] با سیر از همبستگی مکانیکی به ارگانیک، دگرگونی‌های جوامع را بررسی کرده‌اند. هرچند هیچ‌کدام مانند تونیس بر روی تغییر نظام ارتباطات اجتماعی کار نکرده‌اند و مقاصد دیگر را دنبال می‌کردند، به عنوان نگاه‌هایی در فرایند و تطور تغییر جوامع از سنتی به مدرن که نظام ارتباطات نیز بخشی از آن است، می‌تواند سرنخ‌های خوبی باشد.

1. Gemeinschaft.
2. Geselschaft.
3. Adam Ferguson (1723-1816).
4. James Mill.
5. Ascribed Status.
6. Contractual Status.
7. Karl Marx.
8. Herbert Spencer.
9. Émile Durkheim.

۵-۲. ارتباطات اجتماعی در ایران امروز (وضعیت)

با کاربست نظریهٔ تونیس در شرایط ایران، مشاهده می‌شود که ارتباطات اجتماعی به‌تدریج از ویژگی‌های اجتماع (عمق، همبستگی طبیعی، کنش جمعی) به ویژگی‌های جامعه (کمیت، سطحی‌گرایی، فردگرایی منفعت‌محور) تغییر یافته است. مدرنیته، صنعتی‌شدن، تقسیم کار، ارتباطات مجازی و اقتصاد از جمله عوامل مهمی است که ارتباطات اجتماعی را مانند آنچه تونیس می‌گوید، در ایران نیز تحت الشعاع خود قرار داده است. افراد در شبکه‌های اجتماعی ارتباطات بسیاری از نظر کمی دارند، اما در تنهایی مدرن گرفتار شده‌اند و عمدهٔ ارتباطات عمق ندارند. برای فهم این ادعا، ارتکازات و مشاهدات ما کفایت می‌کند و برای دستیابی به آمار به پژوهش‌های مستقل نیاز است؛ ولی به‌اجمال می‌توان از نتایج بعضی پژوهش‌ها نیز این مهم را دریافت. یکی از شاخص‌های نظام ارتباطات، شاخص اعتماد بین فردی است. موج چهارم پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌ها در سال ۱۴۰۲ نشان می‌دهد اعتماد بین افراد در ایران در سال ۱۳۵۳ از ۵۳ درصد به ۸٫۲ درصد در سال ۱۴۰۲ رسیده است. اعتماد بین افراد که بنیادی‌ترین پایه هرگونه ارتباط اجتماعی عمیق و همبستگی جمعی را تشکیل می‌دهد، در طول پنج دهه اخیر در ایران کاهش جدی داشته است. شاخص بعدی که ما را در فهم افول نظام ارتباطات اجتماعی کمک می‌رساند، وضعیت انتقال ارتباطات از فضای حقیقی به فضای مجازی و شبکه‌های اجتماعی است. مک لوهان[1] آرایش اصلی اینترنت و ماهیت استفاده از آن را تکه‌تکه‌کنندهٔ معانی و مضامین اجتماعی می‌داند و ارتباطات ذیل آن را به‌نوعی نیابتی می‌خواند (Rusmussen, 2000, p. 160). مک لوهان هرچند معتقد است که با ظهور اینترنت و شبکه‌های اجتماعی و رسانه‌های مدرن، جهان به‌نوعی به دوران قبیله‌ای بازگشته و شاهد یک دهکدهٔ جهانی هستیم، اساساً این جنس ارتباطات با ارتباطات عمیق و گرم پیشین متفاوت است. جامعهٔ شبکه‌ای[2] کاستلز[3] هم اینجا به فهم ما از دگرگونی‌های ارتباطات در دنیای دیجیتال کمک می‌رساند. در فرایند معاصر فردیت‌بخشی، واحد اصلی جامعهٔ شبکه‌ای به فردی مبدل می‌شود که به شبکه‌ها متصل است (مهدی‌زاده، ص۳۲۳). واحدهای اجتماعی جامعه شبکه‌ای تکه‌تکه و پراکنده هستند. این بدین معناست که تماس‌ها و اتصالات در درون واحدها در مقایسه با خانواده‌های سنتی، محله‌ها و جماعت‌ها به نسبت پایین و کم می‌باشد (همان، ص. ۳۲۴). در جامعهٔ شبکه‌ای، انسان‌ها در پس صفحهٔ نمایش‌ها وارد دهکدهٔ جهانی می‌شوند و روزانه با صدها نفر ارتباط می‌گیرند. این ارتباطات از طریق لایک، فالو، بازنشر و انواع و اقسام کنش‌های مجازی است؛ اما در فردیت فرد انجام می‌شود. افراد پس از ساعت‌ها به خود می‌آیند و می‌بینند ساعت‌ها در فضای مجازی چرخیده و کنش ارتباطی داشته‌اند؛ اما همچنان تنها

1. Marshall McLuhan.
2. Network society.
3. Manuel Castells.

هستند! طبق آخرین پیمایش ایسپا در سال ۱۴۰۳، حدود ۸۲ درصد مردم ایران دست‌کم در یکی از پیام‌رسان‌ها و شبکه‌های اجتماعی عضو هستند. کاربران ایرانی بیش از ۸۹۳ میلیون پست را در سال ۱۴۰۲ منتشر کرده‌اند که نسبت به سال ۱۴۰۱، ۷۱ درصد رشد داشته است. در گزارشی که دیتاک در سال ۱۴۰۲ با عنوان رفتار ایرانی در شبکه‌های اجتماعی منتشر کرده است، حجم کل محتوای به اشتراک گذاشته‌شده در شبکه‌های اجتماعی ایران در هر روز معادل با ۱۶۰۰ شاهنامه فردوسی است.

۳. «برون‌رفت» از مسیر احیای نظام ارتباطات اجتماعی

آنچه تاکنون گذشت به‌نوعی تبیین مسئله بود؛ بدین معنا که نظام مردم‌سالاری دینی به هویت جمعی نیاز دارد که این هویت جمعی و معنای واقعی مردم در یک نظام ارتباطات اجتماعی پویا رقم می‌خورد که اکنون در وضعیت مطلوب نیست. اما چه باید کرد؟ پرسشی جدی که شاید افق‌هایی را برای ما بگشاید.

۳-۱. رویکرد آیینی در ارتباطات اجتماعی

گذار از رویکرد رایج «انتقالی» به ارتباطات به سمت «رویکرد آیینی» راه‌حل خوبی برای تقویت نظام ارتباطات اجتماعی است. رویکرد انتقالی[1] ارتباط را انتقال پیام تعریف می‌کند و به این پرسش می‌پردازد که چگونه فرستندگان و گیرندگان، رمزگذاری و رمزگشایی می‌کنند و چگونه انتقال‌دهندگان، کانال‌ها و رسانه‌های ارتباطی را به کار می‌گیرند (فیسک، ۱۳۸٦، ص. ٤٧). رویکرد آیینی[2] ارتباط را تولید و تبادل معنا تعریف می‌کند و در این باره سخن می‌گوید که چگونه پیام‌ها با متن‌ها در تعامل با مردم قرار می‌گیرد تا معنا تولید شود؛ یعنی به نقش متن‌ها در فرهنگ وابسته است. ارتباط با اصطلاح‌هایی مانند اشتراك، مشارکت، پیوند، معاشرت، همراهی و داشتن باور مشترك تعریف می‌شود. در این رویکرد آنچه اهمیت دارد، عمل دست‌به‌دست‌شدن اطلاعات نیست؛ بلکه تجلّی باورهای مشترك است. فرد عضوی از یک فرهنگ یا جامعهٔ خاص می‌شود. در رویکرد آیینی، پیام ساختی از علائم است که از راه تعامل با دریافت‌کنندگان تولید معنا می‌کند. فرستنده که انتقال‌دهندهٔ پیام وصف می‌شود، از اهمیت می‌افتد و متن و چگونگی «قرائت» آن اهمیت می‌یابد (McQuail, 1994, p. 35). ارتباط بیش از اینکه ابعاد انتقالی داشته باشد، واجد ابعاد آیینی است. در این شرایط، ارتباط نه به گسترش پیام‌ها در بُعد مکانی، بلکه به حفظ جامعه در بُعد زمان معطوف است؛ نه عمل ابلاغ اطلاعات، بلکه بازنمود باورهای مشترك است. اگر الگوی اولیه ارتباط با دیدگاه انتقالی، گسترش پیام‌ها در واحد جغرافیایی به منظور مهارکردن است، در الگوی جدید ارتباط مراسم مقدسی است که انسان‌ها را با رفاقت و اشتراك گرد هم می‌آورد (کری، ۱۳۷٦، ص ٤٨). یکی از مهم‌ترین دستاوردهای رویکرد آیینی، نقد بنیادین آن بر فردگرایی حاکم بر

1. Transmission approach.
2. Ritual approach.

ارتباطات مدرن است. در رویکرد آیینی، ارتباطات فی‌نفسه ارزش‌آفرین است. کری در توصیف ویژگی‌های این رویکرد می‌نویسد: «ارتباطات به مثابهٔ فرایندی نمادین است که به‌واسطه آن واقعیت تولید، حفظ، تعمیر و دگرگون می‌شود». این نگاه با مبانی انسان‌شناختی مردم‌سالاری دینی کاملاً همخوانی دارد. همان طور که گفته شد، در مردم‌سالاری دینی نیز «مردم» نه به مثابهٔ «آحاد مستقل»، بلکه به مثابهٔ «هویت جمعی» اصالت دارد. رویکرد آیینی ابزار نظری و عملی تحقق همین هویت جمعی را فراهم می‌سازد: از طریق طراحی و تقویت آیین‌های ارتباطی که در آنها مردم خود را جزئی از یک کل بزرگ‌تر احساس کنند و برای آن کل، معنا تولید کنند. مردم‌سالاری دینی بدون «مردم دارای هویت جمعی»، فرمی توخالی و مکانیکی است. هویت جمعی نیز بدون «ارتباطات آیینی» (که در آن مردم خود به تولید و بازتولید معنا می‌پردازند) شکل نمی‌گیرد. گوندولین بلو[1] در مطالعه‌ای که در سال ۲۰۱۸ منتشر شد، به طور مستقیم رویکرد آیینی کری را با مشارکت دموکراتیک پیوند زد. او نوشت: «دیدگاه آیینی ارتباطات، بررسی ابعاد جغرافیایی، تاریخی و مادی ارتباطات را فرا می‌خواند؛ جایی که گفتگوها، بدن‌ها، فضاهای عمومی و خوراکی‌ها شرایط مساعدی را برای تعامل دموکراتیک فراهم می‌کنند» (Blue, 2018, p. 107). رویکرد آیینی در ارتباطات، فراتر از یک انتخاب روش‌شناختی یا نظری، یک راهبرد برای احیای هویت جمعی و بازسازی پیوندهای اجتماعی عمیق است.

۲-۳. راهکار دوم: دولت‌سازی بر پایهٔ فاعلیت مردم

دولت‌سازی ادبیاتی تولید شده و تاریخی در علوم و اندیشهٔ سیاسی دارد که با عنوان «State-building»، کتاب‌ها و مقالاتی را به خود اختصاص داده است. در این ادبیات «دولت‌سازی یک پدیدهٔ پیچیده، تحت تأثیر عوامل مؤثر مختلف (ژئوپلیتیکی، اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی، قومی، مذهبی) است و آن عوامل و روابط متقابل آنها را از منظر یک موقعیت تاریخی خاص که ویژگی هر فرایند دولت‌سازی است، تجزیه و تحلیل می‌کند (Bachrach, 1995, p. 78). اما آنچه بیشتر مورد بحث ماست، تأکید آیت‌الله شهید سید علی خامنه‌ای در باب ضرورت دولت‌سازی است. ایشان می‌فرماید: «امروز هم که بحمدالله نظام اسلامی به وجود آمده، تشکیل شده، ما منتظریم که دولت اسلامی به معنای واقعی و سپس جامعهٔ اسلامی به معنای واقعی و سپس تمدّن اسلامی به معنای حقیقی به وجود بیاید، حوزهٔ علمیّه مسئولیّت‌های متناسب با این کار بزرگ را دارد، باید انجام بدهد. چه کار باید بکنید؟ باید بنشینید فکر کنید دیگر؛ اینها جزو آن موضوعات و مباحث فکری شما است» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۸/۰۲/۱۸). ایشان در جای دیگر می‌فرماید: «ما دولت اسلامی هم نداریم! از آن مراحل چندگانه‌ای که ما مطرح کردیم، هنوز در دولت اسلامی‌اش مانده‌ایم ... ما توانستیم یک انقلاب اسلامی -یعنی یک حرکت

1. Gwendolyn Blue.

انقلابی- به وجود بیاوریم؛ [بعد] توانستیم بر اساس آن، یک نظام اسلامی به وجود بیاوریم؛ خیلی خب، تا اینجا توفیق حاصل شده که خب خیلی هم مهم است؛ لکن بعد از این، ایجاد یک دولت اسلامی است؛ یعنی [ایجاد] تشکیلات مدیریّتی اسلامی برای کشور. ما در این قضیّه هنوز خیلی فاصله داریم تا به مقصود برسیم» (مقام معظم رهبری، ۱۳۹۶/۰۶/۰۶).

دولت‌سازی مطلوب در چارچوب مردم‌سالاری دینی باید در پی «فاعلیت مردم» باشد، نه «فاعلیت برای مردم»؛ یعنی خود مردم جزئی از حاکمیت شوند، نه آنکه حاکمیت برای آنها تصمیم بگیرد. این دولت‌سازی می‌تواند در کنار احیای ارتباطات اجتماعی، نظام اجتماعی پویا و مشارکت‌جو را بازآفرینی کند. اگر رویکرد آیینی در ارتباطات، بافت نرم‌افزاری و فرهنگی بازسازی هویت جمعی را فراهم می‌کند، دولت‌سازی باید بستر سخت‌افزاری و نهادی را مهیا سازد؛ به عبارت دیگر نمی‌توان انتظار داشت که ارتباطات آیینی در ساختاری از دولت مدرن بیگانه با هویت جمعی، دوام و تأثیر لازم را داشته باشد. تجربه ایران پس از انقلاب اسلامی نشان می‌دهد که با وجود ظرفیت‌های عظیم مردمی در ابتدای انقلاب، به‌تدریج ساختار دولت به الگوی متداول دولت‌های مدرن (بروکراسی، تقسیم کار، مالکیت خصوصی، نظام آموزشی یکسان، معماری تقلیدی و...) نزدیک شده است. اهمیت این موضوع برای بحث ما آن است که بسیاری از مشکلات ارتباطات اجتماعی در ایران، در ساختار دولت مدرن ریشه دارد، نه صرفاً در عملکرد یک حکومت خاص؛ ازاین‌رو دولت‌سازی به مثابهٔ یک پروژه بلندمدت و ساختاری است که وظیفه آن بازتعریف نسبت میان «دولت» و «مردم» در چارچوب مردم‌سالاری دینی می‌باشد.

میشل فوکو وقتی انقلاب اسلامی ایران را تحلیل می‌کند و در پی چگونگی شکل‌گیری دولتی از درون مقابل نظام شاهنشاهی است، می‌نویسد: «ارادهٔ جمعی اسطوره‌ای سیاسی است که حقوق‌دانان یا فیلسوفان تلاش می‌کنند به کمک آن، نهادها و غیره را تحلیل یا توجیه کنند؛ ارادهٔ جمعی یک ابزار نظری است؛ ارادهٔ جمعی را هرگز کسی ندیده است و خود من فکر می‌کردم که ارادهٔ جمعی مثل خدا یا روح است و هرگز کسی نمی تواند با آن روبرو شود؛ اما ما در تهران و سراسر ایران با ارادهٔ جمعی یک ملت برخورد کرده‌ایم و باید به آن احترام بگذاریم؛ چون چنین چیزی همیشه روی نمی‌دهد. این ارادهٔ جمعی که در نظریه‌های ما همواره اراده‌ای کلی است، در ایران هدفی کاملاً روشن و معین را برای خود تعیین کرده و بدین گونه در تاریخ ظهور کرده است (فوکو، ۱۴۰۲، ص. ۲۹). اینجا دقیقاً محل تفاوت دولت اسلامی و دولت‌سازی مورد نظر رهبری با دولت مدرن است: «دولت مدرن نهادی است که با خنثی‌کردن هر روایت کل‌نگر، حامی امکان‌های متکثر خودسازی فردی می‌شود. اما این دستاورد، همزمان حامل پرسشی بنیادین است: آیا نظمی که بر تهی‌بودگی فرد استوار است، می‌تواند در برابر تهی‌شدگی معنایی، بحران مشارکت و ازهم‌گسیختگی اجتماعی پایدار بماند؟» (صالحی و صفرنژاد بروجنی، ۱۴۰۴، ص. ۱۴۲). در اینجا بحث تونیس به کمک ما می‌آید که فردگرایی منفعت‌طلبانه و ارادهٔ خودکامه اجازه

دولت‌سازی مبتنی بر ارادهٔ جمعی را نمی دهد و ازاین‌رو دولت مدرن به مثابهٔ قدرت از بیرون، جای خود را باز می‌کند. درست در همین‌جا مردم‌سالاری دینی خدشه می‌بیند؛ ازاین‌رو دولت‌سازی باید بر پایهٔ فاعلیت مردم با همان هویت جمعی و ارادهٔ جمعی‌ای شکل بگیرد که پیش‌تر تبیین شد.

