

# معرفت‌سیاسی

سال دهم، شماره اول، پیاپی ۱۹، بهار و تابستان ۱۳۹۷



مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

به استناد ماده واحده مصوب ۱۳۸۷/۳/۲۱  
شورای عالی انقلاب فرهنگی و بر اساس  
نامه شماره ۳۱/۵۸۱۷ مورخ ۱۳۹۲/۳/۱۳  
شورای اعطای مجوزها و امتیازهای علمی  
وابسته به شورای عالی حوزه‌های علمیه، از  
شماره ۴ حائز رتبه «علمی - پژوهشی» گردید.

## مدیر مسئول و سردبیر

محمدجواد نوروزی

## مدیر اجرایی و صفحه‌آرا

رضا صفری

## ناظر چاپ

حمید خانی

## چاپ

زمزم

## اعضای هیئت تحریریه

**مصطفی اسکندری**

سطح چهار حوزه علمیه قم

**نصرالله سخاوتی**

دانشیار جامعه المصطفی العالمية

**محمد رحیم عیوضی**

دانشیار دانشگاه بین‌المللی امام خمینی

**منوچهر محمدی**

دانشیار دانشگاه تهران

**شمس‌الله مریجی**

دانشیار دانشگاه باقرالعلوم

**داود مهدوی‌زادگان**

دانشیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

**محمدعلی میرعلی**

دانشیار جامعه المصطفی العالمية

**محمدجواد نوروزی**

دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

نشانی: قم، بلوار امین، بلوار جمهوری اسلامی،  
مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی قدس سره  
طبقه چهارم، اداره کل نشریات تخصصی

مشترکان ۳۲۱۱۳۴۷۴

سامانه پیامکی: ۱۰۰۰۲۵۳۲۱۱۳۷۴۳

صندوق پستی ۳۷۱۶۵-۱۸۶

www.iki.ac.ir & www.nashriyat.ir

نمایه در:

sid.ir & isc.gov.ir & magiran.com & noormags.ir

سامانه ارسال و پیگیری مقاله

[Nashriyat.ir/SendArticle](http://Nashriyat.ir/SendArticle)

## راهنمای تهیه و تنظیم مقالات

### الف) شرایط عمومی

۱. مقالات ارسالی باید بر خردار از صبغه تحقیقی - تحلیلی، ساختار منطقی، انسجام محتوایی، و مستند و مستدل بوده با قلمی روان و رسا به زبان فارسی نگارش یافته باشند.
۲. مقالات خود را از طریق وبگاه نشریه ارسال نمایید: <http://nashriyat.ir/SendArticle>
۳. حجم مقالات حداکثر در ۲۵ صفحه (۳۰۰ کلمه‌ای) تنظیم شود. از ارسال مقالات دنباله‌دار جدا اجتناب شود.
۴. مشخصات کامل نویسنده شامل: نام و نام خانوادگی، مرتبه علمی/تحصیلات، نشانی کامل پستی، نشانی صندوق الکترونیکی، شماره تلفن تماس، شماره دورنگار، مؤسسه علمی وابسته، همراه مقاله ارسال شود.
۵. مقالات ارسالی نباید قبلاً در نشریات داخلی و یا خارجی و یا به‌عنوان بخشی از یک کتاب چاپ شده باشند. و نیز همزمان برای چاپ به سایر مجلات علمی ارسال نشده باشند.
۶. از ارسال مقالات ترجمه شده خوداری شود. نقد مقالات علمی و یا آثار و کتاب‌های منتشر شده، که حاوی موضوعات بدیع یا نکات علمی ویژه، که با مقتضیات و نیاز جامعه علمی تناسب داشته باشد، امکان چاپ دارند. البته، چاپ مقالات پژوهشی و تألیفی بر این گونه مقالات اولویت خواهد داشت.

### ب) نحوه تنظیم مقالات

مقالات ارسالی باید از ساختار علمی برخوردار باشند؛ یعنی دارای عنوان مشخصات نویسنده، چکیده، کلیدواژه‌ها، مقدمه، بدنه اصلی، نتیجه و فهرست منابع باشند.

۱. **چکیده:** چکیده فارسی مقاله (در صورت امکان به همراه چکیده انگلیسی) حداکثر ۱۵۰ کلمه تنظیم گردد و به اختصار شامل: بیان مسئله، هدف پژوهش، روش و چگونگی پژوهش و اجمالی از یافته‌های مهم پژوهش باشد. در چکیده از طرح فهرست مباحث یا مرور بر آنها، ذکر ادله، ارجاع به مأخذ و بیان شعاری خودداری گردد.
۲. **کلیدواژه‌ها:** شامل حداکثر ۷ واژه کلیدی مرتبط با محتوی که ایفاکننده نقش نمایه موضوعی مقاله باشد.
۳. **مقدمه:** در مقدمه مقاله، مسئله تعریف، به پیشینه پژوهش اشاره، ضرورت و اهمیت پژوهش طرح، جنبه نوآوری بحث، سؤالات اصلی و فرعی، تصویر اجمالی ساختار کلی مقاله بر اساس سؤالات اصلی و فرعی مطرح و مفاهیم و اصطلاحات اساسی مقاله تعریف گردد.

۴. **بدنه اصلی:** در سامان‌دهی بدنه اصلی مقاله، یکی از شرایط زیر لازم است:

الف - ارائه‌کننده نظریه و یافته جدید علمی؛

ب - ارائه‌کننده تقریر و تبیین جدید از یک نظریه؛

ج - ارائه‌کننده استدلال جدید برای یک نظریه؛

د - ارائه نقد جامع علمی یک نظریه.

۵. **نتیجه‌گیری:** نتیجه‌یابانگر یافته‌های تفصیلی تحقیق است که به صورت گزاره‌های خبری موجز بیان می‌گردد. از ذکر بیان مسئله، جمع‌بندی، مباحث مقدماتی، بیان ساختار مباحث، ادله، مستندات، ذکر مثال یا مطالب استطرادی در این قسمت خودداری شود.

۶. **فهرست منابع:** اطلاعات کتاب‌شناختی کامل منابع و مأخذ تحقیق (اعم از فارسی، عربی، و لاتین) در انتهای مقاله بر اساس شیوه زیر آورده می‌شود:

نام خانوادگی و نام نویسنده (سال نشر)، نام کتاب، (ترجمه یا تحقیق)، نوبت چاپ، محل نشر، ناشر.

نام خانوادگی و نام نویسنده، «عنوان مقاله»، نام نشریه، شماره نشریه، ماه و سال نشر، صفحات ابتدا و انتهای مقاله.

۷. نشانی‌ها بین متنی باشد، کتاب: (نام خانوادگی، سال نشر، جلد، صفحه)؛ مجله (نام خانوادگی، سال نشر).

### ج) یادآوری

۱. حق رد یا قبول و نیز ویرایش مقالات برای مجله محفوظ است.
۲. مجله حداکثر پس از دو تا چهار ماه از دریافت مقاله، نتیجه پذیرش یا عدم پذیرش را به نویسنده اطلاع خواهد داد.
۳. حق چاپ مقاله پس از پذیرش برای مجله محفوظ و امکان نقل مطالب در جای دیگر با ذکر نشانی نشریه بلامانع است.
۴. مطالب مقالات مبین آراء نویسندگان آنهاست و مسئولیت آن نیز بر عهده آنان است.
۵. مقالات دریافتی، نرم‌افزارها، و... در صورت تأیید یا عدم تأیید بازگردانده نمی‌شود.

انقلاب اسلامی و بازیابی میراث درون فرهنگی و برون فرهنگی در تمدن سازی نوین / ۵

ابوذر مظاهری مقدم

نقش پروپاگاندا در کودتای ۲۸ مرداد بر اساس اسناد دیپلماتیک آمریکا / ۲۳

حکیمه سقایی بی‌ریا

شیوه‌ها و بسترهای مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت / ۴۳

کجه مجتبی نوروزی / سعید صفی شلمزاری / عباسعلی رهبر

اصل «وحدت سرزمینی»؛ استلزامات و چالش‌ها / ۶۱

قاسم شبان‌نیا

بررسی نقش مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین در تحلیل مدینه فاضله / ۷۷

کجه سید احمد هاشمی / احمدحسین شریفی

نقد و بررسی الگوهای حل بحران هویت و تطبیق آن بر افغانستان معاصر / ۸۹

کجه محمدجواد محسنی / سیدحسین شرف‌الدین

## ۱۱۸ / Abstracts

محمدجواد نوروزی



## انقلاب اسلامی و بازیابی میراث درون فرهنگی و برون فرهنگی در تمدن‌سازی نوین

mashrooteh@qabas.net

ابوذر مظاهری مقدم / استادیار گروه تاریخ اندیشه معاصر، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۲۷ - پذیرش: ۱۳۹۵/۰۲/۰۲

### چکیده

داشته‌های تمدنی، یعنی «میراث درون فرهنگی» و دستاوردهای برون فرهنگی، می‌توانند به ظرفیت‌هایی برای تمدن‌سازی نوین اسلامی، در تکاپوی تمدن‌سازانه انقلاب اسلامی تبدیل شوند. این تبدیل، نیازمند وجود شرایط و لوازمی است که تبیین آنها هدف اصلی این پژوهش است. بهره‌گیری از «میراث درون فرهنگی»، به چهار شرط میزان تاریخ‌مندی و حفظ و ماندگاری میراث، وضعیت کنونی و چشم‌انداز آینده ملت، تداوم تاریخی و مرکزیت تاریخی بستگی دارد. دسترسی به گنجینه‌های تمدنی، عدم گسست میان گذشته و آینده، و تحرک تمدن‌سازانه اصیل و مستقل یک قوم، سه شرط لازم برای تبدیل میراث درون فرهنگی، به ظرفیت تمدنی هستند. در تبدیل دستاوردها برون فرهنگی به ظرفیتی برای تمدن‌سازی نوین اسلامی نیز شرط لازم و کافی اخذ و اقتباس این است که داشته‌ها از فرهنگی اخذ شود که حیات ندارد، یا پویایی و نشاط خود را از دست داده است، زنده، فعال و طالب فراگیری بودن. در اخذ و اقتباس، علاوه بر خودباوری و عدم مرعوبیت نسبت به تمدن غالب، توان ایدئولوژی‌زدایی و تصرف برای تبدیل داشته‌های تمدنی فرهنگ غالب هم، ضروری است.

به نظر می‌رسد، انقلاب اسلامی به جهت گشایشی که در تاریخ دینی ایجاد کرده و با تأثیراتی که این گشایش در گذشته دینی و آینده دینی به وجود می‌آورد، زمینه تبدیل داشته‌های تمدنی به ظرفیت تمدنی را فراهم می‌سازد.

**کلیدواژه‌ها:** ظرفیت‌های تاریخی میراث درون فرهنگی، میراث برون فرهنگی، تمدن‌سازی نوین اسلامی، انقلاب اسلامی، انفعال تمدنی.

ایران اسلامی در مسیر تمدن‌سازی نوین اسلامی، همانند همه تمدن‌هایی که در گذشته ظهور کرده‌اند، از داشته‌های تمدنی بسیاری اعم از میراث درون‌فرهنگی و میراث و دستاوردهای برون‌فرهنگی برخوردار است. جوامع تمدن‌ساز پس از اینکه هویت فرهنگی خود را به دست آوردند و دیگر لوازم تمدن‌سازی را فراهم کردند، با جذب دستاوردهای دیگران، اعم از گذشتگان و هم‌عصران و نیز اعم از دستاوردهای درون‌فرهنگی و برون‌فرهنگی، راه تمدن‌سازی را طی می‌کنند. به عبارت دیگر، تمدن‌ها ترکیبی از داشته‌ها و آورده‌های تمدنی هستند.

این داشته‌ها دو دسته‌اند: داشته‌های هم‌عرض و داشته‌های در طول یک تمدن. داشته‌های هم‌عرض را می‌توان از طریق مراودات فرهنگی بین کشورها، به صورت زنده به‌دست آورد. اما داشته‌های طولی را باید از مطالعات تاریخی اخذ کرد. بنابراین، بخش مهمی از یک تمدن، در مسیر تاریخ و ارتباط با تاریخ حاصل می‌شود. تاریخ هم در مرحله شروع تمدن، معبری برای به میدان آوردن داشته‌ها است و هم یکی از عوامل به هم پیوستن مراحل حرکت تمدنی است. سنت گذشته، بلکه هر آنچه در تاریخ تمدن‌ها در سطح کلان رخ داده، به تعبیر نیچه دارای نیروی تاریخی است که نه تنها در شکل‌گیری تمدن‌ها اثرگذار بوده، بلکه در حال و آینده آنها نیز حضوری جدی دارد (جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، ص ۵۹-۶۰).

ظرفیت‌های موجود یا داشته‌های تمدنی، به رغم اینکه همواره آماده بهره‌برداری هستند، اما ملت‌ها در هر شرایطی، نمی‌توانند از این ظرفیت‌ها استفاده کرده، آن را در مسیر تمدن‌سازی قرار دهند. وجود شرایط و لوازمی برای این بهره‌برداری ضروری است. فقدان آنها، دست تمدن‌سازان را از این ظرفیت‌ها کوتاه می‌کند. اقوام در این وضعیت، همچون وارثی است که به رغم اینکه می‌داند والدینش چیزهای با ارزشی برای او به جای گذاشته‌اند، اما به دلیل عدم اطلاع از مکان آنها و یا عدم توانایی در استفاده از آنها، به دلیل صغر سن یا سفاقت، نمی‌تواند از این ارثیه ارزشمند بهره‌مند شود و آن را در مسیر رشد و ترقی خود به کار گیرد.

مسئله اصلی در این تحقیق، در مرحله اول، تبیین شرایط و لوازمی است که میراث درون‌فرهنگی و برون‌فرهنگی را به ظرفیتی برای تمدن‌سازی تبدیل می‌کند. و در مرحله دوم، تبیین نقش انقلاب اسلامی به عنوان مدعی تمدن‌سازی نوین اسلامی، در ایجاد این شرایط و لوازم است.

فرضیه تحقیق این است که انقلاب اسلامی با گشایشی که در تاریخ دینی ایجاد کرده، و با تجدید عهد فرهنگی که به وجود آورده، هم ظرفیت‌های گذشته دینی را فعال کرده و هم با گشودن افق آینده، تاریخ دینی را از وضعیت «انفعال تمدنی» خارج ساخته است. این وضعیت، ملت ایران را در بهره‌گیری از میراث فرهنگی - تمدنی ایرانی - اسلامی و نیز تبدیل داشته‌های هم‌عرض تمدنی متعلق به تمدن غرب، به میراث تمدنی و استفاده از ظرفیت آنها، توانمند ساخته است. از این‌رو، مقام معظم رهبری می‌فرماید:

ما در حال پیشرفت و سازندگی و در حال بنای یک تمدن هستیم... ملت ایران - همچنان که شأن اوست - در حال پدید آوردن یک تمدن است. پایه اصلی تمدن، نه بر صنعت و فناوری و علم، که بر فرهنگ و بینش و معرفت

و کمال فکری انسانی است. این است که همه چیز را برای یک ملت فراهم می کند و علم را هم برای او به ارمغان می آورد. ما در این صراط و در این جهت هستیم. نه اینکه ما تصمیم بگیریم این کار را بکنیم، بلکه حرکت تاریخی ملت ایران در حال به وجود آوردن آن است (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۰۱/۰۱).

### الف) چیستی ظرفیت‌های تاریخی تمدن ساز

ظرفیت‌های تاریخی چیستند و در تاریخ چه چیزهایی برای تمدن سازی ظرفیت محسوب می شوند؟ در یک تعریف، ظرفیت‌های تاریخی تمدن ساز به هرگونه میراثی اطلاق می شود که از گذشته یا از تمدن‌های هم عرض، در «دسترس» تمدن سازان قرار دارد. کار ویژه این ظرفیت‌ها، این است که می توانند با ارائه «تجربه»، ایجاد «توانایی»، یا «باور به توانایی»، ما را در ساختن تمدنی جدید یاری رسانند.

معمولاً آنچه از گذشته و ذخایر تاریخی می تواند در دسترس قوم و ملتی، که در مسیر تمدن سازی است، قرار گیرد، دو چیز است: آنچه از حوزه فرهنگ و تاریخ بومی و ملی باقی ماند است که از آن به «میراث درون فرهنگی» تعبیر می کنیم؛ آنچه از حوزه فرهنگ و تاریخ سایر ملت‌ها و اقوام باقی مانده، یا زنده است، اما به صورت ثانویه با آن تلقی میراث می کنیم، «میراث برون فرهنگی» می نامیم.

در هر یک از میراث درون فرهنگی و برون فرهنگی، وجود شرایطی برای تبدیل میراث به ظرفیتی برای تمدن سازی لازم است. روشن است که در سیر تمدن سازی، دسته اول، در مرحله اول دسترسی قرار دارند. ملت‌ها ابتدا با این مجموعه برخورد می کنند و ظرفیت‌های این مجموعه را فعال کرده، به کار می گیرند. دسته دوم، حالت درجه دومی دارد؛ یعنی پس از حصول مرحله اول دسترسی به آنها مقدر خواهد شد. در هر دو مرحله حصول یک مجموعه شرایط برای دسترسی و فعال سازی میراث گذشته لازم و ضروری است. ابتدا به شرایطی می پردازیم که موجب فعال سازی ظرفیت تاریخی میراث درون فرهنگی می شوند.

### ب) شرایط تبدیل «میراث درون فرهنگی» به «ظرفیت تمدنی»

شرایط مختلفی می تواند «دسترسی» یک ملت به میراث دورن فرهنگی و زمینه فعال سازی این داشته‌ها، توسط آن ملت را فراهم کند. شاید «دسترسی» به «داشته‌ها» و «میراث درون فرهنگی»، به نظر امر مسلم و بی تردیدی بیاید. در حالی که این دسترسی، چندان هم که به نظر می رسد قطعی و مسلم نیست. این دسترسی به عوامل مختلفی نیاز دارد. عواملی که می تواند مانع از این دسترسی شود. همچنین، به رغم دسترسی یک ملت به میراث درون فرهنگی، ممکن است نتواند آنها را فعال سازی کند و در مسیر تمدن سازی به کار گیرد.

#### ۱. میزان تاریخمندی و حفظ داشته‌ها و میراث

حفظ و ماندگاری داشته‌ها و میراث درون فرهنگی، به رغم اینکه یک میل عمومی است، اما ملت‌ها در نوع و میزان آن یکسان نیستند. سطح تاریخ‌مندی جوامع با یکدیگر متفاوت است. برخی جوامع، به این امر اهمیت زیادی داده،

تلاش دارند تاریخ خود را در هر دو بعد محسوس و نامحسوس حفظ کنند. این امر هم به کمیت و کیفیت میراث و هم به میزان توجه آن ملت، به تاریخ و حضور ذهنیت تاریخی در آنها برمی‌گردد. البته حفظ میراث تاریخی، علاوه بر عوامل درونی، به عوامل بیرونی هم وابسته است. در گذشته، اقوام مهاجم معمولاً میراث تاریخی جوامع مغلوب را یا تخریب می‌کردند و یا به تاراج می‌بردند. این به این دلیل صورت می‌گرفته که قوم مغلوب، هویت تاریخی خود را از دست بدهد و بیش از پیش تسلیم فاتحین شود. ایران، از جمله همین گونه جوامع بوده که مهاجمان آن، تا پیش از استعمار غرب، به تخریب و انهدام میراث تاریخی آن دست می‌زدند و پس از استعمار، تاراج و انتقال میراث به کشورهای غربی در دستور کار بوده است.

## ۲. وضعیت کنونی یک ملت و چشم‌انداز آینده آن

«دسترسی» و «امکان فعال‌سازی» داشته‌های طولی، در مرحله دوم به وضعیت کنونی و چشم‌انداز آینده یک ملت وابسته است. این وضعیت حال و آینده یک جامعه است که تا اندازه زیادی تعیین می‌کند، چه بخشی از تاریخ یک قوم در دسترس قرار گیرد و چه بخشی در لابه لای تاریکی‌های تاریخ، دور از دسترس بماند؛ چون برخلاف تصور عمومی، این تنها تاریخ نیست که چراغ راه آینده است، بلکه حال و آینده نیز همچون چراغ و نورافکنی، می‌تواند گذشته را روشن و در دسترس قرار دهد، بلکه می‌توان گفت: روشنایی بخشی حال و آینده، بر تاریخ مؤثرتر و قوی‌تر است. زمان یک واحد به هم پیوسته است. بنابراین، بخش‌های سه‌گانه آن یعنی گذشته، حال و آینده می‌توانند بر یکدیگر تأثیر و تأثر داشته باشند.

در توضیح این مطلب می‌توان گفت: روشنایی بخشی گذشته برای آینده مسئله خیلی پیچیده‌ای نیست. تاریخ و سرگذشت پیشینیان، می‌تواند موجب عبرت و تجربه‌آموزی یک ملت شده، آنها را در مسیر دستیابی به آینده مطلوب کمک کند. دانستن گذشته، به آنچه در حال و آینده است، ریشه می‌دهد و آنها را در زمین تاریخ غرس می‌کند و از تلاطم‌ها و انحراف‌ها مصون می‌دارد. تاریخ، همان‌گونه که امیرمؤمنان علیه السلام به فرزندانشان امام حسن مجتبی علیه السلام می‌فرمایند، عمر انسان را به میزان مدتی که به نحو صحیح مورد مطالعه و مذاقه قرار می‌گیرد، دراز و طولانی می‌کند؛ آنجا که می‌فرماید:

یابنی انی و ان لم اکن عمرت عمر من کان قبلی فقد نظرت فی اعمالهم و فکرت فی اخبارهم و سرت فی آثارهم حتی عدت کاحدهم. بل کانی بما انتهی الی من امورهم قد عمرت مع اولهم الی اخرهم» (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، نامه ۳۱)؛ پسرم! اگر چه عمر محدودی دارم و با امت‌های گذشته نبوده‌ام که از نزدیک وضع و حال آنها را مطالعه کرده باشم، اما در آثارشان سیر کردم و در اخبارشان فکر کردم تا آنجا که مانند یکی از خود آنها شدم، آن‌چنان شده‌ام که گویی با همه آن جوامع از نزدیک زندگی کرده‌ام؛ بلکه بالاتر، چون اگر کسی در جامعه‌ای با مردمی زندگی کند، فقط از احوال همان مردم آگاه می‌شود، ولی من مثل آدمی هستم که از اول دنیا تا آخر دنیا با همه جامعه‌ها بوده و با همه آنها زندگی کرده است.



مردم! برای شما در تاریخ قرون گذشته درس های عبرت فراوانی وجود دارد. کجایند عمالقه؟ کجایند فرزندان آنها؟ کجایند فرعون ها و فرزندان شان؟ (نهج البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۱۸۱).

اما طرف دیگر قضیه، یعنی روشنایی بخشی حال و آینده، نسبت به گذشته، مسئله ای است که کمتر به آن توجه شده است. در واقع، همان گونه که آینده نیاز به روشنگری دارد، گذشته و تاریخ نیز نیازمند این روشنگری است. این مسئله را از چند جهت می توان مورد توجه قرار داد:

اول اینکه، تاریخ در بسیاری از مواقع، به نحو صحیح ثبت نشده است و همیشه زوایای پنهان بسیاری دارد که با گذشته زمان آشکار می شوند و از ابهام در می آیند. معمولاً گذشتگان در نظر آینده گان مورد ارزیابی و قضاوت قرار می گیرند. چنانکه این قول مشهور که «آیندگان درباره ما قضاوت خواهند کرد»، گویای آن است. اسناد، خاطرات و غالب آنچه در زمان وقوع یک پدیده ثبت و نقل می شود، به دست آیندگان مورد تفسیر و تحلیل و استفاده قرار می گیرد.

دوم اینکه، گاه یک واقعه در آینده اتفاق می افتد و موجب احیای امری در گذشته می شود؛ یعنی آینده نسبت به گذشته، جنبه احیاء پیدا می کند. وقایع تاریخی نسبت به یکدیگر، تأثیر و تأثرات خاصی دارند. واقعه ای در آینده، ممکن است برخی وقایع گذشته را از نگاه ها بیندازد و آنها را تبدیل به یک عنصر کهنه و مرده کند. به عکس، ممکن است وقایع آینده، موجب احیا و بازیابی برخی وقایع گذشته شوند. برای مثال، انقلاب اسلامی چیزهای بسیاری را در تاریخ اسلام و ایران کنار زد و بی اعتبار کرد و چیزهای زیادی را هم زنده و احیا کرد. انقلاب اسلامی باطل کننده سقیفه، سلطنت، باستان گرایی، جدایی دین از سیاست و بی دینی و دنیاگرایی بود. در مقابل، احیاگر اسلام، ایران اسلامی، جنبش های بیداری، تمدن ایرانی - اسلامی و حکومت دینی شد (مهدوی زادگان، ۱۳۸۵).

سوم اینکه، ممکن است آینده و واقعه ای که در آینده اتفاق می افتد، جهت تاریخ را عوض کند. این تغییر جهت، موجب شود مطالعه تاریخ با یک خط سیر صعودی یا نزولی، در گذشته دنبال شود و وقایع تاریخی با ملاحظه این خط سیر، تحلیل و تفسیر شوند. وقتی پدیده کنونی در جهت رشد و تعالی باشد، متفکر را وامی دارد که زمینه ها، مقدمات، ظرفیت های این موفقیت را در گذشته پیدا کند و رشته آنها را به هم پیوند بدهد؛ یعنی به دنبال تداوم تاریخی می گردد.

اساساً یکی از تأثیرات مهم یک آینده خوب بر نگاه به گذشته، که به نحو قابل توجهی تاریخ را در «دسترس» قرار می دهد و آن را تبدیل به ظرفیتی برای آینده می سازد، ایجاد تداوم و پیوستگی تاریخی است. اینجاست که باید به مفهوم «تداوم تاریخی» پرداخت.

### ۳. تداوم و نه گسست تاریخی

«تداوم تاریخی»، وضعیتی است که در آن خط سیر حرکت یک ملت به سمت رشد و پیشرفت از گذشته تا حال ترسیم می شود. نقاط عطف، از گذشته تا حال و آینده روشن می شوند و در لابه لای فراز و نشیب های تاریخی، به

تعبیری نخ تسبیح نمایان می‌شود. روشن شدن این نخ تسبیح، همانند مفهوم «دسترسی»، هم به آگاهی از گذشته ارتباط دارد و هم به قرارداد داشتن در وضعیت مناسبی در حال و با چشم‌انداز مطلوبی در آینده.

ارتباط این موضوع با تاریخ، به این معناست که بدانیم از کجا آمده‌ایم و چگونه به اینجا رسیده‌ایم. بتوانیم ردّ پای خود را در تاریخ دنبال کنیم و بارها این مسیر را رفته، برگردیم تا هم جهت حرکت را فراموش نکنیم و هم نحوه عبور از فراز و نشیب‌ها را بیاموزیم. این مهم، به واسطه مطالعه تاریخ و آگاهی نسبت به آن صورت می‌گیرد. اگر دانش و بینش تاریخی، در رابطه با فرهنگ و تمدن ملتی واقع نشود، افراد آن ملت، به کسی می‌مانند که بدون نگاه به قفسه‌های آشپزخانه و یخچال منزلش، برای خرید مایحتاج به فروشگاه می‌رود. به یقین خریدی که او انجام می‌دهد، نه تنها پاسخ‌گوی نیازهای او نیست، بلکه موجب اتلاف و اسراف می‌شود. علاوه بر اینکه، جایی برای نگهداری این لوازم غیر ضروری یا بی‌ربط به نیازهایش ندارد.

باید دانست در کجای تاریخ قرار داریم؟ چه گذشته‌ای ما را به اینجا رسانده و قرار است به کدامین سو برویم؟ برای این سیر، چه باید کرد؟ این همان تداوم تاریخی است که با نگاه به تاریخ و آگاهی درباره آن حاصل می‌شود. در مقابل این تداوم، «گسست تاریخی» این است که بدون توجه به گذشته، در جستجوی آینده باشیم. این گسست، در نهایت منجر به بی‌هویتی ملت و سردرگمی ایشان در رابطه با طراحی یک آینده مطلوب می‌شود.

اما آنچه از تداوم تاریخی به حال و آینده مربوط می‌شود، به جنبه عینیت‌سازی، انگیزه‌سازی و امیدبخشی حال و آینده نسبت به گذشته برمی‌گردد. تداوم تاریخی، که رمز پیشرفت یک ملت محسوب می‌شود، به معنای اتصال حلقات و نقاط عطف یک تاریخ، از گذشته تا حال و آینده است. اما این اتصال‌یابی و تداوم‌یابی، اساساً زمانی صورت می‌گیرد که آن ملت در وضعیت صعودی و رو به بالا قرار گرفته باشد. همچنین، چشم‌انداز و افق امیدوارکننده‌ای در پیش داشته باشد. در این وضعیت، یک ملت به دنبال افتخارات و سوابق خود در تاریخ می‌گردد. به نوعی قلّه‌های تاریخ یک ملت، به ناگاه از درون ابرهای ابهام و بی‌توجهی بیرون زده، دیده می‌شوند و به آنها نزدیک می‌شود. به خلاف زمانی که سیر حرکت یک ملت نزولی باشد، در این صورت نقاط برجسته کم‌کم از پیش چشم آنها دور می‌شوند و به اعماق تاریخ می‌روند. البته این به نوع وضعیت کنونی هم بستگی دارد. برای مثال، ملتی که یک سیر صعودی از تشکیل نظام تا تمدن را در نظر دارد و در حال حرکت در این مسیر باشد، سوابق متنوعی از قیام‌ها، نهضت‌ها، انقلاب‌ها و تمدن‌ها را در تاریخ خود فراخوان می‌کند. ملتی که قصد تمدن‌سازی ندارد، قاعدتاً به سوابق تمدنی توجهی نمی‌کند حتی سابقه گذشته تمدنی خود را نیز به سرگذشت دولت‌ها و نظام‌ها تقلیل می‌دهد.

#### ۴. حرکت در کانون، نه حاشیه تاریخ

هرچند نبودن در وضعیت انفعال تمدنی، در بهره‌گیری از میراث درون فرهنگی و برون فرهنگی، هر دو مؤثر است، اما در این بخش تنها به تأثیر آن بر میراث‌درون فرهنگی خواهیم پرداخت. حرکت تمدن‌سازانه یک ملت، از دو حال

خارج نیست: یا این ملت در حرکت خود مستقل و دارای نقش اصلی است؛ یعنی خط سیر متفاوتی را دنبال می کند و در مرکز تاریخ حضور دارد و در معادلات جهانی تأثیرگذار است. یا نقش تبعی و حاشیه ای دارد و به تعبیری، در حاشیه تاریخ حرکت می کند. شاید بتوان از مفاهیم نظریه نظام جهانی *والراشتاین*، در اینجا استفاده کرد. هرچند این نظریه، با رویکرد اقتصادی ارائه شده، اما می توان از مفاهیم آن در سایر حوزه ها استفاده کرد. در این نظریه، کشورها در نظام جهانی به سه دسته کشورهای مرکز، پیرامون و شبه پیرامون طبقه بندی می شوند. کشورهای مرکز، هم مبدأ سرمایه اند و هم مقصد آن و چرخه اقتصادی اول، آب به آسیاب کشورهای مرکز می ریزد و سرریز آن به حوضچه کشورهای پیرامون و شبه پیرامون، وارد می شود. در ارتباط با این بحث می توان این دسته بندی را داشت. کشورهای مرکز در این بحث، کشورهایی هستند که تحولات و معادلات منطقه ای یا جهانی با اراده آنها رقم می خورد. کشورهایی که هم تصمیم گیرند و هم تصمیم ساز و دیگران به دلایل مختلف، یا تابع این تصمیماتند یا نمی توانند با آنها مخالفت کنند و مجبور به اطاعت هستند. البته این سیستم، وضعیت حتمی و جبرگونه ندارد؛ امکان تمرد و خروج از آن وجود دارد؛ یعنی ممکن است کشور یا فرهنگ خاصی، این چارچوب را نپذیرد و بتواند البته به سختی، از این چرخه خارج شود. در صورت دوام، نقش حاشیه ای خود را پشت سر می گذارد و به نوعی در مرکز قرار می گیرد.

یکی از آثار قرار داشتن در حاشیه تاریخ، این است که میراث کشورهای حاشیه ای و سوابق و افتخاراتشان، یا به کلی فراموش می شود و یا متناسب و همساز با نظام تاریخی مرکز - پیرامون، تحلیل و تفسیر می شود. از این رو، تاریخ زمانی می تواند همچون ظرفیتی فعال در اختیار قرار گیرد که حرکت در مرکز و با نقش اصلی باشد. جامعه ای که در وضعیت فعال و اصیل به سر می برد، دست به جمع آوری سوابق و کارنامه تاریخی خود می زند. این وضعیت، مانند اهتمام استادی که در مسیر رشد و ارتقاء قرار گرفته، نسبت به جمع آوری و ثبت رزومه آموزشی و پژوهشی خود است.

بنابراین، صرف داشتن افتخارات تاریخی در گذشته، نمی تواند تعیین کننده جایگاه مرکزی یا پیرامونی کشوری باشد. وضعیت کنونی، مهم ترین نقش را در این خصوص ایفا می کند. بنابراین، ممکن است ملتی با وجود سوابق درخشان در گذشته و حتی حرکت در باطن، روبه رشد، در حاشیه تاریخ بسر ببرد و پدیده ای بزرگ در حال یا آینده، به یک باره وضعیت آن ملت و جایگاه آن را از سطح حاشیه ای، به سطح مرکزی بکشاند و آنها را از وضعیت پیرو، به وضعیت پیشرو تبدیل سازد. هر چند به نظر می رسد، هیچ ملتی یک شبه و به یک باره، این تغییر وضعیت را پیدا نمی کند، مگر زمانی که دست خدا در تاریخ نمایان می شود که آن هم مبتنی بر یک مجموعه زمینه هاست. اما می توان به نوعی جهش در تاریخ هم باور داشت؛ یعنی برخی پدیده ها چنان قدرت دارند که می توانند به یکباره انرژی ذخیره شده در تاریخ یک ملت را آزاد کنند و آن ملت با یک جهش بزرگ در تاریخ خود مواجه شود.

**ج) شرایط تبدیل «میراث برون فرهنگی» به «ظرفیت تمدنی»**

شرایط و لوازم دستیابی و فعال‌سازی میراث برون فرهنگی، به وضعیت تمدنی ملتی بستگی دارد که در حال تمدن‌سازی است. ملت تمدن‌ساز، نسبت به فرهنگ و تمدنی که قصد اخذ و اقتباس داشته‌های تمدنی آن را دارد، از دو حال خارج نیست: یا آن تمدن حیات و پویایی خود را از دست داده است و یا همچنان در حال حیات است و همچون تمدن غربی دارای یک نوع سلطه و هژمونی گفتمانی و یا تبلیغاتی است.

حالت اول، بیشتر با وضعیت مسلمانان در رابطه با تمدن‌های ایرانی و رومی، در قرن اول هجری تطبیق می‌کند. در این وضعیت، انگیزه اخذ و اقتباس به نحو نسبتاً سالم و مفید و دور از پیچیدگی شکل خواهد گرفت. هرچند اصل وجود این انگیزه، برای هر ملتی حاصل نمی‌شود و دسترسی به همین میراث نیز برای هر ملتی میسر نیست. درست است که تاریخ در ارائه اندوخته و ذخیره خود بخل ندارد و گزینش هم نمی‌کند. منتها دسترسی به این دارایی و این اندوخته، نیازمند بیداری و وجود انگیزه کافی است. وجود انگیزه در طلب و به دست آوردن میراث و دستاوردهای تمدن دیگر؛ چرا که تمدن مقابل در این صورت به جسم بی‌روحي می‌ماند که به راحتی می‌توان از آن بهره‌برداری کرد و میراث آن را بدون پوششی از سلطه و قدرت در اختیار گرفت. این وضعیت را می‌توان به «ارث‌بری» فرهنگی تعبیر کرد.

حالت دوم که در واقع وضعیت تمدنی یک ملت در حال تمدن‌سازی است، وضعیتی سخت و پیچیده دارد؛ اینکه تمدن مقابل، نه تنها در قید حیات است، بلکه حداقل به لحاظ تبلیغاتی تفوق و سلطه فرهنگی و تمدنی دارد. اینجاست که نیازمند یک کار مضاعف و سخت هستیم. این کار را می‌توان به «میراث‌سازی» تعبیر کرد. دستاوردهای تمدنی غرب، با توجه به تفوق و سلطه فرهنگی و تمدنی آن، در صورتی می‌تواند در اختیار ما قرار گیرد که بتوان به آنها، معامله «میراث» کرد. این عملیات در ادامه در قالب دو شرط اساسی دنبال می‌شود.

**الف. خودباوری و خروج از هژمونی گفتمانی**

طبیعی است در صورتی که رابطه فرهنگ مقصد، با فرهنگ مبدأ، یک رابطه یک طرفه و به نفع فرهنگ مبدأ باشد، اخذ و اقتباس پیچیده در مناسبات قدرت و سلطه گفتمانی صورت خواهد گرفت. اینجاست که قوم وام‌گیرنده، در موضع ضعف و وام‌دهنده در موضع قدرت قرار دارد. نگاه به یکدیگر از سوی ضعیف، همراه با رعب و شیفستگی و از سوی قوی، همراه با استعمار و نفوذ صورت خواهد گرفت. در چنین موقعیتی، اخذ و اقتباس و استفاده از دستاوردهای فرهنگ مبدأ بی‌فایده، بلکه مضر خواهد بود؛ چرا که هم ضعف و عقب‌ماندگی را عمیق‌تر می‌کند و هم ما را از دستیابی به تمدن مطلوب دور می‌سازد. بنابراین، شرط اولیه بهره‌گیری از دستاوردهای فرهنگ مبدأ در این حالت، خودباوری و خروج از هژمونی گفتمانی آن فرهنگ است. خودباوری این است که فرهنگ مقصد، نسبت به راه متفاوت خود، آگاهی یافته و نیاز خود را شناخته باشد. شبیه انسانی که می‌خواهد گام دوم را بردارد، یا جهشی داشته

باشد، ابتدا باید جای یکی از قدم‌های خود را محکم کند و بداند که کجا ایستاده و آنجا برای برداشتن گام دوم یا جهش، به اندازه کافی محکم و استوار هست، یا خیر؟ فرهنگی که مرعوب و یا شیفته فرهنگ مبدأ باشد، هیچ‌گاه نمی‌تواند دست به گزینش و انتخاب آزادانه دستاوردهای فرهنگ مبدأ بزند. بنابراین، خودباوری زمینه شناخت راه متفاوت، درک نیازها و قدرت گزینش و انتخاب را فراهم می‌کند. تا اینجا موضع فرهنگ مقصد نسبت به فرهنگ مبدأ از حالت ضعیف و قوی و تمدن و توحش خارج شده، فرهنگ مبدأ در نظر فرهنگ مقصد، در موضع مساوی یا حتی ممکن است در موضع ضعیف‌تر قرار گیرد. اینجا است که آن هژمونی گفتمانی ترک برمی‌دارد و دستاوردهای تمدنی فرهنگ مبدأ، به نوعی «میراث» تاریخی مبدل می‌شود. اما برای تبدیل این «میراث» به ظرفیتی برای تمدن سازی نوین، علمیات دیگری نیز نیاز است که به عنوان «ایدئولوژی زدایی» به آن می‌پردازیم.

### ب. ایدئولوژی زدایی، تصرف و بومی سازی

ایدئولوژی زدایی، مرحله‌ای است که فرهنگ مقصد به کمک آن می‌تواند از ارتباط‌های ارزشی و ایدئولوژیک محصولات، تجربه‌ها و دستاوردهای فرهنگ مبدأ رها شود و راه را برای بومی سازی، یا تبدیل آنها به ظرفیت تمدنی هموار کند. البته منظور ما از «ایدئولوژی» معنای منفی و مارکسیستی آن نیست. ایدئولوژی در اینجا، منظور همان نسبت‌ها و ارتباط‌هایی است که میان مبانی فکری و محصولات فکری، در همه مکاتب اسلامی و یا غیر اسلامی وجود دارد. فرهنگ‌ها و تمدن‌ها، بر پایه نسبت‌هایی با عالم و آدم شکل می‌گیرند. فرهنگ و تمدن اسلامی، از قیل نسبتی آغاز می‌شود که انسان با خدای یکتا و کلام او برقرار می‌کند. همچنین، «غرب یک نسبت است، نسبتی که بشر در آن خود را مرجع علم و عقل و قدرت و ملاک خیر و زیبایی دانسته است» (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، مقدمه ص نه).

برای رهایی از این ارتباط‌ها و تغییر نسبت‌ها، دو مرحله لازم است: اول، نگاه ما به فرهنگ مبدأ که مسلط است، بایستی عاری از شیفتگی و تعلق و غیرمبتنی بر رابطه ضعیف و قوی باشد. در مبحث قبل بدان پرداخته شد. دوم، با نگاه تاریخی و شالوده‌شکنانه به آن فرهنگ و تمدن، زمینه را برای رها شدن از ارتباط ایدئولوژیک دستاوردها، تجربیات و محصولات علمی و غیرعلمی آن تمدن فراهم کنیم.

همین کار؛ یعنی ایدئولوژی زدایی و رهایی از ارتباط‌ها و تغییر نسبت‌ها را تمدن غربی در ابتدای کار، با دستاوردهای فرهنگی دیگران، به ویژه تمدن اسلامی انجام داد. برای مثال، غرب جدید برای فلسفیدن، که مبنای تأسیس و تجدید است، چاره‌ای نداشت که سراغ فلسفه اسلامی برود. مدت‌ها نیز به تعلیم فلسفه ابن‌سینایی پرداخت، اما زمانی که راه خودش را پیدا کرد و فهمید که این راه، غیر از راه عالم اسلام است و باید فلسفه را به اصل خود؛ یعنی فلسفه یونانی بازگرداند، با رفتن سراغ ابن‌رشد که تلاشش بر این بود که /رسطو راستین را بشناسد،

به نوعی دست به ایدئولوژی‌زدایی زد و با عبور از افلاطون و ارسطوی اسلامی، به افلاطون و ارسطوی اصیل، در عین حال خامی دست یافت که می‌توانست منطق تفکر آنها را در مسیر ایجاد یک راه جدید به کار گیرد.

در واقع، غرب جدید برای ساختن تاریخ و تمدن خود، دو گام اساسی برداشت: اول، شناخت خود و شناخت دیگران. هر دوی این شناخت‌ها را غرب به کمک شرق‌شناسی به دست آورد. شرق‌شناسان با غربیت‌سازی و نگاه اَبژکتیو به شرق، هم به شناخت غرب از خودش کمک کردند و هم دستاوردهای شرق را به ظرفیتی برای خود مبدل ساختند.

به قول دکتر داورى شرق‌شناسی صرف شناخت فرهنگ و ادب و سایر اجزا شرق نیست. شرق‌شناس، به شرق نگاه اَبژکتیو دارد؛ یعنی آن را متعلق فهم خود (اَبژه) قرار می‌دهد؛ در نگاه اَبژکتیو، فاعل شناسایی هیچ تعلقى به اَبژه ندارد و آن را موجود مرده‌ای می‌داند که به موزه تاریخ رفته (اولاً)، پس چون این متعلق فهم، بی‌جان است، مورد تملک و تسخیر علمی قرار می‌گیرد (ثانیاً). این صفت ذاتی پژوهش است و مستشرقین، شرق را پژوهش می‌کنند (همان، ص ۲). غرب با این پژوهش، شرق را به عنوان «دیگری» که باید به آن مسلط شد، نگاه کرد. این لازمه بسط تاریخ غربی بود. به عبارت دیگر، شرق‌شناس دو مأموریت اصلی و مهم داشت: اول اینکه، شرایط احراز هویت غرب و تحقق تاریخ غربی را فراهم سازد. سپس، همه تاریخ شرقی را برای نگهداری در موزه غرب گردآورد (همان). به گفته دنیس‌هی: «شرق‌شناسی در حکم عقیده اروپاست و نوعی تصور جمعی است که به غرب و به اروپا هویت بخشده» (همان، ص ۱۰۷).

با توجه به این نمونه و نحوه برخورد غرب با فرهنگ‌های دیگر، فرهنگی که قصد بهره‌گیری از دستاوردها و تجربیات و محصولات تمدن غربی را دارد، باید به نوعی غرب‌شناسی دست پیدا کند. منظور از «غرب‌شناسی» هم، معرفتی است که ما را در تغییر نسبت‌ها و رهایی از ارتباط ایدئولوژیک محصولات تمدن غربی یاری می‌رساند. غرب‌شناسی، عکس‌العملی در مقابل شرق‌شناسی نیست. منظور ناچیزانگاشتن فکر و علم غربی و جستجوی عیب‌ها و ایراد سرزنش‌ها و تأسیس معرفت و دانشی دقیقاً مانند شرق‌شناسی نیست؛ چرا که نگاه «اَبژکتیو» غرب، نگاه همراه با استیلا و قدرت و سلطه است. این نگاه نه اسلامی است و نه انسانی. اما در صورت وجود شرایطی، می‌توان برخی ویژگی‌های نگاه شرق‌شناسی را الگوگیری کرد. می‌توان با توجه به موضع برتری، که خودباوری به انسان می‌دهد، ابهت غرب را نزد خود شکست و آن را به این معنا، که تعلق خاطر و شیفتگی نسبت به آن وجود ندارد، متعلق پژوهش (اَبژه) قرار داد. البته این گونه نیست که پژوهشگر بتواند تعلق خود را نسبت به متعلق پژوهش به نحو کامل از بین ببرد. همان‌گونه که شرق‌شناسان نتوانسته‌اند چنین کنند. به گفته دکتر داورى، شرق‌شناسان بزرگ به کاری که کرده‌اند تعلق خاطر شدید داشتند و بعضی از آنان، با شرق پیوندهای نزدیک داشته‌اند (همان، ص ۷). اما این تعلق خاطر، غیر از نسبتی است که یک شرقی، با ادب و فرهنگ شرق دارد. این تعلق مثل علاقه و هیجانی است که یک بازدیدکننده موزه از اشیای موزه دارد. برای همین است که بیشتر شرق‌شناسان، به سابقه تاریخی و فرهنگی شرق با نوعی دلبستگی می‌نگرند با این حال، مردم شرق را تحقیر می‌کنند (همان، ص ۱۱۲).

#### د. نقش عمومی انقلاب اسلامی در ایجاد شرایط «ظرفیت سازی تمدنی» با «گشایش تاریخ دینی»

تبدیل میراث درون فرهنگی و برون فرهنگی، به ظرفیت‌هایی برای تمدن سازی نوین اسلامی، نیازمند زمینه‌ها و شرایط خاصی است. اینجا، به نقش عمومی انقلاب اسلامی، در پدید آوردن این شرایط می‌پردازیم. مقصود از «نقش عمومی» این است که در اینجا قصد نداریم نقش انقلاب اسلامی را در ایجاد هر یک از شرایط و لوازم، به تفصیل مورد بررسی قرار دهیم؛ چرا که بررسی هر یک از این موارد، نیازمند تدوین مقالات متعددی است. نقش عمومی انقلاب اسلامی، در این است که توانسته است «تاریخ دینی» را بگشاید و از فروبستگی و بن‌بست خارج کند. مقصود از «تاریخ دینی»، مجموع فکر دینی، ایده‌ها و آرمان‌های دینی، عملکرد متدینان از گذشته تا امروز و به طور کلی، «دنیای دین‌داران» است. فروبستگی «تاریخ دینی» زمانی است که دین و دین‌داران محوریت ندارند و افق روشنی را هم پیش‌روی خود نمی‌بینند. در مقابل، گشایش «تاریخ دینی» زمانی اتفاق می‌افتد که دین و دین‌داران، دوباره محوریت پیدا کنند. بر معادلات جهانی تأثیر بگذارند و نسبت به ساختن آینده مطلوب خود امیدوار باشند.

می‌توان گفت: تا پیش از انقلاب افق «تاریخ دینی» بسته بود. سستی، خواب‌آلودگی و از بین رفتن نشاط تمدنی مسلمانان و در مقابل، بیداری و سلطه‌گری تفکر و تمدن غربی، مهم‌ترین عوامل این فروبستگی افق تاریخ و تمدن دینی بودند. انقلاب اسلامی، برای عبور از این وضعیت، به طور هم‌زمان باید دو گام اساسی برمی‌داشت. بیدار کردن مسلمانان و عزت‌بخشیدن به آنها و شکستن مطلقیت تمدنی غرب. تمدن غربی، ساحت وجودی بشر و زندگی بشری را به ساحت مادی و ناسوتی آن تقلیل داده بود و افقی پیش روی بشریت، جز مادیت ترسیم نمی‌کرد. اما انقلاب توانست اصول راهبر تاریخ و تمدن غربی، یعنی انسان‌گرایی و جدایی دین از زندگی را مورد هدف قرار داده، در حقانیت و مطلق بودن تاریخ و تمدن غربی تردید ایجاد کند.

انقلاب شعاع گسترده و بنیانی از تفکر و تمدن بشری را درگیر خود ساخت. این لایه بسیار عمیق‌تر از لایه‌های سطحی مانند امور سیاسی، اقتصادی و حتی مذهبی بود. بهترین قضاوت در این خصوص مراجعه به دانشمندان غربی و اسلامی است. کلام لِنسر، پروفیسور اتریشی گویاترین سخنی است که می‌تواند لایه‌های عمیق این تأثیر را نشان دهد. او معتقد است: «انقلاب امام خمینی حتی سیر تطوری [سیر تکاملی، تکامل تدریجی] انسان را تغییر داد» (حاجتی، ۱۳۸۱، ص ۲۸).

گیلنر، در اثر خود تحت عنوان «تحولات جاری در دین: انقلاب اسلامی» می‌نویسد:

دیدگاهی که «مارکس»، «دورکهایم» و «وبر» در آن سهیم بودند، این بود که دین سنتی بیش از پیش در دنیای مدرن به صورت امری حاشیه‌ای در می‌آید و دنیوی شدن فرایندی اجتناب‌ناپذیر است. از این سه جامعه‌شناس، شاید تنها وبر می‌توانست حدس بزند که یک نظام دینی سنتی؛ مانند اسلام ممکن است تجدید حیات عمده‌ای پیدا کند و پایه تحولات مهم سیاسی در اواخر قرن بیستم شود؛ با این همه، این دقیقاً آن چیزی است که در دهه ۱۹۸۰ در ایران رخ داد (گیلنر، ۱۳۸۳، ص ۵۰۵).

فوکو نیز می‌گفت: مردمی که روی این خاک زندگی می‌کنند، در جستجوی چیزی هستند که ما غربی‌ها امکان آن را پس از رنسانس و بحران بزرگ مسیحیت از دست داده‌ایم و آن «معنویت سیاسی» است (ر.ک. میشل فوکو، ۱۳۷۷، ص ۴۲).

دانیل پایپس رئیس انستیتو پژوهش‌های سیاست‌های خارجی آمریکا، در سمینار پاییز ۱۳۶۸ در استانبول ترکیه گفت: «باید اعتراف کنیم که پیش از پیروزی انقلاب اسلامی، ما برای افکار دینی و مذهبی هیچ جایی باز نکرده بودیم. ولی از این پس برای ما آمریکایی‌ها ضروری است که زمینه‌ای جهت مطالعه و تحقیق پیرامون مذهب فراهم آوریم» (حاجتی، ۱۳۸۱، ص ۵۳). پروفیسور ویلیام بیمن، از دانشگاه بروان آمریکا، می‌نویسد: «امام خمینی علیه السلام در اوج ناباوری تحلیل‌گران بین‌المللی، با عقاید مذهبی که غرب آنها را کهنه و قرون وسطایی می‌دانست، جهان را تکان داد» (همان).

لنخ والسا رئیس جمهور پیشین لهستان می‌گوید: «پیروزی انقلاب اسلامی موجب احیای فکر دینی حتی در سطح حکومت‌ها شد، ولو در کشورهای مسیحی» (همان). در حالی که به اذعان دانیل بل «تمامی جامعه‌شناسان کلاسیک به جز معدودی، انتظار داشتند که با برآمدن آفتاب قرن بیستم، دین نیز محو گردد» (شجاعی زند، ۱۳۸۱، ص ۹۱).

