



کاموسوسالیسم و فرهنگ صلح‌ستیزی در ایران معاصر

علی اکبر علیخانی

فرهنگ صلح از منظر جریان اندیشه‌های صلح‌گرا در ایران

محمدجواد ظریف، رحمان محمدزاده

قابلیت‌های هنرهای روایی در پرورش فرهنگ صلح: جستاری فلسفی

محسن کرمی

نظام معنایی مدارا و بسترهای ناظر بر آن در اندیشه حافظ

ابراهیم اخلاصی آرمین صدقیان

آداب جنگ و صلح در میان ایرانیان به روایت شاهنامه فردوسی

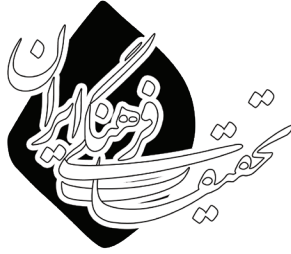
ماندانا تیشیپار

فرهنگ صلح در روایت‌های نمادین ایران:

خوانش نشانه‌شناختی، از اسطوره تا سیاست بین‌الملل

سعیده کوزه‌گری





فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

پیاپی ۷۳، دوره نوزدهم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۵
امتیاز: ۳/۲۶۰۴ - کمیسیون نشریات وزارت عتف
۱۳۸۷/۰۳/۲۹

هیئت تحریریه

حسن بشیر، استاد دانشگاه امام صادق(ع)؛ علی بهداد، استاد دانشگاه کالیفرنیا؛ محمدسعید ذکایی، استاد دانشگاه علامه طباطبایی؛ جبار رحمانی، دانشیار پژوهشگاه مطالعات فرهنگی، اجتماعی و تمدنی؛ یان آرت شولته، استاد دانشگاه وارویک؛ محمود شهایی، دانشیار دانشگاه شیراز؛ رضا صمیم، دانشیار پژوهشگاه مطالعات فرهنگی، اجتماعی و تمدنی؛ سیدسعیدرضا عاملی، استاد دانشگاه تهران؛ حمید عباداللهی چذاق، دانشیار دانشگاه گیلان؛ عباس وریح کاظمی، دانشیار پژوهشگاه مطالعات فرهنگی، اجتماعی و تمدنی؛ ویلیام دی کلمن، استاد دانشگاه مک مستر؛ سومان گوپتا، استاد دانشگاه اپن لندن؛ حسین میرزایی، دانشیار دانشگاه تهران.

داوران این شماره

محمود سریع القلم، استاد علوم سیاسی، دانشکده اقتصاد و علوم سیاسی، دانشگاه شهید بهشتی؛ حمیدرضا شعیری، استاد زبان‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس؛ علی اکبر علیخانی، استاد اندیشه سیاسی، دانشگاه تهران؛ سعیده کوزه‌گری، استادیار روابط بین‌الملل، دانشگاه تربیت مدرس؛ مازیار مظفری فلاحتی، استادیار روابط بین‌الملل، دانشگاه تهران؛ داود میرزایی، استادیار فلسفه، دانشگاه بوعلی سینای همدان

بایگاه‌های نمایه‌کننده



صاحب امتیاز

پژوهشگاه مطالعات فرهنگی، اجتماعی و تمدنی
وزارت علوم، تحقیقات و فناوری

مدیر مسئول

دکتر محمدتقی کرمی قهی

سرمدبیر

دکتر عبدالحسین کلانتری

مدیر اجرایی

مهناز شاهعلی زاده

چاپ و صحافی

چاپ ایران کهن

◀ مقالات منتشرشده در فصلنامه «تحقیقات فرهنگی ایران» صرفاً بیانگر نظرات نویسندگان آن است و ضرورتاً مورد تأیید پژوهشگاه نیست.
◀ دریافت مقاله صرفاً از طریق سایت (www.jicr.ir) امکان‌پذیر است.

نشانی: تهران، خیابان پاسداران، خیابان شهید مؤمن نژاد (گلستان یکم) شماره ۱۲۴

تلفن: ۲۲۵۷۰۷۷۷ داخلی ۲۶۲

پست الکترونیکی: journalsoffice@iscs.ac.ir / وب‌گاه: www.jicr.ir

قیمت: ۲۰۰,۰۰۰ تومان

شیوه‌نامه نگارش و شرایط پذیرش مقاله

۱. مقاله باید در زمینه مطالعات فرهنگی ایران و در راستای موضوعات و اولویت‌های پژوهشی فصلنامه باشد؛
۲. قبلاً در نشریه‌های داخلی و خارجی یا مجموعه مقالات سمینارها و مجامع علمی چاپ نشده یا به‌طور هم‌زمان برای انتشار به جایی دیگر واگذار نشده باشند؛
۳. نثر مقاله و شیوایی نگارش از جمله معیارهای مهم داوری مقاله است.
۴. مقاله طبق شیوه‌نامه مندرج در بخش «راهنمای نویسندگان» در سایت تنظیم و در قالب word 2010 بارگزاری گردد.
۴. چکیده فارسی و انگلیسی مقاله بین ۲۰۰ تا ۲۵۰ کلمه باشد که در آن خلاصه‌ای از موضوع مقاله، روش تحقیق و مهم‌ترین یافته‌های مقاله قید شود. ارائه چکیده گسترده به زبان انگلیسی نیز ضروری می‌باشد.
۵. کل مقاله بین ۷ هزار تا ۹ هزار کلمه باشد.
۶. مشخصات نویسندگان به این ترتیب ذکر شود: مرتبه علمی، رشته تحصیلی، دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور و پست الکترونیکی آکادمیک.
۷. معادل غیرفارسی اسامی و مفاهیم مهم در پاورقی هر صفحه آورده شود.
۸. ارجاعات درون متنی به صورت (نام مؤلف، سال انتشار، شماره صفحه) نگارش شود. برای مثال: (علوی و عبداللّه‌زاده، ۲۰۰۳، ۲۵).
۹. دارای فهرست منابع و مأخذ مستند و کامل و اطلاعات کتاب‌شناختی معتبر باشند و به سبک APA نگارش شود؛ برخی موارد در ذیل آمده است. برای دریافت کامل شیوه‌نامه به سایت مراجعه نمایید.

کتاب	الگوی کلی: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). عنوان کتاب (شماره چاپ؛ مترجم). محل انتشار: نام انتشارات. آفاکل زاده، فردوس (۱۳۸۵). تحلیل گفتمان انتقادی (چاپ اول). تهران: انتشارات علمی-فرهنگی.
مقاله در نشریه	الگوی کلی: نام خانوادگی، نام (سال انتشار). عنوان مقاله. نام نشریه، (دوره یا سال) شماره، صفحه. ابراهیم‌آبادی، حسین (۱۳۹۲). تأملی بر نسبت میان فناوری‌های اطلاعاتی با تغییرات در فرهنگ و مناسبات اجتماعی. تحقیقات فرهنگی ایران، ۶(۴)، ۱۰۶-۸۳. doi: 10.7508/ijcr.2013.24.004
مقاله در کنفرانس	Lynch, J. (2006). It's not easy being interdisciplinary. <i>International Journal of Epidemiology</i> , 35, 1122-1119
مقاله در کنفرانس	الگوی کلی: نام خانوادگی، نام (سال). عنوان مقاله. نام و نام خانوادگی (ویراستار)، نام اثری که مقاله در آن چاپ شده است. مقاله منتشر شده در عنوان کنفرانس، محل برگزاری (صفحه آغاز - صفحه پایان). محل نشر: نام ناشر. جمالی، حمیدرضا (۱۳۹۰). تولید علم ایران. در محمدصادق حسینی (ویراستار)، مجموعه مقالات علم در ایران مقاله منتشر شده در کنفرانس علوم اجتماعی ایران، تالار قدس (صص). تهران: انجمن جیحون.
پایان‌نامه	Rowling, L. (1993, September). Schools and grief: how does Australia compare to the United States. In <i>Wandarna coowar: Hidden grief</i> . paper presented at the proceedings of the 8th National Conference of the National Association for Loss and Grief (Australia). Yeppoon, Queensland (pp. 196-201). Turrumurra, NSW: National Association for Loss and Grief.
پایان‌نامه	الگوی کلی: نام خانوادگی، نام (تاریخ). عنوان پایان‌نامه (پایان نامه منتشر نشده (مقطع)). دانشکده، دانشگاه، شهر، کشور. آجودانیان، فائزه (۱۳۹۲). بررسی تأثیر تبلیغات بر میزان مصرف‌گرایی در بین دانشجویان متأهل دانشگاه اصفهان (پایان‌نامه کارشناسی ارشد). دانشگاه یزد، یزد، ایران.
پایان‌نامه	Kassover, A. (1987). Treatment of abusive males: Voluntary vs. court-mandated referrals (Unpublished doctoral dissertation). Nova University, Fort Lauderdale, FL.

۱۰. دریافت مقاله به صورت الکترونیکی و از طریق سایت www.ijcr.ir می‌باشد.
۱۱. چاپ مقاله در فصلنامه منوط به تأیید داوران، سردبیر و هیئت تحریریه است و مدیریت علمی فصلنامه در ویرایش مطلب آزاد است؛
۱۲. مسئولیت مطالب مقاله و اتمام علمی آن و سایر موارد جانبی بر عهده نگارنده است.

فهرست مقالات

- ۵ کموسوسیالیسم و فرهنگ صلح‌ستیزی در ایران معاصر
علی‌اکبر علیخانی
- ۴۹ فرهنگ صلح از منظر جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا در ایران
محمدجواد ظریف، رحمان محمدزاده
- ۸۵ قابلیت‌های هنرهای روایی در پرورش فرهنگ صلح: جستاری فلسفی
محسن کرمی
- ۱۷۱ نظام معنایی مدارا و بسترهای ناظر بر آن در اندیشه حافظ
ابراهیم اخلاصی آرمین صدقیان
- ۱۷۳ آداب جنگ و صلح در میان ایرانیان به روایت شاهنامه فردوسی
ماندانا تیشه‌یار
- ۲۰۵ فرهنگ صلح در روایت‌های نمادین ایران:
خوانش نشانه‌شناختی، از اسطوره تا سیاست بین‌الملل
سعیده کوزه‌گری



مقاله پژوهشی

کموسوسیالیسم و فرهنگ صلح‌ستیزی در ایران معاصر

علی اکبر علیخانی^۱

دریافت: ۱۴۰۴/۰۴/۳۰؛ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۰۷

چکیده

بخشی از علل صلح‌گریزی و صلح‌ستیزی فرهنگی است. مسئله این مقاله شناخت تأثیر ایدئولوژی غرب سوسیال بر فرهنگ صلح‌ستیزی، غیریت‌سازی و تندروی در فرهنگ سیاسی ایران معاصر است. مفهوم کموسوسیالیسم با تلفیق دو کلمه کمونیسم و سوسیالیسم ساخته شده و پرسش اصلی این است که فرهنگ کموسوسیالیستی چگونه بر غیریت‌سازی، نارواداری و صلح‌ستیزی در فرهنگ سیاسی ایران معاصر مؤثر بوده است؟ پس از طرح یک بحث نظری و تعریف مفاهیم اصلی، مقاله به صورت کوتاه به مواجهه ایران با تجدد و غرب می‌پردازد سپس شکل‌گیری فرهنگ سیاسی ایران را در دهه‌های منتهی به انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ بحث می‌کند. در این بخش پنج جریان سازنده فرهنگ سیاسی در این دوره معرفی، و منابع شکل‌دهنده این فرهنگ، و ادامه تأثیر و تأثر آن‌ها از یکدیگر بحث می‌شود. بخش بعدی به بازتولید فرهنگ سیاسی کموسوسیالیستی پس از انقلاب اسلامی و بازتولید آن تا به امروز اختصاص دارد. در قسمت آخر به ناهم‌خوانی فرهنگ سیاسی شکل‌گرفته با دین اسلام از یک سو، و پنج منبع اصیل ایرانی اسلامی از سوی دیگر اشاره شده است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد ایرانیان از زمان مواجهه با غرب و تجدد تا به امروز، از نظر نگرش و فرهنگ سیاسی، در عمل بیشتر از غرب سوسیال و به مراتب کمتر از غرب لیبرال متأثر بوده‌اند.

کلیدواژه‌ها: ایران، فرهنگ سیاسی، صلح، کمونیسم، سوسیالیسم

۱. استاد اندیشه سیاسی، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، تهران، ایران

a.alikhani@ut.ac.ir ✉

۱. مقدمه و بیان مسئله

بخشی از علل غیریت‌سازیِ حق و باطلی، نارواداری و صلح‌ستیزی در ایران امروز علل و عوامل فرهنگی است. با این حال خود علل فرهنگی نیز از منظرهای مختلف قابل بررسی است. یکی از این منظرها، متأثر شدن فرهنگ سیاسی ایران از ایدئولوژی غرب سوسیال یا فرهنگ کمونیستی و سوسیالیستی است. مفهوم کموسوسیالیسم با تلفیق دو کلمه کمونیسم و سوسیالیسم، وجوه سیاسی و اقتصادی مارکسیسم هستند که در ایران و جهان اسلام تأثیرات زیادی بر فرهنگ سیاسی این کشورها داشته‌اند. وجه فلسفی مارکسیسم، که منکر مبدأ و معاد و رد و طردکننده دین است، در این کشورها چندان مورد قبول و اقبال قرار نگرفت. فرهنگ کموسوسیالیستی طی دهه‌های متمادی، جهان اسلام و به‌ویژه ایران را، تحت تأثیر قرار داده بود. این بازه زمانی تقریباً از اواخر دوره قاجار آغاز می‌شود و تا فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی در تاریخ ۲۶ دسامبر سال ۱۹۹۱ م ۵ دی ماه ۱۳۷۰ ادامه می‌یابد و البته تأثیرات عمیق آن تا به امروز باقی است و همچنان ادامه دارد. مسئله مقاله شناخت تأثیر فرهنگ ایدئولوژیک غرب سوسیال بر نارواداری و صلح‌ستیزی در فرهنگ سیاسی ایران معاصر است. بر این اساس پرسش اصلی مقاله این است که فرهنگ کموسوسیالیستی چگونه بر غیریت‌سازی، نارواداری و صلح‌ستیزی در فرهنگ سیاسی ایران معاصر مؤثر بوده است؟

مقصود از غیرت‌سازی در این مقاله، غیریت‌سازیِ حق و باطل‌انگارانه است که ریشه ایدئولوژیک دارد و با کشیدن خط بین «خود» و «دیگری»، خود را حق و دیگری را باطل می‌انگارد و پس از آن عمل به اقتضای این غیریت‌سازی مثل محرومیت از حقوق سیاسی اجتماعی یا حذف «دیگری» و مواردی از این قبیل را مجاز می‌داند.

مباحث مقاله در پنج بخش اصلی سامان یافته است. بخش اول یک چارچوب نظری مطرح می‌کند و چهار مفهوم کلیدی استفاده‌شده در مقاله را توضیح می‌دهد تا در قالب آن‌ها ایده اصلی و مباحث مقاله قابل فهم‌تر شود؛ بخش دوم، به صورت کوتاه به مواجهه ایران با تجدد و غرب می‌پردازد؛ بخش سوم شکل‌گیری فرهنگ سیاسی ایران را در دهه‌های منتهی به انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ به بحث می‌گذارد که ابتدا پنج جریان سازنده فرهنگ سیاسی در این دوره را معرفی می‌کند، سپس منابع شکل‌دهنده این فرهنگ، و ادامه تأثیر و





تأثر آن‌ها را از یکدیگر مطرح کرده است؛ بخش چهارم به بازتولید فرهنگ سیاسی کمو سوسیالیستی پس از انقلاب اسلامی و باز تولید آن تا به امروز اختصاص دارد. حاکمیت اسلام‌گراها با فرهنگ سیاسی ایدئولوژیک و کالبد اسلامی با روح فرهنگ کمو سوسیالیستی از جمله مباحث این بخش هستند؛ بخش آخر در دو بحث به ناهم‌خوانی مبانی اسلامی ایرانی با فرهنگ سیاسی شکل گرفته می‌پردازد، در بحث اول ناهم‌خوانی این فرهنگ با دین اسلام، و در بحث دوم ناهم‌خوانی این فرهنگ با پنج منبع اصیل ایرانی اسلامی بحث شده است. در نتیجه‌گیری، تحلیلی از ایدئولوژی‌ها و وضعیت فرهنگی ایران انجام شده است. یافته‌های مقاله نشان می‌دهد ایرانیان از زمان مواجهه با غرب و تجدد تا به امروز، از نظر نگرش و فرهنگ سیاسی بیشتر از غرب سوسیال و به مراتب کمتر از غرب لیبرال متأثر بودند. وضعیت جامعه ایران از هر نظر با دوره‌های گذشته تفاوت کرده و بحث این مقاله فرهنگ سیاسی ایران در قرن بیست و یکم است.

۲. روش تحقیق

در این تحقیق هم‌زمان از چند روش استفاده شده است. نخست روش «توصیف پرمایه»^۱ است که برای توصیف و تحلیل پدیده‌های فرهنگی کاربرد دارد و از اصول پارادایم‌های «تفسیری-برساختی» و «انتقادی-تحلیلی» پیروی می‌کند. این روش فراتر از ظاهرکاوی است و نوعی تعمق، تأمل و تدبّر برای شناخت لایه‌های متواتر، متعدد، پیچیده و پنهان در پدیده است. توصیف ضخامت به معنی گذار از سطح ظاهری رفتارها، رویدادها، و مستندات است تا به توصیف دقیق زمینه‌ها، جزئیات، احساسات، فضاها، روابط اجتماعی، اتفاقات پیرامون و مهم‌تر از همه به امور پنهان در لایه‌های مختلف پدیده دست یابد. طبقه‌بندی انجام‌شده در «حیطه شناختی» در این روش نیز کاربرد دارای و دارای شش سطح است: سطح اول، دانش؛ سطح دوم، درک مطلب و فهمیدن؛ سطح سوم، کاربرد یا به کار بستن؛ سطح چهارم، تجزیه و تحلیل؛ سطح پنجم، ترکیب؛ و سطح ششم، ارزشیابی.

1. Thick Description



روش «توصیف پرمایه» دارای ریشه عمیق در «گذشته»، تأثیر زیاد در زمان «حال»، و قدرت نشان دادن چشم اندازهایی در «آینده» است (خنیفر و مسلمی، ۱۴۰۲، ۳۴۸-۳۵۷). مراحل شش گانه روش در این مقاله به صورت درهم تنیده به پیش رفته است. روش بعدی که در این تحقیق استفاده شده روش پدیدارشناسی است. در این روش پژوهشگر به طور مستقیم و بر مبنای تجربه های خود به شناخت ویژگی های یک پدیده می پردازد و آن را توصیف می کند. در مرحله بعد، محقق به «نحوه بروز» و «معناسازی حاصل از تجربه» با یک «رویکرد نظام مند» اقدام می کند. تجربه ها به تناسب موضوع تحقیق می توانند هم از نوع «عینی یا تجربه مادی و ملموس» باشند و هم در امور و پدیده های «ذهنی و انتزاعی» فهم و صورت بندی شوند (قاسمی، ۱۴۰۰، ۳۸۸). در این روش پژوهشگر کنش های انسانی را به عنوان یک واقعیت ساخت علمی می دهد. «آلفرد شوتز» از متخصصان این روش معتقد است ساخت واقعیت در دو سطح اتفاق می افتد: در سطح نخست کنشگران اجتماعی رفتارهای روزمره خود را در بستر و زمینه معینی بر اساس مقتضیات و شرایطی که در آن زندگی می کنند تفسیر می نمایند. در سطح دوم، اندیشمندان تلاش می کنند دریابند که کنشگران چگونه این کار را انجام می دهند. در چنین حالتی پژوهشگر در فرایند تفسیر و تشخیص معانی مورد نظر خود از مشاهدات انجام شده قرار می گیرد. معنایی که از سوی پژوهشگر به تجربه الصاق می شود بسیار مهم است و بدان معناست که از تجربه دستاورد جدیدی می سازد. آنچه در این فرایند ساخته می شود یک پدیدار یا واقعیت است. در پدیدارشناسی تفسیری، در یک فرایند چهار مرحله ای، محوریت تفسیر تجربه زیسته انسان است و تجربه زیسته همان پدیده ای است که به صورت نوشته و متن بیرون می آید (ایمان، ۱۳۹۷، ۱۹-۲۴).

۳. پیشینه تحقیق

در خصوص نقش و تأثیرات جریان های چپ مارکسیستی و کمونیستی در انقلاب اسلامی ایران مطالب و تحلیل های زیادی نوشته شده که عمدتاً در روزنامه ها و سایت های خبری تحلیلی آمده است و کمتر منابع آکادمیک در این زمینه یافت می شود.



وال مقدم در مقاله «سوسیالیسم یا ضد امپریالیسم؟ چپ و انقلاب در ایران» رویکرد انواع گروه‌های چپ، دلایل شکست چپ و برخی همپوشانی گفتمان آن‌ها را با اپوزیسیون اسلامی بحث می‌کند (مقدم، ۱۹۸۷، ۱۶۶).

یرواند آبراهامیان در بخشی از کتاب ایران بین دو انقلاب به تحلیل نقش گروه‌های مارکسیستی به ویژه حزب توده در انقلاب اسلامی ایران می‌پردازد و تضاد بین نیروهای چپ سکولار و روحانیت را نشان می‌دهد (آبراهامیان، ۱۴۰۳).

مقاله «انقلاب؛ چرا و چگونه، بازخوانی ایدئولوژی انقلابی احزاب چپ دوره پهلوی» به تحلیل دیدگاه‌های انواع گروه‌های چپ مارکسیستی و مبارزات آن‌ها در دوره پهلوی می‌پردازد (سام‌دلیری و شهبازی، ۱۳۹۱، ۱-۲۳).

نزدیک‌ترین منبع به این مقاله کتاب پارادوکس مارکسیسم اسلامی اثر محمد قوچانی است. این کتاب با رویکردی انتقادی به چگونگی شکل‌گیری مارکسیسم اسلامی و نسبت آن با مارکسیسم می‌پردازد و موضوعاتی مثل خاستگاه‌های چپ‌گرایانه مارکسیسم اسلامی و نوع مواجهه مارکسیسم و مارکسیسم اسلامی با لیبرالیسم را بررسی می‌کند. بخشی از کتاب نیز به رویکردهای تروپرستی مارکسیست‌ها و مارکسیست‌های اسلامی و نسبت مارکسیسم اسلامی با ایدئولوژی و اندیشه چپ در ایران می‌پردازد (قوچانی، ۱۴۰۰).

۴. مبانی نظری

۴-۱. افراط‌گرایی و خشونت در فرهنگ سیاسی

به اقتضای ذات انسانی و ماهیت سیاست، قدرت و منفعت، همیشه میزانی از تندروی و خشونت در جوامع بشری وجود داشته است. از سوی دیگر عقلانیت یا اخلاقیتی نیز وجود داشته که در جهت منفعت بیشتر و هزینه کمتر، یا با انگیزه‌های اخلاقی و انسانی، در صدد مهار تندروی و خشونت برمی‌آمده، و از راه‌های مختلف از جمله بستن پیمان‌ها، ایجاد ساختارها و قوانین، میانجیگری، گفت‌وگو، توافق و راه‌هایی از این قبیل آن را به حداقل



می‌رسانده است. در برخی جوامع که تندروی و خشونت بیش از حد و اندازه‌ای است^۱، و از سوی دیگر علل و عوامل عقلانی، اخلاقی و انسانی در مهار آن کمتر توفیق دارند، باید به دنبال علل و عوامل دیگری گشت. بر این اساس، در فرهنگ سیاسی برخی جوامع علل و عواملی وجود دارند که عقلانیت، اخلاق، گفت‌وگو، و توافق را تقویت می‌کنند و منجر به کاهش تندروی و تنش می‌شوند. در برخی جوامع علل و عواملی وجود دارند که غیریت‌سازی حق و باطلی، تعصب، خودحق‌پنداری، دیگرباطل‌انگاری و تندروی را تقویت می‌کنند و مقدم می‌دارند و عقلانیت، اخلاق، گفت‌وگو و سازش را هم ذیل این‌ها در اولویت بعدی قرار می‌دهند. طبعاً در این جوامع تندروی، غیریت‌سازی، صلح‌گریزی، صلح‌ستیزی، تنش و گاهی خشونت تداوم می‌یابد و طی دهه‌های متمادی بازتولید می‌شود که در این صورت پدیده «صلح‌سرد» رخ می‌دهد و نتیجه آن فقر، فلاکت، و عقب‌ماندگی کشور خواهد بود. اینکه کدامیک از جوامع به چه سمت و سویی حرکت می‌کنند به علل و عوامل متعددی بستگی دارد که از جمله آن‌ها می‌توان به فرهنگ عمومی، جغرافیا، دین و مذهب، تجربه‌های تاریخی و فرهنگ سیاسی آن جامعه اشاره کرد.

تندروی، غیریت‌سازی، تنش‌زایی، صلح‌ستیزی، و به تبع آن‌ها، خشونت‌های احتمالی فعلیت‌یافته، پیامد علی‌ذهنیت‌ها و نگرش‌های فرهنگی یا وضعیت «صلح‌سرد» است که علل و عواملی بر آن‌ها مؤثر بوده است. این علل و عوامل به پنج صورت می‌توانند بر تندروی، غیریت‌سازی، نارواداری، تنش‌زایی، سازش‌ناپذیری، صلح‌ستیزی و خشونت‌های احتمالی تأثیر بگذارند که این عبارت‌اند از:

۱. تولید: در این صورت علل و عوامل مربوطه، تندروی، غیریت‌سازی، صلح‌ستیزی، تنش، به تبع آن‌ها خشونت‌های احتمالی را تولید می‌کنند.
۲. تسریع: در این صورت علل و عوامل مربوطه، به تندروی، غیریت‌سازی، صلح‌ستیزی، تنش، و به تبع آن‌ها خشونت‌های احتمالی سرعت می‌بخشند.

۱. شاخص این اندازه در هر زمان این است که در رده‌بندی از بیستمین کشور دارای خشونت کمتر، بیشتر باشد. یعنی از بیست و یکمین کشور به بعد دارای خشونت بیش از حد محسوب می‌شود. طبیعی است که تناسب زمان و شرایط و رشد جوامع، این شاخص به طور سالانه تغییر کند.

۳. توسعه: در این صورت علل و عواملِ مربوطه، تندروی، غیریت‌سازی، صلح‌ستیزی، تنش، و به تبع آن‌ها خشونت‌های احتمالی را گسترش می‌دهند.

۴. تشدید: در این صورت علل و عواملِ مربوطه، تندروی، غیریت‌سازی، صلح‌ستیزی، تنش و به تبع آن‌ها خشونت‌های احتمالی را شدیدتر می‌کنند.

۵. تعمیق: در این صورت علل و عواملِ مربوطه، تندروی، غیریت‌سازی، صلح‌ستیزی، تنش و به تبع آن‌ها خشونت‌های احتمالی را در ذهن و ضمیر افراد یا در ساختارها و قوانین نهادینه می‌کنند.

آنچه در این مقاله بحث می‌شود اینکه فرهنگ ایدئولوژیک غرب سوسیال به عنوان یکی از مهم‌ترین علل نارواداری و صلح‌ستیزی، در هر پنج صورت فوق فرهنگ سیاسی ایران را در دوره معاصر تحت تأثیر قرار داده است.

۲-۴. ایدئولوژی

یکی از مفاهیم و چارچوب‌های نظری که این مقاله مقصود خود را در آن قالب بیان می‌کند «ایدئولوژی» است. از مفهوم ایدئولوژی تعریف‌های بسیاری ارائه شده (حقیقت، ۱۳۹۸، ۱۶۴-۱۵۹) و رویکردهای ایدئولوژیک در اندیشه‌ها نیز بحث شده است (علیخانی، ۱۴۰۱، ۱۷۴-۱۶۹). در ایران گاهی ایدئولوژی را با اعتقاد و باور دینی مترادف می‌دانند در حالی که این یک معنای آکادمیک نیست (حقیقت، ۱۳۹۸، ۱۵۹-۱۶۴) و ایدئولوژی با اعتقاد یا دین متفاوت است. نگارنده پیش‌تر یک تعریف ایدئال و انتزاعی، و یک تعریف عینی و انضمامی از دین ارائه داده است (علیخانی، ۱۴۰۳ الف). دین ایدئولوژی نیست، ولی خوانش ایدئولوژیک از دین وجود دارد و ادیان استعداد ایدئولوژیک شدن دارند. اگر دین با رویکرد ایدئولوژیک همراه شود، یا به عبارت دیگر، خوانش ایدئولوژیک از دین ارائه شود، یا فهم ایدئولوژیک از دین صورت گیرد، پیامدهای فاجعه‌بار آن ده‌ها برابر خواهد شد. وهابیت، القاعده و داعش از نمونه‌های اسلام ایدئولوژیک در زمان ما هستند. رویکرد ایدئولوژیک انواعی دارد که در کتاب روش لایه‌ای در اندیشه‌پژوهی چهار نوع از آن تعریف و شاخص‌سازی شده است (علیخانی، ۱۴۰۱، ۱۷۴-۱۶۹). تعریف نگارنده از ایدئولوژی به شرح زیر است:





«ایدئولوژی عبارت است از مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها و تفکرات در قالب یک نظام فکری که بر برخی اصول از قبل پذیرفته‌شده مبتنی است و ویژگی‌های آن بدین شرح است: ۱. خودحقوق‌پندار، دیگرباطل‌انگار، غیریت‌ساز، متعصب، احساسی، فرافکن، اغلب انتزاعی است؛ ۲. کارکردهای هویت‌ساز، مشروعیت‌بخش، جهت‌دهنده، توجیه‌گر، بسیج‌کننده، ذهنیت‌ساز، برانگیزاننده، تولیدکننده معانی و ارزش‌ها، پوشاننده تضادها و ناتوانی‌ها، تفسیرگر، قضاوت‌گر، طرد و حذف‌کننده دارد؛ و ۳. دارای ارزش ابزاری برای کنش و واکنش عمدتاً سیاسی با رسالت جهانی است و دائماً در حال هجمه و دفاع و مجادله است و با پیوستن آگاهانه یا ناخودآگاهانه افراد به آن، اهداف بانیان خود را به پیش می‌برد» (علیخانی، ۱۴۰۱، ۱۶۹).

در قرن بیستم چند ایدئولوژی مهم وجود داشت. از جمله این ایدئولوژی‌ها می‌توان به نازیسم در آلمان، فاشیسم در ایتالیا و ایدئولوژی مارکسیسم، کمونیسم و سوسیالیسم در شوروی سوسیالیستی اشاره کرد که در یک مفهوم ترکیبی نگارنده آن را ایدئولوژی «مارکوسوسیالیستی» نامیده است (علیخانی، ۱۴۰۳ ب) که خاستگاه آن غرب سوسیال است.

مقاله در صدد است که نشان دهد از اوایل قرن حاضر خورشیدی تا به امروز، ایدئولوژی کموسوسیالیسم، یا همان غرب سوسیال، مهم‌ترین علت گرایش فرهنگ سیاسی ایران به تندروی، غیریت‌سازی، تنش‌زایی، صلح‌ستیزی و به تبع آن‌ها خشونت‌های احتمالی بوده است. این ایدئولوژی در هر پنج صورت تولید، تسریع، توسیع، تشدید و تعمیق، به شدت بر تمام فعالان سیاسی اجتماعی ایران با هر تفکر و نگرشی تأثیر داشته و فرهنگ سیاسی ایران را شکل داده است.

۳-۴. فرهنگ و فرهنگ سیاسی

فرهنگ را می‌توان زیربنای شخصیت و رفتارهای افراد و جوامع دانست. تعاریف متعددی از فرهنگ ارائه شده است (آشوری، ۱۳۹۳، ۶۵-۴۵، بشیریه، ۱۳۷۹). نگارنده فرهنگ را این‌گونه تعریف کرده است:

«فرهنگ مجموعه‌ای پیچیده، گسترده و عمیق از باورها، بینش‌ها، ارزش‌ها، نگرش‌ها،

عادت‌ها، و آداب افراد و گروه‌های انسانی است که شخصیت آشکار و پنهان و رفتارهای آنها را شکل می‌دهد» (علیخانی، ۱۴۰۱، ۱۰۳).

اینکه فرهنگ چگونه و تحت تأثیر چه عواملی شکل می‌گیرد به جامعه‌پذیری افراد بستگی دارد که موضوع این بحث نیست.^۱ اما فرهنگ سیاسی بخشی از فرهنگ عمومی است که در کنش‌های سیاسی خود را نشان می‌دهد. در مقام تعریف:

«فرهنگ سیاسی مجموعه‌ای پیچیده، گسترده و عمیق از باورها، بینش‌ها، ارزش‌ها و نگرش‌های معطوف به حوزه قدرت و نظام سیاسی است که شخصیت آشکار و پنهان و رفتارهای، افراد، گروه‌های انسانی و سازمان‌ها را در تعاملات سیاسی شکل می‌دهد».

بنابراین، مقصود از فرهنگ سیاسی در این متن، کنش‌ها و واکنش‌هایی است که بازیگران رسمی و غیر رسمی عرصه‌های مرتبط با قدرت و نظام سیاسی، در هرگونه تعامل با نظام سیاسی، اعم از مثبت یا منفی، یا با یکدیگر یا با مردم انجام می‌دهند. مفروض است که این کنش‌ها و واکنش‌ها بر برخی باورها، نگرش‌ها و ارزش‌ها مبتنی است. فرهنگ سیاسی با توجه به فرایند جامعه‌پذیری که در مورد آن اتفاق افتاده، می‌تواند رویکردهای مختلفی داشته باشد. در یک جامعه سیاسی اخلاقی یا مذهبی، فرهنگ سیاسی نیز صبغه اخلاقی یا مذهبی دارد. اگر در فرایند جامعه‌پذیری فرهنگ سیاسی، مؤلفه‌های ایدئولوژیک وجود داشته باشد، فرهنگ سیاسی نیز صبغه ایدئولوژیک به خود می‌گیرد؛ همچنان که در مورد فرهنگ سیاسی ایران معاصر این اتفاق تا حد زیادی و دست‌م در بین بخش‌هایی از کنشگران سیاسی رخ داده است.

۴-۴. غرب و غرب‌زدگی

در این مقاله از دو مفهوم غرب و غرب‌زدگی زیاد استفاده شده است. اینکه ریشه این مفاهیم از کجاست، برای اولین بار با چه انگیزه‌ای ساخته شدند، و در ادبیات سیاسی ایران با چه انگیزه‌هایی از آن‌ها استفاده می‌شود، بحث دیگری است که موضوع این

۱. از جامعه‌پذیری نیز تعاریف متعددی ارائه شده است. در تعریف نگارنده: «جامعه‌پذیری فرایندی از تولد تا مرگ است که طی آن هر انسانی از هر چیزی که به نوعی مستقیم یا غیرمستقیم با آن مرتبط بوده، تأثیر می‌پذیرد و شخصیتش را شکل می‌دهد و آگاه یا ناخودآگاه به‌نحوی در زندگی فردی و اجتماعی او بروز می‌یابد.» (علیخانی، ۱۴۰۱، ۱۰۴-۱۰۳).



مقاله نیست. عجالتاً در فرهنگ سیاسی ایران واژه غرب‌زدگی را در معنای منفی آن به کار می‌برند. نگارنده هیچ قضاوت ارزشی در مورد این مفهوم و مصادیق آن ندارد اما تأکید دارد که غرب را به دو بخش «غرب لیبرال» و «غرب سوسیال» و به تبع آن غرب‌زدگی را -اگر مفهوم درستی باشد- به «غرب‌زدگی لیبرال» و «غرب‌زدگی سوسیال» تقسیم کند. بنابراین، اگر پدیده‌ای به نام غرب‌زدگی، چه در معنای مثبت و چه در معنای منفی، وجود داشته باشد شامل هر دو نوع غرب است.

چنانکه پیش‌تر نوشته‌ام، به کشورهای غربی مسافرت کردن، در غرب زندگی و تحصیل و کار کردن، از دستاوردهای مثبت غرب تعریف و تمجید کردن، دانش‌ها، تجربه‌ها و الگوهای غرب را به کار بستن و ... هیچ‌کدام دلیلی بر غرب‌زدگی نیست. اگر تعریف و شاخص‌های غرب‌زدگی روشن شود، چه بسا کسانی که مخالف غرب هستند و دیگران را در معنای منفی غرب‌زده می‌نامند خودشان غرب‌زده‌تر از بقیه باشند. از سوی دیگر، امروز غرب لیبرال در تمام بخش‌های زندگی ایرانیان و غرب سوسیال در تمام اجزای فرهنگ و تفکر ایرانیان حضور دارد. حتی افراد مخالف غرب و دشمن غرب نمی‌توانند بدون الگوها و دستاوردهای غرب زندگی کنند؛ مگر اینکه در یک روستای دوره افتاده‌ای یک زندگی بدوی پیشه کنند. اینکه غرب در تمام اجزای زندگی و تفکر ما حضور دارد به حدی بدیهی است که نیازی به دلیل و شاهد ندارد و باید بگردیم و نشان دهیم که غرب در کجای زندگی امروز ما نیست. شایسته است بدون حُبّ و بغض بیندیشیم و بینیم ما کجائیم و غرب کجاست و چه نسبتی بین ما و او برقرار است. وقتی مخالفان و دشمنان غرب با دستاوردهای غرب زندگی می‌کنند و با ابزارهایی که غرب درست کرده و در فضا و شرایطی که غرب فراهم کرده به مخالفت با او می‌پردازند باید در تعریف «غرب» و «غیر غرب» و تعریفی که از «خود» داریم بازنگری کنیم (علیخانی، ۱۴۰۳، ج ۱۶-۱۸).

به هر حال امروز تمدن غالبی به نام غرب وجود دارد و بهره‌گیری از یافته‌ها و وجوه مثبت این تجربه ارزشمند و بی‌نظیر بشری تا حد ممکن، امری عقلی است. نگارنده اکراه دارد مفهوم «غرب‌زدگی» را به کار ببرد، چراکه به مفهومی اغلب برای توهین و تحقیر



نابجای دیگران تبدیل شده است. با این حال اگر بخواهیم تعریفی از این مفهوم جا افتاده و با سابقه در فرهنگ سیاسی ایران ارائه دهیم باید از منظرهای مختلف آن را تعریف کنیم. تعریف خاص نگارنده از این مفهوم از منظر فرهنگی به شرح زیر خواهد بود:

«غرب‌زدگی فرهنگی عبارت است از برگرفتن برخی ظواهر رفتاری و نمایشی غربی، بدون درک محتوای آن، یا جوه منفی این فرهنگ که متخصصان بی طرف بر منفی بودن آن‌ها اذعان دارند؛ یا آداب و رسوم و عاداتی که با فرهنگ ایرانی اسلامی متجلی در ادبیات فارسی تضاد دارد».

۵. مواجهه ایران با اندیشه‌های غرب سوسیال

اولین مواجهه جدی ایران با تمدن غرب و تجدد در عرصه سیاسی اجتماعی طی جنگ‌های ایران و روسیه رخ داد. اما جامعه ایران به طور جدی از طریق چالش‌های اندیشه‌ای و فکری از زمان ناصرالدین‌شاه قاجار با افکار غربی مواجه شد که مجموع این منازعات در نهایت به انقلاب مشروطه در ایران منجر شد. اولین مواجهه‌های فکری ایرانیان با غرب لیبرال بود که با آثار و افکار افرادی مثل ابوطالب اصفهانی، میزرا ملک‌خان، طالبوف، آقاخان کرمانی و فتحعلی آخوندزاده وارد ایران شد و در ترکیب با سایر علل و عوامل انقلاب مشروطه را پدید آورد. در دوره پهلوی اول تقریباً یک آرامش فکری ایجاد شد و تمرکز کشور بر نهادسازی، ساختارسازی و برپایی دولت مدرن و همچنین ایجاد زیرساخت‌های توسعه‌ای بوده است.

با این حال، در این دوره دومین مواجهه‌های فکری ایرانیان با غرب اتفاق افتاد و آن ورود افکار و نگرش‌های غرب سوسیال به ایران بود. اندیشه‌های غرب سوسیال یا کموسوسیالیستی به تدریج از اولین سال‌های قرن ۱۴ خورشیدی وارد ایران شد و به دلیل رویکرد عدالت‌خواهانه، ضد سرمایه‌داری و فنودالی‌ستیزانه، در میان عموم جامعه کارگری و کشاورزی ایران، که هم فقیر بودند و هم از ستم خوانین و حاکمان محلی به ستوه آمده بودند، مورد استقبال قرار گرفت. از سوی دیگر، بانیان، واردکنندگان و مروجان این تفکر طی حدود دو دهه یکدیگر را پیدا کردند و به لحاظ فکری و ساختاری انسجام پیدا کردند.



«حزب کمونیست ایران» نخستین حزب مارکسیستی بود که با الهام از انقلاب بلشویکی روسیه، در تیرماه ۱۲۹۹ ش. / ژوئن ۱۹۲۰ م. با تشکیل کنگره حزب در بندرانزلی رسمیت یافت. این حزب توسط افرادی چون حیدر عمواوغلی و احسان‌الله‌خان دوستدار تأسیس شد و در دهه ۱۳۱۰ توسط رضاشاه منحل گردید. گروه موسوم به ۵۳ نفر، به رهبری تقی ارانی جمع دیگری از روشنفکران با تفکر مارکسیستی بودند که در سال ۱۳۱۶ دستگیر و به حبس‌های طولانی محکوم شدند. پس از برکناری رضاشاه، در سال ۱۳۲۰ برخی از آزادشدگان این گروه به رهبری ایرج اسکندری در صدد تأسیس یک حزب جدید کمونیستی برآمدند که پس از تماس با سفارت شوروی، در نهایت به تأسیس «حزب توده» منجر شد. «حزب توده ایران» که مهم‌ترین حزب مارکسیستی در ایران معاصر بود در ۱۰ مهرماه سال ۱۳۲۰ تأسیس شد و نقش مؤثری در سیاست، ادبیات، فرهنگ، و جوامع کارگری و کشاورزی در ایران ایفا کرد. تقی ارانی از مهم‌ترین پیشروان فکری این حزب و ایرج اسکندری و نورالدین کیانوری از دیگر رهبران آن بودند. از زمان تشکیل حزب توده در تاریخ ۱۰ مهرماه ۱۳۲۰ تا سال ۱۳۶۲ که این حزب توسط جمهوری اسلامی از هم پاشیده شد (مهرگان، ۱۴۰۰؛ رفیع‌زاده، ۱۳۸۷؛ طبری، ۱۳۹۹)، حزب توده یکی از بازیگران مهم سیاسی و یکی از شکل‌دهندگان فرهنگ سیاسی در ایران بود. در کنار حزب توده که می‌توان آن را پدر همه خرده‌جریان‌های چپ مارکوسوسیالیستی دانست، گروه‌های متعدد دیگری که ذکر شدند در عرصه سیاسی ایران فعالیت می‌کردند و فرهنگ سیاسی ایران را شکل می‌دادند. از دوره پهلوی دوم به تدریج تأثیرات این جریان تجلی پیدا کرد و در عرصه‌های عملی و رفتارهای بازیگران سیاسی غیردولتی خود را نشان داد. در نتیجه آن یک فرهنگ سیاسی شکل گرفت که تمام فعالان سیاسی ایران با هر تفکر و اعتقادی از مذهبی‌ترین تا غیرمذهبی‌ترین، از چپ‌ترین تا راست‌ترین، و از تندروترین تا محافظه‌کارترین، از کم تا زیاد، تحت تأثیر این فرهنگ غرب سوسیال بودند. مهم‌ترین ویژگی این فرهنگ سیاسی ایدئولوژیک بودن آن بود که غیریت‌سازی حذفی، خودحقوق‌پنداری متعصبانه، تش‌زایی، مبارزه و صلح‌ستیزی را می‌توان از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های آن دانست.



۶. شکل‌گیری فرهنگ سیاسی ایران قبل از انقلاب

۱-۶. سازندگان فرهنگ سیاسی

قبل از دوره دوره پهلوی اول تا سال ۱۳۵۷ - به جز گفتمان رسمی دولت که هماهنگ با غرب لیبرال و به صورت کاملاً عمل‌گرایانه در جهت توسعه ایران بود - پنج جریان به عنوان بازیگران اصلی در عرصه‌های سیاسی وجود داشت. این پنج جریان و خرده‌جریان‌های داخل آن‌ها که طی چند دهه به تدریج فرهنگ سیاسی جامعه ایران را شکل دادند عبارت‌اند از:

۱. جریان سیاسی مارکسیستی: گروه‌ها و خرده‌جریان‌های سیاسی مارکسیستی کمونیستی تحت تأثیر غرب سوسیال، کاملاً در فضای فکری مارکسیستی یا غرب چپ زیست می‌کردند (کیانوری، ۱۳۷۲) و مبارزه عمدتاً مسلحانه با حکومت را در دستور کار خود قرار داده بودند (حسن‌زاده، ۱۳۹۴؛ مقصودی، ۱۳۹۴، ۲۱۶؛ عیوضی، ۱۳۸۵، ۱۷۸). این گروه‌ها با انجام عملیات‌های چریکی، خود را فدایی خلق می‌نامیدند. جریان سیاسی مارکسیستی خود به خرده‌جریان‌های متعددی مانند حزب توده، فداییان خلق اکثریت، فدائیان خلق اقلیت، گروه توفان و ... تقسیم می‌شدند (آبراهامیان، ۱۳۷۷، ۵۹۵). آن‌ها به خوبی موفق شده بودند اسطوره‌ها و الگوهایی از مبارزان چپ در شوروی، چین و کشورهای امریکای لاتین مثل مائو تسه تونگ، و ونوین جی‌پا، چگوارا و ... برای خود درست کنند و به جامعه ایران و جوانان با انگیزه معرفی کنند. این جریان رسماً مارکسیست و کمونیست بود که ایدئولوژیک بودن جزو ذات آن محسوب می‌شد و غیریت‌سازی، صلح‌ستیزی و اقدام به خشونت (اتحادیه، ۱۳۶۱، ۶۴-۷۲) برای رسیدن به هدف جزو ذات هر ایدئولوژی است (علیخانی، ۱۴۰۱، ۱۶۹-۱۷۴).

۲. جریان فکری-ادبی مارکسیستی: در این دوره طیفی از شاعران، رمان‌نویسان، روزنامه‌نگاران، تحلیل‌گران و کنشگران اجتماعی و رسانه‌ای تحت‌تأثیر اندیشه‌های چپ سوسیالیستی قرار داشتند. آن‌ها وجه نرم‌افزاری و غیررسمی اندیشه‌های چپ مارکسیسم بودند که اغلب عضو گروه‌های چریکی و مسلح چپ و مارکسیسم نبودند ولی به‌مثابه





طرفدار، هوادار، همفکر و موافق در جامعه ایران در حوزه‌های فکری، ادبی و فرهنگی ایفای نقش و تأثیرگذاری می‌کردند. از جمله آن‌ها می‌توان به احمد شاملو، غلامحسین ساعدی، محمود دولت‌آبادی، فریدون تنکابنی، علی اصغر حاج‌سیدجوادی، مهدی اخوان ثالث، انور خامه‌ای، نجف دریابندری، رضا براهنی نسیم خاکسار، و سایر اعضای کانون نویسندگان ایران، و ... اشاره کرد. این جریان در عرصه روشنفکری و در زمینه‌های شعر، ادب، رمان، نشر، و ... اندیشه‌ها و رویکردهای مارکوسوسیالیستی^۱ را ترویج می‌کردند. این جریان نیز کاملاً ایدئولوژیک بود و جریان اول را تغذیه فکری و ادبی می‌کرد.

۳. جریان اسلام‌گرای سوسیالیست: این جریان افراد و گروه‌هایی را شامل می‌شود که به اسلام معتقد بودند و در طیف مذهبی دسته‌بندی می‌شوند. این‌ها اعتقاد داشتند اسلام با بسیاری از اصول سوسیالیسم قابل تلفیق است و با بسیاری دیگر هم‌خوانی دارد. از جمله این‌ها می‌توان به سازمان مجاهدین خلق (مهرآبادی، ۱۳۸۴، ۴۵-۴۶؛ آبراهامیان، ۱۳۸۶)، نهضت خدایپرستان سوسیالیست (یزدی، ۱۳۹۴، ۱۱۹-۱۲۰؛ کاظمیان، ۱۳۸۳، ۲۱؛ نخشب، ۱۳۸۰) به رهبری محمد نخشب و حسین راضی، جاما به رهبری کاظم سامی و حبیب‌الله پیمان، و گروه‌های محلی مثل گروه ابوذر نهاوند، گروه شیعیان راستین همدان، گروه الله‌اکبر اصفهان، گروه الفجر زاهدان و ... اشاره کرد. این جریان، تلفیق اسلام و سوسیالیسم را دنبال می‌کرد و رسماً وجوه ایدئولوژیک کموسوسیالیسم را با اسلام آمیخته بودند. تسویه حساب‌های خونین درون‌گروهی، ترورها، عملیات‌های مسلحانه و بمب‌گذاری‌های برخی گروه‌های موجود در این جریان (زیباکلام، ۱۳۸۰، ۲۶۱-۲۶۲؛ سازمان مجاهدین خلق ایران، ۱۳۵۳، ۵-۶) قبل و بعد از انقلاب، میزان و شدت ایدئولوژیک بودن آن‌ها را نشان می‌دهد. این‌ها نیز الگوهای مبارزه برای خود معرفی کردند (حسن‌زاده، ۱۳۹۴، ۲۱۷).

۴. جریان اسلام‌گرای لیبرال: این جریان که بخش گسترده‌ای از جامعه ایران را شکل می‌داد، از مذهبیون و معتقدان و پایبندان به دین اسلام تشکیل می‌شد. بسیاری نیز

۱. ترکیبی از سه واژه مارکسیستی، کمونیستی، سوسیالیستی

تحصیل کرده اروپا و امریکا یعنی غرب لیبرال بودند. خرده جریان‌ها و گروه‌های موجود در این جریان تضادی بین اسلام و الگوهای برآمده از مدرنیته غربی نمی‌دیدند و در مباحث نظری نیز معتقد بودند که بین اسلام و بسیاری از اصول و آموزه‌های لیبرالیسم سازش وجود دارد یا دست‌کم بخشی از اصول این دو با هم تضادی ندارند. این جریان متأثر از غرب لیبرال، به‌رغم قوی‌بودن در بنیان‌های فلسفی و الگوهای حکمرانی و توسعه، در عرصه مبارزه حرف‌چندانی برای گفتن نداشت؛ چون آموزه‌های لیبرالیسم بر تسامح، تساهل، مدارا، گفت‌وگو، حقوق بشر، پرهیز از خشونت و مواردی از این قبیل تأکید می‌کرد (لاک، ۱۳۸۹؛ میل، ۱۳۹۵؛ آرنست، ۱۳۹۲). اما آن‌ها مجبور بودند به دلیل ورودشان به عرصه مبارزه با حکومت پهلوی، به اقتضائات مبارزه تن بدهند و از اینجا بود که به‌رغم تضاد با سه جریان اول، اما به‌طور غیرمستقیم در فرهنگ سیاسی و مبارزه از آنان متأثر بودند و این تأثیر را در قالب دیدگاه‌ها و آموزه‌های خودشان بومی‌سازی کرده بودند.

۵. جریان اسلام احیاگر: جریان اسلام‌گرای احیاگر طیف گسترده‌ای از انواع

گروه‌های مذهبی سیاسی به‌ویژه روحانیت معتقد به دخالت در سیاست و در رأس آن‌ها امام خمینی را شامل می‌شد (طباطبایی فرد، ۱۴۰۰). این جریان می‌کوشید از زمان عقب‌نماند و در صدد بود که سنت را با توجه به شرایط روز بازخوانی کند. این جریان در استفاده از دستاوردهای صنعتی، مهندسی، پزشکی و... مدرنیته و غرب کوچکترین تردیدی به خود راه نمی‌داد. در عین حال، معتقد بود در عرصه‌های فکری، فرهنگی و الگوهای سیاسی اجتماعی و اقتصادی، دین اسلام به اندازه کافی دارای مبانی، اصول و مباحثی است که ما را به‌طور کامل یا تا حد زیادی از اندیشه‌ها و فرهنگ غرب بی‌نیاز می‌کند. درخصوص الگوها و مبانی فکری مبارزه با حکومت پهلوی این جریان دارای برخی تنگناهای نظری است که در ادامه به آن خواهیم پرداخت.

۶-۲. منابع معرفتی سازندگان فرهنگ سیاسی ایران

پنج جریان پیش‌گفته که سازندگان فرهنگ سیاسی ایران از حدود ۱۳۰۰ تا سال ۱۳۵۷ بودند در مجموع از سه منبع معرفتی و اندیشه‌ای تغذیه می‌کردند و از دریچه این سه





منبع به جهان می‌نگریستند و تحولات آن را درک می‌کردند. این سه منبع عبارت‌اند از:

۱. غرب سوسیال: اندیشه‌های مارکسیستی پس از انقلاب ۱۹۱۷ م. ۱۲۹۵ ش. در روسیه^۱، در قالب اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی تجلی یافته بود و با انواع شعارهای عدالت، برابری، طرفداری از کارگران و دهقانان، ضدیت با سرمایه‌داری، و مبارزه با امپریالیسم جهانی به سرکردگی امریکا بخش عظیمی از دنیا و به خصوص جهان اسلام و ایران را تحت تأثیر قرار داده و جذب خود کرده بود. با اینکه این نظام عمر بسیار کوتاه در حد یکی دو دهه داشت، اما متون علمی، اقتصادی، سیاسی و اجتماعی سوسیالیستی و مارکسیست لنینیستی به زبان‌های مختلف ترجمه و در ایران و سایر کشورهای دنیا پخش می‌شد.^۲ پس از تشکیل «حزب کمونیست ایران» به سال ۱۳۰۰ ش. / ۱۹۲۰ م. و تشکیل حزب توده در ایران به سال ۱۳۲۰ ش. / ۱۹۴۰ م.، این جریان یک پایگاه و تشکیلات رسمی در ایران پیدا کرد و علاوه بر ترجمه آثار، برخی اعضای این حزب خود نیز به تولید متون علمی، فرهنگی و اجتماعی در این حوزه پرداختند و آن‌ها را از طریق کتاب و به ویژه روزنامه و مجله^۳ نشر دادند. غرب سوسیال به طور رسمی و مستقیم تغذیه‌کننده فکری و الگوی سه جریان اول سازندگان فرهنگ سیاسی ایران در دوره مورد بحث بود. بنابراین، فرهنگ ایدئولوژیک غرب سوسیال رسماً و صریحاً توسط سه جریان در ایران بازتولید و ترویج می‌شد.

۲. غرب لیبرال: دومین منبع معرفتی و اندیشه‌ای فرهنگ سیاسی ایران غرب لیبرال با سابقه تمدنی چندصدساله بود که منادی آزادی، صلح، تسامح، حقوق بشر، توسعه، رفاه و این قبیل موارد بود. جریان اسلام‌گرای لیبرال که در دوره پهلوی با این حکومت مبارزه

۱. انقلاب کمونیستی روسیه در سال ۱۹۱۷ م. / ۱۲۹۵ ش. پیروز شد و بر مبنای فلسفه مارکسیسم، نظام کمونیستی و سوسیالیستی شوروی بنیان نهاده شد.

۲. فرانسوا فوره (۱۴۰۴) در کتاب گذشته یک توهم، پدیده کمونیسم را به مثابه یک توهم همه‌گیر مورد تحلیل قرار داده و با تشریح وضعیت وطن اصلی این توهم یعنی شوروی، زمینه‌های اجتماعی و ایدئولوژیکی ظهور، همه‌گیری، شکوفایی و در نهایت فروپاشی آن را به مورد تحقیق قرار داده است. نویسنده معتقد است کمونیسم شوروی تخیل توده‌ها و انسان‌ها را به خود جذب کرد و حتی بسیاری از بزرگ‌ترین اندیشمندان و متفکران زمان نیز نتوانستند واقعیت این تفکر را بفهمند و تحت تأثیر چنین توهمی، تمام اندیشه و توان خود را در راه خدمت به آن صرف کردند.

۳. برخی از روزنامه‌ها و مجلات حزب توده و جریان‌های چپ عبارت‌اند از: رهبر، دنیا، به سوی آینده، نوید خلق، انقلاب اسلامی، مجاهد، کار، پیکار، نبرد خلق، و...

می‌کردند تحت تأثیر غرب لیبرال بودند که از جمله مهم‌ترین خرده‌جریان‌های آن می‌توان به جبهه ملی اشاره کرد. آنچه در ساختن فرهنگ سیاسی ایران طی چند دهه قبل از انقلاب توسط این جریان به کار بسته می‌شد مؤلفه‌های خفیف‌تر و بومی‌شده از فرهنگ ایدئولوژیک غرب سوسیال بود.

۳. اسلام تاریخی با خوانش ایدئولوژیک: سومین منبع معرفتی و اندیشه‌ای فرهنگ سیاسی ایران اسلام تاریخی با خوانش ایدئولوژیک بود که جریان مذهبی احیایگر را که در مبارزه با پهلوی در عرصه سیاسی کنشگری می‌کرد تغذیه می‌کرد. این جریان در قالب خرده‌جریان‌های متعدد معتقد بود اسلام می‌تواند با تشکیل حکومت، در جهان امروز ایفای نقش کند و عدالت، آزادی، برابری، رفاه و پیشرفت را برای جوامع به ارمغان بیاورد. روحانیت مبارز و طیف‌های مذهبی سنتی معتقد به دخالت دین در سیاست از خرده‌جریان‌های این جریان محسوب می‌شوند. منبع فکری و اندیشه‌ای این جریان یعنی اسلام تاریخی با رویکرد ایدئولوژیک غرب سوسیال بازخوانی و باز تفسیر می‌شد.

۳-۶. تأثیر و تأثر سازندگان فرهنگ سیاسی

به‌رغم اینکه جریان‌های پنج‌گانه فوق در عرصه سیاست یک هدف مشترک، یعنی مبارزه با حکومت پهلوی را دنبال می‌کردند، اما در داخل خود دچار منازعه و رقابت یا همکاری نیز بودند و از یکدیگر تأثیر می‌پذیرفتند. از آنجایی که فضا فضای مبارزه بود طبعاً جریان‌هایی مرجعیت و تأثیرگذاری بیشتری داشتند که در مبارزه مصمم‌تر و مؤثرتر بودند و بنیان‌های نظری، راهبردهای قوی‌تر و الگوهای موفق‌تری برای مبارزه داشتند. این‌ها همان جریان اول و سپس دو جریان بعدی بودند که به‌طور مستقیم تحت تأثیر غرب سوسیال قرار داشتند. مهم‌ترین عاملی که قدرت مبارزه و استمرار آن را به جریان‌های چپ و متأثر از سوسیالیسم می‌داد ایدئولوژیک بودن آن‌ها بود. این سه جریان با اعتقاد به مبارزه طبقاتی، رسالت جهانی برای خود تعریف کرده بودند و می‌گفتند جنگ بین طبقه کارگر و طبقه سرمایه‌دار یا همان جنگ بین فقر و غنا، یا جنگ بین حق و باطل، تا نابودی سرمایه‌داری در اقصی نقاط جهان ادامه خواهد داشت.



رسالت مهم دیگر این جریان‌ها، مبارزه با امپریالیسم جهانی به سرکردگی امریکا در طرفِ باطل بود تا آن را به زانو درآورند. در این میان، غرب سوسیال یک و ویژگی مهم نیز داشت که غرب لیبرال تقریباً فاقد آن بود و آن ویژگی ایدئولوژیک بودن آن است. غرب سوسیال به‌رغم اینکه برآمده از فلسفه مارکس بود و به‌رغم اینکه به عنوان یک مکتب و نظام فکری دارای مکاتب اقتصادی و سیاسی در قالب سوسیالیسم و کمونیسم بود ولی به شدت ایدئولوژیک و «ایدئولوژی زده» بود.

هر پنج جریانی که فرهنگ سیاسی ایران را در دوره پهلوی شکل می‌دادند مخالف این حکومت و در حال مبارزه با آن بودند. در این میان گروه‌های چپ مارکسیستی از همه افراطی‌تر و مبارزتر بودند. جریان اول مارکسیستی با عملیات چریکی در خط مقدم مبارزه بود. جریان دوم این مبارزه را از نظری فکری در قالب شعر، رمان، هنر و... حمایت و تقویت می‌کرد. جریان سوم نیز از آنجاکه رسماً تلفیقی از اسلام و سوسیالیسم بود، وجوه مبارزه‌جویانه و عملیاتی چپ مارکسیستی را برگرفته بود. بنابراین سه جریان از پنج جریان پیش‌گفته رسماً و علناً تحت تأثیر مستقیم ایدئولوژی چپ بودند که از جمله ویژگی‌های آن غیریت‌سازی، سازش‌ناپذیری، خط‌کشی خودی-غیرخودی، صلح‌ستیزی، خودحق‌پنداری، دیگر باطل‌انگاری، توجیه وسیله با هدف و مواردی از این قبیل بود.

جریان اسلام‌گرای لیبرال در یک دوراهی فکری معرفتی قرار داشت. از یک سو نمی‌توانست دارای ویژگی‌های فوق باشد چون فرهنگ لیبرال فرهنگ مدارا، سازش، تسامح، تساهل، صلح، حقوق بشر، پرهیز از خشونت و مواردی از این قبیل بود. از سوی دیگر وارد فاز مخالفت و مبارزه با حکومت پهلوی شده بود و مجبور بود به اقتضانات این مخالفت و مبارزه تن دهد، به همین دلیل تا حدی آموزه‌های لیبرالیسم غرب را نادیده گرفت و تا حدی از آموزه‌های ایدئولوژیک غرب سوسیال تأثیر پذیرفت تا بتواند در میدان مبارزه کنشگری کند. بنابراین این جریان نیز فرهنگ ایدئولوژیک غرب سوسیال را در جریان مبارزه با حکومت پهلوی وارد فرهنگ سیاسی ایران می‌کرد.



جریان اسلام احیاگر و خرده‌جریان‌های مذهبی داخل آن هرچند نمی‌خواستند تحت تأثیر هیچکدام از آن دو جریان غرب سوسیال و غرب لیبرال باشند و حتی به شدت مخالف جریان‌های چپ مارکسیستی بودند ولی ناخواسته دست‌کم در روحیات و هیجانات مبارزه و غیریت‌سازی حذفی تحت‌تأثیر آن‌ها بودند. این جریان یعنی گروه‌های مذهبی احیاگر، ضمن اینکه خود دارای مبانی ریشه‌دار در سنت و اسلام بودند اما مجبور بودند برای عقب‌نماندن از رقبای مبارز، آموزه‌های مبارزه‌جویانه خود با حکومت پهلوی را متناسب با شرایط روز بازخوانی کنند، این‌ها از یک سو در بازخوانی و روزآمدسازی وجوه مبارزه‌جویانه سنت، و از سوی دیگر در رفتارها و کنش‌های سیاسی به شدت تحت‌تأثیر سه جریان اول و از نظر فکری تا حدی تحت‌تأثیر جریان چهارم بودند. به این دلیل در کنش‌ها و رقابت‌های سیاسی تحت‌تأثیر سه جریان اول بودند که زمان زمان مبارزه بود، و سه جریان ایدئولوژیک اول به خوبی می‌توانستند انگیزه‌ها، شیوه‌ها و مبانی نظری مبارزه را فراهم کنند. بنابراین، این جریان نیز متأثر از فرهنگ ایدئولوژیک غرب سوسیال، آن را در جریان مبارزه با حکومت پهلوی از کانال مذهبی و به اسم اسلام وارد فرهنگ سیاسی ایران می‌کرد.

این جریان با استناد به احادیث مبارزه با ظلم و ظالم، به اسلام تاریخی و اسلام شیعی روی آوردند. از جمله مهم‌ترین استنادهای این جریان واقعه عاشورا بود. این واقعه که طی ۱۴۰۰ سال تاریخ شیعه عمده‌تأ با رویکرد نشان دادن حقانیت و مظلومیت امام حسین (ع) و یارانش، و اخلاق و فضایل انسانی آن حضرت در مقابل بی‌اخلاقی و رذایل بنی‌امیه تفسیر می‌شد این بار با رویکرد حماسی و مبارزه‌ای و برای برانگیختن افراد برای مبارزه تفسیر شد. همچنین شیعه به‌عنوان یک مذهب ریشه‌دار در تاریخ از منظر سیاسی نگریسته شد و از تشیع علوی و تشیع صفوی سخن به میان آمد (شریعتی، ۱۴۰۱). اسلام تاریخی هم به‌طور موسع‌تری قابل تفسیر و توجیه بود و هم اینکه بسیاری از احادیث ضعیف و نادرست یا روایت‌های تاریخی ضعیف یا آمیخته با تعصبات فرهنگی و فرقه‌ای یا مورد مناقشه، می‌توانست به کمک این جریان بیاید.



اما نکته مهم‌تر اینکه تفسیرهای این جریان از اسلام تاریخی به شدت اولاً در واکنش به جریان‌های چپ و ثانیاً متأثر از آن‌ها بود. نخست از این جهت در واکنش به جریان‌های چپ مارکسیست بود که آن‌ها اسلام را به دین عقب‌مانده‌ای متهم می‌کردند که مبارزه ندارد، چون در آن زمان مبارزه یک ارزش تلقی می‌شد و برای فعالان سیاسی به ویژه جوانان مُد روز بود و پرستیژ داشت. جریان اسلام‌گرای مبارز در صدد پاسخ به این اتهام برآمد و از اینجا بود که تلاش کرد یک خوانش مبارزه‌جویانه و سازش‌ناپذیر از اسلام ارائه دهد و مواد خام این خوانش در اسلام تاریخی یافت می‌شد. مرحوم دکتر علی شریعتی در این تفسیر نقش بی‌بدیل داشت (محمودی، ۱۳۹۳، ۲۶۳؛ آبراهامیان، ۱۳۷۷، ص ۴۳۰) و کل جریان اسلام احیاگر و مبارز را تغذیه فکری و ایدئولوژیکی می‌کرد. از اینجا بود که جریان اسلام احیاگر در این خوانش در یک دام بزرگ افتاد و آن قرائت ایدئولوژیک چپ مارکسیستی از اسلام در حوزه فرهنگ سیاسی بود. دوم از این جهت از جریان‌های چپ متأثر بود که رویکرد ایدئولوژیک چپ با آموزهای اسلام انقلابی و رفتارهای انقلابیون پیوند خورد و به بخشی از بافت اسلام انقلابی و سیاسی تبدیل شد.



۷. باز تولید فرهنگ سیاسی کموسوسیالیستی در جمهوری اسلامی

۷-۱. حاکمیت اسلام‌گراها با فرهنگ سیاسی ایدئولوژیک

پس از پیروزی انقلاب اسلامی، از پنج جریانی که با حکومت پهلوی مبارزه می‌کردند سه جریان اول در طی دو تا سه سال پس از انقلاب اسلامی به علت‌های مختلفی حذف شدند و دو جریان بعدی یعنی اسلام‌گرای لیبرال و اسلام‌گرای احیاگر قدرت را به دست گرفتند و نظام جمهوری اسلامی و نهادهایی مانند مجلس و انتخابات را که امروز در کشور فعالیت دارند تأسیس کردند. بخش عمده جریان اسلام‌گرای لیبرال که مخالف تدروی و طرفدار رابطه با غرب به ویژه آمریکا بودند نیز طی چند سال بعد به تدریج حذف شدند که از مهم‌ترین آن‌ها می‌توان به جبهه ملی و نهضت آزادی اشاره کرد. در حذف این جریان فرهنگ

ایدئولوژیک غرب سوسیال، که خود را در قالب آموزه‌های اسلامی و نیروهای مذهبی بازخوانی و بازتولید کرده بود، نقش اساسی داشت. بقیه خرده‌جریان‌هایی که از لیبرالیسم متأثر بودند یا به امکان تلفیق اسلام و دموکراسی و هم‌خوانی برخی اصول اسلامی با اصول لیبرالیسم معتقد بودند با وفاداری به آرمان‌های امام خمینی و هماهنگی با رهبران انقلاب در قالب جریان اسلام‌گرای احیاگر به حیات سیاسی خود ادامه دادند و در ساختار قدرت جای گرفتند. به عبارت دیگر، روشنفکران مذهبی متأثر از غرب لیبرال با روحانیون انقلابی و رهبران همفکر انقلاب به اداره نظام جمهوری اسلامی پرداختند.

اگرچه انقلاب اسلامی ایران بزرگترین انقلاب مسالمت‌آمیز جهان نامیده شد (استفان و سازگارا، ۲۰۰۹، ص ۲۰۴-۱۸۵؛ استفان، ۲۰۰۹؛ و چنووث و استفان^۲، ۲۰۱۱)^۳ و امام خمینی و سایر مراجع بزرگ قبل انقلاب مجوز شرعی ترور مقامات حکومت پهلوی را به گروه فدائیان اسلام ندادند و از اقدامات آن‌ها با واژه «آدم‌کشی» یاد کردند (مرتضوی، ۱۴۰۱). این‌ها به‌عنوان یک گروه افراطی با اقدامات نامشروع در ذهن فعالان میانه‌روی مذهبی و سیاسی قلمداد می‌شدند ولی فرهنگ سیاسی ایدئولوژیک به تدریج پس از انقلاب اسلامی به علت‌های مختلف تشدید شد. یکی از علت‌های این بود که در داخل جریان مذهبی مبارز با حکومت پهلوی، همیشه یک خرده‌جریان افراطی‌تر وجود داشت که به موازات سایر خرده‌جریان‌های انقلابی ایفای نقش می‌کرد. همین خرده‌جریان باعث تشجیع سایر خرده‌جریان‌های ملایم‌تر برای کنارزدن جریان جبهه ملی در اوایل انقلاب شد. این‌ها باعث شدند مفاهیمی مثل «لیبرال»، «سازشکار» و «مذاکره» را که در متون علمی و ادبیات سیاسی ارزش دانسته می‌شد و می‌توانست نظام سیاسی اجتماعی یک جامعه را به سامان مطلوب برساند در فرهنگ سیاسی ایران منفی و حتی شبه جرم تلقی شود که با این اتهامات می‌شد افراد را از حقوق سیاسی اجتماعی‌شان محروم کرد. علت دیگر این بود که فرهنگ سیاسی ایدئولوژیک



1. Stephan & Sazegara
2. Chenoweth & Stephan

۳. کتاب اخیر استدلال می‌کند که جنبش‌های غیرخشونت‌آمیز مانند انقلاب ایران موفق‌تر هستند.



جریان اسلام‌گرای سوسیالیست کار خودش را کرد و آن وارد شدن سازمان مجاهدین خلق به فاز مبارزه مسلحانه و خشونت و ترور در مقابل مخالفانش و نظام جمهوری اسلامی بود. جمهوری اسلامی نیز باز هم متأثر از فرهنگ سیاسی ایدئولوژیک، در مقابل این جریان خشونت‌بار که خون‌صدها انسان بی‌گناه و مردم عادی را در ترورها و بمب‌گذاری‌ها به زمین ریخته بود و امنیت عمومی را به خطر انداخته بود راه مقابله به مثل را برگزید و به شدیدترین وجه برخورد کرد.

چنانکه گفتیم اغلب حاکمان، مدیران، تصمیم‌گیران و بازیگران سیاسی داخل نظام جمهوری اسلامی از کم تا زیاد از فرهنگ سیاسی ایدئولوژیک غرب سوسیال متأثر بودند ضمن اینکه یک خرده‌جریان ایدئولوژیک‌تر و تندتر در میان آن‌ها وجود داشت. این که مصادیق و کنشگران این فرهنگ چه کسانی بودند مهم نیست، چون بسیاری از آن‌ها در سال‌ها و دهه‌های بعد به خطای خود پی بردند و به افرادی صلح‌جو و مداراگر تبدیل شدند ولی این فرهنگ در قالب «جریان چپاری» (علیخانی، ۱۴۰۳، ص ۴۶) یا «تناسخ جریانی» (علیخانی، ۱۴۰۳، ص ۶۰) با قوت و قدرت خود را در قالب جریان‌های دیگری بازتولید کرد و به پیش رفت.

۷-۲. کالبد اسلامی با روح فرهنگ کموسوسیالیستی

اگر کسی ایرانیان را از نظر سبک زندگی و الگوهای مادی پیرو غرب لیبرال بداند می‌توان پذیرفت، اما نگرش‌ها و فرهنگ سیاسی اغلب ایرانیان، به خصوص در حوزه سیاست عملی در دوره حاضر^۱، متأثر از غرب ایدئولوژیک سوسیال است. حتی در بسیاری از ایرانیانی که دهه‌ها در اروپا و امریکا زندگی کرده‌اند فرهنگ سیاسی ایدئولوژیک کموسوسیالیستی بیشتر از فرهنگ لیبرالیستی دیده می‌شود. حتی رفتارهای افراد و گروه‌های اپوزیسیون ایرانی مستقر در کشورهای غربی با اصول و سبک و سیاق لیبرالی سازگاری ندارد و بیشتر ایدئولوژیک سوسیال است. همچنین رفتارهایی که در عرصه فرهنگ سیاسی ایران رخ می‌دهد یا تصمیم‌گیران و کارگزاران سیاسی با مردم دارند بیشتر

۱. ممکن است در ادوار گذشته علل دیگری داشته است و بحث ما قرن بیست و یکم است.



شبه رفتارهای حکومت‌های کمونیستی و سوسیالیستی است تا یک حکومت مبتنی بر اصول ایرانی اسلامی یا حکومت‌های لیبرال غربی. حال پرسش این است که چرا در فرهنگ سیاسی ایران قبل و بعد از انقلاب تا به امروز، مفهوم غرب زده که مقصود غرب لیبرال بود رایج شد اما مفهوم و مصداقی به نام غرب‌زده سوسیال رایج نشد؟ چرا جلال‌آل احمد کتاب غرب‌زدگی (آل احمد، ۱۳۹۶) نوشت و آن را تقبیح کرد و منظورش غرب لیبرال بود. چرا هیچ‌کس غرب‌زدگی سوسیال را ندید و تقبیح نکرد در حالی که جلال‌آل احمد مثل صدها نویسنده و روشنفکر دیگر، خودش یک غرب‌زده سوسیال بود. کنش‌های سیاسی ایرانیان نیز در یک قرن اخیر تا به امروز کاملاً با فرهنگ و کنش‌های غرب سوسیال و ایدئولوژی کاموسوسالیستی هماهنگی و هم‌خوانی دارد و عقلانیت، قانون‌گرایی، تسامح و تساهل، رواداری، آزادی، انسان‌محوری، حقوق بشر و سایر دستاوردهای غرب لیبرال چندان به صورت تأثیرگذار و در عمل دیده نمی‌شود. اگر هم در حد بحث و شعار مطرح شده، توسط کسانی بوده که قدرت و اختیاری نداشته‌اند یا در جایگاه اپوزیسیون بوده‌اند. تجربه نشان داده اگر همین‌ها هم در موضع قدرت قرار می‌گرفتند احتمالاً مثل بقیه یعنی به سبک و سیاق فرهنگ ایدئولوژیک غرب سوسیال عمل می‌کردند.

در پاسخ به این پرسش که چرا به‌رغم تأثیرات عمیق و گسترده فرهنگ غرب سوسیال در فرهنگ سیاسی ایران در پنج صورت «تولید»، «تسریع»، «تشدید»، «توسیع» و «تعمیق»، به کسی غرب‌زده سوسیال گفته نمی‌شود و حساسیتی نسبت به آن وجود ندارد؟ باید گفت که غرب سوسیال مفاهیم خود را در قالب فرهنگ ایرانی و اسلامی بازخوانی و بومی کرد و به بخشی از بافت فکری و مذهبی در فرهنگ سیاسی در ایران تبدیل شد. فرهنگ سیاسی ایدئولوژیک غرب سوسیال بسی خودمانی می‌نمود و با فرهنگ استبدادی و فرهنگ جهان‌سومی ما سازگار بود و به دلیل ایدئولوژیک بودن هرگونه توجیه و تفسیر را برای رهایی از قیدوبندهای اخلاقی و قانونی فراهم می‌نمود. فقط یک مشکل وجود داشت که آن هم به آسانی با تمسک به «عوام‌زدگی»، «شعارزدگی» و «ایدئولوژی‌زدگی» حل شد و آن سازگاری این فرهنگ غرب سوسیال با

آموزه‌های اسلام بود تا انقلاب اسلامی ایران ماهیت اسلامی خود را حفظ کند. برای حل این مشکل مفاهیم و آرمان‌های کموسوسیالیستی با مفاهیم اسلامی معادل‌سازی و سپس بومی‌سازی شدند. مثلاً مهم‌ترین شعار غرب سوسیال و جریان‌های چپ مارکسیستی، «مبارزه با امپریالیسم جهانی به سرکردگی آمریکا» بود. این شعار در انقلاب اسلامی ایران به «مبارزه با استکبار جهانی به سرکردگی آمریکا» تبدیل شد؛ یعنی واژه «استکبار»، که یک مفهوم قرآنی است به جای «امپریالیسم» نشست. طبقه «پرولتاریا» که در ادبیات مارکسیستی به طبقه فرودست کارگران و دهقانان اطلاق می‌شد در فرهنگ سیاسی ایران با واژه «مستضعف» که یک مفهوم قرآنی است همسان‌سازی شد. «سرمایه‌داری» به عنوان منفورترین پدیده در اندیشه مارکسیستی و سوسیالیستی با مفاهیمی مثل «تکاثر ثروت» که یک مفهوم قرآنی است یا «تجمل‌گرایی» جایگزین شد. مفاهیم دیگری با بن‌مایه‌های ایدئولوژی مارکوسوسیالیستی یا غرب سوسیال در چارچوب مفاهیم اسلامی خود را بازسازی کردند، و به عنوان فرهنگ اسلامی معرفی شدند و البته مستنداتی هم در اسلام تاریخی ایدئولوژیک پیدا کردند و در یک فرایند «عوام‌زدگی» و «سیاست‌زدگی» با سخنرانی‌های پرشور و حرارت یا نوشتن تحلیل‌ها و مقالات و کتاب‌ها به عنوان فرهنگ سیاسی در ایران امروز ایفای نقش می‌کنند. درحالی‌که بین مفاهیم «امپریالیسم»، «پرولتاریا»، «سرمایه‌داری» و... در کموسوسیالیسم، با مفاهیم «استکبار»، «مستضعف»، «تکاثر ثروت» و... در قرآن هیچ ارتباطی وجود ندارد. البته انقلابیون متأثر از فرهنگ مارکوسوسیالیسم نیز به کلی و به شدت منکر این ربط هستند و خودشان را مخالف غرب سوسیال می‌دانند و واقعاً از نظر آموزه‌های علمی و اعتقادی مخالف آن هستند، اما فرهنگ و روحیات مارکوسوسیالیستی در ناخودآگاه آنچه فرهنگ سیاسی اسلامی نامیده می‌شود رسوخ کرده است. آنچه این رسوخ ناخودآگاه را اثبات می‌کند رفتارها و عملکرد کنشگران سیاسی ایران هماهنگ با این فرهنگ، و ناهماهنگ با اصول و مبانی اسلامی یا لیبرالیسم است. به عنوان مثال، بخشی از اقدامات انقلابیون و مذهبی‌ها پس از انقلاب اسلامی به



مبارزه با سرمایه‌داری از طریق مصادره گسترده اموال و کارخانجات با تصویب «قانون حفاظت و توسعه صنایع ایران»^۱ مصوب ۱۰ تیر ۱۳۵۸ توسط شورای انقلاب اختصاص داشت؛ بدون اینکه مشخص شود صاحبان این اموال و کارخانه‌ها چه جرمی مرتکب شده‌اند یا اموال خود را از راه نامشروع به دست آورده‌اند. در این دوره و در فضای سیاسی انقلابی، صرف پولدار و سرمایه‌دار بودن ضدارزش و گاهی جرم تلقی می‌شد، و این یک تفکر مارکسیستی و سوسیالیستی بود که با اصول مسلم مالکیت در اسلام^۲ از جمله قاعده تسلط یا تسلط (محقق داماد، ۱۴۰۳؛ علیدوست و ابراهیمی‌راد، ۱۳۸۹) در تضاد و تعارض بود. برخی از مراجع تقلید، فقها، و حتی روحانیونی که اوایل انقلاب با مصادره بی‌رویه و خارج از قاعده اموال دیگران مخالف بودند به حمایت از سرمایه‌داری، مخالفت با مستضعفان و مرفه بی‌درد بودن متهم می‌شدند. عده‌ای نیز طرح «بندج» را مطرح کردند که هدف آن مصادره زمین‌های کشاورزی مالکان و دادن آن‌ها به کشاورزان بدون زمین بود.^۳ افرادی مثل رضا اصفهانی،^۴ ابوالحسن معین‌فر،^۵ جنبش مسلمانان مبارز با محوریت حبیب‌الله پیمان و ... کاملاً متأثر از سوسیالیسم به



۱. قابل دسترس در سایت رسمی مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی به آدرس:

<https://rc.majlis.ir/fa/law/show/98153>

۲. این قاعده بسیار مشهور فقهی از این حدیث پیامبر اکرم (ص) برآمده که: «النَّاسُ مُسْلَطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ» (شیخ‌محمدبن‌علی بن ابراهیم احسانی، ۱۴۰۸؛ میرزا علی احمدی میانجی، ۱۳۸۲)

۳. بند «ج» اصطلاحاً به «لایحه قانونی نحوه واگذاری و احیاء اراضی در حکومت جمهوری اسلامی مصوب ۱۳۵۸/۶/۲۵» اطلاق می‌شد که به موجب آن زمین‌های کشاورزی افرادی که بیشتر از حد معینی زمین داشتند گرفته و به کشاورزان بدون زمین یا کم زمین واگذار می‌شد. مقرر شده بود این قانون توسط هیأت‌های هفت نفره واگذاری زمین در هر منطقه و شهرستان اجر شود (مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی، قابل دسترسی در: <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/98641>)

۴. رضا اصفهانی نماینده وزارت کشاورزی در دولت موقت بعداً نماینده دوره اول مجلس شورای اسلامی یکی از طراحان اصلی اصلاحات ارضی بود و به‌صورت عملی و ساختاری با این طرح بعد اجرایی چپ‌مذهبی را به تصویر کشید. برنامه اولیه او مالکیت زمین را به «سه برابر نیاز یک خانواده دهقانی» محدود می‌کرد و زمین‌های اضافه را به صورت تعاونی واگذار می‌نمود. شورای انقلاب نیز از موافقان سیاست مصادره بود و با قانون‌گذاری آن را ساختارمند می‌کرد. این طرح با اعتراض زمین‌داران و فشار برخی روحانیون موسوم به محافظه‌کار با دستور امام خمینی متوقف شد. به نظر نگارنده اگر این اعتراض‌ها و فشارها نبود امام خمینی دستور توقف نمی‌داد چون خودش به همان تفکرات معتقد بود.

۵. ابوالحسن معین‌فر مسئول سازمان برنامه‌ویز در دولت موقت بود که مسولیت ملی‌سازی بانک‌ها (مصوبه خرداد ۱۳۵۸) و همچنین مصادره یا ملی‌کردن صنایع بزرگ خصوصی را به عهده داشت. با تصویب «قانون حفاظت و توسعه صنایع» در تیر ۱۳۵۸، صنایع متعلق به ۵۳ مالک بزرگ مصادره شدند. شورای انقلاب نیز از بنیان‌های سیاست مصادره بود و با قانون‌گذاری آن را ساختارمند می‌کرد.



تئوری پردازی اسلامی در این زمینه دست زدند (سعیدی، ۱۳۹۹)^۱. درحالی که در اسلام داشتن یا نداشتن ثروت ملاک نیست؛ حتی داشتن ثروت مطلوب است و از نعمت‌های الهی به شمار می‌رود، فقط معیار این است که این ثروت از راه درست به دست آمده باشد. مفهوم «ثروت حلال» در اسلام یعنی اینکه برای به دست آوردن آن ثروت به تشخیص مراجع صالح؛ ظلم، تعدی، رانت خواری و تخلف صورت نگرفته باشد و از طریق کار و تلاش و خلاقیت به دست آید. همچنین حقوق کارگران و تمام کسانی که در به دست آمدن ثروت سهیم بوده‌اند پرداخت شود و حقوق یتیمان و فقیران از آن ثروت در قالب خمس و زکات نیز پرداخت شده باشد. از نظر اسلام در این چارچوب افراد به هر میزان سرمایه و اموال داشته باشند مجاز و حلال است ضمن اینکه فقر مذموم است. جنگ فقر و غنا همان جنگ طبقاتی مارکسیستی است و در قرآن و سنت به عنوان منابع اصلی اسلام مفهومی به نام جنگ فقر و غنا وجود ندارد.

۸. ناهمخوانی دین اسلام ایرانی با فرهنگ سیاسی شکل گرفته

جریان اسلام‌گرای احیاگر در ایران از یک سو با آموزه‌های صلح‌جویانه و مداراگرانه اسلام مواجه بود که در قرآن و سنت به وفور یافت می‌شد و بر محبت، مدارا، گفت‌وگو، توافق، عهد و پیمان و مواردی از این قبیل تأکید می‌کرد. از سوی دیگر، مقید بودن هر گونه اقدام به اصول اخلاقی حتی در مبارزه با دشمن (علیخانی، ۱۳۸۲؛ علیخانی، ۱۳۸۹؛ علیخانی، ۱۳۸۸ الف)، حرمت جان و مال انسان‌ها و قبح خشونت و خونریزی در اسلام اجازه اقدامات خشونت‌آمیز نسبت به هیچ‌کس را نمی‌داد (علیخانی، ۱۳۹۳؛ علیخانی، ۱۳۸۸ ب؛ علیخانی، ۱۴۰۰). جریان اسلام‌گرای احیاگر که از مذهب‌یون و روحانیون تشکیل می‌شد از یک سو نمی‌خواستند به طور آشکار تحت تأثیر سه جریان اول و تاحدی جریان چهارم باشند و از سوی دیگر باید برای ادامه مبارزه با حکومت

۱. در خصوص فضای سوسیالیستی مذهب‌یون اوایل انقلاب و حرص مصادره اموال

پهلوی برخی مبانی نظری و مواد خام فکری تهیه می‌کردند. این مبانی و مواد را دین اسلام به آسانی و با صراحت در اختیار آن‌ها قرار نمی‌داد و به همین دلیل در یک دوراهی معرفتی قرار گرفتند. علل و دلایلی که دین اسلام و فرهنگ اسلامی با مبانی نظری یا الگوهای مبارزه به سبک رایج آن روز که عمدتاً مارکوسوسیالیستی بود ناسازگاری داشت و آن‌ها را در اختیار مبارزان مذهبی قرار نمی‌داد به شرح زیر است:

نخست اینکه اسلام دین محبت و بخشش (مائده، ۱۳؛ زخرف، ۸۹) و پیامبرش «رحمة للعالمین» بود و با همه، حتی منافقانی مثل عبدالله ابن اُبی، که آیات قرآن در موردش نازل شده بود و کفار و مشرکانی مثل ابوسفیان که بارها با پیامبر خدا جنگیده بود سر مدارا و سازش داشت (طبری، ۱۴۰۸ هـ.ق، ج ۲، ۱۶۱؛ عمیدزنجانی، ۱۳۷۹، ۱۹۵؛ علیخانی، ۱۳۹۲، ۹۷-۱۰۱).

دوم اینکه آیات جنگ و جهاد در قرآن و جنگ‌های پیامبر اکرم (ص) همه دفاعی بود (علیخانی، ۱۳۹۲، ۱۷۴-۲۲۲) ضمن اینکه موضوعیتی برای مبارزه با حکومت پهلوی نداشت و مشروعیتی برای مبارزه با حاکم اسلامی و «سلطان ذی شوکت» شیعی به دست نمی‌داد.

سوم اینکه امامان شیعه همیشه در جایگاه عقلانیت، اخلاق، محبت و مدارا قرار داشتند و اتفاقاً جریان‌ها و گروه‌های تندرو و صلح‌ستیز در مقابل آن‌ها قرار می‌گرفتند که می‌توان به جریان خوارج در مقابل امام علی (ع) و بنی‌امیه و بین عباس در مقابل سایر ائمه (ع) اشاره کرد. به عبارت دیگر بخشی از حقانیت امامان شیعه به خاطر تندروی، شرارت، صلح‌ستیزی، ستیزه‌جویی، و خشونت‌طلبی طرف‌های مقابل آنان بوده است.

چهارم اینکه میراث هزارساله فقه و از جمله فقه شیعه یا بر حمایت و تقویت سلطان مسلمان تأکید می‌کرد، یا همکاری با او را در شرایطی مجاز می‌شمرد (شهیدثانی، ۱۴۱۵ هـ.ق، ۱۶۴؛ شهیدثانی، ۱۳۵۱ هـ.ش، ۵۱؛ نجفی، ۱۳۶۵، ۱۸۱). در صورت جائز و ظالم بودن، حداکثر اقدامی که خواسته شده عدم همکاری با او یا عدم مراجعه به او برای حل دعاوی است (شیخ‌طوسی، ۱۳۸۷ هـ.ق، ج ۱، ۲۰۴؛ ج ۴، ۷۰؛ مروارید، ۱۴۱۰ هـ.ق، ج ۳۱، ۲۰۰؛ ج ۹، ۲۶۸؛ نجفی، ۱۳۶۵، ج ۲۱، ۳۹۷)، ولی بحثی از



مبارزه و ساقط کردن او در سنت فقهی نیست. در مواردی که حفظ دین و حدود و مرزهای حکومت اسلامی (دارالاسلام) مطرح باشد همراهی با حکومت جور جایز تلقی می‌شود (شیخ طوسی، ۱۳۹۰ هـ.ق، ۲۹۰؛ مطهرالحلی، ۱۳۸۷، ۱۵۷). حتی دریافت هدیه از سلطان جائر مجاز شمرده شده است (مدرسی طباطبایی، ۱۳۶۲، ج ۲، ۲۳۸ و ۲۴۲؛ محقق کرکی، ۱۴۰۸ هـ.ق، ۲۰۷؛ محقق کرکی و دیگران، ۱۴۱۳ هـ.ق، ۳۷-۳۹ و ۳۳-۳۴). پنجم اینکه آموزه‌های اسلامی تحت هیچ شرایطی و به هیچ دلیلی اجازه ترور، خشونت، و کشتن بی‌گناهان را نمی‌داد، حتی اگر اهداف مقدس و عدالت‌طلبانه و حق جویانه باشد (علیخانی، ۱۳۸۸؛ علیخانی، ۱۴۰۰).