۳-۳. پیوند دولت‌سازی و احیای ارتباطات اجتماعی

این دو راهکار (رویکرد آیینی در ارتباطات و دولت‌سازی مبتنی بر فاعلیت مردم) به جای رقابت، مکمل یکدیگرند: رویکرد آیینی بدون دولت‌سازی در کوتاه‌مدت امکان‌پذیر است، اما در بلندمدت با موانع ساختاری (بروکراسی متمرکز، نظام آموزشی فردگرا، اقتصاد سرمایه‌داری، شهرسازی ضداجتماع) روبرو می‌شود. ممکن است دولت‌سازی بدون رویکرد آیینی، به یک دولت خیرخواه، اما پدرسالار تبدیل شود که «برای مردم» تصمیم می‌گیرد، اما «به دست مردم» کاری انجام نمی‌دهد. چه‌بسا چنین دولتی رفاه مادی ایجاد کند؛ اما هویت جمعی و همبستگی معنوی را بازسازی نمی‌کند.

٤-۳. کاربردی‌سازی راه‌حل و سطح‌بندی اقدام

«رویکرد آیینی» بستر نرم‌افزاری تولید معنا و هم‌بستگی را فراهم می‌کند و «دولت‌سازی مبتنی بر فاعلیت مردم» بستر سخت‌افزاری و نهادی آن را شکل می‌دهد. سطوح اقدام را می‌توان به شکل جدول زیر طراحی کرد:

جدول ۳- سطوح اقدام حل مسئله

سطح	قلمرو تحقق	شیفت از رویکرد انتقالی به آیینی	تحقق دولت‌سازی بر پایه‌ی فاعلیت مردم
سطح اول؛ سطح گفتمانی و معرفتی	حوزه‌های علمیه، دانشگاه‌های علوم ارتباطات و فلسفهٔ سیاسی و...	فراتر از کارکرد اطلاع‌رسانی، ارتباطات به عنوان تحقق بخشی از کنش جمعی تعریف می‌شود.	فاعلیت مردم نه در انتخابات صرف، که در «مردمی‌سازی واقعی» تعریف می‌شود.
سطح دوم؛ سطح خرد و محله‌ای (زیست‌جهان روزمره)	خانواده، همسایگی، مسجد، محله، گروه‌های دوستی و حلقه‌های کوچک همیاری	بازطراحی «آیین هم‌بودگی»؛ بر برگزاری آیین‌های گفتگو، همیاری نمادین (مثل تعزیه‌های محلی یا جشن‌های فصلی) تمرکز شود که حس «ما» را بازتولید می‌کند، نه صرفاً انتقال اطلاعات.	تفویض اختیار به نهادهای حل‌مسئله‌ی محلی؛ دولت به‌جای فرستادن نماینده برای حل مشکل محله، صندوق‌های خرد محلی و شوراهای حل اختلاف را با رأی مستقیم اهالی فعال می‌کند تا خود مردم «مجریان عینی سیاست‌ها» شوند (مثل مشارکت در بودجه‌ریزی مشارکتی محلات).
سطح سوم؛ سطح میانی (نهادهای مدنی و تشکل‌های صنفی/فرهنگی)	رسانه‌های محلی، اتحادیه‌های صنفی، کانون‌های فرهنگی و هنری، انجمن‌های علمی	رسانه‌ها از حالت «مخاطب‌محور انتقالی» خارج شده و به «سکوی برگزاری آیین‌های جمعی تفسیر وقایع» تبدیل می‌شوند؛ یعنی برنامه‌ای که صرفاً خبر می‌دهد، به برنامه‌ای تبدیل می‌شود که مخاطبان را برای «هم‌اندیشی و هم‌سازی روایت‌ها» دور هم جمع می‌کند.	اتحادیه‌ها و کانون‌های مدنی، صرفاً معترض یا پل انتقال خواسته نباشند، بلکه نمایندگان رسمی آن‌ها در ستادهای سیاست‌گذاری استانی و ملی، حق رأی مؤثر و وتو داشته باشند (هم‌افزایی نهادی).

سطح	قلمرو تحقق	شیفت از رویکرد انتقالی به آیینی	تحقق دولت‌سازی بر پایه‌ی فاعلیت مردم
سطح چهارم؛ سطح کلان (سیاست‌گذاری فرهنگی، رسانه‌های ملی و ساختار حکمرانی)	صداوسیما، وزارت ارشاد، شورای عالی فضای مجازی، مجلس و دولت مرکزی	شاخص‌های کیفی پیوند، جایگزین شاخص‌های کمی انتشار؛ در سیاست‌گذاری، به‌جای پایش «تعداد پیام‌های ارسالی» و «دسترسی به مخاطب»، شاخص‌هایی همچون «افزایش سرمایهٔ اجتماعی»، «کاهش شکاف گفتمانی میان نسل‌ها» و «میزان اعتماد افقی شبکه‌های اجتماعی» مبنا قرار می‌گیرد.	بازطراحی دولت به مثابهٔ «تسهیل‌گر کنشگری عمومی»؛ قانون «نظارت همگانی» و «ارزیابی عملکرد مستمر کارگزاران توسط مردم» در سطوح کلان نهادینه می‌شود. تصمیم گیری کشور به‌سمتی می‌رود که درصدی از اعتبارات عمرانی و فرهنگی، کاملاً به‌صورت «پروژه‌های باز مردمی» (با نظارت نهادهای مدنی) تعریف شود تا حس «مالکیت مردم بر دولت» تقویت گردد.

٤. نتیجه‌گیری

مردم‌سالاری دینی به عنوان نظریه‌ای بنیادین در نظام جمهوری اسلامی ایران، برای بقا و کمال خود نیازمند «مردمی» است که نه صرفاً به مثابهٔ آحاد پراکنده، بلکه به مثابهٔ «هویت جمعی دارای اراده عمومی و امکان کنش جمعی» عمل کنند. نشان دادیم که این هویت جمعی، پیش از هر نهاد سیاسی و حقوقی، در بستر «ارتباطات اجتماعی بهینه» شکل می‌گیرد و بازتولید می‌شود. بر اساس نظریهٔ فردیناند تونیس و ارتکازات و داده‌ها، ارتباطات اجتماعی در ایران امروز عمق خود را از دست داده است یا دست‌کم با وضعیت مطلوب فاصله دارد. این وضعیت نشان می‌دهد که ارتباطات اجتماعی موجود، ظرفیت پشتیبانی از نظام مردم‌سالاری دینی را ندارد. در پاسخ به این بحران، مقاله دو راهکار مکمل ارائه داد: اول، گذار از رویکرد انتقالی به رویکرد آیینی در ارتباطات اجتماعی؛ دوم، دولت‌سازی مبتنی بر فاعلیت مردم. این دو راهکار به جای رقابت، یکدیگر را تقویت می‌کنند: رویکرد آیینی، محتوای معنایی و انگیزشی لازم برای مشارکت مردمی را فراهم می‌آورد و دولت‌سازی، بستر نهادی و ساختاری را برای تداوم و نهادینه‌شدن این مشارکت مهیا می‌سازد. بدون اصلاحات بنیادین در نظام ارتباطات اجتماعی (گذر از انتقالی به آیینی) و بدون تحول در ساختار دولت (گذر از دولت مدرن به دولت زمینه‌ساز همبستگی اجتماعی)، تحقق کامل و پایدار مردم‌سالاری دینی در ایران با دشواری جدی روبرو خواهد بود. در پایان باید تأکید کرد که این مقاله تنها گام نخست در مسیری طولانی است. پژوهش‌های آتی می‌توانند به بررسی عملیاتی‌تر هر یک از مؤلفه‌های پیشنهادی بپردازند؛ همچنین انجام مطالعات تجربی در مقیاس محلی برای سنجش تأثیر مداخلات ارتباطات آیینی بر سرمایهٔ اجتماعی، ضرورتی انکارناپذیر است. بی‌گمان آینده مردم‌سالاری دینی در گرو بازسازی پیوندهای ازهم‌گسسته میان مردم است؛ پیوندهایی که نه با خطابه‌های یک‌طرفه، بلکه با آیین‌های زنده و مشارکتی و دولتی که خود را در خدمت فاعلیت مردم می‌داند، قابل ترمیم خواهد بود.

منـابـع

قرآن کریم.

اندرسن، ب. (۱۳۹۳). *جماعت‌های تصوری*. م. محمدی (مترجم). تهران: رخداد نو.

بشری خاوه ح.؛ نصراللهی م. ص. (۱۴۰۳). الگوی حکمرانی مردمی در فضای مجازی مبتنی بـر نظریـه مردم‌سـالاری. *مطالعات راهبردی بسیج*، ۲۷(۱۰۴)، صص. ۱۱۱-۱۴۷.

بشیریه، ح. (۱۴۰۳). *گذار به مردم‌سالاری*. تهران: نشر نگاه معاصر.

بلیکی، ن. (۱۳۹۶). *طراحی پژوهش‌های اجتماعی*. ح. چاوشیان (مترجم). تهران: نشر نی.

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹٦/۰٦/۰٦). *بیانات در دیدار طلاب حوزه‌های علمیه استان تهران*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=37528

خامنه‌ای، س.ع. (۱۳۹۸/۰۲/۱۸). *بیانات در دیدار طلاب حوزه‌های علمیه*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=42475

خامنه‌ای، س.ع. (۱٤۰۳/٦/۳۱). *بیانات در دیـدار مسـئولا ن نظـام، سـفرای کشـورهای اسـلامی و میهمانـان کنفـرانس وحدت*. قابل دسترس در: https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=57610

خمینی، س.ر.ا. (۱۳۸۷). *صحیفه امام*. (ج. ٦). تهران: مؤسسهٔ تنظیم و نشر آثار امام خمینی.

سعیدی، م. (۱۳۹۱). *مردم‌سالاری دینی از منظر آیت‌الله خامنه‌ای*. تهران: انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

شاه ابراهیمی، ف.ا. و همکاران (۱۳۸۹). تأثیر سازمان‌های مردم‌نهاد بر پیشگیری از ارتکاب جـرم. *مطالعـات مـدیریت انتظامی*، ۵(۳)، صص. ۵۰۴-۵۱۹.

صالحی، ه.؛ صفرنژاد بروجنی، ع. (۱٤۰٤). فردیت به مثابهٔ بنیاد قانون؛ روایت تولد دولت مدرن. *غرب‌شناسی بنیـادی*، ۱٦(۱)، صص. ۱۱۹-۱٤٦.

علم‌الهدی، س.ا. (۱۳۸۲). مردم‌سالاری دینـی و سـاختار اجتمـاعی جامعـهٔ اسـلامی «امـت». *مطالعـات معرفتـی در دانشگاه اسلامی*، ۷(۴)، صص. ۵۱-۹۲.

فوکو، م. (۱٤۰۲). *ایرانی‌ها چه رویایی در سر دارند؟* ح. معصومی (مترجم). تهران: نشر هرمس.

فیسک، ج. (۱۳۸٦). *درآمدی بر مطالعات ارتباطی*. م. غبرایی (مترجم). تهران: دفتر مطالعات و توسعه رسانه‌ها.

قرائتی، م. (۱۳۸۸). *تفسیر نور*. (ج۴). تهران: مؤسسه فرهنگی درس‌هایی از قرآن.

کری، ج. (۱۳۷٦). *ارتباطات و فرهنگ*. م. داداشی (مترجم). تهران: نشر نقطه.

کازنو، ژ. (۱۳٦٤). *قدرت تلویزیون*. ع. اسدی (مترجم). تهران: مؤسسه انتشارات امیرکبیر.

کـانمن، و. (۱۳۷۳). هـابز، تـونیس، ویکـو: *سرچشـمه‌های جامعه‌شناسـی. در: آینـده بنیانگـذاران جامعه‌شناسـی*. غ.ع. توسلی (مترجم). تهران: نشر قومس.

لاک، ج. (۱٤۰۱). *رساله‌ای در باب حکومت*. ح. عضدانلو (مترجم). تهران: نشر نی.

محمودپناهی، س. م. (۱۴۰۲). الگوی جامعه‌پردازی نظام مردم‌سالاری دینی براساس بیانیه گـام دوم انقـلاب اسـلامی. *راهبرد سیاسی*، ۷(۳)، صص. ۹-۳۲.

مکارم شیرازی، ن. (۱۳۷٤). *تفسیر نمونه*. (ج. ۱۰). قم: انتشارات دارالکتب الاسلامیه.

مهدی‌زاده، س.م. (۱۳۹۲). *نظریه‌های رسانه‌اندیشه‌های رایج و دیدگاه‌های انتقادی*. تهران: نشر همشهری.

References

The Noble Quran.

Alamolhoda, S. A. (2003). Religious democracy and the social structure of the Islamic *ummah*. *Doctrinal Studies in Islamic University*, 7(4), p. 51–92. [In Persian]

Anderson, B. (2014). *Imagined communities* (M. Mohammadi, Trans.). Rakhdat-e Now. [In Persian]

Bachrach, B. S. (1995). *State-building in Medieval France: Studies in Early Angevin History.* Aldershot: Variorum.

Bashiriyeh, H. (2025). *The transition to democracy*. Negah-e Moaser. [In Persian]

Blaikie, N. (2017). *Designing social research* (H. Chavoshian, Trans.). Ney. [In Persian]

Blue, G. (2018). Science Communication Is Culture: Foregrounding Ritual in the Public Communication of Science. *Science Communication*, 41(1), pp. 107-113.

Boshra Khavah, H., & Nasrollahi, M. S. (2025). A model of popular governance in cyberspace based on the theory of democracy. *Basij Strategic Studies*, 27(104), p. 111–147. [In Persian]

Carey, J. (1997). *Communication and culture* (M. Dadashi, Trans.). Noghteh. [In Persian]

Cazeneuve, J. (1985). *The power of television* (A. Asadi, Trans.). Amirkabir Publishing Institute. [In Persian]

Fiske, J. (2007). *Introduction to communication studies* (M. Ghabraei, Trans.). Office for Media Studies and Development. [In Persian]

Foucault, M. (2023). *What are the Iranians dreaming about?* (H. Masoumi, Trans.). Hermes. [In Persian]

Gheraati, M. (2009). *Noor exegesis* (Vol. 4). Institute of Cultural Studies on Qur'anic Lessons. [In Persian]

Kaneman, W. (1994). *Hobbes, Tönnies, Vico: The sources of sociology*. In The future of the founders of sociology (G. A. Toussi, Trans.). Qomess. [In Persian]

Khamenei, S. A. (2017, August 28). *Remarks at a meeting with seminary students from Tehran Province*. https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=37528 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2019, May 8). *Remarks at a meeting with seminary students*. https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=42475 [In Persian]

Khamenei, S. A. (2024, September 21). *Remarks at a meeting with officials of the Islamic Republic, ambassadors of Islamic countries, and participants in the Unity Conference*. https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=57610 [In Persian]

Khomeini, S. R. A. (2008). *Sahifeh-ye Imam* [The Imam's collected works] (Vol. 6). Institute for Compilation and Publication of Imam Khomeini's Works. [In Persian]

Locke, J. (2022). *A treatise of government* (H. Azdanlou, Trans.). Ney. [In Persian]

Mahdizadeh, S. M. (2013). *Media theories: Mainstream ideas and critical perspectives*. Hamshahri Publishing. [In Persian]

Mahmoudpanahi, S. M. (2023). A model of society-building for the system of religious democracy based on the Second Step of the Islamic Revolution statement. *Political Strategy*, 7(3), p. 9–32. [In Persian]

Makarem Shirazi, N. (1995). *Tafsīr Nimūna* (Vol. 10). Dar al-Kutub al-Islamiyyah. [In Persian]

Mcquail, D. (1994). *Mass communication theory*. Sage publications.