*الوین تافلر معتقد است:*

فتوای ارتداد سلمان رشدی که از سوی امام خمینی علیه السلام صادر شد، تنها محکوم کردن یک فرد نبود که یک مذهب را مورد استهزاء قرار داده، پیام واقعی او این نبود. او در واقع کل ساختار قوانین و رسوم مدرن بین‌المللی را به مبارزه طلبیده بود. تصادفی نیست که آیت‌الله خمینی از نظر بیشتر کشورهای جهان، فردی استثنایی جلوه می‌کرد. او واقعاً چنین بود. دعوی او دایره بر آنکه مذهب دارای حقوقی فراتر از حکومت‌های ملی است. این جهشی عظیم است که ما را در آن واحد به جلو و عقب می‌برد و مذهب را بار دیگر به مرکز صحنه جهان سوق می‌دهد. بازی قدرت جهانی که در دهه‌های آینده پدید خواهد آمد، بدون در نظر گرفتن قدرت روز افزون اسلام، مذاهب کاتولیک و مذاهب دیگر... قابل درک نیست (ر.ک. تافلر، ۱۳۷۰، ص ۶۰).

مجله تایمز در شماره هفتم آوریل ۱۹۸۰م با وقوع انقلاب اسلامی می‌نویسد: «انقلابی ساکت در تفکر و استدلال در حال وقوع است و خدا دارد برمی‌گردد» (گلشنی، ۱۳۷۷، ص ۶۰).

امام علیه السلام با حرکت خود «شرق و غرب را لرزاند و میراثی بر جای گذاشت که هنوز زنده و فعال است» (حاجتی، ۱۳۸۱، ص ۲۸). وی «توانست اثر بزرگی در تاریخ جهان بر جای بگذارد» (همان). بی‌تردید «جهانیان همچنان تحت تأثیر انقلاب معنوی او قرار دارند» (همان).

نباید این جملات را ساده گرفت و یا بیان آنها را متأثر از احساسات گذرا دانست. شاید همه مدعی این متفکران را نتوان اثبات کرد، اما می‌تواند بیانگر این باشد که این انقلاب با هسته و مرکز تاریخ و تمدن غربی درگیر شده است. افزون بر اینکه، تاریخ غربی را در کلیتش به چالش می‌کشد، افق تاریخ دینی را نیز گشوده است.



وقتی افق یک تاریخ گشوده می شود، نتایج زیادی به دنبال دارد. بخشی از این نتایج، به گذشته این تاریخ مربوط است. بخشی به حال و آینده آن. گشایش تاریخ، به معنای دیگر روشن و نمایان شدن تاریخ دینی است؛ از ابتدا تا انتها. گذشته را در «دسترس» قرار می دهد. «گسیختگی» میان گذشته و حال و آینده را به «تداوم» و پیوند تبدیل می کند و با گشایش افق تاریخ، بی آینده گی را با امید به آینده جایگزین می کند. در نتیجه، تاریخ دینی را از حاشیه و پیرامون تاریخ بشریت به متن و مرکز تاریخ منتقل می کند. از دیدگاه یکی از صاحب نظران، بر اثر انقلاب اسلامی بستری فراهم شده که «اگر کسی خود را بدان متصل کرد، کل زندگی او وارد تاریخی از نورانیت و معنویت می شود، به طوری که خود را در گذشته با همه انبیاء هم افق و در آینده با حضرت مهدی همراه می یابد» (طاهرزاده، ۱۳۸۸، ص ۴۱).

### تأثیر گشایش تاریخ دینی در گذشته دینی

چنانچه اشاره شد، اولین تأثیر گشایش تاریخ دینی، در گذشته این تاریخ نمایان می شود، بخشی از آن، حوزه تاریخ نگاری و تاریخ نویسی اسلامی و دینی است. تاریخ دینی، تاریخ نگاری مخصوص به خود را دارد و از دل این تاریخ نویسی، آگاهی تاریخی پدید می آید. اما تا تاریخ دینی گشوده نباشد، حتی تاریخ نویسی دینی هم شکل نمی گیرد. به تعبیر دکتر داوری «دشواری اصلی و بزرگ پدید آمدن تاریخ نویسی دینی یک تصمیم سیاسی و حتی یک طرح پژوهشی نمی تواند باشد، بلکه این یک حادثه تاریخی است و جز در ضمن تجدید عهد دینی نمی تواند وقوع یابد» (نجفی، ۱۳۹۴، ص ۴).

وقتی افق یک تاریخ گشوده می شود، در این وضعیت همه راهی که یک ملت در تاریخ طی کرده، تجربه هایی که آموخته، افتخارات و مفاخری که آفریده، همچون قله هایی که ناگاه از زیر آب بیرون می آیند، نمایان خواهند شد. افتخارات تاریخ اسلام، تاریخ امامت، تاریخ ایران اسلامی، تاریخ تمدن اسلامی، تاریخ صفویه، تاریخ جنبش های تنباکو، مشروطه و... همان قله هایی هستند که با وقوع انقلاب اسلامی، نمایان شده و در دسترس ما قرار گرفته اند. نه اینکه پیش از انقلاب اسلامی، این مقاطع تاریخی مد نظر نبوده و یا کسی به مطالعه و تحقیق در آنها نپرداخته، بلکه مهم تر از کمیت، که از این جهت هم افزایش داشته است، کیفیت و وجه این توجه است. بعد از انقلاب اسلامی، مطالعه تاریخ نه از باب تفنن و به تعبیر رایج علم برای علم، بلکه به عنوان ریشه تاریخی حیات دینی و انقلاب اسلامی و یا پشتوانه تاریخی، افق تمدنی اسلام مد نظر قرار می گیرد. در این حالت، تاریخ اسلام و ایران اسلامی، نه فقط از دیدگاه تاریخ انحطاط، بلکه با دید تاریخ تکامل مورد توجه قرار می گیرند.

تمدن غربی، به کمک شرق شناسی تاریخ ملل و فرهنگ هایی که از تکاپو افتاده بودند و تاریخ شان دیگر مدعی نداشت را مصادره کرد و آنها را به وادی بی تاریخی سوق داد. نفس بازیابی آنچه از تمدن های پیشین به جا مانده، توسط تمدن جاری، امر طبیعی و معمول است. اما تفاوتی که در این میان وجود دارد، این است که شرق شناسی در

بازیابی خود، شرق واقعی و حقیقی را مد نظر قرار نمی‌داد، بلکه در واقع شرقی که دوران طفولیت غرب بود، مورد و متعلق پژوهش آنها قرار می‌گرفت. غرب، تاریخ ملل و فرهنگ‌های دیگر را نه گونه‌ای دیگر از تاریخ، بلکه گذشته خود قلمداد می‌کرد. این یعنی بی‌تاریخ ساختن هر ملتی که غیر غرب است. در واقع، غرب اثبات خود را در نفی دیگران جستجو می‌کرد (داوری اردکانی، ۱۳۷۹، ص ۵۵-۶۶).

برای مثال، آنگاه که به تاریخ تمدن اسلامی نگاه می‌کنیم، می‌بینیم که به رغم اینکه تمام محیط اسلامی، اصلاً بازار علم دنیا بوده، اما متأسفانه نسل امروز اینها را نمی‌داند. این ندانستن، نه به معنای این است که همین مطالبی را که من گفتم، نمی‌داند؛ چرا این مطالب را صد بار شنیده است. همه در کتاب‌ها هم گفته‌اند. همه جا هم گفته‌اند. اما باورش نیست! بی‌آنکه به زبان انکار کند، یک حالت ناباوری در همه نسل امروز و نسل قبل، نسبت به گذشته ایران وجود دارد. علتش هم این است که تمدن غرب و این تکنولوژی پُر سر و صدا، آن چنان آمده فضا را پُر کرده که حتی کسی جرأت نمی‌کند، به شجره‌نامه خودش نگاه کند! امروز علم در دست آنهاست، در اینکه شکی نیست، اما می‌خواهند گذشته علمی ملت‌ها را هم نفی کنند. البته در جاهایی کل تمدن‌ها را نفی می‌کنند! این غربی‌ها و اروپایی‌ها که به نقاطی از دنیا - مثل مناطقی از امریکای لاتین - رفتند، کل تمدن را نفی کردند! (خامنه‌ای، ۱۳۷۰/۱۱/۱۵)

تمدن غربی، با به کار بردن مفاهیمی همچون سنت و تجدد، این دوگانگی و بیگانگی را میان خود و دیگران تئوریزه کرد؛ مفاهیمی که در مقایسه و مقابله دو نوع نظام اندیشگی قدیم و جدید پدید آمده‌اند. قدیم و جدید، تنها به یک فاصله زمانی اشاره نمی‌کند، بلکه هر یک، بار معنایی و ارزشی خاصی دارند. این ارزشگذاری عمدتاً توسط نظامی از اندیشه و تفکر صورت گرفته است که خود بخشی از این تقسیم است؛ یعنی این نظام اندیشگی جدید یا به عبارت دقیق‌تر، غربی است که پس از تعریف خود به «تجدد» و «متجدد»، آنچه «غیر» یا «مقابل» خویش می‌بیند، «سنت» یا «سنّتی» می‌خواند (مظاهری، ۱۳۹۱، ص ۱۶۶).

اندیشه تجدد با این نام‌گذاری و تمایز، خود را تشخص و تعین (هویت) می‌بخشد. همین نیاز به تشخص و غیریت بود که صاحبان اندیشه تجدد را پیش از کسانی که «سنّتی» خوانده شده‌اند، به بررسی و پژوهش در میراث فکری و فرهنگی گذشته، اعم از گذشته‌ای که متعلق به تاریخ غرب یا شرق است، واداشت. تاریخ غربی، از دوره یونانی آغاز شد. اما در حاشیه این تاریخ، تاریخ‌ها و فرهنگ‌ها و تمدن‌های دیگر هم وجود داشت. شرق‌شناسی به این حاشیه پرداخت (داوری اردکانی، ۱۳۸۲، ص ۴)، تا تاریخ‌های دیگر را به حاشیه براند.

برای نمونه، روزنتال از پیش‌کسوتان شرق‌شناسی، معتقد است: «تمدن اسلامی که ما می‌شناسیم، نمی‌تواند بدون میراث یونانی قوام داشته باشد» (همان، ص ۱۰۳). همانگونه که *والتسر* در آثار خود، تلاش زیادی می‌کند تا ثابت کند: «هر چه فیلسوفان عرب گفته‌اند «عاریه‌ای» از یونانیان است. طبق نظر *والتسر*، حتی هنگامی که نمی‌توانیم مأخذ را بیابیم، با اطمینان فرض می‌شود که جز مأخذ اصیل یونانی هیچ سندی نیست» (همان، ص ۱۰۵).

در حالی که مسلمانان میراث تمدن های گذشته را به خدمت گرفتند و «جریان اسلامی کردن این میراث به مراتب فراتر از صرف جذب و ادغام و تغییر دادن صورت آنها بود. در خلال این جریان، نیروهای خلاق عظیمی به ظهور رسید» (اسپوزیتو، ۱۳۷۷، ص ۱۰۱)، که موجب می شود بگوییم: «تمدن اسلام در اوج خود زیباترین و نوآورترین تمدن دنیا بود» (آدلر، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۲۳۶).

### تأثیر گشایش تاریخ دینی در آینده دینی

بی آیندگی و بی تاریخی، دو روی یک سکه اند. بی آیندگی، یکی از نتایج اصلی فروبستگی هر تاریخی، از جمله تاریخ دینی است. انسان وقتی احساس می کند آینده ای بر فعالیت و تلاشش مترتب نیست، خود به خود، دچار یأس و ناامیدی می شود. پیش از انقلاب اسلامی، این فکر که تمدن اسلامی گذشته مسلمانان دیگر احیا و بازسازی نخواهد شد و آینده از آن اسلام نیست، به یک تفکر رایج تبدیل شده بود و در ترویج این فکر، غرب و شرق شناسان نقش مهمی داشتند. مسلمانان تا پیش از انقلاب اسلامی، احساس می کردند یا باید به تاریخ غرب پیوندند، یا اینکه در بی آیندگی و بی تاریخی به سر ببرند. به تعبیر آیت الله خامنه ای:

روزی بود که امت اسلام امیدی به آینده نداشت، متفکران جهان اسلام می نشستند و برای روز سیاه مسلمانان مرثیه سرائی می کردند. آثار ادبی مسلمانان برجسته و پیشرو امثال سیدجمال الدین و دیگران را در صد سال گذشته ببینید. نخبگانی از دنیای اسلام که دل هایشان بیدار شده بود، وضع مسلمان ها را می دیدند و حقیقتاً برای مسلمان ها مرثیه سرائی می کردند. حقیقتاً آفق روشنی در دنیای اسلام دیده نمی شد (خامنه ای، ۱۳۸۷/۰۷/۱۱).

و همین بسته بودن آفق آینده، گرد یأس و ناامیدی را در بین متفکران جهان اسلام پراکنده بود، به نحوی که اگر یک وقت هم روشنفکر و عالمی در میان آنها پیدا می شد و به آنها یک کلمه حرفی می زد، می گفتند: آقا نمی شود، فایده ای ندارد... مایوس بودند. انقلاب اسلامی ایران این ابر یأس را از آفق زندگی و دید ملت ها زدود (همان، ۱۳۷۷/۰۸/۱۲) و با امید تازه ای به میدان آمدند. همان شاعران و هنرمندان و نویسندگانی که با یأس حرف می زدند، احساس شکست می کردند، بعد از پیروزی انقلاب اسلامی... روحیه شان عوض شد، لحن کلامشان و شعرشان و قلمشان تغییر پیدا کرد؛ رنگ امید به خود گرفت (همان، ۱۳۸۸/۳/۱۴).

انقلاب اسلامی توانست با گشودن آفق تاریخ دینی، گذشته تمدنی اسلام را به آینده آن متصل کند. قطعاً تصور اینکه تمدن اسلامی، می تواند در آینده تمدن رقیبی برای تمدن غرب باشد، از نتایج این انقلاب است. این انقلاب، در واقع با خدشه دار ساختن «مطلقیت» غرب و به تبع، نتایج مطالعات شرق شناسی، گذشته و تاریخ تمدن اسلامی را به آینده آن متصل ساخته است.

کاری که انقلاب اسلامی کرد، این بود که پرده زخمی که دشمنان بر آینده اسلام و ملت های مسلمان کشیده بودند، کنار زد و آینده داری را برای آنها به ارمغان آورد. این آینده، یعنی تمدن اسلامی و تمدن بین الملل اسلامی، اگر چه هنوز تحقق نیافته است، اما همین که می توان آن را در چشم انداز آینده جهان اسلام دید، خود کلید

حرکت به سمت و سوی آن است. شرق‌شناسی نسبت به برخی فرهنگ‌ها، مانند فرهنگ و تاریخ مسلمانان، نمی‌گوید شما هیچ نداشتید، بلکه ما را متقاعد می‌کند که اگر چه گذشته خوبی داشته‌اید. اما این گذشته، آینده‌ای ندارد و انسانی که گرفتار بی‌آیندگی تاریخی شد، برای ادامه زندگی با هویت مستقل و اهداف متفاوت توجیهی ندارد (طاهرزاده، ۱۳۸۸، ص ۴۱).

انقلاب اسلامی با تداوم و روند رو به رشد خود، چنان افق این آینده را گشوده است که دیگر نمی‌توان نسبت به آینده تمدنی جهان اسلام بی‌توجه بود و به آن فکر نکرد. به طوری که به نظر می‌رسد، طرح نظریه برخورد تمدن‌های هانتینگتون بیشتر متأثر از این مسئله و پرسش باشد. البته پیش از هانتینگتون نیز نظریه‌پردازانی همچون توین‌بی، نسبت به این بازخیزی هشدار داده بودند (توین بی، ۱۳۶۲، ص ۱۱۷). و حتی می‌توان گفت: «تمدن اسلامی»، دیگر از سطح یک خواسته و آرمان به یک روند تاریخی تبدیل شده است. چنانچه آیت‌الله خامنه‌ای می‌فرماید:

ما در حال پیشرفت و سازندگی و در حال بنای یک تمدن هستیم... ملت ایران - همچنان که شأن اوست - در حال پدید آوردن یک تمدن است. پایه اصلی تمدن، نه بر صنعت و فناوری و علم، که بر فرهنگ و بینش و معرفت و کمال فکری انسانی است. این است که همه چیز را برای یک ملت فراهم می‌کند و علم را هم برای او به ارمغان می‌آورد. ما در این صراط و در این جهت هستیم. نه اینکه ما تصمیم بگیریم این کار را بکنیم؛ بلکه حرکت تاریخی ملت ایران در حال به وجود آوردن آن است (خامنه‌ای، ۱۳۷۳/۰۱/۰۱).

## نتیجه‌گیری

از آنچه گذشت، می‌توان گفت:

۱. ملتها به رغم داشتن میراث غنی فرهنگی، نمی‌توانند در هر شرایطی از این میراث جهت تمدن‌سازی بهره بگیرند. شبیه وارثی که به دلیل صغر سن یا سفاقت، نمی‌تواند از آنچه گذشتگانش حتی اگر بسیار ارزشمند و غنی باشد، استفاده کند و آن را در مسیر ارتقاء سطح زندگی خود به کار گیرد.
۲. میراثی که ملتها با انگیزه تمدن‌سازی، می‌توانند از آنها بهره‌مند شوند، تنها میراث درون فرهنگی نیست، بلکه همان‌طور که قاعده تاریخ است، تمدن‌سازان از هر آنچه گذشتگان و حتی معاصران در اختیار می‌گذارند، بهره می‌گیرند.
۳. تبدیل میراث درون فرهنگی، به ظرفیت تمدنی، نیازمند وجود شرایطی است: اولاً، این میراث را در اختیار وارث قرار دهد. ثانیاً، رشته پیوند گذشته و آینده را برقرار کند تا بتواند میراث را در جهت شکل‌دادن به آینده به کار بگیرد. ثالثاً، در جایگاه تاریخی پیشرو باشد و نه پیرو، تا تفاوت و تمایز تاریخی را درک کند و هویت تاریخی مستقل پیدا کند.
۴. تبدیل میراث برون فرهنگی، به ظرفیت تمدنی نیز نیازمند شرایطی است که در وضعیت نابرابری به نفع فرهنگ مقصد، نیازمند پویایی و طالب بودن است و در وضعیت نابرابری به نفع فرهنگ مبدأ اولاً، نیازمند خودباوری و عدم مرعوبیت و شیفتگی نسبت به فرهنگ مبدأ است. ثانیاً، باید توان ایدئولوژی‌زدایی، تصرف و بومی‌سازی را داشته باشد.

۵. انقلاب اسلامی توانسته است با گشایش تاریخ دینی، شرایط فوق را پدید بیاورد. وقتی تاریخ دینی گشوده شود و تجدید عهد دینی شکل بگیرد، هم گذشته دینی در نگاه اهل دین فعال و آماده بهره برداری خواهد شد و هم آینده و افق دینی شفاف و امیدوارکننده خواهد شد. این گشایش، میراث درون فرهنگی را در دسترس قرار می دهد، گسیختگی تاریخی را از بین می برد و تاریخ دینی را از حاشیه و پیرامون تاریخ، به متن و مرکز تاریخ بشریت منتقل می کند. همچنین، با ایجاد خودباوری و خروج از هژمونی، گفتمان رقیب ما را در ایدئولوژی زدایی و تبدیل محصولات تمدنی فرهنگ های بیگانه به میراث تاریخی و بهره گیری از آنها در جهت ظرفیت سازی تمدنی توانمند می سازد.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشهور.
- اسپوزیتو، جان، ۱۳۷۷، *اسلام و غرب*، ترجمه مرتضی اسعدی، مندرج در ایران، اسلام، تجدد، تهران، طرح نو.
- الوبری، محسن، نشست تخصصی «ظرفیت‌های تاریخ در تمدن اسلامی»، تهران، مؤسسه فتوح اندیشه.
- تافلر، آلین، ۱۳۷۰، *تعمیر ماهیت قدرت*، ترجمه حسن نورایی بیدخت و شاهرخ بهار، تهران، مرکز ترجمه و نشر کتاب.
- توینبی، آرنولد، ۱۳۶۲، *تمدن در بوته آزمایش*، ترجمه یعقوب آژند، تهران، مولی.
- جمعی از نویسندگان، ۱۳۸۶، *جستاری نظری در باب تمدن*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- حاجتی، میراحمدرضا، ۱۳۸۱، *عصر امام خمینی*، چ پنجم، قم، بوستان کتاب.
- خامنه‌ای، سیدعلی، *حدیث ولایت*، تهران، مؤسسه پژوهشی فرهنگی انقلاب اسلامی، حفظ و نشر آثار حضرت آیت‌الله خامنه‌ای.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۷۹، *اوتوبی و عصر تجدد*، تهران، ساقی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *درباره غرب*، تهران، هرمس.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۲، «تقابل سنت و تجدد چه وجهی دارد؟»، *نامه فرهنگ*، ش ۴۹، ص ۴-۲۵.
- شجاعی زند، علیرضا، ۱۳۸۱، *عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران، مرکز بازشناسی اسلام و ایران.
- طاهرزاده، اصغر، ۱۳۸۸، *انقلاب اسلامی: بازگشت به عهد قدسی*، اصفهان، لب المیزان.
- فوکو، میشل، ۱۳۷۷، *ایرانیان چه رؤیایی در سر دارند؟*، ترجمه حسین معصومی همدانی، تهران، هرمس.
- فیلیپ جی. آدلر، ۱۳۸۴، *تمدن‌های عالم*، ترجمه محمدحسین آریا، تهران، امیرکبیر.
- گلشنی، مهدی، ۱۳۷۷، *از علم سکولار تا علم دینی*، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- گیدنز، آنتونی، ۱۳۷۳، *جامعه‌شناسی*، ترجمه منوچهر صبوری، تهران، نشر نی.
- لاریجانی، محمدجواد، ۱۳۸۳، *نقد دینداری و مدرنیسم*، تهران، اطلاعات.
- مظاهری، ابوذر، ۱۳۹۱، *منطق فراز و فرود فلسفه سیاسی در اسلام و غرب*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مهدوی‌زادگان، داود، ۱۳۸۵، «تأثیر انقلاب اسلامی بر تاریخ‌نگاری مشروطیت»، *حوزه*، ش ۱۳۷، ص ۱۰۷-۱۱۵.
- نجفی، موسی، ۱۳۹۴، *فلسفه تحول تاریخ در شرق و غرب تمدن اسلامی* (روش استنباط عقلانیت تاریخی و تحول علوم انسانی بر اساس مقایسه و نقد سنت ابن‌خلدون با بسط نوصدرایی)، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر و پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- هانتینگتون، ساموئل، ۱۳۷۸، *برخورد تمدن‌ها و بازسازی نظم جهانی*، ترجمه محمدعلی حمید رفیعی، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.

## نقش پروپاگاندا در کودتای ۲۸ مرداد بر اساس اسناد دیپلماتیک آمریکا

حکیمه سقایی بی‌ریا / استادیار گروه تاریخ، تمدن و انقلاب اسلامی دانشکده معارف و اندیشه اسلامی دانشگاه تهران hakimehbiria@ut.ac.ir  
دریافت: ۱۳۹۷/۰۶/۲۵ - پذیرش: ۱۳۹۷/۱۰/۰۲

### چکیده

در نوشتار حاضر، نویسنده با استفاده از الگوی «فرایندمحور تحلیل پروپاگاندا»، به بازیابی پیام‌های تبلیغاتی غالب، فنون و شبکه‌های رسانه‌ای آمریکا در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ می‌پردازد. بررسی مکاتبات رسمی بازیگران اصلی این کودتا در اسناد دیپلماتیک آمریکا نشان می‌دهد دولت‌مردان آمریکایی طبیعتاً ضد امپریالیستی افکار عمومی ایران و به ویژه نگاه استقلال‌طلبانه مبتنی بر اسلام سیاسی به رهبری *آیت‌الله کاشانی* را مهم‌ترین مانع پیش روی سیاست‌های خود در منطقه می‌دیدند. به عبارت دیگر، بازیگران آمریکایی «ناسیونالیسم افراطی» و «اسلام‌گرایی مبارز» را دو مانع ایدئولوژیک پیش روی منافع غرب و آمریکا در ایران قلمداد می‌کردند. این پژوهش به واکاوی چرایی و چگونگی جنگ روانی آمریکا برای نفوذ در افکار عمومی ایران به عنوان مرحله‌ای حیاتی در جهت دستیابی به کودتا می‌پردازد. ناکامی مصدق در بی‌اعتبارسازی کمپین پروپاگاندا، رخنه موفقیت‌آمیز پروپاگاندا را در پی داشت. از این طریق، نه تنها آمریکا کودتایی علیه مصدق شکل داد، بلکه با تضعیف *آیت‌الله کاشانی*، در واقع کودتایی علیه تلاش وی برای ارتقای نهضت ملی نفت به نهضت اسلامی استقلال‌طلبانه فراگیرتری انجام داد.

**کلیدواژه‌ها:** کودتای ۲۸ مرداد، پروپاگاندا، جنگ روانی، افکار عمومی، اسناد روابط خارجی آمریکا.

آمریکا به صورت تاریخی از «پروپاگاندا» به عنوان ابزاری مهم در سیاست خارجی، به ویژه هنگام بحران و جنگ استفاده کرده است (آزگود، ۲۰۰۲). استفاده از «پروپاگاندا» یا تبلیغات سیاسی توده‌وار، بخصوص در دوران جنگ سرد، ظهور و بروز یافت (کال و مزومدار، ۲۰۱۴). بر اساس یافته‌های سیلوان و مجسکی (۲۰۰۸)، ماهیت درازمدت سیاست خارجی آمریکا در - دست کم - صد سال گذشته، ایجاد شبکه‌ای از دولت‌های دست‌نشانده و وابسته بوده است، به گونه‌ای که این شبکه - در واقع - نوعی منحصر به فرد از امپریالیسم (امپراتوری دولت‌های دست‌نشانده)<sup>۱</sup> را متبلور می‌کند. در این میان، «پروپاگاندا» یکی از ابزارهای کلیدی برای ایجاد بستر مناسب برای روی کار آوردن و حمایت از دولت‌های دست‌نشانده هوادار آمریکا در جهان است.

در قرن اخیر، همچنین آمریکا اقدام به براندازی دولت‌های غیرهمسو و یا مخالف خود در سطح جهان از هاوایی تا عراق کرده است. تاریخ اقدامات براندازانه آمریکا به سه برهه تقسیم می‌شود (کینزر، ۲۰۰۶): نخست دوران امپریالیستی (اواخر قرن نوزدهم تا اوایل قرن بیستم) است که آمریکا در آن به صورت آشکار، اقدام به براندازی دولت‌های خواهان استقلال از آمریکا - مانند هاوایی، نیکاراگوئه و هاندوراس - کرد. دوران بعد مربوط به سال‌های جنگ سرد است که آمریکا به براندازی پنهان روی آورد و کودتا به یکی از شگردها به منظور از میان برداشتن دولت‌های مزاحم امپریالیسم آمریکایی تبدیل شد. در این دوره، می‌توان به استفاده از کودتا برای براندازی در ایران، گواتمالا، ویتنام جنوبی و شیلی اشاره کرد. دوران سوم دوران پس از جنگ سرد است که آمریکا بار دیگر به براندازی آشکار روی آورده است. جنگ‌های عراق، افغانستان و لیبی از آن جمله است.

آمریکا طی دو جنگ جهانی، استفاده وسیعی از پروپاگاندا به عمل آورد. با این حال، استفاده از پروپاگاندا طی جنگ سرد، نهادینه شد و به جزئی از سیاست خارجی ارتقا یافت (آزگود، ۲۰۰۲). «*هرومن و آیزنهایور دو رئیس جمهوری بودند که پروپاگاندا را باب و آن را به عنوان یک نهاد دولتی صلح تجهیز کردند*» (پری-گیلز، ۲۰۰۲، XVII). نخستین دهه جنگ سرد، پرتنش‌ترین دوره درگیری ایدئولوژیک بود (کال و مزومدار، ۲۰۱۴). ایران، با توجه به اهمیت راهبردی‌اش و مرزهای طولانی با شوروی (سابق)، اساساً طی جنگ سرد، یک نبردگاه راهبردی ایدئولوژیک بود. به طور کلی، تسلط بر خاورمیانه با منابع فراوان نفت، برگ برنده نبرد میان جهان غرب و شوروی تصور می‌شد (هان، ۲۰۰۵). از سوی دیگر، ظهور اسلام سیاسی و خطر آن برای تسلط غرب بر خاورمیانه، تقابل ایدئولوژیک در این منطقه را بیش از پیش حایز اهمیت می‌کرد (سعید، ۲۰۱۵).

گرچه حوادث کودتای آمریکایی - انگلیسی ۲۸ مرداد موضوع تحقیقات بسیاری بوده، اما پژوهشی در خصوص بُعد پروپاگانمایی کودتا نشده است. این در حالی است که پروپاگاندا نقش مهمی در موفقیت کودتا داشت (ویلبر، ۱۹۵۴). پژوهش حاضر با استفاده از الگوی فرایندمحور تحلیل پروپاگانمای جوت و *آدانیل* (۲۰۱۵) بر فعالیت‌های پروپاگانمایی آمریکا در ایران به منظور بسترسازی و به ثمر نشستن کودتا متمرکز شده است. چارچوب جوت و *آدانیل* شامل ده مرحله تحلیل پروپاگاندا بوده که دربرگیرنده شناسایی و بررسی مراحل ذیل است:



۱) بستر اجتماعی - سیاسی کمپین پروپاگاندا و روابط قدرت؛ ۲) ایدئولوژی و مقصود؛ ۳) مخاطبان؛ ۴) عوامل پروپاگاندا؛ ۵) ساختار سازمان پروپاگاندا؛ ۶) رسانه‌های عامل؛ ۷) شگردها؛ ۸) حرکت‌ها و فعالیت‌های مخالف با پروپاگاندا؛ ۹) واکنش مخاطبان؛ ۱۰) تأثیرات و ارزیابی تحقق اهداف.

قوت محوری این الگو در آن است که تحلیلی نظام‌مند از فرایند پروپاگانداى منجر به کودتای ۲۸ مرداد در بستر جامعه ایران به دست می‌دهد. بنابراین، سؤال اصلی این پژوهش عبارت است از: فرایند پروپاگانداى آمریکا در بسترسازی و به ثمر نشستن کودتای ۲۸ مرداد چگونه بود؟ بند ذیل سؤالات فرعی این پژوهش را به اختصار بیان می‌کند:

مأمور اجرای پروپاگاندا، که از طریق یک سازمان عمل می‌کند، با چه اهدافی در شرایط معین زمانی، از طریق رسانه‌ها به مخاطبین دسترسی پیدا می‌کند، در حالی که از نمادهای خاصی برای دریافت واکنش مطلوب خود استفاده می‌نماید؟ از این گذشته، اگر مخالفتی با برنامه تبلیغاتی وجود دارد، این مخالفت به چه شکلی ابراز می‌شود؟ در نهایت اینکه فرایند تبلیغاتی تا چه حد در نیل به اهدافش موفق عمل می‌کند؟ (جوت و ادانل، ۲۰۱۵، ص ۳۱۴).

منابع اصلی پژوهش مشتمل بر اسناد دیپلماتیک آمریکا در قبال نهضت ملی شدن نفت و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ است. «دفتر تاریخ‌نگاری»<sup>۲</sup> وزارت خارجه آمریکا، تاریخ دیپلماتیک آمریکا را بر اساس اسناد از طبقه‌بندی خارج‌شده این کشور در مجموعه کتاب‌های *روابط خارجی ایالات متحده* ثبت می‌کند. اسناد دیپلماتیک بازه زمانی مقاله حاضر ابتدا در جلد دهم مجموعه کتاب‌های مزبور، مرتبط با سال‌های ۱۹۵۱-۱۹۵۴ (۱۳۲۹ تا ۱۳۳۲) گردآوری و در سال ۱۹۸۹ (۱۳۶۸) منتشر شد. در سال ۲۰۱۷ (۱۳۹۶) مجلد متممی به این اسناد اضافه گشت. در این مقاله، مجموعه اول در ارجاع‌دهی درون متن با عبارت (FRUS، ۱۹۸۹) و مجموعه دوم (FRUS، ۲۰۱۷) مشخص و شماره سند ارائه خواهد شد. اسناد فوق مشتمل بر مکاتبات رسمی میان بازیگران آمریکایی، از جمله رئیس‌جمهور، عوامل سازمان سیا، وزیر امور خارجه، سایر مقامات وزارت خارجه، سفیر آمریکا در ایران و دیگر کارکنان سفارت آمریکاست که در شکل‌دهی و اجرای سیاست آمریکا در ایران، طی مناقشه ملی شدن نفت و کودتا نقش داشته‌اند.

تاریخچه سری *دونالد ویلبر* (۱۹۵۴) درباره کودتا، دیگر منبع اطلاعاتی استفاده شده در این مقاله است. ویلبر، کارشناس معماری خاورمیانه و مأمور مخفی سازمان سیا، نقش برجسته‌ای در طراحی و اجرای کودتای ۱۳۳۲ در ایران داشت و مسئول گروه عملیات روانی کودتا بود. وی در یکی از ضمایم تاریخچه خود (۱۹۵۴، ضمیمه B) طرح عملیاتی کودتا شامل دستورالعمل‌های مفصلی درباره پروپاگانداى گسترده به منظور بی‌ثبات کردن دولت مصدق ارائه کرده است.

در این پژوهش، تعریف فرایندمحور جوت و ادانل (۲۰۱۵، ص ۷) از «پروپاگاندا»، که آن را بخشی از روابط قدرت می‌داند، مطمح نظر است: «پروپاگاندا کوششی حساب‌شده و نظام‌مند برای شکل دادن برداشت‌ها، دست‌کاری شناخت، و هدایت رفتار به منظور نیل به واکنشی است که به پیشبرد نیت مطلوب عاملان پروپاگاندا

کمک می‌کند». هرچند پروپاگاندا توسط به دروغ را ضروری نمی‌داند، اما ضرورتاً آن را هم کنار نمی‌گذارد و تعهدی به حقیقت ندارد. پروپاگاندا «در عوض، با انواع مختلفی از حقیقت (حرف نیمه راست، حقیقت محدود، و حقیقت بیرون از موقعیت) پیش می‌رود» (الول، ۱۹۷۳، ص ۷).

پروپاگاندا ی کارآمد باید تمام‌عیار باشد؛ یعنی باید از همه رسانه‌های در دسترس و همه اشکال پروپاگاندا استفاده کند (الول، ۱۹۷۳). اشکال گوناگون پروپاگاندا شامل پیش‌پروپاگاندا، پروپاگاندا ی سیاه، سفید، خاکستری، انسجام‌بخش، آشوب‌ساز و اقدام است (کانینگهام، ۲۰۰۲). پیش‌پروپاگاندا معمولاً مقدمه پروپاگاندا ی مستقیم است و دارای ویژگی جامعه‌شناختی، تدریجی و کلی است و با هدف فضا سازی برای تغییر نهایی افکار و یا رفتارها اجرا می‌شود (همان). «پروپاگاندا ی سفید» متضمن استفاده خودمحور و گزینشی از اطلاعات دقیق از منبعی قابل شناساست. در مقابل، «پروپاگاندا ی سیاه» بر پیام‌رسانی فریبنده یا اطلاعات نادرست دلالت دارد و معمولاً با پنهان ساختن منبع پیام همراه است. «پروپاگاندا ی خاکستری» حد وسط پروپاگاندا ی سفید و سیاه قرار دارد و در آن درستی اطلاعات می‌تواند محل تردید باشد و منبع ممکن است به درستی شناسایی شود یا خیر (جوت و ادانل، ۲۰۱۵).

فرق اصلی پروپاگاندا ی مدرن و شکل قدیمی آن در هدف غایی آنهاست: هدف پروپاگاندا ی مدرن دیگر، نه تغییر دادن ایده‌ها، بلکه به کنش واداشتن است. هدف دیگر تغییر وفاداری به یک مرام یا عقیده نیست، بلکه واداشتن فرد به چنگ زدن غیرعقلانی به فرایند کنش است (الول، ۱۹۷۳، ص ۲۵). این تمایز مهم است؛ زیرا تعریف فراگیر «پروپاگاندا» به مثابه دست‌کاری نمادها برای تغییر ایده‌ها یا افکار را تحلیل می‌برد. «پروپاگاندا برای آنکه کارآمد باشد، پیوسته باید فکر و تصمیم را دور بزند». از این‌رو، افراد به گونه‌ای هدایت می‌شوند که بدون در نظر گرفتن همه اعتقادات و باورهای خویش، در امور سیاسی و اجتماعی خط مشی خاصی را دنبال کنند (همان، ص ۲۷).

رفتار غایی مورد نظر می‌تواند انسجام‌بخش یا آشوب‌ساز باشد. «پروپاگاندا ی انسجام‌بخش» افراد را به سمت رفتارهایی هدایت می‌کند که موجب وحدت و انسجام جامعه می‌شود و مردم را آماده پذیرش منفعلانه هنجارهای اجتماعی می‌سازد. در مقابل، هدف از «پروپاگاندا ی آشوب‌ساز» واداشتن افراد به تغییر است. این نوع پروپاگاندا به این منظور طراحی شده است که مردم را تهییج نماید، آشوب بپا کند، ترس و نارضایتی برانگیزد، بی‌ثبات گرداند و پشت کردن به ساختارها و شرایط اجتماعی موجود را رواج دهد (کانینگهام ۲۰۰۲، ص ۶۶).

نوع دیگر پروپاگاندا، «پروپاگاندا ی اقدام» است و به اقداماتی گفته می‌شود که تأثیر روانی بر افکار عمومی دارد. بارزترین نمونه آن استفاده از فعالیت‌های تروریستی/خشونت‌آمیز نظیر بمب‌گذاری و قتل و ترور است (نلسون، ۱۹۹۶). سایر فعالیت‌های غیرخشونت‌آمیز، نظیر تبادلات آموزشی و فرهنگی، کمک اقتصادی، امداد رسانی، موافقت‌نامه‌های بین‌المللی، تعیین کمیسیون‌های تحقیق و تفحص، وضع قانون و مانند آن زمانی که اساساً برای تأثیرگذاری بر افکار عمومی به کار گرفته می‌شوند نیز می‌توانند نمونه‌هایی از «پروپاگاندا ی اقدام» قلمداد شوند (آزگود، ۲۰۰۲).

## تطبيق مراحل ده‌گانه پروپاگاندا بر کودتای ۲۸ مرداد

### مرحله ۱: بستر کمپین پروپاگاندا

هدف پروپاگاندا کنترل افکار عمومی در جهت رسیدن به منافع عامل پروپاگاندا است. بدین‌روى، افکار عمومى جامعه هدف بستر کمپین پروپاگاندا را تشکیل می‌دهد. بخشى از اسناد موضوع مطالعه در این مقاله، ارزیابى بازیگران آمریکایى از این بستر را به تصویر می‌کشد. در یکى از اسناد شورای امنیت ملى آمریکا، به تاریخ فروردین ۱۳۳۰ (مارس ۱۹۵۱) فضای افکار عمومى ایران این‌گونه توصیف می‌شود: «باور شایع این است که شرکت نفت ایران و انگلیس غیرمنصفانه از منابع کشور بهره‌برداری می‌کند، از پرداخت حق امتیازات معقول و برابر خودداری می‌نماید و همه اقدامات آن به عنوان شرکتی پنهان‌کار، مورد انزجار است؛ زیرا فراتر از تیررس قانون و عرف ایران، ثروت‌های مملکت را استثمار می‌کند» (FRUS، ۲۰۱۷، سند ۶). بر اساس این سند، این وضعیت به «خصوصیت شدید علیه انگلیس و در بین افشارى که سواد کمتری داشتند، علیه همه خارجی‌ها منجر شد.» بسیاری از ایرانیان بر این باور بودند که «قدرت‌های غربی به هیچ وجه، علاقه‌مند به رفاه و استقلال کشور نیستند، بلکه صرفاً در پی استثمار منابع کشور به نفع خودشان هستند.» این سند با توجه به این نگرش شایع در بین مردم، توفیق سیاست آمریکا را مستلزم «یک برنامه گسترده روابط اطلاعاتی و فرهنگی در ایران» می‌داند.

مقامات آمریکایی به حمایت گسترده نخبگان و عموم مردم ایران از ملى شدن صنعت نفت و پایان دادن به دخالت سیاسى انگلیس اذعان داشتند؛ مثلاً، *آورل هریمن*<sup>۳</sup>، مشاور ویژه رئیس‌جمهور وقت آمریکا ترومن، در گزارش خود از سفرش به ایران، اشاره می‌کند:

مقامات آمریکایی صاحب صلاحیت کاملاً متفق القولند که مصدق از حمایت و پشتیبانی قاطبه مردم ایران برخوردار است و هیچ برنامه‌ای تا به حال این‌گونه برای ریشه‌کنی نفوذ بریتانیا در ایران و ملى کردن صنعت نفت مورد حمایت قرار نگرفته است» (FRUS، ۱۹۸۹، سند ۴۴).

او واشنگتن را ترغیب می‌کند تا شور و حمایت شدید مردم از ملى شدن صنعت نفت را مد نظر قرار دهد و خاطرنشان می‌کند: «از نظر همه آمریکایی‌هایی که اینجا هستند و نیز ایرانیانی که با آنها صحبت کرده‌ام، هیچ دولتی در ایران، چه دولت مصدق باشد چه هر دولت دیگری، نمی‌تواند برخلاف این شور و هیجانات عمل کند.»

از نظر آمریکا، نگرش ایرانیان مبنی بر یکسان‌نگاری سیاست‌های استثماری شوروی (سابق) و قدرت‌های غربی برای آرمان ضد کمونیسم مخرب و برخلاف روندی بود که غرب طی آن می‌خواست از ایران به عنوان منطقه‌ای حایل علیه نفوذ و گسترش کمونیسم بهره بگیرد. دستورالعمل شورای امنیت ملى<sup>۴</sup> به منظور کم‌رنگ کردن این ذهنیت - به اصطلاح - مخرب لازم دید آمریکا توان و اشتیاق مردم ایران را برای مقاومت علیه کمونیسم تقویت کند (FRUS، ۲۰۱۷، سند ۳۵). این اقدام به عنوان پیش‌شرط ضروری شکل‌گیری «یک دولت طرفدار جهان آزاد در ایران» تشخیص داده شد. بر اساس این دستورالعمل، آمریکا می‌بایست حمایت سیاسى اساسی خود از

شاه را به عنوان تنها منبع تداوم رهبری در این زمینه بیشتر کند. با در نظر گرفتن این خطامشی، برانگیختن احساسات ضد کمونیستی در بین مردم ایران به طور کلی، و حامیان مذهبی ملی‌شدن نفت به طور خاص، هدف اصلی پروپاگانداى آمریکا در دورهٔ مصادف با نهضت ملی‌شدن صنعت نفت قرار گرفت.

در تمام دورهٔ بحران ملی‌کردن صنعت نفت، ارتباطات دیپلماتیک آمریکا فاقد همدردی با مردم ایران بود. در نگاه جورج مک‌گی، معاون امور خاور نزدیک، آسیای جنوبی و آفریقای وزارت امور خارجهٔ آمریکا، حمایت راسخ ایرانیان از ملی‌کردن صنعت نفت «به شدت غیرمنطقی و احساسی است... حتی با اینکه هزینه‌های اقتصادی مترتب بر آن بالاست» (FRUS، ۱۹۸۹، سند ۴۰).

هنری گریبی،<sup>۵</sup> سفیر آمریکا در ایران بین سال‌های ۱۳۲۹ تا ۱۳۳۰ (۱۹۵۰-۱۹۵۱)، نیز ملی‌گرایی ایرانیان را این‌گونه توصیف می‌کند: «افراط‌گرایی انعکاسی از عقدهٔ استقلال‌طلبی است که من در تعدادی از کشورها شاهد آن بوده‌ام». وی ادامه می‌دهد که «این امر به هیچ وجه، ناپسند نیست؛ چون نگرش آنان در خصوص روسیه را نیز تحت تأثیر قرار می‌دهد» (FRUS، ۱۹۸۹، سند ۱۸).

بر اساس تحلیل‌های منعکس‌شده در اسناد آمریکایی، در آغاز، نظر ایرانیان دربارهٔ آمریکا به طور کلی مثبت بود (FRUS، ۱۹۸۹، سند ۱۸)، اما زمانی که حمایت آمریکا از سیاست‌های انگلیس نمود بیشتری پیدا کرد، این نگرش مثبت به تدریج کم‌رنگ شد. در زمان کودتا، افکار عمومی ایران شکل ضد آمریکایی به خود گرفته بود. به تعبیر وزیر امور خارجه وقت آمریکا، جان فاستر دالس،<sup>۶</sup> «محبوبیت نداشتن ما در ایران عمدتاً حاصل محبوبیت نداشتن بریتانیا و ارتباط پیشین ما - از دید ایرانیان - با سیاست‌های بی‌وجههٔ بریتانیاست» (FRUS، ۱۹۸۹، سند ۳۱۲).

با توجه به نقش کلیدی و محوری *آیه‌الله کاشانی* در ایجاد وحدت ملی برای قطع دست انگلیس، نگاه آمریکا به ایشان نیز حایز اهمیت است. آنچه کمتر دربارهٔ آن سخن گفته شده نگرانی آمریکا از قدرت‌یافتن اسلام سیاسی مبارز و تأثیر آن بر افکار عمومی، نه تنها در ایران، بلکه در سراسر جهان است. بنابراین، هراس اصلی آمریکا مربوط به ظهور جریان استقلال‌طلب اسلامی در بستر نهضت ملی‌شدن نفت ایران به رهبری *آیه‌الله کاشانی* است و نه صرفاً ملی‌گرایی محض. این نگرانی‌ها در ۸ سند از مجموعه اسناد منتشرشده در سال ۲۰۱۷ (FRUS، ۲۰۱۷، اسناد ۴۳، ۵۵، ۶۱، ۶۵، ۱۲۴، ۱۴۰، ۱۴۲ و ۱۸۱) به وضوح قابل مشاهده است.

پنج موضوع کلی عامل نگرانی منعکس شده در این اسناد عبارتند از:

- دیدگاه ضد آمریکایی *آیه‌الله کاشانی*، به این علت که وی آمریکا را هم‌پیمان امپریالیسم و استعمار اروپایی در جهان اسلام می‌داند،
- تلاش *آیه‌الله کاشانی* برای ایجاد ائتلافی از کشورهای مسلمان و دیگر کشورهای مستقل شرقی علیه هرگونه هم‌پیمانی با کشورهای استعماری؛
- تلاش *آیه‌الله کاشانی* برای راه‌اندازی همایش مسلمانان به عنوان یکی از راه‌کارها برای تجمیع آراء رهبران مذهبی - سیاسی متنفذ جهان اسلام در این باره؛

- نزدیکی *آیه‌الله کاشانی* به رهبران ضد استعماری، از جمله *جوهر لعل زهروی* هند و *لیاقت علی‌خان* پاکستان؛
- ایده *آیه‌الله کاشانی* برای ایجاد بسیج نظامی مردمی (ارتش یک میلیونی) مستقل از نیروهای نظامی در ایران و دیگر کشورهای اسلامی.

دفتر اطلاعات و پژوهش وزارت خارجه آمریکا نظرات خود درباره تشکیل دولتی احتمالی به رهبری *آیه‌الله کاشانی* را این گونه بیان می‌کند: «جای‌گزینی نخست‌وزیر ایران محمد مصدق به وسیله نزدیک‌ترین رقیبش *ملا/بولتاسم کاشانی*، به ضرر منافع غرب خواهد بود... *کاشانی* و مصدق هر دو فرصت طلب سیاسی هستند، اما در حالی که مصدق به رغم ملی‌گرایی پرشور خود، احترام اساسی به جنبه‌های خاص لیبرالیسم غربی می‌گذارد، *کاشانی* مشکلات جاری را از دید محدود اسلامی می‌نگرد که به شدت با سال‌ها جنگ تلخ با اقتدار بریتانیا در آمیخته است» (FRUS، ۲۰۱۷، سند ۱۸۱).

بنابراین، بر اساس اسناد در دست مطالعه، «ناسیونالیسم افراطی» و «اسلام‌گرایی مبارز» دو مانع ایدئولوژیک پیش روی منافع غرب و آمریکا در ایران قلمداد می‌شدند. در هر دو مانع و به ویژه درباره مانع دوم، طبیعت افکار عمومی ایران، که آشکال امپریالیستی کمونیستی و غربی را یکی می‌دانست، و به علت حمایت‌های آمریکا از مواضع انگلیس به تدریج ضد آمریکایی نیز شده بود، برای منافع غرب بسیار مخرب ارزیابی می‌شد. آمریکا به منظور تعدیل این ذهنیت، برنامه‌های تبلیغاتی وسیعی برای تقویت احساسات ضد کمونیستی در ایران تدوین کرد. از این‌رو، طی سه سال قبل از کودتا، پیام‌های تبلیغاتی آمریکا بر گسترش ایدئولوژی ضد کمونیستی و همسویی با آمریکا متمرکز شد (سقای بی‌ریا، ۲۰۰۹).

در ۹ تیر ۱۳۳۰ (۱ جولای ۱۹۵۱)، سفیر وقت آمریکا در تهران، *گریدی*، به وزارت امور خارجه نوشت: «به نظر می‌رسد بریتانیا با رهنمود آقای *موریسون* [وزیر خارجه وقت انگلیس] مصمم به استفاده از شیوه‌های قدیمی براندازی دولتی است که با آن مشکل دارد... مصدق از حمایت ۹۵ تا ۹۸ درصد مردم این کشور برخوردار است. سرنگونی وی حماقت محض است» (FRUS، ۱۹۸۹، سند ۳۵). وزیر امور خارجه آمریکا، *آچسون*، نظر *گریدی* را نپذیرفت و اظهار داشت: «اگر ملی‌گرایی افراطی ایران امنیت این کشور را به مخاطره بیندازد، وزارت امور خارجه اتخاذ تدابیر سیاسی فوق‌العاده را برای ممانعت از خروج ایران از دست دنیای آزاد ضروری می‌داند» (FRUS، ۱۹۸۹، سند ۲۰). چند ماه بعد، به دنبال گفت‌وگویی با شاه، نماینده ویژه *ترومن*، *آوریل هریمن*، خاطرنشان کرد که شاه گفته است: «جایگزین کردن دولت مصدق دشوار، یا حتی ناممکن است، مگر آنکه نگرش مردم نسبت به وی و برنامه‌اش کاملاً تغییر کند» (FRUS، ۱۹۸۹، سند ۴۲).

*گریدی* به *آچسون* وزیر امور خارجه توصیه کرد که متوجه هدف اصلی در ایران باشد؛ یعنی تلاش در جهت نگه داشتن ایران در اردوگاه غرب، نه پیشبرد سیاست انگلیس. او گفت: «دست‌کم یکی از کشورهای دموکراتیک غربی باید موضع دوستی خود را با ایران حفظ کند. در غیر این صورت، ایران جایی جز روسیه نمی‌تواند پیدا کند که برای

دوستی و مساعدت به آن چشم بدوزد» (FRUS، ۱۹۸۹، سند ۷۷). گریدی از مقام خود استعفا و در ۱۹ سپتامبر ۱۹۵۱ ایران را ترک کرد. لویی هندرسون،<sup>۷</sup> که پیش از آن سفیر آمریکا در هند بود، جانشین گریدی شد.