بنابراین به دلایل پنج‌گانه منبع فوق، دین اسلام مبنا و توجیه مستحکمی برای مبارزه با حکومت پهلوی به سبک و سیاقی که چپ‌های مارکسیستی دنبال می‌کردند و شرایط مبارزه با پهلوی ایجاب می‌کرد فراهم نمی‌کرد. از سوی دیگر، جریان احیاگر از نظر فکری و اعتقادی به شدت مخالف سه جریان اول بود و با جریان چهارم چندان سرسازش نداشت؛ اگرچه هر پنج جریان در مبارزه با حکومت پهلوی متفق‌القول بودند. از اینجا بود که برخی نویسندگان، به‌ویژه مرحوم دکتر علی شریعتی، به داد جریان اسلام احیاگر رسید و آن‌ها را تا حدی از مخصصه فکری نجات داد. او خوانشی از اسلام و آموزه‌های شیعی به ویژه واقعه عاشورا و شهادت و مبارزه ارائه داد که برآمده از میراث اسلامی بود، جریان پنجم را مدیون و وام‌دار کسی نمی‌کرد و انگیزه‌ها و مبانی فکری مبارزه و کشتن و کشته‌شدن را به دست آن‌ها می‌داد. با این حال، این نوع تفسیر و خوانش از اسلام، به شدت متأثر از رویکردهای ایدئولوژیک سه جریان اول بود و تفسیری کم‌نظیر و شاید بی‌سابقه از اسلام شیعی ارائه داد. البته این جریان به دلایل پنج‌گانه که در مورد اسلام گفتیم هیچ‌گاه به سبک و سیاق جریان اول و سوم به مبارزه با حکومت پهلوی روی نیاورد و مراقب بود حتی الامکان حد و حدود دینی و اخلاقی را نگه دارد؛ اما به‌رحال توانست یک چهره مبارزه‌جویانه از اسلام، که مطلوب نسل جوان قبل از انقلاب بود، ارائه دهد. البته اگر رویکردهای محدود خشونت‌آمیز هم در شیعه



وجود داشته-مثل جریان فدائیان اسلام- در اقلیت و انزوا بوده است.

جریان اسلام احیاگر برای تغذیه فکری مذهبی مبارزه‌جویانه خود به یک منبع دیگر نیز متصل شد و از آن تغذیه کرد و آن جریان سیاسی مذهبی جهان عرب بود. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ بخش عمده‌ای از متفکران سیاسی مذهبی جهان عرب از جمله اخوان المسلمین، در حالی که به شدت تحت تأثیر فرهنگ و اندیشه‌های کموسوسیالیستی قرار داشتند، به تفسیر روزآمد اسلام پرداخته و برخی نیز وارد فاز مبارزه شده بودند. در این دوره اسلام‌گرایان جهان عرب، اسلام را با بن‌مایه‌های ایدئولوژیک سوسیالیستی و کمونیستی بازخوانی می‌کردند و بسیاری از این آثار توسط مذهبیون و روحانیون ایران مطالعه و گاهی ترجمه می‌شد بدون اینکه از رویکردهای ایدئولوژیک مارکوسوسیالیستی آن آگاه باشند. عبدالحمید جوده‌السحار، متفکر مصری، کتاب ابوذر سوسیالیست خداپرست (السحار، بی تا) را نوشت و دکتر شریعتی آن را به فارسی به نوعی بازنویسی کرد.^۱ مصطفی السباعی فقیه سنتی اهل سنت ایده‌های جدی مباحث مبسوطی درباره یک نظام اقتصادی مطرح کرد که تلفیقی از آموزه‌های سوسیالیسم و اسلام است و با نوشتن کتاب سوسیالیسم اسلامی تلاش کرد سازگاری بخشی از اصول سوسیالیسم را در آیات و روایات نشان دهد (السباعی، ۱۹۶۰؛ السباعی، ۱۹۹۸؛ بحرانی، ۱۳۹۰، ج ۱۵، ۲۵۷-۲۹۳). برخی از آثار مالک بن نبی و سیدقطب نیز در این دوره ترجمه و منتشر شد. بنابراین، برای جریان اسلام‌گرای احیاگر و جریان تلفیق‌گرای لیبرال، که بعداً در عرصه‌های سیاسی در جمهوری اسلامی نقش اصلی ایفا کردند، دو کانال فرهنگ سیاسی ایدئولوژیک مارکوسوسیالیستی را اسلام‌میزه می‌کرد: (۱) خوانش اسلام تاریخی و شیعی با رویکرد ایدئولوژیک کموسوسیالیستی در ایران و (۲) متفکران اسلام‌گرای سیاسی جهان عرب، که اسلام سیاسی را با رویکرد ایدئولوژیک کموسوسیالیستی بازخوانی و تفسیر کرده بودند.



۱. چاپ سوم این کتاب در کتابخانه دیجیتال نور قابل دسترسی است.

۹. منابع فرهنگ ایرانی و ناهم‌خوانی آن با فرهنگ سیاسی شکل گرفته

اگر فرهنگ ایدئولوژیک غرب سوسیال بر فرهنگ سیاسی ایران معاصر تأثیر نمی‌گذاشت چه منابعی جای آن را پر می‌کرد و چه جایگزین‌هایی برای آن قابل تصور بود؟ به عبارت دیگر، هم‌اکنون منابع و مبانی بالقوه یا بالفعل فرهنگ سیاسی ایران کدام‌ها هستند. به نظر نگارنده فرهنگ سیاسی ایران به صورت بالقوه یا بالفعل دارای پنج منبع و مبنا است یا می‌تواند باشد. در صورتی که این منابع و مبانی نقش قوی‌تر و پررنگ‌تری داشته باشند، طبیعی است که فرهنگ سیاسی نیز به همان سمت سوق پیدا می‌کند؛ اما همه بومی تلقی می‌شوند. این پنج مبنا در پی می‌آیند.

۱. ایران باستان: فرهنگ امروز ایران تا حدی و از کم تا زیاد متأثر از فرهنگ ایران باستان است. قالب و غالب فرهنگ ایران باستان مبتنی بر صلح، همزیستی، رواداری و دگرپذیری است. علاوه بر تاریخ ایران که گویای این امر است، نمادها، آیین‌ها، مراسم‌ها، باورها و صدها نشانه و دلیل دیگر این امر را تأیید می‌کنند (ویسی، ۱۴۰۱؛ درویشی و حسینی، ۱۴۰۰؛ باستانی‌پاریزی، ۱۳۸۴؛ کلنز، ۱۳۷۷). اگر فرهنگ ایران باستان نقش اصلی در شکل‌گیری فرهنگ سیاسی ایران امروز داشت تا این حد به سمت غیریت‌سازی، نارواداری و صلح‌ستیزی نمی‌رفت.

۲. دین اسلام: دین اسلام از دیگر منابع مهم فرهنگ در ایران امروز است. بر مبنای پژوهش‌های متعددی که توسط پژوهشگران انجام شده، دین اسلام به عنوان یک دین الهی، که از قرآن و بخش صحیح سنت قابل دریافت است، به‌طور مؤکد یک دین منادی صلح و همزیستی (علیخانی، ۱۳۹۲؛ ساشادینا، ۱۳۸۶؛ شلتوت، بی‌تا) و مبتنی بر اخلاق (علیخانی، ۱۳۸۹؛ علیخانی، ۱۳۸۲؛ علیخانی، ۱۴۰۰) است. تمام آیات جنگ و جهاد در قرآن و تمام جنگ‌های پیامبر اکرم (ص) دفاعی بوده (علیخانی، ۱۴۰۰، ۱۶۴-۲۲۱)، و حتی به صلح با دشمنان توصیه شده است. علاوه بر این، مقومات صلح



مثل اخلاق، عدالت (علیخانی، ۱۳۸۸)، پابندی به عهد و پیمان، کرامت انسانی (علیخانی، ۱۳۹۲، ۴۲-۴۸؛ علیخانی، ۱۴۰۰)، حرمت خشونت و خونریزی (علیخانی، ۱۳۸۸، ۱۸۵-۱۸۸) و مواردی از این قبیل نیز در دین اسلام جایگاه ویژه‌ای دارند. اینکه در عمل، اسلام‌های متعددی وجود دارد و هر کشور یا گروهی از مسلمان‌ها خود را اسلام حقیقی و مابقی را غیرحقیقی و منحرف می‌داند بحث دیگری است که موضوع این مقاله نیست (علیخانی، ۱۴۰۳ الف). نتیجه اینکه، اگر فرهنگ و آموزه‌های اسلامی حتی الامکان با خوانش عالمانه و بی‌طرفانه نقش اصلی در شکل‌گیری فرهنگ سیاسی ایران امروز داشت این فرهنگ و کنش‌های منتسب به آن تا این حد به سمت غیریت‌سازی، نارواداری و صلح‌ستیزی نمی‌رفت.

۳. ادبیات فارسی: از دیگر منابع و مبانی فرهنگ ایرانی، و به تبع آن فرهنگ سیاسی، ادبیات فارسی است که صلح‌طلبی، محبت و عشق‌ورزی از مؤلفه‌های اصلی آن به شمار می‌رود. قلّه‌های شعر و ادبیات فارسی (سلیمانی، ۱۳۸۸)، مثل فردوسی (همایی، یوزباشی، سرمد، ۱۴۰۳؛ ملااحمدوف، ۱۳۸۴)، (انوری، بی‌تا)، (زارع و الوانی، ۱۳۹۹؛ شعبانی، ۱۳۹۲؛ پورجوادی، بی‌تا)، سعدی (شریفی و حسینی، ۱۳۹۷)، عطار (کوشکی، مؤذنی و جوادی‌ارجمند، ۱۴۰۰، ۱۶۱-۱۸۴)، حافظ (صمیمی، پاشایی‌فخری، و عادل‌زاده، ۱۳۹۹)، مولوی (تمیزال، ۱۳۹۹، ۱۲۳-۱۳۴) و ... همگی مروج اندیشه‌های صلح، نوع‌دوستی، مدارا، محبت هستند. مهم‌ترین حماسه‌سرای ایران، فردوسی، که اغلب تصور می‌شود در مورد جنگ و مبارزه سخن گفته، عمیق‌ترین اندیشه‌ها را در باب صلح و دوستی دارد (قیامتی، ۱۴۰۳).^۲ در تراژدی‌های شاهنامه فردوسی می‌خواهد نشان بدهد که اگر با خردمندی، مدارا و صلح اتفاق می‌افتاد آن وقایع

۱. وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا... نحل (۱۶): ۹۱. وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا. الإسراء (۱۷): ۳۴. وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَآتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَآتَى الزَّكَاةَ وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا. بقره (۲): ۱۷۷. الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ. انفال (۸): ۵۶.

۲. خلاصه این سخنرانی در کتاب پنجمین همایش بین‌المللی صلح و حل‌منازعه در خرداد ۱۴۰۴ چاپ شده است. قابل دسترسی در سایت همایش بین‌المللی صلح و حل‌منازعه: www.icpcr.ut.ac.ir



غم‌انگیز رخ نمی‌داد. خرد و خردمندی (رضایی دشت‌ارژنه، ۱۳۹۵؛ احمدی و حسنی، ۱۳۸۹، ۴۰-۲۱؛ خسروی، خالقی مطلق و ایمانی، ۱۳۹۹)، عدالت و حقوق انسان (عزیزی، ۱۳۸۸، ۱۴۳-۱۷۰؛ خلیقی، روزبهرانی و امیراحمدی، ۱۴۰۲، ۱۸-۲۴) که پایه‌های مستحکم صلح هستند در اندیشه فردوسی جایگاه بی‌نظیری دارند. از سوی دیگر، بخش مهمی از ادبیات فارسی به فضا و رویکردهای عرفانی اختصاص دارد و انبوهی از ادبیات عمیق عرفانی و به تبع آن رفتارهایی را تولید کرده است که تقریباً تمام آن‌ها مبتنی بر محبت، عشق، مدارا، رواداری و نفی خشونت است. اصطلاح «صلح کل» یکی از مفاهیم عمیق و ریشه‌دار در عرفان اسلامی و به‌ویژه در سنت عرفانی ایران است که هم بر جهان‌بینی خاصی در باب حقیقت هستی دلالت دارد و هم مبنایی برای تعامل اخلاقی، فرهنگی و حتی سیاسی به‌شمار می‌آید. مفهوم «صلح کل» در ادبیات فارسی به معنای «صلح با همه کس و همه چیز» است؛ به عبارت دیگر، نوعی آشتی و پذیرش همگانی است که مرز و استثنایی را نمی‌پذیرد. این مفهوم برخاسته از نگاه عرفانی به جهان است، جایی که کثرت‌ها در وحدت ذوب می‌شوند و همه چیز تجلی اوست. از دیدگاه عرفا، «صلح کل» یک حالت وحدت‌نگرانه است که در آن عارف نه تنها به مصالحه با دیگر انسان‌ها می‌رسد، بلکه با مظاهر مختلف حقیقت، با همه ادیان، افکار، طبیعت و حتی با دشمنان ظاهری نیز در نوعی سازگاری و یگانگی قرار می‌گیرد. «صلح کل» نوعی نگرش کل‌گرایانه، کثرت‌پذیر و همزیستی‌محور به جهان است که ریشه در معرفت‌شناسی عرفانی دارد. از جمله اصول این جهان‌بینی می‌توان به این موارد اشاره کرد: ۱. وحدت در عین کثرت یا این باور که جهان جلوه‌های گوناگون یک حقیقت واحد است؛ ۲. همزیستی مسالمت‌آمیز ادیان و اقوام به این معنی که هیچ دین یا نژادی انحصارگر حقیقت نیست؛ ۳. نفی تعصب و خشونت با این باور که تعصب نشانه جهل است؛ ۴. سعه صدر و مدارا در تعامل با سایر انسان‌ها و موجودات (رضوی، ۱۴۰۱؛ شیمیل، ۱۳۸۴؛ (موحدی، رحیمی‌زارع، ۲۷۰-۲۹۳؛ کوچکیان، ۱۳۹۷، ۱۳۳-۱۵۳).

به‌رغم اینکه ادبیات فارسی در روح و جان و فرهنگ ایرانی رسوخ دارد، اما در



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۳۶

دوره ۱۹، شماره ۱
بهار ۱۴۰۵
پایه ۷۳

شکل‌گیری فرهنگ سیاسی ایران معاصر نقش محوری نداشت. اگر می‌داشت، فرهنگ سیاسی ایران معاصر و کنش‌های برآمده از آن تا این حد به سوی غیریت‌سازی، نارواداری و صلح‌ستیزی نمی‌رفت.

۴. فرهنگ غرب لیبرال: از دیگر منابع و مبانی بالفعل و بالقوه فرهنگ معاصر ایران به شمول فرهنگ سیاسی، لیبرالیسم غرب و فرهنگ آن است. چنانکه پیش‌تر اشاره رفت، این فرهنگ منادی صلح، سازش، تساهل، تسامح، مدارا، رواداری، همزیستی، حقوق بشر، آزادی و مواردی از این قبیل است و آن‌ها را ارزش‌های بنیادین خود می‌شمارد. روشن است که الگوهای زندگی و فرهنگ و اندیشه ایران امروز تا حد زیادی تحت تأثیر فرهنگ غرب لیبرال است اما در مورد افکار، نگرش‌ها و رفتارها این‌گونه نیست. اگر فرهنگ سیاسی معاصر ایرانیان نیز تحت تأثیر همین الگوها و اندیشه‌ها شکل گرفته بود امروز می‌بایست رواداری، تسامح، تساهل، صلح‌جویی، گفت‌وگو، توافق و مواردی از این قبیل در این فرهنگ محوریت می‌داشت.

۵. فرهنگ منطقه‌ای و بومی: فرهنگ منطقه‌ای و بومی ایران جدای از چهار مؤلفه پیش‌گفته نیست، با این حال ممکن است علاوه بر آن‌ها برخی ویژگی‌های منطقه‌ای و بومی ویژه خودش را نیز داشته باشد. هر کشوری از نظر فرهنگ و مدنیت جایگاه خاص خود را در منطقه و جهان دارد. اینکه در خاورمیانه یا اروپا واقع شده، یا به یک حوزه تمدنی و گروه خاصی از کشورها مثل کشورهای توسعه‌یافته، در حال توسعه، عقب‌مانده، جهان سوم و... تعلق دارد. گذشته از درستی و نادرستی این تقسیم‌بندی‌ها، نمی‌توان منکر جایگاه و فرهنگ سیاسی اجتماعی ویژه هر کدام از این کشورها شد. از سوی دیگر، هر کشوری فرهنگ بومی خود را دارد و از جمله پیچیده‌ترین این فرهنگ‌ها در جهان، فرهنگ ایرانی است (فراستخواه، ۱۳۹۹؛ سریع‌القلم، ۱۳۸۶؛ مصلی‌نژاد، ۱۳۸۹؛ غلامی، ۱۳۹۹؛ نراقی، ۱۳۹۹؛ جمالزاده، ۱۳۴۵). نکته مهم این که بخش عمده‌ای از این فرهنگ، پنهان و فقط در ذهن و ضمیر افراد، آن‌هم بیشتر در ناخودآگاه مردمان جامعه است. فرهنگ هر کشوری نقاط ضعف و قوت فرهنگ خاص خودش را دارد و برای شناخت آن باید



لایه‌های زیرین فرهنگ بومی آن نیز فهم شود. نتیجه اینکه اگر در شکل‌دهی فرهنگ سیاسی ایران امروز فرهنگ منطقه‌ای و بومی ایران نقش محوری می‌داشت، با تمام نقاط ضعف و قوتی که دارد، نمی‌توانست در قرن بیست و یکم این حجم و شدت از غیریت‌سازی، نارواداری و صلح‌ستیزی را به مرحله عمل در آورد.

۶. فرهنگ غرب سوسیال: مبانی فکری و فرهنگ غرب سوسیال به‌طور آشکار یک مبنا و فرهنگ ایدئولوژیک است و از ابتدا منادی مبارزه با امپریالیسم جهانی به سرکردگی امریکا بوده است. این تفکر و فرهنگ به اقتضای ایدئولوژیک بودن، رسالت جهانی برای خود تعریف کرده و با طرح بحث جنگ همیشگی بین حق و باطل و فقر و غنا در صدد برآمده جهان را از یوغ سرمایه‌داری نجات دهد و طبقات محروم جامعه را شأن و جایگاه بالایی ببخشد. این ایدئولوژی از آغاز به دنبال مبارزه و مثل خود کردن بخش‌های دیگری از جهان بوده است و با کسانی که مثل او نمی‌اندیشیده‌اند رسماً به غیریت‌سازی و خط‌کشی بین خودی و غیرخودی پرداخته، و با غیرخودی‌ها به ستیزه‌جویی و صلح‌ستیزی پرداخته است. ارتکاب خشونت، دستگیری و زندان و شکنجه و حذف فیزیکی بدون توجه واقعی به حقوق و کرامت انسانی از ویژگی‌های ذاتی ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی غرب سوسیال بوده است.

نتیجه‌ای را که می‌خواهم از این بحث بگیرم با این پرسش مطرح می‌کنم که فرهنگ سیاسی در ایران امروز بیشتر از کدامیک از شش منبع فرهنگی معرفتی فوق متاثر بوده و مبانی فکری آن‌ها در آن محوریت داشته است؟ پاسخ را باید در عرصه‌های عملی جست‌وجو کرد. اگر محور فرهنگ سیاسی در ایران امروز هر کدام یا ترکیبی از منابع و مبانی فکری ایران باستان، دین اسلام، ادبیات فارسی، غرب لیبرال، و تا حدی فرهنگ منطقه‌ای و بومی بود، می‌بایست فرهنگی مسالمت‌جو، ملایم، مهربان، مداراگر و روادار باشد و گفت‌وگو و توافق بر مبنای گذشت و کوتاه آمدن را در اولویت مطلق خود قرار دهد. البته پنج منبع فوق تأثیر داشته‌اند ولی غلبه نداشته‌اند.

علت‌های اصلی غیریت‌سازی و صلح‌ستیزی در فرهنگ سیاسی ایران امروز، در هیچ‌کدام از آموزه‌های و فرهنگ و تمدن ایران باستان، دین اسلام (به معنی قرآن و بخش



صحیح سنت)، ادبیات فارسی، غرب لیبرال و فرهنگ منطقه‌ای و بومی ریشه ندارد بلکه به شدت تحت تأثیر غرب سوسیال و ایدئولوژی مارکوسوسیالیستی است. از آنجایی که غرب‌زدگی سوسیال در فرهنگ ایرانی اسلامی رسوخ و خود را در قالب آن بازخوانی کرده، در واقع تبدیل به بخشی از بافت فرهنگ بومی و اسلامی تبدیل شده است و ما با آن عجین شده‌ایم، در نتیجه آن را بخشی از بدنه فکری و فرهنگی خود می‌پنداریم. حال آنکه می‌توان وجود این غرب‌زدگی ایدئولوژیک سوسیال را با علائم و دلایل زیادی نشان داد.

۱۰. نتیجه‌گیری

مارکوسوسیالیسم یک توهم جهانی بود (فوره، ۱۴۰۴) که دهه‌های متمادی مناطق مختلفی از جهان را در نوردید و به افول گرایید ولی هنوز دامن ایران را رها نکرده است. ایدئولوژی‌های قرن بیستم مثل نازیسم، فاشیسم و مارکسیسم^۱ یکی پس از دیگری از بین رفتند. چون سرنوشت محتوم ایدئولوژی از بین رفتن است، اما ایدئولوژی‌ها تا زمانی که از بین بروند انسان‌ها و ملت‌های زیادی را قربانی می‌کنند و هم‌زمان با نابودی خود بسیاری چیزهای دیگر اعم از انسان‌ها، ارزش‌ها، اخلاق، باورها و اعتقادات، شهرها، زیرساخت‌ها، محیط زیست، آثار باستانی، و سعادت و سرنوشت انسان‌ها را نیز نابود می‌کنند، و تا پایان هم بر حقانیت و درستی خود و عملکردشان، و بطلان غیرخود اصرار می‌ورزند. ایدئولوژی‌ها یا هیچ‌وقت به اشتباه خود پی نمی‌برند یا هیچ‌وقت به آن اقرار نمی‌کنند. هر اتفاقی را به هر صورت بیفتند به نفع خود تفسیر و توجیه می‌کنند و حتی اگر تا مرز نابودی هم بروند خود را پیروز می‌دانند. ایدئولوژی نازیسم و فاشیسم میلیون‌ها انسان را با انگیزه‌ها و اهداف مقدس به کام مرگ کشیدند و خانه‌ها و شهرهای بسیاری را نابود کردند تا بالاخره خود نیز از میان رفتند. اما مقاوم‌ترین و گسترده‌ترین ایدئولوژی که حدود هفتاد سال دوام آورد ایدئولوژی مارکوسوسیالیستی در «اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی» و اقمار آن در اروپای شرقی، چین، کره شمالی، کوبا و چند کشور دیگر در امریکای لاتین بود. این ایدئولوژی نیز با رسالت جهانی و اهداف

۱. مارکسیسم به عنوان یک ایدئولوژی با اندیشه‌های کارل مارکس به عنوان یک فیلسوف تفاوت دارد.





بلندپروازانه‌ای که برای خود تعریف کرده بود، به تنهایی میلیون‌ها انسان را قربانی کرد و ملت‌های زیادی را به فلاکت کشاند و خانواده‌ها و جوانان را به خاک سیاه نشانده. با فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی در ۲۶ دسامبر ۱۹۹۱ ایدئولوژی مارکوسوسیالیستی نیز به لحاظ ساختاری فروپاشید ولی رسوبات فکری و فرهنگی آن باقی ماند. کشورهای اروپای شرقی هر کدام به نحوی خود را از دام این ایدئولوژی رها کردند. اگر چه اثرات مخرب و عقب‌ماندگی ناشی از دوران ایدئولوژیک، دهه‌ها و بلکه قرن‌ها در آن‌ها برجای خواهد ماند. چین به عنوان پرجمعیت‌ترین کشور جهان با نظام کمونیستی، با درایت بیشتری به تدریج خود را از دام ایدئولوژی رها کرد با اینکه ساختار کمونیستی خود را کمابیش حفظ کرد. حتی خود روسیه و دولتمردانش پس از فروپاشی شوروی و به ویژه پس از نخست وزیر شدن پوتین به سال ۱۹۹۹ و رسیدن به مقام ریاست جمهوری به سال ۲۰۰۰، بخش‌های عمده این ایدئولوژی را کنار گذاشتند ولی فرهنگ سیاسی در ایران و برخی جریان‌های اسلام‌گرا در کشورهای اسلامی همچنان در دام آن ایدئولوژی گرفتارند و آن را با مفاهیم اسلامی و «دین‌آویزی» و «تقدس‌آویزی» مرتب بازتولید می‌کنند.

پس از مواجهه ایرانیان با تمدن غرب، ایران به هیچ‌وجه نمی‌توانست در وضعیت سنتی و بدوی خودش باقی بماند و ناچار بود با وضعیت جدید جهانی تا حد ممکن هماهنگ شود. ایران فقط دو الگو پیش رو داشت و با آن‌ها درگیر بود: الگوی غرب لیبرال و الگوی غرب سوسیال. همین دو الگو ذهن و ضمیر و فرهنگ سیاسی و زندگی آن‌ها را تسخیر کرد. از نظر الگوهای مادی، ظاهری، صنعتی، علمی، ساختارهای سیاسی اجتماعی و سبک زندگی، به دلایل مختلف از جمله برتری، به غرب لیبرال گرایش پیدا کردند، اما از جهت نگرش و فرهنگ سیاسی، غرب سوسیال با ناخودآگاه فرهنگ استبدادی و قانون‌گریزی و قانون‌ستیزی آنان سازگارتر بود. به همین دلیل از نظر مظاهر تمدنی، امور مادی، دانش و تخصص‌های علمی، و حتی الگوهای ظاهری فرهنگی مثل پوشش یا جشن یا مراسم، جامعه ایران به

۱. اگر الگوهایی هم در آن زمان وجود داشت ایرانیان مطلع نبودند.

سمت الگوی غرب لیبرال رفت اما از نظر بن‌مایه ذهنی و نگرش‌های فرهنگی و فرهنگ سیاسی نمی‌توانست با الگوی غرب لیبرال کنار بیاید. مثلاً نمی‌توانست از کنجکاوی در امور شخصی دیگران یا کنترل‌گری دست بردارد، یا در نظام اداری و سیاسی فرهنگ عشیره‌ای خود را رها کند و با دوست و فامیل و همفکر و هم‌حزبی خود رفتاری برابر مثل بیگانگان داشته باشد. یا رعایت قانون را درحالی‌که امکان و قدرت تخطی دارد بر منافع و خواسته‌هایش مقدم بدارد.



منابع

- اتحادیه، منصوره (۱۳۶۱). پیدایش و تحول احزاب سیاسی مشروطیت (دوره اول و دوم مجلس شورای ملی). تهران: نشر گستره.
- احسانی، شیخ محمد بن علی بن ابراهیم. (۱۴۰۸ق). عوالی اللئالی (ج ۱ و ۲)، قم: دار سیدالشهداء.
- احمدی میانجی، میرزا علی (۱۳۸۲). مالکیت خصوصی در اسلام. تهران: نشر دادگستر.
- احمدی، حمید؛ حسنی، مهدی (۱۳۸۹). خرد سیاسی در شاهنامه فردوسی؛ مبانی و ساختارها. فصلنامه سیاست، ۴۰(۳)، ۲۱-۴۰.
- انوری، حسن (بی تا). اخلاق در شاهنامه. تهران: انتشارات سخن.
- ایمان، محمدتقی (۱۳۹۷). روش شناسی تحقیقات کیفی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۷۷). ایران بین دو انقلاب (مترجمان: احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی). تهران: نشر نی.
- آبراهامیان، یرواند (۱۳۸۶). اسلام رادیکال: مجاهدین ایرانی. آلمان: نشر نیما.
- آبراهامیان، یرواند (۱۴۰۳). ایران بین دو انقلاب (مترجمان: احمد گل محمدی و محمد ابراهیم فتاحی). تهران: نشر نی.
- آرنت، هانا (۱۳۹۲). خشونت (مترجم: عزت الله فولادوند). تهران: انتشارات خوارزمی.
- آشوری، داریوش (۱۳۹۳). تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ. تهران: نشر آگاه.
- آل احمد، جلال (۱۳۹۶). غربزدگی. تهران: انتشارات فرهنگ روز و فردوس.
- باستانی پاریزی، ابراهیم (۱۳۸۴). جهان بینی ایرانی در عصر باستان. تهران: نشر علم.
- بحرانی، مرتضی (۱۳۹۰). مصطفی السباعی. در علی اکبر علیخانی و همکاران، اندیشه سیاسی متفکران مسلمان (جلد ۱۵، ص ۲۵۷-۲۹۳). تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- بشیری، حسین (۱۳۷۹). نظریه‌های فرهنگ در قرن بیستم. تهران: مؤسسه فرهنگی آینده‌پویان.
- تمیزال، علی (۱۳۹۹). صلح و دوستی از دیدگاه مولانا. دوفصلنامه علمی تخصصی زبان و ادبیات فارسی (شفای دل)، ۳(۶)، ۱۲۳-۱۳۴. doi: <https://www.doi.org/4/jshd.2021.121845>
- جمالزاده، محمدعلی (۱۳۴۵). خلیات ما ایرانیان. تهران: بی نا.



حسن بن یوسف مطهر الحلی (۱۳۸۷). تحریر الأحكام، الشرعية علی مذهب الإمامية. قم: مؤسسه فرهنگی و اطلاع رسانی تبیان.

حسن زاده، اسماعیل (۱۳۹۴). مشی چریکی چپ در ایران. در: مجتبی مقصدی، تحولات سیاسی اجتماعی ایران، ۱۳۲۰-۱۳۵۷ (ص ۲۱۶). تهران: نشر روزنه.

حقیقت، سید صادق (۱۳۹۸). روش شناسی در علوم سیاسی. قم: دانشگاه مفید.

خسروی، خدیجه؛ خالقی مطلق، جلال؛ ایمانی، علی (۱۳۹۹). خرد و ابعاد آن در میان فزودهای شاهنامه فردوسی. سبک شناسی نظم و نثر فارسی، ۱۳(۱)، ۶۹-۸۴.

خلیقی، عزت؛ روزبهرانی، سعید؛ و امیراحمدی، ابوالقاسم (۱۴۰۲). بنیادهای اخلاقی و اجتماعی حقوق بشر در شاهنامه فردوسی با رویکرد به مؤلفه های عدالت اجتماعی و کرامت انسانی. فصلنامه اخلاق در علوم و فناوری، ۱۸، ۶۶-۲۴.

ختیفر، حسین؛ و مسلمی، ناهید (۱۴۰۲). مبانی و فصول روش های پژوهش کیفی (جلد ۲). تهران: نگاه دانش.

درویشی، نازنین؛ حسینی، زینب (۱۴۰۰). پژوهشی درباره نقش و جایگاه دوستی در اندر زمانه های پهلوی. پژوهش نامه فرهنگ و زبان های باستانی، ۲(۲)، ۱۷۸-۱۴۷. doi:10.22034/aclr.2022.255065

رضایی دشت ارژنه، محمود (۱۳۹۵). شکوه خرد در شاهنامه فردوسی. تهران: انتشارات علمی، فرهنگی.

رضوی، فاطمه (۱۴۰۱). آزادگی و صلح کل. تهران: انتشارات خاموش.

رفیع زاده، مجید (۱۳۸۷). تاریخ تحلیلی حزب توده در ایران. تهران: نشر اختران.

زیباکلام، صادق (۱۳۸۰). مقدمه ای بر انقلاب اسلامی. تهران: نشر روزنه.

سازمان مجاهدین خلق ایران (۱۳۵۳). مبارزه مسلحانه ضرورتی تاریخی. مجاهد، ۱(۴)، ۶-۵.

ساشادینا، عبدالعزیز (۱۳۸۶). مبانی همزیستی اجتماعی در اسلام (ترجمه سیدهادی هاشمی). قم: نشر ادیان.

سام دلیری، کاظم؛ شهبازی، بهروز (۱۳۹۱). انقلاب؛ چرا و چگونه، بازخوانی ایدئولوژی انقلابی احزاب چپ دوره پهلوی. جامعه شناسی تاریخی، ۴(۱)، ۲۳-۱.

السباعی، مصطفی (۱۹۶۰). اشتراکیه الاسلام. دمشق: دارالمطبوعات.

السباعی، مصطفی (۱۹۹۸). التكافل الاجتماعي فی الاسلام. بیروت: دارالوراق.

السحار، عبدالحمید جوده (بی تا). ابوذر غفاری؛ خداپرست سوسیالیست (ترجمه علی شریعتی). بی جا: بی نا.





- سریع‌القولم، محمود (۱۳۸۶). فرهنگ سیاسی ایران. تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی.
- سعیدی، علی اصغر. (۱۳۹۹، ۲۴ خرداد). نظریه پردازان مصادره، هفته‌نامه تجارت فردا. (۳۶۳). شناسه خبر: ۳۴۶۸۶.
- سعیدی، علی اصغر (۱۳۹۹). نظریه‌پردازان مصادره. هفته تجارت فردا، ۳۶۳، ۲۴. شناسه خبر ۳۴۶۸۶.
- سلیمانی، فرانک (۱۳۸۸). جلوه‌های صلح و بشردوستی در اشعار مولانا، حافظ و سعدی. مجله امداد و نجات، ۳۱(۳)، ۱-۱۶.
- شریعی، علی (۱۴۰۱). تشیع علوی و تشیع صفوی. تهران: انتشارات سپیده‌باوران.
- شریفی، محمد؛ حسینی، علیرضا (۱۳۹۷). بررسی تطبیقی صلح در اندیشه سعدی و متفکران معاصر غربی. پژوهش‌نامه علوم انسانی، ۴۰، ۱۶۵-۱۴۷.
- شلتوت، محمود (بی‌تا). صلح و جنگ در اسلام (مترجم: ش. رحمانی). تهران: انتشارات بعثت.
- شهیدثانی (۱۳۵۱). کشف الریبه فی احکام الغیبه. قم: نشر مرتضوی.
- شهیدثانی (۱۴۱۵ ق). منیه المرید فی ادب المفید و المستفید (تدوین: ر. مختاری) قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- شیخ محمد بن علی بن ابراهیم احسانی (۱۴۰۸). عوالی اللآلی. قم: دار سیدالشهداء.
- شیخ طوسی (۱۳۸۷ ه.ق). المسوط فی فقه الإمامیه. تهران: نشر مکتبه مرتضویه لإحياء آثار الجعفریه.
- شیخ طوسی (۱۳۹۰ ه.ق). النهایة فی مجرد الفقه و الفتاوی. بیروت: دارالکتاب العربی.
- شیمیل، آنه‌ماری (۱۳۸۴). ابعاد عرفانی اسلامی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- صمیمی، سعیده؛ پاشایی فخری، کامران؛ عادل‌زاده، پروانه (۱۳۹۹). صلح و جنگ حافظ. تهران: نشر مولی‌علی.
- طباطبایی‌فرد، سیدمحمسن (۱۴۰۰). احیای دینی. تهران: مؤسسه فرهنگی هنری آفتاب خرد.
- طبری، احسان (۱۳۹۹). کژراهه: خاطراتی از تاریخ حزب توده. تهران: انتشارات امیرکبیر.
- طبری، محمدبن جریر (۱۴۰۸). تاریخ طبری (ج ۲). بیروت: دارالمکتب العالمیه.
- عزیزی، طاهره (۱۳۸۸). ترسیم چرخه عدالت در شاهنامه. فصلنامه علوم سیاسی، (۴۵)، ۱۴۳-۱۷۰.
- علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۲). اخلاق و سیاست در نگرش و روش امام علی (ع). فصلنامه علوم سیاسی، ۲۳، ۷۹-۴۲.

علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۸ الف). حقوق بشر دوستانه در اسلام. مرکز مطالعات حقوق بشر دانشگاه قم، (۱)۴، ۳-۱۸.

علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۸ ب). عدالت و خشونت سیاسی در اسلام. در علی اکبر علیخانی، درآمدی بر نظام سیاسی عدالت در اسلام (۲۰۶-۱۷۹). تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم، تحقیقات و فناوری.

علیخانی، علی اکبر (۱۳۸۹). اخلاق دشمنی در اندیشه سیاسی اسلام. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۵(۴)، ۱۰۳-۶۹.

علیخانی، علی اکبر (۱۳۹۲). اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز؛ چالش جهان مدرن برای زندگی. تهران: نشر به‌آفرین.

علیخانی، علی اکبر (۱۳۹۳). اسلام بر سر دوراهی خشونت و مسالمت؛ ریشه‌یابی تفسیرهای غیر مسالمت‌آمیز از اسلام. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۹(۲)، ۱۴۸-۱۳۱.

علیخانی، علی اکبر (۱۴۰۰). کرامت انسانی، خشونت و اخلاق در اندیشه سیاسی امام علی (ع). در: احمد پاکتچی و مرتضی سلمان‌نژاد، اخلاق اجتماعی در نهج البلاغه (صص. ۱۰۰-۶۳). تهران: خانه کتاب و ادبیات ایران.

علیخانی، علی اکبر (۱۴۰۱). روش لایه‌ای در اندیشه‌پژوهی. تهران: نشر نگاه معاصر.

علیخانی، علی اکبر (۱۴۰۳ الف). تحقق صلح ایرانی اسلامی؛ از ایدئال تا واقعیت. در: نعمت‌الله فاضلی، صلح ایرانی (۲۷۶-۲۲۷). تهران: نشر همرخ.

علیخانی، علی اکبر (۱۴۰۳ ب). نظریه و روش زنجیره‌ای در جریان‌پژوهی. تهران: نشر نگاه معاصر.

علیخانی، علی اکبر (۱۴۰۳ ج). چالش‌ها و موانع فرهنگی نظریه‌پردازی میان‌رشته‌ای در ایران. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۶(۳)، ۲۸-۵. doi:10.22035/isih.2024.5302.5024

علیدوست، ابوالقاسم؛ و ابراهیمی‌راد، محمد (۱۳۸۹). بررسی قاعده تسلط و گستره آن. مجله حقوق اسلامی، ۷(۲۴)، ۷-۳۱.

عمیدزنجانی، عباسعلی (۱۳۷۹). حقوق تعهدات بین‌المللی و دیپلماسی در اسلام. تهران: انتشارات سمت.

عیوضی، محمدرحیم (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی اپوزیسیون در ایران. تهران: نشر قومس.

غلامی، محمد (۱۳۹۹). پیری فرهنگی و فرهنگ پیری. تهران: نشر اندیشه احسان.

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۹). ما ایرانیان. تهران: نشرنی.





فوره، فرانسوا (۱۴۰۴). گذشته یک توهم (ترجمه حمید هاشمی کهندانی). تهران: انتشارات کتابستان برخط.

قاسمی، حمید (۱۴۰۰). مرجع پژوهش. تهران: نشر اندیشه‌آرا.

قوچانی، محمد (۱۴۰۰). پارادوکس مارکسیسم اسلامی. تهران: نشر سرایی.

قیامتی، علیرضا (۷ خرداد ۱۴۰۳). شاهنامه‌پژوه در مورد «صلح در اندیشه فردوسی» در برنامه افتتاحیه پنجمین همایش بین‌المللی صلح و حل منازعه، دانشکده مطالعات جهان دانشگاه تهران، تهران، ایران.

قیامتی، علیرضا. (۱۴۰۳). صلح در اندیشه فردوسی. پنجمین همایش بین‌المللی صلح و حل منازعه. (۷ و ۸ خرداد). کتاب همایش (قابل دسترسی در www.icpcr.ut.ac.ir)

کاظمیان، مرتضی (۱۳۸۳). سوسیال دموکراسی دینی: محمدنخشب و خداپرستان سوسیالیست. تهران: نشر کویر.

کلنز، ژان (۱۳۷۷). ادیان ایران باستان (مترجم: ژاله آموزگار). تهران: نشر معین.

کوچکیان، طاهره (۱۳۹۷). صلح‌کل؛ برآیند گفت‌وگوی منطقی ادبیات جهان در منطق گفت‌وگوی حافظ و گوته. مطالعات ادبیات تطبیقی، ۱۲(۴۸)، ۱۳۳-۱۵۳.

کوشکی، پروین؛ مؤذنی، علی محمد؛ جوادی ارجمند، محمدجعفر (۱۴۰۰). بررسی صلح و مدارا در اندیشه مولوی و عطار و مقایسه آن با رویکرد صلح‌گرایی ملاصدرا. دوفصلنامه تاریخ ادبیات، ۱۴(۲)، ۱۶۱-۱۸۴.

کیانوری، نورالدین (۱۳۷۲). خاطرات نورالدین کیانوری. تهران: انتشارات اطلاعات.

لاک، جان (۱۳۸۹). نامه‌ای درباره تسامح (مترجم: حسن بشیریه). تهران: نشرنی.

محقق داماد، سیدمصطفی (۱۴۰۳). قواعدفقه (جلد ۱). تهران: مرکز نشر علوم انسانی.

محقق کرکی (۱۴۰۸ ق). جامع المقاصد. قم: مؤسسه آل‌بیت.

محقق کرکی و دیگران (۱۴۱۳ ق). خراجی‌ات. قم: مؤسسه نشراسلامی.

محمودی، سیدعلی (۱۳۹۳). نواندیشان ایرانی. تهران: نشرنی.

مدرسی طباطبایی، حسین (۱۳۶۲). زمین در فقه اسلامی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

مرتضوی، سیدضیاء (۹ بهمن ۱۴۰۱). موضع امام‌خمينی (ره) درباره ترورهای گروه فدائیان اسلام. ایکن،

برگرفته از <https://iqna.ir/00HHG9>

مرکز پژوهش‌های مجلس شورای اسلامی (بی‌تا). قابل دسترسی در <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/98641>

مروارید، علی اصغر (۱۴۱۰ ق). سلسله‌الینایع الفقہیة. بیروت: مؤسسه فقه‌الشیعة.

مصلی نژاد، عباس (۱۳۸۹). فرهنگ سیاسی ایران. تهران: انتشارات فرهنگ صبا.

ملااحمدوف، میرزا (۱۳۸۴). جنگ و صلح در شاهنامه فردوسی. تهران: نشر روزگار.

موحدی، محمدرضا؛ و رحیمی زارع، زهره (۱۴۰۲). اندیشه صلح کل در دیوان فیض دکنی. پژوهشنامه ادیان، ۳۴، ۲۷۰-۲۹۳.

مهرآبادی، مظفر (۱۳۸۴). بررسی تغییر ایدئولوژی سازمان مجاهدین خلق. تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی.

مهرگان، احسان (۱۴۰۰). مسئله حزب توده: تأملی در نسبت چپ ایرانی با قدرت. تهران: نشرنی.

میانجی، میرزا علی احمد. (۱۳۸۲). مالکیت خصوصی در اسلام، تهران: نشر دادگستر.

میل، جان استوارت (۱۳۹۵). رساله درباره آزادی (مترجم: جواد شیخ الاسلامی). تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

نجفی، محمدحسن (۱۳۶۵). جواهرالکلام. تهران: دارالکتب الإسلامیة.

نخشب، محمد (۱۳۸۰). مجموعه آثار محمد نخشب. تهران: چاپخش.

نراقی، حسن (۱۳۹۹). جامعه‌شناسی خودمانی. تهران: نشر اختران.

ویسی، مهسا (۱۴۰۱). بررسی اندیشه صلح پاریسی همخامشیان بر مبنای اهداف فرهنگ و آموزش صلح.

دوفصلنامه جستارهای تاریخی، ۱۳(۱)، ۳۱۱-۲۸۷. doi:10.30465/hcs.2022.42997.2695

همانی، سیدجلال؛ یوزباشی، مریم؛ سرمد، زهره، (۱۴۰۳). فلسفه جنگ و ضدجنگ در شاهنامه فردوسی با

نگاهی دیگر. نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نشر فارسی، ۱۷(۹)، ۱۹۷-۲۲۸. doi:

10.22034/bahareadab.2024.17.7552

یزدی، ابراهیم (۱۳۹۴). شصت سال صبوری و شکوری. تهران: نشر کویر.

Moghadam, V. (1987, Nov/Dec). Socialism or Anti-Imperialism? The Left and Revolution in Iran. *New Left Review* (166).

Stephan, M., & Sazegara, M. (2009). Iran's Islamic Revolution and Nonviolent Struggle. In M. Stephan, *Civilian Jihad: Nonviolent Struggle, Democratization and Governance in the Middle East* (pp. 185-204). New York: Palgrave Macmillan.





مقاله پژوهشی

فرهنگ صلح از منظر جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا در ایران

محمدجواد ظریف^۱، رحمان محمدزاده^{*۲}

دریافت: ۱۴۰۳/۱۱/۱۶؛ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸

چکیده

این مقاله، با به‌کارگیری چارچوب نظری و روش «لایه‌ای در اندیشه‌پژوهی» به تحلیل ابعاد فرهنگ صلح از منظر جریان فکری صلح‌گرا در ایران دوران جمهوری اسلامی می‌پردازد. با تمرکز بر رویکرد فرهنگی به‌عنوان یکی از خرده‌جریان‌های این گفتمان، پژوهش در سه مرحله انجام شده است: (۱) پیش‌اندیشه‌شناسی؛ تعیین سطح توصیف و تحلیل؛ (۲) اندیشمندشناسی؛ شناسایی ۱۱ متفکر شاخص شامل بازرگان، داوری اردکانی، سروش، کدیور، ملکیان، مصلح، فراستخواه، علیخانی، امیرمحللاتی، مقصودی و منصورنژاد بر اساس شاخص‌های کیفی نظام‌مند فکری و کمی آثار منتشرشده؛ (۳) اندیشه‌شناسی؛ تحلیل محتوای کیفی آثار. یافته‌ها نشان‌دهنده وجود زمینه‌های سیاسی-اجتماعی شکل‌دهنده فضای ناصح، از جمله جنگ ایران و عراق، تضادهای ایدئولوژیک، و دوگانگی‌های گفتمانی بود. در مسئله‌شناسی فرهنگی، ۹ چالش کلیدی شامل: نفوذ تمدن خشونت‌زای غرب، موانع گفت‌وگویی تمدن‌ها، فرهنگ سیاسی خشونت‌زا، آفات مطالعات قومی، مدرنیزاسیون ضدفرهنگی، نادیده‌گیری سازه‌های فکری بومی، ایدئولوژی‌های خشونت‌زا، رسوخ فرهنگ چپ مارکسیستی و خشونت جاهلی شناسایی شد. راهکارهای پیشنهادی متفکران در ۷ محور دسته‌بندی شد: تحول فرهنگ سیاسی نخبگان، تلفیق فرهنگ صلح با توسعه پایدار، ترویج گفت‌وگویی بین‌فرهنگی، به‌کارگیری اندیشه عدم خشونت، آموزش صلح‌میان‌فرهنگی، تولید الهیات صلح‌مبتنی بر منابع دینی، و احیای مکتب ایرانی صلح. پژوهش بر ضرورت شبکه‌سازی نهادهای فرهنگی و اصلاح برنامه‌های آموزشی به‌عنوان پیش‌شرط نهادینه‌سازی فرهنگ صلح تأکید می‌کند.

کلیدواژه‌ها: فرهنگ صلح، جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا، ایران

۱. دانشیار، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، تهران، ایران

jjzarif@ut.ac.ir ✉

۲. دانشجوی دکتری ایران‌شناسی، دانشکده مطالعات جهان، دانشگاه تهران، تهران، ایران

mohamadzade1980@ut.ac.ir ✉

* نویسنده مسئول

۱. مقدمه و بیان مسئله

یکی از جریان‌های فکری و اندیشه‌ای در دوره جمهوری اسلامی ایران، جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا است. متفکران و پژوهشگران این جریان، در دورانی که کشور با مشکلات و بحران‌هایی مثل منازعات سیاسی اجتماعی، جنگ، تنش‌های سیاسی با غرب و...، مواجه بوده است، صلح، پرهیز از خشونت، تساهل و تسامح، انعطاف، رواداری و همزیستی سیاسی و در بعد بین‌المللی سیاست‌گفت‌وگو، مصالحه و توافق را به افراد و گروه‌های سیاسی و اجتماعی توصیه و نسبت به آنها تأکید داشته‌اند. این دسته از متفکران و پژوهشگران، با رویکردها و ابعاد فکری و اندیشه‌ای گوناگون، به موضوع صلح‌می‌پردازند و بر اساس آن اندیشه‌ها، برای حل مشکلات و چالش‌ها، راهکارهایی را نیز ارائه داده‌اند. یکی از رویکردهای این جریان اندیشه‌ای، رویکرد «فرهنگی صلح» است که در آن، به موضوع صلح‌گرا، از منظر «فرهنگ» می‌پردازند. مسئله اصلی در این تحقیق این است که فرهنگ صلح از منظر جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا در ایران، دارای چه ابعادی است؟ در راستای پاسخ به سؤال فوق، به این پرسش‌های فرعی پاسخ داده خواهد شد که مقصود از فرهنگ صلح چیست؟ متفکران اندیشه‌های صلح‌گرا چه تعریفی از فرهنگ صلح دارند؟ چه مسئله‌ها و چالش‌هایی را برای گسترش فرهنگ صلح شناسایی کرده‌اند و چه راهکارهایی را برای ترویج، تعمیق و نهادینه کردن فرهنگ صلح، توصیه و تجویز کرده‌اند؟ برخی از مفاهیم اصلی در ارتباط با موضوع این مقاله عبارت‌اند از:

اندیشه: مقصود از «اندیشه»، معنای خاص آن است که عبارت است از: «مباحث کمابیش منسجم برآمده از یک نظام معرفتی، که با رویکردهای هنجاری، تجویزی، تبیینی، تفسیری و سنجشی به مسئله‌ها و موضوعات حوزه تخصصی مربوطه می‌پردازد و دغدغه اصلی آن حل مسائل یا پیشرفت در یکی از حوزه‌های تخصصی انسانی و اجتماعی است» (علیخانی، ۱۴۰۱، ۴۵-۴۴).

فرهنگ صلح: از آن جایی که این مقاله به موضوع فرهنگ صلح می‌پردازد لازم است نخست تعریفی از فرهنگ ارائه دهیم و سپس به تعریف فرهنگ صلح بپردازیم. فرهنگ



عبارت است از: «مجموعه‌ای پیچیده، گسترده و عمیق از باورها، بینش‌ها، ارزش‌ها، نگرش‌ها، عادت‌ها، و آداب افراد و گروه‌های انسانی است که شخصیت آشکار و پنهان و رفتارهای آن‌ها را شکل می‌دهد (علیخانی، ۱۴۰۱، ۴۵). فرهنگ صلح در جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا عبارت است از: مجموعه‌ای از باورها، بینش‌ها، و ارزش‌ها که درصدد است بر اساس آن‌ها، صلح، همزیستی مسالمت‌آمیز و تساهل را میان افراد و گروه‌های انسانی و اجتماعی، توصیه و تجویز و نهادینه کند.

جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا: عبارت است از طیفی از متفکران و پژوهشگران که به نخبگان، گروه‌ها، احزاب و طیف‌های سیاسی اجتماعی، مواردی چون صلح، همزیستی، مدارا، رواداری و کنش‌های مبتنی بر آن را در برابر منازعات سیاسی داخلی و نیز رفع تنش‌های سیاسی بین‌المللی، توصیه و تجویز می‌کنند.

ایران: مقصود از ایران در این تحقیق، دوران جمهوری اسلامی است.



۲. پیشینه تحقیق

بر اساس یافته‌های تحقیق، تا کنون پژوهش مستقلی با موضوع «فرهنگ صلح از منظر جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا» در ایران صورت نگرفته است؛ اما برخی از پژوهش‌ها به طور غیرمستقیم با آن ارتباط دارند که می‌توان آن‌ها را به قرار ذیل دسته بندی کرد:

دسته نخست؛ شامل پژوهش‌هایی است که به بررسی موضوعاتی مانند صلح در اسلام، اسلام و همزیستی مسالمت‌آمیز، جهاد در اسلام، تساهل و تسامح در اسلام، رواداری و... می‌پردازند (آرایش و همکاران، ۱۴۰۱؛ علیخانی، ۱۳۸۹؛ علیخانی، ۱۳۹۳؛ صالحی نجف‌آبادی، السید و مرادی، ۱۳۸۵؛ الصَّبَّاح، ۱۳۸۶). پژوهش‌های این دسته به طور مستقیم در ارتباط با صلح و همزیستی در اسلام است و منابع معرفتی آن‌ها، شامل قرآن، سنت و سیره پیامبر اسلام (ص) و روایات امامان معصوم (ع) است. اگرچه در این پژوهش‌ها به موضوع صلح از منظر اسلام پرداخته شده است، اما اغلب مباحث کلی را در برمی‌گیرند. مقاله حاضر با رویکرد فرهنگ صلح، هم تأییدکننده و هم تکمیل‌کننده

مباحث این دسته از پژوهش‌هاست که در دو ساحت شناسایی چالش‌ها و ارائه راهکارها بحث بسیار مبسوطی است که به اسلام محدود نمی‌شود.

دسته دوم پژوهش‌هایی هستند که به بررسی صلح و همزیستی در اندیشه انقلاب اسلامی و رهبران آن (اسلامی، ۱۳۹۵؛ حق‌گو و شکوهی، ۱۳۹۹) و استکبارستیزی و صلح در سیاست خارجی جمهوری اسلامی (دهقانی فیروزآبادی و روحی، ۱۳۹۷؛ سیمبر و همکاران، ۱۳۹۵؛؛ فوزی، ۱۳۹۶؛ برخوردار، ۱۳۹۹)، پرداخته‌اند. این دسته از پژوهش‌ها، به طور غیرمستقیم به بحث فرهنگ صلح، به‌ویژه در عرصه سیاست خارجی و دیپلماسی فرهنگی و فرهنگ سیاسی محدود می‌شوند.

دسته سوم پژوهش‌هایی را شامل می‌شوند که بیش‌ترین ارتباط را با موضوع مقاله حاضر دارند و در آن‌ها به موضوع فرهنگ صلح از چشم‌اندازهای گوناگونی پرداخته شده است. در این دسته، به موضوع فرهنگ صلح با رویکردهایی مانند رویکرد میان‌فرهنگی به صلح (دیداری، ۱۳۸۰؛ مصلح، ۱۳۹۷؛ ۱۳۹۳؛ ۱۳۹۸)، آموزش صلح با رویکردهای دینی و فرهنگی (اسدی و شمشیری، ۱۳۹۹؛ اسدی و همکاران، ۱۳۹۸؛ کوه‌گرد و شمشیری، ۱۳۹۵؛ میر و شمشیری، ۱۳۹۶؛ مرزوقی و همکاران، ۱۳۹۶؛ امیدوار و همکاران، ۱۳۹۷؛ ملکیان، ۱۴۰۲؛ دستوری، ۱۳۹۹؛ حاتمی و شهبابی عامری، ۱۴۰۱؛ فاضلی، ۱۴۰۲)؛ رویکرد ادبی (میرکوشش و نوری صفا، ۱۳۹۲؛ کریمی و همکاران، ۱۳۹۶) و نیز رویکرد حقوقی به فرهنگ صلح (گودرزی و کفاش نیری، ۱۳۹۸) می‌پردازند.

مقاله حاضر تلاش می‌کند که بر اساس چارچوب و روش لایه‌ای در اندیشه‌پژوهی، اندیشه‌های صلح‌گرا از منظر فرهنگ در دوران جمهوری اسلامی ایران بررسی و تحلیل کرده و متفکران و پژوهشگران فرهنگ صلح را در حد توان و بر مبنای شاخص‌های کیفی و کمی اندیشه‌ای، شناسایی و معرفی کند. در نهایت، سعی شده است که اندیشه‌ها و پژوهش‌های آنان را در ارتباط با فرهنگ صلح در جامعه ایران، به طور نظام‌مند، شناسایی و تحلیل نماید.



۳. روش تحقیق

در این مقاله، از چارچوب نظری و روش تحقیق «لایه‌ای در اندیشه‌پژوهی» استفاده شده است که توسط علی اکبر علیخانی ارائه شده است. بر اساس این روش، تحقیق در پنج مرحله انجام می‌شود که هر مرحله دارای چند لایه است. هر لایه دارای چند گام یا اقدام عملی است که فهم و شناخت اندیشه را میسر می‌کند. ممکن است تمام مراحل، لایه‌ها و گام‌های تعیین شده در این روش، در مورد تمامی اندیشه‌ها و متفکران و پژوهشگران آن، موضوعیت نداشته باشد یا پژوهشگر فرصت و امکان تمامی آن‌ها را در تحقیق خود، به دست نیاورد. بنابراین در عمل، تحقیق در مورد اندیشه‌ها در حد مقدور و ممکن انجام می‌شود. اقتضای این تحقیق پرداختن به تمام مراحل پنج‌گانه این روش نیست؛ بلکه سه مرحله از مراحل پنج‌گانه روش لایه‌ای در اندیشه‌پژوهی را به کار بسته‌ایم که شامل موارد ذیل است:

مرحله اول، پیش‌اندیشه‌شناسی؛ این مرحله به مثابه نقشه راهی است که پژوهشگر تعیین می‌کند مطابق با آن حرکت کند و موارد تعیین شده را در طول تحقیق به کار بندد. لایه‌های این مرحله شامل این موارد است: ۱. شاخص‌شناسی اندیشه؛ ۲. مسئله‌شناسی اندیشه؛ ۳. گونه‌شناسی الگوهای پژوهش و انتخاب الگوی مناسب؛ ۴. تعیین سطح تحقیق. در این لایه پژوهشگر باید سطح تحقیق را در قالب یکی از الگوها و در پنج سطح، توصیف، تحلیل، تبیین، تفسیر و نقد و یا ترکیبی از همه موارد مشخص کند. الگوی سطح تحقیق تعیین شده در این پژوهش، در دو سطح توصیف و تحلیل اندیشه‌ها می‌باشد؛ سطوح تبیین و تفسیر این اندیشه‌ها در محدوده این تحقیق نیست و می‌توان در جای دیگر به آن‌ها پرداخت.

مرحله دوم، اندیشمندشناسی؛ این مرحله شناخت خودِ اندیشمند و پژوهشگران است که به عنوان حلقه واسط میان پیش‌اندیشه‌شناسی به مرحله اندیشه‌شناسی است. در این مرحله، اندیشمندان و متفکرانی که دارای اندیشه‌های صلح‌گرا با رویکرد فرهنگ صلح می‌باشند، شناسایی و معرفی می‌شوند.

مرحله سوم، اندیشه‌شناسی؛ این مرحله بدنه اصلی پژوهش است و دو مرحله پیشین، مقدمه و زمینه‌ای برای فهم بهتر این مرحله محسوب می‌شوند. در این مرحله



به طور مستقیم به محتوای اندیشه متفکران و پژوهشگران مورد مطالعه پرداخته می شود. لایه های این مرحله عبارت اند از: ۱. شناخت زمینه ها و شرایط سیاسی اجتماعی ظهور اندیشه های فرهنگی صلح؛ ۲. مسئله شناسی اندیشه؛ که در آن دغدغه ها و مسئله های اندیشمندان و متفکران در باب بروز ناصح مورد بررسی و تحلیل قرار می گیرد؛ ۳. بیان راهکارهایی که این متفکران جهت ایجاد و نهادینه کردن صلح و همزیستی در جامعه توصیه و تجویز می کنند.

۴. اندیشه های صلح گرا در ایران امروز

۴-۱. متفکران و پژوهشگران اندیشه های صلح گرا با رویکرد فرهنگی

در این مرحله به معرفی متفکران اندیشه ای صلح گرا در دوران جمهوری اسلامی که اندیشه های آنان موضوع این مقاله است می پردازیم. در ابتدای این مبحث لازم است به این نکته اشاره کنیم که نگارنده در این تحقیق، دو شاخص برای معرفی منادیان جریان تعیین کرده است که بر اساس روش و یافته های پژوهش است. ممکن است در باب این جریان، عاملان دیگری نیز وجود داشته باشند یا در آینده به عنوان عاملان جدید معرفی شوند. اما آنچه که از نظر راقم این سطور مبنای شناخت و معرفی عاملان قرار داده شده است، دارا بودن شاخص های کیفی و کمی اندیشه منادیان خرده جریان به شرح زیر است:

۱. شاخص های کیفی؛ از آنجا که رویکرد این مطالعه، اندیشه ای است، کسانی که عنوان منادیان این اندیشه ها محسوب می شوند که حتماً دارای نظام اندیشه ای باشند. ممکن است افرادی باشند که در باب صلح در محافل و نشست ها سخنرانی کرده باشند یا یادداشت های مطبوعاتی نوشته باشند، اما آنچه در این مقاله به عنوان شاخص های کیفی نظام اندیشه ای برای منادیان مدنظر است، عبارت اند از: ۱. مشکلات، مسئله ها، و بحران های جاری جامعه- در حوزه تخصصی هر اندیشه ای- محور آن است؛ ۲. مباحث آنان صبغه و رویکرد هنجاری، تجویزی و حل مسئله دارند؛ ۳. به علل و ریشه های مشکلات، عقب ماندگی و انحطاط در موضوع مورد بحث می پردازند؛ ۴.



برای حل مسائل، راه حل و راهکاری دهد، اعمّ از این که راه حل‌ها کوتاه مدت، میان مدت، یا بلندمدت باشند یا در قالب توصیه، راهبرد، الگو و مورد مشابه ارائه شوند؛ ۵. به تجویز و ارائه راهکار برای رشد، توسعه و پیشرفت در حوزه مربوطه می پردازند، ۶. در یک نظام معرفتی کلان تر ریشه دارد؛ ۷. در قالب استانداردهای علمی مطرح می شود؛ ۸. با شاخص‌ها و معیارهای علمی و پژوهشی قالب سنجش، ارزیابی و ردّ یا اثباتی است (علیخانی، ۱۴۰۱، ۴۵-۴۴).

۲. شاخص دوم برای انتخاب منادیان، تعداد آثار منتشر شده آن‌هاست. کسانی را به عنوان منادیان اندیشه‌ای جریان صلح محسوب کرده‌ایم که آثار علمی در قالب کتاب، مقاله علمی، و ... در زمینه صلح منتشر کرده باشند یا دارای آثار جایگزین در حوزه صلح باشند. برخی از این متفکران و پژوهشگران عبارتند از: مهدی بازرگان، رضا داوری اردکانی، عبدالکریم سروش، محسن کدیور، مصطفی ملکیان، علی اصغر مصلح، مقصود فراستخواه، علی اکبر علیخانی، محمدجعفر امیرمحلّاتی، مجتبی مقصودی، محمد منصورنژاد.

۲-۴. زمینه‌ها و شرایط سیاسی اجتماعی ظهور اندیشه‌های صلح‌گرا

مطابق با روش لایه‌ای در اندیشه‌پژوهی، ظهور اندیشه صلح و رواداری، با مسئله‌ها چالش‌های اجتماعی و سیاسی ناصح مطرح شده‌اند. این شرایط و زمینه‌ها شامل موارد ذیل می‌باشند:

۱-۲-۴. تضادهای ایدئولوژیک خشونت‌زا میان جریان‌های سیاسی

در دوران پیش از انقلاب اسلامی، چیزی که به عنوان مهم‌ترین عامل ائتلاف و وحدت نیروهای درگیر در انقلاب شده بود، تعارض با شاه و حکومت پهلوی بود. پس از پیروزی انقلاب، این ائتلاف به سرعت گسسته شد و ساختارهای معنایی متفاوتی از قدرت سیاسی، جامعه، اقتصاد و فرهنگ بازتولید شد و عرصه را به ناهمگونی و منازعات سیاسی - اجتماعی جریان‌ها، گروه‌ها و طیف‌های مختلف سیاسی اعمّ از اسلام‌گرا، ملی - مذهبی، لیبرال، و چپ‌گرای مارکسیسم سوق داد. اگرچه تکثر و تعدد



نیروهای سیاسی و اجتماعی نویدبخش ایجاد فضای باز سیاسی و جهشی به سوی دموکراسی بود؛ اما «منازعات سیاسی» ماه‌های نخست پس از انقلاب، به رادیکال شدن و افزایش خشونت‌های سیاسی و اجتماعی انجامید. یکی از مهم‌ترین علل ایجاد چنین اوضاعی، «تضادهای ایدئولوژیکی و فکری» بود که در مسائلی مثل، شورای انقلاب، دولت موقت، مسئله آزادی مطبوعات، پیش‌نویس قانون اساسی، انتخابات ریاست جمهوری و مجلس شورای اسلامی، انقلاب فرهنگی و ماجرای گروگان‌گیری سفارت امریکا خود را نشان می‌داد (بنی‌صدر، ۱۳۸۰، ۱۱۸-۱۱۳).

۲-۲-۴. جنگ ایران و عراق

با آغاز جنگ میان ایران و عراق در سال ۱۳۵۹، منازعات سیاسی میان گروه‌ها و جریان‌ها، وارد فاز جدیدی شد. مشارکت همه‌گفتمان‌ها، جریان‌ها و گروه‌های موجود در صحنه جنگ، به معنای توافق آن‌ها بر سر معنا و واقعیت نهایی آن نبود. «منازعه بر سر مسئله جنگ» به صورت بخشی از منازعه‌گفتمان‌ها بر سر تعیین محتوای نظم سیاسی نیز محسوب می‌شد که به شکل معناداری در نحوه برخورد نیروها با مسئله جنگ و طولانی شدن یا نشدن آن پس از آزادسازی خرمشهر تأثیرگذار بود. از نگاه جریان «اسلام‌گرا»، هر تلاشی برای تأثیر گذاشتن بر سرنوشت جنگ، از طریق سیاسی و به منظور ایجاد صلح و پایان آن، به عنوان حرکتی لیبرالی، سازش‌کارانه و غیرانقلابی، ارزیابی و مورد واکنش قرار می‌گرفت. این واکنش‌ها به پیوستگی عمیق‌تر جنگ با گفتمان انقلابی کمک می‌کرد که تقریباً تا پایان جنگ ادامه داشت (همتی و دلاوری، ۱۳۹۴).

۳-۲-۴. نفوق جریان سیاسی اسلام‌گرا و به حاشیه رفتن رقبا

با عزل بنی‌صدر، و نفوق جریان اسلام‌گرا یا مکتبی‌ها، سایر جریان‌های سیاسی دیگر مانند لیبرال‌ها، ملی‌گراها و چپ‌گراهای مارکسیسم، به‌عنوان «دگرهای غیرقانونی» از صحنه سیاسی این دوره حذف شدند و عرصه سیاسی برای کنشگری آن‌ها فراهم شد. بنابراین، دوره تکثرگرایی سیاسی، جای خود را به یکدست شدن سیاسی و به تدریج خارج شدن رقبا از صحنه سیاست داد که گامی مهم، در جهت استقرار نظام جمهوری



اسلامی به حساب می‌آمد (دلآوری و همکاران، ۱۳۹۹). فضای سیاسی کشور پس از حوادث سال ۱۳۶۰، همواره تحت تسلط دو جناح چپ و راست اسلامی و در قالب دو سازمان اصلی، یعنی حزب جمهوری اسلامی و سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی بود و همین دو جناح هستند که می‌توان آن‌ها را نیای دو جریان اصلاح‌طلب و اصول‌گرا دانست (شادلو، ۱۳۸۶، ۲۱). گفتمان اسلام سیاسی، با رویکردی «غیریت‌ساز» در عرصه سیاست خارجی، با استراتژی «برخورد قاطع با غرب» یا «استکبارستیزی»، «صدور انقلاب اسلامی» عمل می‌کرد که به عنوان دستاورد «آرمان‌گرایی پساجنگ» محسوب می‌شد (فوزی، ۱۳۹۰).

۴-۲-۴. دوگانگی آرمان‌گرایی و واقع‌گرایی سیاسی در دوران سازندگی

پس از پایان جنگ، زمینه طرح نگرش‌های جدید از سوی جریان‌های اسلام‌گرا و بازنگری در برخی شعارها و مواضع در شرایط سیاسی و اقتصادی کشور را فراهم کرد. از سوی دیگر، پس از فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی و شکست کمونیسم و با غلبه لیبرالیسم در فضای «گفتمان جهانی»، برخی جریان‌ها تحت تأثیر این فضای فکری، به دفاع از لیبرالیسم و سکولاریسم اسلامی و نقد برخی از مبانی فکری حکومت دینی پرداختند. رقابت سیاسی در این دوره میان دو جریان سیاسی «اصول‌گرا» و «اصلاح‌طلب» بود. در حالی که هر دو جریان بر آرمان‌های انقلاب تأکید داشتند، اما اصول‌گراها به‌رغم حمایت و تقویت دولت در عرصه‌های اقتصادی - اجتماعی و فرهنگی، سیاست رادیکال علیه منتقدان سیاسی و غرب به ویژه آمریکا را در پیش گرفتند. در سوی دیگر، جناح اصلاح‌طلبان، خواستار سیاست‌های فرهنگی و اجتماعی و حتی اقتصادی بازتر و گفت‌وگوبا غرب و نگاهی تسامح‌آمیز به حاکمیت ارزش‌های دینی در جامعه بودند (فوزی، ۱۳۹۰). چنین فضای دوگانه‌ای علاوه بر ایجاد «تحکم» و «انسداد سیاسی»، منازعات سیاسی و اجتماعی میان افراد و جریان‌ها را تشدید می‌کرد که تا انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ تداوم داشت.



۴-۲-۵. دوگانگی میان مفاهیم اصلاح طلبی و جریان انقلابی

با روی کار آمدن دولت اصلاحات، مطالبات جدیدی در عرصه سیاست، با مشارکت نیروهای اجتماعی جدید از قبیل روشنفکران دینی، دانشجویان، زنان و جوانان ایجاد شد. هم زمان شاخص‌هایی همچون دسترسی به اطلاعات و سطح تحصیلات و میل به مشارکت سیاسی افزایش یافت. در عرصه جهانی، فروپاشی شوروی، جان تازه‌ای به «موج دموکراتیزاسیون» بخشید که از دهه ۱۹۷۰ آغاز شده بود. در قلمرو فکر و اندیشه، و در عرصه روشنفکری دینی، طیفی از اندیشمندان مباحث جدیدی مطرح ساختند؛ برخی از کنشگران سیاسی در قالب گروه‌های سیاسی و مذهبی مثل مجمع روحانیون مبارز، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و دفتر تحکیم وحدت، وارد فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی شدند (اباذری و روزخوش، ۱۳۹۶). در این دوره، ادبیات سیاسی - اجتماعی جدیدی با مفاهیمی مانند اصلاحات، توسعه سیاسی، قانون‌گرایی، حقوق شهروندی، عدالت، و کرامت انسانی، و در حوزه فرهنگ؛ «مشارکت فرهنگی»، «گفت‌وگوی فرهنگی»، «ارتباطات میان فرهنگی» و نظایر آن، ظهور کرد. اما در این دوران، به جز گروه‌های نزدیک به یکی از دو جناح «اصلاح طلب» و «اصول‌گرا»، هیچ امکانی برای فعالیت تشکیلاتی سایر گروه‌های سیاسی مهیا نشد و سیاست‌ورزی در قالب جناحی با برخی فراز و فرودها ادامه یافت (خرمشاد و جمالی، ۱۳۹۷). به تدریج نوعی دوگانگی میان مفاهیم اصلاح طلبی از یک سو و «جریان انقلابی» پدید آمد که زمینه‌ساز رادیکالیزه شدن و خشونت‌آمیز شدن فضای سیاسی و اجتماعی دوره اصلاحات شد که می‌توان به حوادثی مانند حادثه کوی دانشگاه، قتل‌های زنجیره‌ای، دستگیری، حبس و شکنجه برخی از روشنفکران اشاره کرد. چنین اوضاعی، زمینه‌ساز شکل‌گیری گفتمان جدیدی با عنوان «گفتمان اصول‌گرای اسلامی» شد (مقصودی و راهبر، ۱۳۹۴).

۴-۲-۶. تداوم منازعات سیاسی داخلی و بدبینی به غرب در دولت اصول‌گرا

دولت نهم موسوم به دولت اصول‌گرا، تداعی‌گر بازگشت آرمان‌ها و اصول انقلاب و جنگ بود (رضایپور و مقصودی، ۱۳۹۷). دولت نهم یا «انقلاب سوم»، «انقلاب بی‌صدا و یا



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۵۸

دوره ۱۹، شماره ۱
بهار ۱۴۰۵
پایه ۷۳



خاموش ایران»، در دو جبهه داخلی و خارجی با چالش‌هایی مواجه بود که ریشه در دولت‌های گذشته داشت. در این دوره موضع‌گیری و انتقادهای علیه دولت‌های پیشین، به «دگرسازی» و «غیریت‌سازی» در عرصه سیاسی داخلی انجامید که تقریباً تا پایان دولت دهم نیز تداوم داشت. در عرصه سیاست خارجی، دولت نهم و جریان حامی آن، با یک عدم اعتماد تاریخی نسبت به غرب مواجه بود که حاصل ایدئولوژی آرمان‌گرایانه بدبینی و تضاد با غرب و اسرائیل به عنوان دگرهای خارجی بود. به‌طورکلی، سیاست خارجی دولت نهم، سیاست «تهاجمی-تقابلی» بود که پیامدها و نتایج چنین سیاست‌هایی در مورد مسئله پرونده هسته‌ای ایران، صدور سه قطعنامه شورای حکام، یک بیانیه و چهار قطعنامه شورای امنیت سازمان ملل علیه جمهوری اسلامی ایران بود که تحریم‌های اقتصادی و فشارهای سیاسی برای کشور در پی داشت (حاجی‌یوسفی، ۱۳۸۹).

۴-۲-۷. مسئله پرونده هسته‌ای ایران

«دولت تدبیر و امید» یا دولت اعتدال با اولویت قرار دادن سیاست خارجی «تعامل و گفت‌وگو با غرب» بر اساس احترام متقابل آغاز به کار کرد. دولت جدید با رویکرد جدید و با تکیه بر عمل‌گرایی انتقادی در بازتعریف اصول هویت‌بخش، اعم از استقلال‌جویی، عدالت‌جویی و مقاومت، و اولویت‌دادن به منافع ملی در برابر مصالح اسلامی، بر صلح‌آمیز بودن برنامه هسته‌ای جمهوری اسلامی تأکید داشت و خواهان پذیرش حق غنی‌سازی در چارچوب مقررات شد (مشیرزاده، ۱۳۹۷). این دولت طی مذاکرات مستمر با طرف‌های خارجی، سعی در شفاف‌سازی فعالیت‌های هسته‌ای و عمل به تعهدات خود در چارچوب قوانین بین‌المللی نمود در نهایت، پس از ۲۳ ماه مذاکرات طولانی و مداوم، در تیرماه ۱۳۹۴ توافق برجام^۱ صورت گرفت. از نظر دولت تدبیر و امید، این‌گونه توافقات بین‌المللی، بر پایه اصول مهمی همچون پایبندی به تعهدات، گفت‌وگو، احترام متقابل، عدم تجاوز، حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات صورت می‌گرفت (پورقوشچی و مقصودی، ۱۳۹۸). این وضعیت چندان پایدار نبود؛ با

آغاز دوباره منازعات و اختلافات سیاسی میان موافقان و مخالفان برجام، تنش‌های سیاسی و تحریم‌های اقتصادی علیه جمهوری اسلامی ایران تشدید شد. برخی از دلایل ایجاد فضای ناصح پس از توافق برجام عبارت‌اند از: ۱. عدم به‌کارگیری استراتژی صلح و مدارا با رقبای داخلی و بین‌المللی توسط جناح‌ها و گروه‌های سیاسی؛ ۲. خط‌مشی استکبارستیزی و به‌ویژه امریکاستیزی، به‌عنوان یکی از گفتمان‌های غالب پس از پیروزی انقلاب اسلامی تا امروز؛ ۳. رویکرد آرمان‌گرایی انقلابی که با اولویت دادن به مصالح انقلابی-اسلامی، مروج ایدئولوژی مقاومت و عدم به‌کارگیری صلح و سازش است (قنبرلو، ۱۳۹۶).

۵. مسئله‌شناسی جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا از منظر فرهنگ

در این بخش که شاید اصلی‌ترین بخش از اندیشه‌پژوهی است به مسئله‌شناسی متفکران و پژوهشگران جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا از منظر فرهنگ خواهیم پرداخت. چرا که اندیشه‌های صلح در مواجهه با مسائل، بحران‌ها و مشکلات پدید می‌آیند و متفکران و پژوهشگران این حوزه، ابتدا با شناسایی آن‌ها، راهکارهایی جهت حل آن و ایجاد صلح و همزیستی در جامعه ارائه می‌دهند. برخی از این مسئله‌ها عبارت‌اند از:

۵-۱. نفوذ و سلطه فرهنگ و تمدن غرب مدرن در مشرق‌زمین

از نظر متفکران و پژوهشگران جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا، یکی از علل ایجاد فضای ناصح و خشونت در دوران معاصر، نفوذ و تأثیر فرهنگ و تمدن غرب در سیاست بوده است که از آن با عنوان «تمدن خشونت» یا «تمدن مدرن» تعبیر می‌شود. از نظر اینان، خشونت نه از زمان فلاسفه یونان قدیم همچون افلاطون و ارسطو، بلکه نخستین بار در دوران جدید و با علم و دانش مدرن وارد تاریخ بشر شد و فرهنگ نیز نخستین قربانی آن بوده است؛ به همین خاطر، برخی از متفکران جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا، اصطلاح «سوفیسم نقاب‌دار» را در مورد تمدن و فرهنگ غرب به کار می‌برند (داوری اردکانی، ۱۳۸۵، ۹-۱۰). از نظر آن‌ها، روح سلطه‌گری تمدن غرب، از سیاست دوران مدرن جدا



نبوده و پیامد آن، به‌کارگیری سلطه توأم با خشونت در عرصه‌های سیاسی اجتماعی بوده است (همان، ۲۰۷-۲۰۶).

از نظر متفکران جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا، آن‌چه که زمینه‌ساز سلطه خشونت‌آمیز فرهنگ و تمدن غرب مدرن در سایر مناطق جهان به‌ویژه در فرهنگ‌های ملل مشرق‌زمین شد، زوال تدریجی «حکمت الهی» به‌مثابه ارزش و به جای آن، سلطه انواع دیدگاه‌های ضد حکمت و ضد اخلاقی، الحادی و سکولار غرب بود که فرهنگ ملل مشرق‌زمین را تحت تأثیر خود قرار داد (اعوانی، ۱۴۰۲، ۵۴۳).

۵-۲. موانع تحقق ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها

ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها که در دولت اصلاحات و توسط رئیس‌جمهور سید محمد خاتمی مطرح شد، نوعی بازیابی هویت تمدنی ایرانی - اسلامی و وسیله‌ای برای برقراری ارتباط ایران با جهان خارج بود؛ اما این طرح در مسیر خود با موانع و مشکلاتی مواجه شد که به تدریج در دولت‌های بعدی به محاق رفت (مستقیمی، ۱۳۸۳، ۱۷-۳۲). برخی از علل آن عبارت‌اند از:

۱. از مشکلات گفت‌وگوی تمدن‌ها، دولت‌ها و جوامع، «سیاست‌زدگی» آن است که در این‌جا بیش‌تر فرهنگ را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد؛ سیاست‌زدگی در فرهنگ عبارت است از دخالت منفی یا مثبت دولت یا گروه‌های سیاسی دارای نفوذ و قدرت در برنامه‌ها، مقررات و فرایندهای مربوط به مجامع فرهنگی (علیخانی، ۱۴۰۳ ب). با این‌که فرهنگ و سیاست با یکدیگر نسبت دارند، اما در یک سطح نیستند و بای‌ک‌نظر واحد و یکسان، نمی‌توان به آن‌ها نگاه کرد. امروزه مباحث فرهنگی، به‌ویژه در جهان توسعه‌نیافته، به شدت «سیاست‌اندیش» شده و فرهنگ سیاست‌اندیش، به هر حال تابع سیاست می‌شود. گفت‌وگوی تمدن‌ها یک امر سیاسی نیست؛ اما پرواضح است که با مقتضیات سیاست مطرح شده و می‌تواند در سیاست نیز مؤثر واقع شود و اگر بر مبنای اصول و مؤلفه‌های صلح‌آمیز و مدارا باشد، منجر به دوستی و همزیستی مسالمت‌آمیز میان جوامع خواهد شد. اما سیاست‌زدگی گفت‌وگو، منجر به قطب‌بندی جهان به دو



گروه «خودی» و «غیرخودی» و یا «دوست» و «دشمن» خواهد بود (داوری اردکانی و همکاران، ۱۳۸۴).

۲. مشکل دیگر در طرح گفت‌وگوی میان تمدن‌ها و فرهنگ‌ها، مسئله «فقدان زبان واحد» میان متفکران و سیاستمداران است. امروزه برخی از سیاستمداران، زبان گفت‌وگو را مطلق می‌شمارند و حوادث تاریخی را به ضرورت و امتناع ارجاع می‌دهند و تاریخ بشر را با یک سازوکار خشک و غیرقابل انعطاف تفسیر می‌کنند (داوری اردکانی و همکاران، ۱۳۸۴). تعارض آرا و تضاد منافع در جامعه در غیاب یک زبان مشترک برای تفاهم و همکاری، منجر به خشونت و ستیزه‌جویی میان این دو شده است. نتیجه چنین رویکردی، جداسازی افراد، گروه‌ها و جریان‌های سیاسی اجتماعی از یکدیگر می‌شود که مانع‌گذار از اجتماع در خود، بسته به جوامع بزرگ‌تر و فراگیرتر به نحو مطلوب، خواهد شد که دستاورد آن فقدان تفاهم میان افراد و تشدید نابرابری‌های سیاسی اجتماعی، ستیزه‌جویی و خشونت خواهد شد (پایا، ۱۳۷۸).

۳-۵. فرهنگ سیاسی خشونت‌زا

یکی دیگر از مسئله‌های جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا مربوط به «فرهنگ سیاسی ایرانی» است که دارای ریشه‌های تاریخی و فرهنگی است. فرهنگ سیاسی عبارت است از «مجموعه نگرش‌ها، آداب و رسوم، باورها، بینش‌ها و ارزش‌های یک ملت درباره سیاست و نظام سیاسی در یک زمان معین» (رفیع و همکاران، ۱۳۹۷). فرهنگ سیاسی به عنوان متغیری مهم و تعیین‌کننده، برای تحلیل و بررسی اوضاع سیاسی اجتماعی و فرهنگی جوامع اهمیت دارد. در شکل‌گیری فرهنگ سیاسی جوامع، عوامل متعددی همچون جغرافیا، اقتصاد، تجربیات تاریخی و فرهنگی نقش دارند (نبوی و رحیمی، ۱۳۹۵). بخشی از علل بروز منازعات، کشمکش‌ها، اختلافات و به‌طور کلی ایجاد فضای ناصالح میان افراد و گروه‌ها در جامعه ایران کنونی، ریشه در «فرهنگ سیاسی ایرانی» دارد که در طی جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا، برخی از متفکران بر آن تأکید دارند. برخی از ویژگی‌های فرهنگ سیاسی ایرانی عبارت‌اند از:



۱. شخصیت مخالف توسعه و قبیله‌ای، شیرهای، خلیقات استبدادی، خویشاوندگرایی و احساس تعلق به گروه خاص، روحیه جنگاوری و ستیزه‌جویی و ناسازگار، خودشیفتگی و تفکر شخصی و سلیقه‌ای، عدم پذیرش تفاوت‌ها و میل به تخریب دیگری (سریع‌القلم، ۱۳۹۳؛ سریع‌القلم، ۱۳۷۷):

۲. بدبینی به مصالحه در فرهنگ سیاسی در دوران کنونی، سازش و مصالحه در فرهنگ سیاسی ما بار منفی پیدا کرده است. بنابراین، به هرگونه سازش و مصالحه با «دیگری»، انگ و برچسب خیانت زده می‌شود. در این‌گونه فرهنگ سیاسی، سیاست مشغله‌ای خصمانه تلقی شده و در آن بهترین راه‌حل برای تأمین منافع هر طرف، ادامخ منازعه و عدم سازش، طرد، تخطئه محسوب شده است (رضاپور قوشچی و مقصودی، ۱۳۹۸).

۳. مطلق‌اندیشی به‌جای نسبی‌گرایی (سریع‌القلم، ۱۳۸۱، ۱۷-۳۰)، ایدئولوژیک‌اندیشی و فقدان گفت‌وگو، عامل اصلی عدم همکاری و تفاهم میان نخبگان سیاسی شده است (سریع‌القلم، ۱۳۹۳).

۴. نگاه حماسی به غرب به‌جای نگاه عقلایی، بخشی از رویکرد گفتمان تقابلی، بدبینی، و توطئه‌آمیز نسبت به تمدن غرب و فرایند جهانی شدن است که در شک عمیق و تاریخی ایرانیان به قدرت‌های بزرگ پس از انقلاب ریشه دارد (سریع‌القلم، ۱۳۸۴، ۲۷۸).

۴-۵. آفات مطالعات قومی در گسترش ناصح

امروزه گسترش حوزه مطالعات قومی از سوی نهادهای مختلف دولتی، غیردولتی و گاه مستقل در سطوح محلی، ملی، منطقه‌ای و بین‌المللی، باعث رشد مراکز، مؤسسات و دپارتمان‌های مطالعات قومی، و تولید و توزیع حجم وسیعی از پژوهش‌های علمی و آکادمیک در قالب کتاب، رساله دانشگاهی و مقالات علمی شده است. چرخش اطلاعات تولیدی و بازنشر آن در عرصه‌های ارتباطی و اطلاعاتی، به‌جای تأکید بر «مشترکات فرهنگی»، بر «منفردات» فرهنگی توجه شده است که گاهی این موضوع، به تفکیک و حتی خاص‌گرایی قومی و فرهنگی منجر می‌شود. به علاوه، در مطالعات قومی با نگاه مطلق بر عنصر هویت، به‌ویژه در مفهوم قومی آن، تلاش شده است در بستر



کنشگری علمی، به بازنمایی تفاوت‌ها، تمایزات، شکاف‌ها، و متعاقب آن، جنگ‌ها و ستیزه‌ها پرداخته شود. در این مسیر عملاً خواسته یا ناخواسته در بستر کمک به افزایش آگاهی قومی، از یک طرف به برجسته‌سازی هویت‌های قومی به مثابه «خودی»، و در سوی دیگر، به «تفکیک»، «غیریت‌سازی» و «دگرسازی» می‌انجامد (مقصودی، ۱۴۰۱؛ و مقصودی، ۱۴۰۲). این مسئله در مواردی به صورت غیرمستقیم، موجب توسعه و بازنمایی ادبیات نفرت و خشونت میان اقوام شده است. نتیجه چنین الگوی مطالعاتی، شکل‌گیری فضای فرهنگی-رقابتی شده است، که در آینده به عدم شناسایی و یا کژشناسایی در مطالعات قومی فرهنگی منجر خواهد شد (نوری، ۱۴۰۲، ۵۰۹-۴۸۳).

۵-۵. مدرنیزاسیون ضدفرهنگی

به باور متفکران و پژوهشگران اندیشه‌ای صلح‌گرا، یکی دیگر از علل خشونت‌زایی فرهنگی، می‌توان به مدرنیزاسیون ضدفرهنگی اشاره کرد که از آن به «هویت بازگشتی» تعبیر می‌شود. بر این اساس، رشد اسلام‌گرایی افراطی توأم با خشونت، ممکن است نتیجه شکست سیاست‌های نوسازی برخی دولت‌ها باشد. در این جوامع، مدرنیزاسیون دولتی به فساد، اقتدارگرایی و خودکامگی افراد و برخی گروه‌های سیاسی و فرهنگی می‌انجامد. این برنامه‌ها به صورت عمودی و توسط دیوان‌سالاران دولتی، دخالت یک قدرت خارجی و حمایت روشنفکران اغلب بی‌توجه به حساسیت‌های «فرهنگی و سنتی» جامعه انجام می‌شود. بنابراین، ارزش‌ها و هنجارهای سنتی به جای تحول تدریجی درون‌زا، به یک‌باره تخریب می‌شوند. در نتیجه، برنامه‌های عرفی‌سازی، به نفع تفکرات اسلام‌گرا شکست خواهد خورد؛ در واقع، این نوعی سیاست هویتی یا هویت بازگشتی است که پیامد آن، سرخوردگی و یأس انسان‌ها به دلیل تخریب سنت‌ها، منجر به هویت‌گرایی افراطی و یک‌جانبه مذهبی، توأم با خشونت، ستیزه‌جویی، و ترور خواهد شد (اینگلهارت و نوریس، ۱۳۹۶). نخبگان سیاسی جدید در سرزمین‌های اسلامی به جای توسعه عمیق و آرام آموزشی و علمی در متن جامعه، با امواج ایدئولوژی‌ها



مانند سوسیالیسم، لیبرالیسم و ناسیونالیسم، قرائت‌هایی از دین ارائه دادند که به صورت شیوه‌های خشونت‌آمیز و تخطی از روش‌های مسالمت‌آمیز بوده است (فراستخواه، ۱۳۸۸؛ فراستخواه، ۱۴۰۲).