Rasmussen, T (2000). *Social theory and communication technology*. Aldershod: Ashgate.

Saeedi, M. (2012). *Religious democracy from the perspective of Ayatollah Khamenei*. Center for the Documentation of the Islamic Revolution. [In Persian]

Salehi, H., & Safarnejad Boroujeni, A. (2025). Individuality as the foundation of law: The narrative of the birth of the modern state. *Fundamental Western Studies*, 16(1), p. 119–146. [In Persian]

Sander, A. (2025). Social Media, Democracy and the Popular Public Sphere. *Constellations.* 32 (2), pp. 330-342.

Shah-Ebrahimi, F. A. & et al. (2010). The impact of nongovernmental organizations on the prevention of crime. *Police Management Studies*, 5(3), p. 504–519. [In Persian]

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

A Scientometric Analysis of the Journal *Political Science*, with an Emphasis on Its Conceptual Structure, Scientific Collaboration Network, and Citation Patterns

Reza Karimi

Associate Professor, Department of Knowledge and Information Science, University of Qom, Qom, Iran. karimi@qom.ac.ir

Abstract

This study was conducted to provide a comprehensive analysis of the scholarly and content-related profile of the journal *Political Science* and seeks, by employing scientometric approaches, to present an accurate picture of the structure of scholarly production in the journal. Accordingly, the study focuses primarily on three key dimensions: the conceptual structure of the journal's scholarly output, the scientific collaboration network among its authors, and the journal's citation indicators. The statistical population comprises 1,021 articles published between 2004 and 2023, with data collected from the Islamic World Science Citation Center (ISC) database and the journal's online submission and publication system. To analyze the data, specialized scientometric tools were employed, including RavarMatrix for extracting the word co-occurrence matrix and UCINET and NetDraw for visualizing and analyzing scientific networks. The findings indicate that the journal's thematic structure is organized into 22 distinct conceptual clusters. These clusters encompass a broad range of key topics in political science, including Islamic political thought, the foreign policy of the Islamic Republic of Iran, security and national interests, democracy and political participation, political identity, political jurisprudence, social justice, and political discourses in Iran and the Islamic world. The breadth of this thematic range indicates the journal's multidimensional and interdisciplinary character, while also reflecting its continued focus on fundamental issues in political science. Following the adoption of scientific publishing policies and the journal's attainment of scientific-research status in 2011, the journal underwent a discernible conceptual shift. During the first period (2004–2010), foundational, theoretical, and discursive concepts predominated, whereas in the second period (2011–2023), the journal's content shifted toward more specialized, problem-oriented, and applied topics. The analysis of citation patterns likewise indicates that articles published between 2004 and

Cite this article: Karimi, R. (2026). A Scientometric Analysis of the Journal *Political Science*, with an Emphasis on Its Conceptual Structure, Scientific Collaboration Network, and Citation Patterns. *Political science*, 29(1), p. 167-192. https://doi.org/10.22081/psq.2026.73560.3079

Received: 2025-09-07
Revised: 2025-11-29
Accepted: 2025-12-16
Published online: 2026-03-30

Type of article: Research Article
Publisher: Baqir al-Olum University
©2026/authors retain the copyright and full publishing rights

2006, prior to the journal's attainment of scientific-research status, had the greatest impact due to their discursive and agenda-setting character and consequently received the highest number of citations. By contrast, during the second period, the structural requirements imposed on scientific-research articles appear to have somewhat reduced the rate at which articles accumulated citations. Overall, the findings of this study provide a comprehensive, longitudinal, and data-driven picture of the intellectual and social structure of the journal *Political Science* over a twenty-year period. This analysis can serve as a basis for improving academic publishing policies, enhancing publication quality, and restoring the journal's position as an influential source of scholarly discourse. The findings concerning the authors' academic collaboration network further indicate that collaboration within the journal operates predominantly through a multi-cluster, networked structure, comprising two major author clusters with the highest levels of connectivity and several secondary clusters with moderate levels of interaction. An analysis of the authors' institutional affiliations shows that Baqir al-Olum University, the University of Tehran, Shahid Beheshti University, and Imam Sadiq University have made the greatest contributions to the journal's scholarly output and function as its principal centers of knowledge production.

Keywords: Scientometrics, *Political Science* journal, co-word analysis, scientific collaboration network; citation analysis.

علوم سیاسی
شاپا الکترونیکی: ۵۷۷۳ - ۲۶۴۵

تحلیل علم‌سنجی نشریهٔ *علوم سیاسی* با تأکید بر ساختار مفهومی، شبکه همکاری علمی و الگوی استنادی

رضا کریمی

دانشیار، گروه علم اطلاعات و دانش‌شناسی، دانشگاه قم، قم، ایران. karimi@qom.ac.ir

چکیده

این پژوهش با هدف تحلیل جامع وضعیت علمی و محتوایی نشریهٔ *علوم سیاسی* انجام شده است و تلاش دارد با بهره‌گیری از رویکردهای علم‌سنجی، تصویری دقیق از ساختار تولید علم در این نشریه ارائه دهد. در این راستا تمرکز اصلی مطالعه بر سه محور اساسی شامل ساختار مفهومی تولیدات علمی، شبکه همکاری علمی نویسندگان و شاخص‌های استنادی نشریه یادشده بوده است. جامعه آماری پژوهش شامل ۱۰۲۱ مقاله منتشرشده در فاصلهٔ سال‌های ۱۳۸۳ تا ۱۴۰۲ است که داده‌های آنها از پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و سامانهٔ نشریه گردآوری شده است. به منظور تحلیل داده‌ها، از ابزارهای تخصصی علم‌سنجی شامل نرم‌افزارهای RavarMatrix برای استخراج ماتریس هم‌رخدادی واژگان و نرم‌افزارهای UCINET و NetDraw برای ترسیم و تحلیل شبکه‌های علمی استفاده شد. نتایج پژوهش نشان داد که ساختار موضوعی نشریه در قالب ۲۲ خوشهٔ مفهومی متمایز سازمان یافته است. این خوشه‌ها دامنهٔ گسترده‌ای از موضوعات کلیدی در حوزهٔ علوم سیاسی را در بر می‌گیرند که از جمله مهم‌ترین آنها می‌توان به اندیشهٔ سیاسی اسلامی، سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، امنیت و منافع ملی، مردم‌سالاری و مشارکت سیاسی، هویت سیاسی، فقه سیاسی، عدالت اجتماعی و گفتمان‌های سیاسی در ایران و جهان اسلام اشاره کرد. وجود این طیف موضوعی گسترده نشانگر ماهیت چندبعدی، میان‌رشته‌ای و در عین حال متمرکز نشریه بر مباحث بنیادین علوم سیاسی است. مجله تحت تأثیر سیاست‌گذاری علمی و اخذ رتبهٔ علمی- پژوهشی در سال ۱۳۹۰، دچار یک چرخش مفهومی ملموس شده است؛ به طوری که در مقطع نخست (۱۳۸۳ تا ۱۳۸۹) مفاهیم بنیادین، نظری و گفتمانی غلبه داشته، ولی در مقطع دوم (۱۳۹۰ تا ۱۴۰۲) محتوای نشریه به سمت مباحث تخصصی‌تر، مسئله‌محور و کاربردی سوق یافته است. تحلیل الگوی استنادی نیز مؤید آن است که مقالات منتشرشده در سال‌های ۱۳۸۳ تا ۱۳۸۵ (دوره پیش از اخذ رتبه)، به دلیل ماهیت گفتمانی و جریان‌ساز خود، بیشترین میزان تأثیرگذاری را داشته‌اند و در صدر استنادها قرار دارند؛ درحالی‌که در مقطع دوم، الزامات ساختاری مقالات علمی-پژوهشی تا حدودی شیب دریافت استنادات را کاهش داده است. درمجموع یافته‌های این پژوهش تصویری جامع، روندی داده‌محور از ساختار فکری و اجتماعی نشریه *علوم سیاسی* در یک بازهٔ بیست‌ساله ارائه می‌دهد که می‌تواند به عنوان مبنایی برای بهبود سیاست‌گذاری علمی، ارتقای کیفیت انتشار و احیای مرجعیت گفتمانی نشریه مورد استفاده قرار گیرد. یافته‌های مربوط به شبکه همکاری علمی نویسندگان نیز بیانگر

استناد به این مقاله: کریمی، رضا (۱۴۰۵). تحلیل علم‌سنجی نشریهٔ علوم سیاسی با تأکید بر ساختار مفهومی، شبکه همکاری علمی و الگوی استنادی. *علوم سیاسی*، ۲۹(۱)، ص۱۶۷-۱۹۲. https://doi.org/10.22081/psq.2026.73560.3079

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۶ ؛ **تاریخ اصلاح:** ۱۴۰۴/۰۹/۰۸ ؛ **تاریخ پذیرش:** ۱۴۰۴/۰۹/۲۵ ؛ **تاریخ انتشار:** ۱۴۰۵/۰۱/۱۰

۱۴۰۵©/ نویسندگان دارندهٔ حق‌مؤلف مقالهٔ خود بدون محدودیت هستند.

نوع مقاله: پژوهشی **ناشر:** دانشگاه باقرالعلوم(ع)

https://psq.bou.ac.ir/

آن است که ساختار همکاری در نشریه بیشتر به صورت چندخوشه‌ای و شبکه‌ای عمل می‌کند؛ به‌گونه‌ای‌که دو خوشهٔ اصلی نویسندگان با بیشترین میزان ارتباط و چند خوشه فرعی با ارتباطات متوسط شکل گرفته است. تحلیل وابستگی سازمانی نویسندگان نشان داد که دانشگاه‌های باقرالعلوم(ع)، تهران، شهید بهشتی و امام صادق(ع) بیشترین میزان مشارکت در تولیدات علمی نشریه را داشته‌اند و به عنوان هستهٔ اصلی تولید علم در این مجموعه عمل می‌کنند.

کلیدواژه‌ها: علم‌سنجی، نشریه *علوم سیاسی*، تحلیل هم‌واژگانی، شبکه همکاری علمی و تحلیل استنادی.

مقدمه

مجلات علمی به عنوان یکی از مهم‌ترین سازوکارهای ارتباطات علمی، نقش بنیادینی در سازمان‌دهی، تولید، انتقال و بازتولید دانش در جوامع علمی ایفا می‌کنند. نظام علمی هر کشور زمانی می‌تواند پویایی و جریان مستمر تولید دانش را تجربه کند که زیرساخت‌های ارتباطی آن، به‌ویژه نشریات علمی معتبر توانایی جذب و انتشار آثار پژوهشی باکیفیت را داشته باشند. در این میان، مجلات تخصصی حوزهٔ علوم سیاسی جایگاه ویژه‌ای دارند؛ زیرا این حوزه به طور مستقیم با مباحثی همچون قدرت، حکومت، امنیت، سیاست‌گذاری و روابط بین‌الملل در ارتباط است و آثار منتشرشده در آن می‌توانند بر اندیشهٔ سیاسی، سیاست‌گذاری‌های عمومی و فهم جامعه از تحولات سیاسی تأثیرگذار باشند؛ ازاین‌رو تحلیل نظام‌مند عملکرد این نشریه‌ها به عنوان شاخص‌های توسعهٔ علمی کشور اهمیت فراوان دارد. علم‌سنجی به عنوان یکی از رویکردهای کلیدی در مطالعات دانش اطلاعات و علم‌شناسی، امکان تحلیل کمّی و کیفی ساختار و محتوای تولیدات علمی را فراهم می‌آورد. این رویکرد طی سال‌های اخیر به ابزاری معتبر برای ارزیابی جایگاه علمی نشریات تبدیل شده است؛ زیرا شاخص‌هایی مانند الگوهای انتشار، ساختار موضوعی، میزان استناد، شبکهٔ همکاری نویسندگان و سازمان‌های علمی فعال در تولید محتوا می‌توانند بازتاب‌دهندهٔ کیفیت و سهم نشریه در تولید دانش باشند (احمدی و عصاره، ۱۳۹۶). درواقع علم‌سنجی امکان می‌دهد که نشریه‌ها نه صرفاً بر اساس قضاوت‌های کیفی، بلکه بر پایهٔ داده‌های عینی تحلیل شوند و نقاط قوت و ضعف آنان به‌دقت شناسایی گردد. نشریه *علوم سیاسی*[1] یکی از مجلات علمی معتبر کشور در حوزهٔ سیاست، اندیشهٔ سیاسی و مباحث مرتبط با علوم سیاسی است. این نشریه طی دو دهه گذشته بستری برای انتشار پژوهش‌هایی در زمینه سیاست داخلی، سیاست خارجی، امنیت، اخلاق سیاسی، نظریه‌های سیاسی، اندیشهٔ سیاسی اسلامی و تحولات سیاسی ایران و جهان بوده است. وجود بیش از هزار مقاله منتشرشده طی سال‌های ۱۳۸۳ تا ۱۳۹۳ نشان می‌دهد که این نشریه سهم قابل‌توجهی در تولید ادبیات سیاسی کشور داشته است و تحلیل ساختار علمی آن می‌تواند داده‌های ارزشمندی برای پژوهشگران و سیاست‌گذاران فراهم آورد. در بسیاری از کشورها، ارزیابی نشریه‌های سیاسی از طریق علم‌سنجی، به‌ویژه تحلیل هم‌رخدادی واژگان، شبکه همکاری نویسندگان و بررسی الگوهای استنادی، یکی از شاخص‌های مهم برای تعیین مسیر پژوهشی و سیاست‌گذاری علمی شمرده می‌شود (Borgatti & et al., 2002). تحلیل هم‌رخدادی واژگان به دلیل توانایی شناسایی ساختارهای مفهومی و ترسیم نقشهٔ موضوعی، امکان می‌دهد که جهت‌گیری‌های علمی نشریه و همچنین حوزه‌های مغفول یا موضوعات کلیدی مورد توجه در آن مشخص شود. از سوی دیگر تحلیل شبکهٔ هم‌نویسندگی به عنوان

1. https://psq.bou.ac.ir/

ابزاری برای بررسی همکاری‌های علمی میان افراد، سازمان‌ها و دانشگاه‌ها، درک عمیق‌تری از نقشهٔ اجتماعی تولید دانش ارائه می‌دهد. همکاری علمی یکی از شاخص‌های کلیدی توسعه‌یافتگی نظام پژوهشی است؛ زیرا مطالعات نشان می‌دهند پژوهش‌هایی که محصول همکاری علمی هستند، کیفیت بالاتر، استناد بیشتر و اثرگذاری عمیق‌تری دارند (عرفان‌منش و بصیریان، ۱۳۹۲).