### مراحل ۲ و ۳: ایدئولوژی و هدف کمپین پروپاگاندا و شناسایی مخاطبان

طی ماه‌های آخر دولت ترومن، رهبران آمریکا و انگلیس به این نتیجه رسیدند که مصدق مهم‌ترین مانع برای حل و فصل بحران نفتی است. بنابراین فرض، تعیین جای‌گزین برای مصدق پیش از فروپاشی دولت وی به خاطر ناکامی اقتصادی، امری ضروری بود؛ زیرا سقوط دولت مصدق یک محیط سیاسی بسیار ناپایدار ایجاد می‌کرد که ایران را در مقابل شوروی آسیب‌پذیر می‌ساخت (ویلیبر، ۱۹۵۴، ضمیمه B). از سوی دیگر، همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد (FRUS، ۲۰۱۷، اسناد ۱۸۱ و ۱۴۰)، برخی اسناد نشان از نگرانی آمریکا از سقوط دولت مصدق بر اثر تحولات سیاسی طبیعی ایران داشت؛ از جمله: استعفا یا مرگ طبیعی مصدق و روی کار آمدن آیت‌الله کاشانی و یا شخصی کاملاً همسوا با وی به عنوان نخست‌وزیر. به عبارت دیگر، برکناری مصدق از راه‌هایی غیر از «تغییر اجباری دولت» توسط آمریکا (FRUS، ۲۰۱۷، سند ۱۹۲)، کنترل اوضاع پس از تغییر نخست‌وزیر را برای آمریکا و انگلیس ناممکن می‌ساخت، به ویژه اگر رهبری آیت‌الله کاشانی تداوم می‌یافت.

آمریکا و انگلیس فضل‌الله زاهدی را به عنوان جانشین مصدق انتخاب کردند؛ زیرا طبق ارزیابی سازمان سیا، «از میان مخالفان آشکار مصدق، او تنها چهره‌ای بود که برای جلوگیری از رخنه کمونیسم شوروی و سرکوب آن، می‌شد به وی اتکا کرد» (ویلیبر، ۱۹۵۴، ضمیمه B، ۱؛ FRUS، ۲۰۱۷، سند ۱۹۲). همچنین تأکید شده بود تأثیرگذاری آیت‌الله کاشانی در دولت زاهدی باید خنثی و یا محدود شود (FRUS، ۲۰۱۷، سند ۱۹۲). کودتا در نوع خودش، استثنا بود؛ زیرا نخستین کودتا علیه یک دولت مردمی بود (ویلیبر، ۱۹۵۴، ضمیمه B) در نتیجه، برای نیل به موفقیت، پیش از اجرای کودتا تبلیغات منفی شدیدی با نیت «ایجاد، گسترش و افزایش خصومت و بی‌اعتمادی عمومی نسبت به مصدق و دولت وی و نیز ترس از وی و دولتش» به راه انداخته شد (همان، ۱۵).

بنابراین، هدف کمپین پروپاگاندا ایجاد هراس و نارضایتی در بین مردم به طور عام، و در بین حامیان مذهبی ملی شدن نفت به طور خاص بود تا از این طریق، علیه دولت مصدق برآشوبند یا دست‌کم دست از حمایت وی بردارند. کمپین پروپاگاندا در پی القای این باور بود که مصدق طرفدار کمونیسم است و قصد براندازی سلطنت را به نفع دولتی کمونیستی دارد. اعتقاد بر این بود که کمپین پروپاگاندا «برای منافع متقابل ایالات متحده و بریتانیا از ارزش واقعی برخوردار است»؛ زیرا اگرچه ممکن بود در نهایت کودتای نظامی ناکام ماند، دست‌کم «جایگاه مصدق را به تدریج، آسیب‌پذیر و بی‌ثبات می‌ساخت» (همان). از این‌رو، هرچند هدف حداکثری پروپاگاندا برکناری مصدق بود، هدف حداقلی آن تضعیف دولت مصدق بود تا از این طریق اقدامات بعدی، سیاست‌های وی را تعدیل و در نهایت، موجب سرنگونی دولت وی شود.

چندین موضوع در کمپین پروپاگاندا در مقالات، خبرنگارهای دیواری و کتابچه‌هایی که کارکنان آمریکایی تدوین و به فارسی ترجمه کرده بودند، استفاده می‌شد: نخست اینکه مردم و نخبگان باید به این باور برسند که «مصدق به حزب توده و شوروی گرایش دارد». بر اساس طرح عملیاتی کودتا، این ادعا می‌بایست از طریق «اسناد سیاه»، یعنی جعلی نشان داده می‌شد (همان، ص ۱۶). دوم اینکه مصدق نه تنها به حزب توده گرایش دارد، بلکه «دشمن علنی اسلام» است؛ زیرا از اهداف کمونیستی حمایت می‌کند (همان). طرح بعدی پروپاگاندا متهم کردن مصدق به «از بین بردن روحیه ارتش و سپس ناتوانی آن در حفظ نظم» بود (همان). موضوعات دیگر شامل نکات ذیل بود: «مصدق فعالانه با شوروی‌ها تباری کرده است تا کنترل نواحی روستایی ایران را، که با شوروی هم‌جوار بودند، از دست ارتش خارج کند. وی در پی آن است تا به شوروی کمک کند تا استان‌های شمالی ایران را به اشغال خود درآورد» موضوع نهایی آن بود که «مصدق به عمد کشور را به سمت فروپاشی اقتصادی پیش می‌برد» (همان، ص ۱۷).

با توجه به محبوبیت مصدق، طرح عملیاتی کودتا بر این نکته تأکید داشت که مطبوعات، مصدق را به عنوان سیاست‌مدار فاسدی که تشنه قدرت است، نشان دهند: «قدرت آنچنان مصدق را فاسد کرده است که هیچ نشانه‌ای از چهره فاخر سال‌های پیشین وی بر جای نمانده و هم‌اکنون تمام خصوصیات یک دیکتاتور سرکوبگر را یکجا در خود جمع کرده است». برای افزایش تأثیرگذاری این موضوعات، نیروهای آمریکایی دستور یافتند تا اوج پروپاگاندا علیه مصدق را این‌گونه نشان دهند که وی «قربانی ندانسته مشاوران نادرست جاه‌طلب خویش شده است» (همان). آمریکا و انگلیس، با استفاده از پروپاگاندای فشرده، امیدوار بودند محبوبیت مصدق فروکش کند تا شرایط برای کودتای نظامی نهایی مهیا شود.

هرچند شاه می‌بایست به عنوان کانون محوری مخالفان علیه مصدق عمل کند، اما سیا می‌دانست که «شاه تنها با اکراه زیاد دست به عمل می‌زند، اما می‌توان او را به این کار مجبور کرد» (همان، ص ۸). برای نیل به این امر، یک کمپین تبلیغاتی جداگانه برای ترغیب شاه به ایفای نقش خود تدوین شد. شاه می‌بایست از ماهیت مشترک کودتای آمریکا و انگلیس آگاه شود، از حمایت کامل هر دو کشور از خود در مقابل مصدق اطمینان حاصل کند و به او تفهیم شود که تا وقتی مصدق در قدرت است هیچ کمک مالی از سوی آمریکا به ایران اعطا نخواهد شد. در نهایت، شاه اسناد آماده شده توسط سیا را تحت «فشارهای بی‌امان» سیا «در تلاش‌های نامیدکننده برای غلبه بر موضع تثبیت‌شده بی‌تصمیمی و تردید» امضا کرد (همان، ص ۳۰). آمریکا و انگلیس به شاه هشدار دادند که در صورت عدم تمکین، آنان اجازه نخواهند داد ایران آماج دخالت‌های کمونیسم شود و کودتا را بدون وی پیش خواهند برد. وی باید درک می‌کرد که مسئول پیامدهای بی‌عملی خود است و در آن صورت، سلسله پهلوی به زودی به آخر خط خواهد رسید.

#### مراحل ۴ و ۵: شناسایی عوامل و ساختار سازمان پروپاگاندا

آمریکا و انگلیس با هم، هزینه مالی طرح کودتا را تأمین و طرح عملیاتی کودتا را تدوین کردند و ابزارهای جاسوسی خود در ایران را در خدمت طرح کودتا گذاشتند. با این همه، آمریکا تنها عامل اجرایی کودتا بود؛ زیرا ایران همه روابط خود با انگلیس را قبلاً قطع کرده بود. همچنین همه اقدامات هماهنگ شد تا سیاست ظاهری آمریکا با اهداف کمپین پروپاگاندا همسو باشد (همان). در این رابطه، ویلبر اظهار داشت: «آمریکایی‌ها اجازه یافته‌اند تا امور را آن گونه که خود ترجیح می‌دهند اداره کنند» و جاسوس‌های انگلیسی دستور یافته‌اند که از دستورات سازمان سیا تبعیت کنند (همان، ص ۱۴). افزون بر این، همه مواد پروپاگاندا برای کودتا توسط مجموعه سیا تدارک دیده و اجرای نهایی کمپین پروپاگاندا تحت نظارت و مدیریت جاسوسان آمریکایی اجرا شد.

ویلبر ریاست تیم عملیات روانی کودتا را به عهده گرفت. بنابراین، دولت آمریکا مبلغ اصلی کودتا بود. عوامل و جاسوسان ایرانی سازمان سیا و سرویس اطلاعات مخفی انگلیس، شاه، برخی ژنرال‌های ایرانی، اعضای خریداری‌شده مجلس ایران، روزنامه‌های ایرانی که به آنها پول داده شده بود (از جمله روزنامه *شاهد*، *داد*، *ستاره اسلام*، *جوانان آسیا*، *آرام*، *مرد آسیا*، *ملت ما* و *ژورنال دو تهران*) و مطبوعات مطرح آمریکا به دولت ایالات متحده به عنوان مبلغ اصلی کودتا کمک کردند (تاریخچه ویلبر در این زمینه از *نیویورک تایمز* و *آسوشیيتد پرس* نام می‌برد). هرچند این عوامل به اهداف پروپاگانداي آمریکا یاری رساندند و در بسیاری از موارد، هزینه‌های عملیات عوامل موضوع بحث با استفاده از منابع مالی فراهم‌شده توسط دولت‌های آمریکا و انگلیس پرداخت می‌شد، اما تنها تعداد اندکی از عملیات سیا مطلع بودند (همان).

طبق گفته ویلبر، در کمپین چهره به چهره برای ترغیب شاه به همکاری، *اسدالله رشیدیان* به عنوان نماینده ویژه انگلیس و *ژنرال نورمن سوارترکرف*<sup>۸</sup> (رئیس سابق هیأت نظامی آمریکا در ژاندارمری ایران) به عنوان نماینده ویژه آمریکا به خدمت گرفته شدند. *سوارترکرف* برای این کار انتخاب شد؛ زیرا از قبل «هم شاه او را شناخت و هم وی را تحسین کرد» (همان، ص ۵). خواهر زورگو و موذی شاه، *اشرف*، هم انتخاب شد تا شاه را برای پذیرش نمایندگان انگلیس و آمریکا و نیز واداشتن وی به امضای فرامین سلطنتی، که باعث خلع مصدق و انتصاب *زاهدی* می‌شد، آماده سازد (همان، ص ۸). البته برخی از آن‌رو که *اسدالله رشیدیان* و برادر وی (*سیف‌الله*) از جاسوسان معروف انگلیس بودند، انتخاب آنها به عنوان نمایندگان اصلی انگلیس در عملیات سرّی علیه مصدق را بعید می‌دانند (شهبازی، ۱۳۸). شهبازی بر این باور است که اصطلاح «برادران رشیدیان» صرفاً اسم رمزی برای عوامل سرویس اطلاعاتی بریتانیا بود و نماینده واقعی انگلیس پیش شاه کسی نبود جز *سیر شاپور ریپورتر* از دوستان نزدیک شاه که قبلاً به عنوان معلم زبان انگلیسی ملکه *ثریا* خدمت کرده بود.

در ابتدای فروردین ۱۳۳۲ (آوریل ۱۹۵۳)، سفیر آمریکا در ایران هندرسون و رئیس پایگاه سیا در سفارت آمریکا در تهران، *راجر گویران*<sup>۹</sup> اجازه یافتند تا یک میلیون دلار را بدون نیاز به هماهنگی، در صورتی که تشخیص دهند



که ضرورتاً به براندازی مصدق کمک می‌کند، خرج کنند. در مراحل مقدماتی حمایت از کودتا، ژنرال زاهدی ۵۰ هزار دلار دریافت کرد تا حمایت دوستان و افراد منتقد بیشتری را برای گسترش دایره حامیان سیاسی و نظامی خود به دست آورد. این کمک‌ها به نام شاه و با هدف ایجاد شکل‌دهی برداشت حمایت شاه از زاهدی در بین اطرافیان وی خرج می‌شد. تیم‌های سازمان سیا و سرویس اطلاعاتی بریتانیا طی یک سلسله ملاقات‌ها در نیکوزیا، بیروت و لندن، طرح‌های عملیاتی کودتا را طراحی کردند (همان، ص ۵۶).

طرح عملیاتی نهایی کودتا زاهدی را مسئول انتخاب مدیر رسانه‌ای و تبلیغاتی خود می‌کرد. او همچنین به عنوان معاون نخست‌وزیر برای تداوم تبلیغات به نفع دولت جدید ایفای نقش می‌کرد. به زاهدی گفته شده بود: این شخص «می‌بایست مقبول ایالات متحده و بریتانیا باشد» (همان، ص ۱۷). اسفندیار بزرگمهر برای این سمت انتخاب شد. بزرگمهر گزارشگر روزنامه بود و در زمان دولت مصدق روابط نزدیکی با ناشران بسیاری از روزنامه‌های تهران داشت (شهبازی، ۱۳۸۱). از این رو، خدمات وی برای کمپین پروپاگاندا بسیار مهم بود. طرح عملیاتی کودتا نشان می‌دهد که سازمان سیا و سرویس اطلاعاتی بریتانیا فهرستی برای کابینه پیشنهادی زاهدی تهیه کرده بودند (همان، ص ۲۹). با این حال، این فهرست در تاریخچه ویلبر ارائه نشده است. طرح عملیاتی کودتا در تاریخ ۱۰ تیر ۱۳۳۲ (۱ جولای ۱۹۵۳) توسط چرچیل، نخست‌وزیر انگلستان، و در روز ۲۰ تیر ۱۳۳۲ (۱۱ جولای ۱۹۵۳) توسط پرزیدنت آیزنهاور امضا شد (همان، ص ۲۹).

به علت آنکه تیم آمریکایی دیدی شرق‌شناسانه به ایرانیان داشت، مراحل اجرای کودتا را به عوامل ایرانی دیکته می‌کردند. ویلبر در تاریخچه خود می‌نویسد، «اعتقاد بر این بود که تمام تلاشمان را به خرج دهیم تا ایرانیان زیاده‌گو و غالباً غیرمنطقی را در وضعیتی قرار دهیم که هر کس دقیقاً بداند چه کنش خاصی از وی مورد انتظار است» (همان، ص ۱۶). کودتا تحت مسئولیت و نظارت کرمیت روزولت،<sup>۱</sup> نوه رئیس‌جمهور پیشین آمریکا تئودور روزولت، هدایت و مدیریت شد. کرمیت روزولت در ۴ مرداد ۱۳۳۲ (۲۶ جولای ۱۳۵۳) به تهران آمد.

### مرحله ۶: رسانه‌های عامل

تحت نظارت ویلبر، تیم سیا شمار قابل ملاحظه‌ای از مقالات، خبرنامه‌های دیواری، کاریکاتور و کتابچه، که موضوعاتشان حمایت از شاه و ضدیت با مصدق بود، آماده کرد. پیکو ویژه این مطالب را در ۲۸ تیر ۱۳۳۲ به پایگاه تهران انتقال داد. در ۳۱ تیر، پایگاه مذکور به تدریج، این مطالب را در بین عوامل سازمان سیا توزیع کرد. سیا عمدتاً از خوش‌خدمتی‌های روزنامه‌های جیره‌بگیر برای انتشار مطالبی استفاده می‌کرد که قبلاً ساخته و پرداخته شده بود (همان، ص ۲۰). بنا به نوشته ویلبر - مثلاً - صاحب یک روزنامه مبلغی قریب ۴۵۰۰۰ دلار همراه با امضای مدارک ذی‌ربط دریافت می‌کرد تا وی روزنامه را در اختیار اهداف سیا قرار دهد (همان، ص ۲۶). کمپین پروپاگانداي جداگانه‌ای دست به توزیع مطالبی در طرف‌داری از شاه در استان آذربایجان غربی، پایگاه حزب توده، زد.

علاوه بر موضوعات پروپاگاندایی پیش‌طراحی‌شده، تیم سیا با وقوع رخدادها، مطالب جدیدی نیز برای مطبوعات آماده می‌کرد. در ۲۳ تیر، هنگامی که اپوزیسیون در مجلس در نتیجه کمک‌های مالی سیا قدرتمندتر شد، نمایندگان حامی مصدق با نظر وی استعفا کردند. بنابراین، مصدق می‌توانست مجلس را منحل کند. قریب ۲۸ نماینده استعفا دادند. مصدق به منظور دور زدن محدودیت‌های قانون اساسی، انتخاباتی برای انحلال مجلس ترتیب داد و اظهار داشت که اراده و خواست مردم بر اراده و خواست شاه برتری دارد. این اتفاق دستاویز تبلیغاتی دیگری در اختیار مطبوعاتی که از سیا پول دریافت کرده بودند، گذاشت. طبق اظهارات ویلبر، قریب ۲۰ روزنامه، که در این زمان مخالفت شدیدی با مصدق داشتند، بحث انتخابات را دست‌مایه تبلیغات خود قرار دادند و اظهار داشتند که انتخابات غیرقانونی است. روزنامه‌ها با استفاده از فرصت جدیدی که برای حمله به مصدق پیش آمده بود، از قریب ۱۵ کاریکاتور ضد مصدق، که توسط سازمان سیا آماده شده بود، بهره بردند. تیم سازمان سیا از وزارت خارجه درخواست کرد تا اطمینان حاصل کند که مطبوعات آمریکایی کمپین مطبوعات سیا علیه مصدق را منعکس نکنند. وزارت خارجه می‌بایست «مقالات حاکی از اخبار پشت پرده» را در مطبوعات ایالات متحده بگنجانند (همان، ص ۲۹).

#### مرحله ۷: شگردهای ویژه برای نیل به موفقیت

بخشی از کمپین پروپاگاندا را می‌توان «پروپاگاندا اقدام» تلقی کرد که آمریکا طی آن موضوعات مهم ضد مصدق را از طریق خط مشی آشکار سیاسی خود در قبال ایران پی‌گیری می‌کرد. مقامات بلندپایه آمریکا ارتباطات خود را با مقامات دولت مصدق کاهش دادند؛ مثلاً، وزیر امور خارجه آمریکا، جان فاستر دالس، به نشانه نفی حمایت آمریکا از دولت مصدق، در سفر ۲۰ روزه خود در اردیبهشت و خرداد ۱۳۳۲ (۹-۲۹ می ۱۹۵۳) از ایران دیدار نکرد. به همین نحو، سفیر آمریکا هندرسون ایران را به مقصد واشنگتن ترک کرد، سپس در ۱۱ خرداد ۱۳۳۲ به بیروت رفت و طی مدت کمپین پروپاگاندا در ایران حضور نداشت. نفس غیبت وی عامل مهمی در جنگی روانی بود که می‌بایست علیه دولت مصدق صورت می‌گرفت (همان، ص ۱۸). هندرسون در ۲۶ مرداد، پس از ناکامی اولیه کودتا، به تهران بازگشت.

در نمونه‌ای دیگر، رئیس هیأت نظامی آمریکا، ژنرال فرانک مک‌کلور،<sup>۱۱</sup> دستور یافت تا چنین وانمود کند که گویی با افسران طرفدار مصدق خیلی صمیمی نیست (همان، ص ۲۸). افزون بر این، کمپین پروپاگاندا استفاده مؤثری از اظهارات چند تن از مقامات ارشد آمریکا به عمل آورد. مضمون تبلیغات این بود که مصدق با حزب توده ارتباط دارد و هیچ کمک مالی از سوی آمریکا در راه نیست. بنابر پیشنهاد سازمان سیا، وزیر امور خارجه، جان فاستر دالس، در مصاحبه مطبوعاتی در ۱۰ تیر، بیانات ذیل را اظهار داشت: «فعالیت‌های فزاینده حزب غیرقانونی کمونیست در ایران و تسامح دولت ایران در برابر آن موجب نگرانی دولت ما شده است. این تحولات اعطای کمک‌های ما به ایران را دشوارتر کرده است» (همان، ص ۲۹). همچنین در ۱۳ مرداد، پرزیدنت آیزنهاور خاطر نشان کرد که آمریکا یک ایران کمونیست را بر نمی‌تابد.

رشوه، پروپاگاندا سیاه و تروریسم برخی دیگر از شگردهای ویژه‌ای بودند که برای افزایش کارآمدی کمپین پروپاگاندا استفاده می‌شدند. رشوه برای جلب حمایت بازیگران مهم استفاده می‌شد. تیم سازمان سیا در ۳۰ اردیبهشت ۱۳۳۲ مأموریت یافت تا هفته‌ای یک میلیون ریال (قریب ۱۱،۱۱۰ دلار) برای به‌دست آوردن همکاری اعضای مجلس ایران هزینه کند (همان، ص ۱۶). این مبلغ علاوه بر مبلغ یک میلیون دلاری بود که پایگاه سیا در ماه آوریل دریافت کرده بود.

با استفاده از پروپاگاندا سیاه و حملات تروریستی، تیم سازمان سیا کوشید تا رهبران مذهبی را علیه مصدق بشوراند. عوامل سیا بیانیه‌هایی جعلی به نام حزب توده توزیع کردند. در این بیانیه‌ها، رهبران مذهبی مورد نظر «به مجازات وحشیانه در صورت مخالفت با مصدق» تهدید شده بودند (همان، ص ۲۹). عوامل سیا همچنین برخی از این رهبران مذهبی را با تماس‌های تلفنی، تهدید و اقدام به انفجار نارنجک در خانه آیت‌الله کاشانی کردند. همان‌گونه که طرح کودتا نشان می‌دهد، سیا ظاهراً در پی آن بود تا حملات تروریستی را در مقیاس وسیع‌تری اجرا کند. بر اساس طرح عملیاتی کودتا، قرار بود «در روز تعیین‌شده، حملات صحنه‌سازی شده علیه رهبران مذهبی صاحب‌نام تهران اجرا شود» تا سایر رهبران مذهبی را وادارد که مصدق را به خاطر این حملات ملامت کنند (همان، ص ۲۳). قرار بود این حملات با یک کمپین پروپاگاندایی همراه شود. این کمپین «اسناد جعلی پایگاه ایالات متحده مبنی بر توافق سری بین مصدق و حزب توده را که در آن حزب توده وعده داده بود از همه‌توان خویش در حمایت از مصدق و مقابله با رهبران مذهبی، ارتش و پلیس استفاده کند» تبلیغ می‌کرد (همان، ص ۲۴).

«بست‌نشینی» شگرد دیگری بود که طراحان کودتا از آن برای تشدید باورپذیری مخالفت گسترده با مصدق و به منظور ایجاد این باور که اپوزیسیون به خاطر مخالفتش با مصدق به شدت از اقدامات تلافی‌جویانه مصدق هراسناک است، استفاده کردند. آن دسته از اعضای مجلس که مخالف مصدق بودند، به تحسن در مجلس سوق داده شدند (همان).

در واقع، کمپین پروپاگاندایی سیا از هر وسیله ممکن برای تاختن به مصدق بهره جست. کمپین پروپاگاندا گسترده با استفاده از هراس‌افکنی، کوشید عوام را وادارد که دست از حمایت خود از مصدق بکشند. تأثیرگذاری بر رهبران ذی‌نفوذ در افکار عمومی نیز مورد توجه ویژه قرار گرفت. علی‌رغم همه این اقدامات، کودتای نظامی در ابتدا ناکام ماند. در ۲۴ مرداد، ساعتی قبل از مرحله نظامی کودتا، ژنرال ریاحی، رئیس ستاد ارتش منصوب مصدق، اطلاعاتی را درباره کودتا دریافت کرد. کودتا نافرجام ماند و شاه کشور را ترک کرد.

به محض شکست کودتا، تیم سیا دست به کمپین پروپاگاندا دومی زد تا مردم ایران را متقاعد کند که «زهدی رئیس قانونی دولت است و مصدق غاصبی است که کودتایی تدارک دیده است (همان، ص ۴۵). سیا در دور دوم پروپاگاندا، از رسانه‌های آمریکایی به عنوان منبع مشروعیت‌بخش استفاده کرد. بدین منظور، پیامی از

سفارت تهران به *آسوشیتد پرس* فرستاده شد مبنی بر اینکه «گزارش‌های غیررسمی حکایت از آن دارد که رهبران توطئه (کودتا) مجهز به فرامینی از طرف شاه هستند: یکی براندازی مصدق و دیگری انتصاب ژنرال زاهدی به جای وی» (همان، ص ۴۵).

عوامل سیاسی مقدمات ملاقات دو تن از گزارشگران نیویورک تایمز با پسر زاهدی یعنی اردشیر را تدارک دیدند. اردشیر به عنوان حلقه ارتباطی بین پدرش و سیا ایفای نقش می‌کرد و بعدها داماد شاه شد. وی فرمان اصلی [شاه] که زاهدی را به عنوان نخست‌وزیر معرفی کرده بود، به گزارشگران نشان داد و کپی آن را در اختیار آنها قرار داد. سپس پایگاه، بیانیه‌ای عمومی برای ژنرال زاهدی، که وی نیز آن را امضا کرده بود، آماده کرد و نسخه‌هایی از آن را به همراه نسخه‌هایی از فرمان شاه در بین خبرنگاران خارجی، گزارشگران روزنامه‌های داخلی و افسران ارتش توزیع کرد. بخشی از بیانیه از این قرار بود: «آماده باشید تا در راه حفظ استقلال و سلطنت ایران و مذهب مقدس اسلام، که هم‌اکنون از سوی کمونیست‌های بی‌خدا تهدید می‌شود، ایثار و جان‌فشانی کنید» (همان، ص ۶۰). این بیانیه توسط یکی از گزارشگران آسوشیتد پرس خوانده شد.

پایگاه تهران دستورالعمل‌هایی برای پایگاه‌های آمریکا در کراچی، دهلی نو، قاهره، دمشق، استانبول و بیروت ارسال کرد مبنی بر اینکه «دولت زاهدی تنها دولت قانونی ایران است» (همان، ص ۵۸). در عین حال، این شایعه نیز پخش شد که کودتا از سوی دولت مصدق صورت گرفته است تا بهانه‌ای برای اقدام علیه شاه و برچیدن سلطنت به وی دهد. عوامل سیا با چاپ خبرنامه دیواری ویژه‌ای این شایعه را «مستندسازی» کردند.

تعدادی از روزنامه‌ها، که به آنها پول داده شده بود، از جمله *داد و شاهد*، در خدمت خط جدید پروپاگاندا (یعنی: کودتا توطئه مصدق برای براندازی شاه بود) قرار گرفتند. صفحه اول نسخه ۲۶ مرداد روزنامه *شاهد*، روزنامه رسمی حزب زحمتکشان، به این قرار بود: «کودتای مصدق هنوز ادامه خواهد داشت»: «کودتای ساختگی دولت برای تغییر رژیم»، «شیخ مخوف قلدری و کمونیسم ایران را فراگرفت»، «برای تکمیل کودتای مصدق این کودتای قلابی را به وجود آوردند. حزب ما با هرگونه کودتا علیه رژیم مشروطیت پارلمانی مخالف است»، «خیمه شب بازی: چگونه توطئه کودتا فاش شد؟» و «مردم، فریب نخورید! کودتا پرده دوم کمدی رفراندم است!».

#### مرحله ۸: حرکت‌ها و فعالیت‌های مخالف پروپاگاندا

در حالی که کتمان مسئولیت آمریکا در کودتا علیه مصدق همواره مد نظر بود، روزنامه‌های حزب توده، مثل *شجاعت*، گزارش دادند که کودتا را آمریکا پشتیبانی می‌کند و طرح کودتا پس از دیدار ژنرال شورترکف با شاه به اجرا درآمده است. کمیته مرکزی حزب توده بیانیه‌ای صادر کرد که در آن «توطئه انگلیسی - آمریکایی» را محکوم کرد (همان، ص ۶۰). *نیروی سوم*، که روزنامه رسمی یک گروه مارکسیستی غیرتوده‌ای و طرفدار مصدق بود نیز با عبارات مشابهی کودتا را گزارش کرد. اعضای سابق مجلس حامی مصدق، از جمله موسوی، دکتر سیدعلی شایگان، مهندس زیرک‌زاده، مهندس رضوی و وزیر امور خارجه حسین فاطمی، سخنرانی‌هایی در میدان بهارستان و پس از

پایین آوردن مجسمه رضاخان ایراد کردند. این سخنرانی‌ها جمعیتی را به خود جذب کرد و در رادیو تهران پخش شد. «سخنرانان به شاه تاختند و خواهان کناره‌گیری وی شدند» (همان، ص ۵۱). دکتر فاطمی همچنین دو یادداشت ضد شاه در روزنامه *باختر امروز* نوشت. گروه‌های پراکنده توده و طرفدار مصدق در خیابان‌ها راه‌پیمایی کردند. در تصویری از معترضان، اعلامیه‌ای با این مضمون مشاهده می‌شود: «شاه مدیر اصلی توطئه است و خانه وی مرکز توطئه است» (زریری، ۱۳۸۴، ص ۱۵۳).

سیا از وجود حرکت‌ها و فعالیت‌های مخالف فوق برای پیشبرد اهداف خود استفاده کرد. به گفته گازبوریوسکی (۲۰۰۴)، سیا در فعالیت‌های علنی توده در روز پس از کودتا، مستقیماً دست داشت. در عصر روز پس از کودتا، عوامل سیا، جلیلی و کیوانی، ۵۰ هزار دلار دریافت کردند تا کمپین پروپاگاندایی ضد مصدق را تأمین مالی کنند. در صبح روز ۲۸ مرداد، عوامل سیا پروپاگاندای مضاعفی را ترتیب دادند. هزاران نسخه از فرامین شاه در خیابان‌های تهران پخش شد؛ همچنان که روزنامه‌های بیشتری نیز این فرامین را چاپ می‌کردند. ویلبر در این زمینه از روزنامه‌های ذیل نام می‌برد: *شاهد، داد، ستاره اسلام، جوانان آسیا، آرام، مرد آسیا، ملت ما* و *ژورنال دو تهران* (همان، ص ۶۵). چهار روزنامه نخست همچنین مصاحبه‌ای ساخته و پرداخته سیا با زاهدی ترتیب دادند، به این مضمون که «دولت وی تنها دولت قانونی موجود است».

عوامل سیا همچنین یک شورش ساختگی توده‌ای‌ها در مرکز تهران را سازمان‌دهی کردند. اعضای حزب توده به راهپیمایی‌های ساختگی حزب توده ملحق شدند. در نتیجه، تهران گرفتار آشوب و درگیری شد (گازبوریوسکی، ۲۰۰۴). عوامل سیا، جلیلی و کیوانی معترضان توده‌ای را واداشتند تا دفاتر حزب «پان ایرانیست» در تهران را غارت کنند (همان، ص ۵۹). آنها همچنین «دسته‌هایی از اوباش، که خود را در خیابان‌ها جای حزب توده جا زده بودند، رهبری کردند تا مغازه‌های خیابان‌های لاله‌زار و امیریه را بکلی غارت و ویران سازند و طوری وانمود کنند که گویی کار، کار حزب توده بوده است». همه این کارها به این قصد صورت می‌گرفت تا هراس و تنفر از «تروریسم [حزب] توده» در بین مردم پراکنده شود. ویلبر خاطر نشان می‌کند که این وضعیت آشفته و بی‌نظم و بیانیه‌های آشکار ضد شاه دولت مصدق در تداوم خط پروپاگاندای سیا بسیار مؤثر بود.

## مراحل ۹ و ۱۰: واکنش مخاطبان؛ تأثیرات و ارزیابی تحقق اهداف

عوامل سیا گروهی از جمعیت طرفدار شاه را، که در بازار تجمع کرده بودند، تحریک و آنها را واداشتند تا دفاتر روزنامه‌های طرفدار مصدق و حزب توده را به آتش بکشند و همچنین مراکز «حزب ایران» را چپاول کنند. به رهبری عوامل سیا، کامیون‌هایی از کارکنان نظامی طرفدار شاه (عمدتاً از گارد شاهنشاهی) در نواحی مهم تهران پخش شدند. از کامیون‌ها و اتوبوس‌ها برای انتقال اراذل و اوباش به نقاط مهم شهر استفاده شد و اداره تلگراف، وزارت «مطبوعات و تبلیغات» و رادیو تهران به تسخیر درآمد (همان، ص ۵۹). دویست تن در محل سکونت

نخست‌وزیر در درگیری شدید میان نیروهای طرفدار مصدق و ضد مصدق کشته شدند. اراذل و اوباش خانه مصدق را غارت کردند و اموال او را در خیابان‌های اطراف فروختند. صد تن هم در نقاط دیگر تهران کشته شدند (گازبوریوسکی، ۲۰۰۴، ص ۲۵۶). مصدق روز بعد در ۲۹ مرداد تسلیم نیروهای زاهدی شد.

بدین‌سان، اهداف پروپاگاندای آمریکا به ظاهر محقق شد. انسجام حامیان ملی شدن نفت به شدت دچار آسیب شد، به گونه‌ای که هراس از قدرت یافتن کمونیسم تحت دیکتاتوری نخست‌وزیری ضد اسلامی، هرگونه اقدام در حمایت از مصدق را ناممکن ساخت. افزون بر این، صدها تن، از جمله بسیاری از رهبران حزب توده و اعضای عالی‌رتبه جبهه ملی در دولت زاهدی تحت تعقیب قرار گرفتند. حسین فاطمی، وزیر خارجه دولت مصدق، از جمله کسانی بود که اعدام شد. مصدق در ۱۷ آبان در یک دادگاه نظامی به خیانت متهم و به سه سال زندان انفرادی و سپس حبس خانگی در روستای خود، احمدآباد، محاکمه شد. *آیت‌الله کاشانی* منزوی گردید. «شرکت نفت ایران و انگلیس» با مدیریت انحصاری و حق برخورداری کامل از تولید نفت ایران تا سال ۱۳۳۳، به عنوان کنسرسیوم شرکت‌های غربی، فعالیت‌های خود را از سر گرفت. شرکت‌های آمریکایی ۴۰ درصد سهم دریافت کردند و شرکت نفت انگلیس (BP) ۴۰ درصد دیگر را با ۵۱۰ میلیون دلار غرامت دریافت کرد. از ۲۰ درصد باقی‌مانده، ۱۴ درصد به جیب «رویال شل» رفت و ۶ درصد به جیب شرکت دولتی فرانسه. ایران با از دست دادن کنترل خود بر صنعت نفت، به تقسیم سهم سود ۵۰-۵۰ تن داد (طلوعی، ۱۳۸۴).

در عین حال، مشکلات جدیدی پیش روی سازمان پروپاگاندای آمریکا قرار گرفت. دو هفته پس از کودتا، تلگرامی از وزارت خارجه آمریکا به سفارتش در ایران (۱۹۵۳) تأکید کرد که آمریکا اکنون با سه مشکل پروپاگاندایی مواجه است:

۱. این اتهام که ایالات متحده در سقوط مصدق دست داشته است.
۲. این اتهام که زاهدی مهره آمریکاست.
۳. گسترش این افسانه که مصدق، بزرگ‌مرد ایران است.

وزارت خارجه آمریکا در مواجهه با این مسائل، اعلام کرد که «طرح‌های سازمان سیا در بندهای ۱ و ۲ که در بالا گفته شد، تکرار می‌کند که سیاست ایالات متحده مداخله نکردن در امور داخلی سایر کشورهاست». رونوشتی از این دستورالعمل به سفارت‌خانه‌های آمریکا در عمان، آنکارا، بیروت، بغداد، قاهره، دمشق، جده، کراچی، کابل، تل‌آویو و لندن فرستاده شد. دستورالعمل شورای امنیت ملی شماره ۵۴۲۸ (۱۹۵۴) خواستار این شد که برنامه‌های عملیات روانی آمریکا در خاورمیانه، مؤلفه‌های ذیل را دربر داشته باشد:

رهبران و مردم محلی را متقاعد کند که دوران امپریالیسم غربی به سر آمده است، و مواضع غرب آگاهانه و روشن‌فکرانه و مبتنی بر احترام کامل به استقلال ملی و برابری حق حاکمیت دولت‌های خاور نزدیک با سرعتی که منافع امنیتی اجازه دهد، در حال تعدیل است.

در واقع، کودتای سال ۱۳۳۲ سیا در ایران نشان‌دهنده شروع دوره‌ای جدید از امپریالیسم پنهان و مزورانه غرب است.

## جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

هرگونه تحلیل دربارهٔ کودتای ۲۸ مرداد بدون در نظر گرفتن واقعیت‌های داخلی، که به محقق شدن کودتا کمک کرد، ناقص خواهد بود. موضوع ملّی کردن صنعت نفت ایران نشان می‌دهد که عوامل فرهنگی بومی، به‌ویژه مذهب، اهمیت بسزایی در شکل‌دهی به انسجام مردمی برای حصول اهداف استقلال‌طلبانه داشت. رهبری آیه‌الله کاشانی نشانگر نقش علما در بسیج توده‌ها به منظور حمایت از ملّی کردن صنعت نفت و شخص مصدّق است.

بی‌توجهی مصدّق به ارزش بسیج‌کنندهٔ مذهب، اشکال مهمی بود که موجب پراکنده شدن پایگاه حامی وی شد. پس از بازگشت دوبارهٔ مصدّق به قدرت در ۳۰ تیر ۱۳۳۰، که عمدتاً به خاطر حمایت آیه‌الله کاشانی روی داد، مصدّق با هدف استفاده از کارت کمونیسم برای متقاعد کردن آمریکا در حمایت از ایران، آزادی‌هایی را از جمله در رابطه با مطبوعات به حزب توده داد. هدف این بود که آمریکا به خاطر ترس از روی کار آمدن «حزب توده» در صورت سقوط مصدّق، از دولت وی حمایت کند. این سیاست پیامدی ناخواسته به همراه داشت: او حامیان مذهبی‌اش را از خود دور کرد. مرحوم حجة‌الاسلام محمدتقی فلسفی، از چهره‌های برجستهٔ روحانیت در زمان مصدّق، در خاطرات خود می‌نویسد: «وضعیت پس از ۳۰ تیر، خصوصاً در ماه‌های آخر، به گونه‌ای شد که افراد مذهبی به این گمان رسیدند که گویی مصدّق راه را برای به قدرت رسیدن حزب توده هموار می‌کند» (رجبی دوانی، ۱۳۸۲، ص ۱۴۱). مصدّق در مقابل فشار جناح‌های مذهبی جامعه برای محدود ساختن فعالیت‌های «حزب توده»، مقاومت و در نتیجه، حمایت آنها را از دست داد.

سیا از این فرصت بلافاصله برای افزایش شکاف بین مصدّق، متحدان وی و مردم استفاده کرد. موضوعات پروپاگاندای سیاه سازمان سیا بر اهمیت حذف حامیان مذهبی تأکید می‌کرد. این حقیقت، که سیا می‌بایست برای نیل به این هدف به پروپاگاندای سیاه متوسّل شود و اسنادی مبنی بر ارتباط مصدّق با حزب توده جعل کند تا از وی یک چهرهٔ ضد مذهبی به تصویر کشد، نشان می‌دهد که چنین ارتباطی تا حد زیادی یک تصویر برساخته بود تا یک حقیقت. علاوه بر این، گسترش پروپاگاندای سیاه سازمان سیا طبیعتاً جایگاه آیه‌الله کاشانی را نیز مخدوش کرد. با وجود این، ناکامی مصدّق در بی‌اعتبار ساختن این ادعاها از جمله عواملی بود که رخنهٔ موفقیت‌آمیز پروپاگاندای آمریکا را در پی داشت. از این طریق، نه تنها آمریکا کودتایی علیه مصدّق شکل داد، بلکه با تضعیف آیه‌الله کاشانی - در واقع - کودتایی علیه طرح‌های ایشان برای ارتقای نهضت ملی شدن نفت به نهضت اسلامی فراگیرتری با اهداف استقلال‌طلبانه و امت‌محور انجام داد؛ امری که در انقلاب اسلامی ایران تجلّی یافت.

این پژوهش محوری بودن پروپاگاندا در سیاست خارجی آمریکا را نمایان ساخت. در حال حاضر، پروپاگاندا همچنان به صورت ساختارمند از ابزارهای مهم سیاست خارجی آمریکاست، گرچه این اقدامات اکنون عمدتاً تحت عناوین دیگری، از جمله «دیپلماسی عمومی» و «ترویج دموکراسی» صورت می‌پذیرد. علاوه بر عملیات روانی پنهان سیا، آمریکا پروپاگاندای خود را از طریق شبکه‌های ماهواره‌ای برون‌مرزی؛ موقوفهٔ ملّی برای دموکراسی و

مؤسسات مرتبط با آن؛ دفتر دموکراسی، حقوق بشر و امور کارگری وزارت خارجه؛ دفتر امور آموزشی و فرهنگی وزارت خارجه؛ بخش‌های مرتبط با عملیات روانی وزارت دفاع؛ و نهادهای غیرانتفاعی که کمک دولتی از طریق USAID دریافت می‌کنند، مانند «خانه آزادی» اعمال می‌کند. آمریکا سعی کرده است با نوسازی مجدد سیاست‌ها و فعالیت‌های پروپاگاندايي خود، تحت عنوان «دیپلماسی عمومی» و «ترویج دموکراسی» مداخلهٔ سیاسی خود در امور دیگر کشورها را در قالبی نوین بازسازی کند. با توجه به اینکه پروپاگاندا همچنان یکی از ابزارهای محوری سیاست خارجی آمریکا برای بی‌ثبات‌سازی جمهوری اسلامی ایران با هدف نهایی براندازی است، توجه به کارکرد پروپاگاندا در سیاست خارجی آمریکا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است.



- رجیبی دوانی، محمد، ۱۳۸۲، *خاطرات و مبارزات حجة الاسلام فلسفی*، تهران، انتشارات مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- زریری، رضا، ۱۳۸۴، *کودتای بیست‌وهشت مرداد در آئینه تصویر*، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- شهبازی، عبدالله، ۱۳۸۱، «سیر شاپور ریپورتر و کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲»، *تاریخ معاصر ایران*، ش ۲۳، ص ۱۰۳-۲۰۴.
- طلوعی، محمود، ۱۳۸۴، *حدیث نیک و بد: تاریخ پرماجرایی روابط ایران و آمریکا*، تهران، علم.
- "Department of State Cable from Theodore C. Streibert to the United States Embassy, Iran." (September 11, 1953), Washington, DC, National Security Archive. <http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSABB78/propaganda%20107.pdf>.
- Cull, Nicholas J. and B. Theo Mazumdar, 2014, "Propaganda and the Cold War," in *The Routledge Handbook of the Cold War*, pp. 347-363, New York, Routledge.
- Cunningham, Stanley B., 2002, *The Idea of Propaganda: A Reconstruction*, Greenwood Publishing Group.
- Ellul, Jacques, 1973, *Propaganda: the Formation of Men's Attitudes*, New York, Vintage Books.
- Foreign Relations of the United States, 1952-1954, Iran, 1951-1954, Volume X, (1989), eds. Carl N. Raether and Charles S. Sampson, Washington, D.C., Government Printing Office, <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1952-54v10>.
- Foreign Relations of the United States, 1952-1954, Iran, 1951-1954, (2017), eds. James C. Van Hook, Washington, D.C., Government Printing Office, <https://history.state.gov/historicaldocuments/frus1951-54Iran>.
- Gasiorowski, Mark J., 2004, "The 1953 Coup D'etat against Mosaddeq," in Mark J. Gasiorowski and Malcolm Byrne (ed.) *Mohammad Mosaddeq and the 1953 Coup in Iran*, 27-60, Syracuse, NY, Syracuse University Press.
- Hahn, Peter L., 2005, *Crisis and Crossfire: The United States and the Middle East since 1945*, Washington, DC, Potomac Books, Inc.
- Jowett, Garth S., 1997, "Toward a Propaganda Analysis of the Gulf War," in B. Greenberg and W. Gantz (eds), *Desert Storm and the mass media*, 74-85, Cresskill, NJ, Hampton Press.
- Jowett, Garth S., and Victoria O'donnell, 2015, *Propaganda & Persuasion*, 6th ed., Thousand Oaks, CA, Sage.
- Kinzer, Stephen, 2006, *Overthrow: America's Century of Regime Change from Hawaii to Iraq*, New York, Times Books.
- Nelson, Richard A., 1996, *A Chronology and Glossary of Propaganda in the United States*, Greenwood Publishing Group.
- NSC-5428. "National Security Council Report: United States Objectives and Policies with Respect to the Near East," (July 23, 1954), Washington, DC, National Security Archive, <http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB78/propaganda%20127.pdf>
- Osgood, Kenneth A., 2002, "Propaganda," in Alexander DeConde, Richard Dean Burns, Fredrik Logevall and Louise B. Ketz (eds), *Encyclopedia of American Foreign Policy*, 239-54, New York, Charles Scribner's Sons.

Parry-Giles, Shawn J., 2002, *The Rhetorical Presidency, Propaganda, and the Cold War, 1945-1955*, Westport, CT, Greenwood Publishing Group.

Saghaye-Biria, Hakimeh, 2009, *United States Propaganda in Iran: 1951-1953*, Unpublished Masters Thesis, Louisiana State University.

Sayyid, Salman, 2015, *A fundamental Fear: Eurocentrism and the Emergence of Islamism*, 3rd ed., London, UK, Zed Books Ltd.

Sylvan, David, and Stephen Majeski, 2009, *US Foreign Policy in Perspective: Clients, Enemies and Empire*, New York, Routledge.

Wilber, Donald, 1954, *Overthrow of Premier Mossadeq of Iran, November 1952-August 1953*, Washington, DC, Central Intelligence Agency, <http://www.gwu.edu/~nsarchiv/NSAEBB/NSAEBB28/#documents>



پی نوشتها

1. An empire of clients.
2. Office of the Historican.
3. Averell Harriman.
4. NSC 107/2.
5. Henry Grady.
6. John Foster Dulles.
7. Loy W. Henderson.
8. Norman Schwarzkopf.
9. Roger Goiran.
10. Kermit Roosevelt.
11. Frank McClure.

## شیوه‌ها و بسترهای مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت

m.norouzi88@yahoo.com

کلیه مجتبی نوروزی / استادیار گروه معارف اسلامی، دانشگاه شهرکرد.

سعید صفی شلمزاری / استادیار گروه حقوق، دانشگاه شهرکرد.

عباسعلی رهبر / دانشیار گروه علوم سیاسی، دانشگاه علامه طباطبائی.

دریافت: ۱۳۹۶/۰۵/۱۹ - پذیرش: ۱۳۹۶/۱۰/۱۷

### چکیده

مقاله حاضر به تبیین شیوه‌ها و بسترهای مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت اسلامی در قالب «الگوی دوسویه واگذاری - کارگزاری» پس از تبیین مراد از «الگوی کارگزاری» و «الگوی واگذاری» می‌پردازد. نگارندگان مقاله بر این باورند که «مشارکت حمایتی»، «مشارکت تصمیم‌سازانه» و «مشارکت نظارتی» سه شیوه از مشارکت در الگوی پیشرفت اسلامی بر اساس الگوی دوسویه واگذاری و کارگزاری است که موجب تسهیل مشارکت حداکثری در فرایند «تصمیم‌گیری» و «تصمیم‌سازی» متناسب برای جامعه و بهره‌مندی از ظرفیت نخبگان است.

تأسیس «نهاد مشارکت تصمیم‌ساز» و طراحی «نهاد ناظر» موجب ارائه الگویی از مشارکت سیاسی در قالب «مشارکت نظارتی پیش‌برنده» و «مشارکت نظارتی بازدارنده» بوده، این الگوی مشارکت را تبدیل به الگویی «ارشادی - اصلاحی» می‌کند. «دقت و فطانت در انتخاب» و توجه به «امانت‌داری»، «دانش»، «قوت نظری و عملی» کارگزاران، «رضایتمندی مردم»، «پاسخگو بودن کارگزاران»، «شیفتگی خدمت»، همچنین «توزیع مسئولیت کارآمدی نظام» از جمله شاخص‌های این الگوی مشارکت سیاسی اسلامی است. این الگوی مشارکت، که از بستر گزینش مردمی و رقابت نخبگان محقق می‌گردد، دارای الزامات بینشی، دانشی، کنشی و گرایشی است.

**کلیدواژه‌ها:** مشارکت سیاسی، الگوی پیشرفت، الگوی دوسویه، مردم، نخبگان.

«مشارکت سیاسی» به معنای آن دسته از فعالیت‌های شهروندان عادی دانسته شده است که از طریق آن، درصد تأثیرگذاری یا حمایت از حکومت و سیاست برمی‌آیند (میلبرث، ۱۳۸۶، ص ۱۲). در مقاله حاضر «مشارکت سیاسی» در قالب «الگوی دوسویه واگذاری - کارگزاری» تحلیل خواهد شد. الگوی مزبور در واقع، سنجی از مشارکت سیاسی است که از رأس هرم قدرت سیاسی به قاعده آن جریان می‌یابد. در این الگو، توده‌های مردم نقشی منفعلانه دارند و در واقع، پذیرای تصمیمات نظام سیاسی‌اند. این الگو، که می‌توان آن را «الگوی تک‌سویه» نامید، تنها به منافع طبقه حاکم توجه دارد و «مشارکت سیاسی» مردم به معنای تأمین منافع طبقه حاکم و بقای آن است. این الگو از مشارکت سیاسی بیشتر متناسب با نظام‌های استبدادی است. نمونه‌ای از این شیوه را می‌توان در الگوی سلطنت تملیکیه یافت که مرحوم نائینی در کتاب *تنبيه الامه* آن را شرح داده است.

نائینی در تبیین مراد از «سلطنت تملیکیه» می‌نویسد:

«سلطنت تملیکه» نوعی از سلطنت است که حاکم، مانند آحاد مالکین، نسبت به اموال شخصی خود با مملکت و اهلش معامله فرماید؛ مملکت را بما فیها مال خود انگارد و اهلش را مانند برده و کنیز، بلکه اغنام و احشام، برای مُرادات و درک شهواتش مستخر و مخلوق پندارد، و هر که را به این غرض وافی و در مقام تحصیلش فانی دید، مقربش کند و هر که را منافی یافت، از مملکت، که ملک شخصی خودش پنداشته، تبعیدش نماید یا اعدامش می‌کند (نائینی، ۱۳۸۲، ص ۴۱).

کشور و اموال مردم در این الگوی حکومتی به منزله ملک شخصی حاکم بوده و اوست که هرگونه تصرفی را در افراد و اموال روا داشته و کسی را قدرت و مجال اعتراض و پرسش نیست. حاکم و دستگاه حکومتی در این الگو از مشارکت سیاسی مطلق العنان بوده و مشارکت سیاسی آحاد جامعه با اذن و اراده دستگاه سیاسی حاکم سامان می‌یابد.

نمونه دوم از مشارکت سیاسی «الگوی کارگزاری» است. در این نمونه، مشارکت سیاسی از قاعده اجتماعی به سمت هرم قدرت شکل می‌گیرد و در واقع، هویت اساسی کارگزاران حکومتی بر پایه مشارکت سیاسی مردم سامان می‌یابد. در این الگو از مشارکت سیاسی، والیان کارگزاران مردم به شمار آمده، اختیاری جز آنچه مردم به ایشان واگذار نموده‌اند، نخواهند داشت (ر.ک: لک‌زایی، ۱۳۸۶، ص ۱۳۶).

توضیح بیشتر آنکه بر اساس این الگو، انسان‌ها در زمان ورود به جامعه، برابری، آزادی و قدرت اجرایی را در اختیار جامعه قرار می‌دهند تا قانون‌گذار آنها را برای صلاح جامعه به کار گیرد؛ یعنی قدرت سیاسی طبق توافقی داوطلبانه، برای منافع رعایا، به حکمرانان واگذار می‌شود تا امنیت آنها برای مالکیت و استفاده از دارایی‌هایشان را تأمین نمایند.

نکته قابل توجه در این الگو آن است که این قدرت با وضع قانون، تنها باید در جهت مصلحت و بهبودی جامعه به کار گرفته شود. هرگاه مردم دریابند که نوع قانون‌گذاری خلاف اعتمادی است که به آن شده، آنها دارای قدرت

خلع قانون‌گذار از مناصب سياسی و تعيين جایگزینی ديگرند. در اين الگو، به هيچ وجه حاکمان و واليان قدرت، اختیاری بيش از آنچه مردم به ايشان واگذار کرده‌اند، ندارند (ر.ک: لاک، ۱۳۸۸، ص ۱۸۱-۲۱۹).