۵-۶. عدم حفظ و به‌کارگیری ساختارهای فکری و فرهنگی موجود در جامعه

اندیشمندان و متفکران، ساختارها و سازه‌های فکری و فرهنگی هر جامعه‌ای به-شمارمی‌آیند که در طی تاریخ منشأ اثر بوده‌اند. اندیشه‌ورزان و اصلاح‌گران صاحب‌نامی در ایران مثل میرزا ملک‌خان، میرزا آقاخان کرمانی، فتحعلی آخوندزاده، میرزا یوسف-خان مستشارالدوله، محمدعلی فروغی و... آموزش همگانی، قانون، مجلس، مشروطه و مفاهیمی از این دست را در جامعه شکل دادند. به واسطه تلاش‌های آنان، مفاهیمی چون، فرهنگ ایران و کلیت تاریخی ایران شکل گرفت و اگر تکاپوهای فکری و اندیشه‌ای اینان نبود، امروزه جامعه ایران با بحران‌هایی بدتر و حادثتر هم چون خشونت‌های ایللی، ناامنی اجتماعی، بی‌سوادی همگانی، خودکامگی و... مواجه بود (فاضلی، ۱۴۰۲، ۷۲-۱۸). در دوره‌های تاریخی گذشته، اندیشمندان و متفکران آن، سازه‌های فکری فرهنگی به صورت بالفعل و بالقوه تشکیل داده‌اند که از آنان به عنوان کنشگران مرزی تعبیر شده است (فراستخواه، ۱۴۰۱، ۱۹-۱۴).

گاهی ساختارهای بالفعل فکری و فرهنگی گذشته و حتی موجود، توسط حاکمیت، سازه‌های موقت انگاشته می‌شود. این ساختارها از جانب نخبگان سیاسی، جهت انجام تحولات سیاسی اجتماعی، در اولین فرصت جای خود را به یک الگوی جدید مثل دموکراسی-خواهی غربی می‌دهد (فراستخواه، ۱۴۰۱، ۴۸-۱۹؛ فراستخواه، ۱۴۰۳). این موضوع بر ذهن بخشی از نخبگان سیاسی تأثیر گذاشته و بدون توجه به منطق تحول و توسعه، به خیال‌پردازی و سیاست‌ورزی توده‌انگیز (پوپولیستی) آنان منجر می‌شود (فراستخواه، ۱۴۰۳).

۵-۷. نفوذ و گسترش ایدئولوژی‌های خشونت‌زا

از نظر متفکران و پژوهشگران جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا، یکی از مسئله‌های مهم در شکل‌گیری تفکر و فرهنگ خشونت در ایران امروز، نفوذ ایدئولوژی‌های خشونت‌زا





است که فضای جامعه را ناصالح نموده است و تندروری و خشونت، تنفرزایی و پدیده‌هایی مثل «غیریت‌سازی»، «دوقطبی‌سازی» «خود - دیگری» و «خودی - غیر خودی» را به وجود آورده است. در این جا منظور از ایدئولوژی عبارت است از «مجموعه‌ای از دیدگاه‌ها و تفکرات در قالب یک نظام فکری که بر پایه برخی اصول از قبل پذیرفته شده مبتنی است و دارای ویژگی‌های ذیل است:

۱. خودحقوق‌پندار، دیگر باطل‌انگار، غیریت‌ساز، متعصب، احساسی، فرافکن و اغلب انتزاعی؛

۲. دارای کارکردهای هویت‌ساز، مشروعیت‌بخش، جهت‌دهنده، بسیج‌کننده، ذهنیت‌ساز، برانگیزاننده و تولیدکننده معانی و ارزش‌ها و پوشاننده تضادها و ناتوانی‌ها و تفسیرگر، قضاوت‌گر و طردکننده و حذفی‌نگر (علیخانی، ۱۴۰۳ الف)؛

۳. ایدئولوژی‌ها اغلب عقل‌ستیزند و در مرام و مکتب آن‌ها، احساسات بر عقل (سروش، ۱۳۷۲ الف) و تقلید بر تحقیق، غلبه دارد (سروش، ۱۳۷۲ ب)؛

۴. دین، اخلاق، حقوق بشر و ارزش‌های انسانی را در جهت اهداف ایدئولوژیک خود تفسیر، بازخوانی و به کار می‌گیرند و به هر حالت و قیمتی، هدف برایشان وسیله را توجیه می‌کند (علیخانی، ۱۴۰۱، ۱۷۲-۱۷۱). «انگیزه‌های اسلامی» در قالب دین ایدئولوژیک، که چهره‌ای خشن، بی‌انعطاف، عقل‌ستیز و غیریت‌ساز از اسلام به تصویر می‌کشند (سروش، ۱۳۷۲ ب)؛

۵. دارای ارزش‌ابزاری برای کنش و واکنش‌های سیاسی است و دائماً در حال هجمه و دفاع و مجادله است (علیخانی، ۱۴۰۱، ۱۷۲-۱۷۱) و بیش‌تر به دوره تأسیس، باور دارند تا به دوره استقرار؛ در عرصه‌های سیاسی و اجتماعی به جای حرکت «گام‌به‌گام»، به طور ضربتی، سریع و انقلابی عمل می‌کنند (بازرگان، ۱۳۶۳، ۹۱-۹۰؛ و بازرگان، ۱۳۸۹، ۱۳۴).

۵-۸. رسوخ فرهنگ چپ مارکسیستی

یکی از علل گسترش فرهنگ خشونت در جامعه ایران کنونی، رسوخ فرهنگ چپ

مارکسیستی است. ایدئولوژی کُمسوسیالیسم یا همان فرهنگ ریشه‌دار چپ مارکسیستی و کمونیستی که به‌طور عمیق وارد جامعه ایران شده و فرهنگ، دین، مذهب، و نگرش‌های سیاسی اجتماعی ایران را تحت تأثیر قرار داده است که به سه دلیل در ذهن و ضمیر ایرانیان وارد شده و خود را کاملاً بومی جلوه داده است:

۱. به این دلیل که الگوهای روسی و کمونیستی غیریت‌سازی و سپس محو و نابود کردن مخالفان سیاسی یا پرونده‌سازی برای آنان به شیوه‌های مختلف، برای پادشاهان و حاکمان مستبد ایران دلنشین و اثرگذار بود (علیخانی، ۱۴۰۲، ۲۶۴-۲۵۵)؛

۲. آموزه‌های سوسیالیستی که با روحیات و فرهنگ اسلامی و فرهنگ عمومی سازگار می‌نمود، به‌سرعت با آن عجین شد و بسیاری از روحانیان و گروه‌های مذهبی، روشنفکران و فعالان سیاسی که به هر دلیل، تجدد غربی و لیبرالیسم را نمی‌پسندیدند، از سوسیالیسم تأثیر پذیرفتند و به سرعت و اغلب ناخودآگاه آموزه‌های آن را به بخشی از فرهنگ و باورهای خود تبدیل کردند. حتی کسانی که طرفدار لیبرالیسم و تجدد بودند، روحیات ایدئولوژیک کموسیالیستی در ذهن و نگرش‌های آنان رسوخ کرد. از سوی دیگر، اغلب آموزه‌های سوسیالیستی در قالب مفاهیم دینی و قرآنی بازتولید و بومی‌سازی شد و به بخشی از گفتمان اسلامی و انقلابی تبدیل شد (علیخانی، ۱۴۰۲، ۲۵۵-۲۶۴) که بخشی از این فرهنگ تا دوران جمهوری اسلامی نیز تداوم داشته است.

۳. یکی دیگر از عوامل تندروی و نارواداری در فرهنگ سیاسی ایران در دوران معاصر، تأثیر متفکران معاصر جهان عرب است که آثار و افکار آنها از طریق ترجمه و تعامل وارد جامعه ایران شد. در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ سوسیالیسم در میان آنان طرفداران بسیاری داشت و اسلام‌گرایان جهان عرب، سعی داشتند اسلام را با بن‌مایه‌های ایدئولوژیک سوسیالیستی و کمونیستی بازخوانی کنند (علیخانی، ۱۴۰۲)؛ و (علیخانی، ۱۴۰۳ الف).

۹-۵. رسوخ فرهنگ خشونت جاهلی

به اعتقاد متفکران جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا، یکی دیگر از مسئله‌های بنیادین در تولید





خشونت در جامعه کنونی، «رسوخ خشونت عصر جاهلیت در فرهنگ اسلامی» پس از رحلت پیامبر اسلام (ص) بوده است. در قرآن و سنت، راهبردهای فراوانی برای صلح و همزیستی وجود دارد. تمامی آیات جنگ و جهاد در قرآن دفاعی است و هیچ آیه‌ای اجازه آغاز هیچ جنگ و خشونتی را نمی‌دهد. تمام جنگ‌های پیامبر (ص) نیز صرفاً دفاعی بوده است. نگرش اسلام به سایر ادیان و پیروان آن‌ها نیز صلح‌آمیز و توأم با رأفت، مهربانی و مدارا بوده است (علیخانی، ۲۰۲۴). اما از زمان رحلت پیامبر اکرم (ص) تا به امروز، جهان اسلام با انواع جنگ‌ها، خشونت‌ها و خونریزی‌ها به اسم اسلام درگیر بوده که تا به امروز تداوم یافته است. بنابراین، رویکردهای خشونت‌آمیز، از دوره جاهلیت وارد اسلام شده و در قرون بعدی و در پیوند با کانون‌های قدرت و ثروت، خود را بازتولید کرده و استبداد حاکمان نقش اساسی در آن داشته است (علیخانی، ۱۳۹۳، ۲۳۴-۲۴۰). امروزه ریشه‌های افراطی‌گری، تندروری و خشونت در برخی کشورهای اسلامی را باید در فرهنگ این کشورها جست و جو کرد که ربطی به اسلام اولیه به معنی قرآن و سنت ندارد. باین حال، طبیعی است که افراد و گروه‌های سیاسی از ظرفیت و قابلیت دین و مقدسات در جهت تحریک مردم، جلب و جذب طرفداران، و توجیه رفتارهای خود استفاده کنند (علیخانی، ۲۰۲۴).

۶. راهکارهای جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا

در این بخش به برخی از راهکارهای متفکران صلح‌گرا که برای ایجاد صلح و همزیستی در بعد فرهنگ توصیه و تجویز شده است اشاره خواهیم کرد. این راهکارها عبارت‌اند از:

۱-۶. تحول فرهنگ سیاسی

یکی از راهکارهای متفکران جریان اندیشه‌ای صلح‌گرا، تغییر در فرهنگ سیاسی نخبگان است. بخشی از این تغییر مبتنی بر دکترین بسط عقلانیت فردی، عمومی و دولتی در ایران در چارچوب اجرایی است که به مکتب تحول شخصیت ایرانی، عینیت می‌بخشد. این امر نیازمند ایجاد مدارای فرهنگی، هماهنگی، همسویی و هم‌نگری میان نخبگان

فکری و ابزاری (صاحبان ثروت و قدرت) به عنوان مهم‌ترین قرارداد اجتماعی در مسیر توسعه است. بر این اساس قدم نخست در جهت تحول فرهنگ سیاسی، «صراحت فرهنگی» یا همان استنباط و درک مشترک و متقابل و مکانیسم تفکر جمعی در سه حوزه فرهنگ (انسان، جامعه، دین، زندگی، زمان)، سیاست (قدرت و دولت) و اقتصاد (کار، طبیعت، ثروت) است. فضای صراحت فرهنگی، امری ذهنی و سلیقه‌ای نیست؛ بلکه در عینیت و تشکل جمعی است که از طریق اجماع حاصل می‌شود. لازم است نخبگان سیاسی از افتادن در دام جزمیت‌ها و حرکات هیجان‌زا پرهیز کنند و به سوی ایجاد محیط آرامش، تفاهم و مبادله افکار حرکت کنند (سریع‌القلم، ۱۳۸۱، ۲۷۱).

۲-۶. راهکارهای فرهنگ صلح برای نیل به توسعه پایدار

توسعه و توسعه‌نیافتگی، پیش از هر چیز، امری بیناذهنی است، و جنبه فرهنگی دارد. یکی از مشکلات اصلی در راه توسعه در جامعه ایران کنونی، ایجاد تعادل و توازن میان مؤلفه‌های «سنت» و «مدرنیته» است. در ایران معاصر دو نوع سنت‌گرایی غیرتحوّلی تا کنون وجود داشته است؛ نخست، جمود فکری فرهنگی سنت‌گرایی ایرانی و سنت‌گرایی اسلامی؛ و دیگری، سنت‌گرایی در تقابل با مدرنیته (باقری، ۱۴۰۲، ۱۷۸-۱۵۵). اگر در ذهن و جهان‌بینی انسان، صلح، دموکراسی و توسعه با همه ملزومات آن‌ها اولویت داشته باشند، آن‌گاه می‌توان امیدوار بود که وی، رابطه سازنده و مولدی با دیگران برقرار کند و با حل مسالمت‌آمیز منازعات، در عین رقابت سازنده، همکاری و همیاری را در سطوح محلی، ملی و جهانی دنبال کند. «الگوی توسعه پایدار» و یا الگوی تکامل‌یافته‌تر «جامعه پایدار»، با نگرش کل‌نگرانه^۱، می‌تواند به تدوین و اجرای برنامه‌های مشترک کوتاه و بلندمدت، به همزیستی سنت‌گرایی و نوگرایی کمک کند (مسرت، ۱۳۸۳). واقعیت همزیستی مسالمت‌آمیز میان بخش سنتی و مدرن جامعه، اساسی‌ترین شرط تحقق صلح، جامعه مدنی و دموکراسی است. برای ترویج جامعه مدنی، نخست باید میان دو گروه «سنتی» و «مدرن» تعادل و توازن برقرار کرد و با توجه



به تفاوت‌های مرزهای فرهنگی میان آن‌ها، آگاهانه به همکاری میان آن دو برای اجرای طرح‌های مشترک اقتصادی، اجتماعی، فرهنگی و فناورانه، پرداخت.

۳-۶. ترویج و گسترش فرهنگ گفت‌وگو

ایده گفت‌وگوی تمدن‌ها، مستلزم وجود رابطه گفت‌وگویی میان «من-تو» و «ما-آن‌ها» است. چنان‌که ایده جنگ تمدن‌ها، مبتنی بر وجود «آن‌ها» و «آن‌جا»، به گونه تخصم‌آمیز است. «آن‌ها» وقتی که طرف گفت‌وگو واقع می‌شوند، با «آن‌ها» وقتی که طرف جنگ قرار می‌گیرند، به‌طور ماهوی متفاوت‌اند و این نقطه شروعی است برای آن‌که چگونه «دیگری» می‌تواند طرف گفت‌وگو قرار گیرد. گفت‌وگو باید مبنای خود را از مرحله «بردباری سلبی»، به مرحله «هم‌نگری» و «همکاری ایجابی» ارتقا دهد تا به‌عنوان سرآغازی در جهان مطرح شود. در گفت‌وگو، نباید دیگران را فقط تحمل کرد، بلکه با ارج نهادن به دیگران، با آن‌ها باید همکاری کرد (خانیکی، ۱۳۸۷، ۳۴). فرهنگ، قلمرو اشتراکات ذهنی است و گفت‌وگو، نزدیکی اذهان و رسیدن به تفاهم میان اذهان بیگانه از یکدیگر است. در پرتو تفاهم و فهم میان فرهنگی، اشتراکات به سطح فرافرهنگی کشیده خواهد شد و عرصه بر عوامل بیگانه‌ساز، تخصم برانگیز اعم از خشونت و جنگ، تنگ‌تر خواهد شد (منوچهری، ۱۳۸۴).

در بعد بین‌المللی، از «گفت‌وگوی تمدن‌ها»، با عنوان یک دادوستد بین‌المللی می‌توان یاد کرد که هم برای ایران و هم برای دنیای معاصر اهمیت دارد. به نظر می‌رسد که اغلب منازعات بین‌المللی و خصومت‌ورزی‌های بین کشورهای مختلف، پیامد اختلافات سیاسی و تعارض منافع اقتصادی باشند؛ اما در این میان، نقش حوزه فرهنگ را نمی‌توان نادیده گرفت. در طول تاریخ فرهنگی، غالباً جوامع مختلف، اغلب به دیگر جوامعی که به لحاظ فرهنگی با آن‌ها متفاوت بوده‌اند، به دیده تردید، سوءظن و بدبینی نگریسته‌اند. این بدبینی و تردید به نوبه خود، منجر به انواع هراس و ترس شده است. یعنی این که پدیده «دیگرهراسی» را به وجود آورده است که می‌تواند، موجد احساسات، نگرش‌ها و رفتارهای خصمانه شود. برای دستیابی به هدف صلح پایدار بر



مبنای گفت‌وگوی میان تمدن‌ها و جوامع، نخست باید فرهنگ آن‌ها را شناخت. البته باید توجه داشت که در مناسبات بین‌المللی، ایده شناخت فرهنگ دیگری، باید امری دوسویه و برابر باشد. شناخت فرهنگ جوامع دیگر، نوعی «بازخوانی فرهنگ و معرفت تاریخی» است که می‌تواند از طریق دستگاه دیپلماسی کشورها صورت گیرد (قرلسفلی، ۱۳۹۶). شناخت فرهنگ‌ها و تمدن‌ها یا هم‌سازی سیاست با فرهنگ، در کلاف به هم پیچیده نظریه‌پردازی‌های برخورد تمدن‌ها، تفوق جهانی‌سازی قدرت‌های بین‌المللی، و گسترش خشونت‌های سیاسی و جنگ در دوران کنونی، امری لازم و ضروری است (مختاری، ۱۳۷۷، ۱۰-۷).

در گفت‌وگوی بین‌فرهنگی با غرب، با تکیه بر سه مفهوم «روابط فرهنگی»، «دیپلماسی فرهنگی» و «تکامل فرهنگی»، می‌توان میان فرهنگ و صلح، رابطه برقرار نمود. در این باره لازم است ابتدا میان سطوح مختلف جوامع شامل روشنفکران، هنرمندان، روزنامه‌نگاران، و ورزشکاران گفت‌وگو صورت گیرد. باید تلاش کنیم در درجه اول، اصطلاحاً «یخ‌های زمینی» را که بر سر راه گفت‌وگو قرار دارند را آب کنیم (کدیور، ۱۳۷۹، ۳۹۷-۳۹۴). چرا که گفت‌وگو، صرفاً یک شعار یا تعارف سیاسی معمولی نیست؛ بلکه فراخوانی برای همه انسان‌هاست که از نظر ذهنی، مرزبندی‌های کهن فرهنگی را درنور دیده‌اند تا بتوانند معیارهای سنجش درست و نادرست و جهان‌بینی‌های یکدیگر را درک کنند، و بتوانند به سهم خود، در میراث فرهنگی مشترک جهانی، سهم شوند (مقدم نواختی، ۱۳۸۴).

۴-۶. به‌کارگیری تجارب «اندیشه عدم خشونت» در صلح‌سازی

اندیشه عدم خشونت از قدمت بسیار طولانی برخوردار است. منشأ منادیان این اندیشه را می‌توان در بین پیروان ادیان مختلف یا شخصیت‌های فکری فرهنگی، معنوی و اخلاقی جست‌وجو کرد. عدم خشونت رویکردی به منازعه است که به جای به‌کارگیری اشکال گوناگون خشونت، از اعتراض غیرخشن، عدم همکاری و مداخله غیرخشونت‌آمیز بهره می‌برد. منادیان و مروجان چنین اندیشه‌هایی، با اعتقاد به عدم خشونت اخلاقی، خشونت





را در هر شرایطی، حتی در واکنش به رقیبی خشن، نادرست می‌دانند (برگس و برگس^۱، ۱۳۹۰، ۳۵۷). از دیرباز چنین شخصیت‌هایی بر راهبرد «عدم خشونت» تأکید داشتند و آن را به کار می‌بردند. در دوران جدید، افرادی مانند گاندی، لوترکینگ و نلسون ماندلا، توانستند رابطه‌ای میان اندیشه عدم خشونت به عنوان یک اصل و استراتژی در برابر جنگ، اختلافات و خشونت برقرار کنند. نفی خشونت^۲ گاندی، بر اساس مؤلفه‌هایی همچون، سوادشی^۳، سواراج^۴، سودارو^۵، راهکارهایی در برابر استعمار و اختلافات داخلی میان هندوها و مسلمانان بود. آنچه که از اندیشه وی تراوش می‌کند، با رویکردی فکری فرهنگی و بر پایه عشق به حقیقت با تجربه معنوی، کثرت‌گرایی، اغماض و چشم‌پوشی در برابر دیگری، تحمل رنج بشردوستانه، احساس مسئولیت و جان‌فشانی است (فیوضات و همکاران، ۱۳۸۸؛ و جهاننگلو، ۱۳۸۲، ۲۴-۱۶).

۵-۶. آموزش صلح در جامعه با رویکرد میان‌فرهنگی

بنا به نظر برخی صاحب‌نظران، مؤثرترین و مهم‌ترین راهکار ترویج و توسعه صلح، آموزش صلح است که این شکل از صلح، زمینه‌های فکری و فرهنگی را که مسبب خشونت و منازعه می‌شود مورد نظر قرار می‌دهد (گالتونگ، ۱۹۶۶؛ و ارکوشکون، ۲۰۲۱). متفکران اندیشه‌های صلح‌گرا، راهکارهایی در جهت ضرورت بازاندیشی برنامه‌های آموزش صلح ارائه داده‌اند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از:

۱. «ایجاد نگاه میان‌فرهنگی میان افراد و گروه‌های اجتماعی» راهی برای فهم مشترک از صلح است. برجسته‌شدن موضوع «دیگری» در دوران کنونی، نشانه احساس نیاز به فهم اساسی در نگاه به «دیگری»، و لزوم تغییر آن است. از نظر متفکران میان‌فرهنگی، در دوره پرتنش و پرکشمکش معاصر، که ریشه بسیاری از معضلات، تکثر اعتقادات،

1. Burgess & Burgess

2. Ahimsa

۳. Swadeshi: از نظر لغوی به معنای استفاده از اجناس ساخت وطنی است و معنای اصطلاحی، اخلاق و جامعه فرهنگی خودبپیان است.

۴. Swaraj: از نظر لغوی به معنی، خودمختاری - خودگردانی و امر خود-اصلاحی و معنای اصطلاحی آن، استقلال است.

۵. Sudharo: به معنای رفتار نیک؛ (درباره اصطلاحات فوق بنگرید: جهاننگلو، ۱۳۸۲، ۲۴-۱۶).

دل‌بستگی‌ها، منافع، آرای و سلیقه‌هاست، باید بیش از پیش، در پی کشف راه‌های رسیدن به تفاهم، همزیستی، مدارا، پذیرش «دیگری» و مشارکت برای حل مسائل مشترک باشیم (مصلح، ۱۳۹۷، ۳-۴۹؛ و مصلح، ۱۳۹۳، ۱۱-۳۶).

۲. «آموزش صلح» در دوران کنونی، دانش رسمی موجود، امکان تحقق صلح و همزیستی را فراهم نکرده است. کنشگری دانشگاهی^۱ در جهت مواجهه با جنگ و خشونت، بیش‌تر برخلاف جریان اصلی دانشگاه عمل نموده است. مطالعات صلح به معنای انتقادی و جدی و فعال در متن کارکردهای دانشگاهی نبوده، بلکه غالباً در وضعیت حاشیه‌ای بوده است (فراستخواه، ۱۴۰۲، ۲۸۵-۲۷۷). در این باره ایجاد زمینه‌هایی برای مؤثرتر ساختن برنامه‌های آموزش صلح اهمیت بسزایی دارند که برخی از آن‌ها عبارت‌اند از؛ بازاندیشی در چیستی آموزش صلح، بازاندیشی در محتوای برنامه‌ها، برنامه‌های جنبی و فوق برنامه‌ها، ارتقای ویژگی‌ها و مهارت‌های معلمان در جهت آموزش صلح به دانش‌آموزان، آموزش تفکر فلسفی و انتقادی به دانش‌آموزان، تربیت شهروندی جهانی‌نگر، ایجاد جامعه‌ای دموکراتیک (اسدی و شمشیری، ۱۳۹۹؛ و شمشیری و اسدی، ۱۳۹۸؛ و کوه‌گرد و شمشیری، ۱۳۹۵).

۳. «سازمان‌های مردم‌نهاد و مروج فرهنگ صلح» به‌عنوان یکی دیگر از مجاری ترویج صلح در جامعه می‌باشند. این نهادها به‌جای مسامحه و پذیرش وضعیت نابرابری و بی‌عدالتی موجود، با هدف کمک به پویایی ساختارهای اجتماعی، اصلاح ساختارهای خشونت و تبعیض و ایجاد تغییرات از پایین‌به‌بالا در جهت توسعه پایدار، در پی بهبود وضعیت زندگی گروه هدف به‌طور اصولی و پایدار هستند. استراتژی این نهادها برای چنین تغییری، آموزش، آگاهی‌بخشی و حتی کنش‌های اجتماعی غیرخشن و نهایتاً اصلاح نهادهای مخل و ایجاد نهادهای مقتضی است. این‌گونه نهادها تلاش می‌کنند با فراروی از رویکرد انقلابی، به تغییر و اصلاح ساختارهای نابرابر اجتماعی از پایین به بالا بپردازند (دستوری، ۱۳۹۹، ۲۷۰-۲۴۶).



۴. «رسانه‌ها» به عنوان گردش آزاد اطلاعات، می‌توانند نقش مهمی در جهت گسترش فرهنگ صلح در جامعه ایفا کنند. امروزه برخی از پژوهشگران از آن با عنوان «روزنامه‌نگاری صلح» یاد می‌کنند. این عنوان، دیدگاهی هنجاری است که به جای تمرکز بر موضوعاتی همچون جنگ، کشتار و خشونت، صلح را در کانون ارزش‌های خبری قرار می‌دهد. علاوه بر این، چنین دیدگاهی، روی تغییرات مثبت در قدرت تأکید دارد و به دنبال پیدا کردن جایگزینی برای خشونت و ایجاد همدلی میان مخاطبان در جامعه است و آن را جزء اصلی روابط انسانی به‌شمار می‌آورد (خانیک‌ی و شاکر، ۱۳۹۸).

۶-۶. تولید و توسعه فرهنگ صلح بر پایه منابع معرفتی دینی

یکی از مهم‌ترین و اساسی‌ترین ملزومات تئوری پردازی در باب فرهنگ صلح، تولید و توسعه الهیات صلح است. الهیات صلح را می‌توان در سه ساحت دسته‌بندی کرد: ۱. اخلاق مهارجنگ که همان صلح ابتدایی یا صلح منفی است؛ ۲. اخلاق عفو، عذر و بخشایش یا صلح میانه که مرحله نفرت‌زدایی است و همان نقطه صفر صلح می‌باشد؛ ۳. اخلاق دوستی یا صلح مثبت و متعالی است. در گام نخست، نیاز به منابع معرفتی است که در عین قبول ضرورت اخلاق، به سراغ نظام‌های اخلاقی می‌رود و به جای این که «دوستی» را تابع اخلاق بداند، برعکس، اخلاق را تابع دوستی می‌داند (امیرمحللاتی، ۱۴۰۰ ب). دوستی به مثابه یک جهان سوم است؛ این «جهان سوم» تا آنجا که با «غیریت» امتزاج روحی می‌یابد، امتداد و تداوم «خودیت» است. در جهان سوم دوستی «خود» با «دیگری» درجه‌ای از پیوند را تجربه می‌کند که فراتر از تعامل کارکردی یا فایده‌گرایانه خواهد بود. منابع معرفتی در باب اخلاق دوستی، می‌تواند بخشی از میراث تاریخی و علمی - فرهنگی ایران (امیرمحللاتی، ۱۴۰۰ الف) و نیز منابع معرفتی دینی مانند قرآن، سنت پیامبر (ص) و سیره امامان معصوم (ع) باشد (امیرمحللاتی، ۱۳۹۹).

مقوله بعدی در الهیات صلح، مقوله بخشایش است که علاوه بر مطالعات تطبیقی میان فرهنگ اسلام و سایر ادیان، لازم است که در قرآن و سنت اسلامی، نیز مورد مذاقه قرار گیرد (محمدزاده و ظریف، ۲۰۲۴). برجستگی اندیشه شیعی در مورد



بخشایش، عفو و عذر، به‌ویژه به بسط مقوله شفاعت، پتانسیل‌های مهمی در ایجاد رویکرد فرهنگ میانجیگری در سیاست و قضاوت ارائه کند.

۶-۷. به‌کارگیری ظرفیت‌های مکتب ایرانی صلح در حل منازعه

یکی از مسائل جامعه امروزی ما این است که در بهره‌گیری از گنجینه فکری به جای مانده از دوران‌های گذشته دچار تردید و تعلل هستیم و با توجه به این که بسیاری از مؤلفه‌های زیستی انسان در دنیای مدرن با مفاهیم بررسی و تبیین‌شده در آثار کلاسیک و تاریخی متفاوت است، امکان بهره‌گیری از آن میراث را برای حل مشکلات دنیای معاصر منتفی می‌دانیم. این نکته در طول دهه‌های اخیر و با تلاش متفکران و پژوهشگران دچار چالش‌های جدی شده است و بسیاری بر آن بوده‌اند که نشان دهند اندیشه‌های کلاسیک ایرانی راه‌حلی برای بحران‌های امروز مانند جنگ و خشونت دارد (بحرانی و علوی‌پور، ۱۳۹۶).

یکی از منابع و ظرفیت‌های مهم و تأثیرگذار جهت برقراری صلح و همزیستی در جامعه امروز ایران، ادبیات غنی فارسی است. به‌کارگیری و ترویج تمدن ایرانی، ادبیات غنی فارسی راهکارهایی در گسترش همزیستی و صلح می‌باشند (اسلامی‌ندوشن، ۱۳۸۷؛ منصورنژاد، ۱۴۰۲، ۳۲۴-۳۰۹). شاعرانی همچون فردوسی، سعدی، مولانا، حافظ، و... در محافل علمی، ادبی و فرهنگی شهرت جهانی دارند و دلیل آن نیز، نگاه انسانی و اخلاقی آنان به مناسبات بشری است. اگرچه منابع ادبیات منظوم و عرفانی ایران، خالی از نکات خشونت‌آمیز و جنگ نیستند؛ اما در مکتب ایرانی صلح، اصل، الویت و هدف با دوستی، مهربانی و تفاهم است (علوی‌پور، ۱۳۸۸) و منازعه جنبه عَرَضی و اتفاقی دارد (منصورنژاد، ۱۴۰۲).

۷. نتیجه‌گیری

امروزه عوامل ایجاد فضای ناصالح و آشکال خشونت در جامعه ایران، متنوع و متکثرند که با اهداف و انگیزه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، قومی و فرهنگی شکل گرفته و



آثار و پیامدهای منفی داخلی و بین‌المللی، برای کشور به همراه دارند. در این میان، نقش فرهنگ و عناصر آن در پیشگیری خشونت و ایجاد صلح و همزیستی در جامعه بسیار اهمیت دارد. از روزگاران گذشته ایرانیان به داشتن فرهنگ صلح‌جویی شهرت داشته‌اند و چنین ادعایی را می‌توان با مراجعه به دستاوردهای فرهنگی و تمدنی ایرانیان شامل متون کهن تاریخی و ادبیات غنی فارسی اثبات کرد. ادبیات غنایی و حماسی ایران‌زمین، مملو از صلح‌جویی ایرانیان در برابر سایر اقوام و ملت‌هاست. در آثار منظوم فارسی در دو بعد ادبیات غنایی و عرفانی و همچنین در اندیشه فلاسفه در چارچوب حکمت عملی قابلیت و توانمندی‌های برقراری صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز را دارند. متفکران و پژوهشگران اندیشه‌ای صلح‌گرا با رویکردهای متنوع به این موضوع پرداخته‌اند که یکی از آن‌ها، رویکرد فرهنگی جریان اندیشه‌ای صلح‌گراست که از منظر «فرهنگ» به موضوع صلح می‌پردازد. این گروه از متفکران و پژوهشگران، ابتدا برخی از مسئله‌ها و چالش‌های ایجاد فضای ناصح در جامعه کنونی ایران را شناسایی کرده و سپس راهکارهایی جهت ایجاد و نهادینه‌کردن صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در جامعه توصیه، تجویز کرده‌اند.

رویکرد فرهنگی صلح‌گرا با فراهم آوردن بسترها و زمینه‌های صلح‌سازی در ابعاد مختلف زندگی انسان‌ها، می‌تواند نقش مهمی در برقراری آرامش، دوستی، رواداری، تسامح و تساهل ایفا کند. نخستین گام در این زمینه، ایجاد شبکه ارتباطی میان متفکران و پژوهشگران رویکرد فرهنگی صلح با بخش‌های دیگر جامعه یعنی، نهاد دولت، رسانه‌ها، نهادهای آموزشی، صنعت، پزشکی، محیط زیست، فنی و مهندسی و... است. چرا که در دنیای کنونی گستره سایه جنگ و خشونت در لایه‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی جامعه افزایش یافته است. در لایه سیاست داخلی، افزایش منازعات و اختلافات سیاسی میان افراد و گروه‌ها بیش‌ازپیش شده است؛ در لایه اجتماعی مسائلی همچون بیکاری، تورم، خودکشی، طلاق، اعتیاد و... فضای اجتماعی را ناصح کرده است؛ در لایه زیست محیطی، رفتارهای نادرست بشر با طبیعت، آلودگی هوا، پسماندهای شهری، صنعتی، شیمیایی، و



اتمی و...، در لایه آموزش جایگاه علم و دانش به شدت تنزلی افته است؛ و در بعد بین‌المللی، با گسترش سایه جنگ در مناطقی از جهان شرایط نه‌صلح و نه‌جنگ به‌وجود آمده است.

به نظر می‌رسد ضرورت رویکرد فرهنگی صلح‌گرا با اندیشمندان، متفکران و پژوهشگران حوزه فرهنگ بیش از گذشته اهمیت پیدا کرده است. در این میان، کانون‌های قدرت و ثروت، و هم‌چنین تلقی و برداشت‌های خشونت‌آمیز برخی از افراد و گروه‌های سیاسی اجتماعی، محدودیت‌هایی بر سر راه عملی شدن و نهادینه شدن چنین اندیشه‌هایی را در جامعه به وجود آورده‌اند. علاوه بر این، به‌رغم تحولات سریع در عصر جهانی‌سازی در ابعاد سیاسی اجتماعی و فناوری، هم‌چنان امکان وقوع جنگ و انواع خشونت در مناطقی از جهان، بیش از گذشته احساس می‌شود. عوامل مذکور، از جهتی امکان عملی شدن راهکارهای فرهنگ صلح را سهل و از سوی دیگر، دشوار ساخته است. در این باره سه دیدگاه مهم و اساسی در مقوله فرهنگ صلح میان متفکران وجود دارد که به‌عنوان زمینه‌های ایجاد صلح و همزیستی به‌شمار می‌آیند:

نخست، تغییر و تحول در برخی از ویژگی‌های فرهنگ سیاسی نخبگان سیاسی است که به‌عنوان یکی از شروط لازم و ضروری جوامع محسوب می‌شوند؛ دوم، تقویت نهادهای آموزشی و فرهنگی اعم از مدارس، دانشگاه‌ها، مراکز علمی و تحقیقاتی. نهادهای آموزشی بضاعت بالقوه‌ای در آموزش و توسعه فرهنگ دوستی، عفو، محبت، رواداری میان نوجوانان و جوانان خواهند داشت؛ سوم، نقش مهم رسانه‌ها در جهت توسعه فرهنگ صلح است. فرهنگ‌سازی در زمینه صلح، به توسعه چنین رویکردی به محیط‌های اجتماعی و محیط زیست منجر خواهد شد. صلح با درون، با طبیعت و دیگری، زمینه‌ساز صلح در زمینه‌های سیاسی، اجتماعی، اقتصادی، و... خواهد شد که می‌تواند در آینده، جامعه را به رشد و بالندگی در ابعاد مختلف سوق دهد.



منابع

اباذری، یوسف؛ و روزخوش، محمد (۱۳۹۶). چپ اسلامی و توسعه لیبرالی در ایران؛ مورد مطالعه، سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی. فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، ۱۶(۱)، ۶۶-۴۱. doi: 10.22059/jisr.2017.61830

آرایش، حسن، منصوری، مهران، و رحیمی عماد، سیدرضا (۱۴۰۱). نظریه جنگ عادلانه، اسلام و صلح. مجله پژوهش و مطالعات علوم اسلامی، ۴(۳۶)، ۹۳-۱۰۳.

اسدی، حسن؛ شمشیری، بابک؛ یوسفی، حمیدرضا؛ و کریمی، محمدحسن (۱۳۹۸). ویژگی‌های برنامه درسی صلح محور بر اساس آموزه‌های فلسفه‌میان فرهنگی. مجله پژوهش‌های برنامه درسی، ۹(۲)، ۱۰۴-۱۳۸. doi:10.22099/jcr.2019.5231

اسدی، حسن؛ و شمشیری، بابک (۱۳۹۹). آموزش صلح بارویکرد میان فرهنگی. تهران: انتشارات منشور صلح.

اسلامی، روح‌الله (۱۳۹۵). پدیدارشناسی صلح در اندیشه انقلاب اسلامی ایران. فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، ۳(۹)، ۸-۳۴.

اسلامی‌ندوشن، محمدعلی (مهر ۱۳۸۷). اهمیت گفت‌وگوی فرهنگ‌ها و تمدن‌ها. مجله آئین، ۱۶، ۵۶-۵۴. اعوانی، غلامرضا (۱۴۰۲). فروغ حکمت: نقد و بررسی سیر تفکر غرب از دیدگاه اسلامی. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

امیدوار، حسن؛ میرزایی، خلیل؛ و شکر بیگی، عالیه (۱۳۹۷). نقش فرهنگ و متغیرهای مربوط به آزمودنی (زمینه‌ای) بر خشونت خانگی در میان خانواده‌های دانشجویان تهرانی دانشگاه آزاد اسلامی واحد رودهن. دوفصلنامه علمی تخصصی جامعه‌پژوهی فرهنگی، ۹(۱)، ۷۱-۴۹.

امیرمحللاتی، محمدجعفر (۱۴۰۰ ب). دوستی به مثابه جهان بینی؛ نگرشی نوین به مقوله دوستی در تمدن اسلامی و سیاست جهانی، تهران: انتشارات هرمس. (تاریخ اصل اثر ۲۰۲۱)

امیرمحللاتی، محمدجعفر (۱۴۰۰ الف). سعدی و دوستی، در: محمدجعفر امیرمحللاتی، هزینه‌های نجومی نادوستی. تهران: انتشارات پندار تابان.

اینگلهارت، رونالد؛ نوریس، پیپا (۱۳۹۶). مقدس و عرفی: دین و سیاست در جهان (ترجمه مریم وتر). تهران: انتشارات کویر.

بازرگان، مهدی (۱۳۶۳). انقلاب ایران در دو حرکت. تهران: انتشارات مهدی بازرگان.

بازرگان، مهدی (۱۳۸۹). بازیابی ارزش‌ها (ج ۱ و ۲). تهران: بنیاد فرهنگی مهندس مهدی بازرگان.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۷۸

دوره ۱۹، شماره ۱
بهار ۱۴۰۵
پایه ۷۳



باقری، خسرو (۱۴۰۲). سنت‌گرایی تحولی؛ نگاهی به صلح از منظر فلسفه تعلیم و تربیت. در نعمت‌الله فاضلی، صلح ایرانی (صص ۱۷۸-۱۵۵). تهران: انتشارات همرخ.

بحرانی، مرتضی؛ و علوی‌پور، سیدمحسن (۱۳۹۶). دوستی در سنت فلسفه سیاسی اسلامی. حکمت معاصر، ۱۸(۱)، ۲۹-۵۴. doi: 10.30465/cw.2017.2709.

برخورداری، یاسر (۱۳۹۹). کاربرد مدارای سیاسی در الگوی حکمرانی نظام جمهوری اسلامی ایران از دیدگاه شهید مطهری. فصلنامه علمی راهبرد، ۲۹(۲)، ۳۱-۵۵.

برگس، هیدی؛ برگس، گای. ام (۱۳۹۰). دانشنامه حل و فصل منازعه (ترجمه محمدجعفر جوادی ارجمند و سکینه ببری گنبد). تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

بنی‌صدر، سیدابوالحسن (۱۳۸۰). خاطرات ابوالحسن بنی‌صدر: اولین رئیس جمهور ایران (به کوشش حمید احمدی). برلین: چاپ انتشارات انقلاب اسلامی.

پایا، علی (۱۳۷۸). نسبی‌گرایی معرفتی و خشونت‌ورزی در صحنه عمل اجتماعی. ماهنامه کیان، ۹(۴۷)، ۳۶-۳۹.

جعفری، علی‌اکبر؛ پاینده، عظیمه (۱۳۹۵). نقش صلح و همزیستی مسالمت‌آمیز در بازآفرینی حرکت احیای گرانه اسلامی با تکیه بر نظرات امام خمینی (ره). فصلنامه ژرفا، ۸ و ۹، ۱۵۱-۱۶۹.

جهانگلو، رامین (۱۳۸۲). گاندی و ریشه‌های فلسفی عدم خشونت (ترجمه هادی اسماعیل‌زاده). تهران: نشرنی.

حاتمی، مهتاب؛ و شهرابی‌عامری، محسن (۱۴۰۱). کاوشی در مفاهیم فرهنگ صلح و طراحی الگوی مفهومی: روش کیفی. جامعه، فرهنگ، رسانه، ۱۱(۴۵)، ۲۵۵-۲۳۹.

حاجی‌یوسفی، امیرمحمد (۱۳۸۹). ریشه‌های سیاست خارجی تعاملی-تقابلی ایران در دوره ریاست جمهوری دکتر احمدی‌نژاد. فصلنامه علمی رهیافت‌های سیاسی و بین‌المللی، ۲۲، ۱۳۲-۱۰۹.

حق‌گو، جواد؛ و شکوهی، سعید (۱۳۹۹). دوگانه صلح و عدالت در اندیشه رهبران انقلاب اسلامی و نوگرایی‌های روابط بین‌الملل. دو فصلنامه سیاست اسلامی، ۸(۱۷)، ۳۱۷-۳۴۶.

خانیک، هادی (۱۳۸۷). در جهان گفت‌وگو؛ بررسی تحولات گفتمانی در پایان قرن بیستم. تهران: انتشارات هرمس.

خرمشاد، محمدباقر؛ جمالی، جواد (۱۳۹۷). امر سیاسی و گفتمان‌های سیاسی در ایران بعد از انقلاب اسلامی (۱۳۹۲-۱۳۵۷). فصلنامه علمی مطالعات انقلاب اسلامی، ۱۵(۵۴)، ۱۸۴-۱۶۵.

داوری اردکانی، رضا (۱۳۸۵). فلسفه، سیاست و خشونت. تهران: انتشارات هرمس.



داوری، اردکانی، رضا و همکاران (۱۳۸۴). سیاست و گفت‌وگوی تمدن‌ها. مجله نامه فرهنگ، ۵۶، ۵۵-۳۲. دستوری، مژگان (۱۳۹۹). فرهنگ صلح از روان تا جهان، تهران: انتشارات منشور صلح.

دلاوری، ابوالفضل؛ کاظمی، عباس؛ و نازاریان، سیدمحمد و هاب (۱۳۹۹). زندگی روزمره و منازعه سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی؛ از ۲۲ بهمن ۱۳۵۷ تا ۳۰ خرداد ۱۳۶۰. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱۵(۴)، ۹۷-۱۴۲. doi: 10.22034/ipsa.2020.419

دهقانی فیروزآبادی، سیدجلال؛ و روحی، مهدی (۱۳۹۷). نسبت استکبارستیزی با صلح و مذاکره در منابع سیاست خارجی جمهوری اسلامی ایران، فصلنامه اندیشه سیاسی در اسلام، ۱۵(۵)، ۸۰-۵۷.

دیداری، اکرم (۱۳۸۰). رسانه‌ها، پیشگامان استقرار جامعه مدنی و منادیان فرهنگ صلح و دموکراسی (گزارشی از کارگاه منطقه‌ای «رسانه‌ها و جامعه مدنی» ویژه مناطق آسیا، اقیانوسیه و عرب نشین، فصلنامه رسانه، ۱۲(۴)، ۷۴-۸۱.

رضاپور قوشچی، محمد؛ و مقصودی، مجتبی (۱۳۹۷). امکان یا امتناع مصالحه در فرهنگ سیاسی و گفتمان‌های رسمی جمهوری اسلامی ایران. فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۱۴(۵۳)، ۴۱-۷۲.

رضاپور قوشچی، محمد؛ و مقصودی، مجتبی (۱۳۹۸). تحلیل الگو و سازوکارهای مصالحه سیاسی در ایران پس از انقلاب اسلامی: (گذار از خصومت به رقابت. جستارهای سیاسی معاصر، ۱۰(۲)، ۵۱-۷۴. doi: 10.30465/cps.2019.4346

رفیع، حسین؛ عباس‌زاده مرزبالی، عباس؛ و قهرمان، میثم (۱۳۹۷). فرهنگ سیاسی؛ یک بررسی مفهومی و نظری. فصلنامه سیاست، ۱۷(۵)، ۴۱-۲۳.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲ الف). جامعه پیامبرپسند. ماهنامه کیان، ۳(۱۷)، ۲۱-۱۴.

سروش، عبدالکریم (۱۳۷۲ ب). فربه‌تر از ایدئولوژی. ماهنامه کیان، ۱۴، ۲۰-۲.

سریع‌القلم، محمود (۱۳۷۷). مبانی عشیره‌ای فرهنگ سیاسی ایران. مجله اطلاعات سیاسی - اقتصادی، ۱۳۶ و ۱۳۵، ۴۳-۳۴.

سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۱). عقلانیت و آینده توسعه‌یافتگی ایران. تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و استراتژیک خاورمیانه.

سریع‌القلم، محمود (۱۳۸۴). ایران و جهانی شدن؛ چالش‌ها و راه‌حل‌ها. تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.

سریع‌القلم، محمود (۱۳۹۳). فرهنگ سیاسی ایران. تهران: انتشارات فرزانه‌روز.

الستید، رضوان؛ و مرادی، مجید (۱۳۸۵). فرهنگ اسلامی و فرهنگ صلح. علوم سیاسی، ۹(۳۴)، ۱۳۰-۱۱۱.

شادلو، عباس (۱۳۸۶). جستاری تاریخی پیرامون تکثرگرایی در جریان اسلامی و پیدایش جریان راست و چپ مذهبی: تهران: انتشارات وزرا.

شاکر، علی؛ و خانیکی، هادی (۱۳۹۸). روزنامه‌نگاری صلح و ارزش‌های خبری آن در ایران؛ نحوه انعکاس اخبار حمله نیروهای ائتلاف به عراق در ۶ روزنامه سراسری کشور (کیهان، رسالت، اطلاعات، همشهری، اعتماد و یاس‌نو). فصلنامه علمی مطالعات فرهنگ - ارتباطات، ۲۰(۴۷)، ۷-۳۴. doi: 10.22083/jccs.2019.101481.2274

شمشیری، بابک؛ و اسدی، حسن (۱۳۹۸). ضرورت بازاندیشی در برنامه‌های آموزش صلح؛ با رویکردی میان فرهنگی. فصلنامه آموزش پژوهی نوین، ۵(۲۰)، ۷۱-۵۵.

الصباغ، بسام (۱۳۸۶). فرهنگ صلح و هم‌زیستی. فصلنامه اندیشه تقریب، ۳(۱۰)، ۱۰۲-۸۱.

علوی‌پور، سیدمحسن (۱۳۹۹). دوستی در اندیشه سیاسی و روان‌درمانی. دوفصلنامه تخصصی پژوهش سیاست نظری، ۵(۳)، ۷۶-۴۷.

علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۸۹). اخلاق دشمنی در اندیشه سیاسی اسلام. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۵(۴)، ۹۶-۱۰۴.

علیخانی، علی‌اکبر (۱۳۹۳). اسلام و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز؛ چالش جهان مدرن برای زندگی؛ چالش‌ها و راهبردها. تهران: نشر به آفرین.

علیخانی، علی‌اکبر (۱۴۰۱). روش لایه‌ای در اندیشه‌پژوهی. تهران: نشر نگاه معاصر.

علیخانی، علی‌اکبر (۱۴۰۲). تحقق صلح‌ایرانی-اسلامی؛ از ایده آل تا واقعیت. در نعمت‌الله فاضلی (به‌اهتمام)، صلح ایرانی (صص ۲۶۴-۲۵۵). تهران: انتشارات هم‌رخ.

علیخانی، علی‌اکبر (۱۴۰۳ الف). غیریت‌سازی و صلح‌ستیزی در فرهنگ سیاسی ایران امروز. نشریه نیم‌روز، ۶۱ و ۶۲، ۳۴-۳۵.

علیخانی، علی‌اکبر (۱۴۰۳ ب). چالش‌ها و موانع نظریه‌پردازی میان‌رشته‌ای در ایران. فصلنامه مطالعات میان‌رشته‌ای در علوم انسانی، ۱۶(۳)، ۲۸-۵. doi: 10.22035/isih.2024.5302.5024

فاضلی، نعمت‌الله (۱۴۰۲). صلح به مثابه امید، در نعمت‌الله فاضلی (به‌اهتمام)، صلح ایرانی (صص ۷۴-۹)، تهران: انتشارات هم‌رخ.

فراستخواه، مقصود (۱۳۸۸). فهم صلح‌آمیز و فهم خشونت‌آمیز از دین. مجله‌آیین، ۲۲ و ۲۳، ۶۷-۶۴.

فراستخواه، مقصود (۱۴۰۱). کنشگران مرزی: صد سال نخست از نسل شوشتی (۱۱۷۰ ش) تا نسل فروغی (۱۲۷۰ ش). تهران: انتشارات گام نو.





فراستخواه، مقصود (۱۴۰۲). تأملی در باب شرایط امکان صلح، در: نعمت‌الله فاضلی (به‌اهتمام)، صلح ایرانی (صص ۲۹۱-۲۷۷). تهران: انتشارات همرخ.

فراستخواه، مقصود (۱۴۰۳). سیاست‌ورزی صلح‌آمیز ایرانی از منظر کنشگری مرزی. نشریه نیم‌روز، ۶۱ و ۶۲، ۳۳. فوزی، یحیی (۱۳۹۰). ابعاد، روند و عوامل مؤثر بر تحولات سیاسی در ایران بعد از انقلاب اسلامی. فصلنامه سیاست، ۴۱ (۴)، ۲۰۴-۱۹۳.

فوزی، یحیی (۱۳۹۶). بنیان‌های صلح و همزیستی در اندیشه اسلامی با تأکید بر دیدگاه امام خمینی (ره)، اندیشه سیاسی در اسلام، ۴ (۱۱)، ۷-۲۹.

فیوضات، ابراهیم، تسلیمی‌تهرانی، رضا و دادگر، علی (۱۳۸۸). گاندی، عدم خشونت و جنبش‌های اجتماعی، مجله جامعه‌شناسی ایران، ۱۰ (۳)، صص ۱۴۱-۱۶۰.

قزلسفلی، محمدتقی (۱۳۹۶). صلح پایدار در جهان متکثر. مجله علوم سیاسی، ۲۰ (۷۸)، ۸۹-۱۰۷. doi:10.22081/psq.2017.64375

قنبرلو، عبدالله (۱۳۹۶). ریشه‌های بازتولید مخاصمه ایران و امریکا پس از توافق هسته‌ای. جستارهای سیاسی معاصر، ۸ (۲)، ۷۲-۴۹. doi: 10.30465/cps.2017.2804

کدیور، محسن (۱۳۷۹). دغدغه‌های حکومت دینی، تهران: نشرنی.

کریمی، سمیه، موسوی، اعظم، و مشیری، ژیلا (۱۳۹۶). نوروژ، تنوع فرهنگی و فرهنگ صلح: مجموعه مقالات همایش ملی نوروژ، میراث صلح، تهران: پژوهشگاه میراث فرهنگی، صنایع دستی و گردشگری.

کوه‌گرد، میثم؛ شمشیری، بابک (۱۳۹۵). صلح آموزی با اتکاء به مبانی فلسفی عرفان اسلامی؛ دلالت‌ها برای مدیران آموزشی. دو ماهنامه رهیافتی نو در مدیریت آموزشی، ۷ (۲۶)، ۳۸-۱۸.

گودرزی، مهناز، کفاش نیری، محمد (۱۳۹۸). جهانی‌شدن حقوق بشر: فرهنگ صلح و روابط بین‌الملل. دوفصلنامه حقوق بشر، ۱۴ (۱)، ۴۲-۱۹. doi: 10.22096/hr.2018.95128.1080

مختاری، محمد (۱۳۷۷). تمرین مدارا. تهران: انتشارات ویستار.

مرزوقی، رحمت‌الله؛ محمدی، مهدی؛ شمشیری، بابک؛ و دادگر، همایون (۱۳۹۶). تدوین برنامه درسی صلح در آموزش عالی؛ یک مطالعه کیفی. دو ماهنامه راهبردهای آموزش در علوم پزشکی، ۱۰ (۵)، ۳۹۶-۳۸۴.

مستقیمی، بهرام (۱۳۸۳). گفت‌وگوی تمدن‌ها: مبانی مفهومی و نظری. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

مسرت، محسن (۱۳۸۳). فرهنگ دموکراسی: گذار از جامعه دوقطبی - انحصارطلبی به جامعه دموکراسی - مدنی. مجله آیین، ۲، ۶۱-۵۵.

مشیرزاده، حمیرا (۱۳۹۷). از گفتمان انقلاب اسلامی تا گفتمان سیاست خارجی جمهوری اسلامی. فصلنامه سیاست خارجی، ۳۲(۴)، ۶۴-۴۳.

مصلح، علی اصغر (۱۳۹۳). فلسفه میان فرهنگی و عالم معاصر. تهران: انتشارات حکمت.

مصلح، علی اصغر (۱۳۹۷). با دیگری: پژوهشی در تفکر میان فرهنگی و آیین گفت‌وگو. تهران: نشر علمی.

مقدم نواختی، امین (۱۳۸۴). گفت‌وگوی تمدن‌ها: دیدگاه‌های جهانی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

مقصودی، مجتبی (۱۴۰۱). بررسی انتقادی مطالعات قومی از منظر صلح. فصلنامه مطالعات ملی، ۲۳(۸۹).

doi: 10.22034/rjnsq.2022.324534.1353.۹۷-۸۱

مقصودی، مجتبی (۱۴۰۲). نهاد دولت و مسئولیت گسترش ناصح در ایران. در نعمت‌الله فاضلی، صلح ایرانی (صص ۱۵۲-۱۳۵). تهران: انتشارات همرخ.

مقصودی، مجتبی؛ راهبر، اهورا (۱۳۹۴). نگرش انتقادی از درون به اصلاح‌طلبی در جمهوری اسلامی ایران؛ درس‌هایی برای مصالحه. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱۱(۱)، ۲۳۸-۲۱۳.

ملکیان، مصطفی (۱۴۰۲). صلح از مدرسه می‌آید. در نعمت‌الله فاضلی (به‌اهتمام)، صلح ایرانی (صص ۲۹۹-۳۰۷). تهران: انتشارات همرخ.

منصورنژاد، محمد (۱۴۰۲). صلح ایرانی از منظر دینی. در: نعمت‌الله فاضلی (به‌اهتمام)، صلح ایرانی (صص ۳۰۹-۳۲۴). انتشارات همرخ.

منوچهری، عباس (۱۳۸۴). گفت‌وگوی تمدن‌ها و صلح جهانی. مجله نامه فرهنگ، ۵۶، ۷۳-۸۳.

میر، محمد؛ و شمشیری، بابک (۱۳۹۶). بررسی تربیت دینی صلح محور مبتنی بر کثرت‌گرایی دینی عرفانی. مجله ادیان و عرفان، ۵۰(۱)، ۱۷۰-۱۴۷. doi:10.22059/jrm.2018.213335.629613

میرکوشش، امیر هوشنگ؛ نوری صفا، شهرزاد (۱۳۹۲). هستی‌شناسی صلح بین‌الملل در بستر فرهنگ مدارا و صلح ایرانی. فصلنامه راهبرد، ۲۲(۳)، ۳۲-۷. dor: 20.1001.1.10283102.1392.22.3.1.4

نبوی، سیدعبدالامیر؛ رحیمی، مریم (۱۳۹۵). تغییر فرهنگ سیاسی شبه‌مدرن و تحولات خاورمیانه عربی؛ مخاطرات پیش‌رو: مطالعه موردی مصر. پژوهش‌های راهبردی سیاست، ۵(۱۹)، ۱۸۷-۲۱۶. doi:10.22054/qps.2017.7189

نوری، مختار (۱۴۰۲). مسائل قومی - هویتی و صلح در ایران امروز. در نعمت‌الله فاضلی (به‌اهتمام)، صلح ایرانی (صص ۵۰۹-۴۸۳). تهران: انتشارات همرخ.

همتی، ایرج؛ و دلاوری، ابوالفضل (۱۳۹۴). استراتژی جنگ و رفتار سیاست خارجی: درآمدی بر تبیین فرایند و فرجام جنگ ایران و عراق. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۱۰(۳)، ۲۶۵-۲۳۵.



- Alikhani, A. (2022). Islam and the Nature of Endless Violence in the Middle East, *PRIME*, International Peace Research Institute Meigi Gakuin University, Japan, 45, 117-129.
- Alikhani, A. (2024). The Peaceful Foundations of Islam's View on Other Religions. *Spektrum Iran*, 37(2), 25-46. doi:10.22034/spektrum.2025.489296.1008
- Ercoskun, B. (2021). On Galtung's approach to peace studies. *Lectio socialis*, 5(1). 1-7.
- Galtung, J. V. (1966). Violence, peace and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.
- Mohammadzadeh, R., & Zarif. M. J. (2024). Religious Peace-Oriented Thoughts in Today's Iran. *Spektrum Iran*, 37(2), 47-81. doi: 10.22034/spektrum.2025.497362.1018



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۸۴

دوره ۱۹، شماره ۱
بهار ۱۴۰۵
پایه ۷۳



مقاله پژوهشی

قابلیت‌های هنرهای روایی در پرورش فرهنگ صلح: جستاری فلسفی

محسن کرمی*

دریافت: ۱۴۰۴/۰۷/۲۴؛ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۰/۱۱

چکیده

این مقاله جستاری است فلسفی-تحلیلی در ظرفیت‌های هنرهای روایی برای پرورش فرهنگ صلح. برخلاف فهم اجمالی از صلح به مثابه «غیاب جنگ»، نویسنده با اتکا بر فلسفه فضیلت و یافته‌های روایت‌شناختی و روان‌شناختی می‌کوشد تا نشان دهد که صلح پایدار نیازمند فضائل درونی (همدلی، حکمت عملی، فروتنی معرفتی، عدالت‌خواهی، و خویش‌داری) افزون بر نهادهای پاسخگو است. روش پژوهش تلفیقی و میان‌رشته‌ای است: بازسازی نظری مفاهیم فضیلت‌گرایانه، تحلیل مفهومی سازوکارهای روایی، و خوانش متنی چهار مطالعه موردی ایرانی: رمان سووشون، تئاتر مرگ یزدگرد، اپرای رستم و سهراب، و فیلم جدایی نادر از سیمین. یافته‌ها نشان می‌دهند که روایت‌ها از راه پرورش تخیل اخلاقی، تقویت همدلی شناختی و عاطفی، آموزش حکمت عملی موقعیتی، تنظیم عاطفی، و سازمان‌دهی حافظه جمعی، ظرفیت تبدیل نگرش به کنش صلح‌ساز را دارند. تحلیل مطالعات موردی نیز تأیید می‌کنند که هر شاخه هنر روایی نقشی متمایز ایفا می‌کند: ادبیات در تمرین قضاوت موقعیتی، تئاتر در تعلیم گفت‌وگوی جمعی و چندصدایی، موسیقی روایی در مدیریت عواطف و نمادسازی، و فیلم در فراهم‌سازی موقعیت‌های پیچیده همدلی و نمایش نقش نهادها. مقاله همچنین بر ضرورت پیوند آثار روایی با سازوکارهای نهادی و برنامه‌های آموزشی تأکید می‌ورزد، تا اثر نمادین به تغییر ساختاری تبدیل شود. نتیجه این که هنرهای روایی می‌توانند جزئی از زیربنای فرهنگی صلح‌ایجابی باشند؛ اما برای دفاع از وجود علیت دقیق به پژوهش‌های تجربی طولی نیاز هست و این امر مقتضی تحقیقات آتی است.

کلیدواژه‌ها: هنرهای روایی، صلح ایجابی، فرهنگ صلح، فضیلت‌گرایی

۱. استادیار، گروه هنرهای رسانه‌ای، دانشکده دین و رسانه، دانشگاه صداوسیما، تهران، ایران.

mohsenkarami@iribu.ac.ir

۱. مقدمه و بیان مسئله

صلح، اگر فقط به مثابه «غیاب جنگ» فهم شود، تصویری ناتمام و شکننده از آن چه جوامع می‌طلبند به دست می‌دهد. صلح، بیش از آن که صرفاً یک وضع و حال بیرونی و نهادی باشد (غیاب جنگ یا وجود یک معاهده)، وضع و حالی درونی است (نوعی ظرفیت زیست‌جمعی که ریشه در فضائل درونی انسان‌ها دارد). نهادها و سیاست‌ها وقتی پایدار می‌شوند که شهروندان یک جامعه ویژگی‌های شناختی، عاطفی، و عملی خاصی را در خود پرورانده باشند. در این صورت است که نه فقط خشونت مستقیم کاهش می‌یابد، بلکه ظرفیت پیگیری عدالت و هم‌زیستی نیز قوام می‌گیرد. به بیانی فنی‌تر، صلح سلبی^۱، به تعبیر یوهان گالتونگ، صرفاً نبود جنگ یا خشونت فیزیکی است، حال آن که صلح پایدار^۲، در معنای کانتی، مرحله‌ای است که در آن فقدان خشونت در قالب نهادهای قانونی و سیاسی تثبیت می‌شود (کانت^۳، ۲۰۰۶). در گام بعد، صلح ایجابی^۴ به بُعدی از صلح دلالت دارد که در آن ساختارهای اجتماعی خشونت‌زا نیز اصلاح می‌شوند و عدالت اجتماعی، فرصت‌های برابر، حیات مدنی فعال، و شبکه‌های نمادینی پدید می‌آیند که شهروندان را به همکاری و حل اختلافات به شیوه‌های مسالمت‌آمیز سوق می‌دهند (گالتونگ^۵، ۱۹۶۹؛ ۱۹۹۶). به تعبیر گالتونگ، صلح سلبی شرط لازم برای صلح پایدار است، اما تنها در پرتو عدالت ساختاری و صلح ایجابی است که می‌توان به صلحی پایدار به معنای دقیق کلمه امید داشت. تلاش صرف برای برچیدن سلاح یا انعقاد معاهده‌ها بدون کار فرهنگی و نمادین - یعنی بدون بازآفرینی تصورات جمعی، خاطرات، و مهارت‌های مشارکتی - نمی‌تواند صلح را پایدار کند. بنابراین، فرهنگی لازم است که از درون خود ظرفیت پایدارکردن صلح را داشته باشد.



1. negative peace
2. perpetual peace
3. Kant
4. positive peace
5. Galtung

در این میان، مقاله حاضر به کندوکاو در ظرفیت‌های هنرهای روایی در پرورش فرهنگ صلح می‌پردازد و، از این رو، پرسش محوری پژوهش این است: «هنرهای روایی چگونه و از چه طریق‌هایی می‌توانند فضائل، مهارت‌ها، تصاویر نمادین، و همه آن‌چه را در شهروندان پرورش دهند که فرهنگ صلح خوانده می‌شود و زیربنای پایداری صلح ایجابی را شکل می‌دهد؟»

۲. پیشینه پژوهش

توجه به ظرفیت‌های هنر به‌طورکلی و هنرهای روایی به‌طورخاص در تحقیقات زبان فارسی امری نسبتاً تازه است. عمده تلاش‌ها تا امروز معطوف به گردهم‌آیی‌هایی حاوی سخنرانی‌هایی کوتاه بوده است (انجمن علمی مطالعات صلح ایران، خرداد ۱۳۹۷، رویداد شب صلح و شاهنامه؛ جشنواره بین‌المللی هنر برای صلح ایران، شهریور ۱۳۹۸؛ پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، شهریور ۱۳۹۸، میزگرد هنر برای برادری، فرهنگ صلح) و تقریباً می‌توان گفت که تحقیق یا مطالعه‌ای آکادمیک در این باب هنوز منتشر نشده است. گذشته از یادداشت‌هایی کوتاه و جسته‌وگریخته، در پایگاه‌های داده‌های مطالعات فارسی، تنها مقاله محمود مهرمحمدی (۱۴۰۳) را می‌توان یافت. این مقاله نیز تمرکزش عمدتاً بر بررسی چند اثر تجسمی است که در خلال جنگ‌های مشهور تصویر شده‌اند، و به ظرفیت هنرهای روایی برای پرورش فرهنگ صلح به هیچ وجه وارد نمی‌شود. با این همه، این مبحث در مطالعات جهانی جایگاهی دارد و از مهم‌ترین مطالعاتی که در ارتباط با قابلیت‌های روایت و هنر روایی برای پرورش فرهنگ صلح به انجام رسیده‌اند باید به این موارد اشاره کرد:

الف. سنهی^۱ (۲۰۰۲) نشان می‌دهد که «روایت‌سازی سازنده» نه تنها بازگویی وقایع است بلکه فرایندی مشارکتی برای بازیابی کرامت قربانیان، بازتولید هویت‌های همزیست، و تولید روایت‌های بدیل است که می‌توانند ساختارهای تمس‌زا را فرسایش



دهند. کار او روش‌ها و مراحل عملی به‌کارگیری داستان‌گویی در فرایندهای آشتی و سازندگی را به‌روشنی تشریح می‌کند و برای طراحی مداخلات فرهنگی مبتنی بر روایت بسیار راهگشا است.

ب. شنگ و شِرچ^۱ (۲۰۰۸) چارچوبی نظری-عملی عرضه می‌کنند که هنرهای مختلف را برحسب اهداف صلح در مرحله‌های مختلف درگیری طبقه‌بندی می‌کند. آن‌ها تأکید می‌کنند که هنر وقتی «راهبردی» می‌شود که اهداف اجتماعی و نهادی روشن داشته باشد، با سایر ابزارهای صلح‌سازی هم‌پیوند شود، و سازوکارهای ارزیابی اثر را در طراحی بگنجانند.

پ. تامپسون، هیوز، و بلفور^۲ (۲۰۰۹) به بررسی نقش تئاتر در بسترهای جنگ‌زده و پسا‌جنگ می‌پردازند و نمونه‌هایی میدانی را بررسی می‌کنند تا نشان دهند که تئاتر چگونه می‌تواند فضاهای گفت‌وگو، یادآوری جمعی، و بازسازی اجتماعی را ممکن سازد و هم‌زمان ملاحظات زیبایی‌شناختی و اخلاقی اجرا در شرایط نامطمئن را واکاوی کند.

ت. آگیار^۳ (۲۰۲۰) راهنمایی نظری و تجربی دربارهٔ تئاتر کاربردی به مثابهٔ یک ابزار توسعه و صلح‌سازی عرضه می‌دارد. این اثر مفاهیم روش‌شناختی، محدودیت‌ها، و پیامدهای برنامه‌های تئاتری جامعه‌محور را نقد می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه این گونه مداخلات می‌توانند مهارت‌های مدنی و ظرفیت همبستگی را تقویت کنند.

ث. مطالعهٔ موردی مایانگا دربارهٔ قصه‌گویی در ایرلند شمالی و مناطق مرزی جمهوری ایرلند (مای‌انگ‌و و برن^۴، ۲۰۱۵) نشان می‌دهد که قصه‌گویی جمعی می‌تواند فرایندی ترمیمی فراهم آورد که زخم‌های تاریخی را بازشناسی کند و امکان تماس میان جامعه‌ای فراهم آورد. این تحقیق می‌کوشد تا نشان دهد که چگونه روایت‌های بازخوانی شده و محلی می‌توانند در فرایندهای آشتی نقش ایفا کنند.



1. Shank & Schirch

2. Thompson, Hughes, & Balfour

3. Aguiar

4. Maiangwa & Byrne



ج. برید^۱ (۲۰۲۳) به کار بست عملی شنیدن فعال و به اشتراک‌گذاری روایت‌ها در پروژه‌های نوجوانان در مدارس می‌پردازد و نشان می‌دهد که ساختارهای سازمان‌یافته «شنیدن داستان» می‌تواند بازیگران متنوع (معلمان، هنرمندان، سازمان‌های مدنی) را گرد آورد و ظرفیت فرهنگی و نهادی لازم برای ترویج گفت‌وگوی میان‌نسلی را تقویت کند.

چ. مولر^۲ (۲۰۱۹) حوزه‌ای کمتر پژوهش شده - یعنی عکاسی صلح - را می‌کاود و نشان می‌دهد که تصاویر تکرارشونده می‌توانند حافظه جمعی، نمادسازی، و فضا سازی سیاسی را بازتعریف کنند و از این رو در شکل‌دهی به فهم اخلاقی مخاطبان موثر واقع شوند.

ح. لیدراخ^۳ (۲۰۲۵) هنر و تخیل اخلاقی پروده‌شده از طریق آن را به مثابه سرمایه‌ای کلیدی در سازندگی صلح تبیین می‌کند و تلاش می‌کند تا نشان دهد که صلح‌سازی مؤثر مقتضی «تصور اخلاقی» است - توانایی تصور راه‌حل‌های نو که هم با واقعیت‌های بومی هم‌ساز باشند و هم ظرفیت ایجاد تغییر ساختاری را داشته باشند. و از همین رو بر هنرهای روایی به عنوان ابزارهای تولید چنین تصوراتی تأکید می‌کند.

خ. سرانجام، چارلز و فاولر-وات^۴ (۲۰۲۳) اصطلاح «قصه‌گویی» را به مثابه یک روش پژوهشی و مداخله‌ای در پروژه‌های صلح معرفی کرده‌اند و نشان داده‌اند که «شنیدن روایت» نه فقط ثبت روایت فردی بلکه تولید فضاهای اعتماد، بازسازی معنا، و مشارکت محلی را ممکن می‌سازد - روشی که می‌تواند به‌ویژه در بسترهای بازسازی پس‌از درگیری و با جمعیت‌های آسیب‌دیده سودمند واقع شود.

این آثار در مجموع نشان می‌دهند که در دو دهه اخیر گفتمان میان‌رشته‌ای «هنرهای روایی و صلح» از سطح توصیف و شعار فراتر رفته و به سوی تدوین چارچوب‌های عملی و نظری نسبتاً منسجمی حرکت کرده است. سنهی (۲۰۰۲) با طرح مفهوم «روایت‌سازی سازنده» بنیان‌های نظری استفاده از داستان به مثابه فرایند آشتی را نهاد و

1. Breed
2. Möller
3. Lederach
4. Charles & Fowler-Watt

نشان داد که روایت می‌تواند بسترِ بازسازیِ هویت و اعتمادِ جمعی باشد. شنگ و شرچ (۲۰۰۸) این ایده را در قالب مدل «هنرِ راهبردی برای صلح» نظام‌مند کردند و برای نخستین‌بار کوشیدند تا ارتباط میان شکل‌های هنری و مراحل گوناگون تعارض را توضیح دهند. در سطح میدانی، پژوهش‌های تامپسون و همکاران (۲۰۰۹) و آگیار (۲۰۲۰) مصادیق عینی این رویکرد را در تئاترِ پساجنگ نشان دادند و بر اهمیت مشارکت، بازنمایی جمعی، و تجربه‌ی زیسته تأکید کردند. مطالعات مایانگا (۲۰۱۵) و برید (۲۰۲۳) دامنه‌ی مفهوم «روایت‌درمانی جمعی» را به فضاهای آموزشی و میان‌نسلی گسترش دادند، و پژوهش مولر (۲۰۱۹) با تمرکز بر «تصویر» نشان داد که حتی بیانِ غیرکلامیِ روایی می‌تواند حافظه و معناهای سیاسی را بازسازی کند. در سطح فلسفی‌تر، لیدراخ (۲۰۰۵) با مفهوم «تخیل اخلاقی» و چارلز و فاولر-وات (۲۰۲۳) با بسط ایده «شنیدنِ روایت» بر ظرفیت‌های معرفتی و اخلاقیِ روایت در صلح‌سازی تأکید کردند. با وجود این دستاوردها، خلئی آشکار در ادبیات موجود وجود دارد: بیشتر این آثار یا بر سطح میدانی و کارکردی متمرکزند و فاقد تبیین فلسفی دقیق از سازوکارهای درونی روایت در پرورش فضائل صلح‌ساز (همدلی، حکمت عملی، خویشتن‌داری و عدالت‌خواهی) هستند، یا صرفاً به مباحث نظریِ پراکنده در باب تخیل و اخلاق بسنده می‌کنند بدون آن که پیوندی نظام‌مند میان نظریه‌ی فضیلت، روایت، و فرهنگ صلح برقرار سازند. مقاله حاضر دقیقاً در همین نقطه ایستاده است: با تکیه بر فلسفه‌ی فضیلت (از ارسطو تا مک‌این‌تایر و نوسباوم^۱) و با تحلیل سه شاخه‌ی هنرهای روایی — ادبیات روایی، تئاتر روایی، موسیقی روایی، و فیلم روایی — می‌کوشد نشان دهد که چگونه ساختارهای روایی می‌توانند فضائل لازم برای صلح‌ایجابی را در سطح فردی و جمعی پرورش دهند و بدین‌سان پلی نظری میان اخلاق، روایت، و نهادهای صلح ایجاد کند.



۳. روش‌شناسی

پژوهش حاضر از رویکردی میان‌رشته‌ای و تلفیقی بهره می‌گیرد و فضیلت‌گرایی در فلسفه اخلاق، روایت‌شناسی، و مطالعات صلح را در چارچوبی تحلیلی گرد می‌آورد. هدف فهم این مسئله است که چگونه ساختارهای روایت‌گرانه در هنرهای روایی می‌توانند به پرورش فضائل و نگرش‌هایی بینجامند که بالمآل بستر فرهنگی صلح پایدار را شکل می‌دهند. از این رو، روش این مقاله نه صرفاً تفسیری یا زیبایی‌شناختی بلکه تحلیل مفهومی-متنی است، که در آن خوانش دقیق نمونه‌های هنری با استدلال فلسفی و داده‌های روان‌شناختی تلفیق می‌شود.

فرایند پژوهش از دو مرحله مکمل تشکیل شده است. نخست، بازسازی نظری با تکیه بر منابع بنیادین فلسفه اخلاق و روایت‌شناسی. در این مرحله مفاهیمی چون تخیل اخلاقی، فروتنی معرفتی، همدلی شناختی و عاطفی، و حکمت عملی موقعیتی به صورت مفهومی تحلیل و نسبت آن‌ها با صلح ایجابی روشن خواهد شد. دوم، تحلیل متنی و موقعیتی آثار هنری به منظور آزمون انضمامی سازوکارهای نظری. برای تحقق این امر، چهار مطالعه موردی از هنرهای روایی ایرانی انتخاب شده است: رمان سووشون (اثر سیمین دانشور) به نمایندگی از ادبیات روایی، مرگ یزدگرد (اثر بهرام بیضایی) به نمایندگی از تئاتر، اپرای رستم و سهراب (اثر لوریس چکناواریان) به نمایندگی از موسیقی روایی، و جدایی نادر از سیمین (اثر اصغر فرهادی) به نمایندگی از فیلم روایی. معیارهای انتخاب این نمونه‌ها عبارتند از تأثیر فرهنگی، پیچیدگی روایی، قابلیت تحلیل اخلاقی، و دسترس‌پذیری منابع.

در تحلیل داده‌ها از روش خوانش روایی-اخلاقی استفاده می‌شود: ابتدا عناصر ساختاری روایت‌ها (کانون‌گذاری، منظر، پلات، و کنشگران) بر اساس چارچوب روایت‌شناسی ژنت^۱ (۱۹۸۰) و ریمون-کنن^۲ (۲۰۰۲) استخراج می‌گردد و آن‌گاه این



1. Genette
2. Rimmon-Kenan



عناصر با فضائل اخلاقی صلح‌ساز چون همدلی، خویش‌داری، و عدالت‌خواهی تطبیق داده می‌شود. به تعبیر نوسباوم، روایت‌ها «آزمایشگاه‌هایی برای قضاوت اخلاقی» اند (نوسباوم، ۱۹۹۷، ۵)، و این تحلیل می‌کوشد تا نشان دهد که در آثار روایی مورد نظر چگونه مخاطب، از رهگذر تجربه روایی، قضاوت اخلاقی را به نحو خیالین تمرین می‌کند و می‌پرورد. همچنین، یافته‌های روان‌شناختی معاصر درباره تأثیر روایت بر تقویت نظریه ذهن و توانایی همدلی (گرین و بروک^۱، ۲۰۰۰؛ مار^۲ و همکاران، ۲۰۰۹؛ کید و کاستانو^۳، ۲۰۱۳) برای اعتباربخشی به تبیین‌های فلسفی به کار گرفته خواهند شد.

بدین‌سان، روش مقاله ترکیبی است از تحلیل فلسفی مفاهیم فضیلت‌گرایانه، بررسی روایت‌محور متون هنری، و ارجاع میان‌رشته‌ای به یافته‌های علوم شناختی. با این رویکرد می‌توان نشان داد که روایت‌ها چگونه در عمل به شکل‌گیری فرهنگ صلح‌یاری می‌رسانند: از طریق پرورش تخیل اخلاقی، آموزش حکمت عملی، تنظیم عواطف، و بازسازی حافظه جمعی. محدودیت طبیعی این روش آن است که استدلال‌های آن مبتنی بر تحلیل تفسیری و غیر آماری اند، اما قوت آن در تبیین عمیق و مقایسه مفهومی میان هنر و اخلاق است — روشی که، به تعبیر لیدراخ (۲۰۰۵، ۲۹)، امکان پیوند میان خلاقیت نمادین و تخیل اخلاقی در خدمت به صلح را فراهم می‌آورد.

۴. فرهنگ صلح: لوازم درونی صلح‌ورزی و پیش‌شرط‌های نهادی

چنان که گذشت، صلح پایدار را نباید به‌سادگی معادل «عدم جنگ» دانست. این مفهوم گستره‌ای چندبعدی از روابط انسانی، ساختارهای نهادی، و هنجارهای اخلاقی را در بر می‌گیرد، که در مجموع هم به کاهش دردورنج‌ها، هم به رشد و تعالی، و هم به حفظ کرامت انسانی کمک می‌کنند. نظریه‌پردازان معاصر تصریح می‌کنند که صلح مثبت مقتضی تغییرات هم‌زمان در سطوح فردی، میان‌فردی، و نهادی است و بنابراین «فرهنگ

1. Green & Brock
2. Mar
3. Kidd & Castano

صلح» مفهومی است میان‌رشته‌ای، که نگرش‌ها، فضائل، مهارت‌ها، و رفتارهای فردی را با سازوکارهای جمع و سازمانی و حقوقی پیوند می‌دهد (لیدراخ، ۲۰۰۵؛ رالز^۱، ۱۹۷۱). بر این اساس، در این بخش می‌کوشیم روشن کنیم که در درون انسان‌ها چه ظرفیت‌ها و فضائلی باید وجود داشته باشد تا در بیرون و در مقام عمل صلح ممکن شود، و چگونه این فضائل باید با نهادها و قوانین معین ترکیب شوند تا صلح پایدار تحقق یابد.

۴-۱. فضائل و ظرفیت‌های درونی بنیادین برای تحقق صلح پایدار

در ادامه، به فضائل کلیدی‌ای خواهیم پرداخت که فرهنگ صلح را می‌سازند، تا آن‌گاه بر این اساس بررسی کنیم و ببینیم که هنرهای روایی چگونه می‌توانند به پرورش این فضیلت‌ها کمک کنند. طبیعتاً این فضائل صرفاً در مقام ارزش‌های اخلاقی فردی و درونی محلّ توجه نخواند بود، بلکه نقش کنشی و نمادین‌شان در تثبیت روابط مسالمت‌آمیز و حمایت از نهادهای عادلانه نیز برای بحث ما اهمیت حیاتی دارد.

۴-۱-۱. حکمت عملی

حکمت عملی^۲ نه دانشی نظری بلکه توانایی سنجش موقعیتی است که به عمل مربوط می‌شود. ارسطو در اخلاق نیکوماخوس می‌گوید که حکمت عملی نه فقط دانستن کلیات است، بلکه باید به جزئیات نیز آگاه بود؛ زیرا عمل با امور جزئی سروکار دارد (ارسطو^۳، ۲۰۰۹، کتاب ششم، ۷، ب ۱۱۴۱، ۱۶-۱۵). به عبارتی دیگر، حکمت عملی توانایی سنجیدن عمل درست در شرایط پیچیده و مبهم است. این توانایی صرفاً تبعیّت از قاعده‌های کلی نیست، بلکه ظرفیت ادغام دانش موقعیتی، تجربه، و تصور پیامدها را در خود جمع دارد. فضائل منفرد در غیاب حکمت عملی به رفتار درست و عادلانه و فضیلت‌آمیز نمی‌انجامند (مک‌این‌تایر^۴، ۱۹۸۱). بنابراین، برای صلح، نقش حکمت عملی در چند محور تبلور می‌یابد: انتخاب راه‌حل‌های متناسب در موقعیت‌های تعارض، توجه



1. Rawls
2. Phronesis/practical wisdom
3. Aristotle
4. MacIntyre

به پیامدهای بلندمدت سیاست‌ها، و ایجاد توازن میان انصاف فردی و مصالح جمعی. در نتیجه، پرورش حکمت عملی موجب کاهش تصمیمات هیجانی و افزایش ظرفیت اتخاذ راهبردهای سازنده در موقعیت‌های بحرانی می‌شود (لیدراخ، ۲۰۰۵). از منظری دیگر، منازعات واقعی پیچیدگی‌های چندبعدی دارند: از علل تاریخی گرفته تا منافع اقتصادی، هویت گروهی، و احساسات جریحه‌دار شده. حکمت عملی به فرد امکان می‌دهد که در مقام تصمیم‌گیری از دو دام شتاب‌زدگی (تصمیم هیجانی) و فلج‌شدگی نظری^۱ (تحلیل بی‌پایان) خارج شوند و راه‌حل‌هایی متناسب با هر موقعیت اتخاذ کنند. این نوع تصمیم‌گیری و قضاوت به جلوگیری از «راه‌حل‌های سرخوشانه» کمک می‌کند که می‌توانند موجب بازگشت خشونت و فعال‌شدن چرخه خسارت‌بار آن شوند.

۴-۲. همدلی و تخیل اخلاقی

همدلی^۲ از حیث شناختی عبارت است از توانایی نگرستن از منظر دیگری^۳، و از حیث عاطفی عبارت است از ظرفیت شریک‌شدن در حالات احساسی دیگران. تخیل اخلاقی^۴ توانایی تصوّر پیامدهای اخلاقی مختلف و گذاشتن خود در موقعیت دیگری است (نوسباوم، ۱۹۹۷). در سطح اجتماعی، همدلی و تخیل اخلاقی پیوندهای انسانی را تقویت می‌کنند، امکان گفت‌وگو را افزایش می‌دهند، و میل به راه‌حل‌های مشترک را عمق و دوام می‌بخشند. بدون این ظرفیت‌ها، تعارض‌ها به راحتی به قطب‌بندی و «دیگرزنی» می‌انجامد و بالمآل صلح و آشتی را ناممکن می‌سازند. وانگهی، همدلی و تخیل اخلاقی انگیزه اخلاقی برای رفتار همدلانه را می‌پروردند، که در جای خود می‌تواند به کنش‌های رافع تبعیض و حمایت از قربانیان منتج شود. و در نهایت، ظرفیت تخیل اخلاقی برای بازنمایی سناریوهای جایگزین و پذیرش راه‌حل‌های خلاقانه راه را بر مسیرهای دم‌دستی خشونت‌گرایانه می‌بندد (مار و همکاران، ۲۰۰۹).



1. theoretical paralysis
2. empathy
3. perspective-taking
4. moral Imagination

۴-۱-۳. عدالت‌خواهی عملی و احساس مسئولیت جمعی

عدالت‌خواهی عملی عبارت است از تعهد عملی به کشف، بیان، و رفع نابرابری‌ها و محرومیت‌ها؛ این فضیلت پیوندی مستقیم با مشارکت مدنی و تقویت نهادها دارد. فلسفه رالز و نظرگاه توانمندی سن دو منظر مکمل نظری برای توجیه اهمیت عدالت ارائه می‌دهند (رالز، ۱۹۷۱؛ سن^۱، ۲۰۰۹). در عرصه عملی، عدالت‌خواهی موجب کاهش محرومیت‌های ساختاری می‌شود، اعتماد اجتماعی را تقویت می‌کند، و در نتیجه زمینه پایداری روابط مسالمت‌آمیز را فراهم می‌آورد. بدون عدالت‌خواهی، نهادها مستعد تولید نارضایتی و شورش‌اند؛ عدالت‌خواهی عملی موجب مشروعیت نهادها و اعتماد عمومی می‌گردد و فشارهای ساختاری را کاهش می‌دهد. در عمل، عدالت‌خواهی به سیاست‌های توزیعی، شفافیت حکمرانی و دادخواهی قربانیان جهت می‌دهد و بالمآل آرامش و صلح را ممکن‌تر می‌سازد.

۴-۱-۴. تسامح و خویش‌داری

تسامح^۲ یا تحمل تفاوت‌ها و خویش‌داری^۳ یا توان مدیریت هیجانات تند دو فضیلت مکمل‌اند. تسامح به معنای احترام قانونی و فرهنگی به تنوع نظری و زیستی است و خویش‌داری تضمین می‌کند که واکنش‌ها تحت کنترل عقلانی قرار گیرند. در فوران‌های درگیری، خویش‌داری می‌تواند جلوی خشونت آنی را بگیرد و تسامح می‌تواند فضایی را برای گفت‌وگو و سازش فراهم آورد. از منظر فلسفه اخلاق، پذیرش تفاوت‌های دیگران تا حد نقض نکردن حقوق پایه شرط همزیستی مسالمت‌آمیز است (میل^۴، ۱۸۵۹، ۱۲). و وجود این دو فضیلت در درون شهروندان هر جامعه‌ای سبب می‌شود که، در عمل، آن جامعه بستر مناسب‌تری برای قواعد اجتماعی مؤثر برای مدیریت اختلافات و مهارت‌های تنظیم هیجانات باشد و کمتر در معرض بروز خشونت قرار گیرد (پاتنم^۵، ۲۰۰۰، ۱۹) و در نتیجه صلح در چنین جوامعی پایدارتر شود.

1. Sen
2. tolerance
3. self-restraint
4. Mill
5. Putnam



۴-۱-۵. فروتنی معرفتی و کنجکاوی نقادانه

فروتنی معرفتی^۱، یعنی آگاهی به محدودیت‌های معرفتی و شناختی و در نتیجه آن آمادگی برای بازنگری در عقاید و مواضع خود، و کنجکاوی نقادانه، یعنی میل مستمر به کندوکاو برای نیل به حقیقت در فراخ‌دامنه‌ترین معنای آن، برای گفت‌وگوهای سازنده در عالم انسانی حیاتی‌اند. در فضای پیچیده زندگی معاصر، پذیرش این امر که هیچ نگاه و منظری همه‌چیزدان نیست و دسترسی به حقیقت به صورت گروهی و مشروط امکان‌پذیر است زمینه تعامل عقلانی و کاهش تعصبات قطبی‌ساز در جوامع را فراهم می‌آورد (هابرماس^۲، ۱۹۸۴). چنین فروتنی‌ای مانع تحکم معرفتی و «خودحق‌انگاری» می‌گردد و کنجکاوی انتقادی امکان تصحیح خطاها و یافتن راه‌حل‌های بدیل را میسر می‌سازد. در نتیجه، فضا برای بحث و گفت‌وگوی عقلانی و بازاندیشی فراهم می‌آید.

۴-۱-۶. توان بخشش و بازسازی اعتماد

بخشش در معنای نظری و عملی خود فرایندی است که با حقیقت‌یابی، پذیرش مسئولیت، و اقدامات بازسازانه همراه است. این فرایند نه نادیده‌گرفتن خطاها، که فراهم‌ساختن زمینه‌ای برای پایان دور بی‌پایان خشونت و بازآفرینی فضای همزیستی است. مطالعات ترمیمی نشان می‌دهند که حافظه جمعی و فرایندهای عدالت ترمیمی باید به‌گونه‌ای سامان یابند که هم عدالت حقوقی حفظ شود و هم امکان آشتی و بازسازی اعتماد فراهم گردد (ریکور^۳، ۲۰۰۴؛ لا-کاپرا^۴، ۲۰۰۱). توان بازبازی اعتماد، به‌ویژه هنگامی که با شفافیت و پاسخ‌گویی همراه شود، نیروی سازنده برای همگرایی اجتماعی است، که در جای خودش به صلح پایدار مدد می‌رساند.

۴-۱-۷. مسئولیت‌پذیری سیاسی و کنش مدنی

مسئولیت‌پذیری سیاسی^۵ عبارت است از تعهد عملی در قبال زندگی عمومی: مشارکت



1. Epistemic humility
2. Habermas
3. Ricœur
4. LaCapra
5. political responsibility

در نهادها، پایش قدرت، و پی‌گیری اصلاحات اجتماعی. توجه فلسفه سیاسی به مشروعیت نهادها و نقش شهروندان در حفظ آن نشان می‌دهد که مشارکت فعال شهروندان برای بقای نظم عادلانه ضروری است (پتیت^۱، ۱۹۹۷). چنین مسئولیتی منجر به افزایش پاسخ‌گویی، کاهش بی‌توجهی سیاسی، و تقویت سلامت و آرامش مدنی و بالمآل صلح پایدارتر می‌شود. چراکه، در غیر این صورت، مطالبات انباشته از سویی و عدم پاسخ‌گویی از سوی دیگر لحظه به لحظه فضای جامعه را به سمت خشونت پیش می‌برد و صلح و آشتی هرچه بیشتر رنگ می‌بازد.