مرور پیشینهٔ تحقیق نشان می‌دهد که در ایران، شمار قابل‌توجهی از پژوهش‌ها در حوزهٔ علم‌سنجی نشریه‌ها انجام شده است، اما تمرکز آنها عمدتاً بر حوزه‌های علوم پزشکی، مدیریت، علوم انسانی یا دانش اطلاعات بوده است؛ برای مثال پژوهش نوبخت (۱۳۹۸) ساختار علمی *پژوهشنامه مالیات* را بررسی کرده و پژوهش شمسی و حیدری (۱۳۹۹) شبکه همکاری نویسندگان در مجله *پایش* را تحلیل کرده است؛ همچنین پژوهش قانع و رحیمی (۱۳۹۰) به تحلیل استنادی نشریات فنی مهندسی پرداخته است. اما به بررسی جامع علم‌سنجی نشریه‌های حوزهٔ علوم سیاسی کمتر توجه شده است و مطالعات موجود بیشتر به تحلیل‌های موضوعی یا بررسی‌های موردی محدود بوده‌اند. این شکاف پژوهشی نشان ضرورت انجام یک مطالعهٔ جامع و ساختاریافته در این حوزه است. نشریه علوم سیاسی از این جهت اهمیت دارد که افزون بر انتشار مقالات نظری، سهم مهمی در پرداخت به مسائل بنیادین سیاست، امنیت، هویت، اندیشهٔ سیاسی اسلامی و سیاست خارجی دارد؛ موضوعاتی که به‌شدت در تحولات سیاسی ایران و منطقه اثرگذارند. بررسی ساختار موضوعی این نشریه، شناسایی حوزه‌های پرتکرار، تحلیل میزان نفوذ نویسندگان کلیدی، تشخیص دانشگاه‌های فعال و تحلیل روندهای استنادی، می‌تواند تصویر روشن‌تری از وضعیت علمی علوم سیاسی در کشور ترسیم کند. به‌ویژه اینکه در دوره‌ای، مقالات اندیشهٔ سیاسی اسلامی، امنیت در اسلام، هویت و سیاست خارجی ایران بیشترین استنادها را دریافت کرده‌اند که نشان اهمیت آنها در فضای علمی کشور است؛ افزون بر این بررسی شبکهٔ همکاری علمی نویسندگان در این نشریه می‌تواند الگوهای ارتباطی و همکاری‌های پژوهشی را آشکار سازد. تحلیل‌های اولیه نشان می‌دهد که دو خوشهٔ اصلی در شبکه همکاری علمی شکل گرفته است: خوشهٔ نخست که نویسندگان وابسته به دانشگاه باقرالعلوم(ع) و دانشگاه امام صادق(ع) در آن فعال هستند و خوشه دوم که بیشتر نویسندگان وابسته به دانشگاه‌های تهران و شهید بهشتی را شامل می‌شود. این ساختار نشان می‌دهد که تولیدات علمی در این نشریه تحت تأثیر چند مرکز علمی خاص قرار دارد که بررسی آنها می‌تواند به درک عمیق‌تر از رابطهٔ میان تولید دانش سیاسی و ساختار نهادی و دانشگاهی کشور کمک کند. از منظر نظری، تحلیل ساختار مفهومی نشریه می‌تواند رویکردهای غالب را مشخص کند؛ برای مثال شناسایی ۲۲ خوشهٔ موضوعی در مقالات نشریه علوم سیاسی نشان می‌دهد که حوزه‌هایی مانند اندیشهٔ سیاسی اسلامی، فقه سیاسی، امنیت، مشارکت سیاسی، مردم‌سالاری، سیاست خارجی ایران، قدرت نرم، هویت و فلسفه سیاسی، محورهای اصلی تولیدات علمی بوده‌اند. این امر نشان می‌دهد این نشریه نه‌تنها حوزهٔ اصلی

علـوم سیاسـی را پوشـش می‌دهـد، بلکـه رابطـه نزدیکـی بـا مباحـث اسـلام‌پژوهی، روابـط بین‌الملـل و جامعه‌شناسی سیاسی دارد. تحلیل چنین خوشه‌هایی به درک روندهای فکری علـوم سیاسـی ایـران کمـک می‌کند و امکان تطبیق آن با تحولات علمی جهان را فراهم می‌سازد.

از منظر استنادی نیز، شناسـایی مقـالات پربسـامد و تحلیـل تغییـرات اسـتنادها در طـول زمـان بـرای ارزیابی تأثیرگذاری نشریه ضروری است. کاهش یا افزایش اسـتنادها می‌توانـد بـه تغییـر جهت‌گیری‌هـای علمی نشریه، کاهش کیفیت مقالات یا تغییر در اولویت‌های پژوهشـی جامعـه علمـی نسـبت داده شـود. تحلیل استنادهای نشریه *علوم سیاسی* نشان می‌دهد که بیشـترین میـزان تأثیرگـذاری مربـوط بـه سـال‌های ۱۳۸۳ تا ۱۳۸۵ بوده است و از سال ۱۳۸۸ به بعـد رونـدی کاهشـی مشـاهده شـده اسـت. ایـن موضـوع می‌تواند ضرورت بازنگری در سیاسـت‌های انتشـار، انتخـاب موضـوعات جدیـد و جـذب پژوهش‌هـای نوآورانه‌تر را برجسته سازد. براساس موارد فوق، اجرای یک مطالعهٔ جامع علم‌سـنجی دربـارهٔ نشـریه *علـوم سیاسی* ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است؛ زیرا این مطالعـه می‌توانـد بـه پرسـش‌های مهـم زیـر پاسـخ دهـد: موضوعات اصلی و روندهای مفهومی نشریه چگونـه تکامـل یافته‌انـد؟ نویسـندگان کلیـدی چـه کسـانی هستند و شبکه همکاری آنان چه ساختاری دارد؟ دانشگاه‌ها و مؤسسه‌های پژوهشـی فعـال در ایـن حـوزه کدام‌اند؟ کـدام مقـالات بیشـترین اسـتناد را دریافـت کرده‌انـد و چـه مؤلفـه‌هایی بـر رونـد اسـتنادی اثـر گذاشته‌اند؟ و درنهایت نشریه *علوم سیاسی* در نظام تولید دانش کشور چه جایگاهی دارد؟ بـر اسـاس ایـن ضرورت‌ها، پژوهش حاضر با هدف تحلیل جامع ساختار علمی و نقشهٔ دانش نشریه *علوم سیاسـی* انجـام شده است. این پژوهش سه محور اصلی دارد: ۱. تحلیل ساختار مفهـومی نشـریه بـر اسـاس هم‌رخـدادی واژگان؛ ۲. تحلیل شبکهٔ همکاری علمی نویسـندگان و سـازمان‌ها؛ ۳. تحلیـل الگـوی اسـتنادی و تعیـین میزان تأثیرگذاری علمی نشریه. نتایج این تحلیل‌ها می‌تواند نه‌تنها وضعیت موجود نشـریه را روشـن سـازد، بلکه مسیر آینده آن را برای سیاست‌گذاران، سردبیران و جامعه علمی مشخص کند.

۱. مبانی نظری و پیشینهٔ تحقیق

علم‌سنجی یکی از حوزه‌های اساسی در دانش اطلاعات و علم‌شناسی است که با بهره‌گیری از شـاخص‌ها و روش‌های کمّی، به تحلیل ساختار تولیدات علمی و جریان‌های دانش در حوزه‌های مختلـف می‌پـردازد. این رویکرد امکان می‌دهد تا رفتار علمی پژوهشـگران، رونـد موضـوعات پژوهشـی، کیفیـت انتشـارات و جایگاه مجلات علمی در نظام دانش ارزیابی شود. اسـاس علم‌سـنجی بـر ایـن فـرض اسـتوار اسـت کـه الگوهـای انتشـار علمـی، انعکاسـی از سـاختار فکـری و نظـام همکـاری علمـی در هـر رشـته هسـتند. شاخص‌هایی مانند تعـداد انتشـارات، میـزان اسـتنادها، شـبکهٔ همکـاری علمـی و نقشـه‌های موضـوعی، ابزارهایی هستند که به پژوهشگران اجازه می‌دهند رابطهٔ میان موضوعات و روندهای فکری را به طور عینـی

تحلیل کنند (Borgatti & et al., 2002). در میان ابزارهای علم‌سنجی، تحلیل هم‌رخدادی واژگان یکی از روش‌های پیشرفته برای شناسایی ساختار مفهومی حوزه‌های علمی است. این روش با بررسی هم‌زمانی واژگان در اسناد علمی، خوشه‌هایی از مفاهیم مرتبط را استخراج می‌کند و از این طریق امکان ترسیم نقشهٔ مفهومی یک حوزه علمی را فراهم می‌سازد. تحلیل هم‌واژگانی نه‌تنها رابطه میان مفاهیم موجود را نشان می‌دهد، بلکه جهت‌گیری‌های علمی، حوزه‌های پرتکرار و موضوعات نوظهور را نیز برجسته می‌کند. پژوهشگران معتقدند این روش ابزاری مناسب برای کشف الگوهای پنهان و روندهای در حال شکل‌گیری در علوم مختلف است (احمدی و عصاره، ۱۳۹۶). از سوی دیگر شبکه همکاری علمی یکی از شاخص‌های کلیدی برای تحلیل ارتباطات اجتماعی میان پژوهشگران است. شبکه‌های هم‌نویسندگی نشان می‌دهند دانش چگونه از طریق همکاری‌های علمی تولید می‌شود و کدام نویسندگان یا مؤسسه‌ها نقشی محوری در انتشار علم ایفا می‌کنند. مطالعات متعددی نشان داده‌اند که پژوهش‌های حاصل از همکاری علمی نسبت به پژوهش‌های فردی کیفیت و اثرگذاری بیشتری دارند (عرفان منش و بصیریان، ۱۳۹۲). در کنار این دو ابزار، تحلیل استنادها نیز از مهم‌ترین رویکردهای ارزیابی تأثیرگذاری علمی است. استنادهایی که یک مقاله یا مجله دریافت می‌کند، بازتابی از کیفیت، کاربرد و نفوذ علمی آن است.

پژوهش‌هایی که استنادهای بالایی دارند معمولاً نقش مهم‌تری در توسعهٔ نظری و گسترش مباحث علمی ایفا می‌کنند (Swain, 2014)؛ بر همین اساس تحلیل استنادی مجلات علمی به سردبیران، سیاست‌گذاران علم و پژوهشگران کمک می‌کند تا وضعیت اثرگذاری علمی نشریه و جایگاه آن را در نظام دانش ملی و بین‌المللی شناسایی کنند. پیشینهٔ پژوهش‌های انجام‌شده در ایران نشان می‌دهد که مطالعات علم‌سنجی در حوزهٔ نشریات طی دو دهه اخیر رشد چشمگیری داشته است؛ بااین‌حال تمرکز این مطالعات بیشتر بر نشریات حوزه‌های علوم پزشکی، علوم انسانی، مدیریت، کتابداری و برخی رشته‌های فنی بوده و نشریه‌های حوزهٔ علوم سیاسی کمتر مورد بررسی ساختاریافته قرار گرفته‌اند؛ برای مثال پژوهش زارع فراشبندی و همکاران (۱۳۸۵) با تحلیل همکاری علمی در مجلهٔ دانشگاه علوم پزشکی جندی‌شاپور، نشان داده‌اند که شبکه همکاری در این نشریه به طور عمده دونویسنده‌ای است. پژوهش قانع و رحیمی (۱۳۹۰) نیز با تمرکز بر نشریات انگلیسی‌زبان فنی مهندسی، الگوهای استناد و همکاری نویسندگان را شناسایی کرده است. بر پایهٔ یافته این پژوهش‌ها، شبکه‌های همکاری علمی در نشریه‌های ایرانی معمولاً در محور چند دانشگاه بزرگ شکل می‌گیرد؛ موضوعی که در نشریه‌های علوم سیاسی نیز مشاهده می‌شود. در حوزهٔ علوم انسانی، مطالعاتی مانند پژوهش مروتی اردکانی و حسام‌پور (۱۳۹۴) دربارهٔ نقد ادبی، پژوهش نوبخت (۱۳۹۸) درباره *پژوهشنامه مالیات* و پژوهش شمسی، حیدری و چنبری (۱۳۹۹) درباره مجله پایش، هر یک بخشی از ساختار علمی نشریات را بررسی کرده‌اند. این پژوهش‌ها نشان می‌دهند که میزان همکاری علمی، تعداد نویسندگان، فراوانی کلیدواژه‌ها و ساختار شبکه‌های

همکاری در رشته‌های مختلف متفاوت است؛ بااین‌حال هیچ‌یک از این پژوهش‌ها به تحلیل جامع نشریهٔ علوم سیاسی نپرداخته‌اند و بررسی هم‌زمان ساختار مفهومی، شبکه همکاری و الگوی استناد در این نشریه همچنان یک خلأ پژوهشی محسوب می‌شود.

مطالعات خارجی نیز الگوهای مشابهی را نشان می‌دهند. از دهه ۱۹۷۰ تاکنون، پژوهش‌هایی مانند پژوهش مدو و زاباروسکی[1] (۱۹۷۹)، تحلیل‌های کتاب‌سنجی نشریه JASIS و پژوهش‌های تیو،[2] عبدالله و کور (۲۰۰۲) درباره مجلات کتابداری و علم اطلاعات، الگوهای همکاری علمی و ساختار دانش را بررسی کرده‌اند. در حوزهٔ علوم سیاسی، پژوهش‌هایی همچون یانگ[3] (۲۰۰۶) و باچر (۲۰۱۸) ساختار نشریه‌های علوم اجتماعی را تحلیل کرده‌اند و نشان داده‌اند که حوزه‌های علوم سیاسی به دلیل تنوع موضوعی و پیچیدگی نظری، معمولاً دارای خوشه‌های مفهومی متعدد، اما شبکه‌های همکاری محدود هستند. این موضوع در تحلیل نشریه *علوم سیاسی* نیز قابل مشاهده است. پژوهش‌هایی مانند الانگو[4] (۲۰۱۷) نیز نشان می‌دهند که تحلیل هم‌رخدادی واژگان می‌تواند ابزار قدرتمندی برای شناسایی حوزه‌های نوظهور و ترسیم نقشه‌های موضوعی باشد. مقایسهٔ پیشینه داخلی و خارجی نشان می‌دهد که اگرچه علم‌سنجی به طور گسترده در حوزه‌های مختلف به کار رفته است، هنوز ارزیابی جامعی از نشریهٔ علوم سیاسی انجام نشده است و مطالعهٔ حاضر می‌کوشد این خلأ را پر کند. فقدان بررسی یکپارچه‌ای که هم‌زمان سه رویکرد تحلیل مفهومی، تحلیل شبکه همکاری و تحلیل استنادی را پوشش دهد، موجب شده است که تصویر شفافی از جایگاه نشریهٔ *علوم سیاسی* در نظام علمی کشور وجود نداشته باشد؛ افزون بر این روندهای استنادی این نشریه به‌ویژه در سال‌های اولیه انتشار، هنوز به‌طور دقیق تحلیل نشده است؛ درحالی‌که شناخت این روندها می‌تواند برای ارزیابی پایداری تأثیرگذاری علمی مجله ضروری باشد؛ بنابراین پژوهش حاضر با اتخاذ رویکردی چندبعدی و مبتنی بر داده‌های واقعی، تلاش می‌کند ساختار علمی نشریهٔ علوم سیاسی را به صورت جامع و عمیق تحلیل کند. این پژوهش ضمن بررسی روابط مفهومی میان موضوعات، الگوهای همکاری علمی نویسندگان و دانشگاه‌ها و الگوی استناد مقالات، می‌تواند به سردبیران، سیاست‌گذاران علمی و پژوهشگران کمک کند تا مسیر آینده نشریه را بر اساس شواهد علمی دقیق طراحی کنند؛ به بیان دیگر این پژوهش گامی اساسی در شناخت جایگاه نشریهٔ *علوم سیاسی* در تولید دانش سیاسی کشور است و می‌تواند مبنایی برای تصمیم‌گیری‌های کلان در حوزهٔ نشریات علوم انسانی و اجتماعی قرار گیرد.