دو الگوی پيش گفته مبتنی بر رابطهٔ یک‌سويه هستند. در الگوی واگذاری مشارکت، از رأس هرم قدرت به قاعده، و در الگوی دوم، از قاعده به رأس هرم، قدرت شکل می‌گیرد. اين در حالی است که الگوی مشارکت دوسويه در نظام سياسی مطلوب، مبتنی بر رابطهٔ متقابل و رو به تکامل است؛ الگویی که از یک سو، ناظر بر مشارکت سياسی حاکمان، و از ديگر سو، ناظر به حضور اثرگذار مردم است. الگوی دوسويه الگویی جديد و کارآمد است و بستر مشارکت آحاد ملت را فراهم می‌سازد. ارتباط دو طرفه بين حاکم و مردم، پرهيز از راهبرد سلطه‌آمیز در ارتباط با مردم و فراهم ساختن بسترهای مشارکت حداکثری مردم در فرایند «تصميم‌گیری» از سوی حاکم و ارائهٔ پيشنهادهای برای «تصميم‌سازی» برای حاکمان جامعه از سوی مردم، از جمله ویژگی‌های الگوی دو سويه مشارکت است.

تلازم حق و تکلیف در اين الگو، مردم و مسئولان را به مشارکت حداکثری فعال تشويق می‌کند. در اين الگوی مشارکتی، «استقرار» و «استمرار» نظام سياسی پیوندی عمیق با مشارکت سياسی و حضور اثربخش ملت دارد و واليان جامعه وظیفهٔ فراهم نمودن زمينه‌های لازم برای اين حضور را بر عهده دارند. الگوی «ولایت مطلقه فقيه» بر مبنای نظریهٔ «انتصاب» نمونه‌ای است که با کاربست اين الگو، زمينهٔ تحقق و تداوم خود را فراهم آورده است. الگوی «مشارکت دوسويه» الگویی است که از متون دینی قابل اصطیاد و استنباط است. برای نمونه، اميرالمؤمنين علیه السلام می‌فرمایند: «خداوند سبحان برای من، بر شما به جهت سرپرستی و حکومت، حقی قرار داد، و برای شما همانند حق من، حقی تعيين فرموده است»؛ (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۲۱۶).

بیانات امام خمینی علیه السلام نیز مؤید و تبیین‌کنندهٔ کارآمدی الگوی دوسويهٔ مشارکت در نظام سياسی اسلامی است که با دو کلیدواژهٔ «حق» و «وظیفه» در بیانات امام خمینی علیه السلام قابل پی‌جویی است. ايشان در اين باره بیان می‌دارد: اين یک حق مسلم ملت، اين یک حقی که همهٔ عالم می‌گویند که باید با ملت‌ها باشد و از اساس، دموکراسی اين است که مردم آزاد باشند. در اين آراء، خودشان... و باید خود مردم سرنوشتشان در دست خودشان باشد (موسوی خمینی، ۱۳۸۷، ج ۴، ص ۷۲).

اين ملت حق دارد، دست شما را گرفته آورده اين بالا نشانده، شما باید خدمت کنید به اين مردم. شما، ما، همه باید خدمت‌گزار اينها باشیم و شرافت همهٔ ما به اين است که خدمت به خلق خدا بکنیم. اينها بندگان خدا هستند. خداوند علاقه دارد به اين بندگان و ما مسئولیم، باید خدمت بکنیم... (همان، ج ۱۵، ص ۷۶).

الگوی «ولایت مطلقه فقيه» بر اين فرض استوار است که حقوق و تکالیف از ناحیهٔ خداوند متعال معین و ابلاغ گردیده و بر همين اساس، خداوند و دين او حاکم مافوق و نهایی است. از اين رو، زیربنای همهٔ مباحث مربوط به حکومت، شریعت الهی است که ازلی و ابدی بوده و مبین خیر و خوبی مطلق و مقدم بر جامعه و حکومت است.

به تعبیر برخی مستشرقان، در اسلام، وجود قانون پیش از شکل‌گیری دولت است، و دولت تنها هدفش حفظ و اجرای شریعت است. از آن‌رو که خداوند حاکم بر جامعه است، قانون چیزی جز آنچه از سوی او به پیامبران وحی گردیده، نیست. بر این اساس، قانون‌گذار اصلی خداست و اراده و اندیشه انسانی به قلمرو قانون‌گذاری راه ندارد... شرع و قانون بر دولت تقدّم و اِشراف دارد و در هیچ دوره‌ای از زمان و تحت هیچ شرایطی تغییرپذیر نبوده و دولت، تنها ابزار اجرای آن است. سرپیچی یا بی‌اعتنایی به قانون، تنها به معنای تخلف از قاعده نظم اجتماعی نیست، بلکه معصیت و مستلزم کیفر اخروی است (ر.ک: لمبتون، ۱۳۷۴، ص ۳۲-۳۵).

الگوی دوسویّه «واگذاری - کارگزاری» تبیینی خاصی از مشارکت سیاسی است که افزون بر کاربست آن در جمهوری اسلامی ایران، لازم است در دوره استمرار و طراحی الگوی پیشرفت اسلامی ایرانی مطمح نظر قرار گیرد. در ادامه، به شیوه‌های مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت اسلامی و بسترهای تحقق مشارکت سیاسی بر اساس الگوی دوسویه همّت خواهیم گمارد.

### شیوه‌های مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی

شیوه‌های مشارکت سیاسی در الگوی «پیشرفت اسلامی - ایرانی» در سه سنخ مشارکت حمایتی، مشارکت تصمیم‌سازانه و مشارکت نظارتی قابل تبیین و تحلیل است.

#### ۱. مشارکت حمایتی

«مشارکت حمایتی» یکی از شیوه‌های مشارکت سیاسی است. این الگو از مشارکت سیاسی، در پیشینه تمدن اسلامی در قالب مسئله «بیعت» قابل پی‌جویی است. «بیعت» که در لغت، به معنای «الصَّفْقَةُ عَلَىٰ إِيجَابِ الْبَيْعِ وَ عَلَى الْمُبَايَعَةِ وَ الطَّاعَةِ» و «دست بر دست زدن (دست دادن) برای قبول بیع و معامله و اطاعت کردن» است، در اصطلاح چنین تعریف شده: «عِبَارَةٌ عَنِ الْمُعَاهَدَةِ وَ الْمُعَاهَدَةِ كَأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا بَاعَ مَا عِنْدَهُ مِنَ صَاحِبِهِ وَ أَعْطَاهُ خَالِصَةً نَفْسِهِ وَ طَاعَتَهُ وَ دَخِيلَةَ أَمْرِهِ»؛ «بیعت عبارت است از: عقد بستن و عهد بستن؛ به طوری که هر کدام از آن دو آنچه را نزد اوست به طرف مقابلش بفروشد و خودش و طاعتش را به طرف مقابل اعطا کند و تسلیم امرش باشد (ابن‌منظور، ۱۴۱۴ق، ج ۸، ص ۲۳).

بیعت مردم با امیرالمؤمنین علیه السلام را می‌توان نمونه‌ای از مشارکت حمایتی به شمار آورد. بیان حضرت در توصیف این مشارکت<sup>۱</sup> نشان‌دهنده تأثیرگذاری این الگوی مشارکت در فرایند سیاسی جامعه دارد و مؤید الگوی «دوسویّه مشارکت» است. بسط این الگوی مشارکت را می‌توان در راهپیمایی‌های حمایتی از رهبران دینی در تاریخ تشیع در مسائل تاریخی، همچون ماجرای تنباکو و رخدادهای خرداد ۱۳۴۲ و پس از آن تا پیروزی انقلاب اسلامی و بعد از انقلاب مشاهده کرد (ر.ک: نجفی و حقانی، ۱۳۸۱).

نکته اساسی در این نمونه از مشارکت آن است که در واقع، مردم با حضور خویش زمینه اعمال حاکمیت را فراهم می‌آورند. با این همه، نقشی در ایجاد مشروعیت برای حاکم ایفا نمی‌کنند. بر این اساس، هرچند در مقام اثبات، تحقق اعمال حاکمیت حاکم وابسته به مشارکت حمایتی مردم است، اما در مقام ثبوت، تأثیری در مشروعیت حاکم به معنای «حقانیت» آن ندارد.

## ۲. مشارکت تصمیم‌سازانه

«مشارکت تصمیم‌سازانه» از دیگر شیوه‌های مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت اسلامی - ایرانی به شمار می‌آید. این الگو از مشارکت سیاسی بستر بهره‌مندی از ظرفیت نخبگان جامعه را فراهم می‌سازد. این سنخ مشارکت را می‌توان با کلیدواژه‌های «شوری» (شوری: ۳۸) و «مشورت» (آل عمران: ۱۵۹) در متون دینی پی‌جویی کرد. بر اساس این متون، استنباط و تبیین الگوی «دوسویه مشارکت» نیز ممکن و مقدور است. بر اساس این الگو از مشارکت، از یک سو، حاکم جامعه ملزم به مشورت گرفتن از نخبگان است، و از سوی دیگر، نخبگان جامعه نیز وظیفه مشورت‌دهی و خیرخواهی حاکم و جامعه اسلامی را بر عهده دارند (جوادی آملی، ۱۳۹۰، ص ۵۱-۵۵).

سنخی از مشارکت تصمیم‌سازانه می‌تواند در قالب مشارکت سیاسی نخبگان به صورت فردی صورت پذیرد. اما سنخی دیگر از این مشارکت می‌تواند در قالب ایجاد «نهاد مشارکت تصمیم‌ساز» سامان یابد. شکل‌دهی نهادهای تصمیم‌ساز در نظام ولایت فقیه، همچون «مجمع تشخیص مصلحت نظام» که بر اساس قانون اساسی به عنوان بازوی مشورتی مقام رهبری تلقی می‌شود، نمونه‌ای از نهادسازی در جهت مشارکت سیاسی تصمیم‌سازانه بر اساس الگوی «کارگزاری - واگذاری» است (ر.ک: قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران، اصول ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۷۷).

## ۳. مشارکت نظارتی

«مشارکت نظارتی» از دیگر شیوه‌های مشارکت سیاسی در الگوی «اسلامی - ایرانی» پیشرفت است. «امر به معروف» و «نهی از منکر» از جمله زمینه‌های مشارکت نظارتی است. امر به معروف و نهی از منکر به عنوان الگویی از مشارکت سیاسی در نظام سیاسی دربر دارنده دو مفهوم «نظارت و اعتراض» از یک سو، و «راهنمایی و همکاری» از سوی دیگر است (ر.ک: عمید زنجانی، ۱۳۷۷، ص ۳۶-۳۷). این سنخ مشارکت دارای ابعاد پیش‌برنده و بازدارنده است؛ از یک سو، آحاد جامعه اسلامی در نسبت با مسئولان نظام اسلامی و سایر مردم به خیر توصیه می‌کنند؛<sup>۱</sup> این سنخ از مشارکت سیاسی موجب پیشبرد اهداف و مقاصد و بسط فضایل نظام سیاسی است که از آن با عنوان «مشارکت نظارتی پیش‌برنده» یاد می‌کنیم. از دیگر سو، مردم با نهی از منکر در بین خویش و نسبت به مسئولان، مانع ترویج ارزش‌های نامتناسب با ارزش‌های نظام اسلامی خواهند بود، که از آن می‌توان با عنوان «مشارکت نظارتی بازدارنده» نام برد. بر این اساس، الگوی «مشارکت نظارتی» در الگوی «اسلامی - ایرانی پیشرفت» ارشادی - اصلاحی است. این شیوه می‌تواند بستر تربیت و تعالی مردم و کارگزاران نظام اسلامی باشد.

آحاد ملت در این سنخ از مشارکت، ضمن نظارت بر ابعاد گوناگون حکومت و ارشاد به مسیر حق در صورت بروز و ظهور انحراف، تلاش دارند تا ارائه‌دهنده مسیر صحیح حرکت در جهت آرمان‌ها و اهداف نظام اسلامی باشند. نکته درخور توجه در این سنخ از مشارکت آن است که در نظام سیاسی، نمی‌توان امر به معروف و نهی از منکر را در حوزه امور اجتماعی، به ویژه در جاهایی که ناظر به مصلحت عموم است، به تشخیص فردی افراد سپرد، بلکه در این حالات، جامعه و حکومت اسلامی نیازمند طراحی «نهاد ناظر» برای نظارت بر فرایند اجرا و تحقق اهداف نظام اسلامی است. به نظر می‌رسد ضروری است که این نهاد متشکل از متخصصان حوزه‌های گوناگون امور اجتماعی به نمایندگی از آحاد ملت باشد.

نمونه این سنخ از نهادها را به لحاظ پیشینه تاریخی در تمدن و فقه اسلامی، شاید بتوان در «نهاد حسبه» پی‌جویی نمود. درباره مراد از «نهاد حسبه» و الگوگیری از آن برای تأسیس «نهاد ناظر»، می‌توان گفت که در تبیین و توضیح «حسبه» آمده است:

هر شخص که خود را در میان خلق به اقامت امر به معروف و نهی از منکر مشهور گردانید او را «محتسب» خوانند. و آن عمل که از وی صادر می‌شود «احتساب» نامند؛ و آن شخص مأمور را، که مستحق احتساب است، «محتسب علیه» گویند؛ و آن عمل را که آن شخص به سبب آن مستحق احتساب گشته است، «محتسب فیه» خوانند (همدانی، ۱۳۵۸، ص ۳۵۲).

توضیح آنکه نهاد «امر به معروف و نهی از منکر» دارای چهار رکن «محتسب، احتساب، محتسب علیه و محتسب فیه» است که صحت عمل هر یک از این ارکان وابسته به حصول شرایط و آداب خاص آن است. در سنخ‌شناسی اقسام و انواع احتساب نیز بیان شده است که احتساب یا امر به معروف و نهی از منکر بر سه نوع «احتساب امثال بر امثال همچون احتساب عوام بر عوام و خواص بر خواص»؛ «احتساب اعلا بر ادنا همچون احتساب سلطان بر رعایا و والد بر فرزندان»؛ و «احتساب ادنا بر اعلا همچون احتساب آحاد رعایا بر سلطان و تلمیذ بر استاد و فرزند بر پدر» است (ر.ک: همان، ص ۳۶۲).

نکته قابل توجه در این میان، آن است که در انجام حسبه یا امر معروف به لحاظ فردی، نیازی به اذن حاکم نیست و همه افراد جامعه مکلف به برخورد با منکرات و امر به معروفند؛ اما هرگونه امر به معروف و نهی از منکر که نیازمند نوعی الزام سیاسی یا فیزیکی باشد نیازمند اذن حاکم است تا این سنخ مشارکت نظارتی منجر به ایجاد اغتشاش و درگیری در جامعه اسلامی نگردد (برای مطالعه بیشتر ر.ک: همان، ص ۳۶۲-۳۸۷). این مسئله ضرورت طراحی «نهاد ناظر» در حکومت اسلامی را برای مشارکت آحاد و ارکان جامعه در مشارکت سیاسی نظارتی در قالب امر به معروف و نهی از منکر با هدف ترویج و اقامه ارزش‌های نظام اسلامی و جلوگیری از ضد ارزش‌ها ضروری می‌گرداند؛ نهادی که بتوان بر اساس سازکارهای آن، الزامات سیاسی لازم برای تحقق این اهداف را اعمال نمود.



## بسترهای تحقق مشارکت سياسی در الگوی پيشرفت اسلامی - ایرانی

افزون بر شيوه‌های مشارکت سياسی، که پيش‌تر درباره آن سخن به میان آمد، توجه به بسترهای تحقق مشارکت سياسی در الگوی پيشرفت اسلامی نیز لازم است. «گزينش مردمی نخبگان» و «رقابت نخبگان» دو بستر تحقق مشارکت سياسی در الگوی پيشرفت اسلامی به شمار می‌آید که در این مقاله تحليل خواهند شد:

### ۱. گزينش مردمی نخبگان

الگوی مشارکت در نظام اسلامی - چنان که پيشتر اشاره شد - الگویی دوسويه است. در این الگو، از یک سو، نظام سياسی زمينه حضور فعال و اثرگذار مردم را در فرايند تصميم‌گیری و تصميم‌سازی نظام فراهم ساخته است؛ و از ديگر سو، حضور حداکثري و تعيين کننده مردم نسبتی عميق با کارآمدی نظام سياسی برقرار خواهد ساخت. بر این اساس، به ميزانی که مردم در گزينش‌های خویش از دقت و فطانت برخوردار باشند و نخبگانی شايسته را برای تصدیٰ مناصب گزينش کنند موجب ارتقای کارآمدی نظام سياسی خواهند شد. با توجه به الگوی دوسويه مشارکت سياسی، اگرچه نظام اسلامی به این حق مردم در تعيين سرنوشت توجه می‌کند، ولی مردم نیز مکلفاند برای ارتقای کارآمدی نظام سياسی، اصلح را برگزينند.

در برخی متون روايي به این مهم توجه داده شده است. برای نمونه، رسول خدا ﷺ می‌فرمايند: «مَنْ اسْتَعْمَلَ عَامِلًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ وَ هُوَ يَعْلَمُ أَنْ فِيهِمْ أَوْلَىٰ بِذَلِكَ مِنْهُ وَ أَعْلَمُ بِكِتَابِ اللَّهِ وَ سُنَّةِ نَبِيِّهِ فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَ رَسُولَهُ وَ جَمِيعَ الْمُسْلِمِينَ»؛ هر که در میان چند مسلمان، یکی از آنها را رئيس قرار دهد و بداند که در میان آن چند تن، کسی بهتر و لایق‌تر و عالم‌تر به کتاب خدا و سنت نبی او هست، به خدا و رسولش و همه مسلمانان خیانت کرده است (سيوطی، ۱۴۲۹ق، ج ۱، ص ۴۵۵).

نگاهی به برخی آیات قرآن کریم نیز مؤيد آن است که مردم باید در گزينش کارگزاران برای تصدیٰ مناصب سياسی، به نکاتی همچون «امانت‌داری»، «دانش» و «قوت نظری و عملی» توجه کافی داشته باشند و مانع حضور افراد فاقد شروط لازم در مناصب نظام اسلامی شوند.<sup>۳</sup> حاصل این گزينش مردمی از الگوی مشارکت را می‌توان افزایش میزان «رضايتمندی مردم»؛ «پاسخگو بودن کارگزاران» در قبال مردم؛ و «توزيع مسئولیت کارآمدی نظام» در بين مردم و مسئولان دانست.

### ۲. رقابت نخبگانی

قدرت در نگاه اسلامی، هرچند فاقد مطلوبیت و ارزش ذاتی است و رقابت سياسی نیز اگر تنها برای نیل به قدرت باشد، مذموم تلقی می‌گردد، با این‌همه، آن‌گاه که رقابت سياسی بستری برای تحصيل قدرت در جهت خدمت به مردم، برپایی عدل و ایجاد ممانعت برای ظلم باشد، امری پسندیده و مطلوب و در زمره «خيرات سياسی» است. بر

اساس نگاه اسلامی، بهترین مردمان کسی است که بیشترین منفعت را برای سایرین فراهم کند؛ زیرا در این نظام معرفتی، مردم عیال خداوند متعال اند و خدمت‌گزارانشان بهترین مردمان هستند. پیامبر اکرم ﷺ در این باره می‌فرمایند: «الخلق کلهم عیال الله، فاحبهم الی الله ﷻ انفعهم لعیاله» (حرّعاملی، ۱۴۰۹ق، ج ۱۶، ص ۳۴۵).

توجه به این جایگاه، در الگوی اسلامی ایرانی پیشرفت، «شیفتگی خدمت» را جایگزین «تشنگی قدرت» می‌سازد و این مهم می‌تواند ملاک ارزیابی نخبگان در رقابت‌های نخبگانی به شمار آید. روشن است که هرگونه رقابت نخبگانی در تمام نظام‌های سیاسی، نیازمند بسترهای ویژه و دارای الزامات متناسب با آن نظام سیاسی است که در ادامه، به تبیین آن خواهیم پرداخت:

### الف. بسترهای رقابت نخبگان

بسترهای رقابت نخبگان در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت را می‌توان در زمینه‌های متعدد تحلیل کرد. در این مقاله، در قالب دو بستر آنها را تشریح خواهیم کرد:

#### ۱. تصدّی مناصب حکومتی

نظام اسلامی زمینه‌ساز رشد همه‌جانبه استعدادها و فرصت‌دهی به حضور همه دیدگاه‌های سازگار با حاکمیت نظام در عرصه‌های گوناگون جامعه است. بر این اساس، یکی از عرصه‌های حضور نخبگان به منظور خدمت به مردم، «تصدّی مناصب حکومتی» است. مبتنی بر این نگاه اسلامی، تمام کسانی که استعداد لازم برای این حضور و توانایی کافی برای این خدمت را دارند، شایسته است خود را برای تصدّی این منصب عرضه نمایند، و در صورتی که دارای ویژگی‌های خاصی هستند که مردم با شناخت آن ویژگی‌ها، به توانمندی‌های ایشان برای تصدّی مناصب علم می‌یابند، لازم است آن ویژگی‌ها را برای مردم آشکار کنند. مرحوم نجفی صاحب جواهر در این باره بیان داشته است:

اگر کسی صلاحیت انجام کاری را داشته باشد بر او واجب است که آن را قبول کند، بلکه آن را طلب نموده، سعی کند مقدمات آن را به دست آورد؛ حتی اگر این مقدمات متوقّف بر معرفی صفات خود باشد، باید صفات خود را اظهار کند تا او را بشناسند (نجفی، ۱۴۰۴ق، ج ۲۲، ص ۱۵۵).

کلام صاحب جواهر به عنوان فقیهی بزرگ و قابل اعتماد فقها، بر وجوب پذیرش مناصبی دلالت دارد که انسان توانایی انجام وظایف ناظر به آن منصب را دارد، و در این صورت، بر او لازم است تا نه از سنخ مقدّمه وجوب، بلکه از سنخ مقدّمه واجب، به تحصیل مقدمات لازم برای تصدّی آن منصب همّت گمارد. تصدّی مناصب سیاسی آن‌گاه که موجب احقاق حقّی از مسلمانان و برپایی عدالت باشد، بنا بر دیدگاه فقیهان شیعه، حتی در حکومت ظالم نیز لازم و پسندیده است. برای نمونه، برخی از فقهای شیعه در این باره بیان داشته‌اند:

اعلم، أَنْ تَقْلُدَ الْأَمْرَ مِنْ قَبْلِ السُّلْطَانِ الْجَائِرِ إِذَا تَمَكَّنَ مَعَهُ مِنْ إِصْصَالِ الْحَقِّ إِلَى مُسْتَحَقِّهِ جَائِزًا. يَدُلُّ عَلَيْهِ بَعْدَ الْإِجْمَاعِ الْمَتَرَدِّدِ وَالسَّنَةِ الصَّحِيحَةِ قَوْلُ اللَّهِ تَعَالَى حِكَايَةَ عَنِ يُوسُفَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي خَفِيفٌ غَلِيمٌ» طَلَبَ ذَلِكَ إِلَيْهِ لِيَحْفَظَهُ عَمَّنْ لَا يَسْتَحِقُّهُ وَيُوصِلُهُ إِلَى الْوَجْهِ الَّتِي يَجِبُ صَرْفُ الْأَمْوَالِ إِلَيْهَا وَلِذَلِكَ رَغِبَ إِلَى الْمَلِكِ فِيهِ... فَقَوْلُهُ «خَفِيفٌ» أَيْ: حَافِظٌ لِلْمَالِ عَمَّنْ لَا يَسْتَحِقُّهُ عَلَيْهِمُ بِالْوَجْهِ الَّتِي يَجِبُ صَرْفُهُ إِلَيْهَا. وَ مَتَى عَلِمَ الْإِنْسَانُ أَوْ غَلِبَ عَلَى ظَنِّهِ أَنَّهُ لَا يَتِمَكَّنُ مِنْ جَمِيعِ ذَلِكَ، فَلَا يَجُوزُ لَهُ التَّعَرُّضُ لَهُ عَلَى حَالٍ (قطب راوندی، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۲۵).

بیان مرحوم راوندی حاکی از آن است که نه تنها در حکومت و نظام اسلامی، بلکه در نظام جور نیز در صورتی که تصدّی مسؤلیت بتواند موجب استیفای حق مستحق، یا حفظ اموال مسلمانان شود، بر اساس اجماع، سنّت و آیات قرآن کریم لازم و پسندیده است. با این حال، ایشان تصریح دارند که پذیرش مسؤلیت توسط کسانی که توانایی چنین کاری را ندارند جایز نیست.

حاصل سخن آنکه یکی از بسترهای رقابت نخبگانی «تصدّی مناصب حکومتی» بر اساس الگوی دوسویه «کارگزاری - واگذاری» است. بر اساس این الگو، لازم است نخبگان خود را در معرض گزینش مردم قرار دهند، و مردم نیز باید بهترین‌ها را برای تصدّی امور برگزینند. بر این اساس، «عرضه» از سوی نخبگان و «انتخاب» از سوی مردم نیز نخله‌ای دیگر از حقوق دوسویه و الگوی مشارکت سیاسی در نظام اسلامی است.

## ۲. هدایت افکار عمومی

«هدایت افکار عمومی» از دیگر بسترهای رقابت نخبگانی است. توضیح آنکه ظرفیت نخبگانی هر جامعه می‌تواند نقش مؤثری در هدایت افکار عمومی ایفا نماید. ایفای این نقش افزون بر عقلانیت و استحکام پایه‌های نظری اندیشه نخبگانی، مستلزم قدرت اقناع افکار عمومی است.

تکثر گروه‌های نخبگان در یک جامعه، موجب رقابت نخبگان در حوزه اندیشه‌های متعدد ناظر به اداره امور جامعه است. با این همه، هرچند اندیشه‌ای بتواند در حوزه نظر، اندیشه نخبگان را به سوی خود جلب کند، اما تحقق فعلی آن اندیشه در عینیت اجتماعی و ساحت عمل مستلزم توانمندی نخبگان در اقناع عمومی و قدرت برانگیختن «انگیزه‌های عمومی» به منظور حمایت از اندیشه نخبگان است. بر این اساس، الگوی «مشارکت سیاسی دوسویه» در نظام اسلامی در پیوند «اندیشه» و «انگیزه» سامان می‌یابد. چنانچه اندیشه نخبگان بتواند موجب برانگیختن انگیزه عمومی و هدایت افکار عمومی به سمت اندیشه طیف خاصی از نخبگان شود، این جریان نخبگان با تصدّی مناصب حکومتی، فرصت بسط اندیشه‌های خویش از حوزه نظر به ساحت عمل را خواهد یافت.

الگوی «واگذاری - کارگزاری» الگویی است که بر اساس آن، در نظام سیاسی اسلامی، همه آحاد ملت، اعم از نخبگان و عموم مردم با رویکرد «مؤمنانه فعال» و با باور به «اختیار سیاسی» و با اقدام به تحقق حکومت ولایی و همراهی و دفاع از آن، زمینه سنجی از مشارکت سیاسی را فراهم خواهند نمود که بنیان جامعه‌ای پیشرفته بر محور

ولایت را سامان می‌بخشد (ر.ک: طاهری، ۱۳۹۰، ص ۱۱۶). نخبگان در این الگوی مؤمنانه، وظیفهٔ تنویر افکار عمومی و اقناع عمومی، افزون بر اقناع نخبگان را بر عهده دارند و هدایت افکار عمومی را به مسیر حق و پذیرش ولایت ولیّ معصوم در عصر حضور، و ولیّ فقیه در عصر غیبت بر عهده می‌گیرند.

### ب. الزامات رقابت نخبگانی

رقابت نخبگان در هر جامعه، متناسب با مبانی فکری آن جامعه و متناسب با الگوی نظام سیاسی حاکم بر آن است. بر این اساس، رقابت نخبگان در هر نظام سیاسی - دست کم - مستلزم سازگاری در چهار حوزهٔ الزامات بینشی، دانشی کنشی و گرایشی است. مشارکت سیاسی در الگوی «پیشرفت اسلامی - ایرانی» نیز مبتنی بر این الزامات است. در ادامه، به این الزامات اشارت می‌شود:

#### ۱. الزامات بینشی

اساسی‌ترین الزام بینشی در الگوی «واگذاری - کارگزاری» را می‌توان در دو رکن اساسی جمهوری اسلامی، یعنی «اسلام» و «جمهوری» پی‌جویی کرد. بر اساس اصول قانون اساسی، دین رسمی ایران، «اسلام» و مذهب جعفری اثنا عشری است، و این اصل الی‌الابد غیر قابل تغییر است (قانون اساسی، اصل دوازدهم). از سوی دیگر، بر اساس اصل اول قانون اساسی، حکومت ایران «جمهوری» اسلامی است. این اصول بینشی، به ویژه اسلامی بودن نظام اسلامی، از الزامات تغییرناپذیر در الگوی «مشارکت سیاسی اسلامی - ایرانی» است. جمهوری بودن نیز به عنوان شکل نظام سیاسی و به معنای پذیرش حضور اثربخش مردم در رقابت‌های نخبگان تا زمانی که اصلی مندرج در قانون اساسی است، از الزامات لازم الاجراست. بر این اساس، تمام کسانی که به این دو رکن الزامی «الگوی مشارکت سیاسی» باور ندارند، فرصت تصدّی مناصب سیاسی را از دست می‌دهند.

#### ۲. الزامات دانشی

سنخ دوم از الزامات رقابت نخبگان، «الزامات دانشی» است. لازم است در الگوی مشارکت سیاسی در نظام اسلامی، نسبت دانش نخبگان با تصدّی مناصب روشن باشد. حضور افراد در رقابت، برای مناصبی که صلاحیت دانشی نسبت به آن وجود ندارد، شایستهٔ نظام اسلامی نیست. از تصدّی مناصب توسط کسانی که اهلیت لازم برای چنین سمتی را ندارند در متون دینی نهی شده است. برای نمونه، پیامبر گرامی صلی‌الله‌علیه‌وآله‌وسلم در این‌باره بیان داشته‌اند: هر که متصدی کاری از مسلمانان باشد و مردی را بر یکی از کارهایشان بگمارد و بداند جای مردی است که از او عالم‌تر است، به خدا و رسول خدا و همهٔ مؤمنان خیانت کرده است (کراجکی، ۱۴۲۱ق، ص ۵۹).

با توجه به این بیان، ایشان دو ویژگی «حفاظت» از اموال مردم و برخورداری از «علم» برای تصرف در اموال را شرط لازم برای تصدّی این سنخ از امور معرفی کرده‌اند.

### ۳. الزامات کنشی

سنخ سوم از الزامات رقابت نخبگان ناظر به الزامات کنشی است. بجاست متقاضیان تصدّی مناصب حکومتی در حوزه عملیات و عملکرد نیز از صلاحیت‌های لازم برخوردار باشند. از جمله لوازم این مناصب در حوزه کنش و عملکرد، «توان مدیریتی» است. در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، سپردن مناصب به کسانی که توان لازم برای اداره امور را ندارند، خیانت در امانت و موجب مسؤولیت در قبال نظام اسلامی و جفا در حق امت است. منابع دینی نیز ضمن سفارش به این مسئله، از تصدّی مسؤولیت توسط افرادی که این ویژگی را ندارند، نهی کرده‌اند. برای نمونه، در روایتی چنین آمده است:

عن أبي ذرٍّ رضي الله عنه قال: قلت: يا رسول الله، ألا تستعملني؟ قال: فضرَبَ بيده على منكبي، ثم قال: «يا أبا ذرٍّ، إنك ضعيفٌ وإنها أمانةٌ، وإنها يوم القيامة خزِيٌّ وندامةٌ، إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها» (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۹، ص ۲۸۵).

### ۴. الزامات گرایشی

الزامات گرایشی سنخ دیگری از الزامات رقابت نخبگان مشارکت سياسی در الگوی پيشرفت اسلامی است. میل و اعتماد نخبگان یک ملت به نظام فکری و سياسی غیربومی می‌تواند هویت اساسی آن ملت را به صورت کلی تغییر دهد و از اقتدار ملی و توانمندی نظام اسلامی در عرصه‌های گوناگون بکاهد. تغییر میل یک ملت از اطمینان و اعتماد به کافر و دولت کفر، به اعتماد و اطمینان به دولت اسلامی نشانه تغییر جهت کلی یک ملت و بسط تفکر توحیدی در ساحت اجتماعی و بین‌المللی است. تحقق این مهم جز با التزام نخبگان یک جامعه به هویت دینی، بومی و ملی میسر و مقدور نیست. بر این اساس، نخبگانی که دچار خودباختگی دینی و ملی، و دارای عقده حقرت نسبت به دیگران هویت‌ها و ملیت‌ها باشند، شایسته حضور در رقابت نخبگان در الگوی «اسلامی - ایرانی پیشرفت» نخواهند بود.

«میل به کفار»<sup>۴</sup> و «رکون»<sup>۵</sup> در بین نخبگان یک جامعه، نشانه «خودباختگی» و «دیگر شیفتگی» است، و چنین افرادی نمی‌توانند در طراز کارگزار نظام اسلامی به شمار آیند. این در حالی است که «خودباوری» و اتکا به نیروی داخلی و الهی می‌تواند موجب کارایی و عزت‌افزایی یک ملت باشد. چنانچه نخبگان و کارگزاران یک نظام فکری و سياسی بتوانند کارآمدی، توانمندی و اقتدار خویش را در عرصه‌های گوناگون عرضه نمایند، در حوزه درون و برون تمدنی تمایل به دولت اسلامی جایگزین دیگر تمایلات می‌گردد. این امر مستلزم ایجاد زمینه برای حضور نخبگان طراز نظام اسلامی در ساختارها و سازمان‌های نظام اسلامی و منع خودباختگان و دیگر شیفتگان از تصدّی این مناصب است. کارگزار طراز نظام اسلامی با نمایش توانمندی و اقتدار خویش موجب «رهب»<sup>۶</sup> و «رعب»<sup>۷</sup> دشمنان خدا و مسلمانان است، و با نفی سلطه ظالمانه و به حاشیه راندن و به انفعال کشیدن آن، موجب بسط حق می‌گردد.

**جمع‌بندی و نتیجه**

مقاله حاضر به تبیین شیوه‌ها و بسترهای مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت اسلامی در قالب الگوی دوسویه «واگذاری - کارگزاری» اختصاص یافت. بدین روی، ضمن تبیین مراد از الگوی «کارگزاری» و الگوی «واگذاری»، بیان شد که الگوی «کارگزاری» سنخی از مشارکت سیاسی است که از رأس هرم قدرت سیاسی به قاعده آن جریان می‌یابد. در این الگو، تنها به منافع طبقه حاکم توجه شده و «مشارکت سیاسی مردم» به معنای تأمین منافع طبقه حاکم و بقا و استمرار آن است.

الگوی دوم الگوی «کارگزاری» است. در این الگو، مشارکت سیاسی از قاعده اجتماعی به سمت هرم قدرت شکل گرفته و والیان، کارگزاران مردم به شمار می‌آیند و اختیاری جز آنچه مردم به ایشان واگذار کرده‌اند، نخواهند داشت. این در حالی است که الگوی دوسویه «واگذاری - کارگزاری» الگوی مشارکت مبتنی بر رابطه متقابل و رو به تکامل است، ارتباط دوسویه بین حاکم و مردم، پرهیز از راهبرد سلطه‌آمیز در ارتباط با مردم، فراهم ساختن بسترهای مشارکت حداکثری مردم در فرایند «تصمیم‌گیری» از سوی حاکم، و ارائه پیشنهادات به منظور «تصمیم‌سازی» برای حاکمان جامعه از سوی مردم، از جمله ویژگی‌های الگوی دوسویه مشارکت است. در این الگوی مشارکتی، «استقرار» و «استمرار» نظام سیاسی پیوند عمیقی با مشارکت سیاسی و حضور اثربخش ملت دارد.

شیوه‌های مشارکت سیاسی در الگوی «پیشرفت اسلامی - ایرانی» در سه سنخ مشارکت حمایتی، مشارکت تصمیم‌سازانه و مشارکت نظارتی تبیین شد. «مشارکت حمایتی» یکی از شیوه‌های مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت اسلامی است. در این نمونه از مشارکت، هرچند در مقام اثبات تحقق اعمال حاکمیت، حاکم وابسته به مشارکت حمایتی مردم است، اما در مقام ثبوت، تأثیری در مشروعیت حاکم به معنای «حقانیت» آن ندارد. «مشارکت تصمیم‌سازانه» از دیگر شیوه‌های مشارکت سیاسی در این الگو است. این الگو از مشارکت سیاسی بستر بهره‌مندی از ظرفیت نخبگانی جامعه را فراهم می‌سازد. تأسیس «نهاد مشارکت تصمیم‌ساز» نمونه‌ای از نهادسازی در جهت مشارکت سیاسی تصمیم‌سازانه بر اساس الگوی «کارگزاری - واگذاری» است. «مشارکت نظارتی» از دیگر شیوه‌های مشارکت سیاسی در الگوی «اسلامی - ایرانی پیشرفت» است. این سنخ از مشارکت سیاسی در نظام سیاسی دربردارنده دو مفهوم «نظارت و اعتراض» از یک سو، و «راهنمایی و همکاری» از سوی دیگر است و در الگوی مشارکت سیاسی - اسلامی در قالب «مشارکت نظارتی پیش‌برنده» و «مشارکت نظارتی بازدارنده» تجلی می‌یابد. بر اساس این الگو، مشارکت نظارتی در الگوی اسلامی - ایرانی پیشرفت، «ارشادی - اصلاحی» است؛ شیوه‌ای که می‌تواند بستر تربیت و تعالی مردم و کارگزاران نظام اسلامی باشد. ضرورت طراحی «نهاد ناظر» مبتنی بر الگوی نظری این سنخ از مشارکت است.

گزينش مردمی نخبگان و رقابت نخبگان دو بستر تحقق مشارکت سياسی در الگوی پيشرفت اسلامی به شمار می‌آید و حضور فعال و اثرگذار مردم را در فرایند تصميم‌گیری و تصميم‌سازی نظام فراهم می‌سازد. از ديگر سو، حضور حداکثری و تعيين‌کننده مردم نسبتی عمیق با کارآمدی نظام سياسی برقرار خواهد کرد. گزينش مردمی مبتنی بر دقت و فطانت و توجه به «امانت‌داری»، «دانش» و «قوت نظری و عملی» کارگزاران به منظور تصدیٰ مناصب، موجب ارتقای کارآمدی نظام سياسی خواهد شد. حاصل این گزينش مردمی در این الگو از مشارکت را می‌توان افزایش میزان «رضایتمندی مردم»؛ «پاسخگو بودن کارگزاران» در قبال مردم؛ و «توزیع مسئولیت کارآمدی نظام» در بين مردم و مسئولان دانست.

رقابت سياسی نخبگان در الگوی «مشارکت سياسی - اسلامی» می‌تواند بستری برای تحصيل قدرت در جهت خدمت به مردم، برپایی عدل و ایجاد ممانعت برای ظلم باشد؛ امری که پسندیده و مطلوب و در زمره «خيرات سياسی» است. در این الگو، «شيفتگی خدمت» جایگزین «تشنگی قدرت» گردیده، می‌تواند ملاک ارزیابی نخبگان در رقابت‌های نخبگانی به شمار آید.

رقابت نخبگان در الگوی اسلامی پيشرفت، دارای بسترها و الزاماتی است. «تصدیٰ مناصب حکومتی» و «هدایت افکار عمومی» از جمله بسترهای رقابت نخبگانی در این الگوست. بر اساس این الگو، لازم است نخبگان خود را در معرض گزينش مردم قرار دهند؛ مردم نیز باید، بهترین‌ها را برای تصدیٰ امور برگزینند. بر این اساس «عرضه» از سوی نخبگان و «انتخاب» از سوی مردم نیز نخله‌ای ديگر از حقوق دوسويه و الگوی مشارکت سياسی در نظام اسلامی است.

نکته ديگر آنکه مشارکت سياسی دوسويه در نظام اسلامی، در پیوند «اندیشه» و «انگیزه» سامان می‌یابد. چنانچه اندیشه نخبگانی بتواند موجب برانگیختن انگیزه عمومی و هدایت افکار عمومی به سمت اندیشه طیف خاصی از نخبگان شود، این جریان نخبگانی با تصدیٰ مناصب حکومتی، فرصت بسط اندیشه‌های خویش از حوزه نظر به ساحت عمل خواهد یافت. مشارکت سياسی در این الگو، با رویکرد «مؤمنانه فعال» و باور به «اختیار سياسی» شکل می‌گیرد.

رقابت نخبگانی در هر نظام سياسی - دست کم - مستلزم سازگاری در چهار حوزه الزامات بينشی، دانشی، کنشی و گرايشی است. اساسی‌ترین الزام بينشی در الگوی «واگذاری - کارگزاری» را می‌توان در دو رکن اساسی جمهوری اسلامی، یعنی «اسلام» و «جمهوری» پی‌جویی کرد. «توجه به الزامات دانشی» به این معناست که حضور افراد در رقابت برای مناصبی که صلاحیت دانشی نسبت به آن وجود ندارد، شایسته نظام اسلامی نیست. «توان مدیریتی» از جمله الزامات کنشی مشارکت سياسی در الگوی پيشرفت اسلامی است. بر این اساس، سپردن مناصب به کسانی که توان لازم برای اداره امور را ندارند، خیانت در امانت و موجب مسئولیت نظام اسلامی و جفا در حق امت است.

توجه به الزامات گرایشی سنخ دیگری از الزامات رقابت نخبگان مشارکت سیاسی در الگوی پیشرفت اسلامی است. بر این اساس، «میل به کفار» و «رکون» در بین نخبگان یک جامعه نشان از «خودباختگی» و «دیگر شیفتگی» دارد و چنین افرادی نمی‌توانند در طراز کارگزار نظام اسلامی به شمار آیند. در مقابل، «خودباوری» و اتکا به نیروهای داخلی و الهی از جمله الزامات گرایش در این الگوست که نخبگان جامعه را شایسته تصدی مناصب سیاسی می‌گرداند. این الزامات می‌توانند موجب کارایی، و عزت‌افزایی یک ملت و نمایش کارآمدی، توانمندی و اقتدار یک ملت در عرصه‌های گوناگون و ایجاد «رهب» و «رعب» در بین دشمنان خدا و بدخواهان یک ملت باشد.



## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۹، ترجمه محمد دشتی، قم، مشرقین.
- ابن منظور، ابوالفضل، جمال‌الدین، محمد بن مکرم، ۱۴۱۴ق، *لسان العرب*، مصحح احمد فارس، چ سوم، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع - دار صادر.
- اسماعیلی، محسن، ۱۳۸۴، *مشارکت عمومی، حکمیت ملی و نظارت همگانی در فقه سیاسی و حقوق اساسی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- بشیری، حسین، ۱۳۸۸، *اندیشه سیاسی امام خمینی*، چ دوم، تهران، انتشارات پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- جوادی آملی، عبدالله، ۱۳۷۸، *ولایت فقیه: ولایت فقاہت و عدالت*، قم، اسراء.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۰، *ادب فنای مقرران*، چ هشتم، قم، اسراء.
- جوان آراسته، حسین، ۱۳۸۷، *حقوق اجتماعی و سیاسی در اسلام*، قم، دفتر نشر معارف.
- حر عاملی، محمد بن حسن، ۱۴۰۹ق، *وسایل الشیعه*، قم، آل البیت.
- حسینی، حسین، ۱۳۷۸، *حزب و توسعه مبانی*، تهران، نشر آمن.
- خمینی، روح‌الله، ۱۳۷۸، *صحیفه امام*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- راش، مایکل، ۱۳۷۷، *جامعه و سیاست*، ترجمه منوچهر صبوری کاشانی، تهران، انتشارات سمت.
- سایت: پایگاه اطلاع رسانی آثار آیت‌الله مصباح یزدی [www.mesbahyazdi.ir](http://www.mesbahyazdi.ir)
- سجادی، سید عبدالقیوم، ۱۳۸۲، *مبانی تحزب در اندیشه سیاسی اسلام*، قم، بوستان کتاب.
- سیوطی، عبدالرحمان بن ابی‌بکر، ۱۴۲۹ق، *جامع الصغیر فی احادیث البشیر و النذیر*، بیروت، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزیع.
- صغیری، اسماعیل، ۱۳۸۷، *قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران*، چ دوم، انتشارات فروزش.
- طاہری، مهدی، ۱۳۹۰، «ولایت مداری در الگوی پیشرفت سیاسی اسلامی - ایرانی»، *معرفت سیاسی*، ش ۲، قم، ص ۱۰۱-۱۳۴.
- عمید زنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۷، *ابعاد فقهی مشارکت سیاسی* (مجموعه مقالات مشارکت سیاسی)، به اهتمام علی‌اکبر علیخانی، تهران، انتشارات سفیر.
- قاضی، ابوالفضل، ۱۳۸۰، *حقوق اساسی و نهادهای سیاسی*، چ هفتم، تهران، مؤسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- قطب راوندی، سعید بن هبة‌الله، ۱۳۵۶، *فقه القرآن*، تحقیق: احمدحسینی، به اهتمام محمود مرعشی، قم، مکتبه‌آیه‌الله المرعشی النجفی الکبری.
- کراجکی، محمد بن علی، ۱۴۲۱ق، *التعجب من اغلاط عامه فی مسئلة الامامه*، محقق: کریم فارس حسون، قم، دارالغدیر.
- کریمی، مله، علی، ۱۳۸۰، *پتانسیل‌های منازعه و الزام‌های سیاسی در ایران*، در رقابت‌ها و چالش‌های سیاسی در ایران امروز، تهران، وزارت فرهنگ ارشاد اسلامی.
- کلینی، محمدبن یعقوب، ۱۳۶۹، *اصول کافی*، مترجم و شارح: جواد مصطفوی، تهران، انتشارات کتابفروشی اسلامیہ.
- لاک، جان، ۱۳۸۸، *رساله‌ای درباره حکومت*، ترجمه حمید عضدانلو، چ دوم، تهران، نشر نی.
- لکزانی، شریف، ۱۳۸۱، «الگوی مشارکت سیاسی در نظریه‌های ولایت فقیه»، *علوم سیاسی*، ش ۲۰، ص ۱۳۵-۱۶۰.
- لمبتون، آن.کی.اس. ۱۳۷۴، *دولت و حکومت در اسلام، سیری در نظریه سیاسی فقهای مسلمان از صدر اسلام تا اواخر قرن سیزدهم*، ترجمه و تحقیق: سید عباس صالحی و محمدمهدی فقیهی، تهران، مؤسسه چاپ و نشر عروج.
- مازندرانی، محمد صالح بن احمد، ۱۳۸۲ق، *شرح کافی، الأصول والروضه*، مصحح ابولحسن شعرانی، تهران، نشر المکتبه الاسلامیه.
- مبلغ، حفیظ الله، ۱۳۹۴، *شاخص تنوع و بویایی سیاسی در الگوی پیشرفت اسلامی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

مجلسی، محمدباقر، ۱۳۶۲ق، *بحار الانوار*، تحقیق و تعلیق: سید جواد علوی، تهران، دارالکتب اسلامیة.  
مرتضوی، سیدخدیار، ۱۳۸۸، *جایگاه ثورا در نظام مردم‌سالاری دینی* (مجموعه مقالات مردم‌سالاری دینی)، به اهتمام محمدرضا  
مrandی، قم، دفتر نشر معارف.  
مصباح یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۸، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها: ولایت فقیه و خبرگان*، چ ششم، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام  
خمینی ره.

\_\_\_\_\_، ۱۳۸۸، *نظریه سیاسی اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.  
\_\_\_\_\_، ۱۳۷۹، *پرسش‌ها و پاسخ‌ها: ولایت فقیه و خبرگان*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ره.  
مصفا، نسرین، ۱۳۷۵، *مشارکت سیاسی زنان در ایران*، تهران، انتشارات وزارت امور خارجه.  
معرفت، محمدهادی، ۱۳۷۶، «ولایت؛ فقاقت؛ مشورت؛ گفتگو با آیت‌الله محمدهادی معرفت»، *کتاب نقد*، تهران، ش ۳ و ۲، ص ۸  
مکارم شیرازی، ناصر و دیگران، ۱۳۷۷، *پیام قرآن*، تهران، دارالکتب الاسلامیه.  
میلبرث، لستر و لیل گوئل، ۱۳۸۶، *مشارکت سیاسی*، ترجمه سیدرحیم ابوالحسنی، تهران، میزان.  
نائینی، میرزا محمدحسین، ۱۳۸۲، *تنبيه الامة و تنزيه الله*، تصحیح و تحقیق: سیدجواد ورعی، قم، بوستان کتاب.  
نجفی، موسی و موسی فقیه‌حقانی، *تاریخ تحولات سیاسی ایران*، تهران، مؤسسه مطالعات تاریخ معاصر ایران.  
نجفی، محمدحسن، ۱۴۰۴ق، *جواهر الکلام فی شرح شرائع الإسلام*، چ هفتم، لبنان، دار إحياء التراث العربی.  
واعظی، احمد، ۱۳۸۳، *حکومت اسلامی*، قم، مرکز مدیریت حوزه علمیه.  
وکیلی، محمدعلی، ۱۳۷۶، *جایگاه کارکردهای احزاب در نظام سیاسی اسلام، تحزب و توسعه کتاب سوم*، تهران، نشر همشهری.  
همپتن، جین، ۱۳۸۰، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، طرح نو.  
همدانی، علی بن شهاب‌الدین، ۱۳۵۸، *ذخیره الملوک*، مصحح محمود انواری، تبریز، مؤسسه تاریخ و فرهنگ ایران.

۱. اگر حضور فراوان بیعت کنندگان نبود، و یاران حجت را بر من تمام نمی‌کردند، و اگر خداوند از علما پیمان نگرفته بود که برابر شکم‌بارگی ستمگران و گرسنگی مظلومان سکوت نکنند، مهار شتر خلافت را بر کوهان آن انداخته، رهایش می‌ساختم (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۹، خطبه ۳).
۲. «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۱۰۴).
۳. «قَالَ اجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلَيْكُمْ» (يوسف: ۵۵)؛ «يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ» (قصص: ۲۶)؛ «إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ» (بقره: ۲۴۷).
۴. «لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتًا وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ» (آل عمران: ۲۸).
۵. «وَلَا تَتَّخِذُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمْ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ» (هود: ۱۱۳).
۶. «وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ» (انفال: ۶۰).
۷. «سَلِّقْ فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ بِمَا أَشْرَكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَمَأْوَاهُمُ النَّارُ وَ يَتَّبِعُ مَثْوَى الظَّالِمِينَ» (آل عمران: ۱۵۱)؛ «إِذْ يُوحَىٰ رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنْي مَعَكُمْ فَثَبَّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأَلْتِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ فَأَضْرِبُوا فَوْقَ الْأَعْنَاقِ وَاضْرِبُوا مِنْهُمْ كُلَّ بَنَانٍ» (انفال: ۱۲).



## اصل «وحدت سرزمینی»؛ استلزامات و چالش‌ها

shaban1351@yahoo.com

قاسم شبان‌نیا / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۱۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۲۸

### چکیده

اصل «وحدت سرزمینی» از جمله اصول بنیادین در فقه و نظام سیاسی اسلام است. این اصل، که خود منبعث از رسالت جهانی اسلام است، استلزامات عملی در فقه سیاسی بر جای می‌گذارد. از جمله مهم‌ترین استلزامات آن می‌توان به اصل «وحدت امام» و نیز اصالت نداشتن مرزهای جغرافیایی، اعم از مرزهای قراردادی و اعتقادی اشاره کرد. در این نوشتار، از طریق استنباط در منابع معتبر و تحلیل نصوص اسلامی، نشان داده شده است که اصل وحدت سرزمینی ریشه در رسالت جهانی اسلام دارد. در نتیجه، اولاً، به رسالت دولت اسلامی در قبال کل جامعه بشری اشعار دارد. از این‌رو، اولاً جامعه بشری بر اساس اهداف متعالی اسلام، تعددپذیر نیست و بدین‌روی اصل «وحدت امام یا خلیفه» از اصول ضروری بسیاری از مذاهب اسلامی است. ثانیاً، هرگونه مرزبندی میان سرزمین‌ها، چه اعتقادی و چه قراردادی، غیر قابل توجیه قلمداد می‌گردد. البته اصل «وحدت سرزمینی»، «اصل وحدت امام» و اصل «نفی هرگونه مرزبندی در میان جوامع بشری»، نگاه آرمانی اسلام در حوزه روابط بین‌الملل را به تصویر می‌کشد، لیکن اسلام برای وضعیت موجود بین‌الملل نیز بدیلی ارائه می‌دهد که در آن، تعدد سرزمینی و وجود مرزبندی‌های جغرافیایی، تحت شرایطی پذیرفته می‌شود. اما این مرزبندی‌ها اولاً، رسالت فراملی دولت اسلامی را از دوش آن برنمی‌دارد. ثانیاً، ملاک ارزش‌گذاری افراد قرار نمی‌گیرد. ثالثاً، مانع اولویت دادن شیعیان بر سایر مسلمانان و نیز مسلمانان بر غیر آنان و همچنین اهل کتاب بر کفار و مشرکان نمی‌گردد.