۴-۲. از فضائل فردی تا کنش جمعی

فضائل بالا تنها وقتی اثرگذار می‌شوند که به صورت پایدار در روابط اجتماعی و چارچوب‌های نهادی تثبیت شوند. این ترجمان از چند مسیر مشخص رخ می‌دهد:

الف. فضائل در شبکه‌های اجتماعی (خانواده، مدرسه، انجمن‌ها، سازمان‌های محلی) نشر پیدا می‌کنند و به سرمایه اجتماعی تبدیل می‌شوند؛ این سرمایه، شامل اعتماد، هنجارهای کمک و همکاری، و ظرفیت مواجهه جمعی با مشکلات است، و خود ضامن توانمندی جامعه در حل تعارض بدون بازگشت به خشونت است.

ب. آموزش رسمی و فضاهای فرهنگی نقش بنیادینی در تداوم فضائل دارند: برنامه‌های درسی که همدلی، حکمت عملی، و فروتنی شناختی را آموزش می‌دهند، و رویدادهای فرهنگی که روایت‌های چندصدا عرضه می‌کنند بستر اجتماعی تولید شهروند صلح‌پذیر را فراهم می‌کنند.

پ. قوانین عادلانه، نهادهای پاسخگو، و روش‌های ترمیمی چارچوب بیرونی تثبیت رفتارها را فراهم می‌کنند. این چارچوب‌ها نه فقط از طریق تحمیل بلکه نیز از طریق ایجاد انگیزه‌های مشارکتی و بازتولید اعتماد نقشی محوری در تبدیل نگرش به عمل ایفا می‌کنند.

ت. سازمان‌ها و نهادها باید فرهنگ‌هایی بسازند که رفتارهای صلح‌ساز را پاداش دهند: از جمله سیاست‌های شامل شمول اجتماعی، سازوکارهای حل تعارض داخلی،



و شفافیت تصمیم‌گیری. به‌کارگیری شاخص‌های اخلاقی در ارزیابی عملکرد سازمانی می‌تواند انگیزه‌های رفتاری را تغییر دهد.

ترجمان «فردی» به «جمعی» نیازمند پیوست هم‌زمان «فضائل»، «آموزش»، و «نهاد» است؛ فقدان هر یک از این سه رکن موجب کاهش اثربخشی تلاش‌های دیگر می‌گردد. این نسبت پیچیده نشانگر آن است که فضائل فردی نه به صورت منعزل بلکه در بستر عمل و ساختار اجتماعی نمود پیدا می‌کنند؛ هر تغییری در یکی از سطوح بدون توجه به دیگری ناقص خواهد بود.

۳-۴. لوازم نهادی و قانونی صلح پایدار

فضائل فردی باید در یک مجموعه نهادی منسجم جای گیرند تا تأثیرشان پایدار شود. پس، در ادامه به ارکان کلیدی سازوکارهای نهادی سازگار با فرهنگ صلح و نحوه تعامل آن‌ها با فضائل فردی پیش‌گفته خواهیم پرداخت.

الف. حاکمیت قانون عادلانه و سازوکارهای پاسخ‌گویی: حاکمیت قانون شامل استقلال قضایی، دسترسی عادلانه به عدالت، و اجرای بی‌طرف مقررات است. نهادهای پاسخگو (نظارت پارلمانی، دستگاه‌های ضد فساد، رسانه‌های مستقل) به عنوان ضامن اعتبار حقوقی عمل می‌کنند. بدون این پایه‌ها، تلاش‌های فردی برای صلح ممکن است با عملکرد ناسازگار نهادها خنثی گردد (رالز، ۱۹۷۱؛ سن، ۲۰۰۹).

ب. نظام‌های عدالت ترمیمی^۱ و حقوق قربانیان: در جوامع پسازدگرگیری، لازم است ترکیبی از سازوکارها — کمیسیون حقیقت، محاکم ویژه، برنامه‌های غرامتی، و ابتکارات نمادین آشتی — به گونه‌ای حساس به زمینه طراحی شوند تا عدالت قربانیان و امکان آشتی هر دو تأمین شود. تجربه‌ها نشان می‌دهند که ترکیب عدالت قضایی و برنامه‌های بازسازی اجتماعی و نمادین شانس پایدارسازی صلح را افزایش می‌دهد و باید با مشارکت جوامع محلی پیاده شود (تیتل^۲، ۲۰۰۰؛ هینر^۱، ۲۰۱۱).



1. Restorative justice
2. Teitel

پ. نهادهای مشورتی: ساخت فضاها و سازوکارهای مشورتی — از شوراهای محلی تا شوراهای کلان‌تر — باید هدفمند و با ضمانت نمایندگی اجرا شوند تا تبدیل همدلی و حکمت عملی به تصمیمات عمومی مشروع تسهیل گردد. گفت‌وگوی هدایت‌شده، نمایندگی متوازن، و امکان پیگیری نتایج از شروط کارآمدی این نهادها است (هابرماس، ۱۹۸۴).

ت. نهادهای آموزشی و فرهنگی پیوندزنده: نظام آموزش باید به طور مستقیم در پرورش فضائل اخلاقی نقش ایفا کند: ادبیات چندصدایی، آموزش فلسفه عمومی در جهت تقویت تفکر نقادانه، تمرین‌های نقش‌آفرینی، و برنامه‌های همیاری داوطلبانه باید به عنوان مؤلفه‌های اصلی برنامه درسی منظور شوند. سیاست‌های فرهنگی نیز باید از روایت‌سازی جمعی حمایت کنند تا حافظه جمعی متعادل و چندوجهی شکل گیرد (نوسبوم، ۱۰۰۷؛ لیدراخ، ۲۰۰۵).

ث. سیاست اقتصادی سازگار با صلح: کاهش نابرابری و توزیع فرصت‌ها از طریق سیاست‌های مالیاتی عادلانه، برنامه‌های اشتغال‌زای هدفمند، و شبکه‌های تأمین اجتماعی فشارهای ساختاری را تضعیف می‌کند. نظریه توانمندی سن نشان می‌دهد که فراهم‌سازی فرصت‌های واقعی برای افراد شرط تحقق آزادی عملی و در نتیجه از شروط لازم برای صلح پایدار است (سن، ۲۰۰۹).

بنا بر آن چه گذشت، روشن است که فرهنگ‌سازی صلح، افزون بر وجه فردی، لازم است که بر جنبه‌های اجتماعی و نهادی نیز عنایت داشته باشد. به عبارت دیگر، بخشی از فرهنگ صلح ناظر به ابعاد اجتماعی و نهادی است. باید شهروندان به لحاظ فرهنگی آگاه باشند از این که صرف وجود فضیلت‌ها در درون آن‌ها کافی نیست و باید این فضیلت‌ها را به درون سازوکارهای اجتماعی ببرند و نهادهایی منطبق با این فضائل، و بالمآل فرهنگ صلح و آشتی، به وجود بیاورند و همواره در حفاظت از آن‌ها بکوشند.



در نهایت، در این بخش روشن شد که فرهنگ صلح هم محصول فضائل فردی است و هم نتیجه طراحی آگاهانه نهادهای سازگار با فرهنگ صلح. پرورش حکمت عملی، همدلی، عدالت خواهی، فروتنی شناختی، ظرفیت بخشش، و مسئولیت پذیری سیاسی نه تنها ارزش اخلاقی دارند بلکه پیش شرط تحقق سازوکارهای نهادی صلح ساز نیز هستند. در کوتاه مدت می توان بر آموزش مهارت ها و ایجاد مراکز محلی برای گفتگو و مشورت تمرکز کرد؛ در میان مدت و بلندمدت لازم است نهادهای حقوقی، نظام های عدالت ترمیمی، و سیاست های اقتصادی توزیعی به صورت هماهنگ توسعه یابند. بدون این هم افزایی سطوح، تلاش ها برای برقراری صلح خطر تبدیل شدن به اقداماتی نمادین و ناکارآمد را خواهند داشت.

۵. هنرهای روایی و فرهنگ صلح

در این بخش می کوشیم، ضمن تمایزگذاری مفهومی میان هنر روایی و غیرروایی، سازوکارهای روان شناختی، نمادین، و نهادی ای را روشن کنیم که از طریق آن ها روایت ها می توانند بر فضائل اخلاقی و ساختارهای نهادی مؤثر باشند.

۵-۱. هنرهای روایی و غیرروایی

طبعاً نخست باید روشن کنیم که چرا باید میان «هنر روایی» و «هنر غیرروایی» تفاوت بگذاریم و این تمایز چه اهمیت و ضرورت برای بحث ما دارد. باری، این تمایز به ما اجازه می دهد که امکانات ویژه هر شاخه را در خدمت به فرهنگ صلح بشناسیم و بالمآل در سیاست گذاری فرهنگی به کار بندیم. «روایت» یک گونه ساختاری مشخص را بر اثر هنری حاکم می کند که بر توالی رویدادها، کنش گران، و نمودهای عمیق کنش و پیامد استوار است. در مقابل، آثار غیرروایی ممکن است معانی قدرتمندی تولید کنند اما طبعاً ساختار زمانی - علی ^۱ «قصه» را به نحو آشکار در خود ندارند.

مراد از «هنرهای روایی» آن دسته از هنرها است که «روایت» دارند؛ یعنی فرآورده هنری در قالب بازنمایی رویدادها یا کنش هایی عرضه می شود که به صورت زمان مند



سازمان یافته‌اند، و برای مخاطب یک «روایت» (یا مجموعه‌ای از رویدادهای به‌هم‌پیوسته) می‌سازند. نمونه‌های کلاسیک هنرهای روایی را بیشتر در این سه هنر می‌توان یافت: ادبیات، تئاتر، و فیلم؛ در برابر هنرهایی که عمدتاً شکل غیرروایی دارند: نقاشی‌های انتزاعی، موسیقی محض غیرروایی، مجسمه‌سازی صوری که قصه مشخصی ارائه نمی‌دهد و نظایر آن. این تقسیم‌بندی، چنان که گذشت، البته قاطع و، به قول منطقیان، متواپی و صفرویکی نیست، و هم در ادبیات و تئاتر و فیلم با نمونه‌های غیرروایی بسیاری مواجه می‌شویم (مثلاً در ادبیات شعر تغزلی و غیرروایی هست، در تئاتر و فیلم آثار تجربی و غیرروایی وجود دارد)؛ و هم از سوی دیگر در سایر هنرها از جمله موسیقی و هنرهای تجسمی می‌توان آثار روایی یافت (ژنت، ۱۹۸۰؛ بل^۱، ۲۰۰۹). با این همه، همچنان ملاک تعیین‌کننده «وجود روایت معین و سازمان یافته» است و بر همین اساس هم در جستار حاضر ما از هنرهای روایی شاخص (یعنی ادبیات روایی، تئاتر روایی، موسیقی روایی، و فیلم روایی) سخن به میان می‌آوریم.

۲-۵. روایت

برای کار تحلیلی مقاله، زین پس این تعریف عملی و کمابیش کلاسیک مبنای کار قرار خواهد گرفت: روایت عبارت است از گزینش، سازمان‌دهی، و بازنمایی رویدادها و حالات انسانی در یک توالی زمانی و علی، که به منظور ایجاد درکی معنادار از یک «قصه» یا یک «سیر حوادث» برای مخاطب صورت می‌پذیرد. این فرایند هم شامل محتوای آن چه رخ داده است^۲ و هم شامل شیوه بازگفت آن^۳ یا طرز روایت‌شناختی^۴ اش می‌شود (ژنت، ۱۹۸۰، ۴).

نخستین پیامد این تعریف دقیق آن است که آثار متفاوت روایی (اعم از ادبی، تئاتری، یا فیلمی)، هرچند در فن اجرا متفاوت‌اند، همگی از سازوکار مشترکی —

1. Bal
2. fabula/story
3. discourse
4. narratological mode



شکل‌دهی خطّ روایی به منظور همبسته‌سازی رخدادها^۱ — سود می‌برند، و این همان سازوکاری است که توان تولید معنا، تشویق همدلی، و سازمان‌دهی حافظه جمعی را در آن‌ها میسر می‌سازد. چرا که به بیان ریکور، «زمان تا آنجا انسان‌وار می‌شود که به قالب روایت سازماندهی شود (ریکور، ۱۹۸۴، ۳).

افزون بر این، تعریف پیش‌گفته چند نکته تحلیلی مهم در خود دارد: الف) تمایزگذاری میان آن چه «رخ داده»^۲ با چگونگی «طرز بازگفت»^۳ آن. ب) روایت به پیوند زمان و علت/معلول معنا می‌بخشد؛ بدون ترتب و رابطه علی، معنا ناقص خواهد بود یا اصلاً تعیین پیدا نخواهد کرد. پ) کانون‌گذاری^۴ و منظر روایت^۵ تعیین می‌کنند که ما حکایت را از منظر کدام کنشگر یا راوی تجربه کنیم؛ این امر به نحو تعیین‌کننده‌ای در شکل‌گیری همدلی و قضاوت اخلاقی مؤثر است. ت) روایت‌گرایی فراتر از یک قالب هنری یا رسانه‌ای است؛ «هسته روایی» می‌تواند در رمان، تئاتر، فیلم، بازی دیجیتال، یا حتی مجموعه‌های تصویری و صوتی پدید آید، ولی هر رسانه امکانات فرمی و زیبایی‌شناختی ویژه خود را برای تولید احساس و معنا نیز دارد، که در جای خود باید محل بحث قرار گیرد.

۳-۵. کارکردهای عام هنرهای روایی برای فرهنگ صلح

در ادامه، هر کارکرد را ابتدا به صورت مفهومی توضیح می‌دهیم، سپس سازوکارهای روان‌شناختی، اجتماعی، و نهادی عمل‌کننده در آن‌ها را تحلیل می‌کنیم، و سرانجام پیامدهای اخلاقی-سیاسی بالقوه و محدودیت‌های هر مسیر را نشان خواهیم داد.

۳-۵-۱. پرورش تخیل اخلاقی به مثابه کارکرد مرکزی روایت

اگر تخیل اخلاقی را توانایی تصور اوضاع و احوال دیگران، پیش‌بینی پیامدهای اخلاقی گزینه‌های مختلف، و در نظر گرفتن گستره متغیّر مقاصد و ارزش‌ها بدانیم، به نظر می‌رسد که این ظرفیت ربط وثیقی با روایت دارد. روایت (به ویژه روایت‌های بلند)



1. emplotment
2. material events
3. discourse mode
4. focalization
5. narrative perspective



مخاطب را وادار می‌کنند که در موقعیت‌های پیچیده اخلاقی زیست کند، به جای آن که صرفاً قواعد را تکرار کند یا به حافظه بسپارد بدون امکان تطبیق آن‌ها در موارد جزئی. روایت‌ها صرفاً عرضه اطلاعات اخلاقی نیستند؛ آن‌ها مخاطب را وادار می‌سازند تا «در موقعیت» زیست کند و از طریق درونی‌سازی موقعیت‌ها قضاوت عملی را تمرین کند. پژوهش‌های رفتاری و شناختی نیز این پیوند را تأیید می‌کنند: «شبهه‌سازی اجتماعی» می‌گوید که قصه‌ها نوعی «شبهه‌سازی» روابط و ذهن‌ها هستند که از راه استنتاج، درونی‌شدن حالات دیگران، و درگیری عاطفی توانانایی شناختی و عاطفی ما را در قبال دیگران می‌پرورند (اوت‌لی^۱، ۱۹۹۹، ۱۰۱-۱۱۷؛ ۲۰۱۶، ۶۲۰-۶۱۸). حتی آزمایش‌های کنترل‌شده نشان می‌دهند که مواجهه با روایت‌های «چالش‌زا» می‌تواند عملکرد آزمون‌های مربوط به درک ذهن دیگران را بهبود ببخشد (کید و کستانو، ۲۰۱۳، ۳۸۰-۳۷۷). این نتایج هم‌راستا با این تصویر فلسفی‌اند که: روایت بلند و پیچیده مخاطب را وادار می‌کند که پیوسته از منظرهای متفاوت به موقعیت‌ها بنگرد و، در نتیجه، قضاوت موقعیتی و حساسیت اخلاقی او تقویت شود (نوسبوم، ۱۹۹۷، ۶-۳).

اما روایت‌ها تخیل اخلاقی را عمدتاً با این سازوکارهای اصلی تقویت می‌کنند: الف) تغییر در منظر^۲: چنان که گذشت، هر روایت از منظری روایت می‌شود و بدین سان درگیر شدن با روایت‌ها مخاطبان را وامی‌دارد که از منظرهای متفاوت با منظر خود به موقعیت‌ها بنگرند؛ و این فرایند تعقل اخلاقی ایشان را می‌پرورد (ژنت، ۱۹۸۰، ۴). ب) نمونه‌سازی عاطفی^۳: روایت‌ها، با ارائه موقعیت‌های دقیق و ملموس، امکان تجربه عاطفی وضع و حال دیگران را فراهم می‌آورند، که این امر در جای خود به بازسازی و ارتقاء قضاوت‌های اخلاقی می‌انجامد (اوت‌لی، ۱۹۹۹، ۱۱۰-۱۰۵؛ مار و همکاران، ۲۰۰۹، ۴۱۲-۴۱۵). پ) تمرین خیالی پیامدها^۴: روایت‌ها به شبهه‌سازی عمل

1. Oatley
2. perspective-shift
3. affective exemplification
4. counterfactual / simulated practice

می‌کنند و مخاطب می‌تواند از طریق آن‌ها پیامدهای اعمال مختلف را، بدون هزینه واقعی، بسنجد و تجربه قضاوت عملی را تمرین کند (نوسباوم، ۱۹۹۷، ۸۶-۸۲)؛ این امر در جای خود بخشی از مهارت‌های اخلاقی لازم فرهنگ صلح را پرورش می‌دهد.

۲-۳-۵. تقویت همدلی شناختی و عاطفی

همدلی شناختی^۱ (توانایی درک دیدگاه دیگری) و همدلی عاطفی^۲ (توانایی شریک شدن در حال او) هر دو لازم‌اند تا «دیگری» از موجود تهدیدزابه یک هم‌زیست اخلاقی تبدیل شود. بنابراین، برای آن که فرد بتواند با دیگری در صلح زندگی کند، یکی از شروط لازم همدلی به هر دو معنای شناختی و عاطفی آن است. و باید گفت که هنرهای روایی سازوکارهای روان‌شناختی و شناختی ارزشمندی برای این مهم در خود فراهم دارند.



مطالعات روان‌شناختی و فلسفی، از جمله، نشان داده‌اند که الف) غوطه‌وری^۳ در روایت و مواجهه مکرر با نقاط نظر دیگران می‌تواند توانایی نظریه ذهن^۴ یا ظرفیت درک ذهن دیگران را تقویت کند (مار و همکاران، ۲۰۰۹). وقتی فرد بارها در روایت‌ها (اعم از ادبی، تئاتری، فیلمی یا...) با دیدگاه شخصیت‌های گوناگون مواجه می‌شود و باید بفهمد که هر یک چه می‌دانند، چه می‌خواهند، و چرا چنین عمل می‌کنند، توانایی ذهنی او در درک ذهن دیگران تقویت می‌شود (گرین و بروک، ۲۰۰۰). و این همان چیزی است که در روان‌شناسی و فلسفه اخلاق به آن نظریه ذهن می‌گویند (گلدمن، ۲۰۱۲؛ ولمن^۶، ۲۰۲۴). به تعبیر ساده‌تر، روایت‌ها به ما کمک می‌کنند که ذهن دیگران را «تمرین کنیم» — یعنی از درون ذهن آنان به جهان بنگریم.

1. cognitive empathy
2. emotional empathy
3. transportation
4. theory of mind
5. Goldman
6. Wellman

افزون بر سازوکار غوطه‌وری، ب) روایت‌ها با سازوکار نمادپردازی جزئیات موقعیتی و نمایش انگیزه‌ها موجب می‌شوند که مخاطب رفتار دیگران را کمتر محصول اراده نهایی ایشان، بلکه چه بسا تا حد زیادی معلول شرایط و اوضاع و احوال خاص آنان ببیند. روشن است که این امر نیز تاثیر فراوانی در ایجاد و تقویت همدلی شناختی و عاطفی خواهد داشت، چرا که به کاهش دیگرسازی^۱ (لوینانس، ۱۹۶۹)، افزایش پذیرش تفاوت‌ها، و زمینه‌سازی برای گفت‌وگوی سازنده می‌انجامد.

۵-۳-۳. آموزش حکمت عملی موقعیتی

چنان که گذشت، حکمت عملی بر توانایی قضاوت موقعیتی، ترکیب قواعد کلی با معرفت موردی، و تشخیص راه‌های متناسب با موقعیت دلالت دارد (ارسطو^۲، ۲۰۰۹، کتاب ششم، ۷، ب ۱۱۴۱، ۱۶-۱۵). «دانستن قواعد» به‌تنهایی برای زندگی فضیلت‌مند کافی نیست؛ آن چه ضروری‌تر است «حکمت عملی موقعیتی» است که به فرد امکان می‌دهد تا در شرایط گونه‌گون و تغییرپذیر قواعد را به‌طور مناسب به کار ببندد (مک‌این‌تایر، ۱۹۸۱، ۹۳). از این منظر پرسش تربیتی محوری این است که چه روش‌ها و ابزارهایی حکمت عملی را پرورش می‌دهند؛ روایت‌های پیچیده و موقعیت‌محور یکی از مهم‌ترین بسترهایی‌اند که ظرفیت قضاوت عملی را به صورت خیالی و ذهنی پرورش می‌دهند (نوسباوم، ۱۹۹۷، ۸۶-۸۲).

باری، روایت‌های پیچیده، به‌ویژه آن‌ها که پیامدها و مبادلات ارزشی را به‌طور پی‌درپی نشان می‌دهند، به‌ویژه از این طُرق حکمت عملی را پرورش می‌دهند:

الف) عرضه سناریوهای متعارض و چندمعیاره^۳: روایات ساخت‌یافته مجموعه‌ای از گزینه‌ها را در برابر مخاطب قرار می‌دهند که هر گزینه پیامدها و هزینه‌های متفاوتی دارد؛ این «روایت‌های موقعیت‌محور» به مخاطب امکان می‌دهد تا قضاوت‌های عملی را در قالب تمرین خیالی تجربه کند و حساسیت تراز موقعیتی را از راه تمرین در خود

1. othering
2. Aristotle
3. conflictual, multi-criteria scenarios





پرورد (اوت‌لی، ۱۹۹۹، ۱۱۰-۱۰۵؛ گرین و بروک، ۲۰۰۰، ۷۰۶-۷۰۱).

ب) نمایش خطاها و پیامدها: روایت‌هایی که اشتباهات کنش‌گران و پیامدهای عملی آن‌ها را آشکار می‌کنند، نقش «آزمایشگاه خطا» را بازی می‌کنند و به یادگیرنده می‌آموزند که چگونه از خطاها درس بگیرد و قضاوت‌های آینده را تصحیح کند (مک‌این‌تایر، ۱۹۸۱، ۹۱).

پ) تعلیق قضاوت و پرسش‌گری اخلاقی: در آثار خوب، که از ارائه پاسخ ساده پرهیز می‌کنند و مخاطب را به تبادل نظر فرا می‌خوانند و، به اصطلاح فنی، تعاملی‌اند و پایان‌های باز دارند (کید و کستانو، ۲۰۱۳، ۳۸۰-۳۷۷). و این همه کنش مدنی و تصمیم‌گیری غیرشتاب‌زده در تعارضات را به سهم خود کاهش می‌دهند، که برای صلح ضروری به نظر می‌رسند.

نتیجه ترکیب سازوکارهای فوق افزایش توان قضاوت غیرشتاب‌زده و متناسب با موقعیت در میان شهروندان است؛ یعنی مهارتی که در مواجهه با تعارضات اجتماعی به جای واکنش تلافی‌جویانه یا پیروی کورکورانه از قواعد صوری، راه‌حل‌های سازنده و پایدار تولید می‌کند. از این منظر آموزش حکمت عملی از طریق روایت، یکی از پیش‌شرط‌های فرهنگی دوام صلح ایجابی است، زیرا عمل جمعی را به شیوه‌ای معقول و موقعیت‌سنج هنجارسازی می‌کند.

۴-۳-۵. سازمان‌دهی حافظه جمعی و بازخوانی تاریخ نزاع

روایت‌ها بنیاد شکل‌گیری حافظه جمعی‌اند: از طریق انتخاب رخدادها، تنظیم ترتیب روایی، و برجسته‌ساختن کنشگران، چارچوب معناداری برای «آن چه باید به یاد آورده شود» فراهم می‌کنند. این کارکرد روایی نه صرفاً بازتاب گذشته که ساختن آن است؛ یعنی روایت گذشته را سامان می‌دهد و بدین سان هویت جمعی را می‌سازد و بازتولید می‌کند (ریکور، ۱۹۸۴).

مهمترین سازوکارهای سازمان‌دهی به حافظه جمعی از این قرارند: الف) تثبیت یا جایگزینی روایت رسمی: آثار روایی می‌توانند روایت مسلط تاریخی را بازنمایند، پررنگ، یا نقد کنند، و در مواردی روایت‌های حاشیه‌ای را برجسته سازند تا روایت

رسمی تعدیل یا در مرزهایش بازنگری شود (لا-کاپرا، ۲۰۰۱). ب) گشودن فضا برای روایت‌های فراموش شده: نمایش روایت‌های قربانیان حاشیه‌ای یا گروه‌های کم‌صداتر شرط لازم عدالت ترمیمی است؛ بدون بازگفتن این روایت‌ها، هرگونه آشتی‌آی آسیب‌پذیر و ناپایدار خواهد بود، چرا که زخم‌ها همچنان بازند و هر حادثه‌ای می‌تواند شعله‌های خشم ناشی از آن زخم‌ها را شعله‌ور سازد و صلح را به مخاطره بیندازد (هینر، ۲۰۱۱). پ) نمادسازی جمعی و «تصویر ماندگار»: روایت‌ها می‌توانند با ایجاد تصاویر نمادین تکرارشونده حافظه جمعی را تثبیت و فشار نمادین بر عرصه عمومی برای پیگیری مطالبات عدالت خواهانه ایجاد کنند (ریکور، ۱۹۸۴؛ لا-کاپرا، ۲۰۰۱). چنین فشاری و به تبع آن چنین مطالباتی از سویی به لحاظ روانی التیام‌بخش‌اند و به آشتی کمک می‌کنند و از سوی دیگر بالمآل به ترمیم‌های واقعی و عینی نیز می‌توانند منجر شوند که در جای خود برای آشتی و صلح پایدار ضروری‌اند.

۵-۳-۵. تنظیم عاطفی^۱ و پرورش خویشتن‌داری^۲

توانایی مدیریت واکنش‌های عاطفی شدید در مواجهه با بی‌عدالتی و خشونت شرط لازم برای جلوگیری از بازتولید چرخه‌های انتقال و تلافی است. هنرهای روایی می‌توانند این امکان را فراهم آورند که مخاطب در یک چارچوب نمادین و کنترل‌شده با درد و رنج دیگران مواجه شود، عواطف خود را بیالاید، و به تدریج خویشتن‌داری را در خود افزایش دهد — امری که سنت ارسطویی آن را در مفهوم کاتارسیس صورت‌بندی کرده است (ارسطو، ۱۹۹۷، ب ۱۴۴۹). خوانش‌های معاصر نیز تلاش کرده‌اند تا تبیینی پیوسته و روان‌شناختی از چگونگی پالایش عواطف در مواجهه روایی بازسازی کنند و نشان دهند که تجربه نمادین درد و رنج دیگران می‌تواند هم موجب احساس ترس و ترحم هم‌زمان شود و هم به واسطه روندی هدفمند به تعدیل و پالایش عواطف مربوطه بینجامد (نوسباوم، ۱۹۹۷، ۸۶-۸۲).

1. affective regulation
2. cultivating self-restraint





سازوکارهای عمده‌ای را که هنرهای روایی برای تنظیم عواطف در اختیار دارند می‌توان در این موارد یافت:

الف) پالایش عاطفی^۱: روایت‌های تکان‌دهنده و سوگناک عواطفی نظیر ترحم و ترس را برمی‌انگیزند و با ساختار مناسبِ پی‌رنگ (طرح تضاد، گره‌افکنی، و سپس رهایی نمادین) امکان «پالایش» این هیجانات را فراهم می‌کنند. این فرایند نمادین به مخاطب فرصت می‌دهد تا هیجان شدید را در بستری معنادار بررسی کند و از طریق بازتاب آگاهانه واکنش‌هایش را تعدیل کند و در مهم‌تر این که در انجام این کنترل عواطف و تعدیل آن‌ها مهارت پیدا کند (ارسطو، ۱۹۹۷، ب ۱۴۴۹، ۲۸-۲۴؛ نانای^۲، ۲۰۱۸، ۱۳۷۱-۱۳۷۴).

ب) ترتیب مواجهه^۳ و فاصله هنری: روایت قادر است مواجهه را درجه‌بندی کند: از معرفی تدریجی موضوع و ایجاد زمینه شناختی تا ایجاد اوج عاطفی و سپس فراهم‌سازی فاصله زیبایی شناختی^۴ برای تحلیل و بازاندیشی. این ترتیب کنترل‌شده، چنان که در روان‌درمانگری‌های مواجهه‌ای شناخته شده است، به افزایش تحمل هیجانی و کاهش پاسخ‌های واکنشی آنی یا تلافی‌جویانه کمک می‌کند. به عبارت دیگر، روایت «آموزش مواجهه‌ای» فراهم می‌آورد که در آن مخاطب بدون مخاطره عملی می‌تواند واکنش‌های خود را بسنجد و آن‌ها را از نو سازمان دهد (فوا^۵ و کوزاک^۶، ۱۹۸۶، ۲۰-۳۵).

پ) تأثیر اخلاقی تجربه: روایت می‌تواند درد و رنج دیگران را نه به صورت شوکی عریان و تکانه‌ای منعزل بلکه در قالب یک زمینه اخلاقی-مفهومی عرضه کند؛ با ارائه زمینه‌ها، انگیزه‌ها، و پیامدها، متن روایی درد و رنج را معنادار می‌سازد و بدین‌سان امکان همدلی عملی و تصمیم‌گیری اخلاقی سازنده را تقویت می‌کند. این تأثیر روایی

1. emotional catharsis
2. Nanay
3. gradual exposure
4. aesthetic distance
5. Foa
6. Kozak

معنادار می‌تواند همدلی شناختی و عاطفی را پرورش دهد و به ظرفیت تنظیم عاطفی مخاطب تعمیق ببخشد (نوسبوم، ۱۹۹۷، ۴؛ مار و همکاران، ۲۰۰۹، ۴۱۵-۴۱۲).

۵-۳-۶. تولید نمادها و تصاویر جدید سیاسی-اخلاقی

روایت‌ها صرفاً گزارش رخدادها نیستند؛ آن‌ها توان خلق معانی نمادین را دارند، که در قالب تصاویر ماندگار چارچوب عمومی فهم یک مسئله اخلاقی یا سیاسی را دگرگون می‌سازند. روایت است که «زمان را انسان‌وار می‌کند» و از همین طریق است که معانی و نمادها در حافظه جمعی نهادینه می‌شوند؛ بنابراین پدیدآمدن یک «تصویر نمادین» تازه می‌تواند افق ادراک عمومی و نهایتاً افق عمل سیاسی-اخلاقی را تغییر دهد (ریکور، ۱۹۸۴، ۳).

هنرهای روایی به شیوه‌های گوناگونی این تولید نماد و تصویر ماندگار سیاسی-اخلاقی می‌کنند، از جمله:

الف) تصویرسازی تکرارشونده و تثبیت معنا: بازنمایی مکرر یک تصویر نمادین (مثلاً یک صحنه نمادین از مظلومیت یا پایمردی) می‌تواند با قرارگرفتن در عرصه عمومی به مثابه «تصویر مرجع» عمل کند و فهم عمومی را بازسازی کند (انتمن^۱، ۱۹۹۳، ۵۳-۵۸).

ب) نمونه‌سازی عملی^۲: روایت‌هایی که نمونه‌هایی عینی از عدالت عملی، آشتی، یا کنش مدنی مؤثر را به تصویر می‌کشند، فراتر از تأثیر نمادین صوری، الگوهای رفتاری قابل پیروی عرضه می‌کنند. چنین روایت‌هایی به سیاست‌ورزان و شهروندان نشان می‌دهند که چه اقداماتی ممکن و مؤثرند و بدین‌سان دایره امکانات سیاسی صلح‌ساز را (در برابر امکانات سیاسی تولیدگر جنگ و نزاع) وسعت و عمق می‌بخشند (لیدراخ، ۲۰۰۵، ۱۰۱-۱۰۲).

پ) بازتعریف^۳ معنایی مسأله: نماد جدید می‌تواند شالوده مفهومی یک مسأله را تغییر دهد: آن چه پیش‌تر «مشکل امنیتی» خوانده می‌شد ممکن است با تکرار نمادین

1. Entman
2. practical exemplars
3. reframing



یک تصویر به «بحران انسانی» تبدیل شود و بنابراین سیاست‌ها و پاسخ‌های ممکن را دگرگون سازد. این تحول معناساختی هم محصول تکنیک روایت (چگونگی روایت ماجرا) و هم محصول شبکه‌های توزیع تصویر (رسانه‌ها) است (ریکور، ۱۹۸۴، ۳).

۵-۳-۷. فرایند تولید مشارکتی به مثابه الگوی نهادی

هنگامی که روایت‌ها به صورت مشارکتی تولید می‌شوند، خود «فرآیند تولید»، بیش از آن که صرفاً محصولی فرهنگی بیافریند که در خدمت صلح است، نمونه‌ای عملی از شیوه‌های تعقل و عمل جمعی ارائه می‌دهد. این فرایند می‌تواند نحوه نمایندگی متوازن، شفافیت فرایندهای تصمیم‌گیری، و پاسخ‌گویی را به صورت عملی نشان دهد و به این ترتیب «آموزش نهادی» در این زمینه دهد. به لحاظ نظری، این ادعا از دو سو تقویت می‌شود: از سویی، با مفهوم «سرمایه اجتماعی» در تأملات پاتنام که نشان می‌دهد شبکه‌های مشارکتی و هنجارهای اعتماد اجتماعی زیربنای ظرفیت جمعی برای حل مسئله و فیصله امور اجتماعی به شیوه صلح‌آمیزاند (پاتنام، ۲۰۰۰، ۱۹)، و از سوی دیگر با نظریه «کنش تعاملی» در اندیشه هابرماس که بر اهمیت فرایندهای گفت‌وگو و فهم متقابل عقلانی برای شکل‌گیری قاعده‌های مشروع اجتماعی تأکید می‌ورزد (هابرماس، ۱۹۸۴، ۲۲۸).

اما این همه از راه‌های مشخصی در هنرهای روایی تحقق پیدا می‌کنند: الف) تقویت فرهنگ نمایندگی متوازن از طریق مشارکت هم‌آوا: فرایندهای مشارکتی — مثل تئاتر تعاملی یا پروژه‌های خاطره‌نگاری مشترک — شرایط مشارکت گروه‌های متنوع اجتماعی را فراهم می‌آورند و تجربه عملی تقسیم فرصت سخن‌گفتن و تصمیم‌گیری را به کنشگران می‌آموزند. این تجربه مشارکتی، هنگامی که تکرار و نهادمند شود، هم مهارت‌های نمایندگی و هم حساسیت به انصاف‌ورزی در فرایند را تقویت می‌کند. ب) تضمین شفافیت و پاسخ‌گویی با ابزارهای باز کار مشترک: تولید مشترک اقتضاء می‌کند که قواعد کار (چه به لحاظ محتوایی و چه به لحاظ فرایندی) علنی و قابل بازخوانی باشند؛ گزارش‌دهی مستمر، نشست‌های بازخورد، و بررسی اسناد فرایند می‌توانند شکل



نهادی پاسخ‌گویی را تمرین دهند و استانداردهای نظارت عمومی را به تدریج در فرهنگ عمومی نهادینه سازند (او-نیل^۱ و همکاران، ۲۰۱۸، ۳۱۲-۳۰۲). پ) ایجاد سرمایه اجتماعی از راه هم‌بستگی عملی: هنگامی که افراد با هم اثری را می‌سازند، شبکه‌های اعتماد، هنجارهای کمک متقابل و فهم مشترک شکل می‌گیرد؛ این سرمایه اجتماعی تولیدشده، در جای خود، ظرفیت جامعه را برای حل اختلافات روزمره و مشارکت مدنی تقویت می‌کند (پاتم، ۲۰۰۰، ۱۸، ۴۰۲-۳۶۵).

۶. مطالعات موردی ایرانی: چگونه ادبیات، تئاتر، موسیقی، و فیلم روایی فضائل

صلح‌ساز را پرورش می‌دهند

۱-۶. ادبیات روایی: سووشون (۱۳۴۸)

سیمین دانشور در رمان سووشون (۱۳۴۸) ترکیبی از روایت خانوادگی، گزارش اجتماعی، و تصویر زیستی یک جامعه تحت اشغال را خلق می‌کند که خواننده را به صورت مستمر در درون یک میدان پیچیده اخلاقی قرار می‌دهد. بدین‌سان «تخیل اخلاقی» او را تحریک می‌کند و ظرفیت دیدن دیگری را پرورش می‌دهد. ردیابی سرنوشت شخصیت‌ها در فضای فشار اقتصادی و سیاسی، نه فقط همدلی خواننده را برمی‌انگیزد بلکه توجه او را به پرسش‌های ناظر به عدالت ساختاری — مانند توزیع منابع، کرامت قربانیان، و مسئولیت نخبگان محلی — معطوف می‌سازد. به لحاظ نظری، این رمان نمونه‌ای است از اثری که هم‌زمان به سه کارکرد بنیادین روایت می‌پردازد: بازنمایی تاریخی، که حافظه جمعی را سامان می‌دهد و خواننده را وامی‌دارد تا در روایت‌های رسمی در آن زمینه بازنمایشی کند؛ صحنه‌سازی موقعیت‌های چندمعیاره، که امکان تمرین قضاوت موقعیتی را فراهم می‌آورد؛ و ایجاد تصاویر نمادین پایدار (مثلاً صحنه‌ها و شخصیت‌هایی که به سرعت وارد حافظه جمعی می‌شوند)، که بتوانند فشار نمادین بر عرصه عمومی برای پیگیری عدالت وارد کنند. خوانش‌های



انتقادی و تاریخی نشان داده‌اند که تأثیر سووشون (۱۳۴۸) فراتر از ادبیات فردی است: رمان به بازخوانی تجربه اشغال و به کارانداختن خاطره جمعی محلی یاری می‌رساند و در نتیجه در جهت بازسازی هویت همزیستان عمل می‌کند (اسپونر^۱، ۱۹۹۰، ۶۷-۹۰؛ مامبرول^۲، ۲۰۲۴). این اثر با کاربست دقیق و هنرمندانه این سازوکارها — یعنی تلفیق بازنمایی تاریخی، پرورش قضاوت موقعیتی، و تولید تصاویر نمادین — مطابق با آن چه در فصل‌های پیشین به عنوان مسیرهای اصلی پرورش فرهنگ صلح برشمردیم، به سهم خود، در پروبال‌دادن به فرهنگ صلح در مخاطبان ایرانی کمک می‌کند.

۶-۲. تئاتر روایی: مرگ یزدگرد (۱۳۵۸)

بهرام بیضایی در تئاتر مرگ یزدگرد (۱۳۵۸)، با بازگرداندن رویدادی تاریخی به صحنه معاصر، خوانش‌های رسمی تاریخ را به چالش می‌کشد و پرسش‌هایی بنیادین درباره «از چه منظر روایت شده است؟» طرح می‌کند. ساختار روایت از منظر چند راوی و تمهیدهای دراماتیک بیضایی، که هر شخصیت را به عنوان حامل چشم‌اندازی متفاوت عرضه می‌کند، مخاطب را وادار می‌سازد تا قضاوت قطعی را به تعویق اندازد و در عوض فرایند تعقل جمعی و گفت‌وگو را تمرین کند. این دقیقاً کاربست عملی همان رکن تأکیدی پیشین است که می‌گفت: روایت می‌تواند به مثابه آموزش گفت‌وگوی جمعی و تعدد منظرها عمل می‌کند. افزون بر این، اجرای نمایشی تاریخ امکان «نمادسازی جمعی» دارد؛ تصاویر صحنه‌ای بیضایی (مثلاً لحظات پرسش عمومی یا تجسم تناقضات روایت) به سرعت تبدیل به چارچوب‌های نمادینی می‌شوند که می‌توانند حافظه جمعی را بازآرایی کنند و فضا برای عدالت‌خواهی ترمیمی باز کنند. از منظر اخلاقی-سیاسی، مرگ یزدگرد (۱۳۵۸) نمونه‌ای از تئاتر روایی است که صرفاً روایت گذشته را بازگو نمی‌کند بلکه فرایند بازخوانی تاریخی مشارکتی را تعلیم می‌دهد — امری که برای فرایندهای آشتی و تکوین نهادهای پاسخگو حیاتی است.



1. Spooner
2. Mambrol

۳-۶. موسیقی روایی: اپرای رستم و سهراب (۱۳۸۳)

اپرای رستم و سهراب (۱۳۸۳)، ساخته لوریس چکنوریان، جنبهٔ روایی قدرتمندی دارد، به‌ویژه از این منظر که در آن اسطوره‌های شاهنامه‌ای به صورت پردامنه بازخوانی می‌شوند. این اثر روایتی تراژیک را به نحوی عرضه می‌کند که چند کارکرد مهم در خصوص پرورش فرهنگ صلح دارد: (الف) حافظهٔ اسطوره‌ای را زنده و معاصر می‌کند و از این طریق بازخوانی هویتی جمعی را برای مخاطبان ممکن می‌سازد؛ (ب) احساسات خام را قالب‌بندی و سامان می‌دهد — یعنی فرصت «تمرین مواجهه‌ای عاطفی» فراهم می‌آورد، که در آن مخاطب می‌تواند واکنش‌های خود را در قبال رنج دیگران تجربه کند و بازتاب دهد و بپرورد؛ و (پ) از طریق تصاویر موسیقایی تکرارشونده و موتیف‌ها، نمادهایی ماندگار می‌سازد که به تدریج معیارهای اخلاقی عامه را تحت تأثیر قرار می‌دهند. بنابراین، به نظر می‌رسد که این اثر نقش بازنمون‌سازی معنا و تقویت حافظهٔ اسطوره‌ای را به سهم ایفا کرده است و آثاری از این دست در آینده نیز می‌توانند به عنوان ابزاری برای پیوند هویت جمعی و اقدامات ترمیمی به کار آیند. و در نهایت، این نمونه نشان می‌دهد که موسیقی روایی بومی می‌تواند همدلی عاطفی و ظرفیت تنظیم هیجانی را پرورش دهد، و نیز به مثابه «مولد نماد» عمل کند و سبب شود که مخاطبان بتوانند در معیارهای عام عدالت و هم‌زیستی به بازاندیشی بپردازند.

۴-۶. فیلم روایی: جدایی نادر از سیمین (۱۳۸۹)

اصغر فرهادی در جدایی نادر از سیمین (۲۰۱۱) درامی موقعیت‌محور می‌سازد که خوانش ساده از کنش‌ها را دشوار می‌کند و از این رهگذر مخاطب را در دل فرایندهای پی‌درپی قضاوت موقعیتی قرار می‌دهد. فیلم، با نمایش تکرر انگیزه‌ها، تعارض طبقات اجتماعی، و نقش سازوکارهای نهادی (دادگاه، قضاوت اجتماعی)، فرصتی فراهم می‌آورد تا بیننده، در فضای امن داستان، پیامدهای عملی گزینه‌های مختلف را از سر بگذراند و در نتیجه تخیل اخلاقی و قضاوت عملی خود را بپرورد و تقویت کند. شاید بتوان گفت که مهارت فرهادی در این جا، بالاتر از هر چیز، در ایجاد «همدلی



چندگانه» است: او مخاطب را وامی دارد تا هم‌زمان از منظرهای مختلف به موضوع بنگرد و بدین‌سان ظرفیتِ درک ذهن دیگران و همدلیِ شناختی‌اش را بی‌برورد و بپالاید. افزون بر این، فیلم چگونگی تأثیر کمبودهای نهادی و فشارهای اقتصادی-اجتماعی را بر تصمیم‌گیری‌های فردی نشان می‌دهد و از این طریق بر ضرورت پیوند تغییرات فرهنگی با اصلاحات نهادی و سیاستی انگشت تأکید می‌گذارد — دقیقاً همان هم‌افزایی «فضائل-آموزش-نهاد» که پیش‌تر بر آن تأکید شد. در مجموع، جدایی نمونه‌ای مثالی از اثری است که همدلی پیچیده، تخیل اخلاقی، و آموزش حکمت عملی موقعیتی را در قالب یک روایت معاصر و ملی پرورش می‌دهد و در نتیجه به تقویت فرهنگ صلح ایجابی کمک می‌کند.

چهار بررسی فوق در مجموع دو پیام مهم برای نظریه و عمل پرورش فرهنگ صلح به دست می‌دهند: اولاً، هر یک از هنرهای روایی بررسی شده ظرفیت ویژه‌ای در پرورش یک یا چند فضیلت بنیادین برای صلح دارند: ادبیات: تمرین قضاوت موقعیتی و تخیل اخلاقی؛ تئاتر: آموزش گفت‌وگو، چندصدایی، و بازخوانی حافظه جمعی؛ رمان: تنظیم عاطفی جمعی و تولید نمادهای ماندگار؛ و فیلم: فراهم‌سازی موقعیت‌های پیچیده برای همدلی شناختی و نمایش تأثیر نهادی بر اخلاق روزمره. ثانیاً، مؤثر بودن آثار روایی در پرورش فرهنگ صلح مشروط به وجود سه عامل هم‌زمان است: کیفیت خاص ساختار روایی (چندمعیاره و چندمنظری و عمیق‌بودن)، پیوند اثر با سازوکارهای نهادی و آموزشی (که اثر را به عمل اجتماعی مرتبط سازد)، و طراحی تولیدی اخلاق‌محور (مثلاً مشارکت محلی، توجه به انصاف در بازنمایی، و برنامه‌های آموزشی همراه اجرا/پخش).

۷. نتیجه‌گیری

در آن چه گذشت، کوشیدیم پیوندی نظری و عملی میان هنرهای روایی و «فرهنگ صلح» برقرار سازیم و نشان دهیم که هنرهای روایی — اعم از ادبی، تئاتری، موسیقایی، یا فیلمی — تنها ابزار زیبایی‌شناختیِ تفنن نیستند، بلکه ظرفیتی شناختی،



عاطفی و نهادی برای پرورش فضائل و شکل‌دهی به نهادهایی فراهم می‌آورند که دوام صلح را ممکن می‌سازند. به‌اختصار می‌توان نتایج اصلی این بررسی را در چند بند خلاصه کرد:

نخست، روایت‌ها فضای تجربه‌ی خیالی‌ای ایجاد می‌کنند که در آن مخاطب می‌تواند «قضاوت عملی» اش را تربیت کند و تخیل اخلاقی‌اش را پرورش دهد؛ این ادعا را هم استدلال‌های فضیلت‌گرایانه و هم شواهد روان‌شناختی معاصر تأیید می‌کنند. روایت‌های بلند و چندصدایی مخاطب را به‌تناوب در منظرهای متفاوت قرار می‌دهند و بدین‌سان نه فقط همدلی شناختی و عاطفی تقویت می‌شود، بلکه توان‌سنجش پیامدها و انتخاب عمل درست (فرونسیس) نیز تربیت می‌پذیرد. از سوی دیگر، این تجربه‌ی خیالی امن و کنترل‌شده کارکرد «تمرین تصمیم‌گیری» را دارد؛ مخاطب بدون پرداخت هزینه‌های عملی در دنیای واقعی می‌تواند پیامدهای اخلاقی‌گزینه‌ها را بسنجد و از مشاهده‌ی خطاها و پیامدهای آن‌ها درس گیرد.

دوم، هنرهای روایی نقش مهمی در تنظیم عاطفی جمعی ایفا می‌کنند. تجربه‌ی نمادین درد و رنج دیگران — از طریق کاتارسیس تراژیک، ترتیب مواجهه، و فاصله‌ی هنری — امکان پردازش هیجانات قوی را فراهم می‌سازد و ظرفیت‌خویشتن‌داری عاطفی را تقویت می‌کند. این توان‌تنظیم هیجانی یکی از ملزومات جلوگیری از بازتولید چرخه‌های تلافی و خشونت است؛ اما لازم است این مواجهه‌ها با چارچوب‌های حمایتی و نهادی همراه باشند تا از خستگی‌همدلانه یا بی‌تفاوتی جلوگیری شود.

سوم، روایت‌ها حافظه‌ی جمعی را سامان می‌دهند و از این طریق در فرایندهای ترمیمی و عدالت‌خواهانه نقش‌آفرینی می‌کنند. کارکرد نمادسازی و تصویرسازی تکرارشونده می‌تواند مرزهای گفت‌وگو را گسترش دهد، صداها‌ی حاشیه‌ای را برجسته سازد، و همزمان خطر یک‌سویه‌سازی روایت‌های مسلط را نیز به‌نمایش بگذارد. این کارکردها ضرورت روش‌های باز و مشارکتی در تولید روایت برای جلوگیری از بازتولید حذف‌های تاریخی را آشکار می‌کنند.





چهارم، مؤثر بودن هنرهای روایی در پرورش فرهنگ صلح مشروط به سه مؤلفه است: کیفیت روایی آثار (چندصدایی، پیچیدگی اخلاقی، ساختار موقعیت‌محور)، چسبندگی آن‌ها به سازوکارهای نهادی و آموزشی (از آموزش رسمی تا پروژه‌های مشارکتی محلی)، و طراحی فرایند تولید اخلاق‌محور (تضمین عدالت‌نمایدگی، شفافیت فرایندها، و پیوند با سیاست‌های توزیعی). بدون این سه مؤلفه، آثار روایی، هرچند ارزنده، در سطح نمادین باقی می‌مانند و از تبدیل اثر نمادین به تغییر نهادی بازمی‌مانند.

پنجم، مطالعات موردی ایرانی این مقاله (رمان سووشون، تئاتر مرگ یزدگرد، اپرای رستم و سهراب، و فیلم جدایی نادر از سیمین) نشان دادند که ظرفیت‌های نظری مذکور در بافت بومی نیز عمل می‌کنند اما با تعینات تاریخی-سیاسی ویژه‌ای که باید مورد توجه قرار گیرند: نقش حافظه جمعی ملی، ملاحظات سانسور و سیاست فرهنگی، و ساختارهای نابرابری اجتماعی که توان رسیدن روایت به مخاطبان و اثرگذاری بلندمدت را تحت تأثیر قرار می‌دهند. این یافته‌ها ضرورت توجه سیاست‌محور به حمایت از عرصه‌های هنری آوانگارد و مشارکتی را برجسته می‌سازند.

به لحاظ نظری، دستاورد اصلی این مقاله دستاوردی دوگانه دارد: (۱) بازشناسی سازوکارهایی میان‌رشته‌ای که پیوند روایت و پرورش فضائل را توضیح می‌دهند — یعنی کانون‌گذاری، شبیه‌سازی خیالی، ترتیب مواجهه، نمادسازی تکرارشونده، و تولید مشارکتی؛ و (۲) پیوند این سازوکارها با ادبیات فضیلت‌گرایی و نظریه نهاد. به عبارتی دیگر، مقاله نشان می‌دهد که چگونه می‌توان زبان فلسفه اخلاق (حکمت عملی، فروتنی معرفتی، عدالت‌خواهی) را با ابزار روایت‌شناختی و شواهد آزمایشی روان‌شناختی تلفیق کرد تا چارچوبی برای طراحی مداخلات فرهنگی-نهادی در جهت صلح فراهم آید.

با این همه، باید به محدودیت‌های این پژوهش نیز اذعان کرد: استدلال‌های ما تا حدی تفسیر متنی و نظری‌اند و دفاع از وجود علیت دقیق میان مواجهه روایی و تحوّل

فضائل مقتضی مطالعات تجربی طولی در بسترهای آموزشی و جامعه‌ای است. همچنین، لازم است پژوهش‌های میدانی بیشتر در بافت‌های محلی و با گروه‌های مختلف سنی و طبقاتی انجام گیرد تا امکان تعمیم نتایج تقویت شود.

بر یافته‌های این تحقیق، چند توصیه سیاستی و پژوهشی نیز پیشنهاد می‌شود: (الف) ادغام نظام‌مند آثار روایی چندصدایی در برنامه‌های درسی و آموزش همگانی برای پرورش تخیل اخلاقی و قضاوت عملی؛ (ب) حمایت مالی و نهادی از پروژه‌های تئاتری و فیلم‌سازی مشارکتی که مولد روایت‌های بدیل و فضاهاى تمرینی مدنی‌اند؛ (پ) طراحی و اجرای پژوهشی‌های طولی که تأثیر مواجهه‌ی روایی بر همدلی، ظرفیت بخشش، و رفتار مدنی را می‌سنجند؛ و (ت) تضمین حقوق نمایندگی گروه‌های حاشیه‌ای در فرایندهای روایت‌سازی و نمادسازی جمعی، تا از بازتولید حذف‌های نمادین جلوگیری شود.

در پایان، باید بر این نکته تأکید کرد که هنر روایی نه سحر و جادوی ناب برای حلّ تعارضات، و نه جایگزینی برای سیاست‌های ساختاری است؛ بلکه نیرویی نمادین و تربیتی است که — اگر با حکمت سیاسی و نهادینگی عدالت همراه شود — می‌تواند بذره‌های صلح پایدار را در درون انسان‌ها بکارد و به بالیدن آن کمک کند و بالمآل فضای عمومی عمل سیاسی را دگرگون سازد. این، به زبان لیدراخ، همان «تخیل اخلاقی» است که می‌تواند میان آن چه می‌تواند باشد و آن چه باید باشد پلی بسازد.

تضاد منافع

هیچ‌گونه تضاد منفعی از سوی نویسنده گزارش نشده است.

حمایت مالی

این پژوهش هیچ‌گونه حمایت مالی از نهادهای دولتی، خصوصی یا غیرانتفاعی دریافت نکرده است.



منابع

- انجمن علمی مطالعات صلح ایران (خرداد ۱۳۹۷). رویداد شب صلح و شاهنامه. برگرفته از <https://ipsan.ir>
- پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (شهریور ۱۳۹۸). میزگرد هنر برای برادری، فرهنگ صلح. برگرفته از: <https://www.iics.ac.ir/fa/news/18492>
- جشنواره بین‌المللی هنر برای صلح ایران (شهریور ۱۳۹۸). <https://www.artforpeacefestival.com/indexfa.php>
- مهرمحمدی، محمود (۱۴۰۳). مزیت ذاتی هنر در آموزش صلح: ارائه چارچوبی برای طراحی برنامه درسی، در: نعمت‌الله فاضلی (گردآورنده)، صلح ایرانی: در جست‌وجوی مسیرهای صلح در ایران امروز. تهران: نشر هم‌رخ.
- Aguiar, J. (2019). Applied theatre in peacebuilding and developmet. *Journal of Peacebuilding & Development*, 15(1), 45–60. doi:10.1177/1542316619866419
- Aristotle. (1997). *Poetics* (M. Heath, Trans.). Penguin Classics. (Original work published ca. 335 BCE).
- Aristotle. (2009). *Nicomachean Ethics* (W. D. Ross, Trans.; rev. by J. O. Urmson). In J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle* (Vol. II). Princeton University Press. (Original work c. 4th century BCE)
- Bal, M. (2009). *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative* (3rd ed.). Toronto: University of Toronto Press.
- Breed, A., & Uwihoreye, C. (2023). Sharing and listening to stories for peacebuilding in post-genocide Rwanda. *Research in Drama Education: The Journal of Applied Theatre and Performance*, 28(1), 160–171. doi:10.1080/13569783.2023.2185130
- Charles, M. H., & Fowler-Watt, K. (2023). “Storylistening” as a methodology for peacebuilding among young survivors of conflict and their communities in Colombia. *Methodological Innovations*, 16(1), 15–26. doi:10.1177/20597991221137814
- Entman, R. M. (1993). Framing: Toward clarification of a fractured paradigm. *Journal of Communication*, 43(4), 51–58. doi:10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x
- Federman, S. (2016). Narrative approaches to understanding and responding to conflict. *International Journal of Conflict Engagement and Resolution*, 4(2). doi:10.5553/IJ CER/221199652016004002002
- Foa, E. B., & Kozak, M. J. (1986). Emotional processing of fear: Exposure to corrective information. *Psychological Bulletin*, 99(1), 20–35. doi:10.1037/0033-2909.99.1.20
- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167–191. doi:10.1177/002234336900600301
- Galtung, J. (1996). *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. Sage Publications.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۱۸

دوره ۱۹، شماره ۱
بهار ۱۴۰۵
پایه ۷۳



- Genette, G. (1980). *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Cornell University Press.
- Goldman, A. I. (2012). Theory of mind. In E. Margolis, R. Samuels, & S. Stich (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Cognitive Science*. Oxford University Press.
- Green, M. C., & Brock, T. C. (2000). The role of transportation in the persuasiveness of public narratives. *Journal of Personality and Social Psychology*, 79(5), 701–721. doi:10.1037/0022-3514.79.5.701
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.
- Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. Pantheon.
- Hayner, P. B. (2011). *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions* (2nd ed.). Routledge.
- Kant, I. (2006). *Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History* (H. B. Nisbet, Trans.). London: Yale University Press. (Original work published 1795)
- Kidd, D. C., & Castano, E. (2013). Reading literary fiction improves theory of mind. *Science*, 342(6156), 377–380. doi:10.1126/science.1239918
- LaCapra, D. (2001). *Writing History, Writing Trauma*. Johns Hopkins University Press.
- Lederach, J. P. (2005). *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*. Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.
- Maiangwa, B., & Byrne, S. (2015). Peacebuilding and reconciliation through storytelling in Northern Ireland and the border counties of the Republic of Ireland. *Storytelling, Self, Society*, 11(1), 85–110.
- Mar, R. A., Oatley, K., & Peterson, J. B. (2009). Exploring the link between reading fiction and empathy: Ruling out individual differences and examining outcomes. *Communications*, 34(4), 407–428. doi: 10.1515/COMM.2009.025
- Möller, F. (2019). *Peace Photography* (Rethinking Peace and Conflict Studies). Palgrave Macmillan. doi: 10.1007/978-3-030-03222-7
- Nanay, B. (2018). Catharsis and vicarious fear. *European Journal of Philosophy*, 26(4), 1371-1380. doi:10.1111/ejop.12325
- Nussbaum, M. C. (1997). *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Beacon Press.
- O'Neill, M., Erel, U., Kaptani, E., & Reynolds, T. (2018). *Participatory Theatre and Walking as Social Research Methods: A Toolkit*. National Centre for Research Methods, University of York.

- Oatley K. (2016). Fiction: Simulation of Social Worlds. *Trends Cogn Sci*, 20(8), 618-628. doi: 10.1016/j.tics.2016.06.002
- Oatley, K. (1999). Why fiction may be twice as true as fact: Fiction as cognitive and emotional simulation. *Review of General Psychology*, 3(2), 101-117. doi:10.1037/1089-2680.3.2.101
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (1984). *Time and Narrative* (Vol. 1; K. McLaughlin & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press.
- Ricœur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting* (K. Blamey & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press.
- Rimmon-Kenan, Sh. (2002). *Narrative Fiction: Contemporary Poetics* (2nd ed.). London: Routledge.
- Schirch, L. (2004). *The Little Book of Strategic Peacebuilding: A Vision and Framework for Peace with Justice*. Good Books.
- Senehi, J. (2002). Constructive storytelling: A peace process. *Peace and Conflict Studies*, 9(2), 41-63. doi: 10.46743/1082-7307/2002.1026
- Shank, M., & Schirch, L. (2008). Strategic arts-based peacebuilding. *Peace & Change*, 33(2), 217-242. doi: 10.1111/j.1468-0130.2008.00490.x
- Spooner, B. (1990). *Introduction*. In S. Daneshvar, *Savushun: A Novel About Modern Iran*. Washington, D.C.: Mage Publishers.
- Teitel, R. G. (2000). *Transitional Justice*. Oxford University Press.
- Thompson, J., Hughes, J., & Balfour, M. (2009). *Performance in Place of War*. Seagull Books / Enactments.
- Wellman, H. M. (2024). Theory of mind: The state of the art. *Open Encyclopedia of Cognitive Science*. doi: 10.1080/17405629.2018.1435413





مقاله پژوهشی

نظام معنایی مدارا و بسترهای ناظر بر آن در اندیشه حافظ

ابراهیم اخلاصی^{۱*} آرمین صدقیان^۲

دریافت: ۱۴۰۴/۰۹/۰۷ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۳

چکیده

«مدارا» در زمره رویکردهایی است که حافظ مجدانه آن را به تلویح و تصریح مورد تأکید قرار داده است. هدف پژوهش رؤیت‌پذیرسازی نشانگان مدارا در اندیشه حافظ در پیوند با نقش‌مایه‌های اساسی حاکم بر قرن هشتم هجری است. مقاله مبتنی بر پرسش از چیستی «محوری‌ترین رئوس سازنده قرن هشتم»، «نشانگان مدارا در اندیشه حافظ» و نحوه «هم‌پیوندی صورت‌بندی سیاسی، فرهنگی، اجتماعی و اقتصادی مسلط بر قرن هشتم از یک‌سو و نمود پدیداری مدارا در ذهن و جان حافظ از سوی دیگر» تنسيق یافته است. داده‌های پژوهش شامل عزلیات برگزیده از دیوان حافظ، شروح معتبر، منابع تاریخی و اظهارات مصاحبه‌ای ۲۰ نفر از اعضای هیئت علمی رشته‌های منتخب از علوم انسانی است. در پی یادداشت‌برداری از منابع کتابخانه‌ای و پیاده‌سازی مصاحبه‌ها، داده‌کاوی با روش تحلیل مضمون به انجام رسید. بر اساس یافته‌ها، زمانه حافظ حسب ۵ مضمون «وابستگی نهادی دین‌دانش به قدرت سیاسی»، «ساخت ناپایدار قدرت؛ ناامنی سیاسی متزاید»، «عزت نفاق و تدلیس؛ ذلت اخلاق و هنجار»، «دینداری رسمی بر بادرفته؛ عرفان و زبان رمزی نودمیده» و «تنگنای معیشت؛ فرسایش هم‌زیستی اجتماعی» رؤیت‌پذیر می‌گردد. به‌علاوه، ۶ مضمون «انفراج باورمند در جرعه‌نوشی نقد و نیش»، «درون‌سپاری نقد اخلاقی و تعلیق خشونت داورانه علیه دیگری»، «فروگذاشت حکم در سایه لطف»، «کثرت‌گزینی معنا در افق وحدت زیست»، «کنش شکیب‌بنیاد در میدان» و «کنش‌گری اندیشیده در امتناع از نزاع» مؤلفه‌های مداراجویی در اندیشه حافظ را تشکیل داده‌اند. «خشونت‌پرهیزی نهادی»، «به‌رسمیت‌شناسی تفاوت و تکرر»، هم‌زمان با «پاسداشت بنیادهای فطری و مشترکات فرهنگی و دینی»، «تثبیت نهادی سنت نقد و گفت‌وگو» و «تعمیق واژه‌گزینی در مواجهه تأملی و خشونت‌پرهیز با مضیقه‌ها، تعارضات و پیچیدگی‌های زندگی روزمره» از دلالت‌های اساسی اندیشه مداراجوی حافظ در پیوند با امروز جامعه ایرانی هستند.

کلیدواژه‌ها: حافظ، مدارای اجتماعی، تسامح، گفت‌وگو، خشونت‌پرهیزی

۱. دانشیار جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

eb.ekhiasi@atu.ac.ir ✉

* نویسنده مسئول

۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

sadafiana@yahoo.com ✉

۱. مقدمه و بیان مسئله

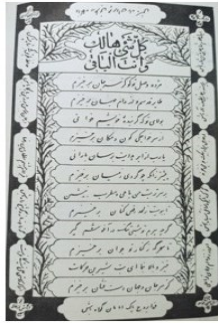
مدارا از مفاهیم اساسی در حوزه تعاملات اجتماعی است؛ بنا بر تأکید بیشتر متفکران، فقدان تعاملات سازنده و مثبت، جامعه را با مشکلات اساسی روبرو خواهد ساخت. ذیل مناسبات مداراگریز، فریفتن ساده لوحان و مواجهه خشونت آمیز با منتقدان اجتماعی، سیاسی و فرهنگی از شیوه‌های رایج مقابله با اصل «وجود تفاوت» در یک جامعه مفروض هستند. خشونت و پرخاشگری در شرایطی که با نقش آفرینی بسترهای ساختاری به صورت نظام مند و در سطح گسترده رو به تزاید بگذارند، با عبور از مرتبه استثناء و مطلق تجربه زیسته موردی، بدل به مسئله اجتماعی می‌شوند (رحمتی، ۱۳۸۸). در گذشته، به واسطه فراگیری روایت‌های کلان، تفاوت‌های عقیدتی و فرهنگی در جامعه از نمود کمتری برخوردار بوده‌اند؛ به طور متقابل، گسترش انواع وسایل ارتباطی ذیل مناسبات امروزی، موجب تعامل وسیع و غیر مسبوق به سابقه کنش‌گران اجتماعی در سطوح محلی، ملی و بین‌المللی شده‌اند و طیف گسترده‌ای از انواع تفاوت‌ها، تقابل‌ها و تمایزات فرهنگی را بر کنش‌گران اجتماعی هویدا نموده‌اند. در این میان، گسترش فرهنگ مدارا، به مثابه کلیت درهم تافته از دانش، دین، هنر، قانون و اخلاقیات (صالحی امیری، ۱۳۸۶، ۴۳) می‌تواند نقش عمده را در امکان تعامل و همزیستی کنش‌گران اجتماعی، به رغم تفاوت‌ها و تباین‌های میان آن‌ها ایفا نماید. صاحب‌نظران زبان‌و ادب فارسی، به اتفاق، حافظ را پرچم‌دار فرهنگ مدارا تلقی نموده‌اند. مدارا در اندیشه حافظ در عین برخورداری از سویه‌های تاریخی، اما واجد ابعاد و زوایای قابل بهره‌برداری در پیوند با دنیای کنونی و جامعه امروز ایرانی است. حافظ به وجهی هنرمندانه پرداختن به مدارا را در خلال مواجهه سلبی و انتقادی با مفاهیم ناهمسو با آن، نظیر ریاکاری، دروغ‌گویی، خشونت‌طلبی، خودخواهی و غرور دنبال نموده است. مرور زندگی و زمانه حافظ ناظر بر این معناست که مراتب گسترده‌ای از تأکید او بر مدارا، در کنار باورمندی درونی به آن، متأثر از اوضاع حاکم بر زمانه قرن هشتم هجری شکل گرفته است (درگاهی، ۱۳۹۶، ۲۷).



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۲۲

دوره ۱۹، شماره ۱
بهار ۱۴۰۵
پایه ۷۳



شکل ۱. سنگ مقبره حافظ (منبع: معین، ۱۳۷۵، ۶۴۴)

شعاع نقد و نیش حافظ آحاد دولت و ملت را به شکل یکسان در بر می‌گیرد؛ حکومت و حاکمان از یک طرف، و زاهدان خشک‌باطن، عابدان سالوس‌باز، صوفیان غیرصافی و موقوفة‌خواران ریاکار به‌عنوان قشر عظیم مردم روزگار حافظ از طرف دیگر، همگی به‌وجهی یکسان متعلق اعتراض خواجه واقع‌گشته‌اند (صاعدی، ۱۳۶۹، ۲۷۲). حافظ با هدف اثربخشی به کلام، در مقام «نقد مداران‌بید» دولت و ملت، از طنز چیره‌دستانه بهره‌وافی جسته است؛ وی هوشیارانه با استخدام طنز به‌مثابه حربه مؤثر، مصاف با ریا را در عین پاسداشت مدارا در پیش می‌گیرد (یزدانی، ۱۳۸۸، ۱۴۲). به‌دیگر بیان، حافظ با استعانت از طنز، هر چند به نقد ریاکاری چشم می‌دوزد^۱، اما تحقق آن را ذیل مدارا، و در غیاب خشونت فکری دنبال می‌کند.^۲ حافظ، در موضع معنای‌پروری مدارا، از انتقاد صریح اجتناب می‌ورزد و با تلقی تکلف‌آمیز از انتقاد، نقد و طنز را ممزوج با یکدیگر می‌سازد (خرمشاهی، ۱۳۸۲، ۶۵). مصائب زیست‌شده در زمینه‌وزمانه قرن هشتم در کنار برجسته‌سازی مدارا در مناسبات اندیشه‌ورزانه حافظ، نوع خاص مواجهه دوراندیشانه با شرایط آشوبناک اجتماعی، سیاسی و فرهنگی را نیز بر وی پدیدار ساخته‌اند. در هنگامه دهشت‌بار حافظ، ذیل حاکمیت تاریک هفده‌خاندان بر ایران امروزی، جنگ با سپاهیان

۱. «محتسب شیخ شد و فسق خود از یاد برد، قصه ماست که در هر سر بازاری هست». حافظ در بیت یادشده، همزمان با نقد نهاد قدرت و محتسب به‌عنوان مُثَل اصلی دین رسمی، ریا و فراموشی خطاهای مدعیان تقوا از سوی خودشان را نیز به‌سخره می‌گیرد.
 ۲. «زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست، در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست». حافظ در این بیت، در کنار نقد نرم و طنزآلود داوری زاهد ظاهراندیش، قضاوت‌های سطحی، کوتاه‌بینانه و قشری را مدلول ناآگاهی برمی‌شمارد.



غارت‌پیشه در خلال ظهور و سقوط حکومت‌ها، سکه رایج آن روزگاران بوده است (فتی، ۱۳۸۵، ۲۴۵). در قرن هشتم، ایلخانان طی حکمرانی بر ایران و گماردن حکام محلی بر نواحی مختلف، شاهان هر ناحیه را مالک جان و مال و هستی مردم نموده بودند. حافظ، ذیل چنین مناسباتی، در موضع مواجهه با واقعیت اجتماعی مسلط، نه فقط مردم زمانه خویش، بلکه مردمان ادوار بعدی تاریخ را با زبان شعر و غزل مخاطب قرار داده است؛ مراتبی از درستی ادعای اخیر از آن جا ناشی می‌شود که انسان و پدیده‌های عاطفی او محور بیشتر غزل‌های حافظ را تشکیل داده‌اند؛ به همین اعتبار، تجلی دیوان حافظ به مثابه مجموعه‌ای مدون از شادمانی و غمناکی، در قامت برگردان روحی جامعه از دوام و بقای مستدام برخوردار خواهد بود (خائفی، ۱۳۹۰، ۱۲).



شکل ۲. تاگور، دینشاه و فیوضات در حال تفأل به دیوان حافظ، ۱۹۳۲ میلادی
(منبع: معین، ۱۳۷۵، ۶۵۱)

موضوع پژوهش حاضر بحث و فحص چندسویه پیرامون چیستی و چگونگی زمینه‌وزمانه حافظ، رؤیت‌پذیرسازی مضامین ناظر بر مدارا با ارجاع به ابیات منتخب از دیوان حافظ و ارائه برداشت‌های تفسیری در خصوص همبسته‌های سلبی و ایجابی معطوف به مداراپیشگی است؛ شناخت حافظ و استمزاج نحوه تفکر خواجه از لابلائی غزلیات وی امر ساده‌ای نیست (شفیعی، ۱۳۵۴، ۳۳۲)؛ بر همین اساس، نویسندگان مقاله، ضمن عدم اکتفاء به مطلق اشعار حافظ، از دیگر منابع داده‌ای، مزید بر دیوان

اشعار، مطابق با شرح مندرج در بخش روش تحقیق، بهره‌ وافی و کافی جسته‌اند. در امتداد هدف مقاله، پرسش‌های مورد کاوش به شرح زیر ارائه می‌گردند: (۱) بسترهای فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی ایران و شیراز قرن هشتم که در بسط اندیشه مداراجوی حافظ ایفای نقش نموده‌اند، چگونه صورت‌بندی می‌شوند؟ (۲) مهم‌ترین نشانگان مدارا به‌عنوان نوع مواجهه انتخابی حافظ با صورت‌بندی فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی حاکم بر ایران و شیراز قرن هشتم کدامند؟

۲. خوانش تحلیلی - انتقادی مطالعات پیشین

جمع‌ناپذیری خوانش غربی تساهل و تسامح با غیرت انقلابی؛ فرق مطلق میان مدارا - به معنای حلم و بردباری نسبت به دیگران - با تساهل و تسامح (اصغریان دستتانی و محمددوست، ۱۴۰۳)؛ تساهل مسیحی به مثابه مفهوم «بر دین»، نه «در دین»؛ تساهل و تسامح به مثابه «ذاتی دین»، حسب اندیشه اسلامی (عبیدی‌نیا و دیگران، ۱۳۹۶)؛ نهی قرآن از تسامح در موارد ناظر بر «اضرار فرد» و «به‌خطرافتادن ارزش‌های الهی، انسانی و فردی» در کنار «نقش به‌سزای مسلمانان در رشد تمدن اسلامی به‌واسطه برخورداری‌شان از روحیه تسامح و مدارا (کاکویی، ۱۳۹۶)؛ حصر ملاک درستی اعمال و رفتار به سعادت‌مندی مادی، به‌عنوان عمده‌ترین محور تنافر معنای غربی تساهل و تسامح با قرائت اسلامی است (آیت‌اللهی و خدری، ۱۳۹۴).

سطح میانگین بالاتر مدارای اجتماعی و ابعاد آن در بین اقوام ایرانی در قیاس با اقوام غیر ایرانی (بهشتی و رستگار، ۱۳۹۲)؛ حافظ، مولانا و سعدی، به‌عنوان واجدان اندیشه مدارا و ناهیان تعصّب و قشری‌نگری در مقیاس جهانی ذیل تأکیدشان بر بخشش، گذشت، احسان، بلندنظری، آزاداندیشی، عیب‌پوشی، تساهل و تسامح به‌مثابه مقدمات واجب صلح و آشتی (سلیمانی، ۱۳۸۸)؛ تأثیر دوسویه «مدارا و کثرت‌گرایی» بر یکدیگر و تحمل عقاید و اندیشه‌های متنوّع به‌عنوان نشان‌گر عمده مدارا و مداراجویی در افراد جامعه است (جهانبگلو، ۱۳۸۱).





وجود ارتباط معنایی میان واژگان توبه، مغفرت، عفو، صَفح و کَظْم غیظ از یک‌سو، و تسامح و تساهل از سوی دیگر در آموزه‌های قرآن کریم (معمد لنگرودی و دیگران، ۱۳۹۶)؛ رابطه عام و خاص - نه تساوی و تباین - دو مفهوم مدارا و رواداری؛ بدین معنا که مفهوم رواداری متضمن مفهوم مدارا هست، اما، هر مدارایی در بردارنده معنای رواداری نیست (رجبی و نصیری، ۱۳۹۴)؛ گسترده‌نشدن تحمل و مدارا در جامعه زمان ناصر خسرو به علت غلبه تعصب، تجبر و جزم‌اندیشی، به‌رغم سفارش‌های وی به‌عنوان شاعر خرد به رعایت تحمل و مدارا (عالی کردکلائی و احمدی، ۱۳۹۴)؛ مدارا با دشمنان، نفی خودخواهی، نفی دنیااندوزی، نفی مطلق‌بدکاری، کرم‌پیشگی و مهرجویی و وحدت‌ادیان به‌منزله سازنده‌های الگوی رفتاری تساهل مدارا در نگاه حافظ (نیکدار اصل، ۱۳۸۸)؛ القای تلویحی روح تساهل و تسامح به مخاطبان به‌وسیله مولانا در پیوند با بحث هدایت و اضلال در قالب نامطلوب‌انگاری تکبر ورزی نسبت به کافران از یک‌سو، و در امان‌نبودن مؤمنان از ضلالت و گناه، از سوی دیگر (مشیدی، ۱۳۸۳).

نکته قابل بیان در موضع نقد و جمع‌بندی پیشینه تجربی مرور شده ناظر بر مغفوله‌های مطالعات قبلی مرتبط با موضوع «مدارا» است؛ مهم‌ترین مغفوله‌ها شامل «فقدان تبیین عملیاتی و سازوکار اجرایی مدارا»، «غیبت تحلیل نهادی و ساختاری»، «فقدان بررسی پویایی‌های تاریخی گفتمان مدارا»، «کم‌توجهی به زمینه‌های متنوع اجتماعی همبسته با مدارا»، «انتخاب محدود گروه‌های هدف متعلق مدارا» و «گسست میان سطوح دینی، ادبی و تجربی ناظر بر مدارا» هستند. اگرچه پرداختن به مغفوله‌های فوق‌الذکر در دستورکار پژوهش حاضر قرار ندارد، اما، توجه پژوهش حاضر به «تحلیل نهادی و ساختاری مدارا»، «فراتر بردن مدارا از مطلق فضیلت و انتخاب اخلاقی»، و «خوانش جامعه‌شناختی پدیدار مدارا در اندیشه حافظ» برخی از مهم‌ترین وجوه نوآورانه آن را در قیاس با پژوهش‌های مرور شده، تشکیل می‌دهند.

۳. چارچوب مفهومی پژوهش

مباحث نظری در خصوص مفاهیم «مدارا»، «تسامح» و «تساهل» ذیل ۵ عنوان «ایضاح لغت‌شناختی مدارا»، «معناپردازی دینی مدارا»، «معرفت‌شناسی مدارا»، «مدارا؛ حیران‌پارادایم‌ها» و «زمینه‌مندی مدارا» ارائه می‌شوند. هدف در این میان ایجاد حساسیت نظری و تقریب ذهن خواننده متن در پیوند با مسئله مورد مطالعه است. مفاهیم مذکور به نسبت متداخل، به مراتب همپوشان، و در عین حال، برخوردار از وجوه افتراق مشخص هستند.

۳-۱. ایضاح لغت‌شناختی مدارا

واژه مدارا برگرفته از ریشه «دری» یا «درا»، و ناظر بر وجود آگاهی و شناخت حاصل از مقدمات پنهان و غیر معمول است. مفروض به فرض انشقاق واژه مدارا از ریشه «دری»، این گزاره مستفاد می‌شود که انسان با برخورد ملایم و تحمل طرف مخالف، او را گرفتار محبت خویش می‌سازد؛ بنا بر فرض دوم، چنان‌چه واژه مدارا از مشتق از ریشه «درا» در نظر گرفته شود، با یادآوری مفهوم «درا» به معنای «دفع کردن»، این نتیجه حاصل می‌شود که انسان با برخورد ملایم خویش، بدی طرف مخالف را دفع می‌کند. بدین‌سان، ذیل مفهوم «مدارا»، «ملاطفت» و «ملایمت» در مواجهه با «مخالفان و دشمنان» با هدف «وارد نمودن آن‌ها یا در دایره محبت» یا «دفع بدی و احتیاط‌گزینی در مقابل آن» قابل‌ردیابی است. به‌طور کلی، «مدارا» بیشتر در نسبت با مخالفان و دشمنان مدخلیت پیدا می‌کند؛ در حالی که مفهوم «رفق» در مواجهه با دوستان و موافقان به‌کار برده می‌شود. مدارا به‌مثابه مفهوم رایج در نظم و نثر فارسی، به معنای «رعایت کردن»، «صلح‌و‌آشتی نمودن»، «ملایمت»، «آرامی»، «آهستگی»، «نرمی نمودن»، «به‌مهربانی رفتار کردن»، «تحمل کردن»، «تسامح»، «بردباری» و «خود را سازگار نشان دادن» آمده است (دهخدا، ۱۳۷۷). مفهوم تسامح، از منظر لغوی، برگرفته از ریشه «سمح» و «سماحت» است و قرابت بسیار زیادی با مفهوم مدارا دارد. واژه تساهل از ریشه سهل، به معنای «آسان‌گرفتن» و





«سهل‌انگاری»، «اغماض و چشم‌پوشی» و «به‌نرمی با کسی برخورد کردن» است (همان، ۶۷۴۱). تساهل، به‌مثابه کنار آمدن در جامعه‌ای است که افراد آن در موضوعاتی نظیر مذهب با هم اختلاف دارند که این وضع، در پی خود مناسبات مبتنی بر تحمل را رقم می‌زند. انسان متساهل، مزید بر تحمل عقاید مخالف، اجازه اظهار نظر به صاحبان عقاید مخالف را نیز بر خود روا می‌دارد. در واقع، تساهل ناظر بر آسان‌گرفتن برخاسته از «اغماض»، «بزرگ‌منشی» و «چشم‌پوشی» است. تساهل، تحمل از روی آزادی، اختیار و آگاهی است که از موضع «قدرت» صورت می‌گیرد و عامل متساهل، علی‌رغم برخورداری از قدرت، اما، از سرکوب اجتناب می‌ورزد. به‌نظر می‌رسد مطابق با معنای اخیر، مفهوم تساهل بسیار به مفهوم «رواداری»^۱ نزدیک می‌شود. از حیث لغوی، «رواداری» به‌معنای تحمل، بردباری و تاب‌آوری در مواجهه با امر ناهمسان است؛ «رواداری» در زبان فارسی به معنای پذیرش دیگری - علی‌رغم اختلافات فکری، دینی یا هویتی - به‌کار رفته‌است (دهخدا، ذیل «رواداری»)^۲؛ حسب اصطلاح، «رواداری» ناظر به خویش‌تنداری هنجاری و آگاهانه در مواجهه با باورها و کنش‌هایی است که از منظر سوژه شناسایی نادرست یا نامطلوب تلقی می‌شوند، بی‌آن‌که مستلزم تأیید یا بی‌تفاوتی ارزشی باشد (راولز^۳، ۱۹۹۳؛ لاک^۴، ۱۹۸۳). تأکید بر مفهوم «رواداری» در ادبیات معاصر، از منظر ضرورت وجودی آن به‌عنوان پیش‌شرط نظم اجتماعی در جوامع کثرت‌گرا و هم‌چنین، ایفای نقش در مدیریت تعارض‌های ارزشی، قابل تحلیل و تعلیل می‌گردد (جهانبگلو، ۱۳۸۱؛ یونسکو^۵، ۱۹۹۵؛ فورست^۵، ۲۰۱۳).

لازم به توضیح است «تساهل» و «بی‌تفاوتی» دو ساحت جمع‌ناپذیر هستند که بعضاً و به‌اشتباه، مرادف با یکدیگر انگاشته می‌شوند. لازمه «تساهل»، تحمل عقیده مخالف، علی‌رغم میل باطنی و عدم پذیرش و نامطلوب و منفور دانستن آن عقیده

1. Tolerance
2. Rawls
3. Locke
4. UNESCO
5. Forst

است؛ به طور متقابل، در «بی تفاوتی»، شخص هیچ احساسی نسبت به چیزی ندارد و از این رو، نسبت به آن نه متساهل، که بی اعتناست.

۳-۲. معنای دینی مدارا

فطرت، به واسطه برخی ویژگی‌ها نظیر «حصر آن به انسان»، «غیر اکتسابی بودن»، و «فراایدنولوژیک بودن» در دو بعد شناخت‌ها و نیازها تجلی پیدا می‌کند (زاهدی اصل، ۱۳۷۱، ۳۱). بر این اساس، مفهوم «فطرت» احتمالاً بهترین مدخل در معنایابی دینی از مدارا به نظر می‌رسد. بر این مبنا، می‌توان وجه عمده‌ای از مداراجویی را به تقریب، محمول گرایشات فطری انسان در نظر گرفت. از باب نمونه، «تعاون»، «تکافل»، «صلح» و دیگر موارد مشابه از جمله مقولاتی هستند که مراتب گسترده‌ای از سویه‌های مداراجویی در آن‌ها قابل بازشناسایی هستند و غالب انسان‌ها، صرف نظر از آموزش‌های القایی، درستی و نیکویی شان را به صورت درونی وجدان می‌کنند.

حسب بنیادی‌ترین فروض مندرج در خوانش دینی مدارا، تسامح و تساهل، «تحمیلی نبودن مفاهیم مذکور بر سنت دینی» و «بی نسبت بودنشان با نسبیّت‌گرایی معرفت‌شناختی» مورد تأکید قرار می‌گیرد. در همین امتداد، شریعت نبوی، طی اجتناب از دعوت دینی زورآمیز، عنصر تحمیل را به واسطه قلبی بودن ایمان و عدم تحصیل آن ذیل اجبار نهی فرموده است؛ آموزه‌های دینی و قرآنی، مزید بر نفی خشونت فیزیکی و کلامی در مقام دعوت به دین، اهانت، تمسخر و تحقیر، پذیرش تحمیلی دین را موجد نفاق و دورویی برمی‌شمارند. به علاوه، در بحث اسلامی از مدارا، «کرامت ذاتی انسان» کانون اصلی توجه واقع می‌شود؛ به همین اعتبار، مدارا را نمی‌توان نشانه ضعف در نظر گرفت و متقابلاً، لازم است آن را در قامت جلوه‌ای از بلوغ اخلاقی و ایمان عمیق در مؤمنان ملاحظه نمود.

روایات وارده از معصومان علیهم السلام «حلم» و «مدارا» را از نشانگان و نتایج عقلانیت ایمانی دانسته‌اند. امام علی (ع) حلم را «پوشاننده عیوب»^۱ و مدارا را «ثمره

۱. وَ قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: الْجُلْمُ غَطَاءٌ سَاتِرٌ، وَ الْعَقْلُ حُسَامٌ قَاطِعٌ؛ فَاسْتَرْ خَلَلَ خُلُقِكَ بِجِلْمِكَ، وَ قَاتِلَ هَوَاكَ بِعَقْلِكَ. «امام علیه السلام فرمود: حلم پرده‌ای ساتر و عقل شمشیری برنده است؛ بنابراین، عیوب اخلاقی خود را با حلمت بپوشان و با هوی و هوس‌های سرکشت با شمشیر عقل مبارزه کن». (علی بن ابیطالب، ۱۳۸۹).



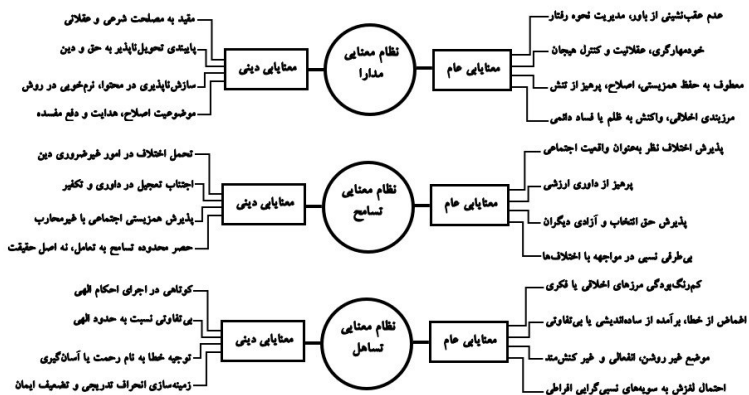


خرد^۱ می‌داند. پیامبر اسلام، هم‌چنین، با تلقی مدارا به‌مثابه «نصف دین»^۲ خود را مأمور به مدارا با مردم^۳ معرفی فرموده‌است. مفهوم تسامح، در امتداد «مدارا»، متبادرکننده آسان‌گیری همراه با «بخشش»، «سخاوت» و «جود» است. «تسامح»، به‌منزله کنار آمدن همراه با توانمندی و بزرگواری در جامعه مفروض، با مردم برخوردار از مذهب واحد شکل می‌گیرد و عنصر «جوانمردی» را به‌وجهی طرفینی در برمی‌گیرد. به‌موجب حدیث مشهور «بعثت علی الشریعه السهله السمحه» سهل‌گیری و نرم‌خویی، نه به‌عنوان امور حاشیه‌ای، بلکه در حکم بخشی از غایت شریعت معرفی شده‌اند. تسامح، در خوانش دینی، کاشف از بخشش، گذشت اخلاقی از موضع بالاتر، خویش‌شننداری اخلاقی و پرهیز از شتاب در داوری و تقابل است؛ موارد یاد شده، اگرچه بیشتر بازنمایی‌کننده فضیلت‌های فردی هستند، اما، بدون تردید، دلالت‌ها و پیامدهای اجتماعی گسترده را در سطح تعاملات اجتماعی رقم می‌زنند. قرآن مجید «نظام معنایی تسامح» را با استخدام مفاهیم «عفو»، «صفح»، «کظم غیظ» و «احسان» پی‌ریزی می‌کند.^۴ مطابق با چارچوب قرآنی، تسامح ناظر به ترجیح رحمت بر خشونت، و گفت‌وگو بر حذف دیگری است. بدین‌سان، تسامح در سنت اسلامی، به‌مثابه راهبرد اخلاقی مدیریت اختلاف در افق توحید و عدالت صورتبندی می‌شود. سرانجام، تساهل در تسیق دینی به‌معنای نرمی در تعامل، پرهیز از اکراه و ترجیح هدایت اقتناعی بر اجبار تعریف می‌شود، نه چشم‌پوشی از حقیقت یا اصول اعتقادی. قرآن مجید با نفی اکراه در دین^۵ و دعوت به گفت‌وگو بر پایه حکمت، موعظه‌حسنه و جدال احسن^۶، هم‌چنین،

۱. الامام علی (ع): تَمَرَّةُ الْعَقْلِ مُدَارَاةُ النَّاسِ. «میوه خرد، مدارا کردن با مردم است». (ری‌شهری، ۱۳۸۱، ۳۴۸).
۲. قال رسول‌الله(ص): مُدَارَاةُ النَّاسِ نِصْفُ الْإِيمَانِ، وَالرَّفْقُ بِهِمْ نِصْفُ الْعَيْشِ. «مدارا با مردم نصف ایمان است و نرمی و مهربانی کردن با آنان نصف زندگی است». (ری‌شهری، ۱۳۸۱، ۴۳۴؛ به‌نقل از اصول کافی، ج. ۲، ص. ۱۱۷).
۳. قال رسول‌الله (ص): أَمَرَنِي رَبِّي بِمُدَارَاةِ النَّاسِ كَمَا أَمَرَنِي بِإِدَاءِ الْقَرَانِصِ. «پروردگارم، همان‌گونه که مرا به‌انجام واجبات فرمان داد، به مدارا با مردم نیز فرمان داده‌است». (ری‌شهری، ۱۳۸۱، ۳۴۸؛ به‌نقل از اصول کافی، ج. ۴، ص. ۱۱۷).
۴. «... فَأَعْفُوا وَاصْفَحُوا...». (بقره، ۱۰۹)؛ «وَالْكَاطِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ...». (آل عمران، ۱۳۴)؛ «ادْفَعْ بِأَلْتِي هِي أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ». (فصلت، ۳۴).
۵. «... لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ...». (بقره، ۲۵۶).
۶. «... وَجَادِلْهُمْ بَالْتِي هِي أَحْسَنُ...». (نحل، ۱۲۵)؛ «با آنان به نیکوترین شیوه به بحث [و مجادله] بپرداز».