1. Meadow & Zaborowski.
2. Tiew.
3. Young.
4. Elango.

۲. روش پژوهش

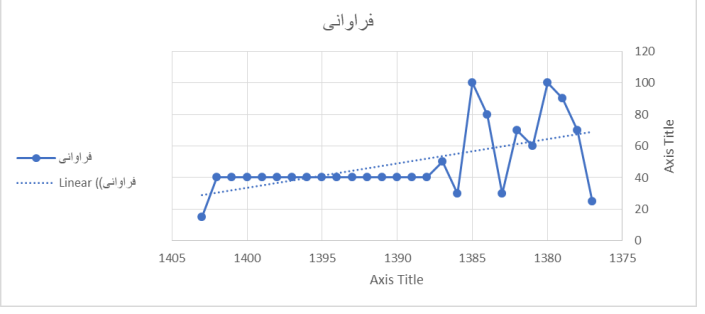
پژوهش حاضر با بهره‌گیری از رویکرد علم‌سنجی و با هدف تحلیل ساختاریافته تولیدات علمی نشریه *علوم سیاسی* طراحی و اجرا شده است. انتخاب رویکرد علم‌سنجی به دلیل ماهیت داده‌محور آن و توانایی این روش در استخراج الگوهای مفهومی، شبکه‌های همکاری علمی و روندهای استنادی بود. این مطالعه از نوع پیمایشی- تحلیلی و در زمرهٔ پژوهش‌های کاربردی- توسعه‌ای قرار می‌گیرد؛ زیرا نتایج آن قابلیت استفادهٔ مستقیم در سیاست‌گذاری علمی، ارزیابی عملکرد نشریه و تحلیل وضعیت تولید دانش را در حوزهٔ علوم سیاسی دارد. جامعه آماری پژوهش شامل کلیه ۱۰۲۱ مقاله منتشرشده در نشریه *علوم سیاسی* طی سال‌های ۱۳۸۳ تا ۱۴۰۴ است که به صورت سرشماری و بدون نمونه‌گیری تحلیل شدند. داده‌های مورد نیاز از دو مسیر اصلی شامل پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC) و سامانه رسمی نشریه گردآوری گردید و اطلاعات مربوط به نویسندگان، سازمان‌های وابسته، کلیدواژه‌ها، سال انتشار و استنادها استخراج شد. سپس داده‌ها در مرحله پاک‌سازی مورد بازبینی دقیق قرار گرفت تا مغایرت‌ها، تفاوت‌های نگارشی، خطاهای املایی و موارد مشابه برطرف شود. در این فرایند، کلیدواژه‌های هم‌معنی مانند «اندیشهٔ سیاسی اسلامی» و «اندیشهٔ سیاسی اسلام» یکسان‌سازی شد و نام نویسندگانی که با شکل‌های متفاوت در مقالات مختلف ظاهر شده بودند، تصحیح گردید؛ همچنین عنوان دانشگاه‌ها که در برخی موارد با ساختارهای مختلف درج شده بود، به شکل واحد درآمد تا پراکندگی داده‌ها کاهش یابد. برای تحلیل داده‌ها، مجموعه‌ای از ابزارهای تخصصی علم‌سنجی به کار گرفته شد. برای تهیه ماتریس هم‌رخدادی واژگان و آماده‌سازی داده‌های اولیه تحلیل مفهومی از نرم‌افزار RavarMatrix استفاده شد. نرم‌افزار UCINET نیز برای تحلیل شبکه همکاری نویسندگان، محاسبهٔ شاخص‌های مرکزیت، تراکم و روابط شبکه‌ای به‌کار رفت و از نرم‌افزار NetDraw نیز برای ترسیم نقشه‌های همکاری و نمایش بصری خوشه‌های علمی استفاده شد. تحلیل ساختار مفهومی نشریه مبتنی بر استخراج کلیدواژه‌های مقالات و تشکیل ماتریس هم‌رخدادی بود. در این مرحله، تنها کلیدواژه‌هایی که بیش از چهار بار در مقالات تکرار شده بودند وارد فرایند تحلیل شدند تا اعتبار مفهومی خوشه‌ها افزایش یابد. پس از انتقال ماتریس به UCINET، الگوریتم پیوند کامل برای خوشه‌بندی انتخاب شد و درنهایت نقشهٔ موضوعی نشریه در قالب ۲۲ خوشهٔ مفهومی ترسیم گردید که بر اساس محتوای آنها تفسیر و تحلیل شد. تحلیل شبکه همکاری علمی نیز با هدف شناسایی میزان تعامل میان نویسندگان، ساختار روابط علمی و نقش دانشگاه‌ها در تولید دانش سیاسی انجام گرفت. اطلاعات مربوط به نام نویسندگان و وابستگی سازمانی آنان وارد ماتریس همکاری شد و پس از پردازش داده‌ها در UCINET، شاخص‌هایی مانند مرکزیت درجه، مرکزیت میانجی و مرکزیت نزدیکی محاسبه گردید. تحلیل گرافیکی شبکه با NetDraw انجام شد و خوشه‌های همکاری بر اساس قدرت و تکرار روابط مشخص شدند. در بخش تحلیل استنادی، تمام

استنادهای ثبت‌شده برای مقالات این نشریه در پایگاه ISC گردآوری و تحلیل شد. مقالات پراستناد شناسایی و میزان استنادها بر اساس سال انتشار بررسی گردید؛ افزون بر این توزیع استنادها بر اساس موضوعات پژوهشی نیز بررسی شد تا مشخص شود کدام حوزه‌ها بیشترین اثرگذاری را داشته‌اند. به منظور افزایش اعتبار و پایایی پژوهش، داده‌ها پس از استخراج از ISC با اطلاعات سامانه نشریه مقایسه شد. کلیدواژه‌ها در دو مرحله و به صورت مستقل بازبینی شدند و نتایج حاصل از محاسبهٔ شاخص‌های شبکه با دو روش مختلف کنترل گردید؛ همچنین به علت ماهیت عمومی داده‌ها، تمامی ملاحظات اخلاق علمی رعایت شد و از هیچ دادهٔ محرمانه یا غیرعمومی استفاده نشد. درنتیجه روش‌شناسی پژوهش حاضر با بهره‌گیری از رویکرد چندبعدی علم‌سنجی و استفاده از ابزارهای دقیق تحلیلی، تصویری جامع و معتبر از ساختار تولیدات علمی نشریه *علوم سیاسی* ارائه می‌دهد و زمینه‌ساز تحلیل یافته‌ها و نتیجه‌گیری علمی در بخش‌های بعدی مقاله خواهد بود.

۳. یافته‌ها

یافته‌های این پژوهش حاصل تحلیل ۱۰۲۱ مقاله منتشرشده در نشریه *علوم سیاسی* طی سال‌های ۱۳۸۳ تا ۱۴۰۲ و مبتنی بر سه محور اصلی شامل تحلیل هم‌رخدادی واژگان، تحلیل شبکهٔ همکاری علمی و تحلیل استنادی است. برای محاسبهٔ نرخ رشد برون‌دادهای مجله *علوم سیاسی* از فرمول میانگین هندسی استفاده شده است. بنابر شکل ۲. نرخ رشد مجله *علوم سیاسی* ۲۱٫۶ درصد است. برای محاسبهٔ نرخ رشد از فرمول زیر استفاده شده است.

$$G = \sqrt[n]{G_1 \times G_2 \times G_3 \dots G_n}$$



سال‌های ۱۳۸۰ و ۱۳۸۵ با ۱۰۰ بار تکرار، بیشترین فراوانی را دارند و سال‌های ۱۳۷۷ و ۱۴۰۳ با ۲۵ بار و ۱۵ بار تکرار، کمترین فراوانی را به خود اختصاص داده‌اند.

خوشه‌های موضوعی

تحلیل کلان ساختار موضوعی مجله *علوم سیاسی* نشان می‌دهد که تولیدات این نشریه در قالب ۲۲

خوشهٔ مفهومی متمایز سامان یافته‌اند که طیفی از مباحث نظری، فلسفی، فقهی، تاریخی، سیاسی و امنیتی را پوشش می‌دهند. این خوشه‌ها به طور کلی سه قلمرو اصلی را نمایندگی می‌کنند: اندیشه و فلسفه سیاسی اسلامی، سیاست خارجی و امنیت و مباحث هویتی- فرهنگی. در ادامه، مهم‌ترین محورهای هر خوشه به‌صورت خلاصه‌سازی‌شده ارائه می‌شود.

۱. توسعه، سکولاریسم و هویت تمدنی: این خوشه به رابطهٔ توسعه، سکولاریسم، هویت دینی و تمدنی می‌پردازد و مباحثی چون ایدئولوژی، بحران هویت، روشن‌فکری، غرب‌زدگی و الگوی اسلامی- ایرانی پیشرفت را بررسی می‌کند. محور اصلی، تحلیل چالش‌های سکولاریزاسیون و واکنش اندیشه اسلامی به گفتمان‌های توسعه غربی است.

۲. عدالت و فلسفه سیاسی اسلامی: خوشه دوم به مبانی نظری عدالت در اندیشه اسلامی اختصاص دارد. حضور فارابی، غزالی، اخوان‌الصفا و مباحث اخلاق سیاسی نشان می‌دهد که این خوشه بر تعامل فلسفه کلاسیک اسلامی، حکمت متعالیه و نظریه‌های عدالت سیاسی تمرکز دارد.

۳. فقه و حکومت اسلامی: این خوشه مباحث بنیادین حکومت اسلامی را در پرتو فقه، اجتهاد، سیرهٔ نبوی، مدینةالنبی، نهج‌البلاغه و امنیت در اسلام تحلیل می‌کند. نقش فقه سیاسی و مبانی مشروعیت دینی در ساخت قدرت، محور اصلی این خوشه است.

۴. سیاست خارجی، امنیت و جایگاه ایران: گسترده‌ترین خوشهٔ روابط بین‌الملل که موضوعاتی مانند امنیت، بازدارندگی، سیاست هسته‌ای، ژئوپلیتیک آشوب، برجام، کشورهای عربی و نقش منطقه‌ای ایران را در بر می‌گیرد. محور اصلی، تحلیل سیاست خارجی جمهوری اسلامی و مواجهه آن با تهدیدهای امنیتی و نظم بین‌الملل است.

۵. مشروعیت سیاسی و افراط‌گرایی: این خوشه رابطهٔ مشروعیت سیاسی و جریان‌های افراطی مانند طالبان و القاعده را بررسی می‌کند و به مفاهیمی چون جهاد، لیبرالیسم، مردم‌سالاری دینی، تروریسم و حکمرانی خوب می‌پردازد.

۶. سنت، مدرنیته و اندیشه فلسفی: محور این خوشه تقابل سنت و مدرنیته و جایگاه معرفت‌شناسی، انسان‌شناسی و فلسفه اسلامی در شکل‌دهی به اندیشهٔ سیاسی معاصر است. نقش معتزله، سهروردی، هرمنوتیک و روحانیت شیعه در بازسازی هویت فکری برجسته است.

۷. اخلاق، قدرت و سیاست اسلامی: تمرکز این خوشه بر رابطهٔ قدرت و اخلاق، نقش انقلاب اسلامی، مشروطیت، حقوق شهروندی، برابری و اندیشه متفکرانی مانند نائینی است. اخلاق سیاسی اسلامی محور اصلی تحلیل است.

۸. انقلاب اسلامی و تحولات جهان اسلام: این خوشه پیامدهای انقلاب اسلامی، بیداری اسلامی، سلفیه جهادی، بحران‌های منطقه‌ای (یمن، بحرین) و جریان‌هایی مانند وهابیت و خلافت را تحلیل

می‌کند.

۹. اسلام، حقوق طبیعی و اندیشهٔ سیاسی: خوشهٔ نهم به مبانی حقوقی و فلسفی آزادی، امنیت، تکلیف، حقوق طبیعی، مشارکت سیاسی و مقایسه اندیشه اسلامی با فلسفه غرب (لاک) تأکید دارد.

۱۰. مردم‌سالاری و ساختارهای دموکراتیک: محور این خوشه مشارکت سیاسی، دموکراسی، قدرت نرم، انتخابات، قانون اساسی، نظام انتخاباتی و سرمایهٔ اجتماعی است. این خوشه بر تحلیل کارآمدی نظام سیاسی و مردم‌سالاری دینی تمرکز دارد.

۱۱. روش‌شناسی، گفتمان و جهانی‌شدن: این خوشه با تأکید بر روش‌شناسی، گفتمان، جهانی‌شدن، بحران، هژمونی، غیریت‌سازی و نقش رسانه‌ها، به فهم تحولات نظری و تحلیلی جهان معاصر می‌پردازد.

۱۲. دین، دولت و فرهنگ در جمهوری اسلامی: این خوشه ساختار دولت دینی، رابطه دین و دولت، روحانیت، حوزهٔ عمومی دینی، دین مدنی و سیاست فرهنگی را بررسی می‌کند. تحلیل نظریهٔ دولت در جمهوری اسلامی محور اصلی آن است.

۱۳. قانون، اسلام سیاسی و انقلاب: در این خوشه رابطهٔ قانون، اسلام سیاسی، ولایت سیاسی، کودتا، آرمان‌شهر و جریان‌هایی مانند اخوان‌المسلمین تحلیل می‌شود. نقش ملاصدرا در فلسفه سیاسی برجسته است.

۱۴. امام خمینی، ولایت فقیه و فقه حکومتی: یکی از مهم‌ترین خوشه‌ها که نظریهٔ ولایت فقیه، فقه سیاسی، مصلحت، قاعدهٔ حفظ نظام، تزاحم و بنیان‌های حکومتی اندیشه امام خمینی را بررسی می‌کند.

۱۵. فقه شیعه، مرجعیت و سیاست منطقه‌ای: این خوشه نقش مرجعیت در عراق و لبنان، امام موسی صدر، نسبت سیاست و فقه شیعه، و تأثیر استعمار بر تحولات شیعی را تحلیل می‌کند.

۱۶. سیاست، فلسفه و گفتگوی دینی: این خوشه پیوند سیاست با فلسفه و گفتگوی دینی را بررسی می‌کند و موضوعاتی چون انواع حکومت، اندیشهٔ فیض کاشانی، شیخ طوسی و نقش مجتهدان را در بر دارد.

۱۷. قرآن، جامعه‌شناسی سیاسی و ساختار: تمرکز این خوشه بر نقش قرآن در شکل‌دهی به ساختارهای اجتماعی- سیاسی، جامعه‌شناسی سیاسی، جغرافیای سیاسی و میراث سیاسی اسلامی است.

۱۸. فرهنگ سیاسی، مشروطه و تاریخ ایران: این خوشه فرهنگ سیاسی ایرانیان، جنبش مشروطه، تاریخ قاجاریه و پهلوی و مباحثی چون مساوات و تصمیم‌گیری سیاسی را بررسی می‌کند.

۱۹. اندیشهٔ سیاسی، شریعت و زنان: خوشهٔ نوزدهم اندیشهٔ سیاسی اسلامی، شریعت، زندگی سیاسی، فرهنگ اسلامی و نقش زنان در سیاست اسلامی را تحلیل می‌کند.

۲۰. علم سیاست، نوگرایی و اسلام‌گرایی: این خوشه تقابل مدرنیسم، پست‌مدرنیسم و اسلام‌گرایی را در حوزهٔ علم سیاست بررسی می‌کند و به جریان‌های نوگرای سیاسی می‌پردازد.

۲۱. اندیشه اسلامی معاصر: تمرکز این خوشه بر تحول اندیشهٔ اسلامی در دوره معاصر، خطسیر مفهومی و نحوهٔ مواجهه اندیشه دینی با مسائل جدید است.

۲۲. آزادی و تهدیدهای امنیتی: خوشه‌ای کوچک، اما مهم که به رابطه آزادی، خشونت، اسارت، تروریسم و ناامنی می‌پردازد.

تحلیل ۲۲ خوشهٔ موضوعی نشریه *علوم سیاسی* نشان می‌دهد که این نشریه سه محور اصلی را دنبال کرده است: اندیشه و فلسفه سیاسی اسلامی شامل عدالت، فقه سیاسی، ولایت فقیه و دولت اسلامی؛ سیاست خارجی و امنیت ملی با تمرکز بر روابط بین‌الملل، خاورمیانه، بازدارندگی، سیاست هسته‌ای و تحولات منطقه؛ و مسائل هویتی، فرهنگی و تاریخی مانند توسعه، سکولاریسم، هویت ملی، فرهنگ سیاسی، مشروطه و سنت- مدرنیته؛ همچنین خوشه‌هایی دربارهٔ روش‌شناسی، تحلیل گفتمان، قرآن و جامعه‌شناسی سیاسی، زنان، آزادی و سیاست فرهنگی وجود دارد که نشان گسترهٔ چندرشته‌ای و ترکیب مباحث نظری و کاربردی در نشریه است.