**کلیدواژه‌ها:** فقه، اصل «وحدت سرزمینی»، وحدت امام، مرزهای اعتقادی، مرزهای قراردادی.

مرزبندی‌های جغرافیایی همواره در طول تاریخ، دچار نوسانات و تغییرات گسترده بوده و حتی گاهی ملاک مرزبندی‌ها نیز متفاوت می‌گشته است. در حال حاضر، بر مبنای دولت - کشور، مرز کشورها مشخص و معین شده است. با طرح مبحث «تابییت و شهروندی» نیز عملاً زمینه‌ای فراهم گردیده است تا دولت‌ها در حیطه تابعان و شهروندان خود، حقوق و تکالیفی داشته باشند و حتی در مجامع بین‌المللی آنها را پی‌گیری کنند، و هرگونه اظهارنظر یا اعمال نظر در خصوص تابعان و شهروندان یک کشور توسط دیگر کشورها، جز در موارد خاص، دخالت در امور آن کشور محسوب می‌گردد.

از سوی دیگر، هر کشوری در حوزه سیاست خارجی خود، به تدوین اصول و قواعدی می‌پردازد که با اهداف عالی شکل‌گیری آن تناسب داشته باشد و آن کشور را در نبر به آرمان‌های در نظر گرفته شده یاری رساند. روشن است که در این زمینه، آنان ناگزیرند واقعیات موجود در عرصه بین‌الملل را در نظر بگیرند تا براساس فرصت‌ها و امکانات و نیز چالش‌ها و موانع پیش‌رو، سیاست‌های کلان آن نظام سیاسی را طراحی کنند. دولت اسلامی نیز از این قاعده مستثنا نیست؛ زیرا اسلام هم دارای اصول، آرمان‌ها و ارزش‌هایی است که در عرصه بین‌الملل، چراغ راه دولت اسلامی است. از سوی دیگر، دولت اسلامی نمی‌تواند بدون لحاظ واقعیات موجود، تنها به همان آرمان‌ها و ارزش‌ها بیندیشد، بلکه باید ضمن نظر به آن آرمان‌ها و ایده‌آل‌ها، برای وضعیت موجود نیز برنامه‌ها و سیاست‌های مشخص در چارچوب احکام و ضوابط شرع دنبال کند.

اصل «وحدت سرزمینی» از جمله اصول بنیادین در نظام سیاسی اسلام است که به اصالت نداشتن مرزبندی‌ها میان کشورها و تعدد کشورها در عرصه بین‌الملل اشاره دارد. این اصل، که از آرمان‌های جهان‌شمول اسلام گرفته شده است، استلزاماتی همچون «وحدت امام یا خلیفه» و «نبود تعدد مرزهای جغرافیایی» را در عرصه سیاست برجای می‌گذارد. اما در وضعیت کنونی، اجرایی شدن این اصل با چالش‌ها و موانعی مواجه است و بدین‌روی، دولت اسلامی باید ناظر به وضعیت موجود نیز تدابیری بیندیشد.

تحقیق حاضر در پی آن است که اولاً، به این سؤال پاسخ دهد که آیا اصل وحدت سرزمینی از منابع اسلامی قابل استفاده است یا خیر؟ در صورت مثبت بودن پاسخ، سؤال دیگری مطرح خواهد شد که پذیرش این اصل، چه استلزاماتی در عرصه بین‌الملل در پی دارد؟ در نهایت، باید به این سؤال پاسخ داد که براساس واقعیات موجود، چه چالش‌هایی برای اجرایی شدن این اصل وجود دارد، و راه‌حل رفع این چالش‌ها چیست؟

هرچند اندیشمندان اسلامی در خصوص برخی از جوانب این مسئله، مثل وحدت امام یا خلیفه، ماهیت مرزبندی‌های اعتقادی، مشروعیت یا فقدان مشروعیت مرزهای قراردادی، نکات ارزشمندی به قلم آورده‌اند، لیکن

نوشتاری یافت نشد که اصل وحدت سرزمینی و استلزامات آن و نیز یافتن راه‌حل‌هایی برای رفع چالش‌های موجود در این زمینه را محل بحث خود قرار داده باشد.

### اصل «وحدت سرزمینی» در اسلام

مرزهای جغرافیایی در طول تاریخ بشری همواره دست‌خوش تغییراتی گردیده و این تغییرات به سبب تغییر در ملاک‌هایی بوده که اساس شکل‌گیری و تعیین مرزبندی‌ها قرار گرفته است. از جمله ملاک‌ها برای تعیین مرزبندی‌ها، محدودهٔ رسالتی است که هر دولتی برعهده دارد. با این لحاظ، از آن‌رو که وظایف دولت اسلامی، به تناسب گسترهٔ جهانی دین اسلام، جهانی است، نمی‌توان مرزبندی میان کشورها را به حکم اولی در اسلام پذیرفت، و هرگونه پذیرش مرزها، که حاکی از پذیرش تنوع حاکمیت‌ها در نظام بین‌الملل باشد، مردود خواهد بود، مگر آنکه به حکم ثانوی و به سبب مصالح دیگر، توجیه یابد.

پس خط مشی اولی دین مبین اسلام، آن است که کل جامعهٔ بشری، با یک حاکمیت مشترک، به سمت سعادت نهایی گام بردارد و علی‌رغم کثرات و تنوعات میان افراد، نقطهٔ وحدتی افراد این جامعهٔ بشری را به هم پیوند دهد. در حقیقت، مطلوب اسلام حرکت به سمت حاکمیت جهانی واحد، و در نتیجه، حذف ذهنی هرگونه مرزبندی میان افراد این جامعهٔ بشری است که هر یک به طریقی، به تناسب جایگاهی که در این منظومه می‌یابد، در این حاکمیت جهانی ایفای نقش می‌کند. در اینجا، به برخی از شواهد و قرائنی که زوایایی از این حاکمیت واحد جهانی را روشن می‌سازد، اشاره می‌کنیم:

### الف. انحصار حاکمیت مطلق برای خداوند متعال

همهٔ مخلوقات عالم، از خدایند و او در خلق هستی، هیچ شریکی نداشته است (رعد: ۱۶/ اعراف: ۵۴/ نحل: ۲۰/ فاطر: ۳). بدین‌روی، لذا کل هستی مملوک خداست و خداوند تنها مالک حقیقی هستی است (آل عمران: ۲۶/ فرقان: ۲/ انبیاء: ۲۳). بنابراین، تنها خداوند از حق حاکمیت، امر و سلطنت بر گسترهٔ کل مخلوقاتش برخوردار است (زخرف: ۸۴/ قصص: ۷۱/ اعراف: ۵۴/ انعام: ۵۷/ آل عمران: ۱۵۴). گسترهٔ این حاکمیت نیز جهانی است و باید در تمام عرصهٔ گیتی، این حاکمیت بروز و ظهور یابد (أصفی، ۱۴۲۶ق، ص ۱۶ و ۱۷).

براساس اصل «انحصار حاکمیت برای خداوند» تمام عرصه‌های حوزهٔ روابط بین‌الملل و سیاست خارجی دولت اسلامی باید بر محور خواست و ارادهٔ خداوند متعال سامان یابد. قاعدهٔ «عدم ولایة احد علی احد الا یاذن الله»، که بازتابی از اصل «انحصار حاکمیت برای خداوند» است، مستلزم آن است که چه در عرصهٔ داخلی و چه در عرصهٔ سیاست خارجی دولت اسلامی و نیز چه در عرصهٔ روابط بین‌الملل، تنها خداوند است که می‌تواند بر دیگران اعمال حاکمیت نماید، و هیچ انسانی حق ندارد در جان، مال و عرض خود یا دیگران و یا حتی در طبیعت، که متعلق به عموم است، تصرفی نماید، مگر آنکه اذن الهی را به همراه داشته باشد (گلیایگانی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۹).

## ب. جهانی بودن رسالت اسلام

حاکمیت فراگیر خداوند متعال و نیز جاودانگی، خاتمیت و جامعیت اسلام مستلزم جهانی بودن آن است. نه تنها عقل سلیم دربارهٔ دینی با چنین ویژگی‌هایی حکم به جهانی بودن آن می‌کند، بلکه کتاب و سنت نیز مهر تأیید بر آن زده‌اند (آل‌نجف، ۱۴۳۶ق، ص ۲۰۰-۲۱۴؛ فلاح، ۱۴۲۰ق، ص ۱۰۹ و ۱۱۰). در اینجا، به اختصار به برخی از شواهد در این زمینه اشاره می‌شود.

قرآن کریم در موارد متعددی، متذکر جهانی بودن اسلام گردیده است. علامه طباطبائی<sup>۱</sup> از آیاتی همچون «قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (اعراف: ۱۵۸)؛ «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ» (انبیاء: ۱۰۷)؛ و «وَأَوْحَىٰ إِلَيْنَا هَذَا الْقُرْآنَ لِتُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ» (انعام: ۱۹) رسالت جهانی اسلام را به اثبات رسانده و آن را شامل تمام جماعات بشری دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۵۹ و ج ۱۴، ص ۳۳۱).

از مفسران اهل سنت نیز محمد بن جریر طبری در ذیل آیه ۱۵۸ سوره اعراف، جهانی بودن رسالت اسلام را استفاده کرده (طبری، ۱۴۱۵ق، ج ۹، ص ۱۱۶)، ثعالبی نیز از آیه «وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ» همین برداشت را دارد و جهانی بودن رسالت نبی مکرم<sup>ﷺ</sup> را از خصوصیتی دانسته است که ایشان را از سایر انبیای الهی متمایز می‌سازد (ثعالبی مالکی، ۱۴۱۸ق، ج ۴، ص ۳۷۴).

سنت و سیره معصومان<sup>ﷺ</sup> نیز شاهدی بر جهانی بودن رسالت اسلام است. نامه‌های پیامبر اکرم<sup>ﷺ</sup> به رؤسای قبایل و پادشاهان در اقاصا نقاط جهان، حاکی از مأموریتی فراگیر برای دعوت به سوی اسلام بود (ر.ک: احمدی میانجی، ۱۴۱۹ق، ج ۱، ص ۱۹۳)، به ویژه آنکه در برخی از این نامه‌ها، به رسالت جهانی اسلام تصریح شده است. در بخشی از نامهٔ پیامبر<sup>ﷺ</sup> به خسرو پرویز آمده است: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ. مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَىٰ كَسْرِي عَظِيمِ فَارِس. سَلَامٌ عَلَىٰ مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَىٰ وَ آمَنَ بِاللَّهِ وَ رَسَلِهِ. أَمَّا بَعْدُ، فَأَنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَىٰ النَّاسِ كَافَّةً لِيُنذِرَ مِنْ كَانَ حَيًّا. أَسْلَمَ تَسْلَمَ. فَإِنِ ابْتِغَىٰ فَعَلِيكَ ائِمَّ الْمَجُوسِ» (ابن‌خلدون، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۷).

افزون بر این نامه‌ها، در احادیث فراوانی، پیامبر اکرم<sup>ﷺ</sup> بر رسالت جهانی خود تأکید کرده‌اند. آن حضرت در خطبهٔ غدیر خم، شک‌کننده در خاتمیت و منکر جهانی بودن رسالت خود را کافر دانسته است (نوری، ۱۴۰۸ق، ج ۱۸، ص ۱۸۴، حدیث ۳۷).

در روایتی دیگر نیز آمده است که فردی یهودی از آن حضرت سؤال کرد: آیا به سوی عرب مبعوث گردیده‌ای یا عجم و یا یهود؟ آن حضرت در پاسخ فرمودند: «إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْنَا كَافَّةً» (مفید، ۱۴۱۳ق، ص ۳۳).

## ج. جامعیت اسلام

تعمق و تأمل در ماهیت، مبانی، اصول و احکام شریعت اسلام نشان می‌دهد که این دین از عمومیت برخوردار است و به تمام ابعاد و زوایای زندگی انسان توجه کرده است، و علاوه بر احکام عبادی، که به تنظیم روابط شخص با



خداوند می‌پردازد، شامل معاملات مالی، مرافعات و احکام جنایی و نیز شامل احکام حکومتی در حوزه اقتصاد، نظام قضایی و سایر احکام داخلی و خارجی دولت اسلامی نیز می‌شود (صدیقی، ۲۰۱۰م، ص ۱۶۰).

در آیه شریفه «وَوَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَيِّدًا لِّكُلِّ شَيْءٍ» (نحل: ۸۹) تصریح شده که هر چه لازمه هدایت بشر است در قرآن کریم آمده است. همچنین در تفسیر آیه شریفه «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَ أَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَ رَضِيْتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا» (مائده: ۳)، امام رضا علیه السلام فرمودند: «وما ترك شيئاً مما تحتاج اليه الامّة إلّا و قد بينه» (ابن شعبه، ۱۳۶۳، ص ۴۳۷). لازمه باور به جامعیت و فراگیری دین اسلام پذیرش این نکته است که در حوزه‌های گوناگون، به ویژه حوزه روابط بین‌الملل و سیاست خارجی نیز اسلام چارچوب و برنامه مشخص خود را دارد.

### د. جاودانگی احکام اسلام

علاوه بر اینکه احکام و موازین دین مبین اسلام جامعیت لازم را داراست، همچنین جاودانه و همیشگی بوده و مختص زمان خاصی نیست. رسالت دین اسلام به عنوان دینی که خاتم ادیان الهی است، هر زمان و مکانی را دربر می‌گیرد و بدین‌روی، احکام و موازین آن ابدی است و برای تمام زمان‌ها شمول دارد. آیه شریفه «وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنُ لِأُنذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنِ بَلَغَ» (یونس: ۱۰۵)، اشاره به این نکته دارد که احکام قرآن الی الابد به گوش هر کس برسد، برایش حجت است. علاوه بر برخی از روایاتی که در بحث اثبات جهانی بودن رسالت اسلام مطرح گردید، روایات دیگری نیز وجود دارد که گویای جاودانگی احکام و موازین اسلامی است. در روایتی، زراره از امام صادق علیه السلام نقل کرده است: «حَلَالَ مُحَمَّدٍ حَلَالٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ حَرَامُهُ حَرَامٌ أَبَدًا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۱، حدیث ۱۹، ص ۵۸).

### هـ. ضرورت فراهم ساختن زمینه هدایت تمام انسانها

لازمه پذیرش اصل جهانی بودن رسالت اسلام در عرصه سیاست خارجی دولت اسلامی و روابط بین‌الملل، رساندن معارف و موازین اسلام به تمام بندگان در تمام نقاط جهان است. به عبارت دیگر، اگر اسلام دینی است که برای هدایت تمام انسان‌ها آمده، لازمه طبیعی آن این است که قدرت و سلطه خود را در تمام زمین و در میان تمام جوامع نشر دهد (حسینی حایری، بی‌تا، ص ۱۰).

در حقیقت، مکلف ساختن تمام بندگان به عبادت خداوند، بر اساس آیه شریفه «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» (ذاریات: ۵۶)، بدون آنکه تعلیمات این دین آسمانی به دست آنها رسیده باشد، خلاف حکمت است، و بدون تبلیغ احکام و دستورات دینی نمی‌توان کسی را مؤاخذه و عقاب کرد. مؤید این حکم عقل، آیه شریفه «وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا» (اسراء: ۱۵) است که عذاب را متوقف بر مبعوث نمودن پیامبران کرده است. بنابراین، رسالت دولت اسلامی در دعوت دیگران به سوی اسلام، گستره‌ای به وسعت کل زمین و تمام افراد بشر دارد و

محدود به یک سرزمین یا جمعیت خاص نمی‌شود. از این‌روست که در منابع اسلامی، آنجا که امر به دعوت صورت گرفته، این دعوت محدود به زمان یا مکان و یا جوامع خاصی نشده است (ر.ک: نحل: ۱۲۵؛ فصلت: ۳۳؛ یوسف: ۱۰۸).

حتی اگر در مسیر هدایت انسان‌ها موانعی ایجاد گردد، اسلام وظیفهٔ مسلمانان را ساقط نمی‌کند و از آنان انتظار دارد با برطرف کردن موانع، زمینهٔ هدایت انسان‌ها را فراهم سازند. فریضهٔ جهاد ابتدایی، از جمله فرایض دینی است که با هدف برطرف کردن موانع هدایت و برای مقابله با مانعان دعوت تشریح شده است. جهاد مذکور تنها برای فراهم ساختن زمینه‌های دعوت و مقابله با سران طاغوتی است که مانع افراد جامعهٔ خود از شنیدن حقایق و معارف اسلام می‌شوند و در حقیقت، مسیر هدایت بندگان را سد می‌کنند.

از مجموع آنچه تاکنون بیان گردید، می‌توان به این نتیجه دست یافت که اقتضای جهانی بودن رسالت اسلام و اهداف متعالی آن، این است که دولت اسلامی حیطةٔ اختیارات و وظایف خود را محدود به یک منطقه و بلاد خاص نسازد و چتر حمایتی خود را محدود به افراد خاصی که در درون سرزمین مشخصی گرد هم آمده‌اند، نکند و نسبت به سایر افراد در مناطق و بلاد دیگر نیز احساس مسئولیت کند. از این نظر، اصل اولی در اسلام «وحدت سرزمینی» است و تمام انسان‌ها باید تحت لوای پرچم توحید و در چارچوب حاکمیت الهی حرکت کنند (آل‌نجف، ۱۴۳۶ق، ص ۴۳۹).

پس، از نظر اسلام، ملاک اولیه در تعیین ملاک شهروندی، خاک، نژاد، خون و عواملی از این قبیل نیست، بلکه هر انسانی به صرف انسان بودن، از حقوقی همچون «حق برخورداری از هدایت» برخوردار می‌گردد، و این مستلزم آن است که دولت اسلامی در تدوین سیاست‌ها و برنامه‌های خود، تأمین حقوق انسانی تمام انسان‌ها را در نظر داشته باشد. بنابراین، اگر محدودهٔ رسالت دولت اسلامی را ملاک مرزبندی‌های جغرافیایی قرار دهیم، باید اذعان کنیم که چون دولت اسلامی نسبت به تمام انسان‌ها تکلیف و مسئولیت دارد، مرزبندی‌های جغرافیایی، چه اعتقادی و چه قراردادی، در اسلام اصالت ندارد.

### اصل «وحدت سرزمینی» و «وحدت امام یا خلیفه»

رسالت جهانی اسلام مستلزم وحدت سرزمینی است. وحدت سرزمینی نیز استلزاماتی به دنبال دارد که از آن جمله، وحدت حاکمیت و بالتبع، «وحدت امام یا خلیفه» است. حاکمیت اصالتاً متعلق به خداوند است و خداوند این حاکمیت را به برگزیدگان خود، یعنی انبیای الهی و ائمهٔ معصوم علیهم‌السلام از طریق نصب خاص، و ولی فقیه از طریق نصب عام عطا کرده است. مبدأ تمام حاکمیت‌ها خداوند واحد است، و هرگونه حاکمیت دیگر طاغوت شمرده می‌شود. گسترهٔ حاکمیت حاکم برحق منصوب از طرف خداوند، چه نصب مستقیم و چه مستقیم، تنها عرصهٔ داخلی کشور اسلامی نیست، بلکه گسترهٔ این حاکمیت، عمومیت دارد و دامنهٔ شمول آن تمام افراد انسانی را دربر می‌گیرد. اعمال چنین

حاکمیتی مستلزم وجود یک پیشوا و مقتدایی است که دایرهٔ اختیاراتش متناسب با رسالت جهانی اسلام باشد. پس در هر زمان، تنها باید یک امام (براساس بیان شیعه) یا خلیفه (براساس بیان اهل سنت) عهده‌دار اعمال حاکمیت گردد، و در عرض این حاکمیت، حاکمیت دیگری از مشروعیت برخوردار نیست. بسیاری از اندیشمندان شیعه (همچون: خواجه‌نوی، ۱۴۱۸ق، ص ۲۰؛ مقداد، ۱۴۲۰ق، ص ۱۵۸ و بحرانی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۹) و سنی (همچون: ماوردی، بی‌تا، ص ۹؛ فراء، ۱۴۰۶ق، ص ۲۵) بر این مطلب صحّه گذاشته و تأکید کرده‌اند که عقد امامت برای دو امام در دو بلد جایز نیست. البته در این زمینه، زبیده دیدگاهی متفاوت دارد و قایل به جواز تعدّد امام در زمان واحد هستند.

بر این اساس، تمام مسلمانان یک اَمّت واحد هستند و تمام افراد تحت عنوان «اَمّت واحد» در دایرهٔ حاکمیت حکومت حق قرار می‌گیرند. بدین‌روی اصل اولی، «وحدت حکومت اسلامی» است و امامت آن بر عهدهٔ یک امام خواهد بود؛ یعنی در هر برههٔ زمانی، این حکومت برحق، تنها یک مصداق خواهد داشت و از این‌رو، تمام مسلمانان باید زیر پرچم یک امام قرار گیرند، حتی کسانی که امام به دلیل عدم بسط بر آنها حکومت ظاهری پیدا نکرده است. در روایات متعددی، بر ضرورت وحدت امام در کلّ زمین تأکید شده است. حسین بن ابی‌علا نقل می‌کند: «قُلْتُ لَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ تَكُونُ الْأَرْضُ لِيَسَ فِيهَا إِمَامٌ؟ قَالَ: لَأَقْلُتُ: يَكُونُ إِمَامَانِ؟ قَالَ: لَأَ، إِلَّا وَ أَحَدُهُمَا صَامِتٌ» (کلینی، ۱۴۰۱ق، ج ۱، ص ۱۷۸). عبدالله بن ابی‌غفور نیز بیانی مشابه بیان بالا از آن حضرت نقل کرده است (ابن بابویه، ۱۳۹۵ق، ج ۱، ص ۲۳۳).

در روایتی از امام رضا ﷺ هم بر ضرورت وحدت امام تأکید شده و هم فلسفهٔ آن مطرح گردیده است. در فرازی از آن روایت، حضرت پرهیز از اختلاف و تشاجر را به عنوان یکی از ثمرات وحدت امام مطرح کرده‌اند: «أَنَّ الْوَاحِدَ لَا يَخْتَلِفُ فِعْلُهُ وَ تَدْبِيرُهُ، وَ الْاِثْنَيْنِ لَا يَتَّفِقُ فِعْلُهُمَا وَ تَدْبِيرُهُمَا، وَ ذَلِكَ أَنَا لَمْ نَجِدْ اِثْنَيْنِ إِلَّا مُخْتَلِفِي الْهَيْمِ وَ الْإِرَادَةِ، فِإِذَا كَانَا اِثْنَيْنِ ثُمَّ اخْتَلَفَتْ هَيْمُهُمَا وَ إِرَادَتُهُمَا وَ تَدْبِيرُهُمَا وَ كَانَا كِلَاهُمَا مُفْتَرِضِي الطَّاعَةِ لَمْ يَكُنْ أَحَدُهُمَا أَوْلَىٰ بِالطَّاعَةِ مِنْ صَاحِبِهِ فَكَانَ يَكُونُ فِي ذَلِكَ اخْتِلَافُ الْخَلْقِ وَ التَّشَاجُرُ وَ الْفَسَادُ، ثُمَّ لَا يَكُونُ أَحَدٌ مُطِيعًا لِأَحَدِهِمَا إِلَّا وَ هُوَ عَاصٍ لِلْآخَرِ فَتَعَمُّ مَعْصِيَةُ أَهْلِ الْأَرْضِ، ثُمَّ لَا يَكُونُ لَهُمْ مَعَ ذَلِكَ السَّبِيلُ إِلَى الطَّاعَةِ وَ الْإِيْمَانِ وَ يَكُونُونَ إِنَّمَا أَتَوْا فِي ذَلِكَ مِنْ قِبَلِ الصَّانِعِ الَّذِي وَضَعَ لَهُمْ بَابَ الْاِخْتِلَافِ وَ التَّشَاجُرِ وَ الْفَسَادِ إِذْ أَمَرَهُمْ بِاتِّبَاعِ الْمُخْتَلِفِينَ» (ابن بابویه، ۱۳۷۸ق، ج ۲، ص ۱۰۱) و در ادامه هم، تعدّد امام را سبب تضییع حقوق، تعطیلی احکام و حدود الهی دانسته‌اند: «أَنَّهُ لَوْ كَانَا إِمَامَيْنِ لَكَانَ لِكُلِّ مِّنَ الْخَصْمَيْنِ أَنْ يَدْعُوَ إِلَىٰ غَيْرِ الَّذِي يَدْعُو إِلَيْهِ صَاحِبُهُ فِي الْحُكْمَةِ ثُمَّ لَا يَكُونُ أَحَدُهُمَا أَوْلَىٰ بِأَنْ يَتَّبَعَ صَاحِبَهُ فَيَبْطُلَ الْحُقُوقُ وَ الْأَحْكَامُ وَ الْحُدُودُ» (همان).

در نهایت، حضرت ضمن توجه دادن به تبعات دیگر منفی تعدّد امام، آن را مساوی با وضعیتی دانسته‌اند که مردم امامی ندارند: «أَنَّهُ لَا يَكُونُ وَاحِدٌ مِّنَ الْحُجَّتَيْنِ أَوْلَىٰ بِالنُّطْقِ وَ الْحُكْمِ وَ الْأَمْرِ وَ النَّهْيِ مِنَ الْآخَرِ وَ إِذَا كَانَ هَذَا كَذَلِكَ وَجَبَ عَلَيْهِمَا أَنْ يَبْتَدِيَا بِالْكَلامِ وَ لَيْسَ لِأَحَدِهِمَا أَنْ يَسْبِقَ صَاحِبَهُ بِشَيْءٍ، إِذَا كَانَا فِي الْإِمَامَةِ شَرَعًا وَاحِدًا، فَإِنْ

جَازَ لِأَخْدِهِمَا السُّكُوتُ جَازَ السُّكُوتُ لِلْآخِرِ، وَإِذَا جَازَ لَهُمَا السُّكُوتُ بَطَلَتِ الْحُقُوقُ وَالْأَحْكَامُ وَ عَطَلَتِ الْحُدُودُ وَ صَارَ النَّاسُ كَأَنَّهُمْ لَا إِمَامَ لَهُمْ» (همان).

البته امام یا خلیفه می‌تواند در هر منطقه، امرایی از سوی خود منصوب کند تا از ناحیه او به رتق و فتق امور بپردازند، اما تعدد امارت مستلزم تعدد حاکمیت نیست؛ چرا که آنها مشروعیت خود را از آن امام یا خلیفه واحد می‌گیرند (عبدالوئیس شتا، ۱۴۱۷ق، ص ۳۲۴).

نکته‌ای که تاکنون در خصوص اصل «وحدت امام یا خلیفه» مطرح گردید، ناظر به شروطی است که امکان تحقق آن فراهم باشد. «اصل تنزل تدریجی» بیان می‌کند اگر تأمین یک مصلحت لازم و ضروری در حد مطلوب آن میسر نباشد، باید نزدیک‌ترین مرتبه به حد مطلوب را تأمین کرد. در اینجا نیز اگر موانعی برای تحقق این آرمان، یعنی وحدت امام یا خلیفه، وجود داشته باشد، ناگزیر باید به مراتب پایین‌تر آن رضایت داد. اما در عین حال، باید از فرصت‌ها و امکانات برای تحقق شرایط ایده‌آل بهره گرفت. در این زمینه، احتمالات و راه‌حلهایی به نظر می‌رسد:

۱. گاه ممکن است امامت در کسی متعین شده باشد، اما به هر دلیلی ممکن است آن امام برحق بسط ید برای اعمال حاکمیت در تمام بلاد را نداشته باشد. در این صورت، بر چنین کسی لازم است به میزان بسط ید خود، اعمال حاکمیت نماید. از آن‌رو که در این حالات نباید امور مردم به حال خود رها شود، افراد دیگری باید به رتق و فتق امور مسلمانان بپردازند تا زمینه بسط ید برای امام، به تدریج در آن بلاد نیز فراهم گردد.

۲. گاهی ممکن است امام برحق، به هیچ وجه و در هیچ زمینه‌ای، قدرت اعمال ولایت و حاکمیت نداشته باشد. در این صورت، قطعاً وی به سبب عدم بسط ید، تکلیفی ندارد. اما به سبب آنکه جامعه بشری نمی‌تواند به حال خود رها شود، ناگزیر باید به حاکمیت کسانی تن داد که نزدیک‌ترین شرایط را به آن امام مشروع دارند. در این صورت نیز در صورت فراهم بودن شرایط، باید همه حول یک شخص حرکت کنند، لیکن اگر این امر هم میسر نبود، تعدد حاکمیت‌ها پذیرفته است اما در این زمینه نیز باید تا حد امکان، در چارچوب همان اصل وحدت حرکت کرد و عدول از این اصل، چه از حیث بلاد تحت پوشش و چه از حیث مسائل و موضوعات، در حداقل آن پذیرفته است.

برخی از اندیشمندان اهل سنت نیز در صورت عارض شدن موانع وحدت، احتمالاتی را مطرح کرده و راه‌حلهایی به تناسب شرایط وضع موجود ارائه داده‌اند (برای نمونه، ر.ک: جوینی، ۱۹۸۳، ص ۱۲۸-۱۳۴).

### اصل «وحدت سرزمینی» و مرزهای جغرافیایی

اصل «وحدت سرزمینی» حاکی از اصالت نداشتن مرزهای جغرافیایی در میان کشورها به دلیل رسالت دولت اسلامی در قلمرو جهانی است. اما در صورت عدم امکان تحقق این اصل اولی، می‌توان با در نظر گرفتن شرایط و اقتضائات زمان و مکان، مرزبندی‌های جغرافیایی را به منظور انتظام‌بخشی به امور و تعیین محدوده اختیارات و وظایف مردم و کارگزاران حکومتی پذیرفت؛ همچنان که به منظور تفکیک وظایف و اختیارات، در بلاد گوناگون،

تقسیم‌بندی‌های جغرافیایی براساس استان، شهر، بخش و روستا شکل گرفته است. البته منشأ این مرزبندی‌ها و تفکیک‌ها ممکن است اعتقادی و یا قراردادی باشد.

به بیان روشن‌تر، دولت اسلامی براساس آرمان‌های متعالی خود، نمی‌تواند حیطهٔ وظایف خود را تنها به بلاد و سرزمین خاصی محدود سازد؛ اما در مقام تحقق و عمل، به منظور نیل به همان آرمان‌ها، ناگزیر است به دلیل تنوع جوامع بشری، برخی محدودیت‌ها را بپذیرد. از جملهٔ این محدودیت‌ها، وجود دولت‌های دیگر به عنوان بازیگران عرصهٔ بین‌الملل است. در این صورت، ملاک مرزبندی میان دولت‌ها ممکن است متفاوت باشد. گاهی منشأ مرزبندی‌ها اعتقادی است و بلاد گوناگون بر این اساس، به دارالاسلام، دارالکفر، دارالحرب، دارالصلح، دارالهدنه، دارالحیاد، دارالامان، دارالذمه و مانند آن تقسیم می‌گردند. اما گاهی منشأ این مرزبندی قرارداد میان بازیگران صحنهٔ بین‌الملل در چارچوب قراردادهای پذیرفته شدهٔ بین‌المللی است که مرزبندی‌های کنونی میان کشورها از این قبیل است.

هرچند رسالت دین اسلام متوجه تمام انسان‌هاست، اما همین دین به اقتضای شرایط زمان و مکان، انسان‌ها را مجاز می‌کند تا در درون خود، انشعاباتی داشته باشند و این انشعابات هم با هدف تمایز ملت‌ها از یکدیگر است. پیامبر اکرم ﷺ با وجود اعتقاد به جهانی بودن رسالت دولت اسلامی، در مقام عمل، مرزبندی‌های موجود را پذیرفتند تا بتوانند از همین ظرفیت برای تحقق اهداف متعالی اسلام استفاده کنند. انعقاد قرارداد با سایر دولت‌ها، ارسال سفرا و نمایندگان سیاسی به سایر کشورها و نیز پذیرش بسیاری از ضوابط حاکم بر دیپلماسی آن زمان، نشان می‌دهد که ایشان تلاش داشتند تا اهداف متعالی اسلام را در قالب همان چارچوب پذیرفته شده در عرف دیپلماتیک آن زمان دنبال کنند که از جمله موارد آن، پذیرش مرزهای به رسمیت شناخته شدهٔ آن زمانه بوده است.

آیهٔ شریفهٔ «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ» (حجرات: ۱۳) نیز گویای این نکته است که به منظور تسهیل امور جاری میان انسان‌ها، آنان به قبایل و شعوب گوناگون تبدیل گردیده‌اند. این توزیع و تنوع موجب تسهیل در امر همکاری‌ها با یکدیگر می‌شود. پس آنچه در اسلام مذموم است، «ملّی‌گرایی» است، نه «ملت‌باوری». قرآن کریم به نحوی ملت‌ها و شعوب و قبایل را به رسمیت شناخته است و مرزهایی را که آنها برای تنظیم روابط میان یکدیگر برقرار می‌کنند، می‌پذیرد.

قابل توجه است که در این آیه، خداوند تفکیک براساس شعوب و قبائل را به خود نسبت می‌دهد و اگر وجود این مرزبندی‌ها اشکال داشت، خداوند چرا خود چنین کرده است؟ خداوند متعال فلسفهٔ ایجاد تمایزات در میان افراد و جوامع را تفکیک و بازشناسی همدیگر دانسته است. این خود، حاکی از آن است که تعلق به یک سرزمین، قبیله یا ملت، نمی‌تواند منشأ تفاخر نسبت به یکدیگر باشد، و هرگونه تعصبات قومی، نژادی و قبیله‌ای و ملّی ممنوع است، بلکه افراد، تنها براساس میزان درجاتشان در تقوای الهی ارزیابی می‌گردند (نخعی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۸).

در حقیقت، مرزهای جغرافیایی نوعی همبستگی اعتباری و قانونی در میان جمعیت یک کشور در محدوده سرزمینی مشخص ایجاد می‌کند. این احساس همبستگی از منظر اسلام، فی حدّ نفسه مشکلی ندارد، بلکه حتی در برخی روایات بر حبّ وطن که نشانه‌ای از وابستگی به وطن است، تأکید شده؛ مانند: «عَمَّرَتِ الْبُلْدَانُ بِحُبِّ الْأَوْطَانِ» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۲۰۷): «مِنْ كَرَمِ الْمَرْءِ بُكَاهُ عَلَى مَا مَضَى مِنْ زَمَانِهِ وَ حَيْنُهُ إِلَى أَوْطَانِهِ وَ حِفْظُهُ قَدِيمِ إِخْوَانِهِ» (کراچکی، ۱۴۱۰ق، ج ۱، ص ۹۴). هر انسانی به طور طبیعی، به جامعه قریب به خود علاقه دارد که همان وطن اوست. این حبّ و دل‌بستگی گاهی می‌تواند منشأ ایجاد قدرت برای مسلمانان باشد؛ زیرا این حس وفاداری به وطن رابطه میان ساکنان و شهروندان مقیم در یک سرزمین واحد را تقویت می‌کند. آنچه در این زمینه آفت و آسیب محسوب می‌شود، تفرقه میان امت است. نیل به اهداف کلان نظام اسلامی، با وجود تعدّد دولت‌های اسلامی نیز به دست می‌آید (محمود، ۱۴۱۳ق، ص ۱۱۱).

البته باید متذکر شویم که مرزهای جغرافیایی ارزش‌آفرین نیست و این مرزبندیها، تنها چارچوبه‌ای برای تقسیم اولویت‌ها و تبیین سیاست‌ها در اختیار قرار می‌دهد. از این رو، نباید ملاک ارزش‌گذاری افراد تعلق به فلان سرزمین، قبیله یا ملیت باشد، بلکه تنها ملاک تقوای الهی است. رسول مکرم ﷺ در حجة‌الوداع فرمودند: «أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ رَبَّكُمْ وَاحِدٌ وَ إِنَّ آبَاءَكُمْ وَاحِدٌ؛ كَلُّكُمْ لِأَدَمَ وَ آدَمٌ مِنْ تَرَابٍ - إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ اتَّقَاكُمْ. وَ لَيْسَ لِعَرَبِيٍّ عَلَى عَجَمِيٍّ فَضْلٌ إِلَّا بِالتَّقْوَى» (ابن شعبه حرانی، ۱۴۰۴ق، ص ۳۴). در حقیقت، همه انسان‌ها از یک نفس واحد هستند و اختلاف آنها از حیث رنگ، نژاد، قیافه و مانند آن اختلافات در جسم و ظاهر است و این اختلافات، اختلاف جوهری و اساسی نیست و بنابراین نمی‌تواند منشأ ارزش انسان‌ها قرار گیرد (سامرائی، ۱۴۰۵ق، ص ۱۴۹-۱۵۲).

از این رو، در منابع دینی، تعصّب ناروا نسبت به این امور که ارزش ذاتی ندارند، مذموم شمرده شده است. حضرت رسول اکرم ﷺ فرمودند: «مَنْ كَانَ فِي قَلْبِهِ حَبَّةٌ مِنْ خَرْدَلٍ مِنْ عَصِيْبَةِ بَعْتِ اللَّهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَعْرَابِ الْجَاهِلِيَّةِ» (کلینی، ۱۴۰۷ق، ج ۲، حدیث ۳، ص ۳۰۸).

همچنین امام صادق ﷺ فرمودند: «مَنْ تَعَصَّبَ أَوْ تَعَصَّبَ لَهُ فَقَدْ خَلَعَ رِبْقَةَ الْإِيمَانِ مِنْ عُنُقِهِ» (همان، حدیث ۱، ص ۳۰۷). از امام سجاد ﷺ درباره «عصیبت» سؤال شد، فرمودند: «الْعَصِيْبَةُ الَّتِي يَأْتُمُ عَلَيْهَا صَاحِبُهَا أَنْ يَرَى الرَّجُلُ شِرَارَ قَوْمِهِ خَيْرًا مِنْ خِيَارِ قَوْمِ آخَرِينَ وَ لَيْسَ مِنَ الْعَصِيْبَةِ أَنْ يُحِبَّ الرَّجُلُ قَوْمَهُ وَ لَكِنْ مِنَ الْعَصِيْبَةِ أَنْ يُعِينَ قَوْمَهُ عَلَى الظُّلْمِ» (همان، حدیث ۷، ص ۳۰۸). در اینجا، حضرت تأکید کردند که عصیبتی مذموم است که فرد بدان قومش را از خوبان قوم دیگر بهتر ببیند. اینکه فرد نسبت به قومش علاقه دارد از عصیبت نیست، اما اینکه قومش را بر ظلم یاری کند از عصیبت است.

آیاتی همچون «وَ أَنْ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَ لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ» (انعام: ۱۵۳)؛ «وَ اعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَ لَا تَفَرَّقُوا» (آل عمران: ۱۰۳)؛ و «إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَ كَانُوا شِيْعًا لَسْتُ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ» (انعام: ۱۵۹)، بر وحدت، یکپارچگی و پرهیز از تفرّق دلالت دارد. بنابراین، اگر مرزهای جغرافیایی به عنوان عاملی برای

تفرق مورد استفاده قرار گیرد، این مرزبندی اعتبار ندارد و تن دادن به آن از نظر اسلام، مذموم است؛ یعنی با وجود پذیرش مرزهای جغرافیایی، نباید این امر منجر به ملی‌گرایی و تفرقه‌جویی شود. از برخی آیات قرآن کریم (همچون انبیاء: ۹۲؛ مؤمنون: ۵۲) استفاده می‌شود که امت اسلامی همواره یکی است و متعدد نخواهد شد، و هیچ‌گاه مجالی برای طرح وجود دو امت اسلامی براساس این دو آیه قرآن وجود نخواهد داشت. اما تعدد کشورها براساس مرزهای جغرافیایی، اشکالی بر نظریه «امت واحده» وارد نمی‌کند، و آنچه نامطلوب و مذموم است پراکندگی امت اسلامی است، نه تعدد کشورهای اسلامی. بدین‌روی، اعتقاد به امت‌گرایی به معنای ردّ تعدد کشورهای اسلامی نیست که منشأ آن می‌تواند تفاوت‌های جغرافیایی، زبانی، نژادی و سرزمینی باشد (محمود، ۱۴۱۳ق، ص ۹۸).

علامه طباطبائی<sup>۱</sup> در ذیل آیه شریفه «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اصْبِرُوا وَ صَابِرُوا وَ رَابِطُوا وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» (آل عمران: ۲۰۰) تنها مرزبندی اعتقادی را به رسمیت شناخته و مرزبندی‌های قراردادی کنونی را به دلیل اینکه بین جوامع مختلف شکاف ایجاد می‌کند، فاقد اعتبار دانسته است (طباطبائی، ۱۴۱۷ق، ج ۴، ص ۱۲۵ و ۱۲۶). به نظر می‌رسد نظر ایشان ناظر به وضعیت مطلوب بوده و روشن است که اگر تمام معتقدان به توحید، در زیر یک پرچم قرار گیرند، از قدرت افزونی برخوردار خواهند گردید و زمینه استقرار حاکمیت الهی، آسان‌تر فراهم خواهد گردید. اما سخن در این است که با وجود چنین تمایزات و انشعابات، که در نظام بین‌الملل و براساس قرارداد، به منظور تسهیل در روابط میان جوامع مختلف شکل گرفته است چه باید کرد؟ از آنچه تاکنون گفته شد، به دست آمد که اسلام برای پیشبرد اهداف عالی خود، در مقابل این نوع مرزبندی‌ها، از رویکرد تقابلی وارد نشده است.

پس اسلام ضمن تأکید بر آرمان‌ها و ایده‌آل‌ها، واقعیات عینی را نیز در نظر می‌گیرد و آرمان‌گرایی و واقعیت‌گرایی - هردو - در این مسئله مد نظر اسلام قرار گرفته است؛ یعنی دولت اسلامی در حالی که پیگیر ارزش‌ها، اصول و سیاست‌های توحیدی خود در سطح بین‌الملل است، ناگزیر است منافع کلّ جوامع بشری را از طریق چارچوب‌های تعریف شده قراردادی و مرزهای جغرافیایی موجود، که تضادی با ارزش‌های اسلامی ندارد، دنبال کند.

حاصل آنکه علی‌رغم باور به جهانی بودن رسالت دولت اسلامی، به منظور سامان‌دهی امور و تسهیل در امر برنامه‌ریزی در عرصه بین‌الملل، موازین اسلام با مرزبندی جغرافیایی در دو سطح، ناسازگار نیست:

۱. مرزبندی اعتقادی: براساس ضوابط فقهی، سرزمین‌هایی همچون دارالاسلام و دارالکفر به رسمیت شناخته شده و بر آن، برای مکلفان، اعم از اشخاص حقیقی و حقوقی، احکامی مترتب گردیده است. این سنخ مرزبندی به دولت اسلامی این فرصت را می‌دهد تا در برنامه‌ریزی‌های خود، حوزه دارالاسلام را اولویت بخشد و از ظرفیت‌های آن برای پیشبرد اهداف خود بهره‌گیرد و ابزارها و امکانات خود را نیز در درجه اول، به این مناطق اختصاص دهد. اما این بدان معنا نیست که دولت اسلامی نسبت به سایر سرزمین‌ها رسالتی برعهده ندارد.

نکته‌ای که باید در اینجا بدان توجه کرد این است که تقسیم‌بندی دارها توسط فقهای عظام، در طول تاریخ، به دلیل درک آنها از وضعیت جوامع اسلامی در زمانه خودشان بوده و در حقیقت، ایشان تلاش داشته‌اند تا برای روشن شدن تکلیف مکلفان، متناسب با شرایط زمانی و مکانی، مرزبندی‌هایی ارائه دهند، وگرنه در قرآن کریم یا در سنت نبوی، در خصوص تقسیم جهان به دو یا چندین دار، تقسیم‌بندی‌ای ارائه نشده است. واژگانی همچون «دارالاسلام»، «دارالکفر» و «دارالحرب» که در منابع روایی شیعه و سنی به کار رفته، به معنای تقسیم‌بندی دنیا به دارهای مشخص نیست. در حقیقت، تقسیم‌بندی دارها، از ابداعات فقها بوده که متناسب با شرایط زمانی و مکانی دوران خویش، آنها را به شکل متنوع و حتی تعاریف متفاوت، مطرح کرده‌اند. برخی از فقها دارها را به «دارالاسلام» و «دارالحرب» تقسیم کرده‌اند. برخی دیگر به «دارالعهده» یا «دارالمواضع» هم اشاره نموده‌اند. بعضی نیز «دارالرده» یا «دارالبغی» یا «دارالحیاد» و مانند آن را ذکر کرده‌اند. (ر.ک: عمید زنجانی و موسی‌زاده، ۱۳۸۹، ج ۲، ص ۱-۲۶). پس فقها این تقسیم‌بندی‌ها را بر اساس اجتهادات خود در هر زمان و بر اساس شرایط خاص زمانی و مکانی انجام داده‌اند (حسین، ۱۴۳۱ق، ص ۱۳۳، ۱۳۲ و ۱۴۶).

برخی از ایشان در تنظیم دارها، عنصر جمعیت و برخی هم عنصر حاکمیت و زمینه اجرا شدن احکام مسلمانان را مدّ نظر داشته‌اند (آل نجف، ۱۴۳۶ق، ص ۴۳۱؛ عبدالونیس شتا و دیگران، ۱۴۱۷ق، ص ۳۰۵ و ۳۰۶)؛ اما همه ایشان اتفاق نظر دارند که ساکنان سرزمین اسلامی لزوماً همه مسلمان نیستند، بلکه حتی غیر مسلمان هم می‌توانند در قالب ذمه، امن، عهد و مانند آن، در زمره جمعیت دارالاسلام درآیند و بر این اساس، حقوق و تکالیفی برایشان ثابت می‌گردد.

۲. دومین سنخ مرزبندی، مرزبندی‌های قراردادی است که بر مبنای آن، کشور اسلامی - به موجب یک قرارداد خاص کتبی و یا با اتخاذ یک موضع عملی - حوزه اعمال صلاحیت و حاکمیت خود را در برابر کشورهای دیگر معین می‌کند؛ یا آنکه با رعایت حریم صلاحیت آنها، مرزهای تعیین شده‌شان را پذیرا می‌شود. بدیهی است که چنین تعهدی هرگاه از سوی حکومت اسلامی صورت گیرد، مانند دیگر تعهداتش، لازم‌الرعايه است، و در نتیجه، یک سلسله مرزهای جغرافیایی در روابط بین‌الملل اسلامی به رسمیت شناخته می‌شود (خلیلیان، ۱۳۶۶، ص ۱۵۷).

البته باید تا حدّی که امکان دارد، آثار مرزبندی میان کشورهای اسلامی به حداقل خود برسد و تفکر امت‌محور بر کل جامعه اسلامی سایه اندازد. این امر به معنای نادیده گرفتن مرزهای جغرافیایی نیست، بلکه مرزهای جغرافیایی کنونی، که در قالب قراردادهایی به رسمیت شناخته شده‌اند، علی‌رغم ایجاد محدودیت‌هایی برای ایفای رسالت جهانی دولت اسلامی، این امکان را فراهم می‌سازند که دولت اسلامی در تدوین سیاست‌های کلان خود، تمرکز اصلی را بر مناطقی قرار دهد که در آن مناطق بسط ید دارد و البته این به معنای غفلت از دیگر انسان‌ها، که در خارج از چارچوب اقتدار دولت اسلامی به سر می‌برند، نیست، بلکه دولت اسلامی موظف است تا آنجا که برایش میسر است، نسبت به تأمین مصالح انسان‌های خارج از مرزهای جغرافیایی خود نیز اهتمام ورزد.



در حقیقت، هرچند وجود مرزهای جغرافیایی در عصر حاضر، مطلوب نیست، لیکن می‌توان در همین قالب مرزهای جغرافیایی، روابط میان کشورها را تنظیم کرد و چارچوبی اداری برای تفکیک وظایف و مسئولیت‌ها در قالب مرزهای تعیین شده کنونی در نظر گرفت. چنین نکته‌ای در برخی احکام و موازین فقهی قابل رؤیت است؛ مثلاً، توصیه مصرف زکات برای اهل هر بلد و خرج نکردن آن در خارج از بلد مگر در زمانی که در داخل نیازی به آن نباشد؛ اولویت وجوب دفاع از بلاد اسلامی به اهالی همان بلدی که آماج حمله قرار گرفته (هرچند در اصل، وجوب دفاع متوجه جمیع افراد می‌گردد)؛ و یا اولویت اهالی یک بلاد به اداره بلاد خود نسبت به سایر مسلمانان، از جمله این احکام است (آل نجف، ۱۴۳۶ق، ص ۴۳۴).

از بیانات مزبور، می‌توان به موخه نبودن دیدگاهی پی برد که معتقد است: «و الدولتان اسلامیتان المجاورتان المحدودتان بحدود دولیه، لاعتبار بهذه الحدود فی نظر الاسلام؛ لانه لاحدود بین بلاد الاسلام فلاحاجة الی اجازة الدولة فی الذهاب الی بلد الی بلد، و الذین یقومون بحراسة الحدود المصطنعة بمختلف اسباب الحراسة، یفعلون أشع المنکرات، لانهم یمزقون المسلمین و ذلك ما لایجوز شرعاً» (حسینی شیرازی، بی‌تا، ص ۱۵۱)؛ چراکه این مرزبندی‌ها می‌تواند تنظیم‌کننده قواعد و مقرراتی باشد که از نقطه‌ای به نقطه دیگر متفاوت می‌گردد. این امر لزوماً به معنای دوگانگی و فاصله میان کشورهای اسلامی نیست؛ چنان که در کشورهای دارای نظام فدرالی نیز هرچند میان ایالت‌ها در وضع بسیاری از قوانین و اجرای آنها اختلافات اساسی وجود دارد، لیکن تمام آن ایالت‌ها در نهایت در مرکز به یکدیگر پیوند می‌خورند. پس وجود مرزها - به خودی خود - مانعی ندارد، مگر زمانی که تصور و ذهنیت دوگانگی در میان مسلمانان ایجاد شود.

### شروط پذیرش مرزبندی‌های قراردادی در اسلام

از آنچه گذشت، می‌توان به این نتیجه دست یافت که اصل وحدت سرزمینی منافاتی با وجود مرزبندی‌های اعتقادی یا قراردادی ندارد. اما پذیرش مرزهای قراردادی منوط به تحقق شروطی است:

۱. پذیرش مرزهای جغرافیایی قراردادی نباید دست دولت اسلامی را در انجام رسالت‌ها و مسئولیت‌های فراملی و کلان خود ببندد. هرچند بر دولت اسلامی لازم است برای پیشبرد سیاست‌های کلان و خرد خود، به واقعیات موجود نیز توجه داشته باشد، لیکن این بذل توجه به واقعیات، نباید متصدیان آن را از آرمان‌ها، ایده‌آل‌ها و ارزش‌ها غافل سازد. البته این ظرفیت در فقه پویای شیعه قرار داده شده است تا بتوان براساس آن، هم برای وضعیت موجود نظام بین‌الملل، در قالب همین مرزهای قراردادی، سیاست‌هایی طراحی کرد و هم در سیاست‌گذاری‌ها، وضعیت مطلوب را نیز پی گرفت و به سازوکارهایی دست یافت که به تدریج و گام به گام، از وضعیت موجود، که مرزبندی‌های جغرافیایی قراردادی و تنوع سرزمینی اساس تقسیم‌بندی ملت‌ها قرار گرفته است، به وضعیت مطلوب دست یافت؛ وضعیتی که در آن می‌توان شاهد تحقق حکومت جهانی واحد و بدون مرزهای قراردادی بود.