توصیه به دفع بدی با نیکی و به رسمیت شناختن تنوع انسانی^۱، چارچوب هنجاری تساهل در مواجهه با دیگری را ترسیم می‌کند.

نویسندگان مقاله حسب مجموع گزاره‌های فوق، «مدارا» و «تسامح» را در عین وجود تفاوت‌های ظریف میان آن‌ها، اما، تا حدود زیادی قابل جمع ذیل یک نظام معنایی موسع در نظر می‌گیرند. آنان، هم‌چنین، مؤانست کمتر متون دینی با «تساهل» را در قیاس با مدارا و تسامح نتیجه می‌گیرند و در مجموع، بر این باور هستند که سویه‌های منفی ناظر بر تساهل از نظر متون دینی بدور نمانده‌اند. به بیان دیگر، مفهوم تساهل را _حسب خوانش‌های دینی_ می‌توان معادل با «تھاون» در نظر گرفت. «تھاون» و «استھانه» از ریشه «ھون» به معنای حقیرشمردن و خوارکردن، معطوف به سستی، بی‌مبالاتی و کم‌اهمیت‌شماری تکالیف، حدود و ارزش‌های دینی است که متعاقب آن انسان به سبب مقولاتی نظیر غلبه راحت‌طلبی، عادت و مصلحت‌سنجی نادرست، از التزام جدی به آموزه‌ها و مناسک دینی فاصله می‌گیرد؛ بر همین مبنا، بزرگان دین همواره نسبت به «سهل‌انگاری در دین» به‌عنوان مقدمه انحراف هشدار داده‌اند.



شکل ۳. معناپردازی عام و خاص مفاهیم مدارا، تسامح و تساهل

۱. «... إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا...». (حجرات، ۱۳).

۳-۳. معرفت‌شناسی مدارا

سویه فلسفی و معرفت‌شناختی مدارا ناظر بر چرایی ضرورت و بایستگی آن در پیوند با عقاید مخالف، همزمان با باورمندی سوژه شناسا به حقانیت و درستی باورها و گزاره‌های ادعایی خویش است. هیچ‌کس به لحاظ معرفت‌شناختی نمی‌تواند خود را واجد حقّ مطلق بداند. تأکید مندرج در رویکردهای معتدل «شک‌بنیاد» مبنی بر وجود مراتبی از احتمال خطا در هر عقیده متصور از همین منظر تعلیل‌پذیر می‌گردد (لارسن^۱، ۲۰۲۵؛ هورتون^۲، ۱۹۹۸).

یکی از مهم‌ترین مبانی فلسفی رویکرد تساهل را می‌توان در آثار جان لاک جست‌وجو کرد. لاک در رساله مشهور «در باب تسامح»^۳ ذیل پرداختن به بحران‌های مذهبی اروپای قرن هفدهم بر محدودیت و خطاپذیری انسان‌ها در فهم حقیقت دینی و اخلاقی تأکید می‌کند و ضرورت ابتدای جامعه بر مدارا، حصر شئون حکومت به امور مدنی، مشتمل بر زندگی، آزادی، مالکیت، و اجتناب از تحمیل باورهای دینی یا اخلاقی با هدف فروکش کردن خشونت‌های فرقه‌ای را نتیجه می‌گیرد (لاک، ۱۹۸۳). از نگاه وی، مدارا مستلزم عقلانیت و «فروتنی معرفتی» است که به موجب آن خطاپذیری باور به رسمیت شناخته می‌شود و مواجهه آزادانه با دیدگاه‌های مخالف فهم عمیق‌تر و همزیستی مسالمت‌آمیز را رقم می‌زند. رد و نفی اصل معرفت‌شناختی اخیر امکان مداراورزی با مخالفان را، به‌ویژه برای مؤمنان به حقایق ازلی و ابدی، بدل به امر محال‌الوصول می‌نماید.

تنویر مرز «تقیّه» و «اغتنام فرصت» در کنار «اهمیت‌بخشی راهبردی به مدارا» به‌منزله مهم‌ترین دلالت‌های برآمده از مباحث فوق، قابل ذکر هستند. در ساحت «تقیّه» و «اغتنام فرصت»، مداراجویی به‌مثابه «تدبیر موقت»، ذیل عنوان مصلحت، و به‌واسطه استقرار کنش‌گر در موضع ضعف، مدخلیت می‌یابد و کنش‌گر عامل به‌محض استقرار در سریر قدرت، سعی خود را مصروف بر کرسی‌نشاندن حق مورد نظر خواهد نمود.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۳۲

دوره ۱۹، شماره ۱
بهار ۱۴۰۵
پایه ۷۳

1. Laursen
2. Horton
3. A Letter Concerning Toleration



اهمیت بخشی راهبردی به مدارا در اندیشه حافظ حسب دو وجه «معرفت شناختی» و «جامعه شناختی» تبیین پذیر است. از منظر معرفت شناسانه، دو مقوله «عدم قطعیت» و «ابهام^۱» از نگاه حافظ بدور نمانده اند. توجه به محدودیت های شناختی انسان، مبنای معرفت شناختی حافظ در باب مدارا و موجه کننده استخدام آن در ساحات زیست فردی و اجتماعی است. به بیان دیگر، حافظ، با مفروض گرفتن احتمال همیشگی خطا در فهم حقایق و ارزیابی امور دنیا، قائل به ضرورت ذاتی تساهل ورزی در مواجهه با دیدگاه های مخالف می شود و این نوع از مواجهه را امری «عقلانی» و «اخلاقی» برمی شمارد. بدین سان، باورمندی حافظ به مدارا از موضع نفس الامر و صرف نظر از «اضطرار»، «مصلحت اندیشی» و «کوتاه آمدن در موقعیت ضعف» بوده است؛ در جای جای دیوان حافظ، اصول مقوم مدارا در ساحت معرفت شناسانه و فلسفی به تلویح و تصریح متعلق توجه خواجه واقع گشته اند.

از سوی دیگر، اما، به موجب آموزه های مندرج در جامعه شناسی معرفت، درجاتی از مدارا پیشگی حافظ مدلول وضع و حال دشوار زمانه او نیز برشمرده می شود؛ بر این اساس، نقش آفرینی زمینه وزمانه حافظ در تکوین و تثبیت اندیشه مدارا نزد خواجه را نه در سطح «جبر و تعیین کنندگی» که در قامت «تسهیل گری و قابلیت» باید در نظر گرفت. مطابق با خوانش اخیر، «بذرهای باوری» و «سویه های معرفت شناختی ناظر بر مدارا» طی همنشینی با «صورت بندی زمینه وزمانه زیست شده از سوی حافظ»، مدارا جویی را در هیئت شعری وی به وجه احسن متکون نموده اند.

در این میان، لازم است آگاهی سپنجی به منزله مهم ترین پیامدهای منتج از مبانی معرفت شناختی مدارا در اندیشه حافظ خوانش شود. ذیل آگاهی سپنجی، دو مقوله اساسی «وقوف عمیق به ناپایداری جهان» و «لغزندگی موقعیت انسانی» نزد حافظ، به منزله سوژه شناسا سخت برجسته شده اند. «عیان نشد که چرا آمدم، کجا بوم، دریغ و درد که غافل ز کار خویشتم». آگاهی هوشمندانه به واقعیت فوق الذکر، به مراتب،

۱. کس ندانست که منزلگه معشوق کجاست، این قدر هست که بانگ جرسی می آید.



نرمی و تعلیق قاطعیت در صدور حکم، و به تأخیراندازی آن را به مثابه بنیان‌ها و یا لاقل، سازنده‌های پدیدار مدارا موجب می‌گردد. «دل عالمی بسوزی چو عذار برفروزی، تو از این چه سود داری که نمی‌کنی مدارا». حافظ، ذیل نوعی تأمل وجودی، به صورت‌بندی واقعیت پیش‌گفته در قالب بیت «جهان و کار جهان جمله هیچ بر هیچ است، هزار بار من این نکته کرده‌ام تحقیق» پرداخته است.

حافظ در جای دیگر، با هم‌پیوندسازی «ناپایداری جهان» و «فروگذاشتِ داوری شتاب‌زده»، راه را بر هر گونه عیب‌جویی را مسدود می‌سازد. «عیب‌رندان مکن ای زاهد پاکیزه‌سرشت، که گناه دگران بر تو نخواهند نوشت». از منظر حافظ، نرمی حکم می‌تواند برخاسته از فروتنی معرفتی انگاشته شود: «چیست این سقف بلند ساده بسیار نقش، زین معما هیچ دانا در جهان آگاه نیست». مجموع آیات مورد استناد، بازنمایی‌کننده مفهوم «مدارا» به‌وجهی متفاوت با «بی‌تفاوتی»، و در پیوند با «ناپایداری جهان» و «محدودیت‌های فهم انسانی» هستند.^۱

۳-۴. مدارا، حیران‌پارادایم‌ها

معانی و کارکردهای متفاوت و گاه متعارض ناظر بر مدارا حسب پارادایم‌های علوم انسانی محور این بخش از چارچوب مفهومی را تشکیل می‌دهد؛ مقایسه وجوه مختلفه مدارا در سطح پارادایمی منجر به رؤیت‌پذیری شکاف‌های معرفت‌شناختی و هنجاری و هم‌چنین، آورده‌ها و مغفوله‌های مندرج در هر کدام از خوانش‌های پارادایمی «مدارا» می‌شود. در این میان، دامنه و پایداری مدارا ذیل پارادایم‌های جامعه‌شناختی، موقعیت برتر علم جامعه‌شناسی به‌مثابه بلندپروازترین رشته علوم اجتماعی را بازنمون می‌سازد (کیویستو، ۱۳۷۸، ۲۱). در سنت «ساختارگرایی کارکردی»، مدارا در حکم سازوکار

۱. «ما به حقایق جهان نمی‌توانیم راه ببریم، هرکس افسانه‌ای می‌بافد. واقعاً فکر می‌کنم ما نمی‌فهمیم؛ فهم ما فضولی بیش نیست؛ [طرف] سرگوشی توی چار تا کتاب آب داده و یک سری اطلاعات ناقص و ضعیف به‌دست آورده، فکر می‌کنه تا آخر همه چیز رو رفته و می‌دونه؛ این جور نیست». «وقتی محدودیت فهم خودمون همیشه در ذهنمون برجسته باشه، اون وقت بر اساس اطلاعات ناقص سفت‌وسخت رفتار نمی‌کنیم». «به نظرم، هر الگوی فکری در انحصار قدرت و ثروت قرار بگیره، مدارا رو نابود می‌کنه؛ این رو هم یادمون باشه هر قانونی وقتی به پرکتیس می‌رسه، ممکنه تا حدودی متفاوت از متن بشه». (اردشیر، استاد مددکاری اجتماعی؛ علی، دانشیار فلسفه؛ بیژن، دانشیار علوم سیاسی)



نهادی ادغام تفاوت‌ها در چارچوب نظم هنجاری و عامل تثبیت‌کننده نظام اجتماعی فهم می‌شود (پارسونز^۱، ۱۹۵۱). مارکس و نظریه‌پردازان مارکسیستی - ذیل سنت «تضادی» - اندیشه‌ها و ارزش‌ها را محصول شرایط اقتصادی-طبقانی جامعه و پژواک منافع طبقات مسلط تلقی می‌نمایند. «مدارا» در این میان، از طریق طبیعی‌سازی نابرابری‌ها و تعلیق مطالبات عدالت‌خواهانه، در مقام یاریگر روابط و مناسبات سلطه واقع می‌شود؛ بدین‌سان، در سنت مارکسی، مدارا، نه در قامت فضیلت بی‌طرف، بلکه در حکم میدان منازعه آشکار می‌شود (مارکس^۲ و انگلس^۳، ۱۹۷۰). با الهام از پیر بوردیو^۴ و در امتداد سنت مارکسیستی، مدارا در میدان‌های اجتماعی شکل می‌گیرد و فهم آن در تابعیت از موقعیت اجتماعی، سرمایه فرهنگی و نمادین کنش‌گران اجتماعی پدیدار می‌شود. چگونگی برساخته‌شدن مدارا در تعامل اجتماعی، در کنار مجموعه معانی، انگیزه‌ها و تفاسیر ذهنی ناظر بر آن، از زوایای عمده خوانش مبتنی بر استلزامات پارادایم «کنش متقابل نمادین^۵» محسوب می‌شوند. به‌موجب کلمات اخیر، مدارا گونه‌ای فرایند تعامل بنیاد و سازه‌محور است که در تعاملات روزمره و متأثر از «سیالیت معنا»، «توانایی کنش‌گران در اخذ نقش دیگری» و «بازتعریف موقعیت‌های اجتماعی» برساخته می‌شود (بلومر^۶، ۱۹۶۹؛ مید^۷، ۱۹۳۴). شکل‌گیری مدارا در بستر تعامل و بازتولید پسینی آن کانون عمده نگاه برگر^۸ و لاکمن^۹ را در تحلیل مدارا تشکیل می‌دهند. همان‌گونه که ملاحظه می‌شود، غفلت از «ساختارهای قدرت» و «نابرابری‌های پایدار» دو مغفوله اساسی پارادایم تفسیری در تحلیل و تعلیل مدارا هستند. سرانجام،

1. Parsons
2. Marx
3. Engels
4. Pierre Bourdieu
5. Symbolic Interactionism
6. Blumer
7. Mead
8. Berger
9. Luckmann



به استناد نظریه «انتخاب عقلانی»^۱، مدارا به عنوان «کنش اندیشیده و محاسبه پذیر» حاصل ارزیابی «هزینه-فایده» انگاشته می‌شود. با این حال، تقلیل‌گرایی ابزاری مندرج در سنت انتخاب عقلانی، ظرفیت‌های هنجاری و اخلاقی مدارا را به سطح تعادل‌های شکننده کنش محاسباتی فرو کاسته است (کلمن^۲، ۱۹۹۰). بر پایه جمع‌بندی دلالت‌های حاصل از خوانش الگووار^۳ جامعه‌شناختی، مدارا می‌تواند به عنوان «خادم و بازتولیدکننده نظم اجتماعی»، «ابزار سلطه»، «محصول تعامل»، و «راهبرد عقلانی ناظر بر سودآوری و زیان‌کاهی» قلمداد گردد. بدیهی است هیچ‌یک از خوانش‌های فوق‌الذکر قادر به تبیین جامع ابعاد هنجاری، ساختاری و تعاملی مدارا نخواهند بود.

خوانش الگووار مدارا در علم روان‌شناسی موجد رقم‌خوردن دیگر بصیرت‌های موجود در این‌باره می‌شود. رویکرد «رفتارگرایی» با تأکید بر دوگانه «محرک-پاسخ»^۴ بی‌اعتنا از کنار فرایندهای ذهنی میانجی بین محرک و پاسخ می‌گذرد (اتکینسون، ۱۳۸۵: ۴۹). رفتارگرایی رادیکال اسکینر^۵، مدارا را الگوی رفتاری آموخته‌شده‌ای قلمداد می‌کند که متعاقب تقویت مثبت یا منفی در محیط اجتماعی تثبیت می‌شود؛ به بیان دیگر، پیامدهای مطلوب نظیر پاداش، کاهش تنبیه یا تعارض _قطع نظر از نیت اخلاقی یا همدلی درونی_ موجب بروز رفتارهای مداراجویانه در افراد می‌شوند (اسکینر، ۱۹۵۳). بر پایه آموزه‌های سنت «روان‌کاوی»، مداراجویی به واسطه تداعی با سازوکارهای دفاعی و مدیریت تعارض‌های ناهشیار فهم می‌شود؛ حسب «سنت روان‌کاوی»، ناتوانی در مدارا حاصل فرافکنی، جابه‌جایی یا اضطراب ناشی از تهدید «دیگری» برای انسجام من، و مداراجویی مدلول کارکرد قوی‌تر «من» در تنظیم تعارض میان «نهاد»، «من برتر» و «واقعیت اجتماعی» انگاشته می‌شود (فروید^۶، ۱۹۶۱).

1. Rational Choice Theory (RCT)
2. Coleman
3. paradigmatic
4. Stimulus- Response (S-R)
5. Skinner
6. Freud

مزید بر دو رویکرد پیشین، ذیل «نظریه شناختی»، مدارا پیامد بازسازی شناختی باورها و طرح‌واره‌های ناکارآمد درباره دیگری محسوب می‌گردد؛ به موجب «نظریه شناختی»، تفکر دوقطبی، زمینه‌ساز تعمیم افراطی و باورهای مطلق‌انگارانه، و فراهم‌آورنده هیجان‌های منفی و رفتارهای طردکننده محسوب می‌شود و لازم است این قبیل مناسبات پیش‌گفته با ارزیابی‌های انعطاف‌پذیرتر و واقع‌بینانه‌تر نظیر «مدارا» جایگزین شوند (بک^۱، ۱۹۷۶). مقایسه تطبیقی دلالت‌های برخاسته از الگوواره‌های علم روان‌شناسی این نتیجه را در دست می‌نهد که «رفتارگرایی»، متأثر از تقلیل مدارا به مطلق رفتار مشاهده‌شدنی، عاجز از تبیین لایه‌های معنایی و انگیزشی رفتارهای مدارابیناد ظاهر می‌شود؛ «روان‌کاوی» به ورطه روان‌شناسی‌سازی تعارضات اجتماعی فرو می‌افتد؛ سرانجام، مطابق با نظریه شناختی - به‌رغم توانش آن در آشکارسازی سازوکارهای ذهنی مدارا - اما، همزمان، زمینه‌های ساختاری و قدرت‌مند شکل‌گیری شناخت‌ها مورد غفلت قرار می‌گیرند.

«مدارا» را می‌توان از منظر الگوواره‌های علوم سیاسی مورد خوانش قرار داد. در «لیبرالیسم کلاسیک»، «مدارا» در حکم سنگ بنای نظم سیاسی مشروع تلقی می‌شود و صورت‌بندی آن مبتنی بر سه اصل محوری «تفکیک حوزه عمومی از خصوصی»، «عقلانی و بی‌خطر بودن عقاید» و «اولویت آزادی فردی» انجام می‌پذیرد (لاک، ۱۹۸۳؛ میل^۲، ۱۹۷۸). مطابق با سنت «رنالیسم سیاسی»، مدارا به‌عنوان امر ثانوی، و تابعی از ملاحظات بقا، قدرت و نظم در نظر گرفته می‌شود (هابز^۳، ۱۹۹۶؛ مارگنتو^۴، ۱۹۴۸). بر پایه سنت «جمهوری خواهی»، به‌ویژه به استناد چشم‌انداز هانا آرنت^۵، «مدارا» کمترین نسبتی با تحمل منفعلانه تفاوت ندارد و صرفاً، در چارچوب «کنش جمعی» و «کثرت‌گرایی سیاسی» معنای خود را بازمی‌یابد، فلذا، بروز آن، مشروط به رسمیت تکثر

1. Beck
2. Mill
3. Hobbes
4. Morgenthau
5. Arendt



در عرصه عمومی است (آرنت، ۱۹۵۸). مطابق با محکومات پارادایم «کثرت‌گرایی و نهادگرایی لیبرال»، «مدارا» منتج از توازن نهادی میان گروه‌های رقیب، و هم‌چنین، شرط کارکرد دموکراسی چندمرکزی انگاشته می‌شود. در الگوواره اخیر، فروکاست «مدارا» به سازوکار نهادی، صورتبندی نوع نسبت میان مدارا و نابرابری‌های ساختاری قدرت را از نظر دور نگه‌داشته‌است (دال^۱، ۱۹۷۱). جمع‌بندی فراپارادیمی مباحث علوم سیاسی سرگردانی «مدارا» میان متغیرهای «ارزش‌هنجاری»، «مصلحت»، «قدرت»، «کنش جمهوری خواهانه» و «سازوکارهای نهادی» را نشان می‌دهد.

۳-۵. زمینه‌مندی مدارا

در چارچوب نظریه «تعین اجتماعی معرفت»^۲، «مدارا» نه به منزله فضیلت فراتاریخی یا نگرش صرفاً فردی، بلکه به‌عنوان صورتی از آگاهی اجتماعی فهم می‌شود که ریشه در موقعیت‌های مادی، طبقاتی و ارزشی مداراجویان دارد. مسئله اصلی در مباحث ناظر بر «تعین»^۳، ذیل استفاده از تعابیر علیت^۴، منشاء^۵، وابستگی متقابل^۶، سازگاری^۷ و هماهنگی^۸، تصویر کردن چگونگی تحقق معرفت‌های بشری است (علیزاده و دیگران، ۱۳۸۳، ۵۴). به بیان کلی، ملاحظه «معرفت مدارا» به‌مثابه پدیدار متعین و در پیوند با زمینه تاریخی، اجتماعی، سیاسی و فرهنگی، راه را بر گرایش‌های فروکاستی، نه در مقام مطالعه تاریخ اندیشه، بلکه، در پیوند با اکنون ما نیز فروخواهد بست؛ بخشی از اهمیت نقد و نفی گرایش‌های فروکاهنده معرفت به یک عنصر یا مؤلفه محدود، حسب کارکردهای مخرب آن‌ها در تثبیت نظام‌های تمامیت‌خواه قرن بیستم قابل توجیه می‌گردد (شایگان، ۱۳۷۴، ۱۹۱).



1. Dahl
2. Social Determination of Knowledge
3. Determination
4. Casuation
5. Origination
6. Interdependence
7. Consistency
8. Harmony



توجه به عنصر زمینه‌مندی در چارچوب قرائت مارکسی، به‌ویژه منطق زیربنا - روبنا، «مدارا» را به‌منزله بخشی از آگاهی ایدئولوژیکی بازنمون می‌سازد که متأثر از شرایط خاص روابط تولیدی به‌منصه امکان می‌رسد. مطابق با قرائت اخیر، گفتمان «مدارا» - متشکل از کردارها و گفتارهای مشخص - در هر دوره تاریخ خاص، تابع منافع و موقعیت طبقه مسلط است که ذیل کارکرد تثبیت مناسبات قدرت و اقتصاد به نفع طبقه سرمایه‌دار ایفای نقش می‌کند (مارکس و انگلس، ۱۹۷۰). ماکس شلر^۱، تعیین اندیشه «مدارا» را حاصل تسلط عوامل واقعی در یک مقطع تاریخی مشخص (بخوانید: ایران و شیراز قرن هشتم) در ذیل نظام فرهنگی مشخص (بخوانید: مناسبات مغول‌بیناد) در نظر می‌گیرد که برجستگی و تحصیل جوهی از معرفت پیرامون آن را برای حافظ امکان‌پذیر ساخته است (شلر، ۱۹۷۳). هم‌چنین، به استناد دیدگاه شلر مبنی بر تقدم «نظم‌های ارزشی» و «انگاره‌های عاطفی» بر «شناخت نظری»، «مدارا»، برآمده از ساختارهای ارزشی تاریخی و سلسله‌مراتب ترجیحات انگاشته می‌شود. در امتداد یادشده، کارل مانهایم^۲، عامل تعیین‌یافتگی «مدارا» را نه اقتصاد و طبقه، بلکه مجموعه‌ای از عوامل زیستی می‌داند و با خوانش «مدارا» به‌مثابه صورتی از آگاهی، آن را وابسته به «موقعیت اجتماعی گروه‌ها» در «ساختار اجتماعی» و «فرایند تاریخی» در نظر می‌گیرد (مانهایم، ۱۹۳۶).

بر این اساس، مدارا، در حکم ایدئولوژی و بازتاب وضعیت اجتماعی حاملان آن در قالب افق فکری و متأثر از موقعیت تاریخی مداراجویان تکوین می‌یابد. از باب انضمامی‌سازی گزاره‌های نظری بخش اخیر، به ذکر این نکته بسنده می‌کنیم که گروه‌های حاشیه‌ای «مدارا» را به‌عنوان «مطالبه رهایی‌بخش» و گروه‌های مسلط آن را به‌مثابه «سازوکار مدیریت و مهار تفاوت‌ها» فهم می‌کنند. ذیل سنت تعیین اجتماعی معرفت، «مدارا» به‌منزله مفهوم مشروط، موقعیت‌مند و تاریخی صورت‌بندی می‌شود و نقش آفرینی

1. Max Ferdinand Scheler (1874-1928)
2. Karl Mannheim (1893-1947)

ساختارهای مادی، ارزشی و معرفتیِ ناظر بر تکوین و شکل‌گیری آن، طرح گزاره‌های جهان‌شمول در این‌باره را متنفی می‌سازد.

۴. روش تحقیق

پژوهش از نوع کیفی و اکتشافی است؛ هدف اصلی، کشف مضامین ناظر بر مدارا در اندیشه حافظ و هم‌چنین، رؤیت‌پذیرسازی زمینه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی نقش‌آفرین در پدیدارگشتن مدارا در روش و منش لسان‌الغیب است. «نسخه معتبر دیوان حافظ، تصحیح علامه محمد قزوینی و قاسم غنی»، «شروح معتبر نگاشته‌شده بر دیوان حافظ»، «آثار قلمی مرتبط با فکر و اندیشه حافظ» و «اظهارات مصاحبه‌ای اعضای هیئت علمی صاحب‌نظر در رشته‌های منتخب از علوم انسانی»^۴ منبع داده‌ای مطالعه هستند. استفاده از دیگر منابع داده‌ای، مزید بر دیوان حافظ، از آن روی صورت‌گرفته‌است که اولاً، برای راه‌بردن به احوال و عوالم حافظ، فقط هنری‌اندیشیدن کافی نیست، چه، حافظ به صرف هنری‌اندیشیدن به مقامات خاص دست‌نیافته‌است؛ ثانیاً، شعر حافظ غالباً دوپهلوی، سرشار ابهام، اشارات و تلمیحات، فلذا، تأویل‌پرور است (خرم‌شاهی، ۱۳۸۲، ۶۲). در واقع، اصرار بر مراجعه به شروح دیوان حافظ یکی از آن روی بوده‌است که بیان حافظ در بعضی موارد چنان مبهم، رندانه و اسرارآمیز می‌نماید که هیچ نمی‌توان آن را حمل بر ظاهر کرد (زرین‌کوب، ۱۳۴۹، یازده)؛ دلیل دوم در این خصوص، این است که الفاظ هر قدر رسا، و جملات به هر اندازه تمام‌اندام و سالم انتخاب شوند، باز هم قالب صحیح معانی و احساسات نیستند و نمی‌توانند دریای خروشان و موج طغیان‌گر حاضر در خاطر شاعر را در خود جای دهند (صارمی، ۱۳۶۷، ۲۵۵)^۱. بدین ترتیب، «مطالعه منابع منتخب و یادداشت‌برداری هدفمند»، در کنار «مصاحبه عمیق و نیمه‌ساختاریافته با ۲۰ نفر عضو هیئت علمی در رشته‌های منتخب علوم انسانی»^۲ تکنیک اصلی داده‌یابی پژوهش را تشکیل داده‌اند.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۱۴۰

دوره ۱۹، شماره ۱
بهار ۱۴۰۵
پایه ۷۳

جدول ۱. مشخصات دموگرافیک و تحصیلی آگاهی دهندگان مطالعه

نام مستعار	رشته تحصیلی	مرتبۀ علمی
رضا	جامعه‌شناسی	استادیار
سعید	علوم سیاسی	دانشیار
بیژن	علوم سیاسی	دانشیار
سامان	علوم سیاسی	دانشیار
شهین	روانشناسی	دانشیار
سپهیل	جامعه‌شناسی	استادیار
علی	فلسفه علوم اجتماعی	دانشیار
سیما	جامعه‌شناسی	دانشیار
فؤاد	تاریخ	مدرس
امیر	علوم سیاسی	استادیار
خسرو	جامعه‌شناسی	استادیار
احمد	انسان‌شناسی	استادیار
کاووس	زبان و ادبیات فارسی	دانشیار
صابر	تاریخ	مدرس
ساناز	فلسفه	دانشیار
زهرا	تاریخ	استادیار
حمید	جامعه‌شناسی	دانشیار
لیلا	انسان‌شناسی	استادیار
اردشیر	مددکاری اجتماعی	استاد



ابیات ناظر بر مدارا در غزلیات حافظ واحد تحلیل پژوهش هستند. در این مطالعه، ابتدا بیت‌به‌بیت غزل‌های حافظ توأم با تأمل فراوان مورد مطالعه قرار گرفت و تعداد ۹۵ بیت از غزلیات حافظ که امکان استمزاج مفهوم مدارا و هم‌چنین، اشارات تلویحی و تصریحی درباره مؤلفه‌های اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی مسلط بر ایران و شیراز قرن هشتم هجری از آن‌ها وجود داشت، استخراج گردید. نویسندگان مقاله در مقام داده‌کاوی و درک عمیق‌تر از معنای نهفته و کشف مفاهیم پنهان در داده‌های گردآوری شده از روش «تحلیل مضمون» بهره‌جسته‌اند.

ذیل کاربست روش تحلیل مضمون، امکان شناسایی الگوها، مفاهیم و مضامین اصلی معطوف به وجوه گوناگون «مدارا» در اندیشه حافظ و هم‌چنین، زمینه‌های بیرونی



ناظر بر آن در سنج‌های مختلف از داده‌های پژوهش فراهم آمده است. به بیان دیگر، نویسندگان مقاله در یک ساحت با رجوع به شروع معتبر اشعار حافظ، سعی خود را مصروف کشف نظام معنایی مدارا به موجب ابیات منتخب نموده‌اند؛ در ساحت دیگر، متعاقب «صورتبندی سیاسی، اجتماعی و فرهنگی و اقتصادی حاکم بر ایران و شیراز قرن هشتم»، «بازسازی پیوندهای موجود میان ابیات منتخب و زمینه‌وزمانه مکشوف شده بر حافظ» در حد امکان به انجام رسیده است. روایی و پایایی مطالعه ذیل توجه به راهبردهای چندگانه نظیر اتکا به منابع معتبر، شفافیت مراحل انجام تحلیل، بازبینی داده‌ها به وسیله مصاحبه‌شوندگان و مقایسه مستمر برداشت‌های تفسیری به انجام رسیده است. در نهایت، نتایج پژوهش در قالب فرایندهای منظم و بازانديشانه و مبتنی بر هم‌نشینی داده‌های مصاحبه‌ای، متون کتابخانه‌ای و پنداشت‌های تفسیری نویسندگان مقاله تسبیق شده‌اند.

۵. یافته‌ها

یافته‌ها ذیل عناوین «نقش مایه‌های عصر حافظ» و «نشانگان مدارا در گفتمان حافظ» گزارش می‌شوند. مهم‌ترین گزیده‌های مصاحبه‌ای نیز به صورت روایت آورده شده‌اند.^۱ مضمون برساخت شده به وسیله نویسنده مسئول مقاله، پاسخ به پرسش‌های اصلی مطالعه را رقم زده‌اند. ۵ مضمون، نقش مایه‌های ایران و شیراز قرن هشتم، و ۶ مضمون، نشانگان مدارا در نظام معنایی و کنشی حافظ را بازنمایی می‌کنند. مضامین برساخت شده در هم‌افزایی حداکثری با یکدیگر، تصویر روشنی از مفهوم متعین مدارا در ذهن حافظ را در دست می‌نهند؛ وجود سویه‌هایی از جهان‌شمولیت در اندیشه مداراجوی حافظ مدلول تلقی از اشعار وی به مثابه روح معرفت ایرانی است که تطبیق حداکثری نوع نگاه او را با شئون زندگی ایرانیان در اعصار گوناگون موجب گردیده است

۱. در راستای ارتقاء روایی مطالعه، نویسنده مسئول حتی الامکان طی اجتناب از مطلق‌کنار هم‌گذاری گزیده‌های مصاحبه‌ای، اقدام به پیونددهی گزیده‌های مصاحبه‌ای از طریق افزودن جملات مرتبط‌ساز نموده است. با هدف رعایت امانتداری، اظهارات مصاحبه‌شوندگان درون گیومه قرار داده شده‌اند. مطابق با این نوع مواجهه نوآورانه با داده‌های مصاحبه‌ای، هم‌زمان، «حفظ بن‌مایه‌های محتوایی گزیده‌ها» و «برساخت روایت موردی ناظر بر مضامین» مورد توجه قرار گرفته است.

و بسیاری از غزلیاتش را در قامت طیفی از امثال و ضرب‌المثل‌ها متبلور نموده‌است (معین، ۱۳۷۵، ۶۹۱). تفصیل برهم‌کنشی «مدارا» و «زمینه‌های بیرونی ناظر بر آن» در بحث و نتیجه‌گیری مقاله به تفصیل درج شده‌است.

۵-۱. نقش مایه‌های عصر حافظ

فروپاشی اقتدار، رقم خوردن چندپارگی سیاسی، ناامنی‌های فراگیر و مناسبات متزلزل اقتصادی بر پایه مالیات‌های سنگین^۱ و غنیمت‌جنگی از جمله نمایه‌های قابل ذکر ایران قرن هشتم هستند. شیراز، در این میان، به‌طور هم‌زمان، نقطه تلاقی «خشونت سیاسی^۲» و «شکوفایی فرهنگی^۳» واقع می‌شود و حسب اصطلاح، تناقض‌های برآمده از تلاقی یاد شده را به‌واسطه ظرفیت‌های چندگانه نظیر شبکه متداخل و فعال از علما، شعرا و کاتبان و نیز وجود زیرساخت‌هایی هم‌چون خانقاه‌ها^۴، مدارس و دیوان‌سالاری^۵ مستقر در خود هضم و هدم می‌کند. در واقع، دوره حافظ به لحاظ فرهنگی ماهیت فرازوفرودی دارد؛ بدین معنا که در مقطعی از زمان، به لحاظ فرهنگی شاهد یک دوره مناسب هستیم^۶، اما، بعد از آن، در دوره بعد شرایط به‌گونه‌ای دیگر، و برخلاف میل و نگاه حافظ رقم می‌خورد^۷.

«شیراز در دوره مغولان ویران‌نشد و با اعلام تبعیت از جنگ مصون‌ماند، اما در دوره ایلخانان و پس از آن، دست‌به‌دست میان خاندان ایلجو و آل مظفر می‌چرخید و این خصلت ملوک‌الطوایفی، ویژگی اصلی زمانه حافظ است»^۸. «وقتی از آن دوره حرف می‌زنیم، «معمولاً دو وجه کنار هم دیده می‌شود؛ در امان بودن شهر از ویرانی مستقیم، و ناپایداری قدرتی که مدام جابه‌جا می‌شود و فضای زندگی را شکل می‌دهد»^۹.

۱. از کران تا به کران لشکر ظلم است، ولی، از ازل تا به ابد فرصت درویشان است

۲. فتنه می‌بارد از این سقف مقرنس برخیز، تا به میخانه پناه از همه آفات ببریم

۳. به شیراز آی و فیض روح قدسی، بجوی از مردم صاحب کمالش

۴. دلا، زفیق سفر بخت نیکخواهت بس، نسیم روضه شیراز، پیک راهت بس

۵. جمال چهره اسلام سفر مکن درویش، که بپیر معنوی و گنج خانقاهت بس

۶. شکر خدا که از مدد بخت کارساز، بر حسب آرزوست، همه کار و بار دوست

۷. سخن‌دانی و خوشخوانی نمی‌ورزند در شیراز، بیا حافظ که تا خود را به ملک دیگر اندازیم

۸. فؤاد، مدرس دانشگاه، رشته تاریخ

۹. زهرا، استادیار تاریخ



مضامین توصیف‌گر عصر آشوبناک حافظ حسب ارجاع به اییات منتخب و نیز اظهارات مصاحبه‌شوندگان به شرح زیر بر ساخت شده‌اند:

۵-۱. وابستگی نهادی دین‌دانش به قدرت سیاسی

در شیراز قرن هشتم، نهاد دین مشتمل بر وعظ، فقه و احتساب بود؛ نهاد دانش نیز دستگاه کتابت و دیوانی، مدارس و خانقاه‌ها را در بر می‌گرفت؛ ساحت‌های دینی و آموزشی ذیل «هماهنگی و ابتنا بر مناسبات بازتولیدی» و «وابستگی حداکثری به قدرت سیاسی آل اینجو و آل مظفر» قابل صورت‌بندی هستند. فراوانی مدارس مذهبی در دوره آل مظفر هم‌زمان، نشان‌دهنده اقبال جامعه به علوم دینی و رغبت حکومت به علوم دینی است؛ به‌علاوه، توجه جدی حکومت‌های آل مظفر به معماری مذهبی در قالب ساخت مسجد، مدرسه، خانقاه و مقبره تلاش در جهت گسترش علوم دینی در جامعه و تثبیت حاکمیت سیاسی ذیل رویکردهای مذهبی را نشان می‌دهد. مزید بر آن، بازتولید قدرت اخلاقی و شرعی مطلوب آل اینجو و آل مظفر از سوی علمای درباری و واعظان در قبال دریافت مواجب و تثبیت موقعیت نهادی از واقعیت‌های انضمامی مهم عصر حافظ تحت عنوان «درهم‌آمیزی نهاد دین و قدرت» است. از جمله علل اصلی انصراف حافظ از قبول رسوم و آداب خانقاهی و استتکاف از سرسپردگی به پیر یا مراد خاص، وجود فساد و تباهی در دستگاه تصوف آن عصر بوده‌است که در نتیجه حملات مغولان و ترکان فراهم آمده بود^۱ (علوی، ۱۳۶۳، ۲۳). به بیان عینی‌تر، «قضات شرع منصوب دربار»، «مفتیان رسمی» و «محتسب و شبکه‌های پیرامونی وابسته» سه‌تایی متداخلی را در دوره آل مظفر تشکیل داده‌بودند که واجد ویژگی‌هایی نظیر «وابستگی مالی به دربار»^۲، «صدور حکم مطابق مصلحت سلطان»، «ارشوه‌گیری»، «ریاکاری»^۳ و «توجیه وضع موجود»^۴ بودند.

حافظ در مقام «مصلح منتقد» نوعاً به نقد عملکرد آن‌ها پرداخته‌است. در این راستا، بیت «من و هم صحبتی اهل ریا دورم باد، از گرانان جهان رطل گران ما را بس» صرفاً



۱. مرغ زیرک به در خانقاه اکنون نبرد، که نهاده‌ست به هر مجلس وعظی دامی
۲. فقیه مدرسه دی مست بود و فتوی داد، که می حرام، ولی به ز مال اوقاف است
۳. می خور که شیخ و حافظ و مفتی و محتسب، چون نیک بنگری همه تزویر می‌کنند
۴. واعظان کاین جلوه در محراب و منبر می‌کنند، چون به خلوت می‌روند آن کار دیگر می‌کنند

یک شاهد مثال از اشعار شمس‌الدین محمد در خصوص «ریاکاری نهادی شده دین رسمی» و «فروکاست اخلاق دینی از مرتبه مقام حقیقت به مرتبه ابزار نظم سیاسی» است. مزید بر آن، حافظ در بیت «دانی که چنگ و عود چه تقریر می‌کنند، پنهان خورید باده که تعزیر می‌کنند» مواجهه قهرآمیز قدرت با حیات فرهنگی شیراز را بازنمایی می‌کند. بیت اخیر مشخصاً مربوط به عملکرد سخت‌گیرانه، قشری‌اندیشانه و خشونت‌بار^۱ امیر مبارزالدین محمد است که متعاقب سقوط ابواسحاق در شیراز به قدرت رسید.

«بودند کسانی در آن زمان و دیگر دوره‌های تاریخی که اشعار صیقلی تحویل حاکم می‌دهند و صله می‌گیرند تا کارها پیش برود. این از سر سادگی نیست؛ دقیقاً می‌داند کجا را باید لمس کند تا از خطر، جان سالم بدر ببرد». «اگر همین ملاحظه و دقت نبود، خیلی‌ها در آن فضا آسیب می‌دیدند»^۲. در دل چنین ساختاری، «مدعیان دینداری در پیوند با قدرت، وضع موجود را توجیه و حقایق را تحریف می‌کنند»^۳. «همه این‌ها همسو با تثبیت موقعیت و منافع کوتاه‌مدتشان انجام می‌شود. اگر این تاکتیک‌ها نبود، دوام نمی‌آوردند و سود دنیوی و سیاسی‌شان به دست نمی‌آمد»^۴.

۵-۱-۲. ساخت ناپایدار قدرت، ناامنی سیاسی متزاید

ناپایداری ساختاری و ناامنی فزاینده سیاسی^۵ الگوی کلی سیاسی مسلط بر زمانه حافظ را بازنمایی می‌کند. ذیل منطق ملوک‌الطوایفی و در نبود مرجعیت مشروع مرکزی، انتقال قدرت به‌وجهی غیر نهادی، و از رهگذر حذف رقیب، ائتلاف‌های ناپایدار و خشونت‌ورزی‌های پیش‌دستانه انجام می‌شود. شیراز قرن هشتم، اگرچه ذیل راهبرد «تبعیت بدون مقاومت» خود را از ویرانگری‌های مغول در امان نگاه‌داشت^۶، اما، همزمان، بدل به میدان رقابت



۱. سروران را بی‌سبب می‌کرد حبس، گزند نان را بی‌خطر سر می‌برید

۲. صابر، مدرس دانشگاه، رشته تاریخ

۳. کاووس، دانشیار زبان‌وادبیات فارسی

۴. سهیل، استادیار جامعه‌شناسی

۵. ز تندباد حوادث نمی‌توان دیدن، در این چمن که گلی بوده است یا سمنی

۶. خوشا شیراز و وصف بی‌مثالش، خداوندا نگهدار از زوالش



خاندان‌های محلی نظیر آل اینجو و آل مظفر گردید و بدین‌سان، امنیت، بدور از کمترین سویه نهادی، به‌صورت مطلق، به تابعی از خلق و خوی حاکمان فروکاسته‌شد. حافظ در موضع خوانش وضعیت مذکور به‌مثابه وضعیت ناپایدار و فاقد هر گونه ضمانت تاریخی^۱، رندانه تعبیر منظوم «دور فلکی یکسره بر منهج عدل است، خوش‌باش که ظالم نبرد راه به منزل» را استخدام می‌کند و طی آن مزید بر امیدواری به پایان ستم سیاسی^۲، بی‌اعتباری قدرت^۳ را نیز هم‌زمان بازتاب می‌دهد؛ «دور گردون گر دوروزی بر مراد ما نرفت، دائماً یکسان نباشد حال دوران غم مخور».

«ترس و وحشتی که مردم از تیمور دارند و شنیدن قتل و فجایع انجام‌شده به‌وسیله او در حافظه جمعی آن دوره نشست‌بود و خیلی‌ها کابوس داشتند از این‌که شاه ترکان بالاخره سر از ایران دربیاره»^۴. این هراس ممتد، در دل وضعیتی شکل می‌گیرد که از ثبات خبری نیست؛ هرچند گفته می‌شود «دوره حکومت شاه شجاع^۵ نسبتاً دوره طولانی‌ای بوده، اما همین دوره هم به‌زودی پایان می‌یابد و بعد از شاه شجاع دوباره اوضاع خراب می‌شود»^۶. از این‌جا به‌بعد، «اوضاع از لحاظ سیاسی بسیار داغون می‌شود، وضعیت بسیار بی‌ثبات می‌شود و همین بی‌ثباتی است که باعث می‌شود گفته‌شود دوره حافظ از پرتلاطم‌ترین دوره‌های تاریخی است»^۷. در این‌رفت‌وآمدهای مداوم قدرت، «در دوره ایلخانان شیراز دست‌به‌دست می‌شد؛ دست خاندان انجو، آل مظفر و اواخر هم دست تیموریان بود و این جابه‌جایی‌ها، تجربه زیسته ناامنی را به امری روزمره تبدیل می‌کرد»^۸.

۱. ببین در آینه جام نقش‌بندی غیب، که کس به یاد ندارد چنین عجب زمنی

۲. جوویار ملک را آب روان شمشیر توست، تو درخت عدل بنشان بیخ بدخواهان بکن

۳. دولتی را که نباشد غم از آسیب زوال، بی‌تکلف بشنو، دولت درویشان است.

۴. احمد، استادیار انسان‌شناسی

۵. شاه شجاع، واجد ذوق و حال بوده، و نه فقط از تعصب و سختگیری‌های پدر خالی بود، بلکه آزادمنش و خوش‌مشراب هم بوده‌است. آن‌گونه که از غزلیات، قصاید و مقطعات حافظ برمی‌آید، خواجه او را دوست می‌داشته‌است. شاه شجاع اهل مصاحبت با اهل فضل بوده، شنیده‌های خود را خوب به خاطر می‌سپرد، فلذا، ادیب و دانشمند جلوه می‌کرده‌است. وی در غزل روبرو مورد مدح و توجه حافظ قرار گرفته‌است: «نگار من که به مکتب نرفت و درس نخواند، به غمزه مسئله‌آموز صد مدرس شد» (غنی، ۱۳۲۱ الف: ۳۵۴).

۶. رضا، استادیار جامعه‌شناسی

۷. سعید، دانشیار علوم سیاسی

۸. کاووس، دانشیار زبان‌و ادبیات فارسی

در منطق حافظ، مطلق تظاهر، فاقد کمترین عنوان توجیهی است^۱. مخاطب اصلی حافظ آن سنخ از واعظان ممزوج با فساد هستند که به رغم اشتغال به انواع ناروایی‌ها در خانه‌هایشان، اما بر عرشه منبر بانگ اصلاح برمی‌آورند و در موضع ارشاد خلق مستقر می‌شوند؛ «اگر به باده مشکین دلم کشد شاید، که بوی خیر ز زهد و ریا نمی‌آید». در زمانه حافظ، ریا راهبرد عقلانی تضمین بقا، ارتقاء منزلت و موقعیت و هم‌چنین، موجد تثبیت امنیت اجتماعی محسوب می‌شد. ذیل مناسبات سیاسی قرن هشتم، در حالی که صداقت اخلاقی در قامت امر هزینه‌زا و خطرناک پدیدار می‌شد^۲، همسویی ظاهری با گفتمان قدرت، تظاهر به مناسک دینی^۳ و اشتغال به وعظ رسمی زمینه‌ساز مصونیت و نزدیکی به ارباب قدرت می‌گردید. فحول و بزرگان شهر که پیش از این به پیروی از سلطان سبک‌سر عیاش^۴، از هیچ فسق و فجوری روی گردان نبودند، اکنون، در موضع تقلید مزورانه از وی، و از باب جلب نظر و حفظ منافع مادی، به ظاهر چنان مؤمن و متقی شده بودند که در قیاس با عملکرد گذشته تاریک‌شان قابل بازشناسایی نبودند و امیر مبارزالدین جدیدالتقوی را به عنوان «سلطان‌الانقیاء» می‌ستودند (پزشک‌زاد، ۱۳۸۳، ۸).

این دقت ضروری است که حافظ در کنایه‌ها، و نیز در الفاظ و عبارات‌های طنزآمیز خویش کلمات خرقه‌پوش، دل‌پوش، صوفی، ازرق‌پوش، سالوس و امثال آن را غالباً به صورت جمع آورده تا این نکته را روشن سازد که مراد وی تنها یک نفر نبوده است، بلکه «طایفه ازرق‌جامگان» را سیه‌کار می‌شناخته است (معیری، بی‌تا، ۱۳۵۱). زبان چند پهلوی حافظ متوجه زهدفروشان دنیاطلبی است که چون نوبت مقام و منصب می‌رسد، مصحف شریف را می‌بوسند و با نهادن آن در طاقچه نسیان، چنان گرم کار دنیا می‌شوند

۱. عیب درویش و توانگر به کم و بیش بد است، کار بد مصلحت آن است که مطلق نکنیم

۲. گفت آن یار کزو گشت سر دار بلند، جرمش آن بود که اسرار هویدا می‌کرد

۳. فردا که پیشگاه حقیقت شود پدید، شرمنده رهروی که عمل بر مجاز کرد

۴. منظور ابو اسحاق بن محمد اینجو، آخرین پادشاه ایلخانی، درگذشته سال ۷۲۱ هجری قمری است.





که گویی هیچ‌گاه آخرتی در میان نبوده است^۱ و نخواهد بود (فتی، ۱۳۸۵، ۱۰۶).^۲ قابل ذکر است که «زاهد در معنای اصطلاحی حافظ» - نه به معنای پرهیزگار معتقد - از شخصیت‌هایی است که دائماً متعلق طعن، کنایه، نقد و حمله خواهه قرار گرفته است. حافظ به زاهدی حمله می‌کند که داغ پیشانی او بلندگوی تظاهر و ریاست (شفیعی، ۱۳۵۴، ۳۳۳).

تعبیر مورد استفاده حافظ در خصوص حاکمان مزور و سالوسان وابسته، کاربست سبک سمبلیک، زبان رمز، اشاره و کنایه در مقام مبارزه اصولی با نفاق و تزویر را نشان می‌دهد (مقیم، ۱۳۸۵، ۱۳۲). حافظ بدل‌شدن ابزار «نظارت اخلاقی» به «کانون فساد» را با استعانت از بیت «محتسب شیخ شد و فسق خود از یاد ببرد، قصه ماست که در هر سر بازار بماند» به تصویر می‌کشد؛ وی، هم‌چنین، بیت «حافظا می‌خور و رندی کن و خوش باش ولی، دام تزویر مکن چون دگران قرآن را» را به منظور بازنمایی صریح اعتراض به اخلاق دولتی شده و ریاکار به کار می‌گیرد. سرانجام، امکان‌ناپذیری عاملیت به اخلاق راستین ریاستیز با زبان طعن و کنایه نیز از نگاه تیزبین حافظ بدور نمانده است؛ «صلاح کار کجا و من خراب کجا، بین تفاوت ره از کجاست تا به کجا». «شیخ پینه‌بسته، به عنوان حاکم دنبال این است که خیلی ریاکارانه آن‌چه را که می‌خواهد، پیش‌برود و پایه‌های قدرتش را تحکیم کند»^۳.

«وقتی وارد دوره یک آدم متعصب می‌شوی، فضا بسته است و خیلی چیزها قابل دیدن نیست؛ این [چنین وضعیتی] نفاق می‌آورد، ریاکاری را [در جامعه] دامن می‌زند؛ [چرا؟] چون دقیقاً، آدم‌ها فقط در یک قاب کوچک دیده می‌شن»^۴. «اون طرف ریاکار هم خوب می‌داند که نباید خیلی از حرف‌های واقعی گفته بشه؛ به همین خاطر، مسائل مهم پنهان باقی می‌مونن، چون [می‌دونه] بیرون از این همراهی‌ها [یی که برای خودش

۱. گوییا باور نمی‌دارند روز داوری، کاین همه قلب و دغل در کار داور می‌کنند.

۲. نقل از سعیدی سیرجانی، ای‌کوته‌آستینان، ص. ۲۸۰

۳. علی، دانشیار فلسفه

۴. بیژن، دانشیار علوم سیاسی

عین منفعت هست] کسی نمی‌خواد چیز دیگه‌ای بشنوه»^۱. «آدمای زرننگ توی این شرایط خوب می‌دونن آگه جسور یا بی‌ملاحظه باشن، کوچک‌ترین نظر مخالف، بی‌اعتمادی از ناحیه قدرت رو برآشون رخم می‌زنه»^۲.

۵-۴. دینداری رسمی بر بادرفته، عرفان و زبان رمزی نودمیده

فروپاشی مرجعیت‌های کلان دینی و سیاسی دینداری رسمی مبتنی بر فقه، وعظ و نهادهای شریعت‌محور در قرن هشتم هجری، در تحلیل نهایی، به مراتب موجد فروکاهش مشروعیت دینداری شریعت‌مدارانه و از دست رفتن کارکرد هدایتی آن در سطح جامعه شده بود. «زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست، در حق ما هرچه گوید جای هیچ اکراه نیست». حافظ آن‌جا که از شریعت سخن می‌گوید، در موضع بیرون کشیدن آن از انحصار نهاد رسمی واقع شده است، نه برافکندن بنیان دین و یا همراهی با شریعتمداران دنیا دوست: «مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش، کو به تأیید نظر حل معما می‌کرد». جابجایی کانون معنابخشی از «دین نهادی» به «عرفان رمزی تجربه‌محور» در حکم آشکارترین پیامد برخاسته از وضعیت یاد شده تلقی می‌شود (کرم مصطفی^۳، ۲۰۰۷؛ ملوین-کوشکی^۴، ۲۰۱۶). امعان نظر به فضای سیاسی حاکم بر قرن هشتم و امتزاج حداکثری آن با مناسک و ظواهر دینی، این نتیجه را در دست می‌نهد که ذیل مناسبات مذکور، عرفان قابل فروکاست به مطلق سلوک فردی نیست؛ حافظ، نه به عرفان حرفی، که به روح عرفان معتقد است و احوال و تجارب عرفانی خود را به خوبی در شعرش وارد نموده است (خرمشاهی، ۱۳۸۲، ۲۹۴).

مع الوصف، عرفان حافظ را می‌توان از منظر بدیل «شریعت نهادی شده» و «شریعت فراگیر ساده‌ساز» خوانش نمود؛ نوعی از عرفان که طی فهم عمیق اقتضائات سیاسی و فرهنگی مسلط، در حکم زبان بدیل بیان حقیقت بر «اهل اعتراض و احتراز» پدیدار، و بدل به عنصر معناساز و راهگشایی رندانه می‌گردد؛ «راز درون پرده ز رندان مست پرس،

۱. شهین، دانشیار روانشناسی

۲. امیر، استادیار علوم سیاسی

3. Karamustafa

4. Melvin-Koushki





کاین حال نیست زاهد عالی مقام را». ابهام و استعاره در کلام حافظ صرفاً صنایع ادبی محض نیستند، بلکه یافته‌هایی عرضه‌داشته‌شده در کلامی پر از راز و رمز هستند، به این امید که روزی اندیشه‌های حافظ فاش و به‌کار گرفته‌شوند (فتی، ۱۳۸۵، ۹۳).^۱ زبان عرفان، متأثر از فشار قدرت و اخلاق رسمی، مشحون از رمز، ابهام و استعاره می‌شود و حافظ دقیقاً با وقوف اندیشیده به ظرفیت یادشده، مزید بر تصریح به بی‌اعتباری دین رسمی^۲، امکان مواجهه با امر قدسی از مدخل تجربه باطنی را نمایان می‌سازد: «در خرابات مغان نور خدا می‌بینم، این عجب بین که چه نوری ز کجا می‌بینم». از این منظر، عرفان حافظ را باید پاسخی خلاق به بحران «دینداری نهادی»^۳ دانست؛ پاسخی که نه انکار دین، بلکه بازاختراع زبان آن در قالب رمز، شعر و تجربه‌زیسته است، و به همین دلیل، توان بقا، انتقال و اثرگذاری فراتاریخی یافته‌است (کوگل^۴، ۲۰۱۱).

«خلافت عباسی به‌عنوان مرجع دینی جهان اسلام سقوط کرده، و دیگر آن مرجعیت دینی متمرکز وجود ندارد»^۵. در همین فضای گسست است که «به‌لحاظ اجتماعی، جهان اسلام بعد از حمله مغول به‌صورت گسترده‌ای درگیر پدیده تصوف^۶ می‌شود. تصوف^۷ وقتی وارد شئون مختلف زندگی انسان قرن هشتم می‌شود، در حد و اندازه تجربه‌زیسته فردی باقی نمی‌ماند، [بلکه] وارد زندگی اجتماعی می‌شود»^۸. «هرچه تصوف^۹ گسترش پیدا

۱. نقل از فریور، راز دهر، ص. ۸۱-۸۲).

۲. هر آن‌کسی که در این حلقه نیست زنده به عشق، بر او نمرده به فتوای من نماز کنبد
۳. در کوی ما دل شکسته‌ای می‌خرند و بس، بازار خودفروشی از آن سوی دیگر است

4. Kugle

۵. حمید، دانشیار جامعه‌شناسی

۶. تصوف در آغاز، نردبان فضیلت بود، نه تشریفات دست‌وپاگیر و نه مالیخولیا (جعفری لنگرودی، ۱۳۶۸: ۱۰۷). هم‌چنین، مخالفت تصوف با علوم، با این دستاویز که علوم مانع خداشناسی هستند، مخالفت با آیه ۸۰ سوره انبیاء با موضوع زره‌سازی داود پیامبر و تأمین معاش از آن طریق است (همان، ۱۰۸). در نهایت این‌که، صوفیه خود را غالباً رند و لابلالی نامیده، می‌گویند ما پشت پا به هر تحزب و تعصب و فرقه‌بازی زده‌ایم و از قبل و قال مدرسه و جنگ هفتاد و دو ملت برکناریم؛ سخت‌گیری و تعصب خامی است. نشانه کفر در تصوف «حال» است، نه «قال». به فرموده حافظ: «بشوی اوراق، اگر همدرس مایی، که علم عشق در دفتر نباشد» (غنی، ۱۳۲۱: ب: ۱).

۷. حسب احصاء مرحوم دکتر قاسم غنی، حداقل ۶ قول مشهور پیرامون منشاء و مبدأ تصوف، وجود دارد: «تصوف، برساخته فکر آریایی ایرانی در مقابل اسلام عربی»؛ «تصوف، زائیده افکار هندی»؛ «تصوف، برساخته و محصول تفکر نوافلاطونی»؛ «تصوف به‌مثابه امر خودبه‌خودی و مستقل در ممالک اسلامی»؛ «تصوف، برگرفته از رهبانیت و مسیحیت»؛ «تصوف، مأخوذ از افکار بودایی» (غنی، ۱۳۲۱: ب: ۱).

۸. خسرو، استادیار جامعه‌شناسی

۹. صوفیه، انتساب‌های وارده پیرامون منشاء تصوف را به‌کلی مردود می‌شمارند و تصوف را لب، عصاره. باطن قرآن مجید و احادیث پیامبر (ص) و نتیجه کشف و شهود اولیاءالله می‌دانند که از راه تزکیه نفس و تصفیه باطن مستحق «مواهب الهی» شده و مورد «خواطر ربانی و ملکی» گشته‌اند (غنی، ۱۳۲۱: ب: ۵).

می‌کند، عقل‌گرایی^۱ و فلسفه^۲ رو به افول می‌رود. در نتیجه، اساساً خردگرایی و عقل‌گرایی در قرن هفتم تا دهم و به‌ویژه [در] قرن هشتم در موضع ضعف قرار می‌گیرد و آن چیزی که اهمیت پیدا می‌کند، شور و احساس و به قول معروف، حرف دل^۳ است»^۴.

۵-۱-۵. تنگنای معیشت و فرسایش هم‌زیستی اجتماعی

حافظ با آن‌که هنرمند و اندیشه‌ورز ژرف‌کاوی است، اما، زندگی ساده، دور از حرص مال و منال و حبّ جاه و مقام^۵ داشته است. حافظ در گذران معیشت، طبع آسان‌گیر، خرسند و خشنود^۶ داشته است؛ بی‌آن‌که اهل دنیا باشد، دنیا و خوشی‌های عادی دنیوی را مغتنم می‌شمرده است (خرمشاهی، ۱۳۹۰، ۲۷). در شعر حافظ، تنگنای معیشت و فرسایش هم‌زیستی اجتماعی نه صرفاً، به مثابه احوال فردی، بلکه به‌منزله نشانه اختلال ساختاری در نظم اقتصادی و اخلاقی قرن هشتم هجری صورت‌بندی می‌شود^۷؛ حافظ در بیت «دلا معاش چنان‌کن که گر بلغزد پای، فرشته‌ات به دو دست دعا نگه‌دارد»، به تصریح توأمان «زیست در وضعیت لبه سقوط» و «معاش به‌مثابه امر شکننده» پرداخته است. این واقعیت که شیراز در دوره حافظ گرفتار امیر مبارزالدین محمد - با آن اوصاف و عملکردهای سبوعانه و خشن - گردیده است، به‌خودی‌خود از اوضاع تیره و نابسامان آن دیار^۸ و عوارض بعدی بارشده بر مردمان آن دوره و از جمله شخص حافظ^۹ پرده برمی‌دارد. «بدین شعر تر و شیرین ز شاهنشهره عجب دارم، که سر تا پای حافظ را چرا در زر نمی‌گیرد». وی هم‌چنین، با دوگانه‌سازی میان «گروه‌های درگیر بحران» از یک‌سو، و «مصون‌ماندگان قدرت» از سوی دیگر، تصویری دقیق از شکاف طبقاتی حاکم بر جامعه را در قالب بیت «شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین‌هایل، کجا داند حال ما سبکباران ساحل‌ها» رؤیت‌پذیر می‌سازد.



۱. ای که از دفتر عقل آیت عشق آموزی ترسم این نکته به تحقیق ندانی دانست
۲. مباحثی که در آن مجلس جنون می‌رفت، ورای مدرسه و قیل و قال مسئله بود
۳. مشکل عشق نه در حوصله دانش ماست، حق این نکته بدین فکر خطا نتوان کرد
۴. علی، دانشیار فلسفه
۵. آن‌چه زر می‌شود از پرتو آن قلب سیاه، کیمیانبست که در صحبت درویشان است
۶. در این بازار اگر سودی است با درویش خرسند است، خدایا منعمم گردان به درویشی و خرسندی
۷. دیگران قرعه قسمت همه بر عیش زدند، دل غمدیده ما بود که هم بر غم زد
۸. ما آزموده‌ایم در این شهر بخت خویش، باید بیرون کشید از این ورطه رخت خویش
۹. از بس که دست می‌گزم و آه می‌کشم، آتش زدم چو گل به تن لخت لخت خویش



حافظ ذیل بیت نام‌آشنای «غلام همت آنم که زیر چرخ کبود، ز هر چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است» مزید بر بازنمایی واکنش انتقادی به وابستگی‌های معیشتی و شبکه‌های راتی قدرت، مرجح بودن کنش‌های ناظر بر گریز از مناسبات رسمی^۱ را نیز مورد تأکید قرار می‌دهد.^۲ فروکاست «روابط انسانی به ابزار بقا در شرایط فشار اقتصادی» از دیگر نشانگرهای زمانه حافظ است که وی آن را سخت به تیغ نقد می‌کشد: «یار مفروش به دنیا که بسی سود نکرد، آن‌که یوسف به زر ناسره بفروخته بود». حافظ زوال سرمایه اجتماعی و فرسایش اعتماد جمعی در عصر زمانه خویش را با استعانت از ابیاتی نظیر «نه هر که چهره برافروخت دلبری داند، نه هر که آینه سازد سکندری داند» بازنمایی می‌کند و طی آن بحران اعتبار منزلت‌ها^۳ و نقش‌های اجتماعی را برجسته می‌سازد. در نگاه حافظ، «فشار معیشتی»، «بی‌ثباتی اقتصادی» و «بحران مشروعیت اخلاقی»، سه پیش‌درآمد مهم فروپاشی هم‌زیستی اجتماعی هستند؛ وی سختی‌های مندرج در صورت‌بندی‌های نامتوازن اقتصادی حاکم بر زندگی را در قالب بیت «زیرکی را گفتم این احوال‌بین، خندید و گفت، صعب‌روزی، بوالعجب‌کاری، پریشان‌عالمی» به‌تصویر می‌کشد. در مجموع، نوع نگاه‌های اینچنینی حافظ، مرتبت خواجه را نه در قامت ناصح یا مدیحه‌سرا، بلکه در موضع ناظر انتقادی^۴ زیست روزمره ایران قرن هشتم تثبیت می‌کند.

«[توی جامعه] جدال بی‌پایان هست، چرا؟ چون بحث بر سر منابع کمیابه؛ ثروته، قدرته، شأنه. اینا منابع کمیابن در جدال بی‌پایان و در چنین فضایی هست که گفته می‌شه «یک جامعه ممکنه از نظر اقتصادی خراب‌باشه، ولی باز می‌تونه مدارا توش حاکم باشه؛ اصلاً مدارا برای شرایط خاص و به‌اصطلاح غیر نرمال هستش؛ آگه همه‌چیز راست‌وریس و سر جاش باشه که دیگه مدارا معنا نداره»^۵. مسئله از همین جا به زندگی روزمره کشیده می‌شه؛ جایی که «اگر بینم یک مسئله‌ای با پنجاه هزار تومن حل می‌شه،

۱. فاش می‌گویم و از گفته خود دلشادم، بنده عشقم و از هر دو جهان آزادم

۲. ما آبروی فقر و قناعت نمی‌پریم، بر پادشه بگو که روزی مقدر است

۳. ابلهان را همه شربت ز گلاب و قند است، قوت دانا همه از خون جگر می‌بینم

۴. این چه شور است که در دور قمر می‌بینم، همه آفاق پر از افته و شر می‌بینم

۵. اردشیر، استاد مددکاری اجتماعی

میگم آقا بده، بره» اما، هم‌زمان «شما می‌ری مطب دکتر، [پول] ویزیت صدوپنجاه، دویست‌شده، درست هم معاینه‌می‌کنه، ولی نمی‌تونی از دکتر پرسسی چرا، برای چی، چون عصبانی می‌شه، در حالی که اخلاق پزشکی چی می‌گه؟». در این وضعیته که تأکید می‌شه «اگر نباشه [مدارا]؛ این چرخه اصلاً نمی‌چرخه»^۱.

۵-۲. نشانگان مدارا در گفتمان حافظ

این بخش مقاله ناظر بر مفهوم‌شناسی مدارا حسب ایبات منتخب از غزلیات حافظ است که در قالب مضامین گزارش می‌شوند. مدارا، از نقطه‌نظرهای گوناگون در اندیشه حافظ قابل ردیابی است. «مفهوم‌شناسی مدارا»، «سنخ‌شناسی مدارا»، «موانع مدارا»، «پیامدهای (عدم) مدارا» و «متعلقات مدارا» برخی از زوایای کاوش‌پذیر در این خصوص هستند؛ لازم به ذکر است نظر به نمادین بودن بسیاری از مفاد مندرج در غزلیات حافظ و هم‌چنین، تأویل‌پذیری مراتب گسترده‌ای از مواضع محتوایی و تغزلی حافظ، احتمالاً برخی قرائن و شواهد موجود در غزلیات حافظ بتوانند در آن واحد محمول دو یا چند وجه از مدارا واقع شوند.

در مجموع، گفتمان مدارا در اندیشه حافظ نوعی پاسخ معرفتی و کرداری به صورت‌بندی‌های سیاسی، اجتماعی، فرهنگی و اقتصادی مسلط بر قرن هشتم هجری است که متأثر از واقعیات انضمامی زیست‌شده، نظیر بی‌ثباتی سیاسی، ناامنی معیشتی و منازعه دائمی بر سر منابع محدود بر خواجه شیراز پدیدار و مکشوف گردیده‌اند. حافظ با امعان نظر به پیامدهای ناخوشایند حاصل از ناروایی‌های ساختاری در ایران و شیراز قرن هشتم، سنت مداراجویی را، هم در مقام نظر و هم در موضع عمل ذیل تلاش جهت «مهار عمق و گستره چرخه خشونت»^۲ برمی‌گزیند. بلبل شیراز در شعر خود علاوه بر طرح پاره‌ای آلام شخصی، از دردهای مشترک انسان‌ها هم سخن گفته‌است و با حکایت کردن از ناروایی تزویر و دروغ، گردانندگان آن روزگار را آماج پرخاش و انتقاد



۱. لیلا، استادیار انسان‌شناسی

۲. حافظ آر خصم خطا گفت، نگیریم بر او، و بر به حق گفت، جدال با سخن حق نکنیم



کرد و طی این جوش و خروش، برخی از عناصر زبان عرفان و تصوف را نیز به کار گرفته است (درگاهی، ۱۳۹۶، ۲۲۹). در همین چارچوب، نزد حافظ، کارکرد عمده مدارا - به مثابه نوعی راهبرد عقلانی - کاهش اصطکاک اجتماعی و نگهداشت نظم اجتماعی حدقلی در موقعیت‌هایی است که ذیل آن‌ها «حقیقت»، «قدرت» و «معیشت» همواره متعلق نزع و درگیری قرار می‌گیرند. حافظ با ملاحظه «مدارا» در حکم سازه عقلانی، محوریت افراد بدفهم در مسندهای اجتماعی، سیاسی، فرهنگی و اقتصادی را به تیغ نقد می‌کشد؛ «در کارخانه‌ای که ره عقل و فضل نیست، فهم ضعیف‌رای فضولی چرا کند». در ادامه مقاله، فرایند انضمامی‌سازی بیش‌ازپیش توضیحات ناظر بر مضامین معطوف به نشانگان مدارا در اندیشه لسان‌الغیب را از طریق استناد به گزیده‌های برگرفته از مصاحبه با آگاهی‌دهندگان پژوهش - اعضای هیئت علمی رشته‌های منتخب از علوم انسانی - را پی می‌گیریم.

۵-۲-۱. انتفاح باورمند در جرعه‌نوشی نقدونیش

گشودگی برآمده از باور در مواجهه با نقدهای گزنده و هضم اندیشیده آن‌ها، کانونی‌ترین معنای مضمون اخیر را به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های سازنده مدارا در روش و منش حافظ تشکیل می‌دهد. وسعت مشرب، فربهی ذهن و پختگی رفتار از رهگذر استماع نقد دسترس‌پذیر می‌گردد. «به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید، که سالک بی‌خبر نبود ز راه و رسم منزل‌ها». انتفاح باورمند، نقطه‌مقابل واکنش خصمانه است که طی آن، نقد بدل به فرصت خودآزمایی اخلاقی می‌شود. «نصیحت گوش‌کن جانا که از جان دوست‌تر می‌دارند جوانان سعادت‌مند پند پیر دانا را». انصاف در نقد، اجتناب از بزرگ‌نمایی^۱ و کوچک‌نمایی و سرانجام، پرهیز از گزینش‌های مغرضانه^۲ از جمله مواردی هستند که حافظ فرد نقاد را بدان توصیه می‌نماید. «نقد صوفی نه همه صافی بی‌غش باشد، ای بسا خرقه که مستوجب آتش باشد». حافظ، به جای طرد نقاد، از نقد

۱. عیب می‌جمله بگفتی هنرش نیز بگو، نفی حکمت مکن از بهر دل عامی چند

۲. کسی گیرد خطا بر نظم حافظ، که هیچش لطف در گوهر نباشد

به‌عنوان ابزار پالایش باور و مدخل اصلی مهار خشونت بهره‌می‌گیرد و در پی آن، مدارا را به ظرفیتی فعال و یادگیرنده مبدل می‌سازد (فورست، ۲۰۱۳).

«بعضی وقتا که حافظ را در کلاس می‌خوونم، حس می‌کنم حافظ با دل‌وجون اصلاً می‌خواد حرف تند بشنونه مثل کسی که نفس عمیق می‌کشه و آگاهانه می‌خواد بشنونه؛ دوس داره عیب‌وبش را رو جلو چشمش بگذارن، حتی آگه ناحق باشه، باز صبر می‌کنه؛ خیلی تحمل بالایی می‌خواد واقعاً [کسی بخواد این جور عمل کنه]». «ما معمولاً [آگه] از [مون] تعریف [کنن] ذوق می‌کنیم، ولی حافظ یادمون می‌ده از شنیدن طعنه هم فرار نکنیم. توی دانشگاه هم باید این جور باشه؛ نقد نادقیق باید شنیده بشه»^۲. «واکنش عجولانه، [راه] گفت‌وگو را می‌بنده. تیزی کلام می‌گذره، اما آگه خویشتن‌دار باشی، چیزهایی برای شما باقی می‌مونه که قابل مقایسه با به‌سکوت‌کشوندن طرف مقابل و به‌اصطلاح، تو دهنی‌زدن به او نیست»^۳.

۲-۲-۵. درون‌سپاری نقد اخلاقی و تعلیق خشونت داورانه علیه دیگری

مدارا در قاموس ناظم‌الاولیا زمانی امکان‌پذیر می‌شود که فاعل اخلاقی به‌جای معطوف‌داشتن نقد اخلاقی به‌سمت‌وسوی دیگری، آن را درونی‌ خود سازد و خشونت برخاسته از داوری^۴ علیه دیگری را به‌تعلیق‌وتأخیر رهنمون‌سازد. «سیاه‌نامه‌تر از خود کسی نمی‌بینم، چگونه چون قلمم دود دل به‌سر نرود». ذم صریح بردن دیگری به‌مسئله داوری اخلاقی، در هویداترین میزان ممکن در بیت روبرو بر فاعل اخلاقی مکشوف می‌گردد: «من اگر نیکم‌وبد، تو برو خود را باش، هر کسی آن درود عاقبتِ کار که کِشت». حافظ عیب‌پوشی دیگران را به‌عنوان یکی از محوری‌ترین بنیان‌های خودانتقادی برمی‌شمارد و ضرورت آن را به‌وجهی آشکار در بیت «به‌پیر میکده گفتم که چیست راه نجات، بخواست جام می و گفت عیب‌پوشیدن» صورتبندی می‌کند. ابیات فوق، طی

۱. کاووس، دانشیار زبان‌وادبیات فارسی

۲. شهین، دانشیار روانشناسی

۳. احمد، استادیار انسان‌شناسی

۴. یک حرف صوفیانه بگویم اجازت است، ای نور دیده صلح به از جنگ و داوری





رؤیت پذیرسازی مدارا در قامت «فروتنی اخلاقی» و «امتناع آگاهانه از خشونت نمادین در مقام داوری»، همزمان، فروکاست بلاوجه «مدارا» به «تساهل منفعلانه» و «اباحه‌گری» را نیز منتفی می‌سازند.

«تا جایی که می‌تونی بهتره به خودت مراجعه کنی؛ [به خودت بگو] شاید مشکل از من بوده که این جور می‌شده؛ به قول بعضی روان‌شناسا، شخصیت‌های درون‌نگر، نقش احتمالی خودشون [در بروز وقایع و اتفاقات] را برجسته‌تر می‌بینن؛ تجربه‌زیسته من هم این رو بهم یاد داده که با نوع رفتار خودمون بهتر می‌تونیم رفتار دیگران را تعدیل کنیم». ^۱ «حتماً، [شما] دیدید، بعضی معلما جوری رفتار می‌کنن که حتی ناجورترین دانش‌آموزانشون هم اجازه به خودشون نمی‌دن اونا رو اذیت کنن یا مثلاً کلاسشون را به هم بریزن؛ این مدل افراد، معمولاً بزرگوارانه عمل می‌کنن و طرف مقابل را به فکر کردن وادار می‌کنن؛ اصطلاحاً، اونا را شرم‌منده می‌کنن». ^۲ «معمولاً کسی که حرف بی‌ربطی می‌زنه، یا کار نادرستی را انجام می‌ده، انتظار واکنش متقابل داره؛ ولی وقتی خلاف تصور ذهنی‌ش رو مشاهده می‌کنه، به خودش می‌یاد؛ به همین خاطر، تا ممکنه، باید روادار بود». ^۳

۵-۲-۳. فروگذاشتِ حکم در سایه لطف

حسب تلقی حافظ، احتراز فاعل اخلاقی از صدور حکم قطعی رقم خوردن زمینه مناسب جهت تکوین، تثبیت و بسط مدارا را باعث می‌شود. نسبت‌یابی میان «خود» و «دیگری» (بر مدار لطف و رحمت - نه بر بنیاد استحقاق - از دیگر مدخل‌های اساسی مدارا جویی در تعاملات اجتماعی است. به بیان انضمامی‌تر، مقولاتی نظیر «ترجیح عفو بر داوری»، «تعلیق قهر اخلاقی»، «عیب‌پوشی» و «نفی داوری شتاب‌زده» همگی قابل مجتمّع شدن ذیل عنوان «لطف محوری» هستند که فروگذاشت حکم به مثابه یکی از نشانگان مدارا را بازنمون می‌سازند. باور حافظ به فروگذاشت حکم، مولود آگاهی وی از شکنندگی انسان و تقدیم لطف بر عدالت کیفری است، نه محمول بی‌مبالاتی اخلاقی.

۱. لیلا، استادیار انسان‌شناسی

۲. فواد، مدرس دانشگاه، رشته تاریخ

۳. حمید، دانشیار جامعه‌شناسی

«وقتی از مدارا حرف می‌زنیم، یعنی توجه داریم که هم‌ش نمی‌شه با قاعده و قانون جلو رفت؛ [برعکس]، یه جاهایی باید گذشت کرد و انعطاف به خرج داد»^۱. «خیلی اوقات آدم در موقعیت داوری کامل نیس. گاهی وقت‌ها جزییات ماجرا رو نمی‌دونی که بخوای قطعی قضاوت کنی؛ بهتره یه کم مکث کنی، بذاری فضا بخوابه و بعد ببینی چی می‌شه، نه این‌که از اول کار را به تقابل بکشونی»^۲. «بعضی وقتا اگر سخت‌نگیری، هم خودت راحت‌تری، هم طرف مقابل. همه ما کم‌وبیش نقص داریم و نیاز داریم باهامون مدارا بشه؛ شما هم به‌همین خاطر، جای جاش مدارا کن با بقیه، به‌قول معروف، اِرحَم، تُرحَم؛ رحم کن، تا بهت رحم کنن. این جووری رابطه از هم‌نمی‌پاشه و کار جلو می‌ره»^۳.

۵-۲-۴. کثرت‌گزینی معنا در افق وحدت زیست

در اندیشه حافظ، مدارا مبتنی بر پذیرش کثرت‌های معنایی ذیل کلی «زیستن» شالوده‌ریزی می‌شود. دنیاگرایی و زندگی‌دوستی حافظ اقتضا می‌کند که او در برابر هریک از موانع دست‌یابی به لذت‌های دنیوی برانگیخته‌شود و به پرخاش و تلاش برخیزد (درگاهی، ۱۳۹۶، ۹۱). مغتنم‌شمردن فرصت^۴ و مواجهه شکاکانه با امور ارتکازی^۵ در کانون توجه حافظ قرار دارد. وی با مفروض‌انگاشتن اصل زندگی - قطع نظر از هر عامل بیرونی - تفاوت‌های بینشی و کنشی را به رسمیت می‌شناسد. «همه‌کس طالب یارند، چه‌هشیار چه‌مست، همه‌جا خانه عشق است، چه‌مسجد چه‌کنشت». حافظ مواجهه انتقادی در قبال امور نادرست را محدود به «نقد ممزوج با نیش و نوش» می‌سازد^۶ و امتناع هم‌زمان از مواجهه مستقیم و حذفی با ناروایی‌های مشاهده‌شده در اطراف و اکناف را در دستور کار قرار می‌دهد. حافظ، به‌جای داوری^۷ میان قرائت‌ها، بر هم‌زیستی

۱. خسرو، استادیار جامعه‌شناسی

۲. سیما، دانشیار جامعه‌شناسی

۳. صابر، مدرس دانشگاه، رشته تاریخ

۴. فرصت شمار صحبت کز این دوره منزل چون بگذریم دیگر نتوان به هم رسیدن

۵. من که امروز بهشت نقد حاصل می‌شود، وعده فردای زاهد را چرا باور کنم

۶. نقدها را بود آیا که عیاری گیرند، تا همه صومعه‌داران پی کاری گیرند

۷. یکی از عقل می‌لافتد یکی طامات می‌بافد بیا کاین داوری‌ها را به پیش داور اندازیم





معنایی و مدارا با تفاوت‌های اعتقادی و تفسیری تأکید می‌کند و بدین‌سان، کثرت‌گزینی را نه تهدید، بلکه، آن را امر ضروری به‌منظور تداوم زندگی برمی‌شمارد.

«یکی رفتارهای خودشو و کارهای دیگران و اصلاً، دنیاشو یه جور می‌کنه، و یکی یه جور دیگه، چیز عجیبی نیست. مسئله از جایی شروع می‌شه که یکی بگه فقط فهم من درسته و بقیه غلط [هستن] و [باید] حذف‌بشن»^۱. «آدم‌ها با همه تفاوتاشون، باز مجبورن کنار هم زندگی کنن، [راه] فرار که ندارن. [آدم]، با همه اختلافی که ممکنه با هم داشته‌باشن، دارن زندگی می‌کنن، توی یه شهر راه می‌رن، خرید می‌کنن، نفس می‌کشن»^۲. «آگه قرار باشه هر اختلافی به دعوا بکشه، دیگه زندگی روزمره نمی‌چرخه». «خیلی وقت‌ها نه من می‌تونم معنای تورو بفهمم، نه تو معنای منو [می‌تونم بفهمی]، ولی صبح که می‌شه، هر دومون باید بریم سر کار، توی صف بایستیم، همسایه‌باشیم. همین باهم‌بودنه که آدم رو وادار می‌کنه چندتا معنا رو با هم تحمل کنه»^۳.

۵-۲-۵. کنش شکیب‌بنیاد در میدان

مدارا، در اندیشه حافظ، نه‌کناره‌گیری منفعلانه، بلکه کنش آگاهانه و شکیب‌بنیاد در متن میدان تعارضات اجتماعی و اخلاقی تلقی می‌شود؛ کنشی که از رهگذر خویشتن‌داری، تأخیر در واکنش و ترجیح زمان بر شتاب، امکان هم‌زیستی را حفظ می‌کند: «صبرکن حافظ به‌سختی روز و شب، عاقبت روزی بیابی کام را». حافظ در پیوند شکیبایی با پایداری اخلاقی می‌افزاید: «به‌صبر کوش تو ای دل که حق رها نکند، چنین عزیز نگیری به‌دست اهرمنی». وی، هم‌زمان در بیت «گویند سنگ لعل شود در مقام صبر، آری شود و لیک به‌خون جگر شود» مراتب آگاهی خود از سختی کنش صبورانه را اعلام می‌دارد. او هم‌چنین، کنش صبورانه را راهبرد بقا در میدان پر آشوب می‌داند و مواجهه شکیبانه را امری مسبوق‌به‌سابقه ارزیابی می‌کند: «تو عمر خواه و صبوری، که چرخ شعبده‌باز هزار

۱. ساناز، دانشیار فلسفه

۲. رضا، استادیار جامعه‌شناسی

۳. سامان، دانشیار علوم سیاسی

بازی ازین طرفه تر برانگیزد». در مجموع، از نگاه حافظ، شکیبایی، نه فضیلت انفعالی، بلکه شیوه فعال زیست در دل نزاع، مهار خشونت و استمرار مدارا معنا می شود. «حافظ آر سیم و زرت نیست، چه شد شاکر باش، چه به از دولت لطف سخن و طبع سلیم».

«آدم همیشه نمی تونه صحنه رو ترک کنه، بالاخره توی همین میدان باید بازی کنه. قرار نیس هر جا فشار اومد، [شما] فوری واکنش تند نشون بدی یا صحنه رو ترک کنی. باید با صبر، مدارا و علم و حلم عمل کنی، منتظر نتیجه سریع هم نباشی؛ به قول ما دانشگاهی ها، باید فرایندی بینی، نه محصول محور^۱. «خیلی وقت ها صبر یعنی دیدن، مکث کردن و عجله نکردن برای جواب دادن». «من بارها دیدم کسی که همون لحظه ساکت مونده، بعدتر اثر حرفش خیلی بیشتر بوده. داد زدن و دعوا کردن همیشه جواب نمی ده. گاهی همین که خودت رو نگه داری و از کوره دربری، خودش یه جور عمل حساب می شه. آگه حوصله نداشته باشی، زود بازی رو می بازی. آدم کم کم یاد می گیره کی باید جلو بره، کی عقب بکشه، کی فقط وایسه و نگاه کنه». این صبر از سر بی خیالی نیس. پشتش محاسبه س. می خواد بمونی، اثر بذاری، بدون این که همه چیز رو به هم بریزی»^۲.

۵-۲-۶. کنش گری اندیشیده در امتناع از نزاع

ستیزه، بنا بر یک اعتبار، رفتار خصمانه و کینه جویانه ای است که انسان در موارد اضطراری با هدف دفاع روانی از خود بروز می دهد (خواست خدایی، ۱۳۸۹: ۱۴۴). حافظ در موضع امتناع از نزاع، مدارا را در قامت «کنش گری اندیشیده» بازنمون می سازد. «عدو چو تیغ کشد من سپر بیندازم، که تیغ ما بجز از ناله و آهی نیست». وی، هم چنین به واسطه عاملیت نظری و عملی به ملامت کشی، کمتر به ستیزه پرداخته و متقابلاً، با برگزیدن «عکس العمل تهدید»، مبادرت به برگزیدن محتسب، مدعی، زاهد و امثالهم به عنوان مخاطب خویش نموده است (همان، ۱۴۴). استتکاف آگاهانه حافظ از



۱. امیر، استادیار علوم سیاسی
۲. سهیل، استادیار جامعه شناسی



واکنش‌های تقابلی «رنجش بنیاد» و فروکاست اندیشیده «رنجش به کفر» راه را بر بیراهه «تقابل خشونت‌بار» می‌بندد و از مدخل «کناره‌گیری سنجیده»، مسیر خرد و تداوم هم‌زیستی را باز نگه می‌دارد: «وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم، که در طریقت ما کافری است رنجیدن». حافظ افق گشوده‌شده «امتناع از نزاع» را نه در حکم ضعف، بلکه در هیئت صورت‌بندی والا از عقلانیت عملی در نظر می‌گیرد و آن را در پیوند با «حکمت زیستن»، منزلتی بی‌همتا می‌بخشد: «مباش در پی آزار و هر چه خواهی کن، که در شریعت ما غیر از این گناهی نیست». حافظ با نفی هم‌ارزی «نزاع‌گریزی»^۱ و «انفعال اخلاقی» و همزمان، تأکید بر اتخاذ رویکرد پیامدگرایانه به‌منظور «صیانت از معنا»، «کاهش خشونت اجتماعی» و «استمرار زیست مشترک»، گفتمان مدارا را بدل به راهبرد فعال در میدان تعارضات اجتماعی می‌نماید. «بر آستانه تسلیم سر بنه، که گر ستیزه کنی، روزگار بستیزد».

«اختلاف‌ها قرار نیس به دعوا و درگیری بکشن. خیلی وقت‌ها آدم می‌فهمه آگه وارد جروب‌بحث بشه، فقط صداها بلندتر می‌شن و چیزی جلو نمی‌ره. یه جاهایی باید آگاهانه خودت رو کنار بکشی، نه از ترس، [بلکه] از [سر] فهم موقعیت. خیلی وقتا کسایی که مستقیم نرفتن توی کشمکش، هم‌خودشون موندن، هم حرفشون».^۲ «درگیر شدن غالباً هزینه‌داره، گاهی بیشتر از چیزی که به‌نظر میاد. عقل اینه که بفهمی کی حرف‌زدن فایده‌داره و کی [با درگیر شدن] فقط اعصاب خرد می‌شه. این عقب‌نشینی نیس، یه انتخاب حساب‌شده‌ست. می‌خوای مؤثر باشی، اما نه با له‌شدن وسط دعوها».^۳

۶. بحث و نتیجه‌گیری

«نمایه کلی یافته‌ها»، «حافظ؛ قصه‌پرداز مدارا»، «محدودیت‌های پژوهش» و «دستورکار مطالعات آتی» محورهای چهارگانه بحث و نتیجه‌گیری را تشکیل داده‌اند.

۱. قسم به حشمت و جاه‌وجلال شاه شجاع، که نیست با کسم از بهر مال و جاه نزاع

۲. زهرا، استادیار تاریخ

۳. سعید، دانشیار علوم سیاسی

۶-۱. نمایه کلی یافته‌ها

در مطالعه حاضر نویسندگان سعی خود را همزمان، مصروف آشکارسازی مختصات حاکم بر عصر حافظ، و بازنمایی نمود پدیداری مدارا در اندیشه خواجه شیراز به مثابه «هوشمندانه‌ترین انتخاب» در مصاف با شرایط رقت‌بار «عجب‌زمانه» قرن هشتم نموده‌اند. در انتزاعی‌ترین سطح ممکن، زمانه حافظ تداعی‌گر «پاییز مهر و اخلاق»^۱ و مؤید «بهار قهر و نفاق»^۲ است. از منظر جامعه‌شناختی، مراتب گسترده‌ای از صورت‌بندی حاکم بر عصر حافظ مدلول بسترهای سیاسی، مشتمل بر «چرخش خشونت‌بار قدرت و ناامنی سیاسی»، «خردستیزی طوایف ریزودرشت مغول»، و «وابستگی خفت‌بار فحول علم‌ودین و فرهنگ به ارباب قدرت» محسوب می‌شود. قرن هشتم هجری در ساحت فرهنگ، ردای «ریاپروری نظام‌مند و زهدفروشی نهادی»^۳ و دستار «شریعت‌گرایی قشری‌اندیش موجه‌ساز» را بر اندام ناموزون خویش می‌گستراند؛ «نابرابری موسع»^۴، «معیشت مُضیق» و «معاش بی‌معاد»^۵ را به احتمال بتوان اضلاع سازنده سپهر اقتصادی هنگامه پر هول‌واحوال حافظ در نظر گرفت؛ در این میان، «بحران اعتماد» و «یأس منتج از اجتماع افق‌تهی»، در حکم دو نشان‌گر بارز ساحت اجتماعی قرن هشتم، شایسته توجه و تأمل مضاعف هستند.