۱-۳. مقالات و نویسندگان پُراستناد مجله علوم سیاسی

تحلیل استنادی مقالات منتشرشده در مجله *علوم سیاسی* نشان می‌دهد که در بازهٔ زمانی ۱۳۸۳ تا ۱۴۰۲، مجموعه‌ای از مقالات با دریافت استنادهای بالا، نقش محوری در شکل‌دهی به حوزه‌های هویتی، فلسفه سیاسی، اندیشهٔ سیاسی اسلام و امنیت منطقه‌ای داشته‌اند. داده‌ها نشان آن است که در میان مقالات بررسی‌شده، موضوعاتی همچون تحلیل گفتمان، نظریهٔ سیاسی، هویت ملی، فقه سیاسی، امنیت در اسلام و سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران بیشترین سطح توجه پژوهشگران را به خود اختصاص داده‌اند. در رتبه‌بندی مقالات پُراستناد، مقاله «تحلیل گفتمان به مثابهٔ نظریه و روش» در ۱۳۸۳، با ۱۶۰ استناد در صدر قرار دارد و به عنوان تأثیرگذارترین مقاله این نشریه شناخته می‌شود. پس از آن، مقاله «نظریه گفتمان و تحلیل سیاسی» با ۱۰۷ استناد در جایگاه دوم قرار دارد. این دو مقاله نشان می‌دهند که رویکردهای گفتمان‌محور در سال‌های ابتدایی انتشار نشریه بیشترین اقبال را در حوزهٔ علوم سیاسی داشته‌اند. مقاله «چیستی هویت ملی» با ۲۳ استناد در جایگاه سوم قرار دارد که بیانگر اهمیت مباحث هویتی و نگرانی از بحران هویت در دهه هشتاد است. مقاله «امنیت در اسلام» (۲۱ استناد) و «عدالت سیاسی در گفتمان اسلام سیاسی فقاهتی» (۲۰ استناد) نیز از جمله آثار مهم و اثرگذار در حوزهٔ امنیت، فقه سیاسی و عدالت اسلامی هستند. در تحلیل توزیع زمانی استنادها مشخص شد که سال ۱۳۸۳ بیشترین تعداد مقالات پُراستناد را در بر می‌گیرد و این امر نشان موج اولیه تولید علم در حوزهٔ نظریه‌پردازی سیاسی و مطالعات گفتمان در ابتدای دهه هشتاد است. در مقابل، مقالات منتشرشده پس از ۱۳۸۸ استنادهای کمتری دریافت کرده‌اند. این موضوع می‌تواند ناشی از فاصلهٔ زمانی کمتر برای

دریافت استناد یا تغییر گرایش‌های پژوهشی در حوزهٔ علوم سیاسی باشد. از نظر مشارکت سازمانی، دانشگاه‌های باقرالعلوم(ع)، تهران، شهید بهشتی، امام صادق(ع) و مفید بیشترین سهم را در انتشار مقالات پُراستناد داشته‌اند. این موضوع نشان نقش محوری دانشگاه‌های دارای رویکرد اسلامی- انقلابی و نهادهای مرتبط با علوم انسانی در تولید دانش سیاسی کشور است؛ همچنین نویسندگانی مانند حمید پارسانیا، اصغر افتخاری، علی‌اصغر سلطانی، نجف لک‌زایی و رضا خراسانی از جمله پژوهشگرانی هستند که در میان آثار پُراستناد، بیش از یک مقاله دارند. به طور کلی بررسی مقالات و نویسندگان پُراستناد نشان می‌دهد که محورهای اصلی جذب استناد در مجله علوم سیاسی شامل تحلیل گفتمان، هویت، نظریه سیاسی، امنیت، سیاست خارجی، فقه سیاسی و عدالت اسلامی بوده است. این یافته‌ها افزون بر آشکارکردن موضوعات اثرگذار در دهه مورد بررسی، اهمیت مقالات نظری- مفهومی و آثار مرتبط با تحولات فکری و سیاسی جمهوری اسلامی ایران را برجسته می‌سازد.

۲-۳. پُرتولیدترین نویسندگان مجله علوم سیاسی

یافته‌های مربوط به تولیدات علمی نشان می‌دهد که مجله *علوم سیاسی* در بازهٔ مورد بررسی، از نظر مشارکت نویسندگان بسیار گسترده بوده و در مجموع ۸۰۸ نویسنده در انتشار مقالات این مجله سهم داشته‌اند. این گسترهٔ مشارکت نشانگر جایگاه مهم مجله در میان پژوهشگران حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلامی، سیاست داخلی و روابط بین‌الملل است. بررسی الگوی تولید علمی نویسندگان نشان داد که تعداد معدودی از پژوهشگران نقش برجسته‌تری در تولید دانش این حوزه داشته‌اند و به عنوان نویسندگان پُرتولید شناخته می‌شوند. نتایج تحلیل فراوانی نویسندگان نشان می‌دهد که نجف لک‌زایی با انتشار ۱۹ مقاله در جایگاه نخست پُرتولیدترین پژوهشگران قرار دارد. پس از او، احمد واعظی با ۱۸ مقاله یکی از فعال‌ترین نویسندگان در این حوزه محسوب می‌شود. رتبه‌های بعدی به حمید پارسانیا با ۱۲ مقاله و دو پژوهشگر نام‌آشنا، داود فیرحی و غلامرضا بهروزی‌لک با ۱۱ مقاله اختصاص یافته است. این یافته‌ها نشان می‌دهد که طی سال‌های بررسی‌شده، بخش مهمی از تولید علمی این مجله را گروهی از متخصصان حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلامی، فلسفه سیاسی و سیاست ایران هدایت کرده‌اند. در میان دیگر پژوهشگران فعال، افرادی مانند منصور میراحمدی (۱۰ مقاله)، عبدالوهاب فراتی (۹ مقاله)، شریف لک‌زایی (۹ مقاله)، علیرضا صدرا (۸ مقاله)، مرتضی یوسفی‌راد (۸ مقاله)، سید عبدالقیوم سجادی (۷ مقاله) و کاظم سیدباقری (۷ مقاله) حضور دارند که همگی در شکل‌دهی به جریان‌های علمی مجله نقش قابل توجهی داشته‌اند؛ همچنین نام پژوهشگرانی همچون سجاد ایزدهی، صادق حقیقت، محمدعارف نصر، ابراهیم متقی و محسن مهاجرنیا با ۶ مقاله در رتبه‌های بعدی هستند. تحلیل این داده‌ها نشان می‌دهد که ساختار علمی مجله *علوم سیاسی* همزمان از دو ویژگی برخوردار است:

۱. گسترهٔ زیاد مشارکت علمی (۸۰۸ نویسنده)، که بیانگر تنوع رویکردها و جذب جامعه علمی وسیع است؛

۲. نقش هستهٔ سخت علمی (حدود ۲۰ پژوهشگر پُرتولید) که با تعداد مقالات بالا، مسیرهای مفهومی و گفتمانی مجله را هدایت کرده‌اند.

به طور کلی یافته‌ها بیانگر آن است که مجله *علوم سیاسی* نه‌تنها محمل مهمی برای نشر مطالعات اندیشهٔ سیاسی اسلامی و فلسفه سیاسی در ایران بوده، بلکه به‌واسطه حضور پژوهشگران پُرتولید، روندی پایدار و اثرگذار در تولید دانش این حوزه ایجاد کرده است.

۳-۳. پرتولیدترین سازمان‌های منتشرکنندهٔ نویسندگان مجله *علوم سیاسی*

تحلیل وابستگی‌های سازمانی نویسندگان نشان داد که مجله *علوم سیاسی* از گسترهٔ قابل‌توجهی از نهادهای علمی، پژوهشی و دانشگاهی کشور بهره‌مند است. در بازهٔ زمانی مورد بررسی، ۱۵۰ سازمان در انتشار مقالات این مجله مشارکت داشته‌اند؛ این تنوع سازمانی نشان جذب گستردهٔ نویسندگان از دانشگاه‌های مختلف و همچنین حضور پژوهشگران فعال در مراکز علمی-پژوهشی کشور است. بررسی فراوانی سازمانی نشان داد که دانشگاه باقرالعلوم(ع) با ۱۴۲ اثر، بیشترین میزان مشارکت در تولیدات علمی این مجله را دارد و به عنوان مهم‌ترین نهاد پشتیبان علمی مجله شناخته می‌شود. پس از آن، دانشگاه تهران با ۵۶ اثر در رتبه دوم و دانشگاه تربیت مدرس با ۳۲ اثر در جایگاه سوم قرار دارند. این سه مجموعه علمی نقش محوری در شکل‌دهی هستهٔ تولید دانش در مجله ایفا می‌کنند و بخش عمده‌ای از جریان‌های فکری آن را هدایت می‌نمایند. در رتبه‌های بعدی، دانشگاه شهید بهشتی (۲۷ اثر)، دانشگاه علامه طباطبایی (۲۳ اثر)، و پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی (۱۸ اثر) قرار دارند که نشان حضور فعال مراکز پژوهشی در حوزهٔ علوم انسانی است؛ همچنین دانشگاه آزاد اسلامی با ۶۲ اثر به عنوان یکی از پرتکرارترین نهادهای آموزشی کشور نقش پررنگی در این مجله داشته است. دیگر سازمان‌ها از جمله دانشگاه مفید، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، دانشگاه امام صادق(ع)، حوزه علمیه قم، دانشگاه مازندران، دانشگاه اصفهان، دانشگاه فردوسی مشهد و جامعةالمصطفی العالمیة نیز به صورت مستمر در انتشار مقالات نقش داشته‌اند. این الگو نشان می‌دهد که تولیدات علمی مجله *علوم سیاسی* افزون بر اتکا به بدنهٔ دانشگاهی کشور، از پشتوانه پژوهشی نهادهای تخصصی علوم انسانی نیز بهره‌مند است. تمرکز بالای آثار در چند سازمان خاص، نشانگر وجود «هسته تولید علمی» نیرومند در این حوزه است؛ هسته‌ای که نقش اصلی را در هدایت مباحث نظری و توسعه حوزه سیاست در ایران ایفا می‌کند.

تأثیر سیاست‌گذاری علمی و اخذ رتبهٔ علمی- پژوهشی بر تکامل ساختار مفهومی و تغییر

جهت‌گیری‌های موضوعی مقالات نشریه *علوم سیاسی*

با هدف درک دقیق‌تر سیر تطور مفهومی نشریه تحت تأثیر سیاست‌گذاری‌های علمی (اخذ رتبه در سال ۱۳۹۰)، نقشه هم‌رخدادی واژگان در دو مقطع زمانی متمایز «۱۳۸۳ تا ۱۳۸۹» و «۱۳۹۰ تا ۱۴۰۲» جداگانه تحلیل شد. در مقطع نخست (۱۳۸۳ تا ۱۳۸۹)، بررسی شبکهٔ هم‌رخدادی نشان داد که تمرکز نشریه بیشتر بر مباحث بنیادین، گفتمانی و نظری بوده است. در این دوره، کلیدواژه‌هایی مانند سیاست، امنیت، تحلیل گفتمانی، فلسفه سیاسی، فقه سیاسی، جهانی‌شدن، سکولاریسم و دموکراسی با بالاترین میزان بسامد و پیوند در شبکه ظاهر شده‌اند. محوریت این مفاهیم بیانگر فضای بازتر گفتمانی و غلبه رویکردهای نظری-جستاری در سال‌های پیش از اعمال معیارهای سخت‌گیرانه علمی-پژوهشی است. در مقابل، تحلیل ساختار مفهومی در مقطع دوم (۱۳۹۰ تا ۱۴۰۲) - پس از پالایش هدفمند واژگان روشی و ساختاری اجباری در مقالات - نشان یک چرخش مفهومی[1] ملموس به سمت مباحث تخصصی‌تر و کاربردی‌تر است. در این بازه، واژگان هسته به مفاهیمی همچون قدرت، اندیشهٔ سیاسی، سیاست خارجی، سازه‌انگاری، جهان اسلام و سلفی‌گری تکفیری تغییر یافته‌اند که دارای بالاترین شاخص مرکزیت در شبکه هستند. مقایسه این دو الگو در پاسخ به مسئلهٔ پژوهش تأیید می‌کند که ارتقای رتبه نشریه و الزام به رعایت چارچوب‌های ارزیابی، موجب گذار از فاز نظریه‌پردازی عام و کلان به فاز مطالعات ساختارمند و مسئله‌محور در حوزهٔ علوم سیاسی شده و تمرکز پژوهشگران را به سمت موضوعات تخصصی‌تر و انضمامی‌تر سوق داده است.

٤-۳. جایگاه مجله *علوم سیاسی* در پایگاه استنادی ISC

بررسی وضعیت نشریه *علوم سیاسی* در پایگاه‌های استنادی ملی، به‌ویژه پایگاه استنادی علوم جهان اسلام (ISC)، نشان می‌دهد که نشریه در حوزه‌های «علوم انسانی» و «علوم اجتماعی» نمایه شده و ماهیت میان‌رشته‌ای آن به تأیید رسیده است. این جایگاه، اهمیت نشریه در تولید دانش میان‌رشته‌ای به‌ویژه در حوزه اندیشهٔ سیاسی اسلامی، روابط بین‌الملل و سیاست داخلی را نشان می‌دهد. بر اساس داده‌های شورای عالی حوزه‌های علمیه در سال ۱۴۰۲، مجله *علوم سیاسی* طی سال‌های اخیر در عملکرد استنادی خود روند روبه‌رشدی را تجربه کرده است. اگرچه چارک علمی نشریه در برخی سال‌ها اعلام نشده، در بازه‌های ثبت‌شده، مجله غالباً در چارک سوم (Q3) و چارک چهارم (Q4) قرار گرفته است. این وضعیت بیانگر آن است که نشریه در حال طی مسیر ارتقای شاخص‌های کیفی است و ظرفیت دارد با تقویت تولیدات علمی، به چارک‌های بالاتر نیز دست یابد؛ همچنین تحلیل شاخص‌های علم‌سنجی ISC نشان می‌دهد که ضریب تأثیر نشریه طی سال‌های اخیر روندی افزایشی داشته و میزان خوداستنادی آن در حد

1. Conceptual Shift.

قابل قبول و کنترل‌شده قرار دارد. با توجه به ماهیت علوم سیاسی که معمولاً از نظر استنادی روندی کندتر نسبت به علوم پایه دارد، این رشد تدریجی قابل‌توجه است. به طور کلی یافته‌ها نشان می‌دهد که مجله *علوم سیاسی* ضمن بهره‌مندی از پشتوانهٔ قوی دانشگاه‌ها و مراکز پژوهشی کشور، در حوزهٔ استناد علمی نیز جایگاه تثبیت‌شده‌ای دارد و روند روبه‌رشد آن می‌تواند زمینه‌ساز ارتقای رتبه و افزایش مرجعیت علمی در سال‌های آینده باشد.