۲. مرزبندی‌های قراردادی نباید منشأ مرزبندی‌های ذهنی و نگاه‌های تعصبی و نژادپرستانه و نیز تفاخر به سبب نژاد و سرزمین گردد. البته باید خاطر نشان ساخت که آنچه در منابع اسلامی از آن نهی شده، تعصبات ناروا نسبت به سرزمین، نژاد و قبیله است، نه حبّ داشتن نسبت به وطن، هموطنان و خویشاوندان که به برخی از روایات در این زمینه قبلاً اشاره شد.

۳. دولت اسلامی ضمن پذیرش مرزهای جغرافیایی قراردادی، در مقام عمل، به سبب محدودیت‌ها، محذوریت‌ها و کمبود منابع و امکانات، ناچار است در روابط بین‌الملل، چارچوبی را براساس موازین شرع برای تعاملات، روابط و انعقاد قراردادها و پیمان‌ها اتخاذ کند. اولویت‌بندی بازیگران روابط بین‌الملل، اعم از دولت‌ها، ملت‌ها و سازمان‌های منطقه‌ای و بین‌المللی در این‌گونه مراودات، ضروری است. بر دولت اسلامی لازم است که در سیاست‌گذاری‌های خارجی خود، مصالح و منافع شیعیان محبّ اهل‌بیت علیهم‌السلام را اولویت نخست خود قرار دهد. در درجه بعد، منافع مسلمانان سایر فرق و مذاهب را بر غیر مسلمانان مقدّم دارد. نحوه مواجهه دولت اسلامی در قبال کفار و مشرکان نیز یکسان نخواهد بود و مذاکره و تعامل با اهل کتاب مقدّم بر سایر کفار و مشرکان است. البته این اولویت‌بندی ناظر به شرایط عادی است، اما ممکن است به سبب عروض شرایط خاص در عرصه سیاست خارجی دولت اسلامی و عرصه بین‌الملل، به صورت مقطعی، برخی از این اولویت‌ها تغییر یابد.

### جمع‌بندی و نتیجه

رسالت اسلام محدود به منطقه جغرافیایی خاصی نیست. بدین‌رو، دولت اسلامی رسالتی به گستره تمام انسان‌های روی زمین خواهد داشت و وظایف و اختیارات آن، محدود به مرز مشخصی، حتی مرز اسلام و کفر نیست. اما دولت اسلامی برای فراهم ساختن زمینه‌های انجام رسالت خود، در عین حال که به آرمان‌های جهانی اسلام نظر دارد، باید از ظرفیت‌ها و واقعیت‌های موجود برای نیل تدریجی به آن وضعیت ایده‌آل بهره گیرد. اصل اولی در اسلام، عدم محدودیت سرزمینی برای انجام رسالت جهانی دولت اسلامی است. اما انجام این رسالت میسر نخواهد شد؛ مگر آنکه مسیر به سمت آن آرمان تسهیل گردد. از این‌رو، در منابع فقهی، از «مرزهای اعتقادی» سخن به میان آمده و نیز با مرزهای قراردادی مخالفتی نشده است. نکته اساسی آن است که مرزهای جغرافیایی فقط، برای تعیین اولویت‌ها و مشخص ساختن نقطه شروع کار است، و نقطه شروع همان جایی است که کشور اسلامی عملاً دارای قدرت اعمال سیاست‌ها و برنامه‌های خود، در چارچوب موازین به رسمیت شناخته شده موجود است و این امر نه برای کسانی که در آن محدوده جغرافیایی هستند ارزش ایجاد می‌کند و نه موجب برتری آنان نسبت به دیگر افراد بشر می‌شود.

به همین سبب، در اسلام تعدّد و تکثر بلاد، قبایل و شعوب پذیرفته شده و حتی بر حبّ وطن تأکید گردیده است، اما در عین حال، از اختلاف‌انگیزی، فخرفروشی، تعصبات ناروا نسبت به قوم و قبیله و تفکرات ناسیونالیستی و ملی‌گرایانه مذمت شده است. این از آن روست که تبعات مثبتی بر وطن‌دوستی و حساسیت نسبت به مرزها وجود

دارد و از جمله، حبّ به وطن، وحدت، نظم و انسجام درونی یک نظام سیاسی را در پی دارد و آن را در برابر تهدیدات بیرونی محافظت می‌کند.

در حقیقت، حبّ سرزمینی را می‌توان نقطهٔ عزیمت به سوی وضعیت مطلوب قرار داد و بهره‌نگرفتن از این ظرفیت و ردّ مرزهای جغرافیایی به بهانهٔ عدم شناسایی این مرزبندی‌ها از سوی اسلام، عملاً زمینهٔ نیل به آن حکومت آرمانی بدون مرز را منتفی می‌سازد. به بیان دیگر، امکان اعمال حاکمیت توسط دولت اسلامی در حال حاضر، تنها از طریق همین مرزهای جغرافیایی قراردادی امکان‌پذیر است و باید از فرصت‌های نهفته در درون همین سنخ مرزبندی‌ها، برای نیل به وضعیت مطلوب بهره برد. اصل «تنزل تدریجی»، قاعدهٔ «ما لایدرک کله لایترک کله» و قاعدهٔ «المیسور لایسقط بالمعسور» به این مطلب اذعان دارند که در صورت نبود امکان حاکمیت دولت اسلامی در سطح جهانی و یا در سطح مرزهای عقیدتی، باید به حاکمیت آن در همان سطح مرزهای عقیدتی رضایت داد، و نباید به بهانهٔ نبود امکان شکل‌گیری حکومتی جهانی یا شکل‌گیری براساس مرزهای عقیدتی، دست از حاکمیت ملی - به عنوان واقعیت موجود - کشید، هرچند دولت اسلامی باید برای گذر از وضعیت موجود به وضعیت مطلوب نیز برنامه داشته باشد.

نکتهٔ دیگر آنکه اصل «وحدت امام یا خلیفه» نیز از جمله استلزامات اصل «وحدت سرزمینی» است که بسیاری از اندیشمندان شیعه و سنی بر آن تأکید کرده‌اند. تحقق این اصل نیز همچون اصل «وحدت سرزمینی»، تابع فراهم بودن شرایط است، و تا آن حد که امکانش فراهم است، در هر شرایط زمانی و مکانی، باید سیاست دولت اسلامی به سمت وحدت امام یا خلیفه در جریان باشد، حتی در زمانی که به سبب وجود مرزها، حاکمیت‌های متعددی شکل گرفته است.

## منابع

- ابن بابویه، محمد بن علی، ۱۳۷۸ق، *عیون أخبار الرضا*، تحقیق و تصحیح: مهدی لاجوردی، تهران، نشر جهان.
- ، ۱۳۹۵ق، *کمال الدین و تمام النعمه*، تحقیق: علی اکبر غفاری، چ دوم، تهران، اسلامیة.
- ابن خلدون، بی تا، *تاریخ ابن خلدون*، چ چهارم، بیروت، مؤسسة الأعلمی للمطبوعات.
- ابن شعبه حرانی، حسن بن علی، ۱۴۰۴ق، *تحف العقول*، تحقیق: علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین.
- احمدی میانجی، علی، ۱۴۱۹ق، *مکاتیب الرسول*، قم، دارالحدیث.
- أصفی، محمد مهدی، ۱۴۲۶ق، *ولایة الامر*، تهران، المجمع العالمی للتقرب المذاهب الاسلامیة.
- آل نجف، عبدالکریم، ۱۴۳۶ق، *العالمیة الاسلامیة (دراسة شاملة و معمقة و مبتكرة للاطروحة العالمیة فی الاسلام من جهاتها المختلفة)*، طهران، المركز العالی للعلوم و الثقافة الاسلامیة.
- بحرانی، علی، ۱۴۰۵ق، *منار الهدی فی النص علی إمامة الأئمة الاثنی عشر*، تحقیق: عبدالزهراء خطیب، بیروت، دارالمنتظر.
- تعالی المالکی، عبدالرحمن بن محمد، ۱۴۱۸ق، *الجواهر الحسان فی تفسیر القرآن*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- جوینی، عبدالملک، ۱۹۸۳م، *غیاث الامم فی التیاه الظلم*، تحقیق: مصطفی حلمی و فؤاد عبدالمنعم احمد، اسکندریة، دارالدعوة.
- حرانی (ابن شعبه)، حسن بن علی، ۱۳۶۳، *تحف العقول عن آل الرسول*، تحقیق: علی اکبر غفاری، چ دوم، قم، جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- حسین، عدنان السید، ۱۴۳۱ق، *العلاقات الدولیة فی الاسلام*، بیروت، مجد.
- حسینی حایری، سید کاظم، بی تا، *الكفاح المسلح فی الاسلام*، بی جا، انتشارات الرسول المصطفی.
- حسینی شیرازی، سید محمد، بی تا، *الحکم فی الاسلام*، قم، دارالقرآن الکریم.
- خلیلیان، سید خلیل، ۱۳۶۶، *حقوق بین الملل اسلامی*، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خواجهی، محمد اسماعیل، ۱۴۱۸ق، *جامع الشتات*، تحقیق: سید مهدی رجایی، قم، دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- سامرائی، عبدالله سلوم، ۱۴۰۵ق، *الاسلام و القومیة: الاسلام و الاممیة*، بغداد، دارالحریة للطباعة.
- صدیقی، دایرو یوسف، ۲۰۱۰م، *المستجدات الفقهیة فی العلاقات الدولیة*، عمان، دار النفاث للنشر و التوزیع.
- طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۴۱۷ق، *المیزان فی تفسیر القرآن*، چ پنجم، قم، دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
- طبری، محمدبن جریر، ۱۴۱۵ق، *جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، بیروت، دارالفکر.
- عبدالونیس شتا، احمد و دیگران، ۱۴۱۷ق، *الدولة الاسلامیة: وحدة العلاقات الخاریجیة فی الاسلام*، تحت اشراف نادیه محمود مصطفی، القاهرة، المعهد العالمی للفکر الاسلامی.
- علی فلاح، عبدالرحمن، ۱۴۲۰ق، *الدولة فی الاسلام*، القاهرة، دارالسلام.
- عمید زندجانی، عباسعلی و ابراهیم موسی زاده، ۱۳۸۹، *دانش نامه فقه سیاسی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- فراء، ابی یعلی محمد بن الحسن، ۱۴۰۶ق، *الاحکام السلطانیة*، تصحیح و تعلیق: محمد حامد الفقی، چ دوم، بی جا، مکتب الاعلام الاسلامی.
- کراجکی، محمد بن علی، ۱۴۱۰ق، *کنز الفوائد*، محقق: عبدالله نعمه، قم، دارالذخائر.
- کلینی، محمد بن یعقوب، ۱۴۰۷ق، *الکافی*، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری، چ چهارم، تهران، دارالکتب الإسلامیة.
- گلپایگانی، سید محمدرضا، ۱۴۰۱ق، *کتاب القضاء*، قم، مطبعة الخیام.
- ماوردی، ابی الحسن علی بن محمد، بی تا، *الاحکام السلطانیة و الولايات الدینیة*، بی جا، بی تا.
- محمد محمود، جمال الدین، ۱۴۱۳ق، *الاسلام و المشكلات السیاسیة المعاصرة*، قاهره و بیروت، دارالکتب المصری و دارالکتب اللبنانی.
- مفید، محمد بن محمد، ۱۴۱۳ق، *الاختصاص*، تحقیق و تصحیح: علی اکبر غفاری و محمود محرمی زروندی، قم، المؤتمر العالمی لالفیة شیخ المفید.
- مقداد، فاضل، ۱۴۲۰ق، *الأنوار الجلالیة فی شرح القصول النصیریة*، تحقیق: علی حاجی آبادی و عباس جلالی نیا، مشهد، مجمع البحوث الإسلامیة.
- نحعی، هادی، ۱۳۷۶، *توافق و تراحم منافع ملی و مصالح اسلامی*، تهران، مؤسسه چاپ و انتشارات وزارت امور خارجه.
- نوری، حسین بن محمدتقی، ۱۴۰۸ق، *مستدرک الوسائل و مستنبط المسائل*، قم، مؤسسه آل البيت، لإحياء التراث.

## بررسی نقش مبانی انسان‌شناختی صدرالمآلهین در تحلیل مدینه فاضله

ahmad2094@anjomedu.ir

کلیه سیداحمد هاشمی / دانشجوی دکتری فلسفه، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

احمدحسین شریفی / دانشیار مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۷/۰۲/۰۱ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۲۴

### چکیده

نظریه «مدینه فاضله» به عنوان نظریه‌ای در حوزه سیاست، از یونان باستان تاکنون، از جمله مباحث مهم در حکمت عملی بوده است. با توجه به تأثیرپذیری حکمت عملی از حکمت نظری و به ویژه مباحث انسان‌شناسی، این سؤال مطرح است که با توجه به نوآوری‌های صدرالمآلهین در انسان‌شناسی، آیا تحوّل در تحلیل «مدینه فاضله» نیز صورت می‌گیرد، یا نه؟ بنابراین، مسئله اصلی نوشتار حاضر این است که مبانی انسان‌شناختی صدرایی چه نقشی در تحلیل یا تکمیل نظریه مدینه فاضله دارد؟ برای پاسخ به این سؤال، نوشتار حاضر ابتدا با استفاده از روش «نقلی و توصیفی»، به تشریح مبانی انسان‌شناختی صدرایی و همچنین تبیین چستی مدینه فاضله پرداخته و سپس با بهره‌گیری از روش «تحلیلی و فلسفی»، نقش هر یک از مبانی انسان‌شناختی اختصاصی صدرالمآلهین در تحلیل مؤلفه‌های مدینه فاضله را تبیین کرده است. تبیین دقیق‌تر ویژگی‌های رئیس اول مدینه و انطباق آن با معصومان علیهم‌السلام، اثبات ضرورت دایمی ولایت فقیه در صورت دست‌رسی نداشتن به معصوم، اتحاد حقیقی افراد مدینه فاضله با یکدیگر و با رئیس اول مدینه و تشکیل صورت نوعی خاص برای تک‌تک افراد مدینه فاضله در اثر معرفت و محبت به امام جامعه، از مهم‌ترین دستاوردهای این تحقیق است.

**کلیدواژه‌ها:** مدینه فاضله، انسان‌شناسی صدرایی، حرکت جوهری، اتحاد عالم و معلوم، رئیس اول.

حکمت عملی، که علم به افعال اختیاری انسان و بایسته‌ها و نبایسته‌های آنهاست، سه شاخه اصلی دارد که عبارت است از: اخلاق، تدبیر منزل، و سیاست جامعه. شاخه سوم یعنی: «سیاست جامعه و مدینه»، به بحث از بایدها و نبایدهای ناظر به سیاست و مدیریت جامعه می‌پردازد. یکی از مباحثی که در سیاست مدن از دیرباز مطرح نظر فیلسوفان و حکمایان بوده، پاسخ به این سؤال است که جامعه مطلوب چگونه باید باشد؟ از زمان افلاطون به بعد، فیلسوفان نظریه «مدینه فاضله» را برای پاسخ به این سؤال ارائه داده‌اند. در فلسفه اسلامی، فارابی اولین و مهم‌ترین فیلسوف اسلامی است که در زمینه تبیین حقیقت مدینه فاضله و الزامات تحقق آن، مباحث مفصل و جامعی را مطرح کرده است (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۵؛ همو، ۱۹۹۶)، به گونه‌ای که بعد از فارابی، تحول و تغییر جدی در این ساختار صورت نگرفته است. صدرالمتألهین نیز همانند فیلسوفان قبل از خود، به اختصار سخنان و ایده‌های فارابی را در این زمینه، بازنویسی کرده است. در عین حال، می‌دانیم که «حکمت متعالیه» تحول عظیمی در هستی‌شناسی و انسان‌شناسی اسلامی ایجاد کرده است. بر این اساس، صرف‌نظر از اینکه صدرالمتألهین مستقیماً چه میزان از مباحث مدینه فاضله را مطرح کرده، جای این سؤال هست که آیا این تحول در حکمت نظری به حکمت عملی و به طور خاص، سیاست مدن و به طور اخص، بحث مدینه فاضله نیز سرایت می‌کند یا خیر؟

در پاسخ به این سؤال، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. می‌توان این دیدگاه‌ها را در قالب فرضیه‌های قابل طرح در این باب به صورت تقسیم ثنائی این‌گونه بیان کرد:

- فرض اول این است که انسان‌شناسی صدرایی هیچ تأثیری در مدینه فاضله ندارد؛ نه آن را نقد می‌کند و نه تکمیل؛ حتی برای تبیین و توجیه مدینه فاضله هم نیازی به انسان‌شناسی صدرایی نداریم؛ زیرا همان مبانی قبل از حکمت متعالیه برای این منظور کافی است.
  - فرض دوم این است که انسان‌شناسی صدرایی در مدینه فاضله مؤثر است. این فرض نیز به دو قسم می‌شود: اول آنکه این تأثیر صرفاً در جهت تبیین و توجیه مدینه فاضله است؛ بدین معنا که افزوده‌ای برای آن نخواهد داشت؛ ولی توانایی بیشتر و مستحکم‌تری برای تقویت و تثبیت آن دارد.
- دوم آن است که این تأثیر موجب تغییر و تحول در مدینه فاضله می‌شود. این فرض نیز خود به دو قسم تقسیم می‌شود:

این تحول به معنای «نقد» است که هم شامل ردّ برخی از گزاره‌های مدینه فاضله است و هم شامل تأیید و تثبیت و هم شامل ارتقا و تکمیل.

فقط ارتقا می‌دهد؛ یعنی ضمن تأیید کامل مدینه فاضله، بر آن می‌افزاید و حتی ظرفیت طرح نظریه‌ای جدید با عنوان «مدینه متعالیه» را دارد.

فرضیه مقاله حاضر این است که مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین نه تنها توانایی تبیین هرچه بهتر و عمیق‌تر نظریه مدینه فاضله را دارد، بلکه قابلیت آن را دارد که آن را به مدینه متعالیه ارتقا دهد.

البته پیش از هر چیز، باید روشن شود که دقیقاً مبانی اختصاصی حکمت متعالیه کدام است که اگر مسئله‌ای از این مسائل استنتاج شود یا به آنها بازگشت داده شود آن مسئله متعالیه خواهد بود. بر اساس دیدگاه برخی از صدراشناسان، «اصالت وجود» فصل ممیز حکمت متعالیه است و فقط مسئله‌ای که مبتنی بر این اصل باشد به معنای دقیق کلمه، «متعالیه» خواهد بود. البته سه مسئله بنیادین دیگر نیز وجود دارد که از نتایج اصالت وجود هستند و معمولاً هر بحثی که در حکمت متعالیه مطرح می‌شود علاوه بر مبتنی بودن بر اصالت وجود، با یکی از این سه مسئله نیز ارتباط پیدا می‌کند. این سه مسئله عبارتند از: تشکیک در وجود، وجود رابط معلول، و حرکت جوهری اشتدادی و غیر اشتدادی (ر.ک: عبودیت، ۱۳۸۸، ص ۵۹).

به هر حال، این مقاله به دنبال بررسی نقش مبانی انسان‌شناختی صدرایی در مدینه فاضله است. بدین منظور، ابتدا با استفاده از روش «توصیفی» به توضیح اصطلاحات و مفاهیم دخیل در بحث می‌پردازد و سپس با استفاده از «روش تحلیلی و فلسفی»، نقش مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین در نظریه «مدینه فاضله» را تحلیل و تبیین خواهد کرد؛ و در پایان، با استفاده از روش «انتقادی»، به بررسی و نقد مطالب به دست آمده می‌پردازد تا بتواند فرضیه خود را تأیید و یا اثبات کند.

### پیشینه پژوهش

فلسفه سیاسی صدرالمتألهین از مباحث نو در عرصه اندیشه‌ورزی به شمار می‌رود. عمده پژوهش‌های صورت گرفته در این زمینه، در دو بُعد مطرح شده است:

**اول.** تبیین مبانی انسان‌شناسی؛ مانند: انسان‌شناسی در فلسفه سیاسی متعالیه و غیر متعالیه، کرامت انسان در حکمت متعالیه و انسان‌شناسی صدرالمتألهین، و تأثیر آن بر مسئله «ولایت».

**دوم.** تبیین مباحث فلسفه سیاسی که در بیانات صدرالمتألهین مطرح شده است، مانند امام‌شناسی از منظر حکمت متعالیه، جایگاه سیاست در حکمت متعالیه، زعامت متعالیه، رابطه شریعت و سیاست از دیدگاه حکمت متعالیه، مبانی مدینه فاضله مهدوی در اندیشه صدرالمتألهین.

اما در تمام این موارد، صرفاً تبیین دیدگاه‌های صدرالمتألهین، چه در بخش مبانی و چه در بخش فلسفه سیاسی، در دستور کار قرار دارد؛ و در زمینه لوازم مبانی حکمت متعالیه به طور عام و انسان‌شناسی به طور خاص، در ابعاد گوناگون فلسفه سیاسی، که در بیانات صدرالمتألهین مطرح نشده باشد، پژوهش قابل توجهی مشاهده نمی‌شود. البته در سخنرانی و مصاحبه برخی از استادان برجسته در حکمت متعالیه، مانند آیت‌الله جوادی آملی و استاد عبودیت، نکات مهم و کاربردی در زمینه فلسفه سیاسی متعالیه مطرح شده است که می‌تواند چراغ راهی برای پژوهندگان این مسیر باشد (ر.ک: لک‌زایی، ۱۳۹۱، ص ۶۲؛ همو، ۱۳۷۸، ص ۲۹۳).

## مفهوم‌شناسی

اصطلاحات محوری این پژوهش، که نیاز به تعریف دارد، عبارت است از: مدینه فاضله و مبانی انسان‌شناختی صدرایی.

### ۱. مدینه فاضله

تاریخچه طرح مدینه فاضله به افلاطون بازمی‌گردد. وی در کتاب معروف خود، به نام **جمهوری**، طرح جامعی از مدینه فاضله ارائه می‌کند که قدیمی‌ترین طرح مدینه‌های فاضله تاریخ اندیشه بشری است (ر.ک: غفاری، ۱۳۸۰، ص ۲۵). اما در فلسفه اسلامی، طرح مدینه فاضله به فارابی برمی‌گردد. وی علاوه بر تعریف «مدینه فاضله» و بیان حدود و ثغور آن، مدینه‌های متضاد مدینه فاضله را نیز بیان می‌کند؛ یعنی مدینه جاهله، مدینه فاسقه و مدینه ضاله (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۹).

**فارابی** پس از تبیین چرایی زندگی اجتماعی انسان و وجه ضرورت آن، اجتماعات انسانی را به دو قسم «کامل» و «غیر کامل» تقسیم می‌کند. «اجتماع کامل» به اجتماعی گفته می‌شود که قابلیت تأمین همه نیازهای متنوع افراد جامعه، به منظور تحصیل کمال و سعادت را دارد، برخلاف اجتماع ناقص که چنین قابلیتی در آن نیست.

اجتماع کامل به سه قسم تقسیم می‌شود: جامعه عظمی، جامعه وسطی و جامعه صغری. جامعه عظمی به اجتماع تمام افراد زمین گفته می‌شود که می‌توان از آن به «حکومت جهانی» تعبیر کرد. جامعه وسطی به اجتماع انسان‌ها در بخشی از زمین گفته می‌شود و از آن به «امت» تعبیر می‌شود. جامعه صغری، هم که از آن به «مدینه» تعبیر می‌شود، به اجتماع گروهی از انسان‌ها در بخشی از امت گفته می‌شود. به تعبیر دیگر، مدینه کامل کوچک‌ترین اجتماعی است که قابلیت تأمین نیازهای افراد جامعه را برای رسیدن به سعادت داراست. اجتماع ناقص نیز از محله، کوی و خانه تشکیل می‌شود که اجزای تشکیل‌دهنده مدینه به حساب می‌آیند (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۲؛ شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۹۰؛ شهرزوری، ۱۳۸۳، ص ۵۶۸).

بر این اساس، «مدینه» عبارت است از: حداقل اجتماع کاملی که قابلیت تأمین سعادت حقیقی را برای افراد خود دارد. حال اگر افراد این جامعه در مسیر سعادت حرکت کنند، این مدینه فاضله خواهد بود. پس «مدینه فاضله» به حداقل اجتماع کاملی گفته می‌شود که همه افراد آن برای تحقق سعادت حقیقی تلاش کرده، به یکدیگر کمک می‌کنند. این همان تعریفی است که **فارابی** بیان کرده (فارابی، ۱۹۹۵، ص ۱۱۳) و مقبول **صدرالمتألهین** نیز هست (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۹۰).

### ۲. مبانی انسان‌شناختی

مدینه فاضله، که در شاخه سیاست مدن از آن بحث می‌شود، همانند دیگر مسائل حکمت عملی، مبتنی بر حکمت نظری است. بدین روی، برای فهم حقیقت مدینه فاضله، باید مبانی آن در حکمت نظری، به درستی فهمیده شود.



در حکمت نظری، مباحث متنوعی بررسی می‌گردد. مبانی حکمت نظری دخیل در تبیین مدینه فاضله عبارت است از: معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی، خداشناسی، انسان‌شناسی، ارزش‌شناسی. در این پژوهش، دیدگاه‌های انسان‌شناسانه صدرالمتألهین، که در مدینه فاضله تأثیر دارد، مطرح نظر است. بنابراین، منظور از مبانی انسان‌شناختی، دیدگاه‌های اختصاصی صدرالمتألهین در انسان‌شناسی فلسفی است که در تبیین حقیقت مدینه فاضله دخالت دارد. مهم‌ترین این مبانی عبارت است از: حرکت جوهری اشتدادی و جسمانیة‌الحدوث بودن نفس، اتحاد عالم و معلوم و «کون جامع» بودن انسان. در ادامه، توضیح این مبانی و چگونگی نقش‌آفرینی آنها در تحلیل و تبیین مدینه فاضله به تفصیل خواهد آمد:

### لوازم انسان‌شناسی صدرالمتألهین در مدینه فاضله

پیش از آنکه به تبیین نقش مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین در مدینه فاضله بپردازیم، لازم است به اختصار، توضیحی درباره مهم‌ترین آنها بیان کنیم. به اعتقاد صدرالمتألهین، دنیا محل سیر است و مسافر این منزل نفس انسانی، و مقصد، لقاء الهی است. انسان برای رسیدن به این مقصد، باید از مراحل عبور کند و این سیر بر اساس حرکت جوهری اشتدادی نفس صورت می‌پذیرد. توضیح آنکه نفس، جسمانیة‌الحدوث است؛ بر این اساس که حرکت جوهری اشتدادی دارد؛ یعنی نفس، واقعیت جوهری ممتدی است که اجزایی فرضی دارد که به نحو پیوسته و متصل، یکی پس از دیگری حادث می‌شوند؛ به گونه‌ای که اولاً، حدوث هر یک مشروط به زوال قبلی است، و ثانیاً، همواره جزء حادث کامل‌تر از جزء زایل است و درجه وجودی برتری دارد، و بر این اساس، واقعیتی که آن را «نفس انسانی» می‌نامیم، ابتدا امری جسمانی مباشر ماده و قایم به بدن بوده، به گونه‌ای که بدون بدن امکان وجود نداشته و سپس مجرد شده است؛ یعنی دیگر قایم به بدن نیست و بدون آن نیز قابل بقاست. بنابراین، نفس سابقه جسمانیت دارد و در حقیقت، نفس مجرد کنونی تبدیل یافته امر جسمانی قبلی است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۲۰۲).

مراحلی که نفس در بستر حرکت جوهری اشتدادی طی می‌کند عبارتند از: مرحله هیولانی، جسمانی، جمادی، نباتی، شهوی، غضبی، احساس، تخیل، و توهم. تا اینجا، مراحل حیوانی کامل می‌شود و از اینجا به بعد، آغاز مراحل انسانی است که خود مشتمل بر درجات و مراحل است، و پس از آن، آغاز مرحله ملکیه است که این مرحله نیز درجات و مراتبی دارد تا برسد به خیر اعلا و ذات باری تعالی (ر.ک: شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۶۱).

بنابراین، انسان برخلاف سایر موجودات که از حدود وجودی خاصی برخوردارند، دربردارنده تمام حدود عالم هستی است؛ بدین معنا که هیچ خصوصیتی در انواع موجودات این عالم هستی یافت نمی‌شود، مگر آنکه در انسان نیز وجود دارد (ر.ک: اخوان الصفاء، ۱۴۱۲ق، ص ۴۷۵). بر همین اساس است که انسان قابلیت این را دارد که بین

تمام عوالم و درجات متعدد عالم هستی، پیوند برقرار سازد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ص ۵۸۵). بدین‌روی، انسان را «عالم صغیر» می‌نامند، در برابر «عالم کبیر» که به کل نظام هستی اطلاق می‌شود (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۶، ص ۲۴ و ۱۹۹؛ همو، ۱۳۸۲، ص ۵۴۱).

عالم کبیر از سه مرتبه اصلی، یعنی مرتبه مادی، مرتبه مثالی و مرتبه عقلی تشکیل شده که هر کدام از این مراتب دارای مراتب زیادی درون خود است. نفس انسان متناظر با عالم کبیر، قابلیت صعود و سیر در این مراتب را دارد. وجود انسان از مرحله هیولانی آغاز می‌شود و با طی همه مراحل وجودی، می‌تواند تا مرتبه عالی‌ترین ملائکه الهی سیر کند. بر همین اساس، نفس انسان در اثر حرکت جوهری اشتدادی قابلیت این را دارد که جامع سه نشئه اصلی وجود، یعنی نشئه حس، مثال و عقل شود. قابلیت انسان در عبور و تحصیل این سه نشئه، به دارا بودن سه قوه ادراکی در وی است که بر اساس این سه قوه، قابلیت جامعیت در سه نشئه اصلی وجود را دارد. این سه قوه عبارتند از: قوه احساس، قوه تخیل و قوه تعقل (ر.ک: شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰). البته شرط اساسی به فعلیت رسیدن این قابلیت، اتحاد عالم و معلوم است.

صدرالمتألهین قایل به اتحاد عالم و معلوم است. وی با تبیین حرکت جوهری اشتدادی در نفس، نتیجه می‌گیرد که حصول علم جدید برای نفس فقط از طریق حرکت جوهری اشتدادی امکان‌پذیر است و لازمه این سخن آن است که نفس، مادام که با بدن مرتبط است، چون در حال حرکت اشتدادی جوهری است، امری ممتد و منطبق بر زمان است که کل آن در یک آن، موجود نیست، بلکه در هر قطعه‌ای از زمان، جزئی از آن موجود است، غیر از جزئی که پیش یا پس از آن موجود است. پس در هر قطعه‌ای از زمان جزء قبلی نفس زایل و به جای آن، جزء دیگری پیوسته به آن حادث می‌شود که در عین بساطت، هم دارای کمالاتی مشابه کمالات جزء زایل است و هم دارای کمال دیگری است که ما آن را به نام «صورت علمی جدید» یا «علم جدید» می‌شناسیم؛ لیکن در مقایسه زایل و ناقص، به خاطر مشابهت مزبور، به غلط گمان می‌کنیم جزء قبلی زایل نشده، بلکه هنوز باقی است و فقط صورت علمی جدیدی بر آن افزوده شده است، آنچنان که عرض بر جوهر افزوده می‌شود. بنابراین، نفس و علم دو واقعیت خارجی و دو شیء مستقل نیستند، بلکه وجود نفس همان وجود علم به شیء خارجی نیز هست؛ یعنی یک واقعیت است که به یک اعتبار وجود نفس است، به اعتبار دیگر وجود علم است. در نتیجه، نفس نیز همراه با ارتقای ادراک، ارتقا می‌یابد (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۱۴۲).

صدرالمتألهین با اثبات «اتحاد علم و عالم و معلوم» و «حرکت جوهری اشتدادی نفس»، و قابلیت انسان در تبدیل شدن به «کون جامع» و نسخه‌ای متناظر با عالم کبیر، نتیجه می‌گیرد که مقام هر انسانی در جهت کمال یا سقوط، به حسب ادراک وی تعیین می‌شود و این معنا را مضمون حدیثی می‌داند که از امیرالمؤمنین علیه السلام نقل شده است که می‌فرماید: «الناس ابناء ما یحسبون» (ر.ک: شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰).

## ۱- رئیس اول مدینه فاضله

رئیس اول در مدینه، باید صفات و کمالاتی داشته باشد، و این کمالات به دو قسم اولی و ثانوی تقسیم می‌شود. کمالات اولی آن است که به لحاظ قوه ناطقه و قوه متخیله با عقل فعال متحد شده باشد؛ و کمالات ثانوی آن است که اولاً، قدرت بیان داشته باشد، به گونه‌ای که بتواند هرچه را می‌داند در قالب بیان، عرضه کند؛ ثانیاً، توانایی ارشاد به سعادت و اعمال مربوط به آن را داشته باشد؛ و ثالثاً، به لحاظ جسمی در شرایطی باشد که بتواند مدیریت جنگ را به طور مستقیم به عهده بگیرد (ر.ک: شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۹۲؛ حسینی اردکانی، ۱۳۷۵، ص ۵۳).

همان‌گونه که در تبیین مبانی انسان‌شناسی گذشت، صدرالمتألهین با اثبات «اتحاد علم و عالم و معلوم» و «حرکت جوهری اشتدادی نفس»، و قابلیت انسان در تبدیل شدن به «کون جامع» و نسخه‌ای متناظر با عالم کبیر، نتیجه می‌گیرد که مقام هر انسانی در جهت کمال یا سقوط، به حسب ادراک وی تعیین می‌شود. بر این اساس، «انسان کامل» به انسانی گفته می‌شود که به جامعیت در سه نشئه رسیده باشد؛ یعنی تمام مراتب وجود را از نازل‌ترین آن، یعنی هیولا، تا عالی‌ترین مرتبه آن در عالم عقل طی کرده باشد، و این همان کسی است که به مقام خلافت الهی نایل آمده و مستحق ریاست خلق است (ر.ک: شیرازی، ۱۳۷۵، ص ۳۴۰). بنابراین، صفات مطرح شده برای رئیس اول مدینه فاضله، از نظر صدرالمتألهین، منطبق بر انسان کامل است.

اما در اثبات ضرورت وجود چنین انسانی، صدرالمتألهین با تکیه بر این مبنا که انسان نوعش منحصر در فرد نیست و بر این اساس، در بقا نیازمند زندگی اجتماعی است، نتیجه می‌گیرد که ضرورت زندگی اجتماعی بر اساس عدالت، که منتهی به سعادت شود، نیاز به نبی دارد که خلق را به گونه‌ای تعلیم دهد که از مسیر دنیا به سلامت عبور کرده، به سعادت ابدی نایل شود، و تا زمانی که انسانی جامع نشئات سه‌گانه نشود، نمی‌تواند واسطه خدا و خلق شود و دستورات الهی را دریافت کند و برای مردم تبیین و اجرا نماید. بنابراین، حکمت الهی اقتضای وجود انسان کامل را دارد (همان، ص ۳۵۹).

وی در کتاب *مبدأ و معاد* نیز در تبیین ضرورت وجود انسان کامل با تکیه بر حکمت الهی در آفرینش عالم، که حتی از جزئی‌ترین مسائل مانند موی ابرو اهمال نکرده است، نتیجه می‌گیرد که چگونه ممکن است چنین خداوند حکیمی نسبت به وجود انسان کامل اهمال روا دارد، در حالی که چنین شخصی مظهر رحمت برای عالمیان و هدایت‌کننده بندگان الهی به سوی سعادت است، و بندگان را راهی برای معرفت به صلاح دنیا و آخرت جز از طریق او، امکان‌پذیر نیست؟ (ر.ک: همان، ص ۴۸۹).

حال روشن می‌شود که چرا در ریاست مدینه فاضله، تکیه و تأکید بر «انسان کامل» و بیان ویژگی‌های اوست. با این حال، صدرالمتألهین تصریح می‌کند که بعد از نبی، اولیای معصوم علیهم‌السلام و در مرتبه بعد مجتهدان ادامه دهنده مسیر نبوت هستند (همان، ص ۳۷۶). بنابراین، نباید مدینه فاضله را صرفاً بر اساس انسان کامل تصویر کرد، بلکه

حاکمیت انسان کامل، مدینه فاضله مطلوب و آرمانی است و حتی در زمان حاکمیت انسان کامل، نیاز به حاکمان غیر معصوم در طول ولایت انسان کامل ضروری است (شیرازی، ۱۳۵۴، ص ۴۸۹).

همچنین وی در *تشریح اصول کافی*، استدلال موجز و در عین حال، متقنی ارائه می‌دهد که نتیجه آن اثبات ضرورت دایم وجود امام در دسترس است. وی می‌نویسد: از آن‌رو که نظام دین و دنیا جز با وجود یک امام، که مردم به او اقتدا کنند به سامان نمی‌رسد، بنابراین، حکمت الهی اقتضا می‌کند که هیچ‌گاه خداوند مردم را بدون امام وانگازد؛ زیرا این امر مستلزم جهل به این نیاز یا عدم قدرت بر خلقت امام و یا بخل است، که هر سه برای ذات الهی محال است (شیرازی، ۱۳۸۳، ص ۴۸۴).

بر مبنای استدلال فوق، نصب امام حق، ضرورتی دایمی است، و در صورت دست‌رسی نداشتن به امامت انسان کامل، نصب فقیه دارای شرایط حکومت، ضروری است.

## ۲- لزوم معرفت و محبت به رئیس اول جامعه

اگر انسان کاری را که مقتضای استعداد و توانایی اوست در جهت تأمین نیازی از نیازهای جامعه انجام دهد، فقط در صورتی این عمل در چارچوب مدینه فاضله قرار می‌گیرد که با نیت و هدف انجام خواسته رئیس مدینه فاضله صورت گیرد. در غیر این صورت چنین نیست؛ زیرا رئیس اول جامعه واسطه هدایت و راهبر به سوی سعادت است. به عبارت دیگر، در مدینه فاضله، علاوه بر حسن فعلی، حسن فاعلی نیز شرط اعضای مدینه است.

مدعی فوق بر این مبنای انسان‌شناسی استوار است که تحصیل کمال در فلسفه صدرالمتألهین بر اساس «حرکت جوهری اشتدادی نفس» و «اتحاد علم و عالم و معلوم» صورت می‌گیرد. به همین دلیل، بدون معرفت و ایمان به رئیس اول مدینه و انجام خواسته‌های وی بر اساس آن، حرکت به سوی کمال محقق نمی‌شود. بنابراین، رفتاری که خارج از این مجرا صورت گیرد ناچار در مسیر کمال نیست؛ زیرا محبت و شوق، که علت تحقق رفتار است، در صورتی که به رئیس مدینه و خواسته‌های وی تعلق نگیرد به غیر آن تعلق می‌گیرد و غیر آن - هر چه که باشد - در مسیر سعادت حقیقی انسان نیست؛ زیرا امام حق، واسطه هدایت افراد جامعه به سوی خداوند است، و هدایت امری اختیاری است، و اختیار معلول محبت و معرفت. بنابراین، معرفت و محبت به غیر امام حق به معنای قرار گرفتن در غیر مسیر هدایت الهی است.

## ۳- فاضل بودن افراد مدینه فاضله

تحقق مدینه فاضله بدون فاضل شدن اعضای آن امکان‌پذیر نیست. اما فاضل بودن اعضای مدینه به چه معناست؟ و چگونه محقق می‌شود؟ پاسخ این سؤال را باید در مبنای انسان‌شناسی جست. فاضل بودن اعضای مدینه منوط به

تحقق دو امر است: اول آگاهی؛ و دوم عدالت در نفس. منظور از «آگاهی» هر نوع معرفتی است که برای سعادت فرد لازم است. و مراد از «عدالت» صفتی است در نفس که در نتیجه اعتدال در سه قوه عقل عملی، شهوت و غضب به دست می‌آید (ر.ک: شیرازی، ۱۳۶۸، ج ۹، ص ۱۲۷؛ کاشانی، ۱۳۸۰، ص ۳۴۹). نتیجه این عدالت انفسی، چینش وجودی ساختار نفس انسان متناظر با نظام احسن است. در این صورت است که می‌توان انتظار تحقق مدینه فاضله را داشت.

اما چگونگی تحقق عدالت انفسی، بستگی تام به شناخت دقیق و عمیق از نفس و قوای متعدّد آن و نحوه ارتباط این قوا با یکدیگر و با نفس دارد. فهم این مهم با استفاده از مبانی انسان‌شناختی حکمت متعالیه امکان‌پذیر است. در انسان‌شناسی متعالیه، نفس انسان ساختاری تشکیکی به صورت طولی و عرضی دارد؛ بدین معنا که حقیقت نفس همچون حقیقت وجود، حقیقت واحدی است که دارای مراتب تشکیکی طولی متفاضل است که در نتیجه آن، رابطه بین مراتب، رابطه علیّ - معلولی است و در عین حال، دارای تشکیک عرضی نیز هست؛ بدین معنا که در امتداد زمان، مراحلی دارد که هر یک نسبت به قبلی از وجودی برتر برخوردار است (ر.ک: عبودیت، ۱۳۹۰، ص ۲۱۳). با فهم دقیق این روابط طولی و عرضی بین قوا با یکدیگر و با نفس است که می‌توان برای تحقق عدالت انفسی افراد مدینه فاضله، برنامه صحیح و جامعی تدوین کرد.

#### ۴- تشکیل صورت نوعی خاص

در مدینه فاضله، اعضا باید با اعتقاد و ایمان به رئیس مدینه در جهت تحقق خواسته‌های وی، با توجه به توانایی‌های خویش قدم بردارند. لازمه این اعتقاد و رفتار، بر اساس مبانی انسان‌شناختی صدرالمآلهین، ایجاد یک صورت نوعی خاص برای همه افرادی است که در این مسیر گام برمی‌دارند. صدرالمآلهین معتقد است که افراد انسان در ابتدای خلقت و به حسب فطرت اولیه، تحت نوع واحد قرار دارند، ولی قابلیت آن را دارند که به حسب فطرت ثانویه و بر اثر نوع رفتارهایی که از آنان صادر می‌شود به انواع و حقایق گوناگون تبدیل شوند (ر.ک: شیرازی، ۱۹۸۱، ج ۹، ص ۱۹؛ سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۴۲۱). این مبانی عبارتند از: «حرکت جوهری اشتدادی نفس»، «اتحاد عالم و معلوم» و «کون جامع» بودن انسان. با توجه به این مبانی، انسان قابلیت تبدیل شدن به هر نوعی در این عالم هستی را دارد و حقیقت انسان را ادراکات وی شکل می‌دهد (ر.ک: طباطبائی، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۲۰۷). انسان در بستر حرکت جوهری می‌تواند با توجه به نوع ادراکات حاصل شده در نفس خویش، از حقیقتی به حقیقت دیگر تبدیل شود. بنابراین، ایمان و معرفت به رئیس اول و تبعیت از آن، حقیقت جدید و خاصی را در انسان رقم می‌زند، و این به معنای کسب صورت نوعی خاصی است که فقط اهل مدینه فاضله از آن برخوردارند، نه افراد سایر مَدُن.

## ۵- چرایی و حکمت تفاوت‌های تکوینی افراد مدینه فاضله

ساختار مدینه فاضله مبتنی بر پذیرش تفاوت تکوینی انسان‌ها در استعداد و قابلیت‌های گوناگون مادی و معنوی است. این مسئله با توجه به حرکت جوهری و جسمانیة‌الحدوث بودن نفس انسان تصویر روشنی می‌یابد. بر این اساس، از مواد غذایی و آب و هوا گرفته تا فرهنگ تعلیم و تربیت، روحیات والدین و مانند آن در روحیات و قابلیت‌های انسان‌ها تأثیر جدی و عمیق می‌گذارد (ر.ک: موسوی خمینی، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۳۳۴؛ فارابی، ۱۹۹۶، ص ۷۴). بنابراین، هر کسی نمی‌تواند در هر جایگاهی در مدینه فاضله قرار بگیرد. اگرچه این به معنای نفی اختیار و توانایی تغییر نیست، چرا که اساساً اعتقاد به حرکت جوهری اشتدادی نفس با غیر قابل تغییر بودن انسان‌ها در تضاد است، ولی باید در دادن مسئولیت، به شرایط حقیقی و تکوینی افراد، که در مسیر حرکت جوهری اشتدادی و تحت تأثیر عوامل مادی و غیر مادی تحصیل شده است، توجه کرد.

### جمع‌بندی و نتیجه

مبانی انسان‌شناسی صدرالمتألهین قابلیت تکمیل و ارتقای مدینه فاضله را دارد، به ویژه در بحث ریاست اول مدینه که در این قسمت، صدرالمتألهین بر اساس مبانی خویش مباحثی را مطرح کرده است که در بیانات قبل او وجود ندارد؛ مانند «کون جامع» بودن که شامل سه مرتبه حس، مثال و عقل می‌شود؛ و حرکت نزولی و صعودی در این مراتب، و «حرکت جوهری اشتدادی» در عالم ماده و در قوس صعود که انسان کامل تمام این مسیر را طی می‌کند و از این نظر، جامع صفات الهی می‌شود. در بحث افراد مدینه فاضله، مبحث «وجود رابط انسان در کنار وحدت وجود» و «اتحاد عالم و معلوم»، در مدینه فاضله لوازمی دارد؛ مانند اتحاد و اتصال وجودی و تکوینی افراد جامعه با امام در بینش و گرایش و همچنین با سایر مؤمنان. اهمیت این مطلب به اینجا بازمی‌گردد که اتحاد افراد جامعه با یکدیگر و با امام جامعه شرط ضروری حرکت جامعه به سمت سعادت است. اما تفسیر این اتحاد و چگونگی تحقق آن، بر اساس مبانی و مکاتب مختلف، تفاوت پیدا می‌کند. دیدگاه فارابی اتحاد افراد مدینه فاضله بعد از مرگ است (ر.ک: فارابی، ۱۹۹۶، ص ۹۲)، در حالی که مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین قابلیت تبیین اتحاد حقیقی نفوس افراد مدینه فاضله با یکدیگر و با امام جامعه را در همین نشئه مادی دارند. در عین حال، این سخن به معنای یکسان بودن حقیقت وجودی افراد مدینه فاضله با یکدیگر نیست.

بر اساس مبانی انسان‌شناختی صدرالمتألهین، هر انسانی در هر لحظه، یک نوع منحصر به فرد است. بنابراین، نمی‌توان گفت که همه افراد مدینه فاضله هویت و حقیقت باطنی‌شان کاملاً مشابه یکدیگر است و در نتیجه، معاد کاملاً یکسانی دارند. فارابی نیز به اختلاف کمی و کیفی افراد در سعادت و شقاوت تصریح می‌کند. با این حال، این سخن با ادعای نوع منحصر بودن هر انسان، آن هم در هر لحظه خیلی فاصله دارد که جز با مبانی حکمت متعالیه این فاصله طی نمی‌شود. این مطلب شامل مدینه‌های غیر فاضله نیز می‌شود. این بحث می‌تواند به روشنی و کاملاً محسوس، نگاهی عمیق‌تر و دقیق‌تر به مدینه فاضله ایجاد کند.

در نهایت، همان‌گونه که دیدیم، در بحث ریاست اول مدینه فاضله، صدرالمتألهین بر این مسئله تأکید می‌کند که ریاست اول مدینه فاضله اختصاص به انسان کامل ندارد و در رتبه بعد، به فقیه دارای شرایط می‌رسد و این از نقاط قوت دیدگاه صدرالمتألهین نسبت به دیدگاه فارابی است. با این حال، تبیین این مطلب به مبانی اختصاصی حکمت متعالیه نیازی ندارد.

مباحث و نتایج به دست آمده در این مقاله را می‌توان در مطالب ذیل خلاصه کرد:

۱. با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه، به ویژه مبانی انسان‌شناختی آن، می‌توان به جای مدینه فاضله، از مدینه متعالیه سخن گفت.
۲. معرفت و محبت به امام و انجام خواسته‌های وی، شرط ضروری رسیدن به سعادت حقیقی و نهایی است.
۳. مبانی انسان‌شناسی صدرالمتألهین قابلیت تبیین اتحاد و اتصال وجودی بین افراد مدینه فاضله و رئیس اول جامعه را دارد.
۴. اتحاد و اتصال با امام، حقیقت نوعی خاصی را برای افراد جامعه محقق می‌کند.
۵. تأکید و تبیین صدرالمتألهین از مسئله «ولایت فقیه» از نکات برجسته دیدگاه ایشان در زمینه مدینه فاضله است.
۶. اتصال حقیقی نفوس افراد مدینه فاضله به معنای یکسان بودن حقیقت باطنی‌شان و در نتیجه، معادشان نیست، بلکه بر اساس مبانی حکمت متعالیه، هر فردی می‌تواند نوع منحصر به فرد باشد.
۷. آغاز تحقق مدینه فاضله با حاکمیت انسان شایسته، بر مدینه است. بنابراین، قبل از این، حتی با وجود انسان‌های فاضل فراوان در جامعه، مدینه فاضله وجود ندارد.
۸. قابلیت مبانی انسان‌شناسی حکمت متعالیه در تحلیل چرایی و چگونگی اختلاف انسان‌ها در استعدادها و گوناگون و متنوع خود، خاص و منحصر به فرد است.
۹. انسان‌شناسی متعالیه در تدوین نقشه راهی برای تحقق فضیلت و عدالت انفسی، نقش بسزایی دارد.

## منابع

- اخوان‌الصفاء، ۱۴۱۲ق، *رسائل اخوان‌الصفاء و خلان‌الوفاء*، بیروت، الدار‌الإسلامیه.
- حسینی اردکانی، احمدبن محمد، ۱۳۷۵، *مرآت‌الاکوان* (تحریر شرح هدایه ملاصدرای شیرازی)، تهران، میراث مکتوب.
- سبزواری، ملاحادی، ۱۳۸۳، *اسرارالحکم*، قم، مطبوعات دینی.
- شیرازی، ملاصدرا، ۱۹۸۱م، *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة*، بیروت، دار احیاء التراث.
- \_\_\_\_، ۱۳۷۵، *الشواهد الربوبیه*، بیروت، مؤسسه تاریخ العربی.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۳، *شرح اصول‌الکافی*، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- \_\_\_\_، ۱۳۶۶، *تفسیرالقرآن‌الکریم*، قم، بیدار.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۲، *شرح و تعلیقه صدرالمآلهین بر الهیات شفاء*، تهران، بنیاد حکمت صدرا.
- \_\_\_\_، ۱۳۵۴، *المبدأ والمعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.
- شهرزوری، شمس‌الدین، ۱۳۸۳، *الرسائل الشجرة الیهیة فی علوم الحقائق الربانیة*، تهران، مؤسسه حکمت و فلسفه ایران،
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۹۰، *خطوط کلی حکمت متعالیه*، قم، سمت.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۸، *درآمدی به نظام حکمت صدرایی*، تهران، سمت.
- غفاری، سیدمحمد خالد، ۱۳۸۰، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- فارابی، ابونصر، ۱۹۹۵م، *آراء اهل‌المدينة الفاضلة و مضاداتها*، بیروت، مکتبه الهلال.
- \_\_\_\_، ۱۹۹۶م، *السیاسة المدنیة*، بیروت، مکتبه الهلال.
- کاشانی، کمال‌الدین عبدالرزاق، ۱۳۸۰، *مجموعه رسائل و مصنفات کاشانی*، چ دوم، تهران، میراث مکتوب.
- لکزایی، شریف، ۱۳۹۱، *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه دفتر سوم سخنرانی‌ها و نشست‌های همایش*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۷، *سیاست متعالیه از منظر حکمت متعالیه؛ دفتر اول: نشست‌ها و گفتگوها*، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.
- طباطبایی، محمدحسین، ۱۳۷۱، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، چاپ دوم، قم، اسماعیلیان.
- موسوی خمینی، روح‌الله، ۱۳۸۱، *تقریرات فلسفه*، تهران، مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی علیه‌السلام.