حافظ، همزمان، در قامت منتقد و مصلح اجتماعی، طی مصاف با صورت‌بندی‌های نامطبوع حاکم بر زمانه خویش، «مداراجویی» را ذیل «مصادره خشونت‌پرهیز امر زیست‌شده»^۶، و «افق‌پردازی امر زیست‌ناشده»^۷ برمی‌گزیند و از «موضع بدیل‌پردازانه»^۸، «بازسازی فرهنگی-معنایی معطوف به بحران»^۱

۱. آب حیوان تیره‌گون شد، خضر فرخ‌پی کجاست، خون چکید از شاخ گل، باد بهاران را چه شد

۲. مزاج دهر تبه شد در این بلا حافظ، کجاست فکر حکیمی و رأی برهمنی

۳. زاهد غرور داشت سلامت نبرد راه، رند از ره نیاز به دارالسلام رفت

۴. دولت آن است که بی‌خون دل آید به‌کنار، ورنه با سعی و عمل باغ جنان این‌همه نیست

۵. حاصل کارگه کون‌ومکان این‌همه نیست، باده پیش آر که اسباب جهان این‌همه نیست

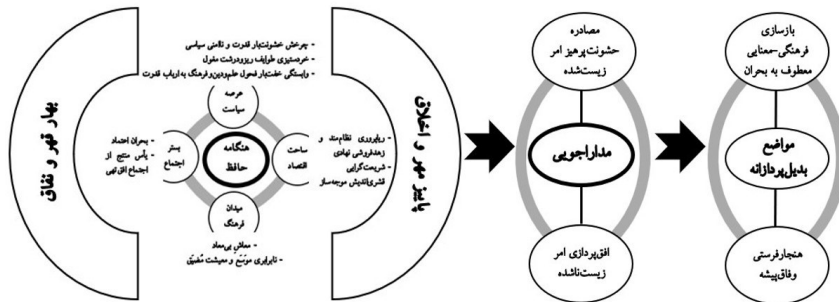
۶. رسید مژده که ایام غم نخواهد ماند، چنان نماند چنین نیز هم نخواهد ماند

۷. گرچه منزل بس خطرناک است و مقصد بس بعید، هیچ راهی نیست کآن را نیست پایان غم مخور

۸. در خلاف آمد عادت بطلب کام که من، ترک جمعیت از آن زلف پریشان کردم



«هنجار فرستی وفاق پیشه»^۲ را رقم می‌زند. آورده‌های یادشده فوق غالباً به تلویح و تأویل، و بعضاً به تصریح و تأکید در سروده‌های حافظ پژواک حداکثری داشته‌اند.



شکل ۴. برهم‌کنشی نقش‌مایه‌های قرن هشتم و تکوین عادت‌واره مدارا در روش و منش حافظ

۶-۲. حافظ؛ قصه‌پرداز مدارا

در زمانه حافظ، قدرت سیاسی ماهیت سیال، متزلزل و آغشته به خسوت به خود می‌گیرد و موجد پیوند نهادی «دین‌دانش» با «قدرت سیاسی»، حاشیه‌ای شدن اخلاق، و صدرنشینی ریاءت‌زوی می‌گردد. به‌علاوه، «خسوت نمادین»^۳، «تعصبات فرقه‌ای»^۴ و «داوری‌های قاطع»، نه در حکم استثناء، بلکه به‌منزله قاعده مسلط زیست اجتماعی با سیلان در اطراف واکناف خواجه، بدل به سازه‌های اجتماعی فراگیر گشته‌اند. سازه‌های پیش‌گفته، حافظ را به مصاف فراخوانده، و هم او نیز در مقام پاسخ، با خوانش حکیمانه و رندانه مناسبات نه‌امکان‌آفرین، که سخت محدوده‌کننده زمانه، صراط مداراجویی را برگزیده‌است. صور مدارا که از نگاه حافظ قابل اطلاق بر ساحت‌های گوناگون حیات فردی و اجتماعی و نیز اعمال‌پذیر در نسبت با اقشار مختلف اجتماع هستند، واجد



۱. در نظر بازی ما بی‌خبران حیرانند، من چنینم که نمودم دگر ایشان داند

۲. درخت دوستی بنشان که کام دل به‌بار آرد، نهال دشمنی برکن که رنج بی‌شمار آرد

۳. صوفی نهاد دام و سر حقه باز کرد، بنیاد مکر با فلک حقه‌باز کرد

۴. جنگ هفتاد و دو ملت همه را عذر بنه / چون ندیدند حقیقت ره افسانه زدند

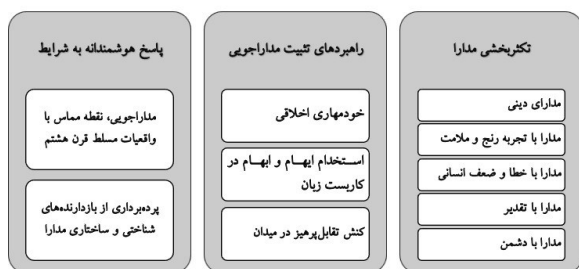
نمودهای چندگانه، هم چون «مدارای دینی»، «مدارا در مواجهه با ضعف و خطای انسانی»^۱، «مدارا با تقدیر»^۲، «مدارا با تجربه رنج و ملامت»^۳، و از همه نام‌آشنا تر، «مدارا با دشمن»^۴ انگاشته شده‌اند. حافظ می‌کوشد با گزینش هوشمندانه مدارا ذیل^۳ راهبرد «خودمهاری اخلاقی»، «استخدام زبان ایهام و ابهام»^۵ و «کنش تقابلی پرهیز در میدان»^۶ مویرگی سازی مدارا را رقم زند، آن را در خلل و فرج زندگی فردی و اجتماعی توسعه تام و تمام دهد، و غایت نهایی را در ارتقاء مدارا به مرتبه عقلانیت اجتماعی متحقق سازد. خواجه رندی پیشه ما، «خودمهاری اخلاقی»^۷ را به مثابه نشانگان مدارا ذیل جابجایی کانون نقد از داوری دیگری به درونی‌ترین لایه‌های وجودی سوژه عینیت می‌بخشد.

حافظ در ادامه، تثبیت مدارا در ساحت زبان را متعلق توجه قرار می‌دهد و «زبان» را با بهره تمام عیار از «ایهام و ابهام اندیشیده» و «کنارگذاری درشت‌گویی‌های بی‌مهاری»^۸ به میدان مدیریت تعارض، نه حذف آن، بدل می‌سازد و امکان هم‌زیستی خوانش‌های متفاوت در کنار یکدیگر را رقم می‌زند. قهرمان قصه مدارا، حضور مرجح در میدان اجتماعی را مستظهر به عنصر «شکیبایی» و «امتناع از تقابل مستقیم» برمی‌سازد و با خوانش آن به عنوان «محاسبه عقلانی شرایط» کنش‌گری مدارانهاد را نه از منظر «پیروزی در نزاع»، بلکه از موضع «زیستن در موقعیت‌های متشنج» ارج و منزلت عظیم می‌نهد. خواجه پر ارج ما، در پرده آخر، مسرور از درآغوش‌کشی «اخلاق درون‌کاوانه»، استخدام «زبان نویسن مزوج با نیش»، «کنش مدارا» را از مرتبه «تجربه فردی» به مرتبه «عقلانیت اجتماعی» ارتقاء می‌بخشد و از این رهگذر، به تثبیت امکان حداقلی



۱. گناه اگر چه نبود اختیار ما حافظ، تو در طریق ادب باش و گو گناه من است
۲. رضا به داده بده وز جبین گره بگشای، که بر من و تو در اختیار نگشادست
۳. مکن حافظ از جور دوران شکایت، چه دانی توای بنده کار خدایی
۴. آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است، با دوستان مروت با دشمنان مدارا
۵. در اندرون من خسته دل ندانم کیست، که من خموشم و او در فغان و در غوغاست
۶. درخت دوستی بنشان که کام دل به بار آرد، نهال دشمنی برکن که رنج بی‌شمار آرد
۷. منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن، منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن
۸. کمتر از ذره نه‌ای پست مشو مهر بورز، تا به خلوتگه خورشید رسی چرخ‌زنان

«هم‌زیستی در شرایط ناامن» دست‌می‌یازد. حافظ در مقام اخیر، منادی صورتی از اندیشیدن است که همزمان با امتزاج با موقعیت تاریخی خاص، اما، واجد قابلیت و ظرفیت لازم جهت انتقال به دیگر ادوار تاریخی، و از جمله، لحظه اکنون ما می‌گردد. حافظ با سیراب‌نمودن حافظه ما از سنت مدارا، راه را بر تعدیل و تخفیف تعارضات متداخل در مناسبات فردی و اجتماعی پیچیده امروز بازمی‌گشاید و مدارا را نه در قالب راه‌گش،^۱ که در قامت راهبرد^۲، و به مثابه افق تابنده بر خشونت‌پرهیزان زمانه اکنون نمایان می‌سازد.



شکل ۵. مداراجویی و راهبردهای ناظر بر آن در ساحت‌های متکثر حسب اندیشه حافظ

۳-۶. محدودیت‌های پژوهش

چند محدودیت اساسی در مقام انجام پژوهیدن مدارا در اندیشه حافظ قابل ذکر هستند؛ «پراکندگی مفاد ناظر بر مدارا در لایه‌های ایهامی، استعاری و زبانی» احتمالاً مهم‌ترین محدودیت در این باره باشد. محدودیت اخیر می‌تواند تحمیل صورت‌بندی مدرن از گفتمان مدارا بر اشعار حافظ را باعث گردد، چه، در مجموعه پارادایم‌های ناظر بر فلسفه سیاسی مدرن، به‌ویژه لیبرال‌دموکراسی، گفتمان «مدارا» و هم‌چنین، «دیگری» آن، در قالب طیفی از گفتارها و کردارهای مشخص واجد صورت‌بندی متعین و آشکار هستند. در همین امتداد، توجه به پیامدهای پیدا و پنهان برآمده از «کاربست زبان رمزی و چندمعنایی از



۱. Tactic
۲. Strategy

سوی حافظ» شایسته تأمل بسیار می‌نماید؛ زبان آگاهانه و رندانه مورد التفات حافظ، در حکم «واکنش وی به ناامنی سیاسی و اخلاقی رؤیت‌شده در قرن هشتم» موجودیت یافته‌است؛ استخدام این نوع از صورت‌بندی زبانی از سوی حافظ بستر مساعد را در رقم خوردن «تفاسیر متکثر و گاه متعارض» از یک‌سو، و «صعوبت وصول به قرائت واحد و قطعی از مدارا» از سوی دیگر را به‌عنوان یک محدودیت مطالعاتی فراهم آورده‌است. «احتراز و احتیاط در تعمیم اندیشه مداراجوی حافظ» دومین محدودیت قابل ذکر را، نه در خصوص مطالعه حاضر، بلکه در نسبت با هر نوع مطالعه کیفی و تاریخی متصور از آن خود نموده‌است. در امتداد محدودیت اخیر، و به‌واسطه هر مونتیک‌بودن تحلیل‌های ارائه‌شده، نتایج برگرفته از غزلیات حافظ، شروح موجود بر آن‌ها، و اظهارات شفاهی صاحب‌نظران علوم انسانی، نه به‌مثابه «احکام نهایی و تعمیم‌پذیر»، بلکه، به‌منزله «امکان‌های تفسیری» قلمداد شده‌اند.

۴-۶. دستورکار مطالعات آتی

پژوهش حاضر در چارچوب «جامعه‌شناسی مدارا» افق‌های مطالعاتی جدید را پیرامون مسائل ناظر بر مدارا بر پژوهش‌گران علوم اجتماعی به‌وجه احسن گشوده‌است؛ مطالعه تطبیقی صورت‌بندی‌های پیشامدرن مدارا در اندیشه بزرگان زبان‌و ادب فارسی نظیر سعدی، فردوسی، مولانا و خیام با نوع تلقی مندرج در آراء فیلسوفان مدرن از جمله پیشنهادهای مطالعاتی است که ذیل آن می‌توان ریشه‌های فرهنگی و زیست‌جهانی مدارا را رؤیت‌پذیر نمود. دیگر دستورکار مطالعاتی می‌تواند معطوف به تحلیل زمینه‌های روان‌شناختی و جامعه‌شناختی مدارا در حکم «سبک زیست» و نیز در قامت «کنش اجتماعی آموختنی» باشد؛ زمینه‌هایی که واجد نقش تسهیل‌گری یا بازدارندگی در نسبت با مدارا خواهند بود. سومین دستورکار پژوهشی قابل استحصال از مطالعه پیش روی، در قالب کاوش انتقادی مبتنی بر نسبت‌یابی میان «مدارا» و مناسبات «قدرت‌و نابرابری» پیشنهاد می‌شود؛ ذیل «جامعه‌شناسی مدارا»، مبتنی ساختن دستورکارهای پیشنهادی بر اجتناب از فروکاست مدارا به «فضلیت اخلاقی فردمحور»،



تقلیل غرض‌ورزانه آن به «تسامح منفعلانه» و «اباح‌گری» می‌تواند موجد گشایش‌های نظری، رقم‌خوردن کردارهای مدارانبیاد و محوریت رویه‌های خشونت‌پرهیز در مقام انسانی تر شدن فزاینده ساحات حیات اجتماعی در پیوند با زیست‌بوم دینی و فرهنگی جامعه ایرانی گردد.

سپاسگزاری

آگاهی‌دهندگان پژوهش، در مقام مصاحبه‌شونده، طی مشارکت بی‌دریغ در مطالعه و طرح نقطه‌نظرات معطوف به مدارا، نقش ارزنده‌ای را در پیشبرد این فعالیت علمی به یادگار گذاشتند و از این حیث، شایسته سپاسگزاری هستند. مزید بر گروه فوق‌الذکر، نویسنده مسئول مقاله به‌ویژه، مراتب امتنان خود را از اساتید ارجمند دانشگاه علامه طباطبایی عموماً، و اعضای محترم هیئت علمی دانشکده علوم اجتماعی آن دانشگاه خصوصاً، به‌واسطه اهتمام حداکثری‌شان به پاسداشت نظری و عملی سنت مرضیه مدارا که مراتب گسترده‌ای از آن مدلول اشتغال مستدام آنان با آموزه‌های علوم انسانی است، اعلام می‌دارد.

تضاد منافع

تضاد منافع از سوی نویسندگان گزارش نشده است.

حمایت مالی

این مقاله از حمایت مالی از سوی نهادها و سازمان‌ها برخوردار نبوده است.



منابع

- قرآن حکیم. همراه با شرح آیات منتخب (ترجمه ناصر مکارم شیرازی). قم: انتشارات تابان.
- امام‌علی (۱۳۷۹). نهج‌البلاغه (گردآوری شریف رضی؛ ترجمه محمد دشتی؛ چاپ اول). تهران: انتشارات آل طه.
- اتکینسون، ریتا آل؛ اتکینسون، ریچارد سی؛ و همکاران (۱۳۸۵). زمینه روان‌شناسی هیلگارد (ترجمه محمدتقی براهنی و دیگران). تهران: انتشارات رشد.
- اصغریان دستتانی، محمد؛ و محمددوست، محمودرضا (۱۴۰۳). بنیادهای فکری تساهل و تسامح و ناسازواری آن با غیرت انقلابی. پژوهش‌های سیاست اسلامی، ۲۵، ۱۹۶-۲۱۹.
- امیری، محمود (۱۳۹۲). حافظ ده استاد: شرح جامع غزلیات حافظ. شیراز: انتشارات نوید.
- آیت‌اللهی، حمیدرضا؛ و خدری، غلامحسین (۱۳۹۴). کنکاشی در معنای تساهل و تسامح در دو فرهنگ اسلامی و غربی. دانشنامه علوم قرآن و حدیث، ۲(۳)، ۱۳-۳۹.
- پزشک‌زاد، ایرج (۱۳۸۳). حافظ ناشنیده پند. تهران: نشر قطره.
- جاوید، هاشم (۱۳۷۵). حافظ جاوید؛ شرح دشواری‌های ابیات و غزلیات دیوان حافظ. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- جعفری لنگرودی، محمدجعفر (۱۳۶۸). راز بقای ایران در سخن حافظ. تهران: کتابخانه گنج همایون.
- جهانبگلو، رامین (۱۳۸۱). گفت‌وگو و مدارا. تهران: نشر مرکز.
- حافظ شیرازی، شمس‌الدین محمد (۱۳۷۹). دیوان حافظ، تصحیح علامه قزوینی و قاسم غنی (چاپ پنجم). تهران: انتشارات جمهوری.
- خانی، پرویز (۱۳۹۰). مجمع پریشانی؛ چهارده مقاله درباره حافظ. شیراز: انتشارات نوید.
- خرّمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۸۲). حافظ حافظه ماست (چاپ اول). تهران: انتشارات قطره.
- خرّمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۹۰). ذهن و زبان حافظ (چاپ نهم). تهران: انتشارات ناهید.
- خواست‌خدایی، الهام (۱۳۸۹). حافظ‌پژوهی (دفتر سیزدهم، آثاری از مجموعه نویسندگان). شیراز: انتشارات کوشامهر.
- درگاهی، محمود (۱۳۹۶). در خلاف آمد عادت: مقالاتی در چالش با حافظ‌شناسی رسمی و رایج. تهران: انتشارات کویر.
- دهخدا، علی‌اکبر (۱۳۷۷). لغت‌نامه دهخدا (مدخل «رواداری»). تهران: مؤسسه لغت‌نامه دهخدا و مرکز بین‌المللی نشر دانشگاهی.





- رجبی، محمدرضا؛ و نصیری، محمد (۱۳۹۴). معضل مفهومی مدارا. فلسفه دین، ۱۲(۳)، ۵۴۵-۵۶۶.
- رحمتی، محمدمهدی (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی خشونت ورزشی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- زاهدی اصل، محمد (۱۳۷۱). مقدمه‌ای بر خدمات اجتماعی در اسلام. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۴۹). از کوچه رندان، درباره زندگی و اندیشه حافظ. تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- سلیمانی، فرانک (۱۳۸۸). جلوه‌های صلح و بشر دوستی در اشعار مولانا، حافظ و سعدی. فصلنامه امداد و نجات، ۳(۳)، ۵۱-۶۸.
- شایگان، داریوش (۱۳۹۳). زیر آسمان‌های جهان، مجموعه گفت‌وگوها با رامین جهان‌بگلو (ترجمه نازی عظیمی؛ چاپ هفتم). تهران: نشر فرزاد.
- شفیعی، محمد (۱۳۵۴). مبارزه حافظ با ریا، مقالاتی درباره زندگی و شعر حافظ. شیراز: انتشارات دانشگاه شیراز.
- صارمی، اسماعیل (۱۳۶۷). حافظ از دیدگاه علامه محمد قزوینی. تهران: انتشارات محمدعلی علمی.
- صاعدی، عبدالعظیم (۱۳۶۹). با حافظ تا کهکشان عرفان و اخلاق. شیراز: انتشارات نوید.
- صالحی امیری، سیدرضا (۱۳۸۶). مفاهیم و نظریه‌های فرهنگی. تهران: انتشارات ققنوس.
- عالی کردکلائی، حمید؛ و احمدی، ارسلان (۱۳۹۴). بررسی مدارا، تساهل و تسامح در قصاید ناصر خسرو. پژوهشنامه ادبیات تعلیمی، ۲۶، ۱۰۵-۱۲۸.
- عبیدی‌نیا، محمدمیر؛ مضفری، علیرضا؛ و روحانی، کمال (۱۳۹۶). بررسی و مقایسه تساهل و تسامح اسلامی با تولرانس مسیحی. معرفت ادیان، ۸(۴)، ۲۳-۳۸.
- علوی، پرنو (۱۳۶۳). بانگ جرس؛ راهنمای مشکلات دیوان حافظ. تهران: انتشارات خوارزمی.
- علیزاده، عبدالرضا؛ اژدری‌زاده، حسین؛ و کافی، مجید (۱۳۸۳). جامعه‌شناسی معرفت؛ جستاری در تبیین رابطه «ساخت و کنش اجتماعی» و «معرفت‌های بشری». قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
- غنی، قاسم (۱۳۲۱ الف). بحث در آثار و افکار و احوال حافظ (جلد اول: تاریخ عصر حافظ یا تاریخ فارس و مضافات و ایالات مجاوره در قرن هشتم). تهران: انتشارات زوار.
- غنی، قاسم (۱۳۲۱ ب). بحث در آثار و افکار و احوال حافظ (جلد دوم: تاریخ تصوف در اسلام و تطورات و تحولات مختلفه آن از صدر اسلام تا عصر حافظ). تهران: انتشارات زوار.
- فتی، هوشنگ (۱۳۸۵). حافظ را چنین پنداشته‌اند. شیراز: انتشارات نوید.

کاکویی، ابوالفضل (۱۳۹۶). واکاوی مصادیق تسامح و مدارا در قرآن، سنت و چگونگی ظهور در فرهنگ و تمدن اسلامی. تاریخنامه خوارزمی، ۵(۲۰)، ۱۹۸-۲۱۳.

کلینی رازی، محمدبن یعقوب بن اسحاق (بی تا)، اصول کافی (ترجمه و شرح سید هاشم رسولی؛ دوره ۴ جلدی). تهران: دفتر نشر فرهنگ اهل البیت.

کیویستو، پیتر (۱۳۷۸). اندیشه‌های بنیادی در جامعه‌شناسی (ترجمه منوچهر صبوری). تهران: نشر نی.

محمدی ری شهری، محمد (۱۳۸۱). منتخب میزان الحکمه (ترجمه حمیدرضا شیخی؛ جلد اول). قم: انتشارات دارالحديث.

مشیدی، جلیل (۱۳۸۳). هدایت و ضلالت؛ جلوه‌ای از تساهل و تسامح اندیشی مولانا. نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه کرمان، ۱۳، ۱۹۸-۲۱۵.

معمد لنگرودی، احمد؛ حسینی، سیدمحمدرضا، و همکاران (۱۳۹۶). تساهل و تسامح در آموزه‌های قرآن کریم. فصلنامه مطالعات قرآنی، ۱۲(۲)، ۶۸-۴۵.

معیری، محمدعلی (بی تا). حافظ را هم از حافظ بشناسیم. (بی جا).

معین، محمد (۱۳۷۵). حافظ شیرین سخن. تهران: انتشارات صدای معاصر.

مقیم، حسین (۱۳۸۵). ریاستیزی در شعر حافظ یا جدال حافظ با ریاکاران. شیراز: انتشارات نوید.

نیکدار اصل، محمدحسین (۱۳۸۸). تساهل و تسامح در دیوان حافظ. مجله بوستان ادب دانشگاه شیراز، ۱(۲)، ۱۷۹-۲۰۶.

یزدانی، زینب (۱۳۸۸). حافظ شیرازی. تهران: انتشارات تیرگان.

Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.

Beck, A. T. (1976). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. New York, NY: International Universities Press.

Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

Coleman, J. S. (1990). *Foundations of social theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Dahl, R. A. (1971). *Polyarchy: Participation and opposition*. New Haven, CT: Yale University Press.

Forst, R. (2013). *Toleration in conflict: Past and present*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139236739>

Freud, S. (1961). *The ego and the id* (J. Strachey, Trans.). New York, NY: W. W. Norton. (Original work published 1923)



- Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1651)
- Horton, John(1998). Toleration. Routledge Encyclopedia of Philosophy.
- Karamustafa, A. T. (2011). *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh University Press.
- Kugle, S. (2011). *Sufis and Saints' Bodies*. University of North Carolina Press.
- Laursen, J. (2025). Skepticism, Humility, and Religious Toleration. in *Humility: A History*. Oxford Academic,
- Locke, J. (1983). *A letter concerning toleration* (J. H. Tully, Ed.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.
- Mannheim, K. (1936). *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge* (L. Wirth & E. Shils, Trans.). New York, NY: Harcourt, Brace & World.
- Marx, K., & Engels, F. (1970). *The German ideology*. New York, NY: International Publishers. (Original work published 1846)
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Melvin-Koushki, M. (2016). "Sufism without Mysticism?" *Iranian Studies*,
- Mill, J. S. (1978). *On liberty*. Indianapolis, IN: Hackett. (Original work published 1859)
- Morgenthau, H. J. (1948). *Politics among nations: The struggle for power and peace*. New York, NY: Knopf.
- Parsons, T. (1951). *The social system*. New York, NY: Free Press.
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York, NY: Columbia University Press.
- Scheler, M. (1973). *Problems of a sociology of knowledge* (M. S. Frings, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul. (Original work published 1926)
- Skinner, B. F. (1953). *Science and human behavior*. New York, NY: Macmillan.
- UNESCO. (1995). *Declaration of principles on tolerance*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.





مقاله پژوهشی

آداب جنگ و صلح در میان ایرانیان به روایت شاهنامه فردوسی

ماندانا تیشه‌یار*

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۰۳؛ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۶

چکیده

مفاهیم جنگ و صلح از دیرباز در میان ملت‌ها وجود داشته و شاید بتوان گفت پیشینه‌ای به قدمت تاریخ بشری دارند. از آنجا که جهان بینی هر ملتی در شکل دادن به رویکرد مردمان آن سرزمین نسبت به این مفاهیم اثرگذار است، در این پژوهش کوشش می‌شود تا با نگاه به شخصیت‌های تاریخی یا اسطوره‌ای داستان‌های شاهنامه، آداب جنگ و صلح در میان ایرانیان مورد مطالعه قرار گیرد. هدف از این پژوهش آن است که به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که بر پایه شاهنامه فردوسی، چه عناصر فرهنگی و ذهنی شکل‌دهنده به آداب جنگ و صلح در سنت ایرانی قابل شناسایی است و این آداب چگونه بازتاب‌دهنده یک جهان‌بینی صلح‌طلبانه در بستر حماسه‌های جنگی هستند؟ در این زمینه، کوشش شده تا در چهارچوب نظریه واقع‌گرایی و با بهره‌گیری از روش پژوهش مکتب تاریخ‌نگاری آنال و با تأکید بر اهمیت مطالعه ذهنیت انسان‌ها برای فهم رویدادهای تاریخی و ویژگی‌های اجتماعی، به بررسی دیدگاه ایرانیان نسبت به جنگ و صلح به روایت شاهنامه فردوسی (نسخه خالقی مطلق) پرداخته شود. در نتیجه این بحث می‌توان دید که رویکرد صلح‌مدارانه نسبت به دیگر اقوام و کشورها از جمله ارزش‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایرانیان به شمار می‌آمده و در کنار منابع گوناگون حقوق جنگ، در شاهنامه اصول اخلاقی و جوانمردی نیز ملاک عمل بوده است.

کلیدواژه‌ها: شاهنامه، صلح، جنگ، خرد، مکتب تاریخ‌نگاری آنال

۱. استادیار، گروه مطالعات آسیایی مؤسسه آموزش عالی بیمه اکو، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران، ایران

mandana.tishehyar@gmail.com ✉

* نویسنده مسئول

۱. مقدمه و بیان مسئله

مفاهیم جنگ و صلح از دیرباز در میان ملت‌ها وجود داشته و شاید بتوان گفت پیشینه‌ای به قدمت تاریخ بشری دارند. در دوران باستان، جنگ یک امر طبیعی در روابط بین‌المللی تلقی می‌شد. اما انسان‌ها رفته رفته توانستند تا حدودی کاربرد زور را در روابط بین‌الملل محدود و قواعد مربوط به آن را تنظیم کنند. از این رو است که می‌توان دید از دیرباز جنگ‌ها دارای اصول و قوانینی بوده‌اند که به عنوان منابع حقوق جنگ در عرف، اصول کلی حقوقی و قراردادهای بین‌المللی آشکار شده‌اند. این اصول و قوانین در متن‌های تاریخی گوناگون آمده‌اند. از جمله این متون کهن، شاهنامه است.

کتاب شاهنامه که در حدود یک هزار سال پیش توسط شاعر نامدار ایرانی، فردوسی توسی سروده شده، یکی از شاهکارهای زبان و ادب فارسی به شمار می‌رود. این کتاب روایتگر آداب و رسوم، ویژگی‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و نظامی و نیز روابط و مناسبات میان ایرانیان با یکدیگر و با مردمان دیگر سرزمین‌ها در دوره‌های جنگ و صلح است.

نبردهای روایت‌شده در شاهنامه، تبلور شیفتگی انسان‌ها به خصلت‌های قهرمانی و پهلوانی است. پهلوانان واقعی در شاهنامه خود را نماینده اهورا می‌دانند و می‌کوشند تا هرچه پدیده اهریمنی است را نابود سازند (خیرخواه، ۱۳۸۸، ۱۲). از این رو، هدف فردوسی از به تصویر کشیدن طولانی جنگ‌ها، نشان دادن نبردهای میان نیروهای نیکی و بدی و نمایش دلاوری‌های مردم و پهلوانان برای دفاع از میهن، به دست آوردن استقلال و آزادی و آشکار ساختن روح شکست‌ناپذیر انسان در برابر بیدادگری بوده است (غلامی زارع‌زاده، ۱۳۹۹، ۱۷۴).

به گفته محمود حکیمی: «شاعر بزرگ ایران با وجود آگاهی از چگونگی جنگ اقوام گوناگون، خود از جنگ بیزار است. او به وحدت انسان‌ها باور دارد و ستیزه‌جویی‌های بشر را نتیجه نادانی، جاه‌طلبی و فزون‌خواهی می‌داند. وی به تکرار می‌گوید که عمر کوتاه هرگز نیرزد به آنکه جز به نیکی گذرانده شود. بر همین مبنا است که بسیاری از اشعار فردوسی درباره صلح و آشتی جویی است» (حکیمی، ۱۳۷۰، ۲۶).



در جهان امروز اصول و قوانین و رویه‌ها و عرف جاری در موضوعات مربوط به حقوق جنگ و صلح، اغلب برآمده از تاریخ، سنت‌ها و اندیشه‌ها و باورهای متفکران غربی است و بنابراین رویکردی بر پایه ارزش‌ها و عناصر هویت‌سازی جوامع غربی را نمایندگی می‌کند و بر کنش بین‌المللی دیگر کشورها تأثیر می‌گذارد. این درحالی‌ست که مطالعه شاهنامه و بررسی رویکرد اسطوره‌ای و تاریخی ایرانیان نسبت به مفاهیم جنگ و صلح در قالب تحلیل محتوای روایت‌های کهن از آن رو دارای اهمیت است که فرصتی برای عرضه دیدگاه‌های نوین درباره سنت‌های صلح‌ورزی در جوامع شرقی به نهادهای آکادمیک و دیپلماتیک در عرصه بین‌المللی در جهان امروز را فراهم می‌آورد.

بازخوانی ذهنیت تاریخی شخصیت‌های اسطوره‌ای و واقعی ایرانی درباره جنگ و صلح همچنین می‌تواند تأثیرات شگرفی در شناخت بهتر ریشه‌های فرهنگی و هویتی باشندگان سرزمین‌های حوزه تمدنی مشترک ما داشته باشد و زمینه تقویت پیوندهای فرهنگی و اجتماعی میان مردمان این سرزمین‌ها در جهان امروز را فراهم آورد. پژوهش‌هایی از این دست همچنین می‌توانند سنت‌های دیرپای جامعه ایرانی در حوزه مطالعات جنگ و صلح را شناسایی کرده و مجموعه‌ای از مطالعات در متون کهن، زمینه‌ساز شکل‌گیری «مکتب ایرانی صلح» در حوزه‌های گوناگون مطالعات حقوقی، سیاسی و فرهنگی بشوند.

در این پژوهش کوشش می‌شود تا با نگاه به شخصیت‌های تاریخی یا اسطوره‌ای داستان‌های شاهنامه، آداب جنگ و صلح در میان ایرانیان مورد مطالعه قرار گیرد. هدف از این پژوهش آن است که به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که بر پایه شاهنامه فردوسی، چه عناصر فرهنگی و ذهنی شکل‌دهنده به آداب جنگ و صلح در سنت ایرانی قابل شناسایی است و این آداب چگونه بازتاب‌دهنده یک جهان‌بینی صلح‌طلبانه در بستر حماسه‌های جنگی هستند؟

در این زمینه، کوشش شده تا در چهارچوب روش پژوهش مکتب تاریخ‌نگاری آنال و با تأکید بر اهمیت مطالعه ذهنیت انسان‌ها برای فهم رویدادهای تاریخی و ویژگی‌های اجتماعی، به بررسی دیدگاه ایرانیان نسبت به جنگ و صلح به روایت شاهنامه فردوسی



پرداخته شود. استفاده از این روش برای انجام این پژوهش بدان سبب است که تاریخ‌نگاران این مکتب با رویکردی باز توانسته‌اند از متون کهن، از جمله متون ادبی، به تحلیل گفتمان روی آورده و از دل داستان‌ها و اسطوره‌ها، ذهنیت حاکم بر روایت‌های ادبی - تاریخی و مردمان پرورنده این روایت‌ها را برخوانند. این روش در درک هرچه بهتر عناصر و ویژگی‌های فرهنگی شکل‌دهنده به هویت جمعی جامعه ایرانی یاری رسانده و اسباب فهم ریشه‌های کهن و ویژگی‌های اجتماعی و فرهنگی ایران امروز را فراهم می‌آورد. به ویژه آنکه، تاکنون از روش مکتب آنال برای مطالعه ذهنیت ایرانیان در مطالعات فرهنگی کمتر بهره گرفته شده است.

علت انتخاب شاهنامه به عنوان منبع اصلی این پژوهش، آن است که شاهنامه نمونه بارز به تصور کشیدن فرهنگ ایرانی است (غلامی زارع‌زاده، ۱۳۹۹، ۱۷۰). شاهنامه تصویری است از جامعه ایرانی در جزئی‌ترین ویژگی‌های حیاتی مردم آن (صیفوری و توفیقیان‌فر، ۱۳۹۲، ۲۱۹). می‌دانیم که آفرینش آثار ادبی با زندگی اجتماعی پیوند دارد. از آنجا که سروده‌های شاهنامه، به عنوان تبلور فرهنگ ایرانی نسل‌به‌نسل در حوزه تمدن ایرانی انتقال یافته و از آنجا که فرهنگ در بستر اجتماعی معنا می‌یابد، توجه ویژه به این اثر ادبی در میان ایرانیان را می‌توان ناشی از پذیرش ذهنی مفاهیم و آموزه‌های شاهنامه در ذهن و اندیشه جامعه ایرانی در سطح این حوزه تمدنی دانست.

در واقع، بازخوانی متون کهن با هدف بازیابی عناصر سازنده هویت ایرانی از دیرباز تا امروز، از جمله موضوعاتی است که در مطالعات فرهنگی کمتر مورد توجه قرار گرفته است. این درحالی‌ست که در بطن زندگی روزمره مردم در سرزمین‌های گوناگون ایران فرهنگی، می‌توان تأثیر این روایت‌های تاریخی را آشکارا دید. برای نمونه، اگرچه شاهنامه‌خوانی و تأثیرپذیری از قهرمانان این کتاب سترگ از سده‌های دور تا امروز همچنان در جوامع گوناگون فارسی‌گو و فارسی‌خوار دارد و بسیاری از مردم نام فرزندان خود را از میان نام‌های شخصیت‌های تاریخی و اسطوره‌ای شاهنامه برمی‌گزینند، اما شمار اندک مطالعات فرهنگی و اجتماعی در زمینه بررسی تأثیر این



متون کهن در برساخت هویت ایرانی امروزی گواه تازگی این رویکرد در انجام پژوهش‌های نو و ارائه ایده‌های تازه در این زمینه است.

در میان نسخه‌های گوناگون شاهنامه، نویسنده از نسخه تصحیح‌شده جلال خالقی مطلق که طی بیش از سی سال و با تطبیق کهن‌ترین نسخه‌های دستنویس شاهنامه با یکدیگر، تدوین شده و به گفته بسیاری از اندیشمندان و ادیبان و تاریخ‌نگاران، از معتبرترین نسخ شاهنامه در جهان به شمار می‌رود، بهره گرفته است (خالقی مطلق، ۱۳۹۳).

۲. پیشینه پژوهش

در مطالعات شاهنامه‌پژوهی، موضوع جنگ و صلح دستمایه برخی پژوهش‌ها بوده است. برخی پژوهشگران، درباره شیوه جنگیدن در دوره باستان از این کتاب بهره گرفته‌اند (احمدی، ۱۳۸۹). برخی دیگر، علل جامعه‌شناختی بروز جنگ‌ها در شاهنامه را مورد مطالعه قرار داده‌اند (صیفوری و توفیقیان‌فر، ۱۳۹۲). همچنین در برخی مطالعات موضوع جنگ و صلح در شاهنامه مورد بررسی قرار گرفته و نویسندگان نمونه‌هایی از رویکردهای جنگ‌طلبانه یا صلح‌خواهانه را مورد بحث و تحلیل قرار داده‌اند (میرزا، ۱۳۸۲؛ غلامی زارع‌زاده، ۱۳۹۹) و یا از منظر روان‌شناسی و علوم تربیتی به تحلیل جنگ و صلح در شاهنامه پرداخته‌اند (جمالیان‌زاده و حاتم‌پور، ۱۴۰۳). همچنین موضوع فلسفه جنگ در شاهنامه (همایی، یوزباشی و سرمد، ۱۴۰۳) و یا حقوق اسیران جنگی بر پایه داستان‌های شاهنامه فردوسی و تطبیق آن با قوانین و مقررات امروزی (ارشادی و ذاکری، ۱۳۹۷) از جمله موضوعات مورد مطالعه درباره جنگ و صلح در شاهنامه بوده‌اند.

با این همه، در هیچ‌یک از این پژوهش‌ها، روش تاریخ‌نگاری آنال به ویژه با تأکید بر مطالعه ذهنیت شخصیت‌های اسطوره‌ای برای شناخت رویکرد آنان نسبت به مسئله جنگ و صلح مورد استفاده قرار نگرفته است. همچنین طبقه‌بندی مسئله جنگ در سه بخش چیستی،



چرایی و چگونگی انجام جنگ‌ها در شاهنامه و کوشش برای تحلیل هر یک از این بخش‌ها با هدف نشان دادن رویکرد صلح‌خواهانه در میان شخصیت‌های رقم‌زننده به داستان‌های شاهنامه، موضوع دیگری است که در پژوهش‌های پیش‌گفته مورد توجه نبوده‌اند. به این ترتیب، پژوهش کنونی در چهارچوب نظریه واقع‌گرایی و با بهره‌گیری از یک روش نوین برای شاهنامه‌پژوهی می‌کوشد تا با رویکرد میان‌رشته‌ای، آداب فرهنگی ایرانیان در زمینه جنگ و صلح را بازخوانی کرده و نشان دهد که چگونه این ویژگی‌ها در خاطره تاریخی مردمان سرزمین‌های ایرانی به یاد مانده و بنیان‌های فرهنگی و هویتی آنان را بر ساخته‌اند.

۳. چهارچوب نظری: واقع‌گرایی

برای تبیین نظری هرچه بهتر رویکرد ایرانیان نسبت به دو مؤلفه جنگ و صلح در کتاب شاهنامه فردوسی، کوشش می‌شود تا از نظریه واقع‌گرایی بهره گرفته و نشان داده شود که چگونه این نظریه در تبیین آداب جنگ و صلح در میان ایرانیان، نیاز به اصلاح و تطبیق در قالب گونه‌ای خوانش مبتنی بر ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی دارد. مؤلفه‌های نظریه واقع‌گرایی را می‌توان در پنج بند اصلی خلاصه کرد:

نخست آنکه، واقع‌گرایان بر نقش سرشت رفتار بشر در تعیین شیوه رفتار بین‌المللی واحدهای سیاسی تأکید دارند. آنان معتقدند که طبیعت بشر به‌راحتی قابل تغییر و یا ذاتاً خوب یا کمال‌پذیر نیست و در این میان، هم نوع بشر و هم واحدهای سیاسی ساخته دست بشر، همواره خود را مُحِق در اجرای عدالت بر پایه باورهای خود می‌دانند. ریمون آرون، اندیشمند فرانسوی بر این باور است که: «روابط بین‌الملل با روابط میان واحدهایی سیاسی سروکار دارد که هر یک مدعی حق به دست گرفتن عدالت و داوری در مورد جنگیدن یا نجنگیدن هستند» (به نقل از: دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۷۶، ۱۹۰).

دوم آنکه، دولت‌های ملی بازیگران اصلی در یک نظام دولت‌محور هستند.

سوم آنکه، سیاست بین‌الملل کشمکش بر سر قدرت در یک محیط فاقد مرجع قدرتمند مرکزی است. بنابراین، جنگیدن، بخشی از ماهیت ذاتی روابط میان واحدهای





سیاسی است. ماکیاوولی با اشاره به طبیعت انسان، جنگ را همزاد انسان توصیف کرده و از دید او، انسان با حیوان فرقی ندارد. جنگ از طبیعت انسان برخاسته و جزو زندگی اوست. این جنگ آنقدر طبیعی است که مانند زندگی است (نقیب‌زاده شهر بابکی، ۱۳۷۶، ۵۹).

توسیدید (تاریخ‌نویس یونانی) نیز بر این باور بود که: «آنچه جنگ را اجتناب‌ناپذیر ساخت، رشد قدرت آتن و هراسی بود که این مسئله در اسپارت ایجاد کرد». پس از دید او نیز جنگ امری طبیعی است که تنها به خاطر هراس از دیگری ممکن است برای مدتی کنار گذاشته شود. متفکران عصر مدرن مانند مورگنتا و کاپلان نیز بر این باورند که «نظام بین‌المللی بر اصل تنازع بقای داروین، و حرص و آز و ترس‌هایز مبتنی است». از دید ایشان، راه مبارزه با این صفات و شاخصه‌های بین‌المللی، ابتدا اعمال دیپلماسی مبتنی بر قدرت، سپس تهدید و سرانجام جنگ است (به نقل از: سیف‌زاده، ۱۳۷۴، ۶۵ و ۶۴). در واقع، هدف از جنگ‌ها، دستیابی به قدرت بیشتر و استیلا بر دیگری است. روبرت اشتراوس هوپه در این زمینه می‌گوید: «جست‌وجوی قدرت بر سیاست بین‌الملل استیلا دارد. در هر دوره شناخته‌شده‌ای از تاریخ، دولت‌های چندی بوده‌اند که درگیر نبردی مرگبار شده و همگی طالب افزایش یا حفظ قدرت خویش بوده‌اند» (دوئرتی و فالتزگراف، ۱۳۷۶، ۱۴۶).

چهارم آنکه، کشورها برای حفظ توازن قدرت، در کوشش برای به دست آوردن، نمایش و افزایش توانمندی‌های خود در محیط بین‌المللی هستند. به گفته توماس هابز: «علت ایجاد روابط دیپلماتیک کشورها در صحنه بین‌المللی و همچنین مایه اصلی ناسازگاری و سازگاری موقت دولت‌ها و جنگ میان آنها، به دست آوردن قدرت و نگهداشت و افزایش و نمایش قدرت به خاطر حفظ خود و منافع ملی‌شان است» (بهزادی، ۱۳۷۳، ۱۵۶).

و پنجم آنکه، تنها از راه توازن قوا، ترس و پیمان‌های دسته‌جمعی می‌توان اختلافات را محدود و از جنگ جلوگیری کرد و صلح نسبی در جهان برپا داشت. در این رویکرد، همه‌چیز از قدرت سرچشمه گرفته و به قدرت ختم می‌گردد (مورگنتا، ۱۳۷۴، ۴۳).

به این ترتیب، می‌توان گفت که در یک نظام بین‌المللی نامتمرکز، میان دولت‌های ملی از حیث توانایی‌هایشان سلسله‌مراتبی (به صورت قدرت‌های بزرگتر و دولت‌های

کوچکتر) برپاست و در روابط میان این واحدهای سیاسی، توازن قدرت نه از راه صلح و گفت‌وگو بلکه از راه افزایش توانمندی‌ها در همه عرصه‌ها به دست می‌آید.

در شاهنامه فردوسی، با مطالعه روابط میان مردمان در دو دوره اسطوره‌ای و تاریخی، می‌توان دید که همچون عصر کنونی، مهم‌ترین واحدهای سیاسی بازیگر، دولت‌ها هستند و نظمی آنارکیک بر جهان باستان فرمانرواست و درحالی‌که دولت‌ها به دنبال تأمین منافع ملی و افزایش قدرت خود از راه ائتلاف‌سازی و گفت‌وگوهای دیپلماتیک می‌باشند، از جنگ نیز به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به اهداف خود بهره می‌گیرند و از همین رو، جنگ‌های پیاپی میان آنها به علل گوناگونی رخ می‌دهند که در ادامه این نوشتار مفصل‌تر بدان خواهیم پرداخت.

آنچه که به عنوان تفاوت آشکار میان نظریه‌های واقع‌گرایی در روابط بین‌الملل در تعریف امر روزی و میان گفتار و رفتار ایرانیان در روایت‌های شاهنامه فردوسی می‌توان دید، آن است که ایرانیان در عرصه سیاست خارجی در موارد متعددی ارزش‌های فرهنگی و اخلاقی را رعایت کرده و گونه‌ای رهیافت «واقع‌گرایی اخلاق‌مدار» را دنبال می‌کردند. در ادامه کوشش می‌شود با بررسی آداب جنگ و صلح و خوانش و تحلیل محتوای گفتار، نوشتار و رفتار شماری از شخصیت‌های اصلی این کتاب، به نمونه‌هایی از این واقع‌گرایی اخلاق‌مدار دست یافت.

۴. روش پژوهش: مکتب تاریخ‌نگاری آنال

تاریخ‌نگاری برای سده‌ها، تنها کارویژه تاریخ‌دانان بود و کاری ادبی و فنی دبیرانه و شاعرانه به شمار می‌رفت (کریمی، ۱۳۸۹، ۱۶۸). اما امروزه متخصصان از رشته‌های گوناگون هر یک به فراخور حوزه کاری‌شان به تاریخ و پیشینه موضوعات مورد بحث توجه دارند. از سال ۱۹۲۹، تاریخ‌نگاران مجله فرانسوی آنال^۱ نقدهایی را به سبک



۱. واژه Annales از واژه لاتینی Annus (سال) گرفته شده و به معنای شرح وقایع سالانه بدون تحلیل و تفسیر است. معادل فارسی آن «سالنامه» است.

تاریخ‌نگاری دوران روشنگری وارد کردند. آن‌ها بر این باور بودند که نمی‌توان مدارک غیرسندی مانند آثار باستانی و یا متون ادبی را نادیده گرفت (فولادوند، ۱۳۶۵، ۲).

نسل نخست تاریخ‌نگاران مجله آنال با رویگردانی از تمرکز صرف بر تاریخ‌نگاری روایت‌گرایانه و پوزیتیویستی منحصر به موضوعات سیاسی و درباری و با تأکید بر تاریخ اقتصادی و اجتماعی - یا به سخنی دیگر «تاریخ گسترده‌تر و انسانی‌تر» که همه فعالیت‌های انسان را شامل شود - به بهره‌گیری از رشته‌های دیگر مانند جغرافیا، جامعه‌شناسی، روان‌شناسی، زبان‌شناسی، انسان‌شناسی، قوم‌شناسی، مطالعات ادیان و ادبیات پرداختند. آنان همچنین تنها به کتاب‌های تاریخ اکتفا نکرده و همه آثار به جا مانده از گذشته، از جمله متون ادبی، که می‌توانستند دریچه‌ای تازه برای فهم بهتر رویدادها و روندهای تاریخی را بگشایند، به کار بستند.

نسل دوم نویسندگان مجله آنال از دهه ۱۹۶۰ به انجام مطالعاتی درباره تاریخ روستایی و تاریخ محلی بر پایه پژوهش‌های جغرافیایی و منطقه‌ای پرداختند (برودل، ۱۳۷۲، ۳۹؛ بلک و مکرایلد، ۱۳۹۰، ۱۰۰).

نسل سوم نویسندگان مجله آنال از دهه ۱۹۸۰ تاکنون بیشتر به مطالعه ذهنیت مردم جوامع گوناگون و تأثیر دیدگاه‌ها و باورهای آنها بر رفتارهایشان و به دنبال آن، شکل‌دهی به روندها و رویدادهای تاریخی پرداخته‌اند. مطالعات انسان‌شناختی فرهنگ‌ها و نیز انجام پژوهش‌هایی در زمینه دیدگاه‌ها و جهان بینی‌ها با تأکید بر افکار عمومی و خرد جمعی، فولکلور و مطالعه اسطوره‌ها و افسانه‌ها از جمله موضوعات مورد توجه این گروه از تاریخ‌نویسان بوده است (برودل، ۱۳۷۲، ۴۰). امانوئل روی لادری^۱ یکی از این گروه پژوهشگران است. او روش تمرکز پژوهش بر مطالعه ذهنیت یک خانواده، یا ذهنیت شخصیت‌های یک رویداد به امید تأییدن نوری بر زوایای ساختارهای فکری و مادی یک جامعه انسانی را مطالعه «تاریخ خرد^۲» می‌نامد (نگاه کنید به: مون، ۱۳۹۴).



1. E. La Roy Ladurie
2. Micro History

دیگر تاریخ‌نگار سرشناس این دوره، ژاک لوگوف^۱ است که «تصور ذهنیت»^۲ را در روش تاریخ‌نگاری گسترش داد. وی بر این باور بود که ذهنیت هر فرد تاریخی، دقیقاً چیزی است که او با دیگر انسان‌های هم دوره خود در آن شریک است (چارتیر^۳، ۱۹۸۹، ۲۷) (اتحادیه و فولادوند، ۱۳۶۵، ۴۰).

به این ترتیب، نویسندگان مجله آنال به تدریج توانستند یک مکتب تاریخ‌نگاری نوین و یک جنبش روشنفکری را در طول سده بیستم شکل دهند. این مکتب تأثیر بسیاری بر تاریخ‌نویسی فرانسه و شماری دیگر از کشورها، به ویژه در زمینه استفاده از روش‌های علوم اجتماعی به وسیله پژوهشگران تاریخ و تأکید بیشتر بر جنبه‌های اجتماعی پژوهش‌های تاریخی و ارائه رویکردی ضد تحلیل طبقاتی تاریخ‌نگاری مارکسیستی، بر جای گذاشت (فضلی‌نژاد، ۱۳۸۷).

اگرچه از عمر این روش پژوهش در تاریخ، بیش از یک سده می‌گذرد، با این حال، به‌ندرت می‌توان دید که پژوهشگران ایرانی در مطالعات اجتماعی از این روش بهره‌برده باشند. به ویژه در شاهنامه‌پژوهی، اگرچه مقالات و کتاب‌های زیادی درباره تحلیل داستان‌های تاریخی و اسطوره‌ای بر پایه نظریه‌های علمی و روش‌های نوین پژوهشی به نگارش درآمده‌اند، اما خوانش ذهنیت شخصیت‌های این کتاب برای درک دیدگاه و رویکرد مردمان باستان در سرزمین‌های ایران فرهنگی، کمتر به انجام رسیده‌اند. توجه به ظاهر روایت‌ها در این کتاب، که بازگوکننده نبردهای گوناگون میان دولت‌ها و شخصیت‌ها در دوره‌های مختلف است، این باور را برساخته که شاهنامه کتابی درباره جنگ است و قهرمانان اصلی آن، جنگاوران به شمار می‌روند. این درحالی است که بازخوانی این داستان‌ها با هدف فهم ذهنیت بازیگران اصلی هر روایت، گونه دیگری از رویکرد آنان نسبت به مسئله جنگ و صلح را می‌تواند به نمایش بگذارد.



1. Jacques Le Goff
2. Mentality
3. Chartier



روش مطالعه ذهنیت تاریخی شخصیت‌های واقعی و اسطوره‌ای از دل متون ادبی، که در نسل سوم مکتب آنال بر آن تأکید شده، این فرصت را به دست می‌دهد که برای نمونه، از پس روایت‌های جنگ و خونریزی در داستان‌های شاهنامه، بتوانیم به دیدگاه و باور ذهنی شخصیت‌های داستان‌ها دست یابیم و ببینیم که اصالت در نظر آنان به جنگ داده شده است و یا به صلح. همچنین در این چهارچوب می‌توان به روشنی دید که چگونه اصالت دادن به امر صلح دوستی، سبب می‌شود که آداب جنگیدن به گونه‌ای تعریف شود که هماهنگ با باور ذهنی جنگاوران صلح‌دوست باشد. این امر از آن رو اهمیت دارد که می‌تواند در برساختن گفتمان‌های نوین سیاسی و فرهنگی در جوامع ایرانی امروز و شکل دادن به هویت جمعی مردمان و سیاستگذاران این سرزمین‌ها تأثیر جدی بر جای گذارد و رویکردهای تازه‌ای را در عرصه‌های سیاسی و دیپلماتیک ارائه نماید.

در ادامه این نوشتار، برای کاربرت روش مطالعه ذهنیت تاریخی، کوشش خواهد شد تا با خوانش داستان‌های گوناگون شاهنامه و تحلیل رویکرد شخصیت‌های اصلی هر داستان بر پایه روایت ارائه‌شده از سوی آنان توسط فردوسی، به کنه اندیشه و رویکرد آنان نسبت به مفاهیم جنگ و صلح دست یافت. در این روش، گاه به گفت‌وگوی میان شخصیت‌ها و گاه به فرمان‌هایی که خطاب به سپاهیان صادر شده‌اند و نیز به شیوه عملکرد هر یک از شخصیت‌های مورد مطالعه استناد کرد. به این ترتیب، مطالعه گفتار و فرامین و کردار شماری از شخصیت‌های داستان‌های شاهنامه که در این پژوهش مورد مطالعه قرار گرفته‌اند و تحلیل محتوای سخنان، فرمان‌ها و عملکرد آنان برای درک ذهنیتشان نسبت به مفاهیم جنگ و صلح، ملاک سنجش رویکرد آنان در چهارچوب روش پژوهش نسل سوم مکتب تاریخ‌نگاری آنال بوده است.

۵. یافته‌ها

با در نظر گرفتن رویکرد پیشنهادی نسل سوم اندیشمندان مکتب آنال، در این بخش کوشش می‌شود تا با بهره‌گیری از ایده اهمیت ذهنیت مردمان در شکل دادن به رویدادها

و روندها و ساختن تاریخ، به بررسی دیدگاه شخصیت‌های شاهنامه نسبت به جنگ و صلح پرداخته شود.

۵-۱. چیستی جنگ

در میان شخصیت‌های داستان‌های شاهنامه می‌توان دید که بیشتر آنان جنگ را امری نکوهیده می‌دانستند و به دنبال آشتی جویی بودند و دوم آنکه، اگر دست به جنگ می‌زدند، آن را در چهارچوب نبرد میان اهورا با اهریمن صورت‌بندی می‌کردند و به دنبال هدفی آرمانی برای برپایی دادگری بودند. رویکردهای طرح شده در داستان‌های شاهنامه در چند دسته طبقه‌بندی می‌شوند:

۵-۱-۱. نکوهش جنگ و کوشش برای دوری از آن

اگرچه شاهنامه سروده‌ای حماسی است و به توصیف جنگ‌ها با جزئیات فراوان پرداخته، اما از یک نگاه کلان، رویکرد فردوسی و بسیاری از قهرمانان داستان‌های او، دوری از جنگ و نکوهش آن است.

هرچند فردوسی همواره خواهان سرافرازی ایران و پیروزی آن در جنگ است، اما در لابه‌لای سروده‌ها، زبان به نکوهش جنگ و آغازگران آن می‌گشاید. «فردوسی از این مسئله آگاه است که اگر بر دشمن پیروز نشوی، او تو را نابود می‌کند. با اینهمه، همواره راستی و درستی راستوده و جنگ را نکوهش می‌کند» (قوام و فاطمی‌نژاد، ۱۳۸۸، ۱۷۴).

در اغلب روایت‌های این کتاب، در سخن قهرمانان به روشنی می‌توان دید که صلح و آشتی را به جنگ ترجیح می‌دهند. شاهان بارها به فرماندهان سپاه و وزیران یادآور می‌شوند که نرمخویی و دوری از جنگ با دشمنان، از ویژگی‌های بزرگ‌زادگان است. در یکی از این داستان‌ها، کیخسرو شاه ایران به فرماندهان سپاهش پیش از جنگ چنین پند می‌دهد: «به کسی ستم نکنید؛ خانه‌های آباد را ویران نکنید؛ کسی را که با شما نمی‌جنگد، نکشید؛ با دادگری رفتار کنید؛ دشمن را پند دهید تا دست از جنگ بکشد؛ در همه جا خداوند را به نیکی یاد کنید». آنان همچنین در موارد متعدد هنگامی که دشمن پیشنهاد صلح در میانه جنگ را می‌داد، حتی اگر از نظر نظامی دست بالا را داشتند، ترجیح می‌دادند که بر سر



میز گفت‌وگو بنشینند. برای نمونه، در دوره کیانیان، کيقباد، پادشاه ایران، به روشنی می‌گوید که آشتی را بر جنگ ترجیح می‌دهد و تأکید می‌کند که این امر آنقدر طبیعی است که حتی حیوانات وحشی و کوه‌های استوار نیز بر این باورند.

مرا آشتی بهتر آید ز جنگ نباید گرفتن چنین کار تنگ
پلنگ این شناسد که پیکار و جنگ نه خوب است و داند همی کوه و سنگ

در همین داستان، هنگامی که پشنگ تورانی به کيقباد پیشنهاد صلح می‌دهد و او می‌پذیرد، رستم، پهلوان نامدار ایرانی، به شاه انتقاد می‌کند که دشمن در آستانه شکست خوردن است و بهتر است به جنگ ادامه دهیم، اما کيقباد تأکید می‌کند که شایسته است تا حد امکان از جنگ، که نماد کژوی و ناراستی است، پرهیز کنیم.

بدو گفت رستم که‌ای شهریار مجوی آشتی در گه کارزار
بُبد آشتی پیش از آوردشان بدین روز، گُرز من آوردشان
چنین گفت با نامور کيقباد که چیزی ندیدم نکوتر ز داد
سزد گر هر آنکس که دارد خرد به کژوی و ناراستی ننگرد

۵-۱-۲. سیاست آشتی‌جویی

داستان اصلی کتاب شاهنامه، از جایی آغاز می‌شود که فریدون، بزرگ‌شاه ایرانی، جهان را به سه بخش تقسیم می‌کند و سرزمین روم را به پسر بزرگش سلم، سرزمین توران را به پسر دیگرش تور، و سرزمین ایران را به پسر کوچکش ایرج می‌دهد. در این میان، دو برادر بزرگ‌تر از این تقسیم ناخشنود هستند و تصمیم می‌گیرند که برادر کوچکتر را نابود کنند. ایرج اما به نزد آن‌ها می‌رود و می‌گوید که آماده است تا بدون جنگ و برادرکشی، از تاج و تخت چشم‌پوشد، اما دوستی و برادری میان آن‌ها برجا بماند:

نه تاج کنی خواهم اکنون نه گاه نه نام بزرگی نه ایران سپاه
من ایران نخواهم نه خاور نه چین نه شاهی نگسترده روی زمین
مرا تخت ایران اگر بود زیر کنون گشتم از تاج و از تخت سیر
سپر دم شما را کلاه و نگین مدارید با من شما نیز کین

هرچند برادران این پیشنهاد را نمی‌پذیرند و او را می‌کشند، اما ایرج به نماد آشتی‌جویی در سراسر ادبیات فارسی ایران تا به امروز تبدیل شده است.





دومین شخصیت جاودانی شاهنامه، سیاوش است. او که شاهزاده‌ای جوان است، به فرماندهی لشکر منصوب می‌شود و درحالی‌که سپاهش در جنگ در حال پیروز شدن هستند، از افراسیاب که دشمن دیرینه ایران است، هیأتی بزرگ با هدایای بسیار برای رساندن پیام درخواست صلح و آشتی نزد او می‌آیند. پدر سیاوش که پادشاه ایران است، به او امر می‌کند که جنگ را تا نابودی دشمن ادامه دهد. اما سیاوش ترجیح می‌دهد که به صلح روی آورد. او بعدها به دست افراسیاب کشته می‌شود و به نماد مظلومیت در تاریخ ایران بدل می‌گردد. برخی نیز او را ایزد نگهداری از پیمان‌ها و تداوم دوستی‌ها می‌خوانند. «می‌توان دید که جهان سیاوش، جهان انسان دوستی، مدارا و نفی خشونت است. می‌توان شخصیت سیاوش در شاهنامه را نماد آرمان‌خواهی صلح‌دوستانه دانست. شاهرخ مسکوب او را چهره زمینی ایزد مهر می‌داند که کارش نگهداری پیمان‌ها و تداوم دوستی‌ها است» (یسنا، ۱۳۹۴، ۳۶). اما این رویکرد تنها ویژه این دو شخصیت نیست. در داستانی دیگر، گودرز، فرمانده سپاه ایران نیز در جنگ با تورانیان می‌گوید که بی‌تردید صلح و آشتی بهتر از جنگ است: «ز جنگ، آشتی بی‌گمان بهتر است».

هنگامی که وی نمایندگانی را نزد دشمن می‌فرستد تا برای برپایی صلح و آشتی گفت‌وگو کنند، کیخسرو، پادشاه ایران، به او پیام می‌دهد که کاری که او کرده، همان کاری است که انسان‌های آزاده انجام می‌دهند:

نخست آنکه گفتمی که مر گئو را	بزرگان فرزانه نیـورا
به نزدیک پیران فرستاده‌ام	چه مایه ورا پنـدها داده‌ام
نپذرفت بد گوهرش پند من	نجست اندران کار پیوند من
مرا زین سخن پیش بود آگهی	که پیران ندارد دل از کین تهی
تو با دشمن آر خوب گفتمی رواست	از آزادگان خوب گفتن سزاست

و دیگر آنکه، در جنگ بزرگ با توران، کیخسرو سپاه خود را فرمان می‌دهد که اگر تورانیان از جنگیدن پشیمان شوند، شما نیز دست از جنگ بکشید و اگر خواستند به جنگ ادامه دهند، شما می‌توانید با آنها برزمید.

ز ترکان هر آن کس که فرمان کند
 مسازید جنگ و مریزید خون
 وگر جنگ جوید کسی با سپاه
 شما را حلال است خون ریختن
 دل از جنگ جستن پشیمان کند
 مباحثید کس را به بد رهنمون
 دل کینه دارش نیاید به راه
 به هر جای تاراج و آویختن

وی همچنین در جنگی دیگر، به گودرز (فرمانده سپاه ایران) پند می‌دهد که نه تنها آغازگر جنگ نباشد، بلکه کوشش کند تا حد ممکن از ویران‌سازی سرزمین‌های آباد بپرهیزد و از جنگیدن با کسانی که سر جنگ با سپاه ایران ندارند، خودداری کنند.

به گودرز فرمود پس شهریار
 نگر تا نیازی به بیداد دست
 به کردار بد هیچ مگشای چنگ
 کسی کو بجنگت نبندد میان
 که نپسندت از ما بدی دادگر
 که رفتی کمر بسته کارزار
 نگردانی ایوان آباد، پست
 بر اندیش از دوده و نام و ننگ
 چنان ساز کز تو نبیند زیان
 سپنجست گیتی و ما برگذر

یکی دیگر از شخصیت‌های صلح‌دوست در شاهنامه، سیندخت، همسر مهرباب (پادشاه کابلستان) است. او از راه گفت‌وگوهای دیپلماتیک می‌تواند جلوی جنگ میان کابلستان و زابلستان را بگیرد و زمینه پیوند میان دخترش روداوه، با زال (پسر سام، سپهسالار سپاه ایران و فرمانده زابلستان) را فراهم آورد که از دل این پیوند، رستم (پهلوان اسطوره‌ای ایرانی) زاده می‌شود (تیشه‌یار، ۱۴۰۲).

کیا در مقاله «سخنان سزاوار زنان در شاهنامه»، مأموریت سیندخت در پاسداری از صلح را این‌گونه تحلیل می‌کند: «به گمان ما، طرحی هرچند کم‌رنگ از باوری کهن در این صحنه به یادگار مانده است و آن نقش زن است در پاسداری از شهر. در حوزه چنین باوری، سیندخت شهربان است و نه مهرباب. پاسداری از کاولستان پاره‌ای است از خویشکاری بانوی آن شهر به پیروی از نمونه کهن آیینی که پاسداری قدسی از شهر و قوم، بر عهده ایزد مادر بوده است و در جوامع مادرسالار، زنان از شهر خود دفاع می‌کردند.» (کیا، ۱۳۷۱، ۶۵).

۳-۱-۵. جنگ اهورا با اهریمن

در میان انواع جنگ، ایده جنگ مشروع از دیرباز مورد بحث بوده است. طرفداران این نظریه بر این باورند که می‌توان خشونت و درگیری‌ها را از طریق معیارهای فلسفی،





مذهبی و سیاسی تحت نظم و قاعده درآورد. از این رو، جنگ تحت شرایطی جایز و مشروع است و کشور زیان دیده که حق مشروع دفاع و یا تعقیب را دارد، می‌تواند به جنگ متوسل شود. چهار ویژگی جنگ مشروع عبارتند از:

۱. هدف جنگ، مشروع و اخلاقی باشد
 ۲. آغاز و هدایت آن به وسیله یک مرجع قانونی مانند حاکم باشد
 ۳. احتمال به دست آوردن موفقیت در جنگ باشد
 ۴. به کارگیری جنگ نه تنها نباید دشمنی و بی‌نظمی شدیدتری را درست کند، بلکه باید سبب خیر، منفعت و برقراری دوباره عدالت شود (ضیایی بیگدلی، ۱۳۸۶).
- گفته می‌شود مفهوم جنگ مشروع نخستین بار در کتاب حماسی هندوان یعنی مهاباراتا مطرح شد و برخی نیز آن را مربوط به دوران روم باستان می‌دانند. سنت آگوستین نخستین نظریه‌پرداز بود که به جنگ مشروع جنبه الهی داد. آگوستین جنگ را در صورتی عادلانه می‌داند که صادرکننده جنگ دارای مشروعیت الهی بوده و هدفش از این کار، اجرای عدالت و برپایی جامعه توحیدی باشد. به نظر آگوستین، نظریه جنگ عادلانه دارای سه ویژگی است: ۱. اخلاق (فضیلت و عدالت) ۲. قوانین (طبیعی و زمانی) ۳. مشترک‌المنافع. همین سه نکته مهم‌ترین دستاورد در نظریه جنگ عادلانه است. او محور اساسی جنگ عادلانه را گناه‌قرار داده و می‌گوید که برای رهایی از زندگی مادی و شکل‌گیری زندگی معنوی، جنگ عادلانه شکل می‌گیرد. آگوستین تاریخ را کشاکش و مبارزه میان دو نیروی خیر و شر می‌دانست (عالم، ۱۳۷۶، ۲۲۵).

در سده هفدهم هوگو گروسپیوس با نگارش کتابی به نام «حقوق جنگ و صلح» نظریات خود را درباره جنگ بازگو کرده و تنها جنگ مشروع را جایز می‌داند. همچنین مونتسکیو، فیلسوف عصر روشنگری، بر این باور بود که در دو صورت جنگی را می‌توان عادلانه نامید: نخست، در دفاع از خود پس از تعرض دشمن، و دوم در دفاع از دوست، پس از تعرض دشمن (عابدیان، ۱۳۹۴).

از سوی دیگر، جنگ مقدس یا جهاد به عنوان ابزاری برای حفظ دینداران در برابر

ستم در نظر گرفته شده و به عنوان جنگی مشروع به منظور دفاع از مذهب و نظم عمومی و جلوگیری از تجاوز و بی‌عدالتی توسعه یافته است (قربان‌نیا، ۱۳۸۲؛ حقیقت، مرتضوی لنگرودی و باقری خاروانی، ۱۳۹۲؛ باقری و حقیقت، ۱۳۹۲؛ عالم، ۱۳۷۶).

در شاهنامه، هنگامی که تصمیم به جنگیدن گرفته می‌شد، این جنگ اغلب برای سپاهیان، جنگ میان خیر و شر با نیکی و خوبی بود و به آنان آموزش داده می‌شد که این جنگ اهورا علیه اهریمن است و هر آنکس که در این رزم به پا خیزد، اگر کشته شود، به بهشت می‌رود و گناهان او نزد پروردگار بخشوده است و اگر زنده بماند، به جاه و مال خواهد رسید. همچنین مفهوم شهادت و جاودانگی به عنوان یک ارزش مقدس در میان سپاهیان ترویج داده می‌شد تا دلاوران به جنگند و از مرگ ابایی نداشته باشند.

خروشی برآمد ز پیش سپاه	کهای نامداران و شیران شاه
بدانید کائن جنگ اهرمن است	همان روز جنگست و کین جستن است
کنون باید آیین نوساختن	همه در پناه جهاندار بید
کسی کوشود کشته زین رزمگاه	بهشتی شود، گشته پاک از گناه
هرآنکس که از لشکر روم و چین	بریزید خون اندرین دشت کین
به گیتی همی باش با ترس و باک	نیایش همی کن به یزدان پاک
همه نیک نامید تا جاودان	بمانید با فره موبدان
هم از شاه یابید دیهیم و تخت	ز سالار زر و ز دادار بخت

به این ترتیب، می‌توان دید که در میان شاهان و سپهسالاران بخرد که در شاهنامه از احترام و جایگاه ویژه برخوردارند، اصالت به امر صلح دوستی و آشتی جویی داده می‌شده و این امر در گفتار و رفتار آنان آشکار است. تأثیر این رویکرد شخصیت‌های تاریخی و اسطوره‌ای بر ذهنیت فرهنگی و اجتماعی جامعه ایران فرهنگی را می‌توان در این امر دید که تا به امروز این شخصیت‌های صلح‌دوست، محبوب‌ترین اسطوره‌های مردمان جهان ایرانی به شمار می‌روند. در واقع، اگرچه این پهلوانان از توان نظامی و قدرت مادی برای جنگیدن و غلبه بر دشمن برخوردار بوده‌اند، اما باور آنان به صلح و آشتی است که از آنان «قهرمان»



می‌سازد و آنان را در یادها ماندگار می‌کند. شاید بتوان از منظری دیگر نیز اینگونه گفت که این شخصیت‌های صلح باور، بار آمده و پرورنده شده در تخیل و باور جمعی جامعه ایرانی در طول تاریخ هستند و باور اجتماعی به صلح و آشتی، از آنان قهرمانانی این چنین ساخته است که همچون ایرج و سیاوش، جان بر سر صلح‌خواهی بگذارند.

۵-۲. چرایی جنگ

درباره علل جنگ دیدگاه‌های گوناگونی مطرح شده‌اند. برخی از این علل عبارتند از حرص و طمع، انتقام، کینه‌توزی، دفاع از خود، برپایی دادگری و آشتی، گسترش دین یا ایدئولوژی، نفی بدی و بیدادگری، دستیابی به جامعه آرمانی و مانند اینها. جنگ‌های ایرانیان به روایت شاهنامه فردوسی در دو دسته قابل تحلیل هستند:

۵-۲-۱. داشتن آرمانی عادلانه

یکی از علل جنگ‌ها، جلوگیری از ویرانی و ستمگری نابخردان بوده است. برای نمونه، هنگامی که دشمن به سرزمین ایرانیان یورش می‌آورد، در میان سپاهیان گفته می‌شد که برای جلوگیری از خونریزی و نابودی سرزمینمان باید آماده رزم شویم. «دریغ است که ایران ویران شود، کنام پلنگان و شیران شود». در واقع، داشتن آرمانی عادلانه (مانند دفاع از میهن، برپایی دادگری و آشتی، گسترش دین و نفی بدی و بیدادگری) از جمله علل جنگ‌های ایرانیان بوده است.

۵-۲-۲. دادگری

همچنین می‌توان دید که گاه جنگ‌ها به خاطر گرفتن انتقام خون بر زمین ریخته شده یک انسان بی‌گناه آغاز می‌شدند و برای سال‌ها ادامه می‌یافتند. این امر از آنجا برمی‌خاست که به باور ایرانیان، تنها با دادگری و پاسخ دادن به بیداد ستمگران است که می‌توان صلح و آشتی را برپا نمود. نمونه آن را در انتقام‌گیری خون ایرج می‌توان دید که به نسل‌ها جنگ میان ایرانیان و تورانیان انجامید. «درختی که از کین ایرج برست، به خون برگ و بارش بخواهیم شست». در واقع، می‌توان فلسفه اینگونه جنگ‌ها را برپایی عدالت و دادگری از راه تنبیه مجرمان دانست.



۵-۳. چگونگی جنگ

در این بخش، به بررسی جزئیات رفتار ایرانیان در طول جنگ‌های مکرر با دشمنان گوناگون در طول هزاران سال، آن‌گونه که در شاهنامه روایت شده است، پرداخته می‌شود. شیوه رفتار با اسیران، رفتار با دشمن فراری، رفتار با زنان و کودکان و کهنسالان، رفتار با بزرگان، رفتار با زخمیان جنگی، رویکرد ایرانیان نسبت به تاکتیک‌های گوناگون جنگی مانند شیبخون، نیرنگ در جنگ، پیمان‌شکنی، غرامت‌خواهی، و نیز اهمیت بازسازی ویرانی‌ها و پاسداری از محیط زیست در طول جنگ و سرانجام شیوه رفتار با سرزمین‌های فتح شده از جمله موضوعاتی هستند که در این بخش به آنها پرداخته می‌شود.

۵-۳-۱. شیوه رفتار با اسیران

از جمله مصادیق بارز حقوق بشردوستانه در مخاصمات بین‌المللی، قواعد مربوط به چگونگی رفتار با اسرای جنگی است. از میان پیمان‌نامه‌های بین‌المللی، کنوانسیون سوم ژنو (مصوب ۱۹۴۹) مهم‌ترین و جامع‌ترین سند در پشتیبانی از حقوق اسرای جنگی است. بررسی‌های انجام‌شده نشان می‌دهد که شاهان ایرانی شاهنامه به حقوق و کرامت انسانی اسرا اغلب پایبند بوده و در بیشتر موارد برخوردی بشردوستانه با آنان داشته‌اند. از سویی توجه به اسرا در یک دوره تاریخی، به‌ویژه در میان شاهان ساسانی، نسبت به دوره‌های دیگر آشکارتر است و امان دادن به اسیران بیشترین نمونه‌ها را در بر می‌گیرد (نصوحی، ۱۳۹۶).

در زمینه رفتار با اسیران جنگی، رویکردی مبتنی بر جهان بینی ایرانی به چشم می‌خورد که جهان را ناپایدار می‌داند و بر این باور است که نکویی به همراه خود نیکبختی می‌آورد و رفتار نادرست، سرانجام بد به دنبال خواهد داشت و دست آخر آنکه، از آنجا که همه چیز در زیر اراده پروردگار است، پس پرستش او در گفتار و کردار از هر چیز دیگر باارزش‌تر است. این جهان بینی را به خوبی می‌توان در پایان داستان نبرد افراسیاب (شاه توران) و کیخسرو دید. کیخسرو در فرجام، به سپاهیان‌ش پند می‌دهد که دست از جنگ بکشند و با اسیران به نیکی رفتار کنند و پیروزی و شکست را تنها ناشی از اراده خداوند می‌داند.



چنین گفت خسرو چو کین راندم
کنون بر نیا جای بخشایش است
کنون باید آیین نو ساختن
مکن بد که بینی به فرجام بد
نگه کن که این گنبد تیز گرد
به گیتی همی باش با ترس و باک
که پیروزی و شوربختی ازوست
تن آسانی و رنج و سختی ازوست

همین رفتار را در دوران ساسانی، در داستان بهرام شاه با تورانیان می توان دید. پس از آنکه خاقان چین شکست می خورد و تورانیان عقب می نشینند، گروهی از بزرگان توران به نزد بهرام می آیند و از او می خواهند که جان اسیران را حفظ کند و از کشتن آنان که تسلیم شده اند، خودداری ورزد. او نیز به گفته فردوسی، با خرد بر خشم خود غلبه می کند و دست از خون ریختن می کشد.

ز ترکان هر آنکس که بود پیشرو
همه پیش بهرام رفتند خوار
پیاده پر از خون دل و سوگوار
بر آزادگان جهان مهترا
گر ایدونکه خاقان گرفتار شد
تو خون سر بی گناهان مریز
گر از ما همی باژ خواهی رواست
همه مرد و زن بندگان توایم
بر ایشان دل شاه بهرام سوخت
پر اندیشه شد شاه یزدان پرست
ز پیران و خنجرگذاران نو
پیاده پر از خون دل و سوگوار
که شاها بزرگا بلند اخترا
بر آزادگان جهان مهترا
ز عهد جهاندار بیزار شد
نه خوب آید از نامداران ستیز
سر بیگناهان بریدن چراست
به رزم اندر افکنندگان توایم
به دست خرد، چشم خشمش بدوخت
ز خون ریختن دست گردان بیست

همچنین در داستان جنگ منوچهر (نوه فریدون، پادشاه بزرگ اسطوره ای ایران)، هنگامی که او می تواند بر دشمنان (چین و روم) پیروز شود، فرمان می دهد که اینک روز دادگری است و باید به دنبال مهر و دوستی بود و جامه جنگ از تن بیرون آورد. او سپاهیان خود را دعوت می کند تا از بدی دوری کنند و بر پایه خردورزی و دین داری، جهان را آباد سازند.



کنون روز دادست و بیداد شد
همه مهر جوید و افسون کنید
بدان را ز بد، دست کوتاه کنید
خرمند باشید و پاکیزه دین
به جایی کهتان هست آباد بوم
همه نیکویی بادتان پایگاه
خروشی بر آمد ز پرده سرای
ازین پس کسی را مرزید خون

سران را سر از کشتن آزاد شد
ز تن آلت جنگ بیرون کنید
همه موبدان بر خرد ره کنید
از آفت همه پاک و بیرون ز کین
اگر ترک چینست اگر مرز روم
به روشن روان بادتان جایگاه
کسه ای پهلوانان فرخنده رأی
که بخت جفاییشان شد نگون

۵-۳-۲. شیوه رفتار با دشمن فراری

در توصیف جنگ‌ها می‌توان دید که پهلوانان ایرانی نه تنها لباس از تن کشتگان دشمن در نمی‌آوردند، بلکه حتی به دنبال کسانی که راه فرار را در پیش گرفته بودند نیز نمی‌رفتند.

میان باز نگشاد کس کشته را
نجستند مردان برگشته را

برای نمونه، اردشیر ساسانی به سپاهیان‌ش می‌گوید هنگامی که پیروز شدیم و دشمن رو به فرار گذاشت، دیگر دست از خونریزی بکشید و اگر دشمن از شما امان خواست، او را امان دهید و نکشید.

چو پیروز گردی، ز تن خون مریز
چو خواهد ز دشمن یکی زینهار
چو شد دشمن بد کنش در گریز
تو زنهارد ده باش و کینه مدار

۵-۳-۳. شیوه رفتار با زنان، کودکان و کهنسالان

تا پیش از ۱۹۴۹ در حالی که نظامیان تحت پوشش عهدنامه‌های ژنو بودند، غیرنظامیان از هر گونه پشتیبانی حقوقی محروم بودند. به گونه‌ای که به ویژه طی دو جنگ جهانی در عمل دیده شد که اتباع غیرنظامی دشمن آماج هر گونه تجاوز و تعدی بودند. در آن دوران، برخلاف برداشت‌های سنتی که از سوی دانشمندان کلاسیک ابراز شده بود، جنگ یک اقدام که محدود به حکومت‌ها باشد نبود؛ بلکه ملت‌ها را نیز در بر می‌گرفت که از آن جمله می‌توان به توقیف و بازداشت آنان در اردوگاه‌های کار اجباری اشاره کرد. اما با بسته شدن عهدنامه ژنو در ۱۲ اوت ۱۹۴۹ مربوط به پشتیبانی از افراد غیرنظامی در



هنگام جنگ، اتباع دشمن از حیث فردی تحت حمایت حقوقی قرار گرفته و نام «شخص حمایت شده» را یافتند. (ن. ک. به: ارشادی و ذاکری، مرداد ۱۳۹۶)

در جنگ با هاموران، آنگاه که کیکاوس، پادشاه ایران، پیروز شد، به مردم شهر رحم کرد و هنگامی که سالخوردگان به نزد او آمدند، آنان را بخشید و سبک نوینی از زندگی را به آنان آموخت.

به شهر اندرون هر که بد سالخورد	چو برگشته دیدند باد نبرد
همه پیش کاوس شاه آمدند	جگر خسته و عذرخواه آمدند
که شاه را چاکر و بنده ایم	همان باز را گردن افکنده ایم
به جای درم زر و گوهر دهیم	سپاسی ز گنجور بر سر نهیم
ببخشود کاوس و بنواختشان	یکی راه و آیین نوساختشان

همچنین در داستانی دیگر، هنگامی که انوشیروان ساسانی رومیان را شکست می دهد و خبر به او می رسد که در میان اسیران رومی، گروهی از کودکان نیز هستند، می نویسد آنان که خردسال هستند را نمی توان اسیر شمرد. به آنان هدایایی بدهید و دلشاد به سوی مادرانشان برگردانید.

دگر گفت کای شهریار بلند	انوشه بُدی وز بدی بی گزند
اسیران رومی که آورده اند	بسی شیرخوار اندرو برده اند
به توقیع گفت آنچه هستند خُرد	زدست اسیران نباید شمرد
سوی مادرانشان فرستید باز	به دل شاد و از خواسته بی نیاز

۵-۳-۴. شیوه رفتار با بزرگان و مقامات سیاسی دیگر کشورها

یکی از جالبترین رویدادها در رفتار ایرانیان به هنگام جنگ، در داستان اسیر شدن خاقان چین به دست رستم، جهان پهلوان ایرانی، روایت شده است. رستم در نامه ای خبر اسارت خاقان را به کیخسرو، پادشاه ایران، اعلام می دارد و کیخسرو به او توصیه می کند که مبادا خاقان در اسارت کشته شود. وی دلایل خود برای زنده نگه داشتن شاه چین را به شرح زیر بازگو می کند:

– نخست آنکه، او اینک اسیر است و دیگر گزندی از او به ایران نمی رسد.



- دوم آنکه، ممکن است بزرگان چین برای بازپس‌گیری او، آماده باشند که امتیازهایی

به ایرانیان بدهند.

- سوم آنکه، او از مقامی عالی برخوردار است و شاه یک کشور به شمار می‌رود و

کشتن بزرگان به دور از اخلاق است و رفتاری ناشایست به شمار می‌رود.

و به این ترتیب، در چهارچوب چنین اندیشه‌ای است که شاه چین با احترام به دربار

کیخسرو آورده می‌شود و پس از بستن پیمان صلح و دوستی با شاه ایران، به سرزمین

خود بازمی‌گردد.

در نامه کیخسرو به رستم پس از دستگیری خاقان چین آمده:

رسید و ز غم ابروان پر ز چین	به بند تو بر پیل خاقان چین
همان به که در بند باشد اسیر	نیامد مرا کشتنش دلپذیر
که چون دشمن زنده یابی به بند	که وقتی مرا موبدی داد پند
که هر گه که خواهی توان کشت اسیر	مکش زود او را ابر خیر خیر
بدو کشوری خواستار آیدت	مبادا که زنده به کار آیدت
کسی کی تواند به عمری دراز	چو کشته بود، زنده کردنش باز
کزین پس نیاید ز خاقان گزند	بمانیم تا زنده ماند به بند
کسی بفکند خسرو نامدار	دگر، گر چند در کارزار
که هست این ز کردار و خوی درشت	چو شاهست زودش نشایست کشت
به‌ویژه به خون، زانکه کاریست سخت	به هر کار مشتتاب ای نیکبخت

نمونه‌ای دیگر از رفتار با بزرگان را می‌توان در در جنگ کیخسرو با شاه مکران دید. در

این جنگ، شاه مکران در میانه نبرد کشته می‌شود و یکی از فرماندهان کیخسرو پیشنهاد

می‌دهد که سر شاه مکران را ببرند. کیخسرو به او پند می‌دهد که بریدن سر شهriاران

کاری اهرمنانه است و دستور می‌دهد تا بدن شاه مکران را با مشک و گلاب بشویند و با

لباسی فاخر و شاهانه، آنگونه که شایسته بزرگان است، او را در دخمه بگذارند.

یکی گفت شاه‌سروش را بریم	بدو گفت زشت اندرو ننگ‌ریم
سر شهriاران که بُرد ز تن	مگر تیره از تخمه اهرمن
یکی دخمه سازید مشک و گلاب	چنان چون بود شاه را جای خواب



برهنه نباید که گردد تنش
پوشید رویش به دیبای چین
بران هم نشان خسته در جوشنش
که مرگ بزرگان بود همچین

۵-۳-۵. شیوه رفتار با زخمیان دشمن

در نبرد گودرز (فرمانده سپاه ایران) و پیران (فرمانده سپاه توران)، در پاسخ نامه پیران برای گرفتن فرصت و برپایی آتش بس، گودرز درخواست او را می‌پذیرد و برایش می‌نویسد «اگر لشگرت زخمی شده‌اند، ما صبر می‌کنیم تا آنها را درمان کنی و هر گاه آماده رزم بودی بگو تا جنگ را از سر بگیریم». وی سپس توضیح می‌دهد که این کار را از آن روی انجام می‌دهد تا پیران بعدها بهانه نیاورد و نکوید سپاه ایران ناگهان به ما یورش آوردند و به ما امان ندادند که لشگر خود را آماده نبرد سازیم.

پراکنده از لشگرت خستگان	ز خویش و ز پیوند و پیوستگان
بمان تا شوند از پزشکان درست	زمان جستن اکنون بدین کار تست
اگر خواهی از من زمان و درنگ	وگر جنگ خواهی بیارای جنگ
بدان گفتم این تا به روز نبرد	به ما بر بهانه نیاری تو کرد
که ناگاه بر ما به جنگ آمدی	کمین کردی و بی درنگ آمدی

۵-۳-۶. رویکرد ایرانیان نسبت به تاکتیک‌های شیبخون و نیرنگ

در جنگ‌های ایرانیان می‌توان مواردی از رعایت اصول جوانمردی و اخلاق را نیز در به کار بردن تاکتیک‌های گوناگون دید. برای نمونه، در جنگ با هومان (پهلوان تورانی)، گیو (پهلوان ایرانی) به یاران خود گوشزد می‌کند که شیبخون زدن و یورش ناگهانی به دشمن، کار دلیران و رسم مردان و شجاعان نیست.

شیبخون نه کار دلیران بود
نه آیین مردان و شیران بود

همچنین هنگامی که شاه هاماوران، کیکاوس (شاه ایران) را به مهمانی دعوت می‌کند و سپس با نیرنگ او را اسیر می‌سازد، رستم در نامه‌ای که به شاه هاماوران می‌نویسد، او را از این بابت بسیار نکوهش می‌کند و سپس طی جنگ، شکست سختی به او می‌دهد.

یکی نامه بنوشت با گیر و دار	پر از گرز و شمشیر و از کارزار
نخست از جهان آفرین کرد یاد	در دانش و داد را برگشاد



دگر گفت کای شاه هاماوران
ز بد گوهری بر تو این بس نشان
ز بی دانشی جسته‌ای برتری
بدینسان بیایدت از خویش شرم
که بر شاه ایران کمین ساختی
نه مردی بود چاره جستن به جنگ
که در جنگ هرگز نسازد کمین

همانا که هستی ز بد گوهران
که نیرنگ سازی به گردن کشان
تو بد گوهری وز سنگ کمتری
به گیتی ندانی همی سرد و گرم
به پیوستگی در بد انداختی
نرفتی به رسم دلاور نهنگ
اگر چند باشد دلش پر ز کین

۵-۳-۷. توجه به بازسازی بناها و پاسداری از محیط زیست

پس از پایان یافتن جنگ نیز، توجه به شیوه بازسازی بناها و پاسداری از محیط زیست توسط ایرانیان نکات جالب توجهی را در خود دارد. برای نمونه، هنگامی که شاپور ساسانی می‌تواند قیصر روم را که به ایران حمله کرده بود شکست دهد، از او غرامت می‌خواهد. در میان مواردی که شاپور از قیصر طلب می‌کند، ساختن هر جایی که در طول جنگ ویران شده و کاشتن درخت‌هایی تازه به جای همه درخت‌هایی که در طول جنگ آسیب دیده‌اند، است.

از ایران دگر هرچه ویران شدست
سراسر بر آری به دینار خویش
دگر هرچه ز ایران بریدی درخت
بکاری و دیوارها برکنی

کنام پلنگان و شیران شدست
بیایی مکافات کردار خویش
نبرد درخت کسان نیکبخت
ز دل‌ها مگر خشم کمتر کنی

۵-۳-۸. شیوه رفتار با سرزمین‌های فتح شده

و سرانجام آنکه، پس از فرار افراسیاب و فتح سرزمین‌های تورانی، کیخسرو به این سرزمین‌ها می‌رود و با دادگری به همگان امان می‌دهد.

سپه چون گذر کرد از آن سوی رود
کزین آمدن کس مدارید باک
گرانمایه گنجی به درویش داد
وزانجا بیامد سوی مرز سغد
ببخشید گنجی بران شهر نیز
به هر منزلی زینهار سوار
فرستاد از آن پس به هر کس درود
بخواید ما را ز یزدان پاک
کسی را کزو شاد بود بیش داد
یکی نو جهان دید آرام جغد
همی خواست کاباد گردد به چیز
همی آمدندی بر شهریار



و سرانجام آنکه، در خواندن داستان‌های شاهنامه، می‌توان این موضوع را در نظر گرفت که سنت‌ها و آیین‌های به کار گرفته شده از سوی پهلوانان و جنگاوران به هنگام رزم، در واقع برآمده از دل جامعه‌ای است که آنها را پرورانده و بر بنیان باورها و دیدگاه‌های مردم زمانه‌شان استوار است. در واقع، در صورتی که تعارضی فرهنگی میان رفتار شخصیت‌های اسطوره‌ای و باور مردم عادی وجود داشته باشد، آنگاه نمی‌توان انتظار داشت که این اسطوره‌ها برای سده‌ها به عنوان قهرمانان یک جامعه شناخته شوند و داستان دلآوری‌هایشان نسل به نسل منتقل شود و در بزنگاه‌های تاریخی و به هنگام نبردهای دوره‌های گوناگون، شخصیت‌های واقعی به نام اسطوره‌ها خوانده شوند و تداعی گر منش صلح جویانه و خردمندی آنان باشند.