۵-۳. مجلات استنادکننده به مقالات مجله *علوم سیاسی*

یافته‌های مربوط به الگوی استناد نشان می‌دهد که نشریات مختلف علمی در دورهٔ بررسی، در ۱۳۲ مورد استناد به مجله *علوم سیاسی* ارجاع داده‌اند. تحلیل داده‌ها بیانگر آن است که بیشترین حجم استنادها مربوط به سال‌های قبل از ۱۳۹۳ است؛ دوره‌ای که ۸۴ مورد از استنادهای ثبت‌شده به آن سال‌ها تعلق دارد و نشان جایگاه به‌نسبت تثبیت‌شده مجله در دهه نخست فعالیت آن است. پس از سال ۱۳۹۳، روند استنادها حالت نوسانی پیدا می‌کند و در برخی سال‌ها از جمله ۱۳۹۶ و ۱۳۹۷، تعداد استنادها به ۷ مورد می‌رسد، اما در سال‌های اخیر این روند کاهش یافته و در سال ۱۴۰۲ هیچ استنادی ثبت نشده و سال ۱۴۰۱ تنها یک استناد مشاهده شده است. این کاهش قابل‌توجه در سال‌های پایانی، می‌تواند ناشی از تغییر روندهای پژوهشی، افزایش تعداد مجلات رقیب در حوزهٔ سیاست، یا کاهش تولیدات پرارجاع در سال‌های اخیر باشد. تحلیل مجلات استنادکننده نشان می‌دهد که طیف متنوعی از نشریه‌های حوزه‌های مختلف علوم انسانی به مجله *علوم سیاسی* ارجاع داده‌اند؛ با این حال بیشترین سهم استنادها به مجلات تخصصی مرتبط با علوم سیاسی، روابط بین‌الملل، علوم اجتماعی، فرهنگ و حقوق تعلق دارد. در میان مجلات تخصصی حوزهٔ سیاست، نشریه *پژوهش‌های سیاست اسلامی* با ۵ استناد و *علوم سیاسی* با ۳ استناد بیشترین میزان رجوع را داشته‌اند. این امر نشان می‌دهد که مقالات منتشرشده در مجله *علوم سیاسی* بیشترین تأثیر را بر ادبیات علمی در حوزه اندیشهٔ سیاسی و سیاست اسلامی گذاشته‌اند. در حوزه مجلات میان‌رشته‌ای، نشریه‌هایی مانند *پژوهشنامه رسانه بین‌الملل* با ۳ استناد و *بحران‌پژوهی جهان اسلام* با ۲ استناد قرار دارند که بیانگر نفوذ مقالات مجله در حوزهٔ مطالعات رسانه‌ای، امنیتی و جهان اسلام است؛ همچنین در حوزهٔ حقوق، مجلات *مطالعات حقوقی* با ۳ استناد و *پژوهشنامه حقوق اسلامی* با ۲ استناد سهم قابل‌توجهی در استناد به مجله داشته‌اند. در بخش مطالعات دینی و قرآنی، نشریه‌هایی مانند *آموزه‌های قرآنی* با ۲ استناد و *پژوهشنامه معارف قرآنی* با (۱) استناد به مقالات مرتبط با اندیشهٔ سیاسی اسلامی و سیاست دینی ارجاع داده‌اند؛ همچنین حوزهٔ مدیریت و علوم سازمانی نیز با مجلاتی مانند *مدیریت دولتی* (۲ استناد) و *پژوهش‌های مدیریت منابع سازمانی* (۱ استناد) به صورت محدود، اما معنادار در الگوی استناد ظاهر شده است. از میان مجلات با بیشترین استناد، *رهیافت*

انقلاب اسلامی با ۸ استناد بالاترین میزان ارجاع را به خود اختصاص داده و پس از آن، نشریه‌هایی مانند *نظریه‌های اجتماعی متفکران مسلمان* و *دانش حقوق عمومی* هرکدام با ۵ استناد قرار دارند. این سه مجله در مجموع بیش از ۱۸ درصد کل استنادها را تشکیل می‌دهند و نشان می‌دهند که بیشترین تأثیر مجله *علوم سیاسی* بر حوزه‌های اندیشه انقلاب اسلامی، نظریه‌پردازی اجتماعی- اسلامی و حقوق عمومی بوده است. جمع‌بندی اینکه استنادهای دریافتی مجله *علوم سیاسی* از طیف گسترده‌ای از مجلات تخصصی و میان‌رشته‌ای سرچشمه می‌گیرند و جایگاه این مجله را در حوزه‌های سیاست، حقوق، فرهنگ و مطالعات اسلامی تثبیت می‌کنند. با وجود این، کاهش استناد در سال‌های اخیر نکته‌ای قابل‌تأمل است که می‌تواند در مطالعات آینده تحلیل شود؛ از جمله بررسی نقش زمان انتشار، رقابت مجلات هم‌تخصص، پویایی موضوعات پژوهشی و جایگاه مجله در شبکه استنادی علوم انسانی ایران.

٤. نتیجه‌گیری

این پژوهش با ارائه تصویری روشن از وضعیت تولیدات علمی نشریه *علوم سیاسی*، نشان می‌دهد که این نشریه در طی یک دهه، به‌ویژه در سال‌های ابتدایی انتشار، نقش برجسته‌ای در شکل‌دهی به گفتمان پژوهشی حوزهٔ علوم سیاسی در ایران ایفا کرده است. بررسی پراکندگی زمانی مقالات پُراستناد نشان می‌دهد که بیشترین استنادها به مقالاتی تعلق دارد که در سال‌های ۱۳۸۳ تا ۱۳۸۵ منتشر شده‌اند؛ مقالاتی که طیفی از موضوعات بنیادین از جمله تحلیل گفتمان، نظریه سیاسی، هویت ملی و امنیت سیاسی را پوشش می‌دادند. این تمرکز موضوعی نشان می‌دهد که فضای پژوهشی آن دوره به‌شدت تحت تأثیر مباحث نظری و چارچوب‌های مفهومی کلان بوده و پژوهشگران در پی تبیین و تحلیل مفاهیم اساسی در سیاست ایران و جهان بوده‌اند. از سوی دیگر کاهش استنادها در مقالات منتشرشده پس از سال ۱۳۸۸ حکایت از تغییر جهت‌گیری‌های پژوهشی و نیز افزایش رقابت میان نشریه‌های مختلف دارد؛ امری که باعث شده مقالات جدیدتر فرصت کمتری برای انباشت استناد در کوتاه‌مدت داشته باشند. بنابر یافته‌های پژوهش، ساختار موضوعی نشریه *علوم سیاسی* بر پایه ۲۲ خوشهٔ مفهومی شکل گرفته است که هر یک بازتاب‌دهندهٔ گرایش‌ها، دغدغه‌ها و جریان‌های فکری حاکم بر ادبیات علوم سیاسی در ایران طی یک دهه بوده‌اند. بررسی وزن ارتباطی این خوشه‌ها نشان می‌دهد که برخی موضوعات در مرکز شبکه مفهومی نشریه قرار دارند؛ درحالی‌که برخی خوشه‌ها با وزن پایین‌تر، حوزه‌های کم‌کاربردتر یا تازه‌پدید هستند. در میان همه خوشه‌ها، خوشه «سیاست» با وزن ۳۲۸ و فراوانی ۹۳ ارتباط، هستهٔ مرکزی نقشه مفهومی را تشکیل می‌دهد. این خوشه دربرگیرندهٔ مفاهیمی همچون سیاست‌گذاری، قدرت، نظام سیاسی و تحلیل سیاسی است و نشان می‌دهد که نشریه بیشترین تمرکز خود را بر مسائل بنیادین نظری علوم سیاسی قرار داده است؛ پس از آن خوشه «اندیشهٔ سیاسی» با وزن ۲۷۸ و فراوانی ۸۴ ارتباط، دومین

خوشه محوری به شمار می‌رود. موضوعاتی مانند اندیشه اسلامی، فلسفه سیاسی، مبانی نظری و نظریه‌های سیاسی در این خوشه قرار می‌گیرند و از نقش تعیین‌کنندهٔ جریان اندیشه‌ورزی در چارچوب تولیدات علمی نشریه حکایت دارد. در رده‌های بعد، خوشه‌هایی با ماهیت برآمده از فقه سیاسی و الهیات سیاسی قرار دارند. خوشه‌هایی مانند «فقه سیاسی»، «امام خمینی»، «ولایت فقیه»، «شریعت»، «حکم حکومتی» و «مصلحت» هرکدام با وزن‌های ارتباطی متوسط اما معنادار، نشان می‌دهند که نشریه سهم قابل توجهی را به بازاندیشی نسبت میان دین و سیاست اختصاص داده است. این خوشه‌ها معمولاً مرتبط با پژوهشگران وابسته به مراکز پژوهشی حوزه علمیه، دانشگاه امام صادق(ع)، دانشگاه باقرالعلوم(ع) و پژوهشکدهٔ علوم و اندیشهٔ سیاسی هستند. وزن بالای خوشهٔ «امام خمینی» و ارتباط آن با خوشه‌های «فقه سیاسی» و «اندیشهٔ سیاسی» نشان می‌دهد که بخش قابل توجهی از مقالات این نشریه به بازخوانی میراث فکری بنیان‌گذاران جمهوری اسلامی ایران و تحلیل نظریه‌های حکمرانی اسلامی اختصاص یافته است. در بخش دیگری از این نقشه مفهومی، خوشه‌های مرتبط با هویت، فرهنگ، جامعه و زنان دیده می‌شود. خوشه «هویت» با ارتباطات متنوع به خوشه‌های سیاست، فرهنگ اسلامی و جامعه‌شناسی سیاسی، نشان اهمیت هویت ملی، هویت سیاسی و هویت دینی در پژوهش‌های این نشریه است؛ همچنین خوشهٔ «فرهنگ اسلامی» نشان می‌دهد که تعامل میان فرهنگ و سیاست یکی از محورهای قابل‌توجه در این نشریه بوده است و نویسندگان متعددی به تحلیل پیامدهای فرهنگی سیاست در ایران پرداخته‌اند. خوشه «زنان» نیز هرچند وزن ارتباطی کمتری (۱۲) دارد، در کنار خوشه‌هایی چون «شریعت» و «حقوق سیاسی» به بازتاب دغدغه‌های نوپدید جامعه ایرانی پرداخته است.

به طور خاص خوشه‌هایی مانند «گفتگو»، «نظریه»، «قدرت»، «منافع ملی»، «امنیت»، و «سیاست خارجی» نقش مهمی در اتصال بخش‌های مختلف شبکه مفهومی دارند؛ برای نمونه خوشهٔ «گفتگو» با وزن ارتباطی ۵۶ نشانگر توجه نویسندگان نشریه به رویکردهای ارتباطی، مباحث گفتمان‌محور و تحلیل‌های زبانی در تبیین مسائل سیاست ایران است. خوشهٔ «امنیت» نیز که با مفاهیمی همچون سیاست خارجی، تهدیدهای نوظهور و امنیت فرهنگی ارتباط تنگاتنگی دارد، بیانگر اهمیت مطالعات امنیتی در نشریه است. از سوی دیگر برخی خوشه‌ها وزن ارتباطی پایین‌تری دارند؛ خوشه‌هایی مانند «زنان»، «فرهنگ اسلامی»، «فقه سیاسی شیعه» یا «تفکر سیاسی شیعه» در این دسته قرار می‌گیرند. وزن ارتباطی کمتر این خوشه‌ها بدین معنا نیست که اهمیت علمی ندارند، بلکه نشان این است که موضوعات یادشده کمتر مورد توجه گستردهٔ نویسندگان قرار گرفته یا در سال‌های خاصی تمرکز یافته‌اند. درواقع این خوشه‌های کم‌وزن، نشانه‌هایی از حوزه‌های بالقوه هستند که می‌توان در آینده برای گسترش پهنهٔ پوشش علمی نشریه به آنها توجه بیشتری کرد. ترکیب این ۲۲ خوشه نشان می‌دهد که نشریه *علوم سیاسی* توانسته است تعادل قابل‌توجهی میان پژوهش‌های نظری، دینی، فرهنگی و سیاستی ایجاد کند و تصویری

چندبعدی از تحولات علوم سیاسی در ایران ارائه دهد. شبکه ارتباطی موضوعات در این نشریه نشان می‌دهد برخی حوزه‌ها مانند اندیشهٔ سیاسی و سیاست، نقش مرکزی در هدایت جریان فکری نشریه داشته‌اند و حوزه‌هایی مانند امنیت، سیاست خارجی، هویت و نظریه‌پردازی، حوزه‌های مکمل و پیونددهنده در این ساختار بوده‌اند. با توجه به این تحلیل، می‌توان نتیجه گرفت که نشریه *علوم سیاسی* موفق شده است مجموعه‌ای به‌نسبت جامع از مباحث مرتبط با سیاست ایران را پوشش دهد و همچنان جایگاه خود را به عنوان یکی از نشریه‌های پیشرو در حوزه مطالعات سیاسی حفظ کند. یافته‌های حاصل از تحلیل تطبیقی ساختار مفهومی این نشریه در دو مقطع پیش و پس از اخذ رتبه علمی-پژوهشی (سال ۱۳۹۰)، تبیین‌کنندهٔ تأثیر مستقیم و عمیق سیاست‌گذاری‌های نهادی و آکادمیک بر مهندسی دانش و جهت‌گیری‌های محتوایی یک حوزهٔ تخصصی است. چرخش مفهومی رخ‌داده از واژگان کلان و گفتمانی در دوره نخست به سمت مفاهیم مسئله‌محور و کاربردی در دوره دوم، نشان آن است که معیارسازی ساختار مقالات، فراتر از یک تغییر صوری، لایه‌های معرفت‌شناختی و اولویت‌های پژوهشی نویسندگان را بازتعریف کرده است. از منظر تحلیلی، غلبه مفاهیم نظری و جستارگونه در سال‌های ۱۳۸۳ تا ۱۳۸۹ حاکی از شکل‌گیری نشریه در یک بستر فکری پویا و فارغ از چارچوب‌های بروکراتیک آکادمیک است که امکان تکثر در طرح مباحث اندیشه‌ای و جریان‌سازی گفتمانی را فراهم می‌کرد؛ با این حال ورود نشریه به فاز علمی- پژوهشی از سال ۱۳۹۰، تمرکز شبکه واژگانی را به سمت موضوعات عینی‌تر، ملموس‌تر و کاربردی‌تر سوق داده است. این پدیده از یک سو نشانگر ارتقای روش‌شناختی، مسئله‌مندی و انطباق نشریه با نیازهای سیاستی جامعه است، اما از سوی دیگر می‌تواند تبیین‌کنندهٔ نوعی «تصلب ساختاری» در تولید دانش باشد؛ به‌گونه‌ای که غلبه قالب‌های صوری اجباری و چارچوب‌های روشی، تا حدودی فضای باز اندیشه‌ورزی کلان سال‌های اولیه را محدود کرده و ساختار مفهومی را به سمت مطالعاتی نظام‌مند، اما با دامنه جریان‌سازی محدودتر حرکت داده است؛ امری که علت ساختاری افت استنادها به نشریه در مقطع دوم را نیز روشن می‌سازد.

در پاسخ به سؤال پژوهش می‌توان نتیجه گرفت که أخذ رتبه علمی-پژوهشی به عنوان یک متغیر سیاست‌گذار، مجله را از فاز نظریه‌پردازی عام و کلان به فاز مطالعات مسئله‌محور و تخصصی هدایت کرده است. این یافته در ادبیات علم‌سنجی مؤید این واقعیت است که نقشه‌های دانش و شبکه‌های هم‌رخدادی واژگان در نشریه‌های دانشگاهی، بازتابی عینی از تلاقی «معرفت علمی» و «بروکراسی ارزیابی» هستند و هرگونه دگرگونی در قوانین ارتقا و رتبه‌بندی مجلات، به طور مستقیم هندسهٔ فکری و اولویت‌های محتوایی پژوهشگران را بازآرایی می‌کند. بررسی دقیق جدول مقالات پُراستناد نشان می‌دهد که موضوع «تحلیل گفتمان» در صدر توجه پژوهشگران قرار داشته است و دو مقالهٔ «تحلیل گفتمان به مثابهٔ نظریه و روش» و «نظریهٔ گفتمان و تحلیل سیاسی» منتشرشده در سال ۱۳۸۳، به ترتیب با ۱۶۰ و

۱۰۷ استناد، بیشترین اثرگذاری را داشته‌اند. این داده‌ها گویای آن است که تحلیل گفتمان به عنوان رویکردی روش‌شناختی و نظری، جایگاه ویژه‌ای در پژوهش‌های علوم سیاسی ایران داشته است و همچنان یکی از ارکان شکل‌دهندهٔ مطالعات انتقادی و تحلیلی در این حوزه به شمار می‌رود؛ همچنین مقالاتی با محوریت هویت، امنیت، عدالت سیاسی و قدرت فرهنگی در رتبه‌های بعدی قرار دارند و نشان می‌دهند که نشریه توانسته است در پوشش موضوعات کلیدی مرتبط با جامعه و سیاست ایران نقش فعالی ایفا کند.

در تحلیل نویسندگان پُرتولید نیز الگوی قابل‌توجهی مشاهده می‌شود. پژوهش نشان داد که نویسندگانی مانند نجف لک‌زایی، احمد واعظی، حمید پارسانیا، داود فیرحی و غلامرضا بهروزی‌لک بیشترین مشارکت را در انتشار مقالات این نشریه داشته‌اند و مجموعاً سهم مهمی از تولیدات علمی را به خود اختصاص داده‌اند. مشارکت گسترده این گروه از پژوهشگران نشانگر وجود هسته‌های فعال علمی در حوزهٔ اندیشهٔ سیاسی اسلامی، فلسفه سیاسی، فقه سیاسی و نظریه‌پردازی سیاسی است. همین افراد یا وابستگان سازمانی آنها بسیاری از مقالات پُراستناد را نیز تولید کرده‌اند؛ به‌گونه‌ای که همخوانی واضحی میان «نویسندگان پُرتولید» و «نویسندگان پُراستناد» مشاهده می‌شود. این همپوشانی نشان نقش محوری این افراد در غنی‌سازی ادبیات علوم سیاسی ایران و هدایت مسیر پژوهش درون‌نشریه است.