## نقد و بررسی الگوهای حل بحران هویت و تطبیق آن بر افغانستان معاصر

محمدجواد محسنی / دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✽  
jawadmohseni@gmail.com

سیدحسین شرفالدین / دانشیار مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی ✽

دریافت: ۱۳۹۵/۱۱/۰۶ - پذیرش: ۱۳۹۶/۰۴/۲۴

### چکیده

این مقاله، به «نقد و بررسی الگوهای حل بحران هویت و تطبیق آن بر افغانستان معاصر» می‌پردازد. افغانستان یک کشور چندقومی - فرهنگی است که تقریباً سه دهه کامل از جنگ ویرانگر سراسری آن می‌گذرد. این نوشتار، بدون انکار نقش‌آفرینی مداخلات بیرونی، علل و عوامل و نیز راه‌حل‌های اصلی این جنگ طولانی‌مدت را در درون خود جامعه افغانستان می‌جوید و آن را با «بحران هویت ملی» مرتبط می‌داند. برای حل بحران هویت، دو الگوی نظری وجود دارد: یکسان‌سازی و چندفرهنگی‌گرایی. با توجه به تجربه شکست الگوی یکسان‌سازیِ حل بحران هویت در کشورهای چندقومی - فرهنگی، الگوی چندفرهنگی‌گرایی برای حل این مسئله در این گونه کشورها کارسازتر از الگوی قبلی به نظر می‌رسد. البته موفقیت این الگو، در گرو استفاده مناسب از ظرفیت‌های فرهنگی خود جامعه افغانستان است که باید مطابق مختصات قومی - فرهنگی و نیازهای عینی و ضرورت‌های حیاتی این جامعه صورت‌بندی و بومی‌سازی شود. در این راستا می‌توان از مفاهیم اصیل دینی، مانند برابری انسانی، کثرت قومی - فرهنگی، کرامت ذاتی بشر و عدالت اجتماعی کمک گرفت.

**کلیدواژه‌ها:** چندفرهنگی‌گرایی، یکسان‌سازی، هویت، بحران هویت، ملت، افغانستان.

دنیایی که ما امروزه در آن زندگی می‌کنیم، به واحدهای سیاسی - سرزمینی متعددی تقسیم شده که هر کدام به نام یک «کشور» متعلق به یک «دولت - ملت»<sup>۱</sup> شناخته می‌شود. «دولت - ملت» پدیده‌ای جدید است که نخستین بار در اروپا پس از قرارداد وستفاليا در سال ۱۶۶۱م به ظهور رسید. با شکل‌گیری «دولت - ملت»، روابط و مناسبات تازه‌ای میان اعضای جامعه سیاسی که اینک «ملت»<sup>۲</sup> نامیده می‌شوند، پدید آمد. این روابط و مناسبات جدید که بر بنیاد سیاست و سرزمین تعریف می‌شود، هویت جمعی جدیدی به نام «هویت ملی»<sup>۳</sup> را به وجود آورد که بر مبنای آن، هر فردی بیش و پیش از هر تعلق، عضوی از یک «ملت» دانسته می‌شود. هرگاه این احساس تعلق به ملت (عضویت ملی) با احساس تعلق به واحدهای فراملی (قومیت، زبان، نژاد و...) یا گرایش‌های فراملی (تعلقات مذهبی، ایدئولوژیک، جهان‌وطنی و...) تهدید شود، بحران هویت ملی شکل می‌گیرد. همان‌گونه که هویت ملی پدیده‌ای مدرن است، «بحران هویت»<sup>۴</sup> نیز پدیده‌ای جدید است که در مسیر توسعه سیاسی یا گذار جوامع به مدرنیته پدید می‌آید.

به دلیل عدم انطباق مرزهای سیاسی کشورهای موجود با ناهمگونی گسترده قومی، نژادی و فرهنگی بشر، همه کشورهای دنیا میزانی از تنوع قومی - فرهنگی را به نمایش می‌گذارند؛ به گونه‌ای که همه ملت‌های جهان به لحاظ قومی - فرهنگی، متشکل از اعضای بسیار ناهمگون است و هیچ ملتی کاملاً همگون و یکدست در هیچ نقطه‌ای از جهان معاصر وجود ندارد. این ناهمگونی و تنوع، بسان شمشیری دولبه است که از سویی موجب خلاقیت، رشد و بالندگی فرهنگی به حساب می‌آید و از سوی دیگر، بستری بسیار مناسب برای بروز انواع بحران‌ها، به‌ویژه بحران هویت، در جوامع چندقومی - فرهنگی است که تحت تأثیر برخی عوامل سیاسی، اجتماعی و اقتصادی داخلی و خارجی، به آسانی می‌تواند آتش جنگ‌ها، خشونت‌ها و تنش‌های دامنه‌دار داخلی را شعله‌ور سازد و نه‌تنها وحدت و همبستگی ملی این کشورها را تهدید کند، بلکه ممکن است به فروپاشی کامل یک ملت و تولد ملت‌های جدید نیز بینجامد.

افغانستان معاصر اکنون تقریباً چهار دهه است که با یک بحران فراگیر ملی دست و پنجه نرم می‌کند؛ بحرانی که بر اثر آن، نه‌تنها تمام زیرساخت‌های اقتصادی و سیاسی کشور به کلی ویران گردیده، بلکه بنیادهای اخلاقی - فرهنگی جامعه افغانستان نیز به شدت آسیب دیده است. به اعتقاد کارشناسان علوم سیاسی و اجتماعی، ریشه‌ای‌ترین و سخت‌ترین بحرانی که دولت - ملت‌های جدید با آن مواجه می‌شوند، بحران هویت است. بحران هویت، ریشه و بُن همه بحران‌های دیگری است که احتمالاً در مسیر توسعه جوامع رخ می‌نمایند. به این دلیل، حل بحران هویت حیاتی‌ترین و فوری‌ترین نیاز جوامع درگیر بحران‌های توسعه‌ای است. بنابراین، تردیدی وجود ندارد که حل اساسی و ریشه‌ای بحران وسیع ملی افغانستان، در گرو حل بحران هویت ملی در این کشور است؛ اما با توجه به ناهمگونی

قومی - فرهنگی جامعه افغانستان، پریشی که فوراً ذهن آدمی را به خود مشغول می‌کند، این است که: «برای حل بحران هویت در افغانستان، چه الگویی مفید و کارآمد است؟»

در پاسخ به مسئله بحران هویت، دو الگوی نظری ارائه شده است: یکی الگوی یکسان‌سازی است که حل بحران هویت ملی را در سایه یک‌دست کردن فرهنگی - و احياناً قومی و نژادی - اعضای جامعه ملی می‌جوید؛ دیگری الگوی چندفرهنگی‌گرایی است که با نگاه ارزش‌مدارانه به تنوع فرهنگی و با هدف حمایت از فرهنگ‌های اقلیتی، یکی از راه‌حل‌های مناسب برای بسیاری از مشکلات هویتی - ملی در جوامع چندقومی - فرهنگی شناخته می‌شود. کاربست این الگو در بسیاری از کشورهای چندقومی - فرهنگی مثل کانادا، استرالیا، اندونزی، بریتانیا و... به توفیق آنها در حل بحران هویت کمک شایانی کرده است.

با توجه به عدم توفیق الگوی یکسان‌سازی در حل بحران هویت در بسیاری از جوامع چندقومی - فرهنگی، مثل ترکیه، میانمار، افغانستان و... به نظر می‌رسد الگوی چندفرهنگی‌گرایی برای حل بحران هویت در افغانستان معاصر نیز کارآمدتر از الگوی نخست باشد.

در پاسخ به پرسش یادشده، پس از توضیح مفاهیم، نظریه‌های مربوط به علل و عوامل پیدایی و نیز راه‌حل‌های بحران را شناسایی خواهیم کرد؛ سپس بحثی مصداقی درباره بحران افغانستان و جست‌وجوی راه‌حل‌های مناسب و کارساز برای آن ارائه خواهد شد.

## ۱. مفاهیم

### ۱-۱. بحران

بحران معادل واژه «crisis» به کار می‌رود که از ریشه یونانی «krisis» به معنای وخامت اوضاع، نقد، تفاوت و تضاد، و همچنین تصمیم‌گیری و نتیجه قطعی بر اثر قضاوت و داوری نهایی است؛ کاری که در «نقد» صورت می‌گیرد. «نقد» از اعتبار و صحت و سقم استدلال‌ها پرس‌وجو می‌کند؛ اما موضوع «بحران»، امکان تداوم و بقای شکلی از زندگی فردی یا اجتماعی است. در واقع، «بحران نقطه عطفی است که تداوم یا پایان یافتن چیزی را رقم می‌زند. الگوی اصلی بحران‌ها بحران زندگی است که در آن، دست‌آخر مسئله مرگ و زندگی مطرح است» (برانکهورست، ۱۳۹۲، ص ۱۵۱). بنابراین، «بحران» به اوضاع غیرعادی و وخیم یا شرایط حادی دلالت می‌کند که همه افراد درگیر در آن، با مسئله «بودن یا نبودن» روبه‌رو می‌شوند. در چنین وضعی تقریباً همه ضوابط، هنجارها و قوانین مرسوم، کارایی خود را از دست می‌دهند و برخورد با آن مسلزم اتخاذ تدابیر جدید و متناسب با اوضاع و شرایط تازه است.

محور اصلی بحران در علوم اجتماعی، مفهوم بحران سیستمی است که به صورت «اختلال‌های پایدار در جریان یکپارچه‌سازی نظام» تعریف می‌شود (هابرماس، ۱۳۸۰، ص ۵۱). طبق رویکرد سیستمی، «بحران واژه

فراگیری برای توصیف هرگونه آشفتگی و بی‌نظمی در عرصه اجتماعی است. هرگاه پدیده‌ای به‌طور منظم، معمولی و آن‌طور که از قبل پیش‌بینی می‌شود جریان نیابد، حالتی نابسامان پدید آید، یا نظمی مختل شود، یا حالتی غیرطبیعی رخ نماید، سخن از بحران به میان خواهد آمد» (جونیس، ۱۹۸۹، ص ۴؛ به نقل از رضایی و بختیاری، ۱۳۹۰، ص ۶۴؛ ر.ک: کاظمی، ۱۳۶۸).

دانشمندان علوم اجتماعی و سیاسی بحران را با تغییرات توسعه‌ای مرتبط و تمام جوامع انسانی دستخوش این تغییرات را در معرض بحران‌های زیر می‌دانند: بحران هویت؛<sup>۵</sup> بحران مشروعیت؛<sup>۶</sup> بحران مشارکت؛<sup>۷</sup> بحران نفوذ؛<sup>۸</sup> بحران توزیع؛<sup>۹</sup> بحران ادغام اجتماعی<sup>۱۰</sup> (سیف‌زاده، ۱۳۷۳، ص ۱۷۱-۱۷۲).

نظریه‌پردازان توسعه سیاسی، وجه تمایز کشورهای توسعه‌یافته با دیگر جوامع را در حل موفقیت‌آمیز بحران‌های یادشده توسط این کشورها می‌دانند. در سلسله توالی‌های این بحران‌ها، بحران هویت نخستین بحرانی است که در مسیر توسعه سیاسی ظهور و بروز می‌کند و از این‌رو به لحاظ اجتماعی دارای اهمیت بنیادین و ریشه‌ای است که حل بحران‌های دیگر، در گرو حل آن است. البته این بدان معنا نیست که وقتی کشوری بحران هویت را به نحو موفقیت‌آمیزی حل کرد، دچار هیچ بحرانی از انواع دیگر نخواهد شد؛ بلکه صرفاً به این نکته اشاره دارد که بحران هویت سلسله‌ای از بحران‌های دیگر را در پی خواهد داشت و حل موفقیت‌آمیز این بحران موجب افزایش امکانات جامعه در رفع دیگر بحران‌ها خواهد شد (ر.ک: پای و همکاران، ۱۳۸۰، ص ۱۶۹-۱۷۱).

## ۱-۲. بحران هویت

واژه «هویت» به معنای «تشخیص» و «نام و نشان» و برخورداری از مجموعه ویژگی‌هایی است که موجب شناسایی و تمایز افراد و گروه‌های اجتماعی از یکدیگر می‌شود. هویت، از یک‌سو از دو بخش شناختی (ذهنی) و احساسی (روانی)، و از سوی دیگر احساس مشابهت و تفاوت تشکیل می‌شود. هویت در یک تقسیم‌بندی اولیه، به فردی و جمعی تقسیم می‌شود؛ و هویت جمعی، خود دارای سطوح مختلفی است که از هویت خانوادگی آغاز می‌شود و به هویت انسانی (عام‌ترین سطح هویت جمعی) پایان می‌یابد. بحث از بحران هویت، بیشتر بر محور «هویت ملی» - که سطحی از هویت جمعی و پدیده‌ای مدرن است - می‌چرخد.

ترکیب واژگانی «هویت ملی» نشان می‌دهد که مفهوم آن ترکیبی است از مفاهیم «هویت» و «ملت». بنابراین، مفهوم هویت ملی به ویژگی‌ها و شناسه‌هایی اشاره می‌کند که میان اعضای یک ملت، همسانی و وحدت ایجاد می‌کنند و از سوی دیگر آن ملت را از دیگر ملت‌ها متمایز و جدا می‌سازند. هویت ملی به معنای بازتولید دائمی الگوی ارزش‌ها، نمادها، خاطرات، اسطوره‌ها و سنت‌هایی است که میراث متمایز ملت‌ها را تشکیل می‌دهند. دانشمندان علوم اجتماعی و سیاسی از شناسه‌هایی ذیل برای تعریف و تمایز ملت‌های جدید از یکدیگر استفاده

می‌کنند: سرزمین ملی؛ دولت ملی؛ ارادهٔ زیست جمعی؛ میراث فرهنگی (زبان، دین و...) و تاریخی مشترک؛ و حقوق و تعهدات متقابل (ر.ک: رنان، ۱۳۷۷، ص ۳۳۸-۳۴۱؛ بن، ۱۳۷۷، ص ۳۴۲؛ اسمیت، ۱۳۸۳، ۲۴-۲۵؛ میلر، ۱۳۸۳، ۳۴-۳۵؛ هابزبام، ۱۳۸۱، ۲۹-۳۱؛ داوری اردکانی، ۱۳۶۴، ۴۴-۵۰؛ باریبه، ۱۳۸۳، ۲۱۳-۲۱۶؛ هی‌وود، ۱۳۹۲، ۱۵۸-۱۶۱). تحقق عینی هویت ملی منوط به این است که افراد در وهلهٔ نخست، با چشم‌پوشی از همهٔ هویت‌های اجتماعی فراملی و فراملی (خانواده، قوم، مذهب، زبان و...)، خود را متعلق و متناسب به «ملت» بشمارند و خود را در برابر آن مکلف و متعهد بدانند.

روشن است که احساس تعلق و وفاداری به شناسه‌های ملی، همیشه حالتی ثابت، یکنواخت و ایستا ندارد؛ بلکه گاهی دچار نوسان و شدت و ضعف می‌شود. در شرایط خاصی مانند تهدید خارجی، جنگ و... احساس تعلق و وفاداری به دولت، سرزمین، میراث فرهنگی - تاریخی مشترک و... چنان تقویت می‌گردد که افراد بسیاری برای دفاع از کیان ملی زندگی خود را فدا می‌کنند. گاهی ممکن است این احساس وفاداری و تعلق کاهش یابد که بر اثر آن، تمام یا دست‌کم بخشی از ملت، دچار نوعی احساس گسست از این «ما»ی ملی شوند و در نتیجه میزان احساس تعلق آنها به شناسه‌های ملی، به‌ویژه دولت مرکزی کاهش یابد. این همان چیزی است که از آن به «بحران هویت» تعبیر می‌شود.

به اعتقاد پای، بحران هویت ملی در فرایند توسعهٔ سیاسی پیدا می‌شود و زمانی رخ می‌نماید که یک جامعه دریاورد آنچه تاکنون به‌طور درستی و بی‌چون‌وچرا، به‌عنوان تعاریف فیزیکی و روان‌شناختی «خود جمعی» اش پذیرفته است، تحت شرایط تاریخی جدید، دیگر پذیرفتنی نیست (پای و همکاران، ۱۳۸۰، ص ۱۷۰). بایندر بحران هویت را به صورت مستقیم با چگونگی دستیابی به هویت مشترک جمعی در یک جامعهٔ سیاسی مرتبط می‌داند: «بحران هویت به مبنای ذهنی، ولی نه همواره احساسی عضویت در یک جامعهٔ سیاسی اشاره دارد. مشکل هویت سیاسی ممکن است به‌عنوان تنش بین مفهوم فرهنگی و روان‌شناختی هویت شخصی - گروهی و تعریف سیاسی جامعه قلمداد گردد» (همان، ص ۹۱). به عبارت دیگر، بحران هویت با نحوهٔ بودن و هستی اجتماعی انسان ارتباط می‌یابد و زمانی رخ می‌نماید که مجموعهٔ افرادی که در جامعهٔ سیاسی مشخصی به سر می‌برند، دریابند که جایگاه مناسب و تعریف‌شده‌ای در این قلمرو ندارند و احساس کنند که بین ابعاد فرهنگی، روان‌شناختی و سیاسی هویتشان تضاد یا فاصله‌ای وجود دارد.

این همان مشکلی است که بسیاری از جوامع جدید، به‌ویژه اقلیت‌های قومی - مذهبی در کشور - ملت‌های مبتنی بر ناسیونالیسم قومی، مثل افغانستان، ترکیه و... با آن مواجه‌اند؛ زیرا در این جوامع، به دلیل عدم انطباق مرزبندی‌های سیاسی با مرزبندی‌های فرهنگی و قومی، تعریف افراد و گروه‌های اجتماعی از «خود» و «دیگری» درهم می‌آمیزد و باعث پدید آمدن بحران هویت می‌شود.

پای از چهار نوع بحران هویت سخن می‌گوید: بحران هویت ناشی از احساس تعلق به سرزمین؛ بحران هویت ناشی از شکاف‌های طبقاتی؛ بحران هویت ناشی از تعارض هویت‌های قومی - فرهنگی با هویت ملی، و بحران هویت ناشی از تغییرات سریع اجتماعی (همان، ص ۱۷۱).

## ۲. نظریه‌ها و الگوهای بحران

### ۱-۲. نظریه کارکردگرایی و الگوی یکسان‌سازی

مفهوم بحران در علوم اجتماعی، از سویی با مفاهیم تعادل یا نظم و ثبات، و از سوی دیگر با مفهوم تغییر و تحول در پیوند است. مفاهیم نظم، ثبات و تعادل، آن را با مسائل نظام پیوند می‌دهد؛ و مفهوم تغییر و تحول، آن را با مسئله توسعه و نوسازی مرتبط می‌کند.

مفهوم مکانیکی «تعادل» به وضعیتی اشاره دارد که در آن، یک شیء در هماهنگی کامل با محیط بلافصل خود قرار داشته باشد. بدیهی است که با پیشامد کمترین تغییر در محیط یا خود آن شیء، وضعیت تعادل به هم خواهد خورد؛ در صورتی که تغییر، ملایم و زیر آستانه بازگشت‌پذیری باشد، امکان بازگشت تعادل وجود دارد؛ اما اگر تغییر چنان شدید باشد که بالاتر از آستانه بازگشت‌پذیری باشد، وضع موجود فرو می‌پاشد و وضعیتی جدید پدید می‌آید (ر.ک: برچر و همکاران، ۱۳۸۲). مفهوم تعادل، به گفته چالمرز جانسون، مفهومی مفید برای بیان «شرایط سالم اجتماعی» بقای جامعه است. تعادل اجتماعی به وضعیتی دلالت دارد که در آن، نقش‌ها، هنجارها و نهادهای اجتماعی یک جامعه، به گونه‌ای با یکدیگر ارتباط پیدا کنند که هر یک از آنها بتواند تغییرات مخرب در دیگری را تصحیح کند. فقدان این ارتباط تعادل‌ساز، مستلزم بحران در نظام است (جانسون، ۱۳۶۳، ص ۶۴-۶۶). به این ترتیب، انتظاری که از یک سیستم در وضع عادی می‌رود، نظم و قانونمندی آن است؛ بدین معنا که مفروض این است که هر جزء از اجزای نظام سر جای خود قرار داشته باشد و به‌صورت قاعده‌مند، الگودار و قابل پیش‌بینی کار کند؛ اما هرگاه نظام در مسیر تغییرات تکاملی خود نتواند خود را با شرایط تطبیق دهد و از عهده کارکرد منظم و الگودار برآید، شرایط تعادلی آن به هم می‌خورد و با بحران مواجه می‌شود.

تالکوت پارسونز بحران هویت ملی را با تمسک به سه اصل «ضرورت‌های کارکردی نظام»، «قانون سلسله‌مراتب سبب‌رئیتی» و «زوج‌های الگویی ارزشی - رفتاری» تبیین می‌کند.

طبق اصل «ضرورت‌های کارکردی نظام» اختلال در هر یک از کارکردهای چهارگانه جامعه، یعنی «تطبیق با شرایط جدید»، «دستیابی به اهداف»، «حل تنش‌های اجتماعی» و «حفظ الگوهای فرهنگی» را موجد نوع خاصی از بحران می‌داند که ممکن است یک یا ترکیبی از عوامل چهارگانه ایجاد انسجام و همبستگی، یعنی «ارزش‌ها»، «هنجارها»، «نقش‌ها» و «تجمع‌ها» را فراگیرد (کرایب، ۱۳۷۸، ص ۵۹-۶۰؛ اسکیدمور، ۱۳۷۲، ص ۱۹۰-۱۹۴).

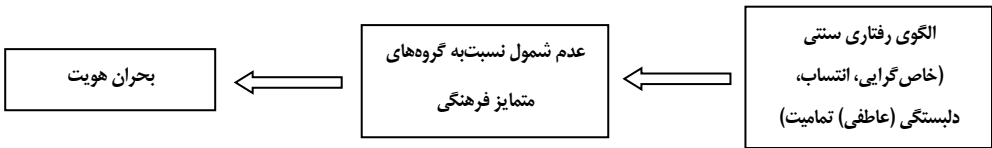
طبق اصل «سلسله‌مراتب سیبرنتیکی» فرهنگ، منبع اطلاعات است که در بالاترین مرتبه سلسله‌مراتب سیبرنتیکی قرار دارد و از آنجایی که به نظام‌های فروتر اطلاعات می‌فرستد، تأثیر مسلطی بر سایر نظام‌ها اعمال می‌کند. به نظر پارسونز، یک جامعه تمایز یافته‌تر، به نظام ارزشی تعمیم یافته‌تر و توسعه هنجارهای عام‌گرایانه‌تر نیز نیاز دارد. طبق این اصل، پارسونز حرکت جامعه در مسیر توسعه و تکامل را علاوه بر تمایزیابی فزاینده ساختاری و کارکردی، مستلزم تغییر و دگرگونی در نظام فرهنگی جامعه نیز می‌داند؛ اما آهنگ تغییر در این حوزه با آهستگی صورت می‌گیرد و به سرعت حوزه‌های دیگر نیست. فرایند اصلی تغییر ساختاری جامعه، در ساحت فرهنگ صورت می‌گیرد که جامعه را به صورت عمیق و برای دوره‌ای طولانی تحت تأثیر قرار می‌دهد. تغییر در نظام فرهنگی، که جوهره اصلی تکامل اجتماعی را تشکیل می‌دهد فرایندی طولانی و زمان‌بر است (اسکیدمور، همان، ص ۱۹۴).

همچنین پارسونز برای تمایز نهادن میان نشانگان توسعه‌یافتگی و توسعه‌نیافتگی، از چهار الگوی متقابل ارزشی - رفتاری عبارت‌اند از: ۱. خاص‌گرایی/عام‌گرایی؛ ۲. دلبستگی/بی‌طرفی (عاطفی)؛ ۳. انتساب/اکتساب؛ ۴. تمامیت/ویژگی. به نظر او، این الگوها هم بر نظام عمومی کنش و خرده‌نظام‌های آن (ارگانیسم رفتاری، شخصیت، نظام اجتماعی و نظام فرهنگی) و هم بر جامعه کل و اجزای آن (اقتصاد، سیاست، اجتماع جامعه‌ای و فرهنگ) حاکم است (همان، ص ۱۹۸). به این ترتیب، در جامعه سنتی برخوردها و رفتارهای کنشگران نسبت به یکدیگر از الگوهای خاص‌گرایانه و انتسابی (پایگاه‌های محول از قبیل قومیت، مذهب، و...) تبعیت می‌کند و توأم با جهت‌گیری تمامیت‌گرایانه و درگیری احساسی (علاقه و نفرت عاطفی) است؛ اما رفتار کنشگران در جوامع مدرن، تابع الگوهای عام‌گرایانه، اکتسابی، عقلانی (بدون درگیری احساسی و عاطفی) و جهت‌گیری ویژه‌گرایانه تلقی می‌شود. با توجه به آنچه تاکنون گفتیم، قضایای کلیدی مکانیزم تولید بحران از دیدگاه پارسونز را می‌توان بدین شکل صورت‌بندی کرد:

هرگاه عناصر ساختی جامعه به صورت متوازن در مسیر تکامل و توسعه قرار گیرند، مشکلات ناشی از تغییر، با موفقیت یکی پس از دیگری حل و فصل می‌شود؛ اما وقتی یکی از عناصر ساختی جامعه در فرایند تغییر دچار وقفه و سکون شود، تکامل و توسعه اجتماعی حالت نامتوازن به خود می‌گیرد و موجب پیدایی بحران می‌شود. جوامع متکثر قومی - فرهنگی برای رسیدن به یک هویت واحد جمعی، نیازمند الگوهای عام و فراگیری هستند که بتوانند همه گروه‌های اجتماعی را پوشش دهند.

از میان عناصر سازنده جامعه، آهنگ تغییر عنصر فرهنگ، معمولاً با کندی و تأخیر همراه است؛ درحالی که بقیه عناصر ساختی زودتر از آن دچار تغییر می‌شوند. این وقفه یا تأخیر در آهنگ تغییر فرهنگ، در جامعه‌ای که دیگر عناصر ساختی‌اش تغییر یافته‌اند، باعث پیروی از الگوهای ارزشی - رفتاری فرهنگ سنتی‌ای می‌شود که قدرت‌بربرگیری گروه‌های متمایز فرهنگی را ندارند. این عدم شمول، موجب می‌شود که گروه‌های متمایز فرهنگی، نسبت به هویت عام و فراگیر احساس بیگانگی کنند و در نتیجه در سنگر هویتی متمایز و خاص خود پناه گیرند.

شکل ۱ الگوی نظری پیدایی بحران طبق نظریه کارکردگرایی پارسونزی را نشان می‌دهد.



شکل ۱. الگوی نظری تولید بحران طبق دیدگاه کارکردگرایی پارسونزی

از آنجایی که امروزه تقریباً همه جوامع و ملت‌های معاصر دارای کثرت فرهنگی‌اند، ضروری است که چهارچوب ارزشی نظام فرهنگی آن قدر کلی، عام و متعالی باشد که بتواند تمام گروه‌های متفاوت قومی - فرهنگی جامعه را در خود ادغام کند و تمام فرهنگ‌های گوناگون بتوانند غایبات ارزشی و آرمانی خود را، چه در بعد عاطفی و چه در بعد شناختی، در چنین چهارچوبی ببینند. تعمیم ارزشی، وفاق جامعه‌ای (ملی) را آسان و از این طریق به تشکیل و حفظ اجتماع ملی کمک می‌کند (چلبی، ۱۳۷۵، ص ۳۰).

بنابراین، الگویی که از این منظر برای حل بحران پیشنهاد می‌شود، الگوی یکسان‌سازی است. طبق این الگو، گروه‌های متفاوت اقلیتی در جوامع چندقومی - فرهنگی باید سلطه اکثریت را بپذیرند و روش زندگی خود را با فرهنگ مسلط چنان وفق دهند که موجب تضعیف آن نشوند و در صورت تعارض سنت‌های فرهنگی آنان با سنت‌های فرهنگ مسلط، باید از آن دست بکشند یا آن را چنان تغییر دهند که یکپارچگی فرهنگ اکثریت مردم محفوظ بماند. بنابراین، هدف الگوی یکسان‌سازی، کاهش و از بین بردن کامل تفاوت‌های فرهنگی و ساختاری در بین گروه‌های مختلف، و دستیابی به تجانس و همگنی کامل اجتماعی است (مارجر، ۱۳۷۷، ص ۱۵۷). عملیاتی شدن الگوی یکسان‌سازی، معمولاً مستلزم دست‌کم یکی از اقدامات ذیل است:

۱. کشتار دسته‌جمعی؛

۲. اخراج و کوچاندن اجباری و غصب سرزمین اقوام و گروه‌های ضعیف‌تر؛ این دو روش، متأسفانه در بسیاری از کشورها، از جمله افغانستان معاصر، مسبوق به سابقه بوده‌اند؛

۳. تجزیه کشور بر اساس جغرافیای قومی: تجزیه نیز مشکلات خاص خود را دارد. مهم‌ترین آنها این است که اولاً جغرافیای خالص قومی در هیچ جای دنیا وجود ندارد تا بتوان بر مبنای آن، کشور کاملاً همگن ساخت؛ ثانیاً تجزیه ممکن است به بی‌ثباتی منطقه و دیگر کشورهای جهان منجر شود (لیچ‌پارت، ۱۳۸۳، ص ۶۷۹-۶۸۰)؛

۴. فرهنگ‌پذیری یا جذب و ادغام فرهنگی اقوام تحت سلطه: این امر به معنای ملزم کردن اقلیت‌های قومی به پذیرش روش‌ها و سنت‌ها و به‌ویژه نمادها (زبان و اسطوره‌های) قوم مسلط است. این رویه نیز گرچه در برخی کشورهای در حال توسعه، از جمله افغانستان، زیر لوای به‌ظاهر آراسته «ملت‌سازی» دنبال می‌شود، دقیقاً به اندازه



همان کشتار دسته‌جمعی و کوچ اجباری، غیراخلاقی و ضدانسانی است؛ زیرا ملت‌سازی‌هایی از این دست، در واقع نسل‌کشی فرهنگی‌اند.

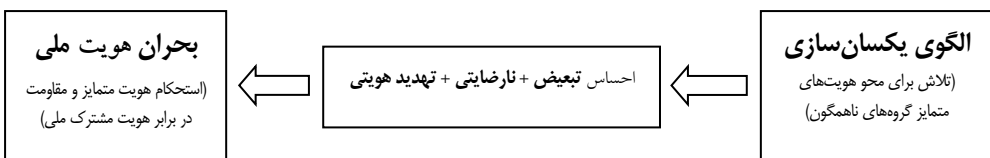
همان‌گونه‌که دیده می‌شود، عملیاتی شدن الگوی یکسان‌سازی، به لحاظ اخلاقی، نظری و عملی با مشکل مواجه است: به لحاظ اخلاقی، این الگو به شدت غیراخلاقی است؛ به این معنا که این الگو همبستگی ملی را در سایه اقدامات و تلاش‌هایی می‌جوید که هیچ توجیه اخلاقی و انسانی ندارند.

این الگو، گذشته از برخی الزامات غیراخلاقی‌اش، به لحاظ نظری نیز در جوامع ناهمگون نه‌تنها به حل بحران کمکی نمی‌کند، بلکه باعث ایجاد و تشدید بحران هویت می‌شود؛ زیرا همان‌گونه‌که ریتزر و گودمن (۱۳۹۰، ص ۱۴۶) به‌درستی اشاره می‌کنند، فرایند یکسان‌سازی هویتی، اغلب حرکت یکنواختی ندارد و به احتمال بسیار زیاد با مقاومت گروه‌هایی که به هویت اقلیتی خاص خودشان به‌شدت پایبندند، روبه‌رو شود و در نتیجه به تشدید بحران هویت ملی بینجامد. به لحاظ مصداقی، این امر در جوامع چندقومی - فرهنگی به‌وضوح دیده می‌شود. این فرایند را می‌توان در قالب گزاره‌های زیر توضیح داد:

الف) تأکید بیش از حد بر انسجام و همگونی در جوامع ناهمگون، موجب می‌شود که گروه‌های ناهمگون احساس کنند هویت متمایز آنها نادیده گرفته می‌شود؛

ب) نادیده انگاشتن هویت متمایز گروه‌های ناهمگون از سوی گروه مسلط، باعث می‌شود که آنها احساس کنند به هویت آنها ارزش اجتماعی کمتری داده می‌شود (مثلاً باورها، ارزش‌ها یا نمادهای این گروه، کمتر ترویج می‌شود و منابع کمتری در اختیار آنها گذاشته می‌شود و...). از این جهت آنان احساس می‌کنند که گروه مسلط در قالب انسجام ملی و امثال آن، نوعی رویه تبعیض‌آمیز نسبت به هویت آنها را در پیش گرفته‌اند. این احساس نابرابری هویتی، احساسی از مظلومیت و نارضایتی را در آنها تولید می‌کند، بر اثر تداوم رویه یکسان‌سازی، نارضایتی‌ها به سوی تراکم میل پیدا می‌کنند و در نتیجه گروه‌های ناهمگون، هویت متمایز خود را در معرض تهدید از سوی گروه مسلط می‌بینند؛

ج) احساس تهدید هویتی، باعث سنخش تمهیدات دفاعی از هویت متمایز و ناهمگون گروه می‌شود و در نتیجه سنگر هویتی گروه استحکام می‌یابد و به مانعی در برابر شکل‌گیری و استحکام هویت مشترک ملی تبدیل می‌شود. الگوی نظری عدم توفیق الگوی یکسان‌سازی را در قالب شکل ۲ می‌توان نشان داد.



شکل ۲. الگوی نظری عدم توفیق الگوی یکسان‌سازی در حل بحران هویت

به لحاظ عملی نیز تجارب کشورهای که این الگو را سرلوحه کار هویت‌سازی خود قرار داده‌اند، نشان می‌دهند که حاصلی جز ناکامی درو نکرده‌اند؛ برای نمونه، می‌توان به مشکل عمیق و گسترده جذب سپاهان در جامعه آمریکا، مشکل ادغام مسلمانان در جامعه فرانسه، مشکل لاینحل کردهای ترکیه، بحران به‌ظاهر بی‌پایان افغانستان، قتل‌عام‌های قومی در رواندا، برمه (میانمار)، سوریه، عراق و... اشاره کرد که همگی حکایت از آن دارند که این الگو در عمل نیز کارایی لازم را نداشته و در بسیاری از کشورها با شکست روبه‌رو شده است (ر.ک: سن، ۱۳۸۸).

از این‌رو، دانشمندان علوم اجتماعی و سیاسی در جست‌وجوی الگویی برآمده‌اند که هم با معیارهای اخلاقی و انسانی همخوانی داشته و هم به لحاظ عملی از احتمال توفیق و کارایی بیشتری برخوردار باشد. آنان این الگو را در قالب طرح چندفرهنگی‌گرایی ارائه داده‌اند.

## ۲-۲. نظریه تضاد و الگوی چندفرهنگی‌گرایی

پیش از پرداختن به الگوی چندفرهنگی‌گرایی، لازم می‌بینم توضیح کوتاهی درباره اصطلاحات «چندفرهنگی» و «چندفرهنگی‌گرایی» ارائه کنم. موضوع محوری چندفرهنگی‌گرایی، مبارزه برای به رسمیت شناخته شدن تفاوت‌های فرهنگی - هویتی اقلیت‌ها در جوامع متکثر است. طبق تعریف دیوید میلر: «چندفرهنگی‌گرایی به‌طور اعم به برخی نگرش‌ها در مورد ماهیت تفاوت‌های فرهنگی و چگونگی واکنش به آن از منظر سیاسی و فرد اشاره می‌کند» (میلر، ۱۳۸۳، ص ۱۴۵). تورس آن را «نوعی جهت‌گیری سیاسی و فلسفی و نظری که ... به موضوعاتی چون نژاد و جنسیت و روابط طبقاتی در جامعه به‌طور کلی می‌پردازد» تعریف می‌کند (میلنر و براویت، ۱۳۸۵، ص ۲۰۱).

بیخو پارخ (۲۰۰۰) بحث خود پیرامون چندفرهنگی‌گرایی را به جنبش‌های نوینی که خواستار به رسمیت شناخته شدن «تفاوت» هستند، پیوند می‌زند و ضمن اشاره به سه نوع تفاوت خرده‌فرهنگی، تفاوت نگرشی و تفاوت جماعت‌بنیاد، کاربرد این اصطلاح را تنها در تفاوت نوع سوم به دلیل ژرفایی، گستره، سابقه تاریخی تفاوت جماعت‌بنیاد، و نیز تجربه تاریخی عدم امکان جذب و ادغام جماعت‌های فرهنگی در فرهنگ مسلط، صحیح و دقیق می‌داند (پارخ، ۲۰۰۰، ص ۴-۵).

او استدلال می‌کند که بیشتر جوامع مدرن، دربرگیرنده جماعت‌های متعدد کم‌بیش یا کاملاً سازمان‌یافته و خودآگاهی هستند که از نظام‌های معنایی و رویه‌ای متفاوتی برخوردارند؛ مانند مهاجران تازه‌وارد، اقلیت‌های مذهبی از قبیل یهودیان و کولی‌ها و گروه‌های فرهنگی زمین‌مرکز یا مردم بومی، مانند باسک‌ها، کاتالان‌ها، سکات‌ها، ولش‌ها و کبکی‌ها، و... که هر کدام یک جماعت را تشکیل می‌دهند که قابل جذب و ادغام در فرهنگ مسلط نیستند (همان، ص ۳-۴).

پارخ همچنین بین بعد هنجاری و توصیفی موضوع تمایز می‌گذارد؛ اصطلاح «چندفرهنگی» را بیانگر واقعیت تفاوت فرهنگی، و «چندفرهنگی‌گرایی» را پاسخی هنجاری به این واقعیت می‌داند (همان، ص ۶). به این ترتیب،

«کاری که چندفرهنگی‌گرایی می‌کند، تنها این نیست که احساسی از تفاوت را به وجود می‌آورد؛ بلکه با قبول آن تفاوت‌ها، به‌عنوان اموری نشئت گرفته از یک دلبستگی مشترک و به دلیل اهمیتی که برای همه فرهنگ‌ها قائل است، به برابری همه فرهنگ‌ها اذعان می‌کند» (واتسون، ۱۳۸۱، ص ۱۱).

براین اساس، باید دقت کرد که هر جامعه چندفرهنگی، چندفرهنگی‌گرا نیست؛ زیرا جامعه چندفرهنگی، «جامعه‌ای است که در آن، فرهنگ‌های متعدد وجود دارند» (همان، ص ۹)؛ اما جامعه چندفرهنگی‌گرا جامعه‌ای است که در آن چندفرهنگی‌گرایی پذیرفته شده باشد و آن جامعه خود را به احترام و حفظ برابری فرهنگ‌های گوناگون ملزم بداند. به نظر پارخ، یک جامعه چندفرهنگی‌گرا متضمن ویژگی‌های زیر است:

- فرهنگی واحد نباید جایگاه برجسته و محوری را اشغال کند؛

- همه فرهنگ‌های اقلیت باید به‌صورت برابر در محور هویت ملی قرار گیرند؛

- نه تنها به همه این فرهنگ‌ها باید احترام گذاشت، بلکه باید آنها را عزیز داشت و برای زنده نگهداشتن آنها تلاش کرد و نباید اجازه داد که به‌مرور زمان از بین بروند؛

- اقلیت‌های قومی، نه از افراد [منفرد]، بلکه از جماعت‌های سازمان‌یافته‌ای تشکیل شده‌اند که حق دارند ادعاهای جمعی خود را مطرح کنند (پارخ، همان، ص ۶).

چندفرهنگی‌گرایی، برخلاف نظریه کارکردگرایی و الگوی یکسان‌سازی، - که از منظر انسجام و یکپارچگی اجتماعی به مسئله هویت ملی می‌نگرد - از منظر تضادهای اجتماعی به آن نظر می‌کند و با تأکید بر حل اخلاقی و مسالمت‌آمیز این تضادها، توجه می‌کند و می‌کوشد به تبعیت از نظریه‌پردازان تضادگرا، جامعه را از دیدگاه گروه‌های تحت ستم (کارگران، محرومان، اقلیت‌های قومی و دینی، زنان و...) مورد مطالعه قرار دهد. این الگو به‌جای تأکید بر ثبات ناشی از انسجام و یکپارچگی اجتماعی و تجزیه و تحلیل تعادل و همگونی در جامعه، به تجزیه و تحلیل تعارض و تضاد میان طبقات و گروه‌های اجتماعی و همچنین دگرگونی‌ها و تغییرات ناشی از این تضادها می‌پردازد. بر اساس نظریه تضاد، همه جوامع و ملت‌ها به دو گروه «مسلط یا فرادست» و گروه «تحت سلطه یا فرودست» تقسیم می‌شوند. معمولاً در اغلب کشورها یکی از گروه‌های نژادی، قومی و فرهنگی بر مقدرات کشور مسلط می‌شوند و منابع ارزشمند اجتماعی را در انحصار خود قرار می‌دهند و دیگران را به سوی محرومیت کامل سوق می‌دهند یا سهم ناچیزی برای آنها از منابع ارزشمند اجتماعی و همچنین تصمیم‌گیری درباره سرنوشت کشور قائل می‌شوند (ر.ک: شرمن و وود، ۱۳۶۹).

بخش مسلط، همواره با مطالباتی از سوی گروه‌های فرودست مواجه است. پس هر کشور چندقومی - فرهنگی به‌طور طبیعی و بالقوه در معرض آشوب، ناآرامی و بحران قرار دارد. گروه‌های فرودست به دلیل محرومیت و سرکوبی که از ناحیه گروه مسلط متحمل می‌شوند، نسبت به ارزش‌های گروه مسلط، از جمله تعریفشان از هویت

ملی، احساس بیگانگی و بی‌تفاوتی می‌کنند. پس بحران ناشی از این وضعیت، معمولاً به‌صورت بحران هویت تجلی می‌کند.

پیامدهای سیاسی تضاد پیرامون هویت‌سازی ملی در جوامع چندقومی - فرهنگی، بیشتر زمانی احساس می‌شود که قرار باشد مرجعیت یک فرهنگ به رسمیت شناخته شود. در اینجا، اشتراک هویتی با دیگران یا احساس تعلق به یک جامعه به‌عنوان منبعی انسانی (منبع غرور، لذت، قدرت، اعتماد و...) همان‌گونه که قادر است موجبات بهبودی زندگی اجتماعی را برای عده‌ای فراهم سازد، می‌تواند بسیاری از «کسان دیگر»، مانند مهاجران در کشورهای مهاجرپذیر و اقلیت‌های قومی - نژادی در کشورهای دچار تبعیض نژادی و مذهبی را به‌شدت از آن محروم یا مستثنا کند. احساس هویت مشترک می‌تواند در میزان شدت و حرارت روابط ما با دیگران به‌عنوان همسایگان یا اعضای جامعه‌ای همگون، هموطنان، هم‌مذهبان و... سهمی بسزا داشته باشد و ما را به انجام کارهایی بسیار - و حتی فداکاری‌های بزرگی - برای یکدیگر وادارد؛ اما از یاد نبریم که احساس تعلق قوی و انحصاری به یک گروه هویتی، در بسیاری از موارد موجب احساس واگرایی از گروه‌های دیگر می‌شود (سن، همان، ص ۳۴). از نظر اجتماعی، الگوی رفتاری خاص‌گرایانه و همبستگی قوی درون‌گروهی برآمده از میزان قداست اصول و ارزش‌های درون‌گروهی، می‌تواند یکی از عوامل ناسازگاری با دیگر گروه‌های هم‌جوار اجتماعی باشد و زمینه را برای تعارضات و تضادهای خشونت‌آمیز بسیاری فراهم نماید (ر.ک: ترنر، ۱۳۷۲؛ کوزر، ۱۳۸۴؛ روشه، ۱۳۶۸).

تأکید بر جدایی هویتی میان «ما» و «آنان» (یا دیگران) ممکن است جامعه را به دو گروه متخاصم - زندانبانان و زندانبانان، کارگران و کارفرمایان، سیاهان و سفیدها، شیعه و سنی (در پاکستان، سوریه، عراق، افغانستان و...)، مسلمانان و بوداییان (در برمه)، ترک و کرد (در ترکیه) و... - تقسیم کند که بر اثر آن، ابعاد غیرستیزه‌جویانه هویتی همچون مشترکات انسانی، اشتراک دینی، تعلق جغرافیایی، جنسیت، شهروندی و... به کلی انکار شوند و هرگونه اعمال قدرت به‌صورت نامحدود، بر همه کسانی که گمان می‌رود از زمره دشمنان (تبهکاران) باشند، مجاز شمرده شود.

این واگرایی، به ویژه زمانی تشدید می‌شود که عوامل سیاسی - اقتصادی از قبیل انواع تبعیض‌ها و نابرابری‌ها، استبداد سیاسی، محرومیت گروه‌های اقلیت و امثال آن، و همچنین عوامل فرهنگی و روانی از قبیل تعصبات کور نژادی و مذهبی، پیشداوری‌ها و تفکرات قالبی، سطح پایین اطلاعات و ناآشنایی گروه‌های اجتماعی با یکدیگر، سطح پایین آموزش و سواد و... که همواره موجبات تشدید تضاد در جامعه را فراهم می‌سازند، فعال گردیده، وارد صحنه شوند. از این رو، سزاوار است که همیشه به یاد داشته باشیم هر انسانی هم‌زمان از چندین هویت متفاوت برخوردار است و تقلیل آن به یک هویت خاص قومی، نژادی، مذهبی و... موجب تفرقه ملی و تشدید بحران هویت و خشونت می‌شود.

پرسی که از منظر چندفرهنگی‌گرایی در پیرامون هویت ملی مطرح می‌شود، این است که با توجه به این واقعیت که مرزهای ملی کشورهای مدرن با مرزهای قومی و فرهنگی تطابق ندارند، اقوام و پیروان فرهنگ‌های مختلف چگونه می‌توانند در یک واحد سیاسی به نام «ملت» یا «کشور» زندگی کنند؟ چندفرهنگی‌گرایان معتقدند که اعضای این ملت‌ها باید بین هویت‌های متمایز شخصی و گروهی از یک سو، و هویت مشترک نشئت گرفته از نیازهای زندگی جمعی از سوی دیگر جمع کنند (ر.ک: تیلور، ۱۹۹۲؛ همپتن، ۱۳۸۰؛ حسینی بهشتی، ۱۳۸۰).

معمولاً این نقطه مشترک، در مفهوم شهروندی - که اساس و بنیاد ناسیونالیسم سیاسی است - جست‌وجو می‌شود. برخلاف ناسیونالیسم قومی فرهنگی که در آن، «ملت» بر بنیاد نژادپرستی و تعصب قومی، زبانی و در برخی موارد دینی تعریف می‌شود (هی‌وود، ۱۳۹۲، ص ۱۵۷-۱۶۱؛ ر.ک: زیگفرد، ۱۳۵۴)، «ملت» در ناسیونالیسم سیاسی اساساً پدیده‌ای سیاسی مبتنی بر وفاداری‌های مدنی و سرسپردگی‌های سیاسی تلقی می‌شود. بنابراین، «ملت» گروهی از مردم است که در آغاز و قبل از هر چیزی با شهروندی مشترک - صرف‌نظر از وفاداری‌های فرهنگی، قومی و امثال آن - با یکدیگر پیوستگی یافته‌اند. «اراده عمومی» ژان ژاک روسو (۱۳۶۸)، «سنت اختراعی»/ «اریک هابزباوم» (۱۹۸۳) و «جماعت خیالی» بندیکت/ اندرسون (۱۳۹۳)، همه بیانگر این دیدگاه‌اند. اکثر ملت‌های سیاسی، بر مبنای پذیرش داوطلبانه مجموعه‌ای از اصول یا هدف‌های مشترک از سوی گروه‌های ناهمگون قومی - فرهنگی بنا شده‌اند. به همین دلیل در «ملت سیاسی»، شهروندی بیش از هویت قومی - فرهنگی اهمیت سیاسی دارد. ملتی که در وهله نخست واحدی سیاسی باشد، از فراگیری بیشتری برخوردار است که عضویت در آن، تنها به افراد دارای زبان، دین و مذهب خاص، معیارهای قومی و مانند آن، محدود نمی‌شود (هی‌وود، ۱۳۹۲، ص ۱۶۱-۱۶۳).

بنابراین، چندفرهنگی‌گرایی در عین آنکه وجوه اشتراک و همسانی‌ها را نفی نمی‌کند، بر احترام و به رسمیت شناختن خاص‌بودگی هویت متمایز گروه‌های فرودست تأکید می‌ورزد و از این راه می‌کوشد تلفیقی متوازن بین همسانی و تفاوت ایجاد کند. این دیدگاه، با تأکید بر کرامت ذاتی بشر و برابری انسانی همه گروه‌های عضو جامعه، اعم از اکثریت مسلط و فرودستان و سرکوب‌شدگان، خواهان رعایت عدالت اجتماعی برای همه گروه‌های عضو جامعه است. از منظر چندفرهنگی‌گرایی، اگرچه همه گروه‌های عضو جامعه باید از فرصتی برابر برای کسب موفقیت در زندگی فردی و اجتماعی‌شان برخوردار شوند، اما به گروه‌های فرودست به دلیل آنکه بیشتر در معرض آسیب و بی‌عدالتی قرار دارند، باید حقوق ویژه گروهی داده شود تا بتوانند در مقابل آسیب‌هایی که ممکن است از سوی بخش مسلط جامعه متحمل شوند، از خود صیانت کنند. همچنین باید امتیازات ویژه‌ای برای جبران موفقیت فرودستی آنان در نظر گرفته شود. فرایندی که این الگو برای شکل‌گیری هویت ملی در جوامع ناهمگون تصویر می‌کند، به قرار زیر است:

– ملت‌ها یا جوامع مدرن، جوامع و ملت‌های متکثرند و از اشتراک و یکسانی، بهره‌ای اندک دارند. این جوامع متشکل از گروه‌های مختلف قومی، نژادی، دینی و زبانی‌اند. برای جذب آنها در هویت ملی نیازی به واداشت آنان به ترک هویت متمایز قومی – فرهنگی‌شان نیست؛ بلکه نیازمند پذیرش تفاوت و احترام به تمایزشان است.

– همزیستی مسالمت‌آمیز ایجاب می‌کند تمایز هویتی آنان را به لحاظ قانونی و اجتماعی به رسمیت بشناسیم.

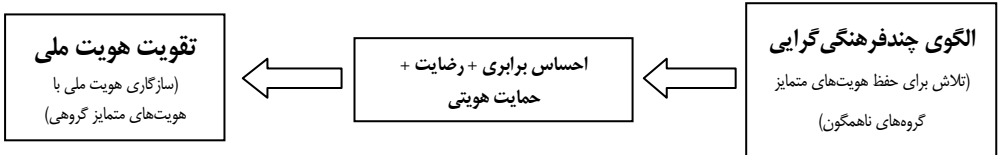
– رسمیت بخشیدن به تمایز هویتی، مستلزم پذیرش حقوق و امتیازات ویژه برای صیانت از این تمایزات است.

– اعطای حقوق ویژه گروهی، به اجرای عدالت و رفع تبعیض و نابرابری کمک می‌کند. این امر، احساس تکریم شدن و محترم بودن را در آنان پدید می‌آورد و دلبستگی و وفاداری آنان به جامعه ملی را افزایش می‌دهد.

– از سویی دیگر، بخش فرادست یا مسلط جامعه نیز از اینکه با بخش فرودست جامعه عادلانه رفتار می‌کند و به تزییع حقوق آنان نمی‌پردازد، در خود احساس کرامت و بزرگواری می‌کند.

– در نتیجه، هر دو بخش جامعه از عضویت در جامعه ملی احساس افتخار می‌کنند و وفاداری‌شان به سرنوشت کشور و هویت ملی، در حد کمال تقویت می‌شود.

الگوی نظری چندفرهنگی‌گرایی فرهنگی برای حل بحران هویت را می‌توان در قالب شکل ۳ ترسیم کرد.



شکل ۳. مدل الگوی چندفرهنگی‌گرایی برای حل بحران هویت

### ۳. بحران افغانستان

قبلاً گفته شد که کشورها و جوامع چندقومی – فرهنگی همواره در معرض تنش‌ها و بحران‌های بالقوه قرار دارند. افغانستان یکی از کشورهای چندقومی – فرهنگی است که بحران بالقوه آن به فعلیت رسیده و بیش از سه دهه است که بر اثر این بحران با نامنی، جنگ، فقر و بیکاری، تبعیض و دیگر انواع خشونت و بی‌رحمی دست‌وپنجه نرم می‌کند.