تداوم حیات این اسطوره‌ها در زیست فرهنگی ایرانیان در سراسر این حوزه فرهنگی و تمدنی در بیش از هزار سال گذشته، می‌تواند نشان از پیوند تنگاتنگ میان عناصر فرهنگی تشکیل دهنده هویت ایرانی با ذهنیت شخصیت‌های اسطوره‌ای صلح دوست روایت شده در شاهنامه داشته باشد. از این رو، پژوهش‌های بیشتر با رویکردهای میان رشته‌ای در زمینه شاهنامه پژوهی، می‌تواند دریچه‌های تازه برای فهم بنیان‌های فرهنگی جوامع ایرانشهری به دست دهد.

۶. نتیجه‌گیری

در مجموع، به نظر می‌رسد رویکرد شاهنامه نسبت به جنگ‌ها، ژانر تازه‌ای در حماسه سرایی می‌آفریند و در حالی که پهلوانان شاهنامه مدام در جنگ و نبرد هستند، اما جهان‌بینی و ذهنیت آنها صلح محور است و برای برپایی صلح از جان می‌گذرند. در واقع، در حالی که در ژانر حماسه، مبارزه و خشونت اصل حاکم است، اما حکمت فردوسی این قاعده را می‌شکند.

برای دست کشیدن از جنگ، فردوسی در جای جای شاهنامه مفهومی را می‌پرورد که در این زمینه مشکل گشا است؛ این مفهوم چیزی جز «خرد» نیست و شیوه دستیابی به



خرد، حرکت در مسیر دادگری بوده است. (قوام و فاطمی نژاد، بهار ۱۳۸۸، ۱۷۵) از همین رو است که در شاهنامه به دفعات شاهد گفت‌وگو و مفاهمه منطقی افراد هستیم. به این ترتیب، جامعه مطلوب شاهنامه، جامعه‌ای دانامحور و صلح دوست است که در آن کرامت انسانی یک اصل خدشه ناپذیر به شمار می‌رود.

تداوم تاریخی شاهنامه خوانی در میان ایرانیان در طی بیش از یک هزار سال، به خوبی نشانگر ذهنیت عمومی جامعه بزرگ ایران فرهنگی نسبت به مفاهیم جنگ و صلح و توجه به آداب و رسوم و اندیشه‌های مروج صلح به عنوان یک ارزش فرهنگی، اجتماعی و سیاسی است.

همانطور که در آغاز این نوشتار گفته شد، هدف از این پژوهش آن است که به این پرسش‌ها پاسخ داده شود که بر پایه شاهنامه فردوسی، چه عناصر فرهنگی و ذهنی شکل دهنده به آداب جنگ و صلح در سنت ایرانی قابل شناسایی است و این آداب چگونه بازتاب دهنده یک جهان‌بینی صلح طلبانه در بستر حماسه‌های جنگی هستند؟ در این زمینه، کوشش شد تا در چهارچوب نظریه واقع‌گرایی و با بهره‌گیری از روش پژوهش مکتب تاریخ‌نگاری آنال و با تأکید بر اهمیت مطالعه ذهنیت انسان‌ها برای فهم رویدادهای تاریخی و ویژگی‌های اجتماعی، به بررسی دیدگاه ایرانیان نسبت به جنگ و صلح به روایت شاهنامه فردوسی (نسخه خالقی مطلق) پرداخته شود.

در سرانجام این بحث، می‌توان دید که در چهارچوب تعریفی تازه از نظریه واقع‌گرایی و در قالب گونه‌ای «واقع‌گرایی اخلاق مدار» و با تحلیل محتوای گفتار و نوشتار و کردار شماری از شخصیت‌های شاهنامه، می‌توان گفت که رویکرد صلح مدارانه نسبت به دیگر اقوام و کشورها از جمله ارزش‌های فرهنگی، اجتماعی و سیاسی ایرانیان به شمار می‌آمده است. در مقدمه این نوشتار گفته شد، منابع حقوق جنگ در متون امروزی شامل عرف، اصول کلی حقوقی و قراردادهای بین‌المللی هستند. اما می‌توان دید که در شاهنامه اصول اخلاقی و جوانمردی نیز ملاک هستند و این تفاوتی است که ذهنیت تاریخی ایرانیان نسبت به جهان و هستی و ماهیت جنگ و صلح را شکل می‌دهد.



به این ترتیب، بازخوانی دوباره متون کهن ایرانی با رویکردی تازه و با بهره‌گیری از نظریه‌ها و روش‌های نوین پژوهش، به ما یاری می‌رساند تا میراث فرهنگی مشترک مردمانی که در گستره‌ای پهناور، از سرزمین‌های شرقی چین و کوه‌های هیمالیا در هند تا سواحل مدیترانه در ترکیه و از دشت‌های قزاقستان و کوه‌های قفقاز تا سواحل جنوبی خلیج فارس، در کنار یکدیگر زیسته‌اند را شناسایی کنیم. این امر می‌تواند عناصر هویتی تازه‌ای را برساخته و برای درک بهتر ویژگی‌های فرهنگی این جوامع و تقویت پیوندهای میان آنان، راهگشا باشد و به روابط میان کشورها در این حوزه فرهنگی و تمدنی مشترک یاری رساند.

سپاسگزاری

این پژوهش تقدیم می‌شود به جناب آیت‌الله دکتر مصطفی محقق داماد، به احترام رویکرد صلح دوستانه ایشان نسبت به روابط میان انسان‌ها.

تضاد منافع

هیچ‌گونه تضاد منافی از سوی نویسنده گزارش نشده است.

حمایت مالی

این مقاله از هیچ‌گونه حمایت مالی از سوی نهادها، سازمان‌ها یا منابع خاصی برخوردار نبوده است.



منابع

- اتحادیه، منصوره؛ و فولادوند، حامد (۱۳۶۵). بیش و روش در تاریخ‌نگاری معاصر. تهران: نشر تاریخ ایران.
- احمدی، مسلم (۱۳۸۹). راهبردها و فنون جنگ در شاهنامه. تهران: انتشارات دافوس.
- ارشادی، سمیه؛ و ذاکری، احمد (۱۳۹۶). حقوق اسرای جنگی در شاهنامه فردوسی با استناد به کنوانسیون سوم ژنو ۱۹۴۹. فصلنامه شعرپژوهی، ۵(۱)، ۲۲-۱.
- باقری، سعید؛ و حقیقت، سیدصادق (۱۳۹۲). نظریه جنگ عادلانه در فلسفه سیاسی سنت آگوستین. غرب‌شناسی بنیادی، ۴(۲)، ۵۰-۲۳.
- بحرانی‌پور، علی (۱۳۹۲). تلاش‌هایی برای بومی‌سازی مکتب آنال؛ مطالعه موردی دیدگاه‌های استاد علی مظاهری در فصل‌های میانی کتاب جاده ابریشم. مجله تاریخ‌نگری و تاریخ‌نگاری، ۲۳(۱۲)، ۳۸-۵.
- برودل، فرناند (۱۳۷۲). سرمایه‌داری و حیات مادی ۱۴۰۰ تا ۱۸۰۰ (ترجمه بهزاد باشی). تهران: نشر نی.
- بلک، جرمی و دونالدم. مکرایلد (۱۳۹۰). مطالعه تاریخ (ترجمه محمدتقی ایمان‌پور و مهدی فراهانی منفرد). مشهد: دانشگاه فردوسی.
- بهبودی، رقیه (۱۳۷۳). قوم‌های کهن در آسیای مرکزی و فلات ایران. تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت امور خارجه.
- پیران، پرویز (۱۳۷۲). سرمایه‌داری و حیات مادی ۱۴۰۰ تا ۱۸۰۰ (نوشته فرناند برودل، ترجمه بهزاد باشی). تهران: نشر نی.
- تیشه‌یار، ماندانا (۱۴۰۲). ویژگی‌های دیپلماتیک بانوفرستادگان به روایت شاهنامه. پژوهش‌نامه ایرانی سیاست بین‌الملل، ۱۱(۲)، ۱۳۰ تا ۱۶۱.
- جمال‌بیان‌زاده، برزو؛ و حاتم‌پور، مهین (۱۴۰۳). جنگ و صلح در شاهنامه؛ تحلیل مفاهیم جنگ‌طلبی و صلح‌جویی. سومین کنفرانس ملی تازه‌های روان‌شناسی تکاملی و تربیتی.
- حقیقت، سیدصادق؛ مرتضوی لنگرودی؛ باقری خاروانی، سعید (۱۳۹۲). مطالعه قوائد و اسلوب بین‌المللی صلح (جنگ عادلانه در دوره کلاسیک) در فلسفه سیاسی. فصلنامه پژوهش‌های سیاسی و بین‌المللی، ۵(۱۷)، ۴۸ تا ۲۱.
- حکیمی، محمود؛ و حسنی‌تبار، کریم (۱۳۷۰). جهان‌بینی و حکمت فردوسی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- خیرخواه، محمد (۱۳۸۸). نقش فردوسی در شعر حماسی و ادبیات کهن فارسی دری. تهران: انتشارات خاوران.





- سیف‌زاده، حسین (۱۳۷۶). نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل (مبانی و قالب‌های فکری). تهران: سمت.
- صیفوری، بتول؛ و توفیق‌یان‌فر، علی‌حسن (۱۳۹۲). نگاهی جامعه‌شناختی به علل و آیین جنگ‌ها در شاهنامه فردوسی. مطالعات ایرانی، ۱۲(۲۴)، ۲۱۷ تا ۲۳۸.
- ضیایی بیگدلی، محمدرضا (۱۳۸۶). حقوق بین‌الملل عمومی. تهران: گنج دانش.
- عابدیان، متین (۲۹ اسفند ۱۳۹۴). تئوری جنگ عادلانه. صدانت، برگرفته از: <https://3danet.ir>
- عالم، عبدالرحمن (۱۳۷۶). تاریخ فلسفه سیاسی غرب، از آغاز تا پایان سده‌های میانه. تهران: وزارت امور خارجه، دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی.
- غلامی‌زاده، اکرم (۱۳۹۹). جلوه‌هایی از صلح و آشتی در اشعار فردوسی. فصلنامه صلح‌پژوهی اسلامی، اول(۱)، ۱۶۹ تا ۱۸۰.
- فالتزگراف، رابرت؛ دوئرتی، جیمز (۱۳۷۶). نظریه‌های متعارض در روابط بین‌الملل (۲ ج). تهران: قومس.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۹۳). شاهنامه (به تصحیح جلال خالقی مطلق). تهران: نشر سخن.
- فضلی‌نژاد، احمد (۱۳۸۷). پژوهشی در روش‌شناسی و تاریخ‌نگاری مکتب آنال. مجله تاریخ پژوهان، شماره ۱۶.
- فولادوند، حامد (۱۳۶۵). مکتب آنال در تاریخ‌نگاری فرانسه. در مجموعه پیش و روش در تاریخ‌نگاری معاصر (زیر نظر منصوره نظام مافی و حامد فولادوند). تهران: نشر تاریخ ایران.
- قاسمی، اسمعیل (۱۳۸۹). قواعد حقوق جنگ در شاهنامه «پایان‌نامه». تهران: دانشگاه پیام‌نور.
- قریان‌نیا، ناصر (۱۳۸۲). حقوق جنگ در اسلام. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- قوام، عبدالعلی؛ و فاطمی‌نژاد، احمد (۱۳۸۸). ارتباط جنگ و آنارشی؛ نقد دو وجهی آنارشی سلسله مراتب بر مبنای شاهنامه. پژوهشنامه علوم سیاسی، ۴(۲)، ۱۵۹ تا ۱۹۳.
- کریمی، بهزاد (۱۳۸۹). مکتب تاریخ‌نگاری آنال. مجله تاریخ و تمدن اسلامی، ۶(۱۱)، ۱۶۷ تا ۱۹۱.
- کیا، خجسته (۱۳۷۱). سخنان سزاوار زنان در شاهنامه. تهران: نشر فاخته.
- مظاهری، علی (۱۳۷۲). جاده ابریشم (ترجمه ملک ناصر نوبان). تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- مورگنتا، هانس. جی (۱۳۷۴). سیاست میان ملت‌ها (ترجمه حمیرا مشیرزاده). تهران: دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی وزارت خارجه.
- مون، دیوید (۱۳۹۴). فرنان برودل و مکتب آنال؛ معرفی مکتب تاریخی آنال و بررسی کتاب جهان‌مدیرانه‌ای (ترجمه علیرضا فدایی پور). ترجمان. برگرفته از <http://strath.ac.uk>

میرزا، ملا احمد (۱۳۸۲). جنگ و صلح در شاهنامه. نامه پارسی، ۱، ۴۳-۸۶.

نصوحی، احسان (۱۳۹۶). مفهوم جنگ از دیدگاه حقوق بین‌الملل. تهران: حقوق گستر.

نقیب‌زاده شهربابکی، احمد (۱۳۷۶). تحول‌ها روابط بین‌الملل (از کنگره وین تا امروز). تهران: البرز.

همایی، سیدجلال؛ یوزباشی، مریم؛ و سرمد، زهره (۱۴۰۳). فلسفه جنگ و ضد جنگ در شاهنامه فردوسی با نگاهی دیگر. نشریه علمی سبک‌شناسی نظم و نثر فاسی، ۱۷(۹)، ۱۹۷ تا ۲۲۸.

یسنا، یعقوب (۱۳۹۴). مقدمه‌ای بر فردوسی‌شناسی و شاهنامه‌پژوهی. تهران: نشر راویس.

Chartier, R. (1989). Cultural History (Lydia G. Cochrane, Trans.). Great Britain: Polity Press.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۲۰۱

آداب جنگ و صلح در میان
ایرانیان به روایت شاهنامه



مقاله پژوهشی

فرهنگ صلح در روایت‌های نمادین ایران: خوانش نشانه‌شناختی، از اسطوره تا سیاست بین‌الملل

سعیده کوزه‌گری*

دریافت: ۱۴۰۴/۰۶/۱۵؛ پذیرش: ۱۴۰۴/۱۱/۱۶

چکیده

درک رفتار بین‌المللی ایران، به‌عنوان کشوری با تمدنی دیرپا و لایه‌های فرهنگی پیچیده، نیازمند عبور از تحلیل‌های سطحی و واکاوی ژرف‌ساخت‌های نمادین آن است. این پژوهش با به‌کارگیری نظریه «سپهر نشانه‌ای» یوری لوتمان، به واکاوی گفتمان صلح در نمادهای ملی و فرهنگی ایران می‌پردازد. پرسش اصلی آن است که روایت صلح چگونه از رهگذر سازوکارهای نشانه‌ای در سپهر نشانه‌ای ایران صورت‌بندی شده و چه نسبتی با الگوی کنش‌گری این کشور در عرصه بین‌الملل دارد؟ پژوهش با «تحلیل بینامتنی» پنج متن (درفش کاویانی، تخت جمشید، باغ ایرانی، شاهنامه و اشعار کلاسیک) فرهنگ ایران را مورد مطالعه قرار می‌دهد. یافته‌ها از وجود یک «روایت کلان صلح عدالت‌محور» در هسته این سپهر حکایت دارد؛ روایتی که صلح را نه وضعیتی انفعالی، بلکه آرمانی مشروط به تحقق «ارته» (نظم عادلانه) و نفی «دروج» (بی‌عدالتی) تعریف می‌کند. این روایت، الگوی رفتار ایران مبتنی بر اجتناب از تجاوزگری و تأکید بر دفاع مشروع را تبیین می‌کند. فراتر از تبیین الگوی رفتاری ایران، این پژوهش با تحلیل تطبیقی دو سپهر نشانه‌ای ایران و غرب آشکار می‌سازد که شکاف تفسیری پایدار در روابط بین‌الملل، ریشه در برخورد کدهای فرهنگی متعارض دارد. آنچه درون سپهر نشانه‌ای ایران «دفاع مشروع» و «احیای ارته» معنا می‌شود، در سپهر نشانه‌ای غرب مبتنی بر نظم وستفالیایی، به‌عنوان «تجاوز» و «بی‌ثبات‌سازی» ترجمه می‌شود و غفلت از این منطق درونی، تحلیل‌های رایج را به تقلیل‌گرایی دچار می‌سازد.

کلیدواژه‌ها: نشانه‌شناسی فرهنگی، صلح عدالت‌محور، ارته و دروج، نمادهای ملی ایران، سیاست خارجی ایران، یوری لوتمان، سپهر نشانه‌ای.

۱. استادیار، گروه روابط بین‌الملل، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران
✉ s.kouzehgari@modares.ac.ir

* نویسنده مسئول

۱. مقدمه و بیان مسئله

نمادهای ملی و فرهنگی، فراتر از کارکرد تزئینی یا هویتی بخشی صرف، به مثابه «متون» فرهنگی پیچیده‌ای عمل می‌کنند که ارزش‌ها، آرمان‌ها و حافظه جمعی یک تمدن را در خود رمزگذاری می‌نمایند. این نمادها کنشگران فعال معناسازی هستند که در شکل‌دهی به ذهنیت جمعی و جهت‌دهی به پارامترهای کنش سیاسی در عرصه بین‌الملل ایفای نقش می‌کنند. این پژوهش بر این پیش‌فرض استوار است که فهم عمیق رفتار یک کشور در نظام بین‌الملل، به‌ویژه کشورهای با تاریخ تمدنی چندین هزارساله مانند ایران، نیازمند واکاوی لایه‌های زیرین و نمادین فرهنگ آن است که همچون نقشه راهی برای کنش‌گری عمل می‌کند.

مسئله اصلی پژوهش، وجود شکاف تفسیری میان تصویر غالب از ایران در گفتمان بین‌المللی به عنوان تهدید یا عامل بی‌ثباتی، و روایت صلح‌جویانه‌ای است که در هسته نمادهای بنیادین فرهنگی و ملی آن نهفته است. جمهوری اسلامی ایران در گفتمان رسانه‌ای و تحلیلی غالب غربی، عمدتاً از دریچه تقابل‌های ایدئولوژیک، برنامه‌هسته‌ای و چالش‌های امنیتی تصویر می‌شود. این نگاه تک‌سویه نه تنها پیچیدگی‌های جامعه ایرانی را نادیده می‌گیرد، بلکه از درک روایت فرهنگی مسلطی که در اعماق هویت این سرزمین جریان دارد و می‌تواند کلید رمزگشایی الگوهای رفتاری آن باشد، غافل می‌ماند. پرسش اساسی این است که چگونه روایت صلح از طریق سازوکارهای نشانه‌ای و بینامتنی در سپهر نشانه‌ای ایران صورت‌بندی شده و این صورت‌بندی چه نسبتی با الگوی بازنمایی شده از کنش‌گری ایران در عرصه بین‌الملل برقرار می‌کند؟

مرور نظام‌مند ادبیات (که در بخش پیشینه به تفکیک آمده) نشان می‌دهد مطالعات موجود یا به توصیف تاریخی نمادها پرداخته‌اند، یا تحلیل‌های نشانه‌شناختی را به حوزه‌ای خاص مانند ادبیات یا هنر محدود کرده‌اند، و یا در تحلیل روابط بین‌الملل از نقش زیرساخت‌های فرهنگی غفلت ورزیده‌اند. به عبارتی، خلأ پژوهشی در پیوند میان



نشانه‌شناسی فرهنگی و مطالعات روابط بین‌الملل، به‌ویژه در مورد ایران، کاملاً مشهود است. نوآوری این پژوهش در پر کردن این شکاف از طریق به کارگیری چارچوب نظری «سپهر نشانه‌ای» یوری لوتمان^۱ به عنوان یک دستگاه تحلیلی منسجم است. این چارچوب امکان تحلیل شبکه‌ای نمادها و کشف «روایت کلان» حاکم بر آنها را فراهم می‌آورد. نوآوری دیگر، صورتبندی دقیق دوگانه «ارته/دروج» به عنوان هسته مرکزی روایت صلح عدالت‌محور و نشان دادن چگونگی بازتولید این دوگانه در تمام لایه‌های سپهر نشانه‌ای ایران، از اسطوره تا کنش سیاسی است.

این پژوهش داده‌های خود را از نمادهای ملی و فرهنگی شامل درفش کاویانی، تخت جمشید، باغ ایرانی، شاهنامه فردوسی و اشعار کلاسیک استخراج کرده و با تکنیک تحلیل بینامتنی بر اساس نظریه سپهر نشانه‌ای لوتمان، به کشف روایت‌های پنهان در این متون می‌پردازد. پرسش‌های پژوهش بدین شرح تدوین شده‌اند: نخست، روایت صلح در سپهر نشانه‌ای ایران چگونه صورتبندی شده است؟ دوم، این روایت نمادین چه نسبتی با الگوی تاریخی رفتار بین‌المللی ایران برقرار می‌سازد و چه نسبتی بین این روایت فرهنگی ریشه‌دار و گفتمان سیاسی مسلط در ایران معاصر وجود دارد؟ ساختار مقاله پس از این مقدمه، به ترتیب به پیشینه تحقیق، چارچوب نظری، روش پژوهش، تجزیه و تحلیل داده‌ها، بحث و در نهایت، نتیجه‌گیری و دلالت‌های پژوهش اختصاص خواهد یافت.

۲. پیشینه پژوهش

پیشینه پژوهش مرتبط با فرهنگ صلح در ایران را می‌توان در چهار دسته اصلی مشاهده نمود که هرکدام بخشی از این پازل مفهومی را روشن ساخته‌اند. نخست، مطالعات اسطوره‌شناختی و ادبی تطبیقی قرار دارد که به تحلیل مفاهیم صلح، آشتی و عدالت در متون ادبی و اساطیری ایران، عمدتاً در مقایسه با آثار تمدن‌هایی مانند یونان، پرداخته‌اند. از جمله این پژوهش‌ها می‌توان به کار رحیمی و همکاران (۱۴۰۵) در بررسی جلوه‌های





آشتی در شاهنامه در مقایسه با ایلیداد، مطالعه عبدالله‌زاده و همکاران (۱۴۰۱) در بازتاب اسطوره در حماسه‌های ملی ایران و یونان، تحقیق نعمتی (۱۳۹۴) در مقایسه انگیزه‌های جنگ، و پژوهش قربانی‌پور و طهماسبی (۱۴۰۲) در تحلیل دیرینه‌شناسی ستیز قدرت در خاندان‌های شاهی اشاره کرد. این دسته از مطالعات اگرچه در غنای تحلیل متون موفق بوده‌اند، عموماً در سطح مقایسه‌ای باقی مانده و به تحلیل نشانه‌شناختی نمادها و پیوند آنها با الگوهای رفتاری معاصر نپرداخته‌اند.

دسته دوم، مطالعات نشانه‌شناختی کاربردی و تحلیل بازنمایی است که نشانه‌شناسی را چارچوبی برای تحلیل بازنمایی‌های معاصر صلح و تعارض در هنر و رسانه می‌داند. پژوهش‌های شاخصی مانند مطالعه سارپیا^۱ (۲۰۱۸) در مورد نقش نشانه‌ها در تبدیل تعارض، تحقیق نجفی و همکاران (۱۴۰۰) در تحلیل پوسته‌های صلح ایران و آمریکا، و تحلیل پیرانی و غفاری (۱۴۰۱) از مضامین سرودهای ملی در این حوزه جای می‌گیرند. تمرکز این پژوهش‌ها عمدتاً بر آثار معاصر و واکنش به رویدادهای خاص است و کمتر به ریشه‌یابی تاریخی و تمدنی نمادهای صلح در لایه‌های عمیق فرهنگ پرداخته‌اند.

سومین دسته، مطالعات فلسفی-عرفانی و تاریخ اندیشه است که مفهوم صلح را در اندیشه فلاسفه، عرفا و شعرای بزرگ ایرانی واکاوی می‌کند. برای نمونه، پژوهش کوشکی، مؤذنی و جوادی ارجمند (۱۴۰۰) به بررسی صلح در اندیشه مولوی، عطار و ملاصدرا پرداخته و مطالعه مهرآوران (۱۴۰۲) دیدگاه سخنوران ادب فارسی مانند فردوسی، مولوی، سعدی و حافظ را درباره صلح گردآوری کرده است. این تحقیقات اگرچه برای حوزه تاریخ اندیشه ارزشمندند، اما معمولاً به تحلیل افراد خاص محدود شده و از خوانش نمادها به مثابه نظامی فرهنگی فراتر از اندیشه فردی غافل‌اند.

چهارمین و آخرین دسته، مطالعات تاریخی-سیاسی و روابط بین‌الملل است که یا صلح را در دوره‌های تاریخی خاص (مانند هخامنشیان) تحلیل می‌کند، یا رفتار بین‌المللی ایران را از منظر رئالیستی بررسی می‌نماید. از جمله می‌توان به پژوهش

1. Sarpiya



ویسی (۱۴۰۱) در بررسی اندیشه صلح پارسی هخامنشی، تحقیق رونگ^۱ (۲۰۲۲) در تحلیل نقش ایدئولوژیک پادشاه هخامنشی به عنوان صلح‌ساز، و مطالعه رومی (۲۰۲۳) با رویکردی رئالیستی به تحلیل سیاست تقابلی ایران اشاره کرد. مطالعات تاریخی این جریان کمتر به تداوم روایت‌های نمادین در طول زمان توجه دارند، و تحلیل‌های سیاسی آن غالباً متغیرهای فرهنگی و نمادین را نادیده می‌گیرند. مرور انتقادی این چهار جریان نشان می‌دهد که شکاف روش‌شناختی عمده‌ای میان مطالعات عمیق فرهنگی و تحلیل‌های سیاسی-بین‌المللی وجود دارد. پژوهش حاضر با عنوان «فرهنگ صلح در روایت‌های نمادین ایران» در صدد پرکردن این خلأ از طریق تلفیق چارچوب نظری نشانه‌شناسی فرهنگی برای کشف یک «روایت کلان صلح عدالت‌محور» در لایه‌های پنهان نمادهای ملی و فرهنگی ایران است، تا این روایت را به عنوان کلید تفسیر الگوی تاریخی رفتار بین‌المللی ایران به کار گیرد.

۳. چارچوب نظری: نشانه‌شناسی فرهنگی مکتب تارتو و مفهوم سپهر نشانه‌ای

این پژوهش برای واکاوی ژرف‌ساخت‌های گفتمان صلح در فرهنگ ایران، نظریه «سپهر نشانه‌ای» یوری لوتمان را به‌عنوان چارچوب نظری خود برگزیده است. این نظریه که در دل رویکرد نشانه‌شناسی فرهنگی مکتب تارتو پرورده شده، قدرت تبیینی بالایی در تحلیل نظام‌های معنایی پیچیده دارد. یوری میخائیلوویچ لوتمان (۱۹۹۳-۱۹۲۲)، بنیانگذار مکتب نشانه‌شناسی تارتو-مسکو، فرهنگ را یک «کلّیت عملکردی» و فضایی کلان می‌داند که تمامی نظام‌های نشانه‌ای در درون آن و در تعامل دیالکتیکی با یکدیگر و با مرزهای بیرونی خود معنا می‌یابند (لوتمان، ۱۹۹۰، ۱۲۳). از این منظر، فرهنگ یک مکانیسم تولید معناست و سپهر نشانه‌ای آن، نه یک آرشیو ایستا، بلکه یک «دستگاه زبانی» پویا و فعال در تولید، تبادل و ذخیره‌سازی اطلاعات است (لوتمان، اسپنسکی و میهایچوک^۲، ۱۹۷۸،

1. Rung

2. Lotman, Uspensky & Mihaychuk



۲۱۱). فرهنگ به مثابه یک «نظام نشانه‌ای» در نظر گرفته می‌شود که در آن هر عنصر فرهنگی (متن، زبان، هنر، آیین) در ایجاد معانی نقش ایفا می‌کند و به عنوان حافظه‌ای جمعی و غیروراثتی، اطلاعات را ذخیره، پردازش و بازتولید می‌نماید (لوتمان، ۱۹۹۰). این نگاه امکان تحلیل نمادهایی چون درفش کاویانی، تخت جمشید، باغ ایرانی، شاهنامه و شعر کلاسیک را نه به صورت واحدهای منفصل، بلکه به عنوان اجزایی درون یک شبکه پیچیده بینامتنی فراهم می‌کند که معنای آنها در گرو روابط درونی این شبکه و نیز تعامل با «سپهرهای نشانه‌ای» دیگر (مانند گفتمان بین‌المللی) است. چنین تحلیلی مستلزم در نظر گرفتن نمادها به مثابه «متونی» است که بر پایه شیوه‌های تولید معنا در برهه‌ای خاص از تکامل یک فرهنگ شکل می‌گیرند.

لوتمان مفهوم «سپهر نشانه‌ای» را با الهام از مفهوم «بیوسفر» (زیست‌کره) در زیست‌شناسی مطرح می‌کند. سپهر نشانه‌ای، فضایی انتزاعی و در عین حال عینی است که تمام فرایندهای نشانه‌ای در درون آن اتفاق می‌افتد و خارج از آن، هیچ نشانه‌ای امکان وجود و معناداری ندارد (لوتمان، ۱۹۹۰، ۱۲۳). این فضا، یک کلیت عملکردی و پویا است که تمامی نظام‌های نشانه‌ای در درون آن و در تعامل دیالکتیکی با یکدیگر معنا می‌یابند. به تعبیر سمننکو^۱ (۲۰۱۲)، سپهر نشانه‌ای هم شرط وجودی ارتباطات نشانه‌ای است و هم محصول آن. برای تحلیل سپهر نشانه‌ای ایران در این پژوهش، پنج مفهوم کلیدی بر اساس آرای لوتمان و شارحان او به کار گرفته می‌شود:

نخست، مفهوم «متن»^۲ به مثابه عنصر بنیادین. در این چارچوب، هر نماد فرهنگی (درفش کاویانی، بنای معماری، شعر) به عنوان یک «متن» در نظر گرفته می‌شود. این متون نه تنها حامل معنا هستند، بلکه در فرآیند خوانش و تفسیر، معنا را تولید و بازتولید می‌کنند. لوتمان، اسپنسکی و میهایچوک (۱۹۷۸، ۲۱۴) تأکید می‌کنند: «هر اثر ادبی یا هنری، متنی است که در شبکه‌ای از روابط بینامتنی با سایر متون فرهنگ خود معنا می‌یابد». متن می‌تواند تک‌کارکردی (انتقال پیام) یا چندکارکردی (تولید معانی جدید) باشد.

1. Semenenko
2. Text



دوم، «بینامتنیت»^۱ که بر اساس آن متون در درون سپهر نشانه‌ای در گفت‌وگویی دائمی با یکدیگر قرار دارند. معنای «عدالت» در شاهنامه با مفهوم «نظم» در معماری تخت جمشید و «صلح» در اشعار کلاسیک پیوند خورده و شبکه‌ای از معانی را شکل می‌دهد. این دیالوگ میان متون، پویایی فرهنگ را تضمین می‌کند و مانع از ایستایی آن می‌شود.

سوم، «مرز»^۲ که مهم‌ترین مفهوم در سپهر نشانه‌ای است. مرز فضایی است که در آن «خود» از «دیگری» متمایز می‌شود و در عین حال، محل تبادل و ترجمه معنا میان سپهرهای مختلف است. لوتمان (۱۹۹۰، ۱۳۶) مرز را «منطقه‌ای دوزبانه» می‌نامد که در آن عناصر بیرونی به درون ترجمه می‌شوند و عناصر درونی برای برون بازتعریف می‌گردند. تحلیل چگونگی تعریف «هویت صلح طلب ایرانی» در مرز با «دیگری متجاوز»، برای این پژوهش حیاتی است.

چهارم، دوگانه «خود و دیگری»^۳ که بر اساس آن هویت هر فرهنگی در تقابل با «دیگری» تعریف می‌شود. لوتمان و همکاران (۱۹۷۸، ۲۱۲) می‌نویسند: «در بستر نافرنگ است که فرهنگ در حکم یک نظام نشانه‌ای پدیدار می‌شود». به بیان دیگر، وجود هر فرهنگ و پویایی آن به وجود یک «دیگری فرهنگی» وابسته است که از دید اهالی آن فرهنگ، «نافرنگ» تلقی می‌شود. در این پژوهش، «دیگری» می‌تواند هم به معنای مهاجمان تاریخی و هم به معنای قدرت‌های معاصر متخاصم باشد.

پنجم، «عدم تعین و پویایی»^۴ که بیانگر آن است که سپهر نشانه‌ای هرگز یک سیستم بسته و ایستا نیست. وجود عناصر متضاد، گفتمان‌های رقیب و تنش‌های درونی، منبع پویایی و تغییر در فرهنگ است. لوتمان (۲۰۰۹) در کتاب «فرهنگ و انفجار» به این پویایی و نقش نقاط دوشاخگی^۵ در تحول فرهنگی پرداخته است. فرهنگ همواره میان نظم و آشوب (بی‌نظمی) در نوسان است و این تنش، موتور محرک تحول فرهنگی محسوب می‌شود.

1. Intertextuality
2. Boundary
3. Self/Other
4. Indeterminacy and Dynamics
5. bifurcation

بر اساس مفاهیم فوق، تحلیل در این پژوهش بدین صورت عملیاتی می‌شود: نخست، هر یک از نمادهای مورد بررسی (درفش کاویانی، تخت جمشید، باغ ایرانی، شاهنامه فردوسی و اشعار کلاسیک) به عنوان یک «متن» در سپهر نشانه‌ای ایران تحلیل می‌گردد. دوم، روابط بینامتنی میان این متون برای کشف «روایت کلان» حاکم بر آنها بررسی می‌شود. سوم، کارکرد مرز در تعریف هویت «صلح طلب ایرانی» در برابر «دیگری متجاوز» مورد تحلیل قرار می‌گیرد. چهارم، دوگانه‌های بنیادین «خود/دیگری» و «نظم/بی نظمی یا بی عدالتی» که در نهایت به دوگانه «ارته/دروج» (راستی/دروغ، نظم عادلانه/بی عدالتی) بازمی‌گردند، به عنوان الگوی معناسازی در سپهر نشانه‌ای ایران معرفی می‌شوند.

۴. روش پژوهش

این پژوهش از روش کیفی با رویکرد توصیفی-تحلیلی پیروی می‌کند. چارچوب نظری هدایت‌کننده تحقیق، نظریه «سپهر نشانه‌ای» یوری لوتمان است که در بخش پیشین تشریح گردید. روش تجزیه و تحلیل داده‌ها، «تحلیل بینامتنی» است. این روش که مستقیماً از آرای لوتمان در باب روابط میان متون در یک سپهر نشانه‌ای نشأت می‌گیرد، به ما امکان می‌دهد تا روابط پنهان و گفت‌وگوی مستمر میان نمادهای فرهنگی ایران را کشف کنیم. نمونه‌گیری به صورت هدفمند^۱ و با در نظر گرفتن دو معیار اصلی انتخاب شده‌اند: نخست، اهمیت تاریخی و مرکزیت هر نماد در هویت ایرانی؛ دوم، تنوع گونه‌شناختی به منظور پوشش طیف متنوعی از نمادها شامل حوزه‌های اسطوره‌ای، معماری و ادبیات. بر این اساس، پنج «متن فرهنگی» کلیدی برگزیده شدند: درفش کاویانی به عنوان نماد اسطوره‌ای-سیاسی عدالت خواهی و مقاومت؛ تخت جمشید به عنوان متن معماری بازنماینده ایدئولوژی هخامنشی در باب نظم و صلح؛ باغ ایرانی به عنوان الگوی کالبدی نظم عادلانه و پیوند زمین و آسمان؛ شاهنامه فردوسی به عنوان متن حماسی بازنماینده روایت تاریخی-اسطوره‌ای ایران؛ و اشعار کلاسیک به عنوان گفتمان عرفانی-انسانی درباره وحدت بشری.





گردآوری داده‌ها از سه طریق انجام شده است: تحلیل متون اولیه از طریق مطالعه و واکاوی مستقیم متون اصلی (مانند شاهنامه فردوسی) به زبان فارسی؛ تحلیل بصری از طریق بررسی اسناد و گزارش‌های باستان‌شناسی مربوط به تخت جمشید و باغ‌های تاریخی ایران و تحلیل نقش برجسته‌ها و ساختار معماری؛ و تحلیل منابع ثانویه با بهره‌گیری از تفاسیر و تحلیل‌های پژوهشگران ایرانی و بین‌المللی درباره نمادهای مورد نظر. تحلیل داده‌ها در سه مرحله و بر اساس مفاهیم نظریه لوتمان انجام شده است. در مرحله نخست، شناسایی دال‌های کلیدی از طریق استخراج نشانه‌ها و بن‌مایه‌های تکرارشونده در هر متن صورت گرفت؛ نمونه‌هایی از این دال‌ها عبارتند از پیش‌بند چرمی کاوه در داستان درفش کاویانی، نقوش نمایندگان ملل در تخت جمشید، ساختار چهارباغ در باغ ایرانی، و تقابل ایران و توران در شاهنامه. در مرحله دوم، تحلیل تقابل‌های دوتایی با هدف شناسایی تقابل‌های بنیادین ساخت‌دهنده به متون انجام شد که تأکید اصلی بر تقابل محوری «ارته/دروج» (راستی/دروغ، نظم/آشوب، عدالت/بی‌عدالتی) بود. در مرحله سوم، تحلیل بینامتنی با هدف بررسی روابط و دیالوگ میان متون پنج‌گانه برای کشف «روایت کلان» حاکم بر آنها صورت پذیرفت؛ این مرحله شامل ردیابی چگونگی بازتولید تقابل ارته/دروج در هر متن و چگونگی پیوند این متون با یکدیگر برای شکل‌دهی به یک شبکه معنایی منسجم بود.

۵. تحلیل: روایت کلان صلح عدالت‌محور در سپهر نشانه‌ای ایران

این بخش به واکاوی داده‌ها در چارچوب نظریه سپهر نشانه‌ای لوتمان می‌پردازد. تحلیل در پنج محور اصلی و با تأکید بر روابط بینامتنی و کارکرد مرزها سامان یافته است. به منظور دقت بیشتر و انطباق کامل با روش پژوهش، تحلیل هر نماد با جزئیات بیشتر و بر اساس مفاهیم کلیدی نظریه لوتمان (متن، بینامتنیت، مرز، خود/دیگری، ارته/دروج) انجام شده و در انتهای تحلیل هر نماد، یک جدول تحلیلی ترسیم شده است.



۵-۱. درفش کاویانی: اسطوره گذار از «دروج» به «ارته»

درفش کاویانی فراسوی یک پرچم اساطیری، به مثابه «متن» بنیادینی در سپهر نشانه‌ای ایران عمل می‌کند که روایت گذار از وضعیت «آنومی» (بی‌نظمی ناشی از ستم ضحاک) به «نظم عادلانه» (حکومت فریدون) را رمزگذاری کرده است. داستان کاوه آهنگر که فرزندانش به دست کارگزاران ضحاک کشته شدند و او با پاره کردن استشهدنامه‌ای دروغین، علم قیام برافراشت، نماد قیام مردمی علیه ستم و دروغ است (عبدالله‌زاده و همکاران، ۱۴۰۱، ۷۶-۷۷). در تحلیل نشانه‌شناختی، پیش‌بند چرمی کاوه به عنوان دالی که در ابتدا نشانه کاریدی و فرودستی طبقاتی است، در فرآیندی از «ترجمه نشانه‌ای» به درفش (مدلول جدید) تغییر معنا می‌دهد و به نماد قدرت مشروع و عدالت خواهی تبدیل می‌شود. این فرآیند نشان‌دهنده پویایی سپهر نشانه‌ای و توانایی آن در خلق معانی جدید از دل متون موجود است. تبدیل پیش‌بند چرمی کاوه (نماد فرودستی و رنج) به درفش رهایی‌بخش، فرآیند «تبدیل نشانه‌ای» را نشان می‌دهد که در آن یک ابزار روزمره به نمادی از قدرت مشروع و عدالت خواهی بدل می‌شود.

تحلیل بینامتنی: درفش کاویانی با مفهوم «فرّه ایزدی» در اساطیر ایران پیوندی ناگسسته‌ی دارد. فرّه نیرویی الهی است که به فرمانروای شایسته اعطا می‌شود و مشروط به رفتار عادلانه اوست. چنانچه شاه ستم‌کند، فرّه از او گسسته می‌شود (عبدالله‌زاده و همکاران، ۱۴۰۱، ۷۴). بنابراین، درفش کاویانی نه تنها نماد قیام علیه ستم، بلکه نماد احیای مشروعیت و نظم است که با عدالت همراه است. از منظر دوگانه «خود/دیگری» در نظریه لوتمان، درفش کاویانی مرز هویتی روشنی میان «خود» (مردم ایران عدالت‌خواه) و «دیگری» (حکومت ظالم ضحاک به مثابه تجسم «دروج») ترسیم می‌کند. در دوره معاصر، این متن در مرز میان «خود» (مردم ایران با هویت عدالت‌خواه) و «دیگری» (حکومت‌های ظالم یا قدرت‌های متجاوز) بازتولید شده و به نماد مقاومت و استقلال‌خواهی تبدیل گشته است. این پویایی معنایی، نمونه‌ای از «عدم تعین» و حیات مستمر متن در سپهر نشانه‌ای است. نبرد همیشگی میان «ارته» و «دروج» در این متن به زیباترین شکل ممکن عینیت یافته است.

جدول ۱. تحلیل نشانه‌شناختی درفش کاویانی بر اساس مفاهیم لوتمان

مفهوم در نظریه لوتمان	تحلیل در متن درفش کاویانی
متن	داستان کاوه آهنگر و درفش کاویانی (برگرفته از شاهنامه).
بینامتنیت	پیوند با مفهوم «فرّه ایزدی» و روایت‌های قیام علیه ظلم در اساطیر ایران؛ گفت‌وگو با متن شاهنامه و روایت فریدون.
مرز	ترسیم مرز هویتی میان «خود» (عدالت‌خواهان به رهبری کاوه) و «دیگری» (ضحاک و نظام ستمگر او). این مرز اخلاقی و سیاسی است.
خود / دیگری	خود: مردم تحت ستم، کاوه به عنوان قهرمان مردمی، فریدون به عنوان نماد مشروعیت عادلانه. دیگری: ضحاک (ماردوش) به عنوان نماد «دروغ» (ستم، دروغ، بی‌نظمی) و نیروهای اهریمنی.
ارته / دروج	ارته: قیام برای احیای نظم عادلانه و رهایی از ستم. مشروعیت فریدون. دروج: سلطه ضحاک، دروغ در استشهادنامه، بی‌عدالتی ساختاری.
پویایی (عدم تعین)	تبدیل نشانه‌ای پیش‌بند چرمی (ایزار کار) به درفش (نماد قدرت و رهایی). در دوره معاصر، بازتولید به عنوان نماد مقاومت در برابر قدرت‌های خارجی.

۵-۲. تخت جمشید: معماری نظم عادلانه

در چارچوب سپهر نشانه‌ای، معماری ایران متونی پیچیده هستند که مفاهیم بنیادین حاکمیت، نظم اجتماعی و صلح عدالت‌محور را عینیت می‌بخشند. تخت جمشید به عنوان یکی از شاخص‌ترین این متون، روایت خاصی از قدرت و صلح را بازنمایی می‌کند. این بنا به عنوان یک «متن» معماری خوانده می‌شود که ساختار، نقش و حتی فقدان برخی عناصر در آن، دارای دلالت‌های معنایی مشخصی است. اوج این روایت را می‌توان در تخت جمشید به عنوان متنی نمادین ردیابی کرد. از منظر نشانه‌شناسی فقدان عمده استحکامات دفاعی جدی در این مجموعه، یک دلالت ضمنی قدرتمند ایجاد می‌کند: پیام اعتماد به ثبات درونی، صلح و انسجام امپراتوری (روت^۱، ۲۰۲۴، ۱۱۸). این معماری، صلح را نه محصول ضعف، بلکه نتیجه قدرت ناشی از یک نظم عادلانه و فراگیر تصویر می‌کند. نقوش بارعام، که در آن نمایندگان ملل گوناگون با پوشاک بومی خود و بدون نشانه‌ای از خواری، هدایا را تقدیم می‌کنند، تجسم عینی ایدئولوژی «صلح پارسی»^۲ است

1. Root
2. Pax Persica





(ویسی، ۱۴۰۱، ۱۴). کتیبه‌های داریوش بزرگ نیز این گفتمان را تأیید می‌کنند؛ او خود را مجری اراده اهورامزدا برای برقراری «ارته» (راستی و نظم) و آورنده «شیتی» (آرامش و رفاه) معرفی می‌کند.

تحلیل بینامتنی: تخت جمشید به عنوان متنی معماری، با درفش کاویانی به عنوان متنی اسطوره‌ای در گفت‌وگوست. هر دو به استقرار نظم عادلانه (ارته) پس از دوره‌ای بی‌نظمی (دروج) اشاره دارند. تفاوت در این است که درفش روایت «شدن» (قیام) را باز می‌گوید و تخت جمشید روایت «بودن» (نظم مستقر) را. این دو روی یک سکه، مکمل یکدیگر در سپهر نشانه‌ای ایران هستند.. مرز در تخت جمشید به شکلی متفاوت ترسیم می‌شود: این مرز نه یک دیوار دفاعی، بلکه یک آستانه آیینی است که در آن «دیگری» (نمایندگان ملل) در چارچوب نظم پارسی به درون سپهر نشانه‌ای ایران دعوت می‌شوند و با حفظ هویت خود، بخشی از این کل منسجم می‌گردند.

جدول ۲. تحلیل نشانه‌شناختی تخت جمشید بر اساس مفاهیم لوتمان

مفهوم در نظریه لوتمان	تحلیل در متن تخت جمشید
متن	مجموعه معماری تخت جمشید شامل کاخ‌ها، نقش برجسته‌ها و کتیبه‌ها.
بینامتنیت	گفت‌وگو با متن اسطوره‌ای درفش کاویانی (مکمل روایت قیام با روایت نظم مستقر)؛ همخوانی با کتیبه‌های سلطنتی و متون دینی زرتشتی در باب «ارته».
مرز	فقدان استحکامات دفاعی؛ مرز نه به عنوان دیوار، بلکه به عنوان «آستانه» و فضایی آیینی برای ادغام «دیگری» در نظم پارسی.
خود / دیگری	خود: شاهنشاهی هخامنشی به عنوان برقرارکننده نظم عادلانه (ارته) و محور جهان متمدن دیگری: نمایندگان ملل تابعه که با حفظ هویت بومی خود، در این نظم مشارکت می‌کنند و بخشی از آن می‌شوند. «دیگری» مطلق در این متن، «دروج» (دروغ و آشوب) است که در خارج از این نظم قرار دارد.
ارته / دروج	ارته: تجسم کالبدی و بصری نظم عادلانه، صلح و هماهنگی جهانی تحت حمایت اهورامزدا دروج: غایب بزرگ این متن است؛ هر آنچه خارج از این نظم هماهنگ قرار گیرد.
پویایی (عدم تعین)	پویایی در تفسیر این متن در طول تاریخ؛ از نماد شکوه امپراتوری تا نماد هویت ملی و تداوم تمدنی در ایران معاصر.

۳-۵. باغ ایرانی: الگوی کالبدی صلح عدالت محور

باغ ایرانی نمونه‌ی اعلای تبلور کالبدی روایت صلح عدالت محور است. طراحی چهارباغ با محوریت کوشک یا حوض مرکزی و جوی‌های آب متقارن، تجسم عینی عدالت توزیعی و نظم مبتنی بر مرکزیت فیض رسان است (خوانساری، مقتدر و یآوری، ۲۰۰۳). این ساختار هندسی دقیق، صرفاً یک طرح زیبایی‌شناختی نیست، بلکه یک «متن» کامل است که در آن عناصر طبیعی (آب، گیاه، نور) در چارچوبی از پیش تعیین شده، معنایی فراتر از کارکرد مادی خود می‌یابند. این ساختار، تصویری از بهشت (جنت) را تداعی می‌کند که در آن همه عناصر در جایگاه خود و در نظمی هماهنگ قرار دارند.

تحلیل بینامتنی: باغ ایرانی با متون ادبی عرفانی (مانند غزلیات حافظ و سعدی) در گفت‌وگویی دائمی است و شبکه‌ای از معانی را شکل می‌دهد که در آن، باغ هم تمثیل «جنت» (بهشت) و هم تصویر آرمانی جامعه‌ای هم‌آهنگ و عادلانه است. این پیوند، روایت «صلح درون‌گرا» و مبتنی بر نظم عادلانه را در سراسر سپهر نشانه‌ای ایران گسترش می‌دهد. باغ ایرانی همچنین در تقابل با «بیرون» (به مثابه نماد بی‌نظمی) معنا می‌یابد و مرز میان فرهنگ (نظم) و نافرنگ (بی‌نظمی) را بازنمایی می‌کند. مرز در اینجا دیوار باغ است که فضای مقدس و منظم «خود» را از بی‌نظمی «دیگری» (بیرون) جدا می‌کند. این مرز عینیت‌یافته‌ترین شکل «سپهر نشانه‌ای» است که در آن، حیات معنادار فرهنگی تنها در درون دیوارهای باغ امکان‌پذیر است.

جدول ۳. تحلیل نشانه‌شناختی باغ ایرانی بر اساس مفاهیم لوتمان

مفهوم در نظریه لوتمان	تحلیل در متن باغ ایرانی
متن	ساختار فضایی و هندسی باغ ایرانی (طرح چهارباغ، نظام آبیاری، کاشت گیاهان).
بینامتنیت	پیوند عمیق با متون دینی (توصیف بهشت) و متون ادبی-عرفانی (غزلیات حافظ و سعدی).
مرز	دیوار باغ به عنوان مرز فیزیکی و نمادین میان «فرهنگ» (فضای منظم و معنامند درون) و «نافرهنگ» (بیابان نماد بی‌نظمی در بیرون).
خود / دیگری	خود: فضای درون باغ به مثابه بهشت زمینی، جامعه آرمانی و نظم عادلانه. دیگری: بیابان، خشکی، و هرج و مرج بیرون از دیوار باغ.



مفهوم در نظریه لوتمان	تحلیل در متن باغ ایرانی
ارته / دروج	ارته: نظم کیهانی و عدالت توزیعی که در جریان متقارن آب و تقسیم فضا تجلی یافته است. دروج: بی‌نظمی، خشونت طبیعت و بی‌نظمی که در بیرون از مرزهای باغ قرار دارد.
پویایی (عدم تعین)	باغ ایرانی به عنوان الگویی ازلی، در دوره‌های مختلف تاریخی و در نقاط مختلف فلات ایران بازتولید شده و هر بار با مصالح و شرایط اقلیمی جدید، همان روایت کلان نظم عادلانه را بازنمایی کرده است.

۵-۴. شاهنامه فردوسی: حماسه «ارته» در برابر «دروج»

شاهنامه در ژرف‌ساخت خود یک «حماسه صلح عادلانه» است. فردوسی با بهره‌گیری از تقابل بنیادین «ارته» (راستی/نظم) و «دروج» (دروغ/بی‌عدالتی)، روایتی از تاریخ ایران را بازمی‌گوید که در آن، هدف نهایی استقرار نظم عادلانه است. صلح در شاهنامه همواره مشروط به عدالت است. اقدام فریدون پس از شکست ضحاک، بنیان‌گذاری جشن مهرگان و تقسیم جهان بر پایه شایستگی، نماد استقرار نظم جدید مبتنی بر داد و دهش است (عبدالله‌زاده و همکاران، ۱۴۰۱، ۶۸). الگوی رفتاری قهرمانان عمدتاً تدافعی است. ایرانیان به ندرت آغازگر جنگ هستند و اقدامات نظامی آنان معمولاً پاسخی به تجاوز یا کین‌خواهی خون به ناحق ریخته شده است (نعمتی، ۱۳۹۴، ۳۹۰). این تقابل اخلاقی با حماسه‌هایی مانند ایللیاد که انگیزه‌های جنگ اغلب شخصی و ناشی از خشم است، بارز می‌شود (رحیمی، ۱۴۰۰).

تحلیل بینامتنی: شاهنامه پلی میان اسطوره (درفش کاوایی) و تاریخ (تمدن‌های باستانی ایران) برقرار می‌کند. روایت ضحاک و فریدون در شاهنامه، همان تقابل دروج و ارته را که در درفش کاوایی رمزگذاری شده بود، در قالبی حماسی و مفصل بازتولید می‌کند. همچنین، تأکید بر دادگری و آبادانی در شاهنامه، با تصویر نظم عادلانه در باغ ایرانی و تخت جمشید همخوانی دارد. مرز اصلی در شاهنامه، مرز میان ایران و توران است، اما این یک مرز صرفاً جغرافیایی نیست، بلکه مرزی اخلاقی و اسطوره‌ای است که میان قلمرو «ارته» (ایران) و قلمرو «دروج» (توران) به عنوان نماینده نیروهای اهریمنی و متجاوز کشیده شده است.



جدول ۴. تحلیل نشانه‌شناختی شاهنامه فردوسی بر اساس مفاهیم لوتمان

مفهوم در نظریه لوتمان	تحلیل در متن شاهنامه فردوسی
متن	متن حماسی شاهنامه فردوسی.
بینامتنیت	بازتولید و بسط روایت‌های اساطیری (مانند درفش کاویانی) و تاریخی؛ گفت‌وگو با متون معماری (تخت جمشید و باغ ایرانی) در بازنمایی نظم عادلانه؛ تأثیرگذاری بر تمام متون ادبی و هنری پس از خود در سپهر نشانه‌ای ایران.
مرز	ترسیم مرز اسطوره‌ای و اخلاقی میان ایران (مرکز «ارته») و توران (نماد «دروج» و تجاوز). این مرز هویتی، مفهوم «خود» و «دیگری» را در حافظه جمعی ایرانیان تثبیت می‌کند.
خود / دیگری	خود: پهلوانان و شاهان دادگر ایرانی به عنوان مدافعان «ارته». دیگری: مهاجمان تورانی (مانند افراسیاب) و هر نیرویی که مظهر «دروج» (دروغ، پیمان‌شکنی، تجاوز) باشد.
ارته / دروج	ارته: هسته مرکزی کنش‌های مشروع؛ شامل دادگری، وفای به عهد، آبادانی، و دفاع از مرزها دروج: تجاوزگری، پیمان‌شکنی، ستم، و ایجاد بی‌نظمی.
پویایی (عدم تعین)	شاهنامه به عنوان یک «متن مادر»، در طول تاریخ به طور مداوم خواننده، تفسیر و بازتولید شده و همواره منبعی برای معنابخشی به کنش‌های سیاسی و اجتماعی معاصر بوده است (از نام‌گذاری‌ها تا الگوهای قهرمانی).



۵-۵. شعر کلاسیک: وحدت وجود به مثابه بنیان صلح جهانی

مفهوم وحدت وجود که ریشه در اندیشه‌های عرفانی اسلامی دارد، بنیادی‌ترین زیرساخت فلسفی برای صلح‌طلبی در شعر کلاسیک فارسی را تشکیل می‌دهد. این اندیشه که تمام هستی را تجلی یک حقیقت واحد می‌داند، هرگونه تبعیض، دشمنی و جنگ را نفی کرده و هم‌زیستی مسالمت‌آمیز را به عنوان امری طبیعی و ذاتی در هستی معرفی می‌کند. این مفهوم در چارچوب نشانه‌شناسی لوتمان، تلاشی برای زدودن «مرز»های تصنعی میان «خود» و «دیگری» و بازتعریف «دیگری» نه به عنوان «نافرهنگ»، بلکه به عنوان بخشی از «خود» در سطحی والاتر از هستی است. در اندیشه مولوی، وحدت وجود با مفهوم «صلح درون» پیوندی ناگسستنی دارد و به عنوان «مقدمه‌گریزناپذیر صلح بیرون» قلمداد می‌شود (کوشکی و همکاران، ۱۴۰۰، ۶). مولوی با تأکید بر تهذیب نفس و رسیدن به «انسان کامل»، این باور را ترویج می‌کند که صلح اجتماعی و بین‌المللی تنها بر بنیاد آرامش و تعادل فردی تحقق می‌یابد (کوشکی و

همکاران، ۱۴۰۰، ۷). حافظ نیز با زبانی نمادین و پراستعاره، بر وحدت وجود و عبور از تعصبات سطحی تأکید می‌ورزد. کتابی (۱۳۸۷) در تحلیل خود به این نکته اشاره می‌کند که حافظ «تعصب و خودبینی» را از موانع اصلی صلح می‌داند و با نقد ریا و ظاهربینی، راه را برای درکی عمیق‌تر از هم‌زیستی مسالمت‌آمیز هموار می‌کند. غزل مشهور او که در آن می‌گوید: «آسایش دو گیتی تفسیر این دو حرف است / با دوستان مروت با دشمنان مدارا» (غزل ۵)، نمونه‌ای از این نگاه صلح‌طلبانه است.

سعدی با زبان ساده و بی‌پیرایه خود، وحدت نوع بشر را در قالب زیباترین تصویر ممکن ترسیم می‌کند. بیت مشهور «بنی آدم اعضای یک پیکرند / که در آفرینش ز یک گوهرند» (سعدی، ۱۳۸۵، ۷۸)، با تبدیل انسان‌ها به اعضای یک پیکر، هرگونه تبعیض، ستم و جنگ را نقض وحدت ذاتی هستی می‌نماید. مهرآوران (۱۴۰۲) این بیت را یکی از برجسته‌ترین جلوه‌های «اخوت و برادری انسانی» می‌داند که از مفاهیم محوری صلح در فرهنگ ایرانی است (۸۴۹). این اشعار با خلق «اسطوره وحدت بنیادین هستی»، مرزهای قومی، مذهبی و جغرافیایی را در می‌نوردند و به مثابه متون مرزی عمل می‌کنند که با سپهرهای نشانه‌ای دیگر (جهانی) وارد گفت‌وگو می‌شوند.

تحلیل بینامتنی: استفاده از بیت سعدی بر سر در تالار اصلی سازمان ملل متحد، نمونه‌ی اعلامی این ویژگی و توانایی این متن برای برقراری ارتباط با «دیگری» جهانی است. این گفتمان عرفانی، مکمل گفتمان حماسی مبتنی بر عدالت در شاهنامه است و با هم، طیفی غنی از صلح‌طلبی فعال را در سپهر فرهنگی ایران شکل می‌دهند. اشعار کلاسیک همچون مرز میان «خود» و «دیگری» را به چالش می‌کشند و بر وحدت بنیادین بشری تأکید می‌کنند.



جدول ۵. تحلیل نشانه‌شناختی اشعار کلاسیک بر اساس مفاهیم لوتمان

مفهوم در نظریه لوتمان	تحلیل در متن اشعار کلاسیک
متن	اشعار شاعران کلاسیک فارسی (به ویژه مولوی، حافظ، سعدی).
بینامتنیت	پیوند عمیق با متون دینی (قرآن و حدیث) و عرفانی-فلسفی (ابن عربی)؛ گفت‌وگوی مستمر با سایر بخش‌های سپهر نشانه‌ای ایران (مانند شاهنامه و باغ ایرانی) برای تکمیل روایت صلح؛ ایجاد پل ارتباطی با سپهر نشانه‌ای جهانی (نمونه بیت سعدی در سازمان ملل).
مرز	کوشش برای محور «مرز» های تصنعی (قومی، مذهبی، جغرافیایی) و بازتعریف آن بر اساس انسانیت مشترک. مرز اصلی در این متون، مرز میان «خودآگاهی» و «غفلت» یا «تعصب» و «مدارا» است.
خود / دیگری	خود: انسان آگاه به وحدت وجود، که «دیگری» را نیز تجلی همان حقیقت واحد می‌بیند. دیگری: نه یک هویت متخاصم، بلکه بخشی از پیکره واحد بشریت. مفهوم «دیگری» منفی در این گفتمان، «نفس اماره»، «تعصب» و «خودبینی» است.
ارته / دروج	ارته: عشق، مدارا، همدلی، و صلح برآمده از درک وحدت وجود. دروج: تفرقه، تعصب، کینه، و جنگ که ناشی از غفلت از این حقیقت واحد است.
پویایی (عدم تعین)	قدرت این متون در جهان‌شمولی و بی‌زمانی آنهاست. آن‌ها به طور مداوم در بسترهای مختلف فرهنگی و تاریخی ترجمه و تفسیر می‌شوند و قادرند با سپهرهای نشانه‌ای گوناگون وارد گفت‌وگو شوند و به عنوان «متون مرزی» عمل کنند.



پنج متن تحلیل شده، با وجود تفاوت‌های گونه‌شناختی، در بازتولید یک «روایت کلان» مشترک هستند: صلح، آرمانی است که تحقق آن مشروط به برقراری عدالت (ارته) و مبارزه با بی‌عدالتی (دروج) است. این روایت در هر متن به شکلی خاص صورتبندی می‌شود: در فاش کاویانی به صورت قیام علیه ستم، در تخت جمشید به صورت نظم مستقر عادلانه، در باغ ایرانی به صورت نظم کیهانی، در شاهنامه به صورت حماسه دادگری، و در اشعار کلاسیک به صورت وحدت وجود. شبکه بینامتنی میان این متون، سپهر نشانه‌ای ایران را به فضایی تبدیل می‌کند که در آن، هویت «صلح‌طلب-عدالت‌خواه» ایرانی به طور مداوم بازتولید و تقویت می‌شود.

۶. بحث: از روایت نمادین تا کنش سیاسی بین‌المللی

پس از شناسایی و تحلیل روایت کلان صلح عدالت‌محور در سپهر نشانه‌ای ایران، اکنون به بررسی نسبت این روایت نمادین با الگوی رفتار بین‌المللی ایران و چگونگی بازتولید آن در گفتمان سیاسی معاصر می‌پردازیم: این بخش استدلال می‌کند که کنش سیاسی بین‌المللی ایران را نمی‌توان صرفاً بر اساس نظریه‌های رئالیستی یا ایدئولوژیک تحلیل کرد، بلکه این کنش‌ها ترجمه‌ای عملی از همان روایت کلان فرهنگی در عرصه دیپلماسی و استراتژی هستند. فراتر از آن، نشان می‌دهد که چگونه یک کنش واحد (فعالیت منطقه‌ای ایران) در دو گفتمان متضاد معنا می‌یابد. در چارچوب نظریه سپهر نشانه‌ای لوتمان، این تقابل گفتمانی را می‌توان به عنوان برخورد دو سپهر نشانه‌ای متفاوت تحلیل کرد که در مرزهای فرهنگی، «خود» و «دیگری» را بازتعریف می‌کنند. از منظر کیسینجر، این دو خوانش ریشه در «کدهای تاریخی» متفاوت دارند که تصورات متعارضی از نظم، مشروعیت و صلح را شکل می‌دهند.

۶-۱. سنت دیرینه نظم عادلانه: استقرار «ارته» در عرصه بین‌الملل

الگوی تاریخی گسترش قلمرو ایران عمدتاً در چارچوب گفتمان برقراری «نظم عادلانه» و نه «تجاوز صرف» قابل تفسیر است. در دوره هخامنشی، کتیبه‌های شاهان، فتوحات را نه به عنوان اعمال قدرت محض، بلکه در چارچوب مأموریتی الهی برای نابودی «دروج» (دروغ، بی‌نظمی، بی‌عدالتی) و استقرار «ارته» (راستی، نظم، عدالت) توجیه می‌کنند (کورت^۱، ۲۰۱۳). منشور کوروش نیز الگویی از حکمرانی ارائه می‌دهد که هدف نهایی آن ایجاد ثبات، امنیت و رونق تجاری در قلمرویی چندفرهنگی بود (برایانت^۲، ۲۰۰۲). این ایدئولوژی در معماری تخت جمشید، با نقوش صلح‌آمیز نمایندگان ملل، عینیت یافته است. این سنت در دوره‌های طلایی پس از اسلام (سلجوقی و صفوی) نیز تداوم یافت. ایران عمدتاً به عنوان کانون تجارت، دانش و هنر



1. Kuhrt
2. Briant

عمل نمود و سیاست خارجی آن بیشتر معطوف به حفظ مرزها، ایجاد توازن قوا و رونق اقتصادی از طریق دیپلماسی بود تا توسعه طلبی ارضی نظامی (فرای^۱، ۱۹۸۴). این رویکرد با انگاره «باغ ایرانی» به عنوان مدلی از نظم، عدالت توزیعی و کمال درون‌گرا همخوانی دارد.

۶-۲. سنت دفاع مشروع: بازتولید اسطوره مقاومت در برابر «دروج»

در تقابلی دیالکتیکی با سنت نظم‌گرایی، اسطوره مقاومت در برابر متجاوز به بخش جدایی‌ناپذیر هویت سیاسی ایران تبدیل شده است. این اسطوره که در متن درفش کاویانی رمزگذاری شده، در بزنگاه‌های تاریخی، از سطح معنا به کنش عینی ارتقا یافته است.

مقاومت در برابر مهاجمان تاریخی (اعراب، مغولان، افغان‌ها) در حافظه تاریخی ایران نه به عنوان شکست، بلکه به عنوان صحنه‌هایی از مقاومت قهرمانانه ثبت شده‌اند. این روایت، پویایی متن اسطوره کاوه را نشان می‌دهد که در بستر جدید تهاجم بیگانه، بازتولید و فعال می‌شود. جنگ تحمیلی عراق علیه ایران (۱۳۶۷-۱۳۵۹)، عینیت‌یابی کامل این اسطوره در دوران معاصر است. این جنگ را می‌توان نقطه اوج تبدیل روایت نمادین به کنش ژئوپلیتیک دانست. گفتمان رسمی جنگ، سرشار از ارجاعات به قیام عاشورا و اساطیر ملی مقاومت بود و خود را در امتداد همان روایت کلان صلح عدالت‌محور قرار داد.

۶-۳. دکترین «نه جنگ، نه صلح تحمیلی»: صورتبندی سیاسی روایت

در دهه‌های اخیر، این روایت در قالب دکترین «نه جنگ، نه صلح تحمیلی» تبلور یافته است. بیانات رهبر معظم انقلاب که «ملت ایران در مقابل جنگ و صلح تحمیلی محکم می‌ایستد و تسلیم نخواهد شد» (پیام تلویزیونی رهبری، ۲۸ خرداد ۱۴۰۴). صورتبندی دقیقی از این رویکرد است. این دکترین ریشه در همان دوگانه بنیادین «ارته/دروج» دارد: از یک سو، جنگ وقتی «عادلان» است که در برابر تجاوز (دروج) برای احیای حق (ارته) باشد (دفاع مشروع). از سوی دیگر، صلح زمانی «عادلان»



است که مبتنی بر حفظ کرامت و حقوق ملت باشد و نه تسلیم در برابر زورگویی. «صلح تحمیلی» در این چارچوب، نوعی «دروج» پنهان است؛ زیرا آرامش ظاهری را بدون برقراری عدالت و به بهای پذیرش ظلم به ارمغان می‌آورد.

این رویکرد با آموزه‌های علوی در نهج‌البلاغه نیز همخوانی دارد، آنجا که امام علی (ع) به مالک اشتر می‌فرماید: «صلحی که دشمن به آن دعوت می‌کند و رضایت خدا در آن است را رد مکن، که در صلح، آسایش لشکریان و آسودگی از اندیشه‌ها و امنیت سرزمین توست. اما پس از صلح، از دشمن خود سخت برحذر باش» (نامه ۵۳). این سخن، همان هوشیاری در مرز با «دیگری» و پرهیز از فروافتادن در دام «صلح تحمیلی» را گوشزد می‌کند.

۴-۶. ابتکارات صلح منطقه‌ای: فرافکنی «ارته» در عرصه دیپلماسی

ابتکارات دیپلماتیک ایران، مانند «طرح صلح هرمز»^۱ برای ایجاد امنیت جمعی در منطقه خلیج فارس، نمونه‌ای از تلاش برای صورتبندی «نظم عادلانه» (ارته) در عرصه دیپلماسی است. این طرح با تأکید بر شمولیت، حاکمیت برابر و مسئولیت جمعی کشورهای منطقه، تصویری از یک نظم جایگزین را ارائه می‌دهد که در تقابل با نظم امنیتی تحمیلی قدرت‌های فرامنطقه‌ای قرار می‌گیرد. به عبارتی، ایران خود را به عنوان پیشگام نظمی عادلانه (ارته) در برابر نظامی بی‌عدالتانه (دروج) معرفی می‌کند. این کنش دیپلماتیک، بازتابی از همان روایت کلان در سطح عمل سیاسی است.

۵-۶. تحلیل تطبیقی: دو سپهر نشانه‌ای در تقابل

برای تبیین دقیق‌تر چگونگی بازتولید این روایت در عرصه بین‌الملل و پاسخ به مسئله شکاف تفسیری مطرح‌شده در مقدمه، در این بخش به تحلیل تطبیقی دو گفتمان متقابل می‌پردازیم. با استفاده از چارچوب نظری لوتمان می‌توان دو گفتمان متعارض (گفتمان غربی و گفتمان رسمی ایران) را به عنوان محصول دو «سپهر نشانه‌ای» متفاوت تحلیل کرد.



۶-۵-۱. سپهر نشانه‌ای غرب: ایران به مثابه «دروج» معاصر

در سپهر نشانه‌ای غربی (با محوریت نظم و ستفالیایی و ارزش‌های لیبرال)، ایران به عنوان «دیگری» بازنمایی می‌شود که تهدیدکننده نظم موجود است. این بازنمایی ریشه در فرآیند «دیگری‌سازی» دارد که لوتمان آن را شرط اساسی شکل‌گیری هویت می‌داند. در این گفتمان، مفاهیمی چون «تجاوز»، «تروریسم» و «بی‌ثباتی» به ایران پیوند می‌خورند و این کشور را به مثابه تجسم «دروج» در عرصه بین‌الملل معرفی می‌کنند.

مایک پمپئو، وزیر خارجه اسبق آمریکا، در سخنرانی خود در بنیاد هریتج^۱ (۲۰۱۸) ایران را «بزرگ‌ترین حامی دولتی ترور در جهان» خواند و مدعی شد: «تهران ترور را صادر کرده و همسایگان خود را به عنوان یک سیاست رسمی دولتی بی‌ثبات می‌کند (پمپئو^۲، ۲۰۱۸). این گزاره، کنش‌های ایران را در چارچوب «تجاوز سازمان‌یافته» معنا می‌کند. جان بولتون^۳، مشاور امنیت ملی اسبق آمریکا، نیز در بیانیه کاخ سفید (۲۰۱۸) «رفتار تجاوزکارانه» ایران را تهدیدی برای «صلح و امنیت بین‌المللی» توصیف کرد (بولتون، ۲۰۱۸). آنتونی بلینکن^۴، وزیر خارجه فعلی آمریکا، نیز در اظهارنظری در سال ۲۰۲۳، حمایت ایران از روسیه در جنگ اوکراین و ارسال پهپاد به منطقه را «بی‌ثبات‌کننده» خواند (بلینکن، ۲۰۲۳). مقامات اروپایی نیز از زبانی مشابه استفاده کرده‌اند. هایکو ماس^۵، وزیر خارجه اسبق آلمان (۲۰۲۰)، از «فعالیت‌های بی‌ثبات‌کننده ایران» سخن گفت و هشدار داد که اروپا نمی‌تواند «سلطه ایران بر منطقه از طریق نیابتی‌ها» را بپذیرد. دومینیک راب^۶ (۲۰۱۹)، وزیر خارجه اسبق بریتانیا، نیز از «فعالیت‌های مخرب ایران» یاد کرد. امانوئل مکران^۷، رئیس‌جمهور فرانسه، در سخنرانی خود در مجمع عمومی سازمان ملل (۲۰۲۳) «موضع تجاوزکارانه ایران در خلیج فارس» را غیرقابل تحمل خواند (مکران، ۲۰۲۳).



1. Heritage Foundation
2. Pompeo
3. Bolton
4. Blinken
5. Maass
6. Raab
7. Macron



در سطح آکادمیک نیز تحلیلگرانی چون ایوان برمن^۱ (۲۰۱۶) سیاست خارجی ایران را «تجدید نظر طلب^۲» توصیف می‌کنند که به دنبال براندازی نظم منطقه‌ای موجود است (۴۵). مایکل لیدین^۳ (۲۰۱۹) نیز ایران را دارای «دستور کار توسعه طلبانه» می‌داند و تأکید می‌کند که این رفتار «تدافعی» نیست، بلکه «راهبردی حساب شده برای سلطه بر منطقه» است. جیمز فیلیپس^۴ (۲۰۲۲) از بنیاد هریتج، شبکه نیابتی‌های ایران را تروریسم دولتی در مقیاسی عظیم می‌نامد (فیلیپس ۲۰۲۴؛ فیلیپس و بروکس^۵، ۲۰۲۲).

آنچه در تمام این بازنمایی‌ها مشترک است، نادیده گرفتن «منطق درونی» کنش‌های ایران است. نادر هاشمی (۲۰۲۳) به این نکته ظریف اشاره می‌کند: «اگرچه ایران اقدامات خود را تدافعی قلمداد می‌کند، رفتار آن در منطقه از سوی همسایگانش به عنوان تجاوزکارانه و بی‌ثبات‌کننده تلقی می‌شود». این جمله کلیدی نشان می‌دهد که مسئله صرفاً «واقعیت» کنش‌ها نیست، بلکه «ادراک» و «چارچوب تفسیری» متفاوت است. از منظر لوتمان، این تفاوت ادراک ناشی از تعلق به دو سپهر نشانه‌ای متفاوت است که «مرز» میان خود و دیگری را به گونه‌ای متفاوت ترسیم می‌کنند. امیل هوکایم^۶ (۲۰۱۴) تحلیل متوازن‌تری ارائه می‌دهد. به عقیده او، ایران شبکه گسترده‌ای از بازیگران غیردولتی ساخته که به عنوان چندبرابرکننده نیرو عمل می‌کنند و به آن اجازه می‌دهند بدون درگیری مستقیم، قدرت را فزاینده‌تر کنند، دشمنان را بازدارد و رویدادهای منطقه را شکل دهد. این راهبرد، هرچند از منظر تهران عقلانی است، از سوی همسایگان و غرب به طور گسترده به عنوان خرابکارانه و بی‌ثبات‌کننده تلقی می‌شود. این تحلیل تصدیق می‌کند که آنچه از منظر تهران «عقلانی» و «تدافعی» است، از منظر غرب «خرابکارانه» و «بی‌ثبات‌کننده» تلقی می‌شود.

1. Berman
2. revisionist
3. Ledeen
4. Phillips
5. Phillips & Brookes
6. Hokayem

در مقابل گفتمان غربی، جمهوری اسلامی ایران کنش‌های خود را در چارچوب روایت «صلح عدالت‌محور» و دوگانه «ارته/دروج» صورتبندی می‌کند. در این گفتمان، ایران خود را «مدافع ارته» (نظم عادلانه) در برابر «دروج» (سلطه‌طلبی و بی‌عدالتی) معرفی می‌کند. آیت‌الله خامنه‌ای (۱۴۰۴)، رهبر انقلاب اسلامی، به روشنی این دوگانه را صورتبندی می‌کند: «جمهوری اسلامی ایران به دنبال جنگ و تنش در منطقه نیست. ما معتقد به صلح عادلانه و پایدار هستیم؛ صلحی که بر اساس احترام متقابل و عدالت باشد، نه صلح تحمیلی که قدرت‌های زورگو می‌خواهند به ملت‌ها تحمیل کنند». در بیانات دیگری (۱۴۰۳) ایشان بر «عدم تجاوز» و «دفاع مشروع» تأکید می‌کنند: «هر ملتی حق دارد از کشور و خاک خود در مقابل متجاوز دفاع کند/ در انجام وظیفه نه تعلل می‌کنیم نه شتابزده می‌شویم/ دشمن نمی‌تواند به تشکیلات مقاومت ضربه بزند».

در سطح دیپلماسی بین‌المللی، رؤسای جمهور ایران این روایت را برای مخاطبان جهانی بازتولید کرده‌اند. سید محمد خاتمی در سخنرانی خود در مجمع عمومی سازمان ملل (۲۰۰۰) از «گفتگوی تمدن‌ها» و «صلح مبتنی بر احترام متقابل» سخن گفت و تأکید کرد. «انقلاب اسلامی ملت ایران به جای «جنگ تمدن‌ها»، منادی «گفت‌وگوی میان تمدن‌ها و فرهنگ‌ها» است» و «پذیرش رابطه صلح‌آمیز بر پایه احترام متقابل» و «توسعه فرهنگ صلح‌نیامند پذیرش نقش سازنده ملت‌ها و پرهیز از سلطه‌طلبی، یک جانبه‌گرایی، تقلیل و حذف است» (خاتمی، ۲۰۰۰). محمود احمدی‌نژاد نیز در دیدار تشکل‌های ضد جنگ آمریکا اظهار داشت: «صلح با جنگ ایجاد نمی‌شود بلکه با عدالت برقرار می‌شود» و «ملت ایران به عنوان یک ملت عدالت‌خواه در کنار همه صلح‌طلبان و عدالت‌خواهان خواهد ایستاد». (شهریور ۱۳۸۹) حسن روحانی (۲۰۱۹) نیز بر «عدم تجاوز» تاریخی ایران تأکید کرد: «اولین نکته آن است که ایران هیچگاه آغازگر جنگ نبوده و به کشوری تجاوز نکرد و قصد حمله و تجاوز به هیچ کشوری را نداشت. پیام انقلاب ما از روز اول صلح و آشتی و اجرای فرامین الهی، برادری، دوستی و حسن همجواری با همسایگانمان بود» سید ابراهیم رئیسی نیز





ایران را ستون ثبات و امنیت در منطقه خواند و تأکید کرد قدرت نظامی ما ماهیتی دفاعی دارد و هیچ کشوری را تهدید نمی‌کند (رئیس، ۱۴۰۲؛ رئیس، ۲۰۲۲).

محمد جواد ظریف در خاطرات خود این تمایز را به روشنی صورتبندی می‌کند: دیپلماسی ایران همواره بر اساس دو اصل بنیادین استوار بوده است: رد سلطه‌گری و رد سلطه‌پذیری. ما به دنبال صلحی هستیم که مبتنی بر عدالت و احترام متقابل باشد، نه صلحی که زورگویان جهانی می‌خواهند به ما تحمیل کنند (ظریف، ۱۳۹۹؛ ظریف ۱۳۹۷). حسین امیرعبداللهیان نیز تمایز میان «تروریسم» و «مقاومت مشروع» را مطرح کرد و گفت: «حمایت ایران از مقاومت در فلسطین و لبنان بر اساس موضوع اصولی ما علیه اشغال‌گری است. این تروریسم نیست؛ این حمایت از مقاومت مشروع است» (امیرعبداللهیان، ۱۴۰۲ الف؛ امیرعبداللهیان، ۱۴۰۲ ب؛ امیرعبداللهیان، ۱۴۰۲ ج؛ امیرعبداللهیان، ۲۰۲۲). طرح صلح هرگز که در سال ۲۰۱۹ از سوی ایران ارائه شد، نمونه‌ای عینی از تلاش برای صورتبندی «نظم عادلانه» (ارته) در عرصه دیپلماسی منطقه‌ای است. در بیانیه وزارت خارجه ایران آمده است: «جمهوری اسلامی ایران از همه کشورهای منطقه خلیج فارس دعوت می‌کند به ابتکار صلح هرگز بپیوندند. این ابتکار با هدف ایجاد چارچوب امنیت جمعی مبتنی بر عدم دخالت، احترام متقابل و همکاری منطقه‌ای است» (ظریف، ۱۳۹۸؛ ظریف ۲۰۱۹).

۶-۶. تحلیل نهایی: دو وجه یک روایت

اکنون با تکیه بر تحلیل تطبیقی دو سپهر نشانه‌ای، می‌توان نتیجه گرفت که دو وجه به ظاهر متضاد «نظم‌گرایی مسالمت‌آمیز» و «مقاومت سرسختانه»، در حقیقت دو روی سکه واحد «روایت کلان صلح عدالت‌محور» هستند. این روایت - که در معماری تخت جمشید (صلح از موضع نظم) و در اسطوره درفش کاویانی (صلح از مسیر مبارزه با ستم) تجلی یافت - الگویی رفتاری ساخته است که در آن، صلح مطلوب همواره مشروط به تحقق عدالت است و در فقدان عدالت، کنش دفاعی - و نه تهاجمی - شرط اخلاقی و هویتی بازگشت به نظم مطلوب به شمار می‌رود.



تقابل دو سپهر نشانه‌ای غرب و ایران، زمینه‌ساز سوءتفاهم‌های عمیق در روابط بین‌الملل شده است. آنچه از منظر تهران «دفاع مشروع» و «مقاومت» است، از منظر واشنگتن «تجاوز» و «تروریسم» تلقی می‌شود. این دوگانگی تفسیر، ریشه در «مرزهای نشانه‌ای» متفاوتی دارد که هر سپهر ترسیم کرده است. گراهام فولر^۱ (۱۹۹۱) به درستی اشاره می‌کند که سیاست خارجی ایران را نمی‌توان صرفاً از دریچه ایدئولوژی یا سیاست قدرت درک کرد. این سیاست عمیقاً در روایتی تمدنی ریشه دارد که رابطه ایران با جهان خارج را تعریف می‌کند. والتر راسلمید^۲ (۲۰۲۱) نیز تمایز «صلح عادلانه» ایران را این گونه تحلیل می‌کند؛ تصور ایران از صلح عادلانه با مفهوم لیبرال غربی تفاوت بنیادین دارد. از منظر ایران، صلح بدون عدالت اصلاً صلح نیست، بلکه صرفاً آتش‌بسی است تا زمانی که شرایط برای جبران فراهم شود. آناتول لیون^۳ (۲۰۱۲) بر «اعتماد تمدنی» ایران تأکید می‌کند؛ سیاست خارجی ایران نه فقط توسط ایدئولوژی انقلابی یا محاسبه ژئوپلیتیک، بلکه توسط اعتماد تمدنی عمیقی شکل می‌گیرد (ص ۲۸۹). مایکل آکسورثی^۴ (۲۰۱۶) نیز به «الگوهای عمیق تاریخی» اشاره دارد؛ مضامین استقلال، عدالت و مقاومت در برابر سلطه خارجی برای هزاران سال در ایران طنین‌انداز بوده و همچنان سیاست آن را امروز شکل می‌دهند (ص ۴۱۲).

گفتمان رسمی ایران با بهره‌گیری از سرمایه نمادین این روایت کلان -از اسطوره کاوه و فریدون تا مفهوم مبارزه با ظلم- به مشروعیت بخشی به مواضع خود در عرصه بین‌الملل می‌پردازد و خود را در تداوم تاریخی همان مبارزه برای استقرار صلح مبتنی بر عدالت قرار می‌دهد. ریچارد هاس^۵ (۲۰۲۰) این نکته را به خوبی صورتبندی می‌کند: «یکی از اشتباهات مکرر در سیاست خارجی آمریکا، ناتوانی در درک ایران بر اساس منطق درونی خودش بوده است. ایران یک بازیگر تصادفی نیست؛ جهان‌بینی

1. Graham Fuller
2. Mead
3. Lieven
4. Axworthy
5. Haass

منسجمی دارد که در تاریخ و فرهنگ راهبردی آن ریشه دارد (ص ۱۶۷) این نسبتی است که بین روایت فرهنگی ریشه دار و گفتمان سیاسی معاصر برقرار است.

ملاحظه‌ی روش‌شناختی:

با وجود آنکه تحلیل پیش‌رو نشان می‌دهد روایت کلان «صلح عدالت‌محور» چگونه می‌تواند منطق معنایی کنش‌های ایران را در چارچوبی درون‌فرهنگی فهم‌پذیر سازد، باید از لغزیدن به دام جبرگرایی فرهنگی پرهیز کرد. از منظر لوتمانی، سپهر نشانه‌ای نه ساختاری تماماً بسته و تعیین‌کننده، که نظامی پویا، چندلایه و مشحون از تنش‌های درونی است. بر این اساس، روایت کلان استخراج‌شده را باید بیش از هر چیز به‌مثابه «منبعی گفتمانی» برای مشروعیت‌بخشی به کنش در نظر گرفت، نه یگانه‌علت آن. کنش‌گران سیاسی در مقام «کارگزاران نشانه‌ای»، قادرند آگاهانه عناصر این روایت را گزینش، برجسته‌سازی و حتی با الزامات عملی زمانه بازتنظیم کنند؛ بدین ترتیب، آنچه «مقاومت در برابر دروج» نامیده می‌شود، می‌تواند هم بیان صادقانه‌ی یک الزام هویتی باشد و هم ابزاری در خدمت محاسبات راهبردی. افزون بر این، سپهر نشانه‌ای ایران، به‌مثابه تمدنی دیرپا، تک‌صدا نیست و در کنار روایت حماسی عدالت‌خواهانه، جریان‌های موازی دیگری همچون سنت دیرین «عمل‌گرایی دیوانسالارانه» یا «جهان‌وطن‌گرایی» را در خود پرورده که هر یک می‌توانند در شرایطی خاص، الگوی کنش متفاوتی را موجه جلوه دهند. اذعان به این چندصدایی، تصویری ایستا و ذات‌باورانه از فرهنگ ایران را به سود تحلیلی پویاتر و واقع‌بینانه‌تر کنار می‌نهد و در عین حال، از قدرت تبیینی نظریه سپهر نشانه‌ای نمی‌کاهد، بلکه آن را با مفهوم «عدم‌تعیین» و ماهیت گفت‌وگویی فرهنگ هم‌راست‌تر می‌سازد.

۷. نتیجه‌گیری

این پژوهش با قرار دادن نظریه «سپهر نشانه‌ای» یوری لوتمان در کانون تحلیل، از سطح توصیف نمادهای منفرد فرهنگ ایران فراتر رفت و به کشف یک «دستور زبان فرهنگی»





نائل آمد که رفتار بین‌المللی ایران را نه بر مبنای محاسبات مادی صرف، بلکه بر اساس یک «افق آرمانی» دیرپا معنا می‌بخشد. تحلیل بینامتنی پنج متن بنیادین (درفش کاویانی، تخت جمشید، باغ ایرانی، شاهنامه و اشعار کلاسیک) آشکار ساخت که سپهر نشانه‌ای ایران حول دوگانه محوری «ارته» (نظم عادلانه) و «دروج» (بی‌عدالتی/بی‌نظمی) سازمان یافته است. این دوگانه، یک تقابل اخلاقی ساده نیست، بلکه یک «ماشین معنا ساز» است که به طور همزمان، هم الگوی «نظم‌گرایی مسالمت‌آمیز» (تجسم یافته در معماری تخت جمشید و ساختار باغ ایرانی) و هم ضرورت «دفاع مشروع» در برابر تجاوز (رمزگذاری شده در اسطوره درفش کاویانی و حماسه شاهنامه) را تولید و بازتولید می‌کند. از این منظر، آنچه در تحلیل‌های رئالیستی سیاست خارجی ایران «متناقض» به نظر می‌رسد، در پرتو این روایت کلان، دوروی یک سکه است: صلح، وضعیتی آرمانی و مشروط به تحقق عدالت است و در غیاب عدالت، مقاومت در برابر «دروج»، نه یک انتخاب، که یک ضرورت هویتی برای بازگشت به «ارته» تلقی می‌گردد. دکترین «نه جنگ، نه صلح تحمیلی» در سیاست خارجی معاصر ایران، دقیقاً ترجمه سیاسی همین منطق فرهنگی دیرپاست.

با این حال، دستاورد اصلی این پژوهش نه صرفاً رمزگشایی از منطق درونی سپهر نشانه‌ای ایران، بلکه تبیین ریشه‌های نمادین شکاف تفسیری میان ایران و غرب است. همان‌گونه که جدول ۶ به صورت نظام‌مند نشان می‌دهد، یک کنش واحد از سوی ایران، در دو سپهر نشانه‌ای متفاوت، دو ترجمه کاملاً متضاد پیدا می‌کند. در سپهر نشانه‌ای ایران، کنشی مانند حمایت از گروه‌های منطقه‌ای، در چارچوب دوگانه ارته/دروج به عنوان «دفاع مشروع» و «مقابله با اشغالگری» معنا می‌یابد. در مقابل، در سپهر نشانه‌ای غرب که بر کدهای نظم و ستفالیابی و ثبات لیبرال استوار است، همین کنش به عنوان «تجاوز»، «بی‌ثبات‌سازی» و «اقدام خرابکارانه» ترجمه می‌شود. تقابل این دو سپهر به روشنی آشکار می‌سازد که مسئله اصلی در روابط ایران و غرب، صرفاً «تضاد منافع» مادی نیست، بلکه «برخورد کدهای نشانه‌ای» و فقدان یک «منطقه دوزبانه»

کارآمد برای ترجمه متقابل معانی در مرزهای فرهنگی است. هر دو سپهر نشانه‌ای از «عقلانیت» درونی خود پیروی می‌کنند، اما از آنجا که مرزهای آنها فاقد مکانیسمی برای مفاهیم متقابل است، سوء تفاهم‌های راهبردی به طور مداوم بازتولید می‌شوند.