از نظر وابستگی سازمانی نیز داده‌ها نشان می‌دهد که دانشگاه‌های باقرالعلوم(ع)، تهران، شهید بهشتی، امام صادق(ع)، مفید و تربیت مدرس بیشترین سهم را در انتشار مقالات پُراستناد داشته‌اند. این تمرکز سازمانی نشان می‌دهد که تولید دانش در حوزهٔ علوم سیاسی ایران تا حد زیادی حول محور نهادهای علمی و پژوهشی خاصی شکل گرفته است که دارای زیرساخت‌های پژوهشی فعال و هسته‌های تحقیقاتی مستمر در زمینه‌های مرتبط با سیاست، هویت، امنیت و نظریه‌پردازی سیاسی هستند. دانشگاه باقرالعلوم(ع) به طور ویژه در تولید مقالات پُراستناد مرتبط با اندیشهٔ سیاسی اسلامی و تحلیل گفتمان برجسته است؛ درحالی‌که دانشگاه تهران و شهید بهشتی در حوزه‌های سیاست خارجی، امنیت و نظریه‌های سیاسی نقش پررنگی داشته‌اند.

تحلیل روندهای استنادی نیز نکات مهمی را آشکار می‌سازد. نخست آنکه سال‌های ابتدایی انتشار نشریه، بیشترین تأثیرگذاری را داشته‌اند و این امر می‌تواند ناشی از تازگی موضوعات، خلأ پژوهشی گسترده‌تر در آن دوره و نیز اولویت‌یابی بالاتر مباحث نظری و بنیادی در پژوهش‌های زمانه باشد. دوم آنکه مقالات منتشرشده در سال‌های پایانی دورهٔ بررسی‌شده (به‌ویژه پس از ۱۳۸۹) استنادهای کمتری دریافت کرده‌اند که به‌احتمال به دلیل اشباع نسبی حوزه‌های پژوهشی، افزایش تعداد نشریه‌های مشابه و تغییرات در نظام ارجاع‌دهی پژوهشگران است؛ با این حال همچنان برخی از این مقالات به‌ویژه آنهایی که به

موضوعات نوظهور نظیر داعش، تأثیر گفتمان‌های جدید یا روابط ژئوپلیتیک پرداخته‌اند، در میان مقالات پُراستناد قرار گرفته‌اند که نشان می‌دهد نشریه در پوشش تحولات جدید نیز عملکرد قابل قبولی داشته است.

درمجموع یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد که نشریه *علوم سیاسی* ظرفیت‌های قابل‌توجهی در تولید دانش تخصصی و نظری در حوزهٔ سیاست دارد؛ با این حال برای استمرار اثرگذاری علمی، پیشنهاد می‌شود نشریه به سمت افزایش تنوع موضوعی، تشویق به انتشار پژوهش‌های میان‌رشته‌ای، تقویت همکاری‌های پژوهشی بین‌دانشگاهی و بهره‌گیری از موضوعات نوظهور و مطالعات تطبیقی حرکت کند؛ همچنین تمرکز بیشتر بر روش‌های پژوهشی نوین مانند تحلیل شبکه، سیاست‌پژوهی و روش‌های داده‌محور می‌تواند به ارتقای جایگاه نشریه در نظام علمی کشور کمک کند.

۵. پیشنهادها

۵-۱. پیشنهادهای پژوهشی

بر اساس نتایج پژوهش، به‌ویژه تحلیل خوشه‌های بیست‌ودوگانهٔ موضوعی، چند مسیر مشخص برای گسترش پژوهش‌های آینده پیشنهاد می‌شود: نخست آنکه برخی خوشه‌ها مانند «زنان»، «فرهنگ اسلامی»، «شریعت»، «فقه سیاسی شیعه» و «تفکر سیاسی» وزن ارتباطی کمتری داشته‌اند؛ بنابراین این حوزه‌ها ظرفیت بسیار بالایی برای گسترش پژوهش دارند و می‌توانند به عنوان موضوعات اولویت‌دار در مطالعات علمی آینده انتخاب شوند. توجه به این حوزه‌ها افزون بر پرکردن خلأهای موجود، می‌تواند به تنوع‌بخشی محتوای نشریه نیز کمک رساند. پیشنهاد دوم اینکه حوزه‌هایی همچون «هویت»، «امنیت»، «تحلیل گفتمان»، «مصلحت»، «سیاست خارجی» و «قدرت» که در ۲۲ خوشه، وزن ارتباطی بالایی داشتند، نیازمند تحلیل‌های عمیق‌تر و پیشرفته‌تر هستند. پژوهشگران می‌توانند با بررسی تطبیقی، مطالعات تاریخی- تحلیلی یا تحلیل‌های نظری گسترده‌تر، این مباحث را از سطح توصیفی به سطح نظریه‌پردازی ارتقا دهند. پیشنهاد سوم این است که با توجه به اینکه مقالات پُراستناد بیشتر به سال‌های ۱۳۸۳-۱۳۸۵ مربوط بودند، پژوهشگران آینده می‌توانند چرایی این تمرکز استنادی را بررسی کنند: آیا به دلیل ماهیت نظری مقالات بوده است یا اینکه خلأ موضوعی در آن دوره وجود داشته است؟ یا تغییر فضای پژوهشی دهه ۱۳۹۰ باعث افت استناد شده است؟ این پرسش‌ها می‌توانند موضوع پژوهش‌های جدید باشند.

۵-۲. پیشنهادهای کاربردی

نتایج این پژوهش چند پیشنهاد مهم برای مدیران و سیاست‌گذاران نشریه *علوم سیاسی* نیز دارد.

نخست اینکه با توجه به وزن بالای خوشه‌هایی مانند «اندیشهٔ سیاسی»، «سیاست»، «امنیت» و

«تحلیل گفتمان»، پیشنهاد می‌شود نشریه با ایجاد پرونده‌های ویژه[1] در این حوزه‌ها به تقویت موقعیت علمی خود در مباحث کلیدی کمک کند.

دوم آنکه خوشه‌های کم‌وزن‌تر مانند «زنان»، «فرهنگ اسلامی» و «فقه سیاسی شیعه» نشان می‌دهند که این حوزه‌ها کمتر مورد توجه نویسندگان بوده‌اند. نشریه می‌تواند با فراخوان‌های موضوع‌محور، این حوزه‌ها را فعال کند و به جذب تنوع محتوایی بیشتر کمک رساند.

سوم اینکه به پژوهشگران پُرتولید و پُراستناد نشریه مانند لک‌زایی، واعظی، پارسانیا، فیرحی و بهروزی‌لک توجه ویژه شود. این افراد هسته‌های مهم تولید علم در نشریه هستند و نشریه می‌تواند از تخصص آنها برای طراحی شماره‌های ویژه، هدایت علمی و ارتقای کیفیت انتشار بهره گیرد.

چهارم آنکه با توجه به کاهش استنادهای مقالات منتشرشده پس از سال ۱۳۸۸، لازم است نشریه در انتخاب موضوعات و کیفیت پژوهش‌ها بازنگری کند و بر شناسایی موضوعات با پتانسیل اثرگذاری بالا تمرکز بیشتری داشته باشد.

٦. تقدیر و تشکر

این مقاله حاصل طرح پژوهشی «مطالعه علم‌سنجی مجله *علوم سیاسی*» است که با حمایت و همکاری پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی و پژوهشکدهٔ مدیریت اطلاعات و مدارک اسلامی انجام شده است. نویسندگان بدین‌وسیله مراتب قدردانی و سپاس صمیمانه خود را از مسئولان، کارشناسان و پژوهشگران این دو مجموعه علمی ابراز می‌دارند که با فراهم‌سازی داده‌ها، پشتیبانی‌های علمی و ایجاد بسترهای مناسب پژوهشی، نقش مهمی در پیشبرد این مطالعه ایفا کرده‌اند؛ همچنین از تمامی استادان و متخصصانی که با راهنمایی‌های ارزشمند خود به غنای علمی این پژوهش افزودند، صمیمانه تشکر می‌شود.

1. Special Issues.

منابع

احمدی، ح.؛ عصاره، ف. (۱۳۹۶). مروری بر تحلیل‌های هم‌واژگانی. *مطالعات ملی کتابداری و سازماندهی اطلاعات*، ۲۸(۱)، صص. ۱۲۵-۱۴۵.

زارع فراشبندی، ف.؛ کربلایی، س.م.؛ باجی، ف.؛ زاهدیان ورنوسفادرانی، م. (۱۳۸۵). هم‌تألیفی و موضوعات اصلی مقالات. *مدیریت اطلاعات سلامت*، ۳(۲)، صص. ۱۱-۲۴.

شمسی، ا.؛ حیدری، ح.؛ چنبری، ز. (۱۳۹۹). همکاری علمی نویسندگان مجله *پایش* (۱۳۹۰-۱۳۹۷). *مجله علم‌سنجی کاسپین*، ۷(۱)، صص. ۴۲-۵۱.

عرفان‌منش، م. ا.؛ بصیریان جهرمی، ر. (۱۳۹۲). شبکه هم‌تألیفی مقالات منتشرشده در فصلنامه *مطالعات ملی کتابداری و سازماندهی اطلاعات* با بهره‌گیری از تحلیل شبکه. *مطالعات ملی کتابداری و سازماندهی اطلاعات*، ۲۴(۲)، صص. ۷۶-۹۶.

قانع، م.ر.؛ رحیمی، ف. (۱۳۹۰). تحلیل استنادی و الگوی همکاری نویسندگان شش نشریهٔ ایرانی انگلیسی‌زبان حوزهٔ فنی و مهندسی. *پردازش و مدیریت اطلاعات*، ۲۶(۴)، صص. ۱۳۰۳-۱۳۱۹.

مروتی اردکانی، م.؛ حسام‌پور، س. (۱۳۹۴). تحلیل استنادی مقالات فصلنامه *نقد ادبی*. *نقد ادبی*، ۸(۳۲)، صص. ۱۵۵-۱۶۹.

نوبخت، ی. (۱۳۹۸). مطالعه علم‌سنجی تولیدات علمی *پژوهشنامه مالیات*. *مطالعات دانش‌شناسی*، ۵(۱۸)، صص. ۳۳-۵۴.

References

Ahmadi, H. & Asareh, F. (2017). A review of co-word analyses. *National Studies on Librarianship and Information Organization*, 28(1), pp. 125–145. [In Persian]

Borgatti, S. P. (2002). *NetDraw: Graph visualization software*. Harvard, MA: Analytic Technologies.

Borgatti, S. P., Everett, M. G. & Freeman, L. C. (2002). *UCINET for Windows: Software for social network analysis.* Harvard, MA: Analytic Technologies.

Bucher, S. (2018). Bibliometric analysis of Central European journals in the Web of Science and JCR Social Science Edition. *Malaysian Journal of Library & Information Science*, 23(2), pp. 95–110.

Elango, B. (2017). Scientometric analysis of Nature Nanotechnology. *Library Hi Tech News*, 34(1), pp. 23–30.

Erfanmanesh, M. A., & Basirian Jahromi, R. (2013). Co-authorship network of articles published in the quarterly journal *National Studies on Librarianship and Information Organization* using network analysis. *National Studies on Librarianship and Information Organization*, 24(2), pp. 76–96. [In Persian]

Ghane, M. R., & Rahimi, F. (2011). Citation analysis and authorship collaboration patterns in six Iranian English-language journals in the fields of technology and engineering. *Information Processing and Management*, 26(4), pp. 1303–1319. [In Persian]

Meadow, C. T. & Zaborowski, M. A. (1979). Some statistical aspects of JASIS publications. *Journal of the American Society for Information Science*, 30(6), pp. 368–371.

Morovati Ardakani, M., & Hesampour, S. (2015). Citation analysis of articles published in the quarterly journal *Literary Criticism*. *Literary Criticism*, 8(32), pp. 155–169. [In Persian]

Nobakht, Y. (2019). A scientometric study of the scholarly output of *Tax Research Journal*. *Knowledge Studies*, 5(18), pp. 33–54. [In Persian]

Shamsi, A., Heidari, Ḥ., & Chanbari, Z. (2020). Scientific collaboration among authors of the journal *Payesh* (2011–2018). *Caspian Journal of Scientometrics*, 7(1), pp. 42–51. [In Persian]

Swain, D. K. (2014). Journal bibliometric analysis: A case study on Quality Assurance in Education. *Indian Streams Research Journal*, 4(4).

Tiew, W. S., Abdullah, A. & Kaur, K. (2002). Malaysian Journal of Library and Information Science 1996–2000: A bibliometric study. *Malaysian Journal of Library & Information Science*, 6(2), pp. 43–56.

Young, A. P. (2006). Library Quarterly 1956–2004: An exploratory bibliometric analysis. *Library Quarterly*, 76(1), pp. 10–18.

Zare Farashbandi, F., Karbalaei, S. M., Baji, F., & Zahedian Varnosfaderani, M. (2006). Co-authorship and the main topics of articles. *Health Information Management*, 3(2), pp. 11–24. [In Persian]

Editorial Board

Seyyed Sajjad Izdehi (Professor, Department of Political Science, Institute for Research in Culture and Thought)

Hamid Parsania (Associate Professor, Department of Philosophy and Theology, Baqir al-Ulum University, Qom)

Mohammad-Bagher Khorramshad (Professor, Department of Political Science, Allameh Tabataba'i University, Tehran)

Najaf Lakzaei (Professor, Department of Political Science, Baqir al-Olum University, Qom)

Shamsollah Mariji (Professor, Department of Social Sciences, Baqir al-Olum University, Qom)

Mansour Mirahmadi (Professor, Department of Political Science, Shahid Beheshti University, Tehran)

Ahmad Vaezi (Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Baqir al-Olum University, Qom)

Seyyed Hossein Fallahzadeh (Associate Professor, Faculty of History and Political Studies, Baqir al-Ulum University, Qom)

Mohammad Sotoodeh Arani (Associate Professor, Department of Regional Studies, Baqir al-Ulum University, Qom)

Masoud Moeini Pour (Associate Professor, Department of Political Science, Baqir al-Ulum University, Qom)

Seyyed Mehdi Emam Jomeh (Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Ahl al-Bayt Studies, University of Isfahan, Isfahan)

Mohammad Taghi Ghezelsofla (Professor, Department of Political Science, University of Mazandaran)

Seyyed Kazem Seyed Bagheri (Professor, Institute for Research in Culture and Thought, Tehran)

Mohammad Ali Fathollahi (Associate Professor, Institute for Political Studies and International Relations, Institute for Humanities and Cultural Studies, Tehran)

Enayatollah Yazdani (Professor, University of Isfahan, Isfahan)

International Editorial Board Members

Seyyed Abdul Qayum Sajjadi (Professor, Khatam al-Nabieen University, Afghanistan)

Haider Zayer Abbousi Mohsen Al-Amiri (Associate Professor, Department of Political Science, University of Kufa, Iraq)

Fawzi Ali Hussein Al-Alawi (Professor, Department of Philosophy, Ez-Zitouna University, Tunisia)

——————— Reviewers ———————

Seyyed Kazem Seyed Bagheri, Mahmoud Shafiei, Seyyed Gholamreza Mousavi, Seyyed Mohammad Taghi Ghezelsofla, Sharif Lakzaei, Seyyed Mehdi Alizadeh Mousavi, Rasoul Norouzi Firouz, Mohsen Mohajernia, Enayatollah Yazdani.

In the name of God

Political Science

A Scientific-Research-Based Quarterly Journal
in the field of Islamic and *Political Studies*

Vol. 29, No. 1, Serial. 113, Spring 2026

Proprietor: Baqir al-Olum University
(affiliated to the Islamic Propagation Office of the Qom Seminary Schools)

Manager in Charge: Shamsollah Mariji
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: 1/200/000 Rials