افغانستان سرزمینی کوهستانی و محاط بر خشکی با مساحت ۶۵۲ هزار و ۲۲۵ کیلومتر مربع است که در محدوده آسیای میانه واقع شده است و از سمت غرب با کشور ایران، از شمال غربی با ترکمنستان، از شمال با کشورهای ازبکستان و تاجیکستان، از شرق با چین، از جنوب شرقی با کشمیر و از جنوب با پاکستان هم‌مرز است. موقعیت جغرافیایی افغانستان، در گذشته آن را در شاهراه ارتباطی شرق و غرب و شمال و جنوب عالم قرار داده و با عبور جاده ابریشم از آن، به موقعیت طلایی دست یافته بود. افغانستان به دلیل این موقعیت ویژه جغرافیایی،

محل تلاقی فرهنگ‌ها و اقوام گوناگون بوده، موزه‌های غنی از اقوام، زبان‌ها و فرهنگ‌های متنوع را فراهم آورده و کشوری کاملاً چندقومی - فرهنگی است (فرهنگ، ۱۳۷۱، ج ۱، ص ۴-۵).

تاریخ افغانستان از گذشته‌های بسیار دور آغاز می‌شود و حوادث تلخ و شیرین فراوانی را در صفحات خود ثبت و ضبط کرده است. در عهد باستان به نام آریانا، ایریانا، ایران، ایرانیجه و امثال آن خوانده می‌شده است. به مرور زمان، بخش غربی فلات ایران به نام پارت و قسمت شرقی آن به نام خراسان به معنای مطلع‌الشمس نامیده شد که در دوره اسلامی، به همین نام «خراسان» معروف و مسمی بوده است. حدود صد سال است که با نام «افغانستان» در جغرافیای سیاسی جهان حضور به هم رسانده است (ر.ک: غبار، ۱۳۷۵؛ بهمنی قاجار، ۱۳۸۵؛ موری، ۱۳۸۰).

سابقه حضور افغان/پشتون‌ها در خراسان به قرن پانزدهم میلادی برمی‌گردد که پیش از آن در نواحی کوه‌های سلیمان در اطراف پیشاور پاکستان زندگی می‌کردند. پس از ویرانی‌ها و کشتارهای چنگیزخان مغول و پس از او تیمورلنگ، از مردم بومی شرق خراسان و سیستان (هلمند، نیمروز، قندهار و...) بسیاری از سرزمین‌های حاصلخیز این نواحی بدون سکنه رها شدند. مراتع سرسبز، زمین‌های حاصلخیز و روستاهای ویران بدون مالک و سکنه، برخی از قبایل پشتون را از محل سکونتشان به این مناطق جذب کرد (فرهنگ، همان، ص ۴۰-۴۱؛ غبار، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۵۱۸-۵۲۰). پس از گذشت یکی دو قرن، افغان‌ها به یکی از قدرت‌های جمعیتی منطقه تبدیل شدند و با تأمین سرباز و نیروی جنگی برای حکومت‌های محلی، به نقش‌آفرینی در تاریخ خراسان پرداختند.

پس از قتل نادرقلی‌خان/افشار در سال ۱۷۴۷م در نواحی قوچان خراسان، احمدشاه ابدالی که یکی از فرماندهان برجسته وی به شمار می‌آمد، در اسرع وقت خود را به هرات و قندهار رسانید تا زمینه تأسیس یک حکومت مستقل قومی در شرق خراسان را فراهم کند. او با تمسک به سنت قبیله‌ای اجلاس سران قبایل - که در میان پشتون‌ها «لوی جرگه» (کشکی، ۱۳۶۵، ص ۳۳) خوانده می‌شود - این اجلاس را در همان سال برگزار کرد و از سوی لوی جرگه به پادشاهی برگزیده شد (فرهنگ، همان، ص ۱۰۵-۱۰۷).

احمدشاه ابدالی برای تثبیت قدرتش، نظامی را پدید آورد که بنیان آن بر چهار پایه استوار شده بود: ۱. ماهیت قبیله‌ای حکومت؛ ۲. تبعیض نژادی - قومی و مذهبی؛ ۳. نظامی‌گری (کشورگشایی و نهب و غارت)؛ ۴. انحصار قومی قدرت سیاسی (فرهنگ، همان، ص ۱۱۰-۱۴۵). از آن پس، قدرت سیاسی افغانستان همواره در انحصار قوم پشتون بوده و اقوام دیگر، به‌ویژه شیعیان، از قدرت و سیاست به‌دور بوده و مورد انواع تبعیض و بی‌عدالتی قرار داشته‌اند (روا، ۱۳۷۲، ص ۸۲).

به این ترتیب، تأسیس نخستین حکومت افغانی در خراسان، با توجه به ناسازگاری‌های اساسی آن با واقعیت‌های عینی جامعه تحت حاکمیتش در خراسان و هند، از همان آغاز تولد بیمار می‌نمود و تداوم حیات و سلامت آن مستلزم اقدامات اصلاحی روزآمدی بود که متأسفانه هیچ‌گاه، نه در زمان خود/احمدشاه و نه در زمان‌های بعد از وی، صورت نگرفت.

با پیدایی الگوی دولت - ملت‌های مدرن در غرب و گسترش و سرایت این الگو به کشورهای جهان سوم از طریق استعمار و دیگر کانال‌های ارتباطی، این کشورها نیز در فرایند توسعه جهانی قرار گرفتند و بالاجبار با بحران‌ها، مشکلات و معضلات فردی و اجتماعی ناشی از آن دست‌به‌گریبان شدند.

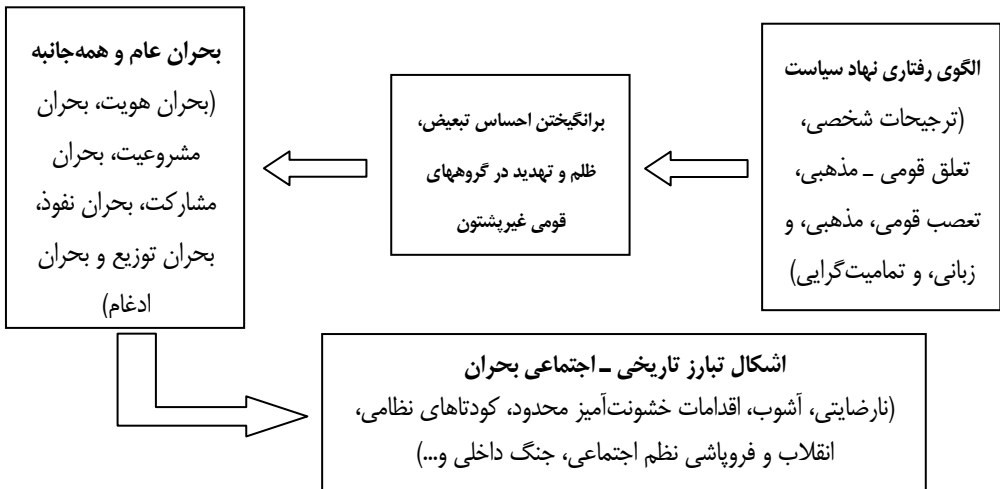
اگرچه انتظار عقلانی بر این بود که زمامداران افغانستان با توجه به وضعیت جهان جدید، همگام با تحولات زمان به پیش روند و اقداماتی مبنی بر ایجاد دولت ملی در افغانستان انجام دهند، اما با کمال تأسف، میراث‌بران احمدشاه به دلیل ویژگی‌های شخصیتی قبیله‌ای، از درک تحولات زمان عاجز بودند و در طول تاریخ تقریباً سصدساله حکومت افغان‌ها بر این سرزمین، اندک تغییری در ماهیت قبیله‌ای ساختار سیاسی - اجتماعی افغانستان رخ نمود و عملاً هیچ تلاشی از سوی آنان برای به‌روزرسانی، پیشرفت و گسترش ظرفیت آن صورت نگرفته است. در طول این مدت، نه تنها هیچ تغییر مثبتی در افغانستان به منظور ایجاد یک ملت واحد از اقوام مختلف رونمایی نگردید، بلکه به‌عکس، مشکلات دیگری بر این مسئله افزوده شد که از آن میان می‌توان به سه مشکل اساسی که نقش بسیار مخربی در هویت‌سازی ملی ایفا نمودند، اشاره کرد: نخست حضور قدرت‌های استعماری روسیه و انگلیس در منطقه و دخالت آنان در امور داخلی افغانستان و تشدید اختلافات داخلی؛ دیگر ایدئولوژی ناسیونالیسم قومی که سیاستمداران و دولتمردان پشتون آن را مبنای هویت‌سازی ملی قرار دادند. از آنجایی که این امر مستلزم تحمیل هویت قبیله‌ای «افغانی / پشتونی» بر اقوام دیگر بود، به شکل‌گیری «هویت مقاومت» (کاستلز، ۱۳۸۰) در گروه‌های فرودست و ملیت‌های محروم انجامید که نظام قبیله‌ای برای سرکوب آن، چاره‌ای جز تمسک به استبداد سیاسی مطلقه‌ای (مشکل سوم) که امکان هرگونه تحرک، رشد و بالندگی را از ملت و مردم سلب کند، برای خود متصور نبود.

دست‌آورد این ماجرا چیزی جز شکاف و چندپارچگی وسیع ملی نبود که بر اثر آن، زمینه‌های اجتماعی شکل‌گیری نظام و دولت ملی به کلی منتفی گردید و بحران هویت بسان یک منبع آتش‌فشان خاموش، اما ویرانگر و آماده انفجار، همچنان در لایه‌ها و سطوح زیرین جامعه افغانستان ادامه یافت تا اینکه در سال ۱۳۵۷ شمسی احزاب کمونیستی طرفدار شوروی (سابق) با انجام یک کودتای نظامی زمام قدرت سیاسی را به دست گرفتند. این کودتا آغاز انفجار آن آتش‌فشان بود که از آن روز تاکنون کشور افغانستان را در کام خود فرو برده و همه چیز را به نابودی کشیده است.

با توجه به گفته‌های یادشده، الگوی بحران هویت در افغانستان را می‌توان بر مبنای قضایای ذیل و در قالب

شکل ۴ ترسیم کرد:





شکل ۴. مدل نظری بحران هویت در افغانستان

الگوی یکسان‌سازی مبتنی بر ناسیونالیسم قومی در جامعه ناهمگون افغانستان دولت/نظام سیاسی را به تبعیت از الگوهای ارزشی - رفتاری سنتی وادار کرد که بر اثر آن، گروه‌های ناهمگون خود را در معرض تبعیض، نابرابری، ظلم یا تهدید از سوی گروه مسلط احساس کنند؛

این احساس، البته باعث پیدایی نارضایتی‌ها و شکل‌گیری بحران در لایه‌های پنهان گردید که در قالب برخی اعتراضات مدنی، فعالیت‌های سری احزاب سیاسی، آشوب‌ها و حتی قیام‌های مسلحانه محدود تبارز می‌یافت؛ اما متأسفانه دولت قادر به تشخیص و حل بحران نبود؛ از این رو به استراتژی سرکوب روی آورد و خواسته یا ناخواسته، به فعال شدن این آتش‌فشان نهفته کمک کرد.

استراتژی سرکوب باعث تشدید و تراکم نارضایتی‌ها گردید و بر عمق و گستره بحران افزود. در نتیجه، دولت حمایت و مشروعیت اجتماعی خود را از دست داد و سرانجام زمینه برای بروز بحران به اشکال خشونت‌آمیز، مانند شورش، کودتا، انقلاب، جنگ داخلی، و در یک کلام فروپاشی نظم اجتماعی فراهم گردید.

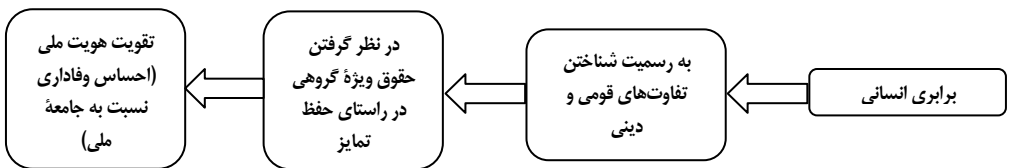
همان‌گونه که این الگوی نظری نشان می‌دهد، الگوی یکسان‌سازی برای حل بحران هویت در افغانستان، نه تنها هیچ کمکی نکرده، بلکه خود موجب پیدایی و تشدید آن شده است و خود منشأ و سرچشمه بحران‌های اجتماعی - سیاسی دیگر از قبیل بحران مشروعیت، نفوذ و... به شمار می‌رود. بنابراین، برای حل این بحران وسیع و همه‌جانبه باید از الگوی بدیل (چندفرهنگی‌گرایی) استفاده کرد.

برای آنکه این الگوی بدیل به توفیق دست یابد، باید مطابق مختصات فرهنگی و شرایط و نیازهای عینی افغانستان صورت‌بندی گردد. این امر مستلزم آن است که به‌جای تقلید صرف از ارزش‌ها و آموزه‌های رایج چندفرهنگی‌گرایی در جهان غرب، مثل کثرت‌گرایی معرفتی، نسبیّت اخلاقی، پلورالیسم دینی و...، باید از ظرفیت‌های فرهنگی خود جامعه افغانستان استفاده شود.

از آنجایی که جامعه افغانستان به‌شدت دینی است، در صورت‌بندی الگوی چندفرهنگی‌گرایی باید به آن دسته از آموزه‌ها و ارزش‌های اسلامی سازگار با الگوی چندفرهنگی‌گرایی که تاکنون در مناسبات اجتماعی و سیاسی عملاً مورد غفلت قرار گرفته‌اند، تمسک شود. مفاهیمی که می‌توانند در این راستا مورد استناد قرار گیرند، عبارت‌اند از: برابری انسانی، اخوت اسلامی، کثرت و تنوع قومی - فرهنگی، عدالت اجتماعی و نیز کرامت ذاتی بشر، که از شقوق مختلف آن در فقه اسلامی با عناوین حرمت نفس، حرمت مال، حرمت عرض و ناموس، حرمت دین و حرمت عقل و اندیشه یاد شده است. در این نوشتار به دلیل محدودیت‌های استانداردهای مقاله‌نویسی، از میان مفاهیم یادشده به بررسی اجمالی نقش دو مفهوم ذیل در حل بحران هویت می‌پردازیم:

**الف) برابری انسانی:** از دیدگاه اسلام، همه انسان‌ها با هم برابر و برادرند؛ یعنی همه از یک پدر و مادر (حضرت آدم علیه السلام و حضرت حوا علیها السلام) متولد شده‌اند و از هویت عام انسانی برخوردارند؛ سپس به دلیل تعلق به رده مردان یا زنان، دارای هویت جنسیتی می‌شوند و با تعلق به شعب و قبایل، هویت‌های ملی و نژادی می‌یابند؛ اما هیچ یک از این هویت‌های انتسابی و محول، مایه برتری و فروتری اجتماعی یا برخورداری و محرومیت از سرمایه‌های مادی و معنوی، امکانات و فرصت‌های جامعه تلقی نمی‌شوند (حجرات: ۱۳؛ روم: ۲۰-۲۲). برابری انسانی، مستلزم به رسمیت شناختن و احترام گذاشتن به تمایزهای هویتی است؛ زیرا دلیلی ندارد که وقتی «الف» و «ب» هر دو انسان و از این جهت برابرند، هویت فرعی یکی از آنها، مثلاً هویت قبیله‌ای «الف» بر هویت قبیله‌ای «ب» برتری داشته باشد. به رسمیت شناختن این تمایزات هویتی، مستلزم شناسایی متقابل و حقوق ویژه‌ای برای گروه‌های محروم به‌منظور حفظ این تمایزات است.

شکل ۵ الگوی نظری نقش برابری انسانی در حل بحران هویت را نشان می‌دهد.



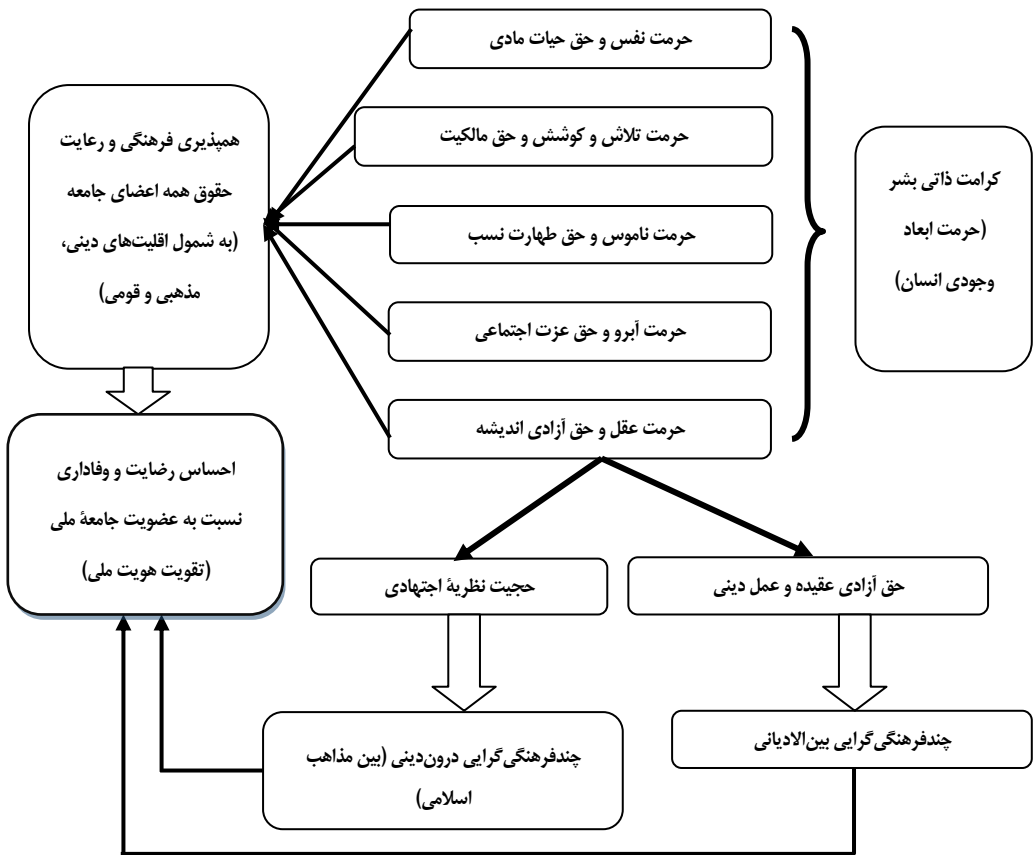
شکل ۵. الگوی نظری نقش ایده برابری انسانی در حل بحران هویت

ب) کرامت انسانی: انسان از نظر اسلام کرامت دارد. البته کرامت انسانی از نظر اسلام به دو نوع ذاتی و اکتسابی تقسیم می‌شود. کرامت اکتسابی فقط در سایه تقوا و رعایت حدود الهی به دست می‌آید؛ اما کرامت ذاتی کرامتی است که به وجود و ذات انسان تعلق دارد (اسراء: ۷۰؛ تین: ۴؛ حشر: ۲۹؛ مؤمنون: ۱۴). کرامت ذاتی بدین معناست که تمام ابعاد وجودی انسان از قبیل جان، مال، ناموس، آبرو، دین و عقل او دارای حرمت و کرامت است و از این جهت هر انسانی از یک دسته حقوق اساسی و بنیادین مربوط به این کرامت‌ها برخوردار است و هیچ فرد، نهاد یا مقامی حق ندارد این حقوق را بدون مجوز شرعی و قانونی از او سلب کند. در این امر نیز هیچ تفاوتی میان مرد و زن، مسلمان و غیرمسلمان، عرب و عجم، فقیر و غنی و امثال آن نیست. این حقوق عبارت‌اند از: حق حیات، حق مالکیت، حق طهارت نسل و نسب، حق آبرومندی، حق آزادی عقیده و عمل دینی (برای اقلیت‌های غیرمسلمان) و حق آزادی اندیشه (منتظری، ۱۳۸۵، ص ۳۷؛ غزالی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۸۷). آزادی اندیشه در حوزه دین به اجتهاد می‌انجامد که در اجتهاد، چه پیرو نظریه تصویب باشیم یا تخطئه، در هر دو صورت نظر مجتهد حجت و معذر شرعی است (آخوند هروی، بی‌تا، ج ۲، ص ۴۳۰؛ خوبی، ۱۴۱۷ق، ج ۱، ص ۲۲-۲۸؛ غزالی، ۱۴۱۷ق، ج ۲، ص ۳۹۸-۴۳۸) و زمینه اساسی برای هم‌پذیری و تساهل اجتماعی گروه‌های مذهبی را فراهم می‌آورد.

بنابراین، به حکم برابری و کرامت انسانی، همه افراد بشر در سطح کلان انسانی، و اعضای هر واحد اجتماعی در سطوح خردتر، از جایگاه برابر و مساوی برخوردارند و بر مبنای همین جایگاه برابر، از حقوق و مسئولیت‌های برابر بهره می‌برند؛ یعنی همه از حقوقی یکسان برخوردارند و به یک میزان در برابر هم مسئول شمرده می‌شوند. اسلام، اگرچه تفاوت‌های جنسیتی، نژادی و فرهنگی را می‌پذیرد، آنها را مبنای تبعیض و نابرابری اجتماعی و قانونی قرار نمی‌دهد.

البته اسلام با در نظر داشت تفاوت‌های جنسیتی (تفاوت‌های روانی و فیزیکی ناشی از جنسیت) احکام متناسب با آن را برای مردان و زنان جعل کرده است (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۲، ص ۴۱۳-۴۱۴؛ ر.ک: مصباح یزدی، ۱۳۸۸؛ مطهری، ۱۳۸۳)؛ همچنین با توجه به جایگاه اقلیتی و فرودستی گروه‌های متفاوت دینی، حقوق ویژه گروهی را برای آنان به رسمیت شناخته است که در فقه اسلامی به نام حقوق اهل ذمه خوانده می‌شود و هدف از آن، تأمین مصونیت هرچه بیشتر آنان در جامعه اسلامی است (ر.ک: النجفی، ۱۹۸۸، ج ۲۱، ص ۱۳۰-۱۸۳؛ الزحیلی، ۱۹۹۸، ص ۶۳۸-۷۳۶). این احکام و قوانین، اگرچه متفاوت‌اند، اما تبعیض‌آمیز و ناقض کرامت ذاتی و برابری انسانی نیستند؛ مثلاً اگر آنها «جزیه» می‌پردازند، در مقابل از پرداخت «زکات» معاف‌اند.

الگوی نظری کرامت و نقش آن در حل بحران را می‌توان در قالب شکل ۶ ترسیم کرد.



شکل ۶. الگوی نظری نقش کرامت ذاتی انسان در تقویت هویت ملی

### نتیجه‌گیری

۱. بدین سان روشن می‌شود که هر اندازه آموزه‌های مشترک فرهنگی (ارزش‌ها، باورها و زبان) در میان اعضای یک جامعه، قوی‌تر و مستحکم‌تر باشد، امکان شکل‌گیری هویت ملی و احساس تعلق به آن در جامعه تقویت می‌شود و احتمال وقوع بحران هویت، پایین‌تر می‌آید.
۲. هرچه فاصله فرهنگی (کثرت و تنوع ارزش‌ها، باورها، زبان و...) میان اعضای جامعه بیشتر باشد، شکل‌گیری هویت ملی در آن جامعه با موانع بیشتری مواجه می‌گردد و امکان ایجاد آن تضعیف و احتمال وقوع بحران هویت بیشتر می‌شود.
۳. نظام‌های سیاسی حاکم بر جوامع چندقومی - فرهنگی وقتی می‌کوشند احساسی از هویت ملی و تعلق به آن را

در میان شهروندان گسترش دهند، هرگاه بتوانند به ارزش‌های عام و مشترک میان تمامی اقوام و گروه‌های اجتماعی و فرهنگی دست یابند، توفیقی بزرگ در ایجاد و تقویت هویت ملی کسب خواهند کرد؛ اما اگر به‌جای تمسک به ارزش‌های مشترک، بخواهند ارزش‌های اساسی گروه اکثریت حاکم را بر دیگران تحمیل کنند، در آن صورت گروه‌های اقلیت را در موضع دفاع از هویت اقلیتی خود قرار می‌دهند و چرخه بحران‌ها را همچنان در گردش نگه می‌دارند.

۴. سرمنشأ اصلی بحران افغانستان، ملت‌سازی بر مبنای ناسیونالیسم قومی است که در آیینۀ آن، تصویری از گروه‌های قومی محروم و فرودست جامعه بازتاب نمی‌یابد و آنان به‌شدت مورد طرد، تبعیض و سرکوب قرار می‌گیرند و از همین‌رو با ارزش‌ها، نمادها و اسطوره‌های فرهنگی گروه مسلط به‌شدت احساس بیگانگی می‌کنند.

۵. بنابراین، به نظر می‌رسد تنها راه معقول و منطقی برای حل بحران هویت در افغانستان، ملت‌سازی سیاسی متشکل از نمادها، ارزش‌ها و اسطوره‌های همه اقوام ساکن کشور است. الگوی چندفرهنگی‌گرایی با تأکید بر شناسایی تفاوت‌ها و خاص‌بودگی‌های قومی - فرهنگی، امکان جذب این تفاوت‌ها در هویت مشترک را افزایش می‌دهد. البته موفقیت این الگو، در گرو استفاده از ظرفیت‌های فرهنگی خود جامعه افغانستان است.

### راهکارها

حال با توجه به وضعیت چندقومی - فرهنگی جامعه افغانستان و همچنین با توجه به فاصله‌های اجتماعی - فرهنگی میان بخش‌های مختلف این جامعه، گسترش ارتباطات میان فرهنگی، نظام آموزشی چندفرهنگی، گسترش رسانه و اصلاح نظام سیاسی، همگی می‌توانند به‌عنوان راهکارهای ترویج چندفرهنگی‌گرایی در این کشور، نقش‌آفرینی کنند؛ اما نقش نهاد سیاست، همان‌گونه که در تولید بحران بسیار برجسته بوده است، قاعدتاً در حل بحران نیز عامل محوری شمرده می‌شود. از همین‌رو این نوشتار را با اشاره اجمالی به نقش همین عامل به پایان می‌بریم.

در زمینه عامل سیاست، مهم‌ترین راهکار حل بحران هویت، شکل‌گیری یک نظام سیاسی عادلانه در افغانستان است که در سایه آن، همه اقوام و مذاهب کشور از کرامت برابر و حقوق عادلانه انسانی و اسلامی برخوردار شوند؛ به‌گونه‌ای که نه هیچ گروهی قومی و مذهبی بر دیگران سلطه و برتری یابد و نه احساس طردشدگی و انزوا نمایند. این طرح در دهه ۱۳۷۰ شمسی از سوی شهید منوچهری<sup>۱۱</sup>، رهبر شیعیان افغانستان، ارائه شد؛ اما با کمال تأسف قضایای افغانستان به‌جای جهت‌گیری به سوی حل اساسی و بنیادی بحران، به منظور تأمین منافع قدرت‌های استعماری و یادی منطقه‌ای آنان به سمت‌وسوی تداوم بحران سوق داده شد.

با توجه به تعریف کلی عدالت از دیدگاه اسلام به «وضع الشيء فی موضعه» (نهیج‌البلاغه، ۱۳۷۴، قصار ۴۳۷، ص ۴۴۰)، طبعاً عدالت اجتماعی به «اعطاء کل ذی حق حقه» یعنی «دادن حق هر صاحب‌حقی» تعریف می‌شود (سبزواری، ۱۳۷۵، ص ۵۴؛ مصباح، ۱۳۸۴، ص ۴۵). بنابراین، برای تأمین عدالت اجتماعی، نظام تنبیه و پاداش جامعه

باید به‌گونه‌ای سامان یابد که همهٔ اعضای جامعه، اعم از افراد، گروه‌های قومی و نژادی، اقلیت‌های مذهبی و دینی، و... به‌صورت برابر و بدون هیچ تبعیضی بتوانند در قالب آن به جایگاه مناسب و شایستهٔ خود در جامعه و حقوق متعلق به آن جایگاه دست یابند.

برای اجرای عدالت، اولاً باید نظام حقوقی‌ای که به جامعه نظم و سامان می‌دهد، عادلانه طراحی شود؛ یعنی قانون نباید ظالمانه و تبعیض‌آمیز وضع شود؛ ثانیاً قانون عادلانه باید به‌صورت عادلانه و بدون تبعیض به مرحلهٔ اجرا درآید تا بتواند بی‌عدالتی‌ها و ظلم‌های موجود را برطرف کند؛ ثالثاً باید برای جبران بی‌عدالتی و تجاوز به حقوق دیگری، راهکاری وجود داشته باشد.

با توجه به نکات یادشده، کارشناسان علوم سیاسی و اجتماعی نظام تقسیم قدرت را به‌مثابهٔ راهکار مناسبی برای عملیاتی و اجرایی شدن عدالت در سپهر سیاست در جوامع چندقومی - فرهنگی، مانند لبنان، عراق، افغانستان و... - که هنوز به هویت منسجم ملی دست نیافته‌اند - پیشنهاد می‌کنند. لیچ‌پارت نظام تقسیم قدرت یا دموکراسی تسهیمی را با چهار اصل معرفی می‌کند که هدف اصلی این اصول، افزایش حس ایمنی هر گروه از طریق به حداکثر رساندن میزان نظارت بر سرنوشت خود، بدون کاهش حس ایمنی در گروه‌های دیگر است:

- مشارکت نمایندگان اقوام مهم در فرایند تصمیم‌گیری‌های سیاسی؛
- برخورداری از میزان بالایی از خودمختاری گروه‌های اقلیت در ادارهٔ امور داخلی‌شان؛
- توزیع قدرت (احراز مقامات رسمی و تخصیص منابع ملی) به‌تناسب اهمیت گروه‌ها با استفاده از نظام انتخاباتی نمایندگی تناسبی؛
- حق وتوی اقلیت که به آنان تضمین می‌دهد حقوق و منافعشان توسط دیگران ضایع نخواهد شد (لیچ‌پارت، همان، ص ۶۸۱-۸۲؛ ر.ک: سیسک، ۱۳۷۹).

طبق این اصول، نظام سیاسی موجود افغانستان که متشکل از دموکراسی اکثریت‌گراست، الگویی مناسب برای جامعهٔ چندقومی - فرهنگی این کشور نیست؛ زیرا این الگو همواره مستعد آن است که به دیکتاتوری اکثریت تبدیل ماهیت دهد. بنابراین، برای نیل به موفقیت در حل اساسی و ریشه‌ای بحران، باید از الگوی اکثریت‌گرا به الگوی دموکراسی تسهیمی یا نظام تقسیم قدرت، که با چنین جوامعی همخوانی بیشتری دارد، تغییر یابد. به بیان دیگر، نظام سیاسی باید از طریق مشارکت دادن اقوام مختلف در فرایند تصمیم‌گیری‌های اساسی کشور، آنان را در قدرت سهیم سازد و بر سرنوشتشان مسلط گرداند. در سایهٔ آن، حقوق اقوام و اقلیت‌های مذهبی بیش‌ازپیش تأمین می‌شود و با روح عدالت و تعالیم اسلامی سازگاری بیشتری دارد.

## منابع

- نهج البلاغه، ۱۳۷۴، ترجمه سیدجعفر شهیدی، چ چهاردهم، تهران، علمی و فرهنگی.
- آخوند هروی، محمد کاظم، بی تا، *کفایة الاصول*، تهران، کتابفروشی اسلامیة.
- اسکیدمور، ویلیام، ۱۳۷۲، *تفکر نظری در جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد حاضری و همکاران، تهران، نشر سفیر.
- اسمیت، دی. آنتونی، ۱۳۸۳، *ناسیونالیسم: نظریه، ایدئولوژی، تاریخ*، ترجمه منصور انصاری، تهران، مؤسسه مطالعات ملی، تمدن ایرانی.
- اندرسن، بندیکت و ریچارد اوگورمن، ۱۳۹۳، *جماعت‌های تصویری*، ترجمه محمد محمدی، تهران، رخداد نو.
- باربیه، موریس، ۱۳۸۳، *مدرنیته سیاسی*، ترجمه عبدالوهاب احمدی، تهران، آگه.
- برانکهورست، هاوک، ۱۳۹۲، *بحران*، در «فرهنگ علوم اجتماعی در قرن بیستم»، ترجمه حسن چاووشیان، تهران، نشر نی.
- برچر، مایکل و همکاران، ۱۳۸۲، *بحران، تعارض و بی‌ثباتی*، ترجمه علی صبحدل، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- بن، استنلی، ۱۳۷۷، *ناسیونالیسم چیست؟*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، در «خرد در سیاست»، تهران، طرح نو.
- بهمنی قاجار، محمدعلی، ۱۳۸۵، *ایران و افغانستان از یگانگی تا تعیین مرزهای سیاسی*، تهران، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی.
- پای، دلبیو و همکاران، ۱۳۸۰، *بحران‌ها و توالی‌ها در توسعه سیاسی*، ترجمه غلامرضا خواجه‌سروی، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- ترنر، جانانان، ۱۳۷۲، *ساخت نظریه جامعه‌شناسی*، ترجمه عبدالعلی لهسایی‌زاده، شیراز، نوید شیراز.
- جانسون، چالمرز، ۱۳۶۳، *تحول انقلابی: بررسی نظری پدیده انقلاب*، ترجمه حمید الیاسی، تهران، امیرکبیر.
- چلیبی، مسعود، ۱۳۷۵، *جامعه‌شناسی نظم: تشریح و تحلیل نظری نظم اجتماعی*، تهران، نشر نی.
- حسینی بهشتی، سیدعلیرضا، ۱۳۸۰، *بنیاد نظری سیاست در جوامع چندفرهنگی*، تهران، بقیه.
- الخویی، سیدابوالقاسم، ۱۴۱۷ق، *التقیح فی شرح عروقة الوثقی*، قم، مؤسسه احياء الآثار الامام الخویی.
- داوری اردکانی، رضا، ۱۳۶۴، *ناسیونالیسم، حاکمیت ملی و استقلال*، اصفهان، پرش.
- رضایی، علی اکبر و مریم بختیاری، ۱۴۳۸، *مدیریت بحران*، تهران، یادآوران.
- رنان، ارنست، ۱۳۷۷، *ملت چیست؟*، ترجمه عزت‌الله فولادوند، در «خرد در سیاست»، تهران، طرح نو.
- روا، الیور، ۱۳۷۲، *افغانستان: الگوهای مردم‌شناختی و آرام‌سازی*، ترجمه ابوالحسن سرو مقدم، در مجموعه مقالات «افغانستان جنگ و سیاست»، تهران، انجمن ایران‌شناسی فرانسه.
- روسو، ژان ژاک، ۱۳۶۸، *قرارداد اجتماعی*، ترجمه غلام‌حسین زیرک‌زاده، بی جا، ادیب.
- روشه، گی، ۱۳۷۶، *جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان.
- رینتز، جورج، و گودمن، داکلاس، ۱۳۹۰، *نظریه جامعه‌شناسی مدرن*، ترجمه خلیل میرزایی و عباس لطفی‌زاده، تهران، جامعه‌شناسان.
- زحیلی، وهبه، ۱۹۹۸، *آثار الحرب فی الفقه الاسلامی: دراسة مقارنة*، دمشق، دارالفکر.
- زیگفرید، آندره، ۱۳۵۴، *روح ملت‌ها*، ترجمه احمد آرام، تهران، فجر.
- سبزواری، هادی، ۱۳۷۵، *شرح اسماء الحسنی*، تهران، بی نا.
- سن، آمارتیا، ۱۳۸۸، *هویت و خشونت: توهم تقدیر*، ترجمه فریدون مجلسی، تهران، انتشارات آشیان.
- سیف‌زاده، حسن، ۱۳۷۳، *نظریه‌های مختلف درباره راههای گوناگون نوسازی و دگرگونی سیاسی*، تهران، قومس.
- سیسک، تومثی، ۱۳۷۹، *تقسیم قدرت و میانجی‌گری بین المللی در منازعات قومی*، ترجمه مجتبی عطارزاده، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی.
- شرمن، هوارد، و وود، جیمز، ۱۳۶۹، *دیدگاه‌های نوین جامعه‌شناسی*، ترجمه مصطفی ازکیا، تهران، مؤسسه کیهان.
- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۷۴، *المیزان فی تفسیر القرآن*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
- غبار، میرغلام محمد، ۱۳۷۵، *افغانستان در مسیر تاریخ*، قم، صحافی احسانی.
- غزالی، محمد، ۱۴۱۷ق، *المستصفی فی علم الاصول*، قاهره، بیروت، مؤسسه الرساله.

- فرهنگ، میر محمد صدیق، ۱۳۷۱، *افغانستان در پنج قرن اخیر*، قم، مؤسسه مطبوعاتی اسماعیلیان.
- کشکی، صباح‌الدین، ۱۳۶۵، *دهه قانون اساسی*، پاکستان، شورای ثقافتی جهاد افغانستان.
- کاستلز، مانوئل، ۱۳۸۰، *عصر اطلاعات: اقتصاد، جامعه و فرهنگ* (پایان هزاره)، ترجمه علیقلیان و همکاران، تهران، طرح نو.
- کاظمی، سیدعلی اصغر، ۱۳۶۸، *مدیریت بحران‌های بین‌المللی*، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- کرایب، یان، ۱۳۷۸، *نظریه اجتماعی مدرن*، ترجمه عباس مخبر، تهران، آگه.
- کوزر، لوییس، ۱۳۸۴، *نظریه تقابل‌های اجتماعی*، ترجمه عبدالرضا نواح، اهواز، نشر رشن.
- لیچ‌پارت، آرنلد، ۱۳۸۳، *دموکراسی چندقومی*، ترجمه مزدا موحد، در «دائرة‌المعارف دموکراسی»، تهران، وزارت امور خارجه، کتابخانه تخصصی.
- مارجر، مارتین، ۱۳۷۷، «سیاست‌های قومی»، ترجمه اصغر افتخاری، *مطالعات راهبردی*، ش ۱، ص ۱۵۳-۱۸۱.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۸۴، *حقوق و سیاست در قرآن*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- \_\_\_\_، ۱۳۸۸، *نگاهی گذرا به حقوق بشر از دیدگاه اسلام*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه‌السلام.
- مطهری، مرتضی، ۱۳۸۳، *نظام حقوق زن در اسلام*، تهران، صدرا.
- منتظری، حسین علی، ۱۳۸۵، *رساله حقوق*، قم، ارغوان دانش.
- موری، پیتیر راجر استیوارت، ۱۳۸۰، *ایران باستان*، ترجمه شهرام جلیلیان، تهران، فروهر.
- میلر، دیوید، ۱۳۸۳، *ملیت*، ترجمه داود غرایاق زندی، تهران، مؤسسه مطالعات ملی، تمدن ایرانی.
- نجفی، محمدحسن، ۱۹۸۸، *جواهرالکلام فی شرح شرایع الاسلام*، بیروت، داراحیاء التراث العربی.
- واتسون، سی. دلبیو، ۱۳۸۳، *کثرت‌گرایی فرهنگی*، ترجمه حسن پویان، تهران، دفتر پژوهش‌های فرهنگی.
- هابرماس، یورگن، ۱۳۸۰، *بحران مشروعیت*، ترجمه جهانگیر معینی، تهران، گام نو.
- هابزبام، ای. جی.، ۱۳۸۱، *ملت و ملی‌گرایی پس از ۱۷۸۰*، ترجمه جمشید احمدپور، مشهد، نشر نیکا.
- همپتن، جین، ۱۳۸۹، *فلسفه سیاسی*، ترجمه خشایار دیهیمی، چ سوم، تهران، طرح نو.
- هی‌وود، اندرو، ۱۳۹۲، *سیاست*، ترجمه عبدالرحمن عالم، تهران، نشر نی.

Taylor, C., 1992, "The Politics of Recognition," in *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*, A. Gutmann (Ed.). Princeton: Princeton University Press.

Parekh, Bhikhu, 2000, *Rethinking Multiculturalism: Cultural Diversity and Political Theory*, Macmillan press ITD.

## پی‌نوشت‌ها

1. Nation-States.
2. Nation.
3. National Identity.
4. Identity Crises.
5. Identity crisis.
6. legitimacy crisis.
7. participation crisis.
8. penetration crisis.
9. distribution crisis.
10. integration crisis.



## **An In-Depth Analysis of the Identity Crisis Resolution Patterns and its Adaptation to the Contemporary Afghanistan**

✦ **Mohammad Javad Mohseni** / Ph.D. of Student of Sociology, IKI      jawadmohseni@gmail.com

**Seyyed Husein Sharafuddin** / Associate Professor, IKI

**Received:** 2017/01/25 - **Accepted:** 2017/07/15

### **Abstract**

This paper study and analyze "the identity crisis resolution patterns and its adaptation to the contemporary Afghanistan." Afghanistan is a multicultural country, which has been involved in devastating wars for almost three decades. Without denying the role of external interventions, this paper discusses the causes, factors and the main solutions to this long-standing war in the Afghan society, and linked it to the "national identity crisis". There are two theoretical models to solve the identity crisis, which include multiculturalism and homogenization. Given the failure of the unified model of identity crisis resolution in multicultural countries, the multicultural model for solving this problem seems to be more efficient in these countries than the previous pattern. Of course, the success of this pattern depends on the proper use of the cultural capacities of the Afghan community itself, which must be formulated and localized in accordance with the ethnic-cultural criteria and the objective needs and vital necessities of this society. In this regard, genuine religious concepts such as human equality, ethnic-cultural diversity, human dignity and social justice can be taken into consideration.

**Keywords:** Multiculturalism, Homogenization, identity, Identity Crisis, nation, Afghanistan.

## **An In-Depth Investigation of Sadr al-Muta'lin's Anthropological Foundations' Role in the Analysis of the Utopia**

✉ **Seyyed Ahmad Hashemi** / Ph.D. Student of Philosophy, IKI

ahmad2094@anjomedu.ir

**Ahmad Hussein Sharifi** / Associate Professor of the Department of Philosophy, IKI

**Received:** 2018/04/21 - **Accepted:** 2018/10/16

### **Abstract**

Utopia as a theory in politics has been an important topic in practical wisdom from the ancient Greece till now. Considering the influence of the practical wisdom from the theoretical wisdom, especially on the topic of anthropology, this question may arise as to whether any changes would be considered in the analysis of the utopia or not in the light of Sadr al-Muta'līn's innovations in anthropology. Therefore, this paper seeks to study the possible effects of the anthropological foundations of Sadr al-Muta'līn in analyzing or completing the theory of Utopia. Using descriptive narrative method this paper explains the Mulla Sadra's foundations and whatness of the theory of utopia, and then, using analytical-philosophical method, it studies the role of each of the specific anthropological foundations of Sadr al-Muta'līn in the analysis of the components of the utopia. Explaining more details about the characteristics of the Chairman of this city and its adaptation to the infallible, proving the permanent need of Velayat-e Faqih in the absence of the infallible, uniting the ubiquitous people with each other and with the Chairman of the city and forming a certain specific form for every single person in the utopia due to his recognition and affection towards the Imam of community are among the most important achievements of this research.

**Keywords:** utopia, Anthropology of Sadraism, Substantial Motion, the Unity of the Knower and the Known, the Chairman.

## The Principle of "Territorial Unity"; Implications and Challenges

Qasim Shabannia / Associate Professor, IKI

shaban1351@yahoo.com

Received: 2018/05/01 - Accepted: 2018/10/20

### Abstract

The principle of "territorial unity" is among the fundamental principles in jurisprudence and Islamic political system. This principle, which rooted in the universal mission of Islam, causes practical implications in the political jurisprudence, among the most important implications of this; one can refer to the principle of the "unity of the Imam", as well as the lack of originality of the geographical boundaries, including contractual boundaries and beliefs. Using inference from authoritative sources and analysis of Islamic texts, this paper implies that, the principle of territorial unity is rooted in the universal mission of Islam. Therefore, it refers to the mission of the Islamic government towards the entire human community. So, firstly, human society is not multiform based on the transcendental goals of Islam, thus, the principle of "unity of Imam or Caliph" is an essential principle of many Islamic sects. Secondly, any types of boundary between lands, whether beliefs or contracts, is unjustifiable. Of course, the principle of "territorial unity", "the principle of the unity of the Imam" and the principle of "negation of any delimitation among human societies" depicts the idealistic view of Islam towards the international relations, but Islam also provides an alternative to the current international status in which territorial multiplicity and geographical delineations are accepted under conditions. But these boundaries, firstly, do not negate the international mission of the Islamic government. Secondly, it does not count as a criterion for valuing individuals. Thirdly, it does not negate the priority of the Shiites over the other Muslims, as well as the priority of Muslims over the others, and also the priority of the People of the Book over the infidels and to the polytheists.

**Keywords:** jurisprudence, the principle of territorial unity, unity of Imam, the boundaries of belief, the contractual boundaries.

## The Political Participation Methods and Platforms in the Pattern of Progress

✉ **Mojtaba Norouzi** / Assistant Professor at the Islamic Studies Department, Shahr-e Kord Uni.

m.norouzi88@yahoo.com

**Saeed Safi Shalamzari** / Assistant Professor at the Department of Law, Shahr-e Kord Uni.

**Abbasali Rahbar** / Associate Professor at the Department of the Political Science, Allameh Tabataba'i Uni.

**Received:** 2017/08/10 - **Accepted:** 2018/01/07

### Abstract

This paper seeks to explain the political participation methods and platforms in the pattern of progress in the form of "double-sided pattern of assignment-brokerage", while explaining the meaning of "assignment pattern" and "brokerage pattern". The authors of the article believe that, "the support partnership", "the decision-making partnership" and "the supervisory participation" are three ways for contributing in the pattern of Islamic progress based on the "double-sided pattern of assignment and brokerage", which facilitates maximum participation in the process of "decision making" commensurate with the community and taking benefit from the elite's capacity. Establishing a "decision-making institution" and designing a "supervisory institution" provides a model for the political participation in the form of "promoting supervisory participation" and "restrictive supervisory participation", which transforms the partnership model into a "guideline-reform" model. "Precision and cleverness in choice" and paying attention to "trust", "knowledge", theoretical and practical strength of the brokers, "people satisfaction" "accountability of brokers", "love of service", also the "distribution of responsibilities efficiency of the system" are among the indicators of this Islamic political participation pattern. This partnership pattern, which is based on of popular selection and elite competition, has some requirements in terms of insight, knowledge, action, and tendency.

**Keywords:** political participation, the pattern of progress, double-sided pattern, people, the elite.

## **The Role of Propaganda in the 19 August 1953 Coup based on US Diplomatic Documents**

**Hakimeh Saghaye-Biria** / Assistant Professor, Faculty of Islamic Education and Thought,  
University of Tehran hakimehbiria@ut.ac.ir

**Received:** 2018/09/16 - **Accepted:** 2018/12/23

### **Abstract**

Using a "process oriented model of propaganda analysis," this paper seeks to retrieve dominant American propaganda messages and media techniques and networks used in the 1953 coup in Iran. An investigation of the official correspondence of the main actors of the coup based on US diplomatic documents shows that American officials considered the anti-imperialist nature of Iran's public opinion especially in the case of the independence-seeking political Islam led by Ayatollah Kashani as the main obstacle to their policies in the region. In other words, the American actors considered "radical nationalism" and "militant Islamism" as two ideological barriers to the interests of the West and the United States in Iran. The present research seeks to study the why and how of the American psychological warfare to influence public opinion in Iran as a vital step in the pursuit of the coup. Mossadegh's failure to discredit the propaganda campaign led to the successful advent of American propaganda. Accordingly, not only did the United States create a coup against Mossadegh, but with the weakening of Ayatollah Kashani, it created a coup against his attempts to elevate the national oil movement to a more comprehensive independence-seeking Islamic movement.

**Keywords:** the coup attempt of 19 August, propaganda, psychological warfare, public opinion, the US Foreign Relations Documents

## Abstracts

### **Islamic Revolution and Recovering the Intra-cultural and Cross-cultural Heritage in Modern Civilization**

**Abuzar Mazaheri Moghaddam** / Assistant Professor, Department of the History of Contemporary Thought, IKI  
mashrooteh@qabas.net

**Received:** 2015/11/18 - **Accepted:** 2016/04/21

#### **Abstract**

Civilization heritages, intra-cultural heritages and cross-cultural achievements, can become the capacities for the new Islamic civilization in the Islamic Revolution's struggle for the civilization-building. This conversion requires the conditions and the supplies of which are the main purpose of this research. Taking advantage of "intra-cultural heritage" depends on the four conditions, historicity, preserving and maintaining the heritage, current situation and future prospects of a nation and historical continuity and centrality. Accessing to civilizational treasures, lacking of gap between past and future, the genuine and independent civilization-building mobility of a nation are the three prerequisite conditions for the transformation of an intra-cultural heritage into a civilizational capacity. The requisite condition for the transformation of a cross-cultural heritage into a capacity for new civilization-building is that, the assets should be adapted from a defunct culture or the one that lost its dynamism and vitality. Adopting, in addition to self-esteem and avoiding intimidation from the dominant civilization, requires the de-ideologizing and modifying to transform the assets of the dominant culture. It seems that, the IRI provides the ground for the conversion of the civilization's assets to a civilizational capacity.

**Keywords:** the historical capacities of intra-cultural heritages, cross-cultural heritages, Islamic revolution, civilizational passivity.

## Table of Contents

<b>Islamic Revolution and Recovering the Intra-cultural and Cross-cultural Heritage in Modern Civilization / Abuzar Mazaheri Moghaddam .....</b>	<b>5</b>
<b>The Role of Propaganda in the 19 August 1953 Coup based on US Diplomatic Documents / Hakimeh Saghaye-Biria .....</b>	<b>23</b>
<b>The Political Participation Methods and Platforms in the Pattern of Progress / Mojtaba Norouzi / Saeed Safi Shalamzari / Abbasali Rahbar .....</b>	<b>43</b>
<b>The Principle of "Territorial Unity"; Implications and Challenges / Qasim Shabannia .....</b>	<b>61</b>
<b>An In-Depth Investigation of Sadr al-Muta'lin's Anthropological Foundations' Role in the Analysis of the Utopia / Seyyed Ahmad Hashemi / Ahmad Hussein Sharifi .....</b>	<b>77</b>
<b>An In-Depth Analysis of the Identity Crisis Resolution Patterns and its Adaptation to the Contemporary Afghanistan / Mohammad Javad Mohseni / Seyyed Husein Sharafuddin.....</b>	<b>89</b>
<b>Abstract / Mohammad javad noroozi .....</b>	<b>118</b>

**Proprietor:** *Imam Khomeini Education and Research Institute*

**Editor & Editor in Chief:** *Mohammad Javad Nowruzi*

**Executive Manager & Voting page:** *Reza safari*

**Editorial Board:**

- ☐ **Mostafa Eskandari:** *The fourth level graduate of Qom seminary.*
- ☐ **Nasr-o-Allah Sekhavati:** *Assistant Professor .Almustafa International University.*
- ☐ **Mohammad Rahim Eivazi:** *Associate Professor Imam Khomeini International University.*
- ☐ **Manuchehr Mohammadi:** *Associate Professor .Theran University.*
- ☐ **Shams-u-Allah Mariji:** *Associate Professor .Bager-Al-Olum University.*
- ☐ **Davud Mahdavidadegan:** *Associate Professor .Institute of humanities and cultural Studies.*
- ☐ **Mohammad Ali Mir Ali:** *Associate Professor .Jame'a al-Mustafa al-Alamiyah.*
- ☐ **Mohammad Javad Nowruzi:** *Associate Professor Iki.*

---

**Address:**

IKI Jomhori Eslami Blvd

Amin Blvd. Qum Iran

**PO Box:** 37185-186

**Tel:** +98 253-211-3476

**Fax:** +98 253-293-4483

<http://nashriyat.ir> / [SendArticle](#)

Politicsmag@qabas.net  
[www.iki.ac.ir](http://www.iki.ac.ir) & [www.nashriyat.ir](http://www.nashriyat.ir)

---