جدول ۶. تحلیل تطبیقی کدهای بنیادین در دو سپهر نشانه‌ای ایران و غرب

مفهوم کلیدی	سپهر نشانه‌ای ایران (کد ایرانی شهری/اسلامی)	سپهر نشانه‌ای غرب (کد وستفالایی/لیبرال)	پیامدهای تقابل در روابط بین‌الملل
تعریف صلح	صلح عدالت‌محور (ارته): وضعیتی که در آن عدالت برقرار باشد. صلح بدون عدالت، «صلح تحمیلی» (دروچ) است.	صلح نظم‌محور (ثبات): وضعیت فقدان جنگ و تثبیت وضع موجود بر اساس قواعد حقوق بین‌الملل.	شکاف بنیادین در مذاکرات: ایران به دنبال صلحی با تغییر موازنه ناعادلانه است، غرب به دنبال حفظ ثبات ساختاری.
تعریف امنیت	امنیت درون‌زا و جمعی: نفی حضور قدرت‌های فرامنطقه‌ای (دیگری متجاوز) و تأکید بر نظم بومی (ابتکار صلح هر مز).	امنیت برون‌زا و ائتلافی: مبتنی بر بازدارندگی، اتحادهای نظامی و حفظ توازن قوا از طریق حضور قدرت‌های بزرگ.	تشنه در خلیج فارس: طرح‌های امنیتی ایران به عنوان تضعیف نظم تحت رهبری آمریکا تفسیر می‌شود.
کنش نظامی	دفاع مشروع (احیای ارته): پاسخ به تجاوز (مانند جنگ تحمیلی) یا مبارزه با اشغالگری. کنش تهاجمی آغازین ذاتاً نفی می‌شود.	تجاوز / مداخله: هرگونه فراقتنی قدرت فراتر از مرزهای رسمی، یا نقض حاکمیت ملی، تجاوز تلقی می‌شود.	بحران در تفسیر نیابتی‌ها: آنچه در ایران «محور مقاومت» و «عمق استراتژیک دفاعی» نامیده می‌شود، در غرب «شبکه نیابتی تروریستی» خوانده می‌شود.
دیگری متخاصم	مستکبر، متجاوز، نافی عدالت: «دیگری» بر اساس رفتار و موضع اخلاقی آن (نسبت با عدالت) تعریف می‌شود، نه لزوماً هویت دینی یا قومی.	دولت یاغی، تهدید هنجاری: «دیگری» بر اساس تخطی از قواعد و هنجارهای نظام بین‌الملل لیبرال تعریف می‌شود.	غیرقابل فهم بودن متقابل: هر یک از طرفین، دیگری را به دلیل عدم پیروی از «قواعد بازی» خود، «غیرعقلانی» می‌پندارد.
منبع مشروعیت	عدالت و معنویت (فِره ایزدی/مشروعیت الهی-مردمی): مشروعیت کنش سیاسی در گرو تقید به عدالت و مبارزه با ظلم است.	قرارداد و قانون (مشروعیت عقلانی-قانونی): مشروعیت از فرایندهای دموکراتیک داخلی و تبعیت از حقوق بین‌الملل ناشی می‌شود.	مبانی متفاوت نقد: غرب به ایران اغلب «دموکراسی و حقوق بشر» است؛ نقد ایران به غرب «استکبار و بی‌عدالتی ساختاری» است.



این تحلیل، دلالت‌های نظری مهمی برای حوزه روابط بین‌الملل به همراه دارد. نخست، نشان می‌دهد که نظریه‌های جریان اصلی (رنالیسم و لیبرالیسم) به دلیل تمرکز انحصاری بر متغیرهای مادی یا نهادی، از درک «عقلانیت فرهنگی» کنشگرانی که دارای حافظه تمدنی متفاوتی هستند، ناتوانند. مفهوم «سپهر نشانه‌ای» ابزاری تحلیلی برای پر کردن این شکاف و درک «منطق درونی» رفتار دولت‌ها فراهم می‌آورد. دوم، تحلیل مرزهای سپهر نشانه‌ای ایران (از دیوار باغ ایرانی تا مرزهای اسطوره‌ای شاهنامه) آشکار ساخت که امنیت ملی برای ایران، نه فقط به مرزهای جغرافیایی، بلکه به مرزهای هویتی و نمادین آن گره خورده است. این یافته، ضرورت بازنگری در تحلیل‌های امنیتی مرسوم از منطقه خاورمیانه را گوشزد می‌کند. سوم، این مطالعه بر ضرورت «ترجمه فرهنگی» در دیپلماسی تأکید می‌کند. دیپلماسی موفق میان ایران و غرب، صرفاً نیازمند مذاکره بر سر مسائل فنی نیست، بلکه مستلزم ایجاد «مناطق دوزبانه» در مرزهای فرهنگی است؛ فضاهایی که در آن، کدهای «ارته/دروچ» و کدهای «ثبات/ابی ثباتی» قابلیت ترجمه و مفاهمه متقابل پیدا کنند.

در پایان، این پژوهش نه در پی توجیه کنش‌های سیاسی خاص است و نه ادعای ارائه تصویری یکسویه و آرمانی از فرهنگ ایران را دارد. هدف آن، ارائه یک «کلید تفسیری» ضروری برای رمزگشایی از آن دسته از رفتارهای ایران در عرصه بین‌الملل است که در چارچوب‌های تحلیلی متعارف، «غیرقابل فهم» یا «متناقض» به نظر می‌رسند. شناخت روایت کلان «صلح عدالت محور» و درک پویایی آن در مرزهای سپهر نشانه‌ای ایران، گامی اساسی به سوی تحلیلی ژرف‌تر و سیاست‌گذاری مؤثرتر در قبال این کشور است. پژوهش‌های آتی می‌توانند با بسط این چارچوب به تحلیل تطبیقی سایر بازیگران تمدنی (مانند چین یا هند) و واکاوی فرایندهای «ترجمه فرهنگی» در سازمان‌های بین‌المللی، به غنای این حوزه نوظهور بیفزایند.



تضاد منافع

هیچ‌گونه تضاد منافی از سوی نویسنده گزارش نشده است.

حمایت مالی

این مقاله از هیچ‌گونه حمایت مالی از سوی نهادها، سازمان‌ها یا منابع خاصی برخوردار نبوده است.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۲۳۲

دوره ۱۹، شماره ۱

بهار ۱۴۰۵

پایه ۷۳

منابع

- احمدی نژاد، محمود (۳۱ شهریور ۱۳۸۹). صلح با جنگ ایجاد نمی‌شود بلکه با عدالت برقرار می‌شود. دیدار تشکل‌های ضدجنگ آمریکا، پایگاه اطلاع‌رسانی ریاست جمهوری.
- امیرعبداللهیان، حسین (۱۴۰۲ الف). تأکید امیرعبداللهیان بر حمایت ایران از فلسطین و جبهه مقاومت. شبکه العالم. ۱۰ شهریور ۱۴۰۲. قابل دسترس از <https://fa.alalam.ir/news/6695818/>
- امیرعبداللهیان، حسین (۱۴۰۲ ج). مصاحبه دکتر امیرعبداللهیان با شبکه المیادین در بیروت. وزارت امور خارجه. ۸ آذر ۱۴۰۲. قابل دسترس از <https://mfa.gov.ir/portal/newsview/735019> (بازیابی شده در تاریخ ۲۹ بهمن ۱۴۰۴).
- امیرعبداللهیان، حسین (۲۵ مهر ۱۴۰۲ ب). ایران از مقاومت فلسطین حمایت سیاسی و حقوقی می‌کند. تماس تلفنی با وزیر امور خارجه ژاپن. ۲۵ مهر ۱۴۰۲. قابل دسترس از <https://www.irna.ir/news/85261937/> (بازیابی شده در تاریخ ۲۹ بهمن ۱۴۰۴).
- پیرانی، شهره؛ و غفاری، زاهد (۱۴۰۱). تحلیل مضامین سروده‌های ملی انقلابی کشورهای ایران، روسیه و فرانسه. فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۱۸ (۶۶)، ۶۹-۴۱. doi: 10.22034/jsc.2020.114738.2010
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۳). خطبه‌های نماز جمعه تهران. دفتر حفظ و نشر آثار حضرت آیت اله خامنه‌ای. قابل دسترس از <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=57811> (بازیابی شده در تاریخ ۲۵ بهمن ۱۴۰۴).
- خامنه‌ای، سیدعلی (۱۴۰۴). دومین پیام تلویزیونی خطاب به ملت در پی تهاجم اسرائیل و آمریکا به ایران، ۲۸ خرداد ۱۴۰۴. پایگاه اطلاع‌رسانی دفتر مقام معظم رهبری.
- رحیمی، سعدالله (۱۴۰۰). تطبیق مبانی اخلاق و سیاست اساطیر شاهنامه فردوسی و ایللیاد و ادیسه هومر. دستاوردهای نوین در مطالعات علوم انسانی، ۴ (۳۷)، ۱۴۹-۱۶۶.
- رحیمی، سعدالله؛ دیانتی، محمد؛ و حاجی‌زاده، مجید (۱۴۰۵). بررسی جلوه‌هایی از آشتی در شاهنامه فردوسی و ایللیاد و ادیسه هومر. پژوهش‌های نوین ادبی، ۵ (۱)، ۱-۱۹.
- روحانی، حسن (۱۳۹۷). پیام انقلاب ما از اول صلح و اجرای فرامین الهی بود، مراسم رژه نیروهای مسلح، ۳۱ شهریور ۱۳۹۷. خبرگزاری صدا و سیما. قابل دسترس از <https://www.iribnews.ir/fa/amp/news/2233282> (بازیابی شده در تاریخ ۲۵ بهمن ۱۴۰۴).
- رنیسی، ابراهیم (۱۴۰۲). سخنرانی در جمع مردم میناب. ۱۳ بهمن ۱۴۰۲. مشرق نیوز. قابل دسترس از <https://www.mashreghnews.ir/news/1571702> (بازیابی شده در تاریخ ۲۵ بهمن ۱۴۰۴).
- سعدی (۱۳۸۵). گلستان (غ. یوسفی، تصحیح). انتشارات خوارزمی.





ظریف، محمدجواد (۱۳۹۷). به لطف انقلاب در هیچ زمینه‌ای وابسته نیستیم. شست بررسی تحولات منطقه‌ای و تأثیر آن بر امنیت جمهوری اسلامی ایران. ۱۳ اسفند ۱۳۹۷. قابل دسترس از <https://www.alef.ir/news/3971213158.html> (بازیابی شده در تاریخ ۲۰ بهمن ۱۴۰۴).

ظریف، محمدجواد (۱۳۹۸). ترجمه مقاله دکتر ظریف در خصوص طرح (پوشش) صلح هرمز. وزارت امور خارجه. قابل دسترس از <https://mfa.ir/portal/newsview/544103/> (بازیابی شده در تاریخ ۲۰ بهمن ۱۴۰۴).

ظریف، محمدجواد (۱۳۹۹). مراسم دیدار سفرای خارجی مقیم تهران، ۲۱ بهمن ۱۳۹۹. وزارت امور خارجه. قابل دسترس از <https://mfa.gov.ir/portal/newsview/627946> (بازیابی شده در تاریخ ۲۵ بهمن ۱۴۰۴).

عبدالله‌زاده، عباسعلی و همکاران (۱۴۰۱). بازتاب اسطوره در حماسه‌های ملی ایران و یونان. فصلنامه تخصصی زبان و ادبیات فارسی، ۱۸(۳۱)، ۸۳-۶۳.

قربانی‌پور، زهرا؛ و طهماسبی، فرهاد (۱۴۰۲). دیرینه‌شناسی ستیز قدرت در خاندان‌های شاهی شاهنامه و ایلباد (با تکیه بر اسطوره‌های فریدون و پیام). متن پژوهشی ادبی، ۲۷(۹۵)، ۱۸۱-۱۲۰. doi:10.22054/LTR.2021.46190.2809

کوشکی، پروین، مؤذنی، علی‌محمد؛ و جوادی ارجمند، محمدجواد (۱۴۰۰). بررسی صلح و مدارا در اندیشه مولوی و عطار و مقایسه آن با رویکرد صلح‌گرایی ملاصدرا. فصلنامه تاریخ ادبیات، ۳(۲)، ۱۶۱-۱۸۳. doi: 10.29252/hlit.2022.223733.1066

مهرآوران، مود (۱۴۰۲). فرهنگ صلح از زبان سخنوران ادب فارسی. در مجموعه مقالات کنفرانس بین‌المللی صلح‌پژوهی، ۸۳۲-۸۴۹.

نجفی، سحر؛ آفرین، فریده؛ و سماوی، غلامرضا (۱۴۰۰). مطالعه تطبیقی وجوه آرمان‌شهری و ویران‌شهری پوسترهای صلح و ضدجنگ طراحان معاصر صد سال اخیر ایران و امریکا. فصلنامه مطالعات راهبردی فرهنگ، ۱(۴)، ۱۲۱-۱۴۵.

نعمتی، سکینه (۱۳۹۴). علل و چرایی انگیزه‌های جنگ در شاهنامه و ایلباد به روایت فردوسی و هومر. نشریه ادبیات تطبیقی، ۷(۱۲)، ۳۸۳-۴۱۰.

ویسی، مهسا (۱۴۰۱). بررسی اندیشه صلح پارس‌ها هخامنشیان بر مبنای اهداف فرهنگ و آموزش صلح یونسکو. جستارهای تاریخی، ۱۳(۱)، ۲۸۷-۳۱۱.

Ahmadijrad, M. (2010). Speech at the UN General Assembly. September 23, 2010.

Axworthy, M. (2016). *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic*. Oxford University Press.



- Berman, I. (2016). *Iran's Deadly Ambition: The Islamic Republic's quest for global power*. Encounter Books.
- Briant, P. (2002). *From Cyrus to Alexander: A history of the Persian Empire*. Penn State Press.
- Frye, R. N. (1984). *The history of ancient Iran*. C. H. Beck.
- Fuller, G. (1991). *The Center of the Universe: The Geopolitics of Iran*. New York: Westview Press. ISBN-10: 0813311594
- Haass, R. (2020). *The World: A Brief Introduction*. Penguin Press.
- Hashemi, N. (2023). Iran's Regional Strategy: Defensive or Expansionist? The Cairo Review of Global Affairs, Spring 2023.
- Iranian Foreign Ministry. (2019). Hormuz Peace Endeavor (HOPE). Official Statement.
- Khansari, M., Moghtader, M. R., & Yavari, M. (2003). *The Persian garden: Echoes of paradise*. Mage Publishers. ISBN-10 : 0934211752
- Kuhr, A. (2013). *The Persian Empire: A corpus of sources from the Achaemenid period*. Routledge.
- Lieven, A. (2012). *Pakistan: A hard country*. Penguin UK.
- Lotman Yuri, M. (1990). *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*. The second World). London.
- Lotman, J. (2009). *Culture and explosion*. Walter de Gruyter.
- Lotman, Y. M., Uspensky, B. A., & Mihaychuk, G. (1978). On the Semiotic Mechanism of Culture. *New Literary History*, 9(2), 211-232.
- Phillips, J., & Brookes, P. (2022). The Biden Administration's Iran Plan Won't Work: Time for Plan B. Heritage Foundation Backgrounder, (3739).
- Roomi, F. (2023). The Iran–Israel Conflict: An Ultra–Ideological Explanation. *Middle East Policy*, 30(3), 94–109. doi:10.1111/mepo.12687
- Root, M. C. (2024). *The King and Kingship in Achaemenid Art: Essays on the Creation of an Iconography of Empire* (Textes et mémoires, 9) (Vol. 19). Brill.
- Rung, E. (2022). The Persian King as a Peacemaker: The Ideological Background of the Common Peace Treaties in 4th Century Greece. *Ktèma: Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 47, 97–120.
- Sarpiya, S. K. (2018). *A Semiotic Approach to Conflict Transformation: Can Signs and Symbols Help Make Peace?* (Doctoral dissertation). George Fox University.

- Semenenko, A. (2012). *The Texture of Culture: An Introduction to Yuri Lotman's Semiotic Theory*. Palgrave Macmillan.
- Khatami, M. (2000, September 21). Speech at the UN General Assembly.
- Hokayem, E. (2014, September 24). Iran, the Gulf States and the Syrian civil war. *Survival*, 56(6), 59-86.
- Pompeo, M. (2018, May 21). Supporting Iranian Voices. Speech at the Heritage Foundation.
- Bolton, J. (2018, May 22). *Remarks on Iran*. White House Press Briefing.
- Ledeen, M. (2019, June). Iran's Aggression: A Historical Pattern. *Commentary Magazine*.
- Raab, D. (2019, September 25). Iran's violations of international law: Foreign Secretary's statement, GOV.UK. <https://www.gov.uk/government/speeches/foreign-secretary-statement-on-iran>
- Rouhani, H. (2019, September 25). Speech at the UN General Assembly.
- Maas, H. (2020, January 14). *Foreign Minister Maas on the Iranian nuclear agreement*. Federal Foreign Office.
- Mead, W. R. (2023, March/April). The Arc of a Covenant: The United States, Israel, and the Fate of the Jewish People. *Foreign Affairs*.
- Blinken, A. (2023, April 25). *Testimony before Senate Foreign Relations Committee*.
- Macron, E. (2023, September 20). Press Conference at the UN General Assembly.
- Phillips, J. (2024, Jan 24). Iran. *Heritage.org*. <https://www.heritage.org/military-strength/assessing-threats-us-vital-interests/iran>
- Amirabdollahian, H. (2022). *Interview with Al Jazeera*. October 12, 2022.



فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران

۲۳۶

دوره ۱۹، شماره ۱

بهار ۱۴۰۵

پایه ۷۳



- Rung, E. (2022). The Persian King as a Peacemaker: The Ideological Background of the Common Peace Treaties in 4th Century Greece. *Ktèma: Civilisations de l'Orient, de la Grèce et de Rome antiques*, 47, 97–120.
- Sa'di, M. (2006). *Golestan* (G. H. Yousefi, Ed.). Kharazmi Publications. [In Persian]
- Sarpiya, S. K. (2018). *A Semiotic Approach to Conflict Transformation: Can Signs and Symbols Help Make Peace?* (Doctoral dissertation). George Fox University.
- Semenenko, A. (2012). *The Texture of Culture: An Introduction to Yuri Lotman's Semiotic Theory*. Palgrave Macmillan.
- Veysi, M. (2022). Studying Achaemenid Pax Persica on the basis of the goals of UNESCO's culture and peace education. *Historical Studies*, 13(1), 287–311. [In Persian]
- Zarif, M. J. (2018). Thanks to the Revolution, we are not dependent on anything. Panel on Regional Developments and its Impact on the Security of the Islamic Republic of Iran. Retrieved from <https://www.alef.ir/news/3971213158.html>. (Accessed: February 8, 2026). [In Persian]
- Zarif, M. J. (2019). Translation of Dr. Zarif's article regarding the Hormuz Peace Plan. Ministry of Foreign Affairs. Retrieved from <https://mfa.ir/portal/newsview/544103/>. (Accessed: February 8, 2026). [In Persian]
- Zarif, M. J. (2020). Meeting with foreign ambassadors residing in Tehran. Ministry of Foreign Affairs. Retrieved from <https://mfa.gov.ir/portal/newsview/627946>. (Accessed: February 13, 2026). [In Persian]

- Najafi, S., Afarin, F. & Samavi, G. (2021). A Comparative Study of Utopian and Dystopian Aspects of Peace and Antiwar Posters of Iranian and American Poster Designers during the last century. *Strategic Studies of Culture*, 1(4), 121–145. [In Persian]
- Nemati, S. (2015). Investigating the Motives of War in Ferdowsi's Shahnameh and Homer's Iliad and Odyssey. *Journal of Comparative Literature*, 7(12), 383–410. [In Persian]
- Phillips, J. (2024, Jan 24). Iran. Heritage.org. <https://www.heritage.org/military-strength/assessing-threats-us-vital-interests/iran>
- Phillips, J., & Brookes, P. (2022). The Biden Administration's Iran Plan Won't Work: Time for Plan B. Heritage Foundation Backgrounder, (3739).
- Pirani, S. & Ghafari, Z. (2022). An Analysis of the Themes in National Revolutionary Anthems of Iran, Russia and France. *Journal of Cultural Studies and Communication*, 18(66), 41–69. doi: 10.22034/jcsc.2020.114738.2010 [In Persian]
- Pompeo, M. (2018, May 21). Supporting Iranian Voices. Speech at the Heritage Foundation.
- Raab, D. (2019, September 25). Iran's violations of international law: Foreign Secretary's statement, GOV.UK. <https://www.gov.uk/government/speeches/foreign-secretary-statement-on-iran>
- Rahimi, S. (2021). Application of the Moral and Political Foundations of the Myths of Ferdowsi's Shahnameh and Homer's Iliad and Odyssey. *New Achievements in Humanities Studies*, 4(37), 149–166. [In Persian]
- Rahimi, S., Dyanati, M., & Hajizadeh, M. (2026). Examining Manifestations of Reconciliation in Ferdowsi's Shahnameh and Homer's Iliad and Odyssey. *Journal of Modern Literary Research*, 5(1), 1–19. [In Persian]
- Raisi, S. A. (2024, February 2). Speech to the people of Minab. Mashregh News. Retrieved from <https://www.mashreghnews.ir/news/1571702>. (Accessed: February 13, 2026). [In Persian]
- Roomi, F. (2023). The Iran–Israel Conflict: An Ultra–Ideological Explanation. *Middle East Policy*, 30(3), 94–109. doi:10.1111/mepo.12687
- Root, M. C. (2024). *The King and Kingship in Achaemenid Art: Essays on the Creation of an Iconography of Empire* (Textes et mémoires, 9) (Vol. 19). Brill.
- Rouhani, H. (2018, September 22). The message of our revolution was peace and the implementation of divine commands from the beginning. Armed Forces Parade Ceremony. IRIB News Agency. Retrieved from <https://www.iribnews.ir/fa/amp/news/2233282>. (Accessed: February 13, 2026). [In Persian]
- Rouhani, H. (2019, September 25). Speech at the UN General Assembly.





- Hokayem, E. (2014, September 24). Iran, the Gulf States and the Syrian civil war. *Survival*, 56(6), 59-86.
- Iranian Foreign Ministry. (2019). Hormuz Peace Endeavor (HOPE). Official Statement.
- Khamenei, S. A. (2024, Oct. 4). Imam Khamenei's selected statements during Tehran's Friday Prayer sermons. The Office for the Preservation and Publication of the Works of Grand Ayatollah Khamenei. Retrieved from <https://farsi.khamenei.ir/speech-content?id=57811>. (Accessed: February 13, 2026). [In Persian]
- Khamenei, S. A. (2025, June 18). Imam Khamenei's televised message to the Iranian nation on. (Second Televised Message to the Nation Following the Israeli and American Invasion of Iran). The Office of the Supreme Leader's Website. [In Persian]
- Khansari, M., Moghtader, M. R., & Yavari, M. (2003). *The Persian garden: Echoes of paradise*. Mage Publishers. ISBN-10 : 0934211752
- Khatami, M. (2000, September 21). Speech at the UN General Assembly.
- Koushki, P., Moazzeni, A., & Javadi Arjmand, M. J. (2021). Peace and Tolerance in the Thoughts of Rumi and Attar In Comparison with Mulla Sadra's Pacifist Approach. *Journal of History of Literature*, 3(2), 161-183. doi:10.29252/hlit.2022.223733.1066 [In Persian]
- Kuhr, A. (2013). *The Persian Empire: A corpus of sources from the Achaemenid period*. Routledge.
- Ledeer, M. (2019, June). Iran's Aggression: A Historical Pattern. *Commentary Magazine*.
- Lieven, A. (2012). *Pakistan: A hard country*. Penguin UK.
- Lotman Yuri, M. (1990). *Universe of the mind: a semiotic theory of culture*. The second World). London.
- Lotman, J. (2009). *Culture and explosion*. Walter de Gruyter.
- Lotman, Y. M., Uspensky, B. A., & Mihaychuk, G. (1978). On the Semiotic Mechanism of Culture. *New Literary History*, 9(2), 211-232.
- Maas, H. (2020, January 14). *Foreign Minister Maas on the Iranian nuclear agreement*. Federal Foreign Office.
- Macron, E. (2023, September 20). Press Conference at the UN General Assembly.
- Mead, W. R. (2023, March/April). The Arc of a Covenant: The United States, Israel, and the Fate of the Jewish People. *Foreign Affairs*.
- Mehrvaran, M. (2023). The Idea of Peace in Great Poets of Persian Literature. In Proceedings of the *International Conference on Peace Studies*, 832-849. <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/1993822>. [In Persian]

BIBLIOGRAPHY

- Abdollahzadeh, A. et al. (2022). The Reflection of Myth in the National Epics of Iran and Greece. *Quarterly Journal of Persian Language and Literature*, 18(31), 63-83. [In Persian]
- Ahmadinejad, M. (2010). Speech at the UN General Assembly. September 23, 2010.
- Ahmadi-Nejad, M. (2010, September 22). Peace is not created with war but with justice. Meeting with American anti-war organizations,, 2010. Presidential Office Website. [In Persian]
- Amirabdollahian, H. (2022). *Interview with Al Jazeera*. October 12, 2022.
- Amir-Abdollahian, H. (2023a). Amir-Abdollahian emphasizes Iran's support for Palestine and the Resistance Front. *Al Alam News Network*. Retrieved from <https://fa.alalam.ir/news/6695818/>. (Accessed: February 17, 2026). [In Persian]
- Amir-Abdollahian, H. (2023b). Iran provides political and legal support to Palestinian resistance. Phone call with the Japanese Foreign Minister. Retrieved from <https://www.irna.ir/news/85261937/>. (Accessed: February 17, 2026). [In Persian]
- Amir-Abdollahian, H. (2023c). Interview of Dr. Amir-Abdollahian with Al Mayadeen Network in Beirut. Ministry of Foreign Affairs. Retrieved from <https://mfa.gov.ir/portal/newsview/735019>. (Accessed: February 17, 2026). [In Persian]
- Axworthy, M. (2016). *Revolutionary Iran: A History of the Islamic Republic*. Oxford University Press.
- Berman, I. (2016). *Iran's Deadly Ambition: The Islamic Republic's quest for global power*. Encounter Books.
- Blinken, A. (2023, April 25). *Testimony before Senate Foreign Relations Committee*.
- Bolton, J. (2018, May 22). *Remarks on Iran*. White House Press Briefing.
- Briant, P. (2002). *From Cyrus to Alexander: A history of the Persian Empire*. Penn State Press.
- Frye, R. N. (1984). *The history of ancient Iran*. C. H. Beck.
- Fuller, G. (1991). *The Center of the Universe: The Geopolitics of Iran*. New York: Westview Press. ISBN-10: 0813311594
- Ghorbani-Pour, Z. & Tahmasbi, F. (2023). The Archeology of Power Struggle in Shahnameh and Iliad (Relying on the Fereydu and the Priam Myths). *Literary Text Research*, 27(95), 120–181. doi:10.22054/LTR.2021.46190.2809. [In Persian]
- Haass, R. (2020). *The World: A Brief Introduction*. Penguin Press.
- Hashemi, N. (2023). Iran's Regional Strategy: Defensive or Expansionist? *The Cairo Review of Global Affairs*, Spring 2023.



Research limitations/implications: The study is delimited to five central texts. Future research should extend this semiotic mapping to religious rituals, contemporary cinema, or political posters.

Practical implications: Effective diplomacy requires a strategy of “cultural translation,” acknowledging that core concepts like “defence” and “peace” are processed through incommensurable cultural codes.

Social implications: By excavating deep-rooted peace narratives, the study challenges one-dimensional, threat-centric portrayals of Iran and fosters the intercultural literacy needed to reduce global polarisation.

Originality/value: The article provides an indispensable interpretive key for Iranian foreign policy that transcends materialist and institutionalist IR assumptions, demonstrating that the “cultural rationality” of civilisation-states is an irreducible factor in their conduct.



CONFLICT OF INTEREST

No Conflict of Interest declared by the author.

FUNDING

This Article received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.

DISCUSSION

Peaceful order-building and steadfast resistance are two sides of the single “Justice-Oriented Peace” narrative. Manifested in Persepolis and encoded in the Derafsh-e Kaviani myth, this narrative produces a pattern where peace is contingent upon justice, and in its absence, defensive action becomes an ethical necessity—never aggression. The contemporary doctrine of rejecting “neither war nor imposed peace” (Khamenei, 1404) is the direct political translation of this enduring logic. The structural source of the Iran-West gap is not a mere conflict of material interests but a “clash of cultural codes,” arising from semiotic borders lacking a functional “bilingual zone” for mutual translation (Fuller, 1991; Axworthy, 2016, p. 412; Haass, 2020, p. 167).

While this analysis reveals how the grand narrative of “Justice-Oriented Peace” makes Iran’s actions culturally intelligible, it should not slide into cultural determinism. In Lotmanian terms, the semiosphere is a dynamic and internally contested system, not a closed, fully deterministic structure. The extracted narrative is best understood as a powerful “discursive resource” for legitimizing action—not its sole sufficient cause. Political actors, as semiotic agents, may consciously select, accentuate, or recalibrate elements of this narrative in response to strategic imperatives. Furthermore, Iran’s semiosphere is far from monophonic: alongside the epic narrative of justice-seeking, parallel currents—such as bureaucratic pragmatism or mystical cosmopolitanism—have long coexisted, each capable of justifying a different pattern of action under specific conditions. Acknowledging this polyphony moves the analysis away from a static, essentialist view of Iranian culture and aligns it more fully with the Lotmanian concepts of indeterminacy and the dialogic nature of culture.

CONCLUSION

By centring Lotman’s Semiosphere, the study unearthed a persistent cultural grammar in which the axial “Arta/Druj” dichotomy simultaneously generates peaceful order-seeking and the imperative of legitimate defence. The key theoretical contribution is a systematic, semiotic explanation of the interpretive gap, underscoring the urgent need for “cultural translation” in diplomacy.

NOVELTY

The study bridges Cultural Semiotics and International Relations in the Iran case by operationalising the “Semiosphere” as a concrete analytical framework. It rigorously formulates “Arta/Druj” as the central meaning-making mechanism and demonstrates its systematic reproduction across five symbolic domains—myth, architecture, epic, landscape, and poetry. The comparative tabulation of clashing interpretive codes of the two semiospheres also constitutes a novel contribution.



A comparative analysis of the two semiospheres, summarised in Table, systematically demonstrates how identical actions receive radically opposed translations depending on the semiotic codes of each sphere.

Table 1: Comparative Analysis of Fundamental Codes in the Iranian and Western Semiospheres

Key Concept	Iranian Semiosphere (Iranshahri/Islamic Code)	Western Semiosphere (Westphalian/Liberal Code)	Consequences of the Clash in International Relations
Definition of Peace	Justice-Oriented Peace (Arta): A state in which justice prevails. Peace without justice is “Imposed Peace” (Druj).	Order-Oriented Peace (Stability): The absence of war and the consolidation of the status quo based on the rules of international law.	Fundamental gap in negotiations: Iran seeks a peace that alters an unjust balance; the West seeks structural stability.
Definition of Security	Endogenous & Collective Security: Rejection of the presence of extra-regional powers (the aggressive Other) and emphasis on an indigenous order (e.g., the Hormuz Peace Endeavour).	Exogenous & Alliance-based Security: Rooted in deterrence, military alliances, and maintaining a balance of power through the presence of great powers.	Tension in the Persian Gulf: Iran’s security initiatives are interpreted as undermining the U.S.-led order.
Military Action	Legitimate Defence (Restoration of Arta): A response to aggression (e.g., the Iran-Iraq War) or occupation. Initiatory offensive action is intrinsically rejected.	Aggression / Intervention: Any projection of power beyond formal borders, or violation of national sovereignty, is considered aggression.	Crisis in interpreting proxies: What Iran calls the “Axis of Resistance” and “defensive strategic depth” is labelled a “terrorist proxy network” in the West.
Hostile Other	Arrogant, Aggressor, Negator of Justice (Mostakber): The “Other” is defined by its conduct and moral stance (its relationship to justice), not necessarily by religious or ethnic identity.	Rogue State, Normative Threat: The “Other” is defined by its violation of the rules and norms of the liberal international order.	Mutual unintelligibility: Each side perceives the other as “irrational” because it does not follow its own “rules of the game.”
Source of Legitimacy	Justice & Spirituality (Farr-e Izadi / Divine-Popular Legitimacy): The legitimacy of political action depends on adherence to justice and the struggle against oppression.	Contract & Law (Rational-Legal Legitimacy): Legitimacy derives from internal democratic processes and compliance with international law.	Different bases of critique: The Western critique of Iran often centres on “democracy and human rights”; Iran’s critique of the West centres on “hegemony and structural injustice.”

As shown in Table 6, identical actions—such as Iran’s support for regional allies—are semiotically translated as “legitimate defence” and “resistance against occupation” within Iran’s semiosphere, yet as “aggression,” “destabilisation,” and “state-sponsored terrorism” within the Western, Westphalian-liberal semiosphere (Pompeo, 2018; Bolton, 2018; Hokayem, 2014; Hashemi, 2023).



Iran-West interpretive gap as a clash between two distinct semiospheres, demonstrating that what appears contradictory in Iran's foreign policy is internally coherent.

METHODOLOGY

Using a qualitative, descriptive-analytical approach guided by Lotman's semiosphere theory (Lotman, 1990; Lotman, Uspensky, & Mihaychuk, 1978), five texts were purposefully selected for historical centrality and typological diversity: Derafsh-e Kaviani (mytho-political), Persepolis (architectural), the Persian Garden (spatial-landscape), the Shahnameh (epic-literary), and classical Persian poetry (mystical-humanist). Data were collected through primary text analysis, visual-archaeological examination, and secondary interpretations. Intertextual analysis proceeded in three stages: (1) extraction of key signifiers (e.g., Kaveh's leather apron, the procession of nations, the Chaharbagh layout, the Iran-Turan conflict, the body metaphor); (2) identification of binary oppositions centred on "Arta/Druj"; and (3) tracing the intertextual dialogue to reveal the master narrative.

RESULTS

The five texts collectively reproduce a single Grand Narrative of Justice-Oriented Peace:

Derafsh-e Kaviani encodes the transition from Druj (Zahhak's tyranny) to Arta (Fereydun's just order), with Kaveh's leather apron semiotically translated into a banner of liberation against structural injustice (Abdollahzadeh et al., 1401, pp. 76-77).

Persepolis, through the deliberate absence of defensive fortifications, signifies an internalised peace and confidence in a just order (Root, 2024, p. 118), while the gift-bearing nations embody "Pax Persica" (Veyse, 1401, p. 14).

The Persian Garden physically crystallises distributive justice, the symmetrical Chaharbagh reproducing cosmic order and drawing a boundary between the organised Self (garden) and chaotic Other (desert) (Khansari et al., 2003).

The Shahnameh constructs an ethical and mythical border between Iran (Arta) and Turan (Druj), where war is predominantly defensive, a response to aggression and treaty-breaking, and legitimate peace is conditional upon justice (Nemati, 1394, p. 390; Rahimi, 1400).

Classical poetry, rooted in the Unity of Existence, dissolves artificial boundaries. Saadi's "Bani Adam" conceives humanity as a single body, turning the poem into a border-crossing text that dialogues with the global semiosphere (Mehravaran, 1402, p. 849; Kushki et al., 1400, p. 6).





INTRODUCTION

National and cultural symbols are far more than static emblems of identity; they function as complex, meaning-generating “texts” that encode a civilisation’s deep-seated values, normative ideals, and collective memory. As active agents of signification, these symbols shape the collective imagination and prefigure the boundaries of legitimate political action in the international arena (Lotman, 1990, p. 123). For a civilisation-state such as Iran, whose historical continuity spans several millennia, any serious grasp of its international conduct therefore demands a move beyond superficial policy analysis and into the excavation of the symbolic deep structures that operate as an implicit “cultural grammar” of action. The central problem driving this research is the persistent interpretive chasm between Iran’s dominant image in global discourse—frequently framed as a threat, a source of instability, or an ideological challenger—and the peace-oriented narrative that is persistently encoded in its most foundational national and cultural symbols. Prevailing Western analytical frameworks, with their concentration on ideological confrontation, nuclear brinkmanship, and security dilemmas, remain largely inattentive to the endogenous cultural narrative that, if properly decoded, could unlock the logic behind Iran’s behavioural patterns.

A systematic survey of the literature reveals four principal strands of prior inquiry: mythological-comparative studies (Rahimi et al., 1405; Abdollahzadeh et al., 1401), applied semiotic analyses of contemporary representations (Sarpiya, 2018; Najafi et al., 1400), philosophical-mystical investigations of peace in the thought of individual poets (Kushki et al., 1400; Mehravaran, 1402), and historical-political studies that either confine peace to discrete periods or adopt purely realist presuppositions (Roomi, 2023; Rung, 2022). Critically, none of these strands forges a bridge between deep cultural semiotics and International Relations. The present study fills this lacuna by deploying Yuri Lotman’s theory of the “Semiosphere” as a coherent analytical apparatus and by rigorously formulating the “Arta/Druj” (Just Order/Injustice) duality as the central, meaning-generating mechanism of Iran’s semiosphere. The empirical material is drawn from five strategically selected cultural texts—Derafsh-e Kaviani, Persepolis, the Persian Garden, Ferdowsi’s *Shahnameh*, and classical Persian poetry—and is examined through intertextual analysis grounded in Lotmanian semiotics. Two overarching questions guide the inquiry: first, how is the narrative of peace semiotically formulated and reproduced within Iran’s semiosphere? and second, what relationship does this symbolic narrative establish with the historical pattern of Iran’s behaviour in the international system?

PURPOSE

The study aims to disclose a unified “cultural grammar” that systematically produces a “Grand Narrative of Justice-Oriented Peace” and to explain the



Research Paper

The culture of peace in Iran's symbolic narratives: A semiotic reading, from myth to international politics

Saeedeh Kouzehgari^{1*}

Received: Sep. 6, 2025; Accepted: Feb. 5, 2026

ABSTRACT

Understanding Iran's international behavior, as a nation with an ancient civilization and complex cultural layers, necessitates moving beyond superficial analyses and examining its symbolic deep structures. Employing Yuri Lotman's theory of the "Semiosphere," this study investigates the discourse of peace within Iran's national and cultural symbols. The central research question asks: How is the narrative of peace formulated through semiotic mechanisms within Iran's semiosphere, and what relationship does this formulation bear to the country's pattern of conduct in the international arena? The research employs "intertextual analysis" to examine five texts of Iranian culture (the Derafsh-e Kaviani, Persepolis, the Persian Garden, the Shahnameh, and classical Persian poetry). The findings indicate the existence of a "Grand Narrative of Justice-Oriented Peace" at the core of this semiosphere—a narrative that defines peace not as a passive state, but as an ideal contingent upon the realization of "Arta" (Just Order) and the negation of "Druj" (Injustice). This narrative elucidates Iran's behavioral pattern, characterized by the avoidance of aggression and an emphasis on legitimate defense. Beyond explicating Iran's behavioral pattern, a comparative analysis of the Iranian and Western semiospheres reveals that the persistent interpretive gap in international relations stems from a clash of conflicting cultural codes. What is signified within the Iranian semiosphere as "legitimate defense" and the "restoration of Arta" is translated within the Western semiosphere—grounded in the Westphalian order—as "aggression" and "destabilization," and neglect of this internal logic reduces prevailing analyses to mere reductionism.

Keywords: cultural semiotics, justice-oriented peace, arta and druj, Iranian national symbols, Iranian foreign policy, Yuri Lotman, semiosphere

1. Assistant Professor of the International Relations Department, Tarbiat Modares University, Tehran, Iran

✉ s.kouzehgari@modares.ac.ir

* Corresponding author

- Seifuri, B., & Tofighianfar, A. H. (2014). *Negāhi jāme'e-shenāxti be 'elal va āyin-e janghā dar Shahnameh-ye Ferdowsi* [A sociological analysis of the causes and rituals of wars in Ferdowsi's Shahnameh]. *Majalleh-ye Motāle'āt-e Irāni* [Iranian Studies Journal], 12(24), 217–238. [In Persian]
- Seifzade, H. (2009). *Nazaripardāzi dar ravābat-e beynolmelal: Mabāni va qālebhā* [Theorizing in international relations: foundations. Tehran, Iran: Samt. [In Persian]
- Tisheh Yar, M. (2023). *Vižegihā-ye diplomātik-e banu-ferestādegān be revāyat-e Shahname* [Diplomatic features of female envoys in the Shahnameh]. *Iranian Journal of International Politics*, 11(2), 130–161. [In Persian]
- Yasna, Y. (2015). *Moqaddameh-yi bar Ferdowsi-shenasi va Shahnameh-pazhuhi* [An introduction to Ferdowsi studies and Shahnameh research]. Tehran, Iran: Ravīs Publishing. [In Persian]
- Ziaei Bigdeli, M. R. (2007). *Hoquq-e beynolmelal-e omumi* [Public international law]. Tehran, Iran: Ganj-e Danesh. (Original work published 2007). [In Persian]





- Karimi, B. (2010). *Maktab-e tārikh-negāri-ye Annal* [The Annales School of historiography]. *Majalleh-ye Tārikh va Tamaddon-e Eslāmi* [Journal of Islamic History and Civilization], 6(11), 167–191. [In Persian]
- Kheirkhah, M. (2009). *Naqš-e Ferdowsi dar še'r-e hemāsi va adabiyāt-e kohan-e Farsi* [Role of Ferdowsi in epic poetry]. Tehran, Iran: Khavaran Publications. [In Persian]
- Kia, K. (1992). *Sokhanān-e sazāvār-e zanān dar Shahnameh* [Appropriate/commendable sayings of women in the Shahnameh]. Tehran, Iran: Nashr-e Fākhteh. [In Persian]
- Mazaheri, A. (1993). *Jāde-ye Abrisham* [The Silk Road] (M. N. Noban, Trans.). Tehran, Iran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Mirza, M. A. (2003). *Jang va solh dar Shahnameh* [War and peace in the Shahnameh]. *Nāmeḥ-ye Parsi* [Persian Letter], (1), 43–86. [In Persian]
- Moon, D. (2016). *Fernand Braudel va maktab-e Annales; mo'arrefi-ye maktab-e tārikhī-ye Annales va barrasi-ye ketāb-e jahān-e Mediterāneh* [Fernand Braudel and the Annales School; introduction to the Annales historical school and review of The Mediterranean world]. *Tarjoman* (Translated by A. Fadaei-Pour). Retrieved July 2024, from http://strath.ac.uk/Departments/History/s_adams/annales.htm [In Persian]
- Morgenthau, H. J. (1995). *Siyāsat miyān-e mellat-hā* [Politics among nations] (H. Moshirzadeh, Trans.). Tehran, Iran: Ministry of Foreign Affairs, Office of Political and International Studies. [In Persian]
- Naqibzadeh Shahrebabaki, A. (1997). *Tahavvol-hā-ye ravābet-e beynolmelal (az Kongereh-ye Vienne tā emrūz)* [Transformations in international relations (from the Congress of Vienna to the present)]. Tehran, Iran: Alborz. [In Persian]
- Nasouhi, E. (2017). *Mafhūm-e jang az didgāh-e hoqūq-e beynolmelal* [The concept of war from the perspective of international law]. Tehran, Iran: Hoqūq Gostar. [In Persian]
- Piran, P. (1993). Introduction. In F. Braudel, *Sarmayedari va hayat-e madi 1400–1800*. Tehran, Iran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Qasemi, E. (2010). *Qavā'ed-e hoquq-e jang dar Shahnameh* [Rules of the law of war in the Shahnameh] (Master's thesis). Tehran, Iran: Payame Noor University. [In Persian]
- Qorban-Nia, N. (2003). *Hoquq-e jang dar Eslām* [The law of war in Islam]. Tehran, Iran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]

- Faltzgraff, R., & Dougherty, J. E. (1997). *Nazariyeh-hā-ye mota'árez dar ravābeṭ-e beynolmelal* [Contending theories in international relations] (2 vols.). Tehran, Iran: Qoms. (Original work published 1997). [In Persian]
- Fazelniazhad, A. (2008). *Pazhuheši dar ravesh-šenāsi va tārikh-negāri-ye maktab-e Annales* [A study on the methodology and historiography of the Annales School]. *Majalleh-ye Tārikh-Pazhuan*, (16). [In Persian]
- Ferdowsi, A. (2014). *Šāhnāmeḥ* [The Shahnameh] (J. Khaleghi-Motlagh, Ed.). Tehran, Iran: Nashr-e Sokhan. [In Persian]
- Fooladvand, H. (1986). *Maktab-e Annal dar tārikh-negāri-ye Farānseh* [The Annales School in French historiography]. In M. Nezam Mafi & H. Fooladvand (Eds.), *Binesh va ravesh dar tārikh-negāri-ye mo'āser* [Vision and method in contemporary historiography]. Tehran, Iran: Nashr-e Tārikh-e Irān. [In Persian]
- Ghavam, A., & Fatemi-Nejad, A. (2009). *Ertibāṭ-e jang va anārši; naqad-e do vajhi-ye anārši-ye selsele-maratib bar mobnā-ye Shahnameh* [The relationship between war and anarchy; A dual critique of hierarchical anarchy based on the Shahnameh]. *Pazhuhešnāmeḥ-ye 'Olum-e Siāsi* [Political Science Research Journal], 4(2), 159–193. [In Persian]
- Gholami Zarezadeh, A. (2020). *Jelveh-hāyi az solh va āšti dar aš'ār-e Ferdowsi* [Manifestations of peace and reconciliation in Ferdowsi's poetry]. *Faslnameh-ye Solh-Pazhuhi-ye Eslami* [Islamic Peace Studies Quarterly], 1(1), 169–180. [In Persian]
- Haghighat, S. S., Mortazavi Langerudi, M., & Bagheri Kharavani, S. (2013). *Motale'eh-ye qava'ed va oslub-e beyn-ol-melali-ye solh* [Study of international rules of peace]. *Journal of Political and International Studies*, 5(17), 21–48. [In Persian]
- Hakimi, M., & Hasani-Tabar, K. (1991). *Jahānbini va hekmat-e Ferdowsi* [Worldview and philosophy of Ferdowsi]. Tehran, Iran: Daftar Nashr-e Farhang-e Eslami. [In Persian]
- Homayi, S. J., Yuzbashi, M., & Sarmad, Z. (2024). *Falsafe-ye jang va 'add-e jang dar Shahnameh ba negāhi digar* [The philosophy of war and anti-war in the Shahnameh of Ferdowsi: A different perspective]. *Scientific Journal of Stylistics in Poetry and Prose* [Scientific Journal of Stylistics of Poetry and Prose], 17(9), 197–228. [In Persian]
- Jamalianzadeh, B., & Hatampour, M. (2024). *Jang va solh dar Shāhname: Tahlil-e mafāhim-e jang-talabi va solh-juyi* [War and peace in the Shahnameh]. In *Proceedings of the Third National Conference on Developmental and Educational Psychology*. [In Persian]



**BIBLIOGRAPHY**

- Abedian, M. (2016, March 19). *Te'ori-ye jang-e 'ādelāne* [Just war theory]. *Seda Net*. Retrieved from <https://3danet.ir/> [In Persian]
- Ahmadi, M. (2010). *Rāhbordhā va fonun-e jang dar Shāhnāme* [Strategies and techniques of war in the Shahnameh]. Tehran, Iran: Dafos Publications. [In Persian]
- Alam, A. (1997). *Tārix-e falsafe-ye siyāsi-ye Garb, az āgāz tā pāyān-e sadeh-hā-ye miyāneh* [History of Western political philosophy: From the beginning to the end of the Middle Ages]. Tehran, Iran: Ministry of Foreign Affairs, Office of Political and International Studies. (Original work published 1997). [In Persian]
- Arshadi, S., & Zakari, A. (2017). Hoquq-e asiran-e jangi dar Shahnameh-ye Ferdowsi ba estenad be Konvansiyon-e sevom-e Zhenev 1949 [Rights of prisoners of war in Ferdowsi's Shahnameh based on the Third Geneva Convention (1949)]. *Poetry Research Quarterly*, 5(1), 1–22. [In Persian]
- Bagheri, S., & Haghghat, S. S. (2013). *Nazariye-ye jang-e 'ādelāneh dar falsafe-ye siyāsi-ye Saint Augustine* [The theory of just war in the political philosophy of Saint Augustine]. *Fundamental Western Studies*, 4(2), 23–50. [In Persian]
- Bahranipour, A. (2013). *Talāshhayi baraye bumi-sāzi-ye maktab-e Annales* [Attempts to localize the Annales School]. *Journal of Historiography*, 23(12), 5–38. [In Persian]
- Behzadi, R. (1994). *Gomhā-ye kohan dar Asiyā-ye markazi va falāt-e Iran* [Ancient peoples in Central Asia and the Iranian plateau]. Tehran, Iran: Institute for Political and International Studies. [In Persian]
- Black, J., & MacRaild, D. M. (2011). *Motāle'eh-ye tārix* [Studying history] (M. T. Imanpour & M. Farahani Monfared, Trans.). Mashhad, Iran: Ferdowsi University Press. (Original work published 2007). [In Persian]
- Braudel, F. (1993). *Sarmayedari va hayat-e madi 1400–1800* [Capitalism and material life 1400–1800] (B. Bashi, Trans.). Tehran, Iran: Nashr-e Ney. (Original work published 1967). [In Persian]
- Chartier, R. (1989). *Cultural History*, Translated by: Lydia G. Cochrane. Great Britain: Polity Press.
- Etehadieh, M., & Fouladvand, H. (1986). *Binish va ravesh dar tarixnegāri-ye mo'āser* [Perspectives and methods in contemporary historiography]. Tehran, Iran: Nashr-e Tarikh-e Iran. [In Persian]

The findings suggest that Iranian cultural traditions embody a form of ethical realism, in which power is balanced by moral considerations. This perspective provides a valuable alternative to dominant Western theories of international relations, highlighting the potential for integrating cultural and ethical insights into contemporary discussions on conflict resolution and peacebuilding.

Ultimately, the *Shahnameh* serves not only as a literary masterpiece but also as a source of enduring wisdom on the human condition, offering lessons that remain relevant in today's world.

CONFLICT OF INTEREST

No Conflict of Interest declared by the author.

FUNDING

This Article received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.



Iranian Cultural Research

53

Abstract



3. Just War and Moral Legitimacy

When war does occur in the *Shahnameh*, it is typically framed within a moral and cosmological context. Conflicts are often portrayed as struggles between good and evil, with the forces of justice opposing tyranny and corruption. This framework aligns with the concept of “just war,” in which violence is considered legitimate only under specific ethical conditions.

The criteria for legitimate warfare in the *Shahnameh* include the defense of the homeland, the protection of justice, and the restoration of moral order. Wars driven by greed, ambition, or revenge are consistently criticized and depicted as morally unjustifiable. This distinction underscores the importance of ethical considerations in decision-making processes related to conflict.

4. Causes of War

The causes of war in the *Shahnameh* are diverse and multifaceted. They include personal ambitions, political rivalries, and emotional factors such as jealousy and revenge. However, the narrative consistently emphasizes that such motivations lead to destructive outcomes.

In contrast, wars fought for just causes—such as defending the oppressed or restoring justice—are portrayed more sympathetically. This distinction reflects a moral hierarchy in which not all wars are considered equal. By highlighting the negative consequences of unjust wars, the *Shahnameh* reinforces the importance of ethical judgment in political decision-making.

5. Ethics of Warfare

The *Shahnameh* outlines a detailed ethical framework governing the conduct of war. This framework includes principles that closely resemble modern humanitarian norms. For example, the text emphasizes the importance of treating prisoners with dignity, avoiding harm to civilians, and respecting the rights of the defeated.

Furthermore, the narrative discourages acts of unnecessary violence, such as the killing of non-combatants or the destruction of inhabited areas. Leaders are often depicted as responsible for ensuring that their armies adhere to these ethical standards. Such representations suggest that moral responsibility extends beyond the decision to wage war to include the manner in which it is conducted.

CONCLUSION

This study demonstrates that the *Shahnameh* offers a rich and complex perspective on war and peace, one that challenges simplistic interpretations of epic literature as inherently glorifying violence. While acknowledging the reality of conflict, the text consistently emphasizes the superiority of peace, the importance of justice, and the necessity of ethical conduct.

METHODOLOGY

This research adopts a qualitative and interpretive methodology, drawing on the historiographical approach of the Annales School. This school emphasizes the study of long-term social structures and collective mentalities rather than focusing solely on political events. By applying this approach to a literary text, the study treats the *Shahnameh* as a cultural document that reflects the worldview of the society in which it was produced.

The analysis focuses on key narratives and characters, examining their speeches, decisions, and actions in the context of war and peace. Through this process, the study reconstructs the implicit ethical codes governing behavior in times of conflict. The theoretical framework of realism is also employed to provide a comparative perspective, allowing the study to highlight both similarities and differences between classical realist assumptions and the Iranian perspective found in the *Shahnameh*.

FINDINGS

1. The Nature of War

The *Shahnameh* presents war as a recurring but fundamentally undesirable phenomenon. Although battles are central to the narrative, they are rarely glorified without reservation. Many characters explicitly condemn war and emphasize its destructive consequences. War is often depicted as a last resort, undertaken only when all other options have been exhausted.

This perspective contrasts with simplistic interpretations of epic literature as inherently militaristic. Instead, the *Shahnameh* suggests that true heroism lies not in the pursuit of conflict but in the ability to avoid it when possible. Even victorious wars are accompanied by a sense of loss and tragedy, reinforcing the idea that peace is the preferable state of human affairs.

2. Peace-Seeking and Diplomacy

One of the most striking features of the *Shahnameh* is its emphasis on peace-seeking behavior. Many of its central figures actively pursue reconciliation and diplomacy, even in situations where they hold a clear military advantage. Characters such as Iraj and Siavash embody ideals of forgiveness, patience, and moral courage, often choosing peace at great personal cost.

Diplomatic negotiations, mediation, and the offering of peace treaties are recurring themes throughout the epic. These elements highlight the importance of dialogue and mutual understanding in resolving conflicts. The repeated preference for peace over war reflects a deeply ingrained cultural value that prioritizes harmony and social stability.





INTRODUCTION

War and peace are among the most enduring and complex phenomena in human history. From ancient civilizations to modern nation-states, societies have grappled with the causes, conduct, and consequences of conflict. While war has often been perceived as an inevitable component of political life, cultural traditions have played a significant role in shaping how it is understood, justified, and regulated. In this context, literary and historical texts provide valuable insights into the ethical frameworks and collective mentalities of past societies.

Ferdowsi's *Shahnameh*, composed around the 10th–11th centuries, stands as one of the most important literary works in Persian culture. Although it is commonly categorized as a heroic epic filled with battles and legendary warriors, its deeper layers reveal a sophisticated reflection on morality, justice, and the human condition. The epic not only narrates wars but also critically engages with their causes and consequences, often emphasizing the tragic dimensions of conflict and the superiority of peace.

The significance of this study lies in its attempt to move beyond surface-level interpretations of the *Shahnameh* as merely a war epic. Instead, it seeks to uncover the ethical and cultural principles embedded within its narratives. In doing so, it contributes to broader academic discussions on non-Western perspectives of war and peace, highlighting the relevance of Iranian cultural heritage in contemporary debates on international relations and peace studies.

RESEARCH OBJECTIVE

The primary objective of this research is to explore the ethical and cultural dimensions of war and peace in the *Shahnameh*. Specifically, it aims to answer the following questions:

- What cultural values shape the Iranian understanding of war and peace in the *Shahnameh*?
- How do mythological and historical characters reflect a peace-oriented worldview?
- In what ways do these narratives challenge or complement dominant theories of realism in international relations?

By addressing these questions, the study seeks to demonstrate that Iranian cultural traditions, as reflected in the *Shahnameh*, offer a distinctive approach to conflict—one that integrates power with morality and emphasizes the importance of justice and reconciliation.



Research Paper

The Ethics of Peace and War among Iranians in Ferdowsi's *Shahnameh*

Mandana Tishehyar^{1*}

Received: Jul. 25, 2025; Accepted: Feb. 5, 2026

ABSTRACT

The concepts of war and peace have long been central to human civilization, shaping political systems, cultural identities, and ethical frameworks across societies. This study examines the cultural and ethical foundations of war and peace in Iranian tradition through an analysis of Ferdowsi's *Shahnameh*. Despite being widely recognized as a heroic epic centered on warfare, the *Shahnameh* presents a complex and nuanced perspective that prioritizes justice, morality, and reconciliation. The primary objective of this research is to identify the cultural elements and mental structures that inform Iranian approaches to conflict and peace, as reflected in the actions and discourse of mythological and historical characters. The study employs the theoretical framework of realism alongside the methodological approach of the Annales School, particularly its emphasis on the analysis of historical mentalities. By examining narrative patterns, character behavior, and ethical prescriptions within the text, the research reconstructs the underlying worldview governing attitudes toward war and peace. The findings indicate that, although war is depicted as an inevitable aspect of political life, it is generally regarded as undesirable and is justified only under specific conditions, such as the defense of justice or resistance against oppression. Moreover, the study reveals that principles resembling modern humanitarian norms—such as the protection of civilians, humane treatment of prisoners, and the preference for diplomacy—are deeply embedded in the narrative. Ultimately, the *Shahnameh* reflects a form of ethical realism in which power is tempered by moral responsibility, offering valuable insights for contemporary discussions on peacebuilding and intercultural understanding.

Keywords: war, peace, Iranian culture, ethical realism, Annales School

1. Faculty Member, Department of Asian Studies, ECO College of Insurance, Allameh Tabataba'i University, Tehran, Iran

✉ Mandana.tishehyar@gmail.com

* Corresponding author



- Saedi, A. (1990). *bā ḥāfeẓ tā kahkešān-e 'erfān va ahlāq* [With Hafez to the galaxy of mysticism and ethics]. Shiraz: Navid Publications. [In Persian]
- Salehi Amiri, S. R. (2007). *mafāhim va nazariyehā-ye farhangi* [Concepts and cultural theories]. Tehran, Iran: Qoqnoos Publications. [In Persian]
- Sāremi, E. (1988). *Ḥāfeẓ az didgāh-e 'Allāmeḥ Moḥammad Qazvini* [Hafez from the perspective of Allameh Mohammad Qazvini]. Tehran, Iran: Mohammad Ali 'Elmi Publications. [In Persian]
- Scheler, M. (1973). *Problems of a sociology of knowledge* (M. S. Frings, Trans.). London: Routledge & Kegan Paul. (Original work published 1926)
- Shafiei, M. (1975). *Mobāreze-ye Ḥāfeẓ bā riḡā* [Hafez's struggle against hypocrisy, articles on the life and poetry of Hafez]. Shiraz, Iran: Shiraz University Press. [In Persian]
- Shaygan, D. (2014). *Zir-e āsmanhā-ye jahān* [Under the Sky of the World: A collection of interviews with Ramin Jahanbegloo] (N. Azima, Trans.; 7th ed.). Tehran, Iran: Foruzān. [In Persian]
- Skinner, B. F. (1953). *Science and human behavior*. New York, NY: Macmillan.
- Soleymani, F. (2009). Jelvehā-ye solh va dusti dar aš'ār-e mowlānā, Ḥāfeẓ va Sa'di [Manifestations of peace and humanism in the poetry of Rumi, Hafez, and Saadi]. *Journal of Rescue and Relief*, 1(3), 51-68. [In Persian]
- UNESCO. (1995). *Declaration of principles on tolerance*. Paris: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization.
- Yazdani, Z. (2009). *Ḥāfeẓ-e Širāzi* [Hafez of Shiraz]. Tehran, Iran: Tīrgān Publications. [In Persian]
- Zahedi Asl, M. (1992). *Moqaddame'i bar khadamāt-e ejtemā'i dar eslām* [An introduction to social services in Islam]. Tehran, Iran: Allame Tabatabaei University. [In Persian]
- Zarrinkub, A. (1970). *Az kouče-ye rendān* [From the alley of libertines: On the life and thought of Hafez]. Tehran, Iran: Ketābhā-ye Jibi. [In Persian]

- Ma'iri, M. A. (n.d.). *Hāfez rā ham az Hāfez bešenāsim* [Let us also understand Hafez from Hafez]. (n.p.). [In Persian]
- Mannheim, K. (1936). *Ideology and utopia: An introduction to the sociology of knowledge* (L. Wirth & E. Shils, Trans.). New York, NY: Harcourt, Brace & World.
- Marx, K., & Engels, F. (1970). *The German ideology*. New York, NY: International Publishers. (Original work published 1846)
- Mashidi, J. (2004). *Hedayat va dalālat; jalveh-ye tasāmoḥ-andīši-ye Mawlānā* [Guidance and misguidance; an aspect of Rumi's tolerance thinking]. *Journal of the Faculty of Literature and Humanities, University of Kerman*, 13, 198–215. [In Persian]
- Mead, G. H. (1934). *Mind, self, and society*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Melvin-Koushki, M. (2016). "Sufism without Mysticism?" *Iranian Studies*,
- Mill, J. S. (1978). *On liberty*. Indianapolis, IN: Hackett. (Original work published 1859)
- Mohammadi Reyshahri, M. (2002). *Montakhab-e Mīzān al-ḥekma* [Selected Mizan al-Hikma] (H. R. Sheikhi, Trans.; Vol. 1). Qom: Dar al-Hadith Publications. [In Persian]
- Moqimi, H. (2006). *Riāstizi dar šer-e Hāfez yā jedāl-e Hāfez bā riākārān* [Anti-ritualism in Hafez's poetry or Hafez's struggle with hypocrites]. Shiraz: Navid Publications. [In Persian]
- Morgenthau, H. J. (1948). *Politics among nations: The struggle for power and peace*. New York, NY: Knopf.
- Motamed Langaroudi, A., Hosseini, S. M. R., et al. (2017). *Tasāmoḥ va tasāmoḥ dar āmuzeh-hā-ye Qur'an-e karim* [Tolerance and forbearance in the teachings of the Holy Qur'an]. *Quarterly Journal of Quranic Studies*, 12(2), 45–68. [In Persian]
- Nikdar Asl, M. H. (2009). *Tasāmoḥ va tasāmoḥ dar divān-e Hāfez* [Tolerance and forbearance in Hafez's Divan]. *Bustan-e Adab Journal, Shiraz University*, 1(2), 179–206. [In Persian]
- Parsons, T. (1951). *The social system*. New York, NY: Free Press.
- Pezeshkzad, I. (2004). *Hāfez nāšenide pand* [Hafez: unheard counsel]. Tehran, Iran: Qatreh Publications. [In Persian]
- Rahmati, M.M. (2009). *Jāme'ešenāsi-ye xošunāt-e varzeši* [Sociology of violence in sport]. Tehran, Iran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Rajabi, M.R., & Nasiri, M. (2015). *Mo'zal-e mafhoumi-ye modārā* [The conceptual problem of tolerance]. *Philosophy of Religion*, 12(3), 545-566. [In Persian]
- Rawls, J. (1993). *Political liberalism*. New York, NY: Columbia University Press.





- Horton, John (1998). *Toleration*. Routledge Encyclopedia of Philosophy.
- Jafari Langaroudi, M. J. (1989). *Rāz-e boqā-ye Irān dar sokhan-e Hāfez* [The secret of Iran's survival in Hafez's words]. Tehran, Iran: Ganž-e Homāyoun Library. [In Persian]
- Jahanbagloo, R. (2002). *Goftogu va modārā* [Dialogue and tolerance]. Tehran, Iran: Nashr-e Markaz. [In Persian]
- Javid, H. (1996). *Hāfez-e Jāvid; šarḥ-e došvārī-hā-ye abyāt va ġazalīyāt-e divān-e Hāfez* [Eternal Hafez; explanation of the difficulties of the verses and ghazals of Hafez's Divan]. Tehran, Iran: 'Elmi va Farhangi Publications. [In Persian]
- Kakouei, A. (2017). *Vākāvi-ye mašādiq-e tasāmoḥ va modārā dar Qur'an, sonnāt va chegonegi-ye zohur dar farhang va tamaddon-e eslāmi* [An analysis of the instances of tolerance and forbearance in the Qur'an, tradition, and their manifestation in Islamic culture and civilization]. *Tārikhnameh-ye Khwarazmi*, 5(20), 198–213. [In Persian]
- Karamustafa, A. T. (2011). *Sufism: The Formative Period*. Edinburgh University Press.
- Khaefi, P. (2011). *Majma 'e parišāni; čahārdah maqāle darbāre-ye Hāfez* [A gathering of disorder; fourteen essays on Hafez]. Shiraz: Navid Publications. [In Persian]
- Khast Khodaei, E. (2010). *Hāfez-pazhūhi* (Daftar-e sizdahom, āṭāri az majmū'e nevisandegān) [Hafez studies (Volume 13, works by a collection of authors)]. Shiraz: Kooshamehr Publications. [In Persian]
- Khoramshahi, B. (2003). *Hāfez hāfeze-ye māst* [Hafez is our memory] (1st ed.). Tehran, Iran: Qatreh Publications. [In Persian]
- Khoramshahi, B. (2011). *Zehn va zabān-e Hāfez* [The mind and language of Hafez] (9th ed.). Tehran, Iran: Nahid Publications. [In Persian]
- Kivisto, P. (1999). *Andiše-hā-ye bonyādi dar jāme'e-šenāsi* [Fundamental ideas in sociology] (M. Saburi, Trans.). Tehran, Iran: Nashr-e Ney. [In Persian]
- Koleynī Razi, M. b. Ya'qub b. Ishaq. (n.d.). *Uṣūl al-Kāfi* (S. H. Rasouli, Trans. & commentary; 4-volume ed.) [The Principles of al-Kāfi]. Tehran, Iran: Daftar-e Našr-e Farhang-e Ahl al-Bayt. [In Persian]
- Kugle, S. (2011). *Sufis and Saints' Bodies*. University of North Carolina Press.
- Laursen, J. (2025). Skepticism, Humility, and Religious Toleration. in *Humility: A History*. Oxford Academic,
- Locke, J. (1983). *A letter concerning toleration* (J. H. Tully, Ed.). Indianapolis, IN: Hackett Publishing Company.

- Beck, A. T. (1976). *Cognitive therapy and the emotional disorders*. New York, NY: International Universities Press.
- Blumer, H. (1969). *Symbolic interactionism: Perspective and method*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.
- Coleman, J. S. (1990). *Foundations of social theory*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dahl, R. A. (1971). *Polyarchy: Participation and opposition*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Dargahi, M. (2017). *Dar kelāf-āmad-e 'ādat: maqālātī dar čāleš bā Ḥāfez-šenāsi-ye rasmi va rāyej* [Against the norm: Essays challenging official and conventional Hafez studies]. Tehran, Iran: Kavir Publications. [In Persian]
- Dehkhoda, A. (1998). *Loḡat-nāme-ye Dehḡodā* (entry: "Revādāri") [Dehkhoda Dictionary (entry: "Tolerance")]. Tehran, Iran: Markaz-e Našr-e Dānešgāhi. [In Persian]
- Fathi, H. (2006). *Ḥāfez rā čonin pendāste 'and* [Hafez has been perceived in this way]. Shiraz: Navid Publications. [In Persian]
- Forst, R. (2013). *Toleration in conflict: Past and present*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139236739>
- Freud, S. (1961). *The ego and the id* (J. Strachey, Trans.). New York, NY: W. W. Norton. (Original work published 1923)
- Ghani, G. (1942a). *Baḡs dar ātār va afkār va aḡvāl-e Ḥāfez* (Vol. 1: *Tāriḡh-e 'ašr-e Ḥāfez yā tāriḡh-e Fārs va mozāfāt va eyālāt-e mojāvereh dar qarn-e haštom*) [A study of the works, thoughts, and life of Hafez (Vol. 1: The history of Hafez's era or the history of فارس and surrounding regions in the 8th century)]. Tehran, Iran: Zavvar Publications. [In Persian]
- Ghani, G. (1942b). *Baḡs dar ātār va afkār va aḡvāl-e Ḥāfez* (Vol. 2: *Tāriḡh-e tašavvof dar eslām va taṭavvorāt va taḡavvolāt-e moḡtalefeh-ye ān az šadr-e eslām tā 'ašr-e Ḥāfez*) [A study of the works, thoughts, and life of Hafez (Vol. 2: The history of Sufism in Islam and its various developments and transformations from the early Islam to the era of Hafez)]. Tehran, Iran: Zavvar Publications. [In Persian]
- Hafez Shirazi (2000). *Divān-e Ḥāfez, tašḡih-e 'Allāmeḡ Qazvini va Qāsem Ghani* [The Divan of Hafez, edited by Allameh Qazvini and Qasem Ghani] (5th ed.). Tehran, Iran: Jomhuri Publications. [In Persian]
- Hobbes, T. (1996). *Leviathan* (R. Tuck, Ed.). Cambridge: Cambridge University Press. (Original work published 1651)



**BIBLIOGRAPHY**

- The Holy Qur'an: With Selected Commentary* (N. Makarem Shirazi, Trans.). Qom, Iran: Tabān Publications. [In Persian]
- Imam Ali. (2000). *Nahj al-Balāgha* (al-Sharif al-Radi, Comp.; M. Dashti, Trans.; 1st ed.). Tehran, Iran: Al-e Taha Publications. [In Persian]
- Abidinia, M. A., Mozafari, A., & Rouhani, K. (2017). *Barrasi va moqāyese-ye tasāhol va tasāmoḥ-e eslāmi bā tolerāns-e masihi* [A study and comparison of Islamic tolerance and Christian tolerance]. *Ma'refat-e Adyan*, 8(4), 23–38. [In Persian]
- Alavi, P. (1984). *Bāng-e jaras; rāhnamā-ye moškelāt-e divān-e Ḥāfeẓ* [The sound of the bell; A guide to the difficulties of Hafez's Divan]. Tehran, Iran: Kharazmi Publications. [In Persian]
- Ali Kordkelayi, H., & Ahmadi, A. (2015). *Barrasi-ye modārā, tasāhol va tasāmoḥ dar qaṣāyed-e Nāser Khosrow* [An analysis of tolerance, forbearance, and leniency in the odes of Naser Khosrow]. *Pazhuheshnameh-ye Adabiyat-e Ta'limi*, 26, 105–128. [In Persian]
- Alizadeh, A. R., Azhdari-Zadeh, H., & Kafi, M. (2004). *Jāme'e-šenāsi-ye ma'refat; jostāri dar tabyin-e rābete-ye "sākht va koneš-e eĵtemā'i" va "ma'refat-hā-ye bašari"* [Sociology of knowledge; An essay on explaining the relationship between "social structure and action" and "human knowledge"]. Qom: Hozeh va Daneshgah Research Center. [In Persian]
- Amiri, M. (2013). *Hāfez-e dah ostād: šarḥ-e jāme' ġazalīyāt-e Ḥāfeẓ* [Hafez of ten masters: A comprehensive commentary on Hafez's ghazals]. Shiraz: Navid Publications. [In Persian]
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Asgharian Dastanani, M., & Mohammaddoost, M. R. (2024). *Bonyād-hā-ye fekri-ye tasāmoḥ va tasāmoḥ va nāsāzvārī-ye ān bā ġeyrat-e enġelābi* [The intellectual foundations of tolerance and its incompatibility with revolutionary zeal]. *Islamic Politics Research*, 25, 196–219. [In Persian]
- Atkinson, R. L., Atkinson, R. C., et al. (2006). *Zamineh-ye ravān-šenāsi-ye Hilgard* [Hilgard's introduction to psychology] (M. T. Baraheni et al., Trans.). Tehran, Iran: Roshd Publications. [In Persian]
- Aytollahi, H. R., & Khedri, G. H. (2015). *Kankāši dar ma'nā-ye tasāmoḥ va tasāmoḥ dar dow farhang-e eslāmi va ġarbi* [An inquiry into the meaning of tolerance in Islamic and Western cultures]. *Encyclopedia of Quranic and Hadith Sciences*, 2(3), 13–39. [In Persian]

tolerance from Hafez's perspective and also to represent the conditions of Hafez's time.

CONFLICT OF INTEREST

The authors declare that there is no conflict of interest in the preparation and writing of this article. The study was conducted as a collaborative effort under the professional and legal relationships established in the scientific community, and both authors have made needed contributions to this work.

FUNDING

This Article received no specific grant from any funding agency in the public, commercial, or not-for-profit sectors.



Iranian Cultural Research

43

Abstract



Hafez's era evokes the "autumn of kindness and morality" and confirms the "spring of violence and hypocrisy"; "widespread inequality", "narrow livelihood" and "untimely wages" can probably be considered the constituent aspects of the economic sphere of that turbulent time; Finally, in the eighth century, the "crisis of trust" and the "despair resulting from a horizonless society" are two prominent indicators of the social field that deserve attention. Hafez, simultaneously, as a critic and social reformer, in confronting the unpleasant formations prevailing in his time, establishes "cultural-semantic reconstruction regarding tolerance. The aforementioned contributions have had maximum echo in Hafez's poems, often by implication and interpretation, and sometimes by clarification and emphasis. The manifestations of tolerance, are applicable to various areas of individual and social life and different strata of society as well. According to Hafez viewpoint, tolerance has multiple manifestations, including "religious tolerance", "tolerance in the face of human error and weakness", "tolerance with fate", "tolerance with the experience of suffering and reproach", and the most familiar of all, "tolerance with the enemy". Hafez tries to establish the capillary development of tolerance by intelligently selecting tolerance under the three strategies of "moral self-mastery", "employing the language of ambiguity", and "the act of avoiding confrontation in the field", fully developing it in the chaos of individual and social life, and realizing his ultimate goal in elevating tolerance to the level of social rationality. Hafez is a herald of a form of thinking that, while blending with the historical context and situation, is also capable of being transferred to other historical periods, including our present moment. By saturating our memory with the tradition of tolerance, Hafez opens the way to the moderation and mitigation of the conflicts that are intertwined in today's complex individual and social relationships, and presents tolerance not in the form of tactics, but as a strategy, and as a shining horizon for the non-violent people of the time.

NOVELTY

The original and innovative aspect of this study should be sought in the sociological exploration of the authors of the article on the contents of Hafez's poetry collection. Most studies conducted on Hafez have attempted to examine Hafez's thought from a literary perspective and linguistic considerations, and have paid less attention to the formalization of Hafez's thought from a sociological perspective. This study considers the extensive levels of Hafez's thought on tolerance as indicative of the conditions he lived in at the time, and based on this assumption, it has devoted its efforts to identifying the social, political, economic, and cultural conditions prevailing in Iran and Shiraz in the eighth century AH. This study has answered this important question: why did tolerance appear to be so important and vital for Hafez? Our study is considered very original and innovative in comparison with other existing studies because it has selected its data sources simultaneously in a combined manner (library data and interview data as well) in order to discover the meaning of

of the research. Verses on tolerance in Hafez's sonnets (ghazal) are the unit of analysis of the research. In this study, Hafez's sonnets were first studied verse by verse with great reflection, and 95 verses from Hafez's sonnets were extracted from which the concept of tolerance could be inferred, as well as implicit and explicit references to the social, political, cultural, and economic factors that dominated Iran and Shiraz in the eighth century AH. The authors of the article, in the data mining position, have focused on a deeper understanding of the underlying meaning and discovery of hidden concepts in the collected data by employing the "theme analysis" method. By applying the content analysis method, identification of the main patterns, concepts, and themes have become possible. The validity and reliability of the study were achieved by considering multiple strategies such as relying on reliable sources, transparency of the analysis stages, data review by interviewees, and continuous comparison of interpretive perceptions.

FINDINGS

The 11 themes constructed by the author of the article provide answers to the main questions of the study. Among them, 5 themes represent the main motifs and characteristics of Iran and Shiraz in the 8th century, and 6 themes represent the symptoms of tolerance in Hafez's semantic and action system. The descriptive themes of Hafez's era, included in the scope of historical Iran at that turbulent time, have been constructed as follows, based on references to selected verses and the statements of the interviewees: "institutional dependence of religion and knowledge on political power", "unstable construction of power; increasing political insecurity", "the dignity of hypocrisy and deceit; the humiliation of morality and norms", "the decline of official religiosity, the rise of mysticism and coded language", and "shortage of livelihood; erosion of social coexistence". The concept of tolerance is depicted in selected verses from Hafez's ghazals in the form of multiple themes: "openness in the face of harsh criticism", "internalizing moral criticism and suspending judicial violence against others", "abandoning judgment in the shadow of kindness", "plurality of meaning in the horizon of the unity of life", "patient action in the field" and "thoughtful action in refusing conflict".

CONCLUSION

In the present study, the authors have simultaneously attempted to reveal the characteristics of the era of Hafez and to represent the manifestation of tolerance in the thought of Hafez Raz as the "smartest choice" in the face of the pitiful conditions of the "wonderful era" of the eighth century. At the most abstract level possible,





INTRODUCTION

Tolerance is a fundamental concept in the field of social interactions; according to most thinkers, the lack of constructive and positive interactions will confront society with fundamental problems. In the past, due to the prevalence of macro narrations, ideological and cultural differences in society have been less visible; conversely, the expansion of various means of communication under today's circumstances has created extensive and unprecedented interaction between social actors at the local, national and international levels and has revealed a wide range of cultural differences, confrontations and distinctions among social actors. In the meantime, the expansion of the culture of tolerance, as an intertwined set consisted of social customs, religion, art, moral law and so on can play a major role in enabling interaction and coexistence between social actors, despite the existence of differences and contradictions between them. Experts in Persian language and literature have unanimously considered Hafez to be the flagbearer of the culture of tolerance. Tolerance in Hafez's thought, while having historical aspects, also has universal aspects that are relevant to today's society. Hafez has artistically pursued tolerance through a negative and critical confrontation with opposing concepts, such as hypocrisy, lying, violence, selfishness, and pride. A review of Hafez's life and times indicates that Hafez's belief and emphasis on tolerance did not develop independently of the circumstances of the eighth century AH. The hardships of the eighth century context have made him choose a special type of confrontation with chaotic conditions while highlighting tolerance. Under such circumstances, Hafez, in confronting the dominant formation of his time with the language of poetry, addressed not only the people of the aforementioned time, but also the people of subsequent periods in history.

PURPOSE

The aim of the present research is to study and explore those characteristics and features of Hafez's time that have contributed to highlighting the culture of tolerance and giving it importance in Hafez's thought. In addition, enumerating the constructive themes of tolerance, according to Hafez's thought, constitutes another major goal of the research.

METHODOLOGY

The present research is of a qualitative and exploratory nature; "the authentic version of Hafez's poetry collection, corrected by Muhammad Qazvini and Qasim Ghani", "authentic commentaries of Hafez's poetry collection", "written works related to Hafez's thought and ideas", and "oral statements of expert faculty members in selected humanities disciplines" are the three data sources of the study. "Study of selected sources" and "purposeful note-taking, in a manner focused on the study questions" and "in-depth and semi-structured interviews with 20 faculty members in selected humanities disciplines" constitute the two main data collection techniques



Research Paper

The semantic system of tolerance and its contexts in Hafez's thought

Ebrahim Ekhlesi^{1*}, Armin Sadafian²

Received: Nov. 28, 2025; Accepted: Feb. 2, 2026

ABSTRACT

Tolerance” is among the approaches that Hafez has diligently emphasized either implicitly or explicitly. The aim of the research is to make the symptoms of tolerance visible in Hafez’s thought in connection with the basic motifs that dominate the eighth century AH. The article is based on the question of what the “most pivotal constituent elements of the eighth century”, “symptoms of tolerance in Hafez’s thought” are and how the “interconnection of the political, cultural, social and economic formations that dominated the eighth century on the one hand and the phenomenal manifestation of tolerance in Hafez’s mind on the other” are structured. Hafez’s poetry collection, along with reliable commentaries, historical sources and interview statements of 20 faculty members from selected humanities disciplines, are the data sources of the study. Following note-taking from library resources and conducting interviews, data mining was conducted using the content analysis method. Based on the findings, Hafez’s era is visible in terms of 5 themes: "institutional dependence of religion and knowledge on political power", "unstable construction of power; increasing political insecurity", "the dignity of hypocrisy and deceit; the humiliation of morality and norms", "the decline of official religiosity, the rise of mysticism and coded language", and "shortage of livelihood; erosion of social coexistence". In addition, 6 themes including "openness in the face of harsh criticism", "internalizing moral criticism and suspending judicial violence against others", "abandoning judgment in the shadow of kindness", "plurality of meaning in the horizon of the unity of life", "patient action in the field" and "thoughtful action in refusing conflict" constitute the constituent components of tolerance in Hafez's thought. "Institutional violence refusal," "recognition of difference and plurality," along with "protection of innate foundations and cultural and religious commonalities," "institutional consolidation of the tradition of criticism and dialogue," and "deepening of vocabulary in a reflective and non-violent confrontation with the hardships, conflicts, and complexities inherent in everyday life," are among the fundamental implications of Hafez's tolerant thought in connection with today's Iranian society.

Keywords: Hafez, social tolerance, tolerance, dialogue, violence refusal

1. Associate Professor of Sociology, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabataba’i University, Tehran, Iran

✉ eb.ekhlesi@atu.ac.ir

* Corresponding author

2. MA Student in Sociology, Faculty of Social Sciences, Allameh Tabataba’i University, Tehran, Iran

✉ sadafiana@yahoo.com

- Oatley K. (2016). Fiction: Simulation of Social Worlds. *Trends Cogn Sci*, 20(8), 618-628. doi: 10.1016/j.tics.2016.06.002
- Oatley, K. (1999). Why fiction may be twice as true as fact: Fiction as cognitive and emotional simulation. *Review of General Psychology*, 3(2), 101–117. doi:10.1037/1089-2680.3.2.101
- Pettit, P. (1997). *Republicanism: A Theory of Freedom and Government*. Oxford University Press.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Ricoeur, P. (1984). *Time and Narrative* (Vol. 1; K. McLaughlin & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press.
- Ricoeur, P. (2004). *Memory, History, Forgetting* (K. Blamey & D. Pellauer, Trans.). University of Chicago Press.
- Rimmon-Kenan, Sh. (2002). *Narrative Fiction: Contemporary Poetics* (2nd ed.). London: Routledge.
- Schirch, L. (2004). *The Little Book of Strategic Peacebuilding: A Vision and Framework for Peace with Justice*. Good Books.
- Senehi, J. (2002). Constructive storytelling: A peace process. *Peace and Conflict Studies*, 9(2), 41–63. doi: 10.46743/1082-7307/2002.1026
- Shank, M., & Schirch, L. (2008). Strategic arts-based peacebuilding. *Peace & Change*, 33(2), 217–242. doi: 10.1111/j.1468-0130.2008.00490.x
- Spooner, B. (1990). *Introduction*. In S. Daneshvar, *Savushun: A Novel About Modern Iran*. Washington, D.C.: Mage Publishers.
- Teitel, R. G. (2000). *Transitional Justice*. Oxford University Press.
- Thompson, J., Hughes, J., & Balfour, M. (2009). *Performance in Place of War*. Seagull Books / Enactments.
- Wellman, H. M. (2024). Theory of mind: The state of the art. *Open Encyclopedia of Cognitive Science*. doi: 10.1080/17405629.2018.1435413
- Iranian Peace Studies Scientific Association (June 2018). Peace Night and the Shahnameh [event]. Retrieved from <https://ipsan.ir>
- International Art for Peace Festival of Iran (September 2019). <https://www.artforpeacefestival.com/indexfa.php>





- Goldman, A. I. (2012). Theory of mind. In E. Margolis, R. Samuels, & S. Stich (Eds.), *The Oxford Handbook of Philosophy and Cognitive Science*. Oxford University Press.
- Green, M. C., & Brock, T. C. (2000). The role of transportation in the persuasiveness of public narratives. *Journal of Personality and Social Psychology*, 79(5), 701–721. doi:10.1037/0022-3514.79.5.701
- Habermas, J. (1984). *The Theory of Communicative Action, Volume 1: Reason and the Rationalization of Society* (T. McCarthy, Trans.). Beacon Press.
- Haidt, J. (2012). *The Righteous Mind: Why Good People Are Divided by Politics and Religion*. Pantheon.
- Hayner, P. B. (2011). *Unspeakable Truths: Transitional Justice and the Challenge of Truth Commissions* (2nd ed.). Routledge.
- Kant, I. (2006). *Perpetual Peace and Other Writings on Politics, Peace, and History* (H. B. Nisbet, Trans.). London: Yale University Press. (Original work published 1795)
- Kidd, D. C., & Castano, E. (2013). Reading literary fiction improves theory of mind. *Science*, 342(6156), 377–380. doi:10.1126/science.1239918
- LaCapra, D. (2001). *Writing History, Writing Trauma*. Johns Hopkins University Press.
- Lederach, J. P. (2005). *The Moral Imagination: The Art and Soul of Building Peace*. Oxford University Press.
- MacIntyre, A. (1981). *After Virtue: A Study in Moral Theory*. University of Notre Dame Press.
- Maiangwa, B., & Byrne, S. (2015). Peacebuilding and reconciliation through storytelling in Northern Ireland and the border counties of the Republic of Ireland. *Storytelling, Self, Society*, 11(1), 85–110.
- Mar, R. A., Oatley, K., & Peterson, J. B. (2009). Exploring the link between reading fiction and empathy: Ruling out individual differences and examining outcomes. *Communications*, 34(4), 407–428. doi: 10.1515/COMM.2009.025
- Möller, F. (2019). *Peace Photography* (Rethinking Peace and Conflict Studies). Palgrave Macmillan. doi: 10.1007/978-3-030-03222-7
- Nanay, B. (2018). Catharsis and vicarious fear. *European Journal of Philosophy*, 26(4), 1371–1380. doi:10.1111/ejop.12325
- Nussbaum, M. C. (1997). *Poetic Justice: The Literary Imagination and Public Life*. Beacon Press.
- O'Neill, M., Erel, U., Kaptani, E., & Reynolds, T. (2018). *Participatory Theatre and Walking as Social Research Methods: A Toolkit*. National Centre for Research Methods, University of York.

BIBLIOGRAPHY

- Mehrmohammadi, M. (2024). Maziyyat-e zāti-ye honar dar āmuzeš-e solh: erāye-ye čarčubi barāye tarrahi-ye barnāme-ye darsi [The inherent advantage of art in peace education: Presenting a framework for curriculum design]. In N. Fazeli (Ed.), *Solh-e Irāni: Dar jostoju-ye masirhā-ye solh dar Irān-e emruz* [Iranian peace: In search of pathways to peace in contemporary Iran]. Tehran, Iran: Hamrakh.
- Research Institute for Humanities and Cultural Studies (September 2019). Art for Fraternity, Culture of Peace [Meeting]. Retrieved from <https://www.iwcs.ac.ir/fa/news/18492>
- Aguiar, J. (2019). Applied theatre in peacebuilding and development. *Journal of Peacebuilding & Development*, 15(1), 45–60. doi:10.1177/1542316619866419
- Aristotle. (1997). *Poetics* (M. Heath, Trans.). Penguin Classics. (Original work published ca. 335 BCE).
- Aristotle. (2009). *Nicomachean Ethics* (W. D. Ross, Trans.; rev. by J. O. Urmson). In J. Barnes (Ed.), *The Complete Works of Aristotle* (Vol. II). Princeton University Press. (Original work c. 4th century BCE)
- Bal, M. (2009). *Narratology: Introduction to the Theory of Narrative* (3rd ed.). Toronto: University of Toronto Press.
- Breed, A., & Uwihoreye, C. (2023). Sharing and listening to stories for peacebuilding in post-genocide Rwanda. *Research in Drama Education: The Journal of Applied Theatre and Performance*, 28(1), 160–171. doi:10.1080/13569783.2023.2185130
- Charles, M. H., & Fowler-Watt, K. (2023). “Storylistening” as a methodology for peacebuilding among young survivors of conflict and their communities in Colombia. *Methodological Innovations*, 16(1), 15–26. doi:10.1177/20597991221137814
- Entman, R. M. (1993). Framing: Toward clarification of a fractured paradigm. *Journal of Communication*, 43(4), 51–58. doi:10.1111/j.1460-2466.1993.tb01304.x
- Federman, S. (2016). Narrative approaches to understanding and responding to conflict. *International Journal of Conflict Engagement and Resolution*, 4(2). doi:10.5553/IJ CER/221199652016004002002
- Foa, E. B., & Kozak, M. J. (1986). Emotional processing of fear: Exposure to corrective information. *Psychological Bulletin*, 99(1), 20–35. doi:10.1037/0033-2909.99.1.20
- Galtung, J. (1969). Violence, peace, and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167–191. doi:10.1177/002234336900600301
- Galtung, J. (1996). *Peace by Peaceful Means: Peace and Conflict, Development and Civilization*. Sage Publications.
- Genette, G. (1980). *Narrative Discourse: An Essay in Method*. Cornell University Press.





Third, narrative arts contribute to emotional regulation and cathartic processing. The dramatic structure of narratives allows audiences to encounter intense emotions within a mediated and reflective framework. This controlled exposure enables the cultivation of emotional restraint and reflective distance, reducing the likelihood of impulsive or retaliatory responses to conflict.

Fourth, narrative arts play a crucial role in the organization of collective memory. By offering alternative accounts of historical experience, narratives can challenge dominant, often violent, memory regimes and open space for pluralized remembrance. Such reconfiguration of collective memory is vital for processes of reconciliation and restorative justice.

Fifth, the case studies demonstrate that different narrative media possess distinct peace-building affordances. Literature excels in cultivating extended moral reflection; theatre facilitates dialogical engagement and communal deliberation; narrative music contributes to collective emotional attunement and symbolic cohesion; and cinema effectively exposes institutional dynamics and structural injustices. At the same time, the analysis reveals contextual limitations, including political restrictions and unequal cultural access, that shape these capacities.

CONCLUSION

On the basis of the foregoing analysis, the article concludes that narrative arts should be understood as essential cultural infrastructures of positive peace. Without the cultivation of narrative-based ethical and imaginative capacities, peace-oriented institutions and policies risk remaining fragile and unsustainable. The transformative potential of narrative arts, however, is neither automatic nor guaranteed. It requires deliberate integration with educational systems, cultural policies, and civil society practices. Moreover, reducing peace to a purely technical or legal project, while neglecting the narrative and imaginative dimensions of social life, ultimately impoverishes both peace theory and practice.

NOVELTY

The principal innovation of this study lies in its philosophical articulation of narrative arts as constitutive elements of a culture of peace rather than as auxiliary or decorative instruments. By integrating virtue ethics, narrative theory, and peace studies within a single conceptual framework, the article offers a systematic account of how narrative engagement shapes peace-relevant capacities.

The primary limitation of the research lies in its predominantly analytical and interpretive character. Empirical and longitudinal studies are needed to complement and test the causal claims advanced here. In terms of application, the findings support the incorporation of narrative-based pedagogies in education, the design of cultural policies that promote pluralistic storytelling, and the support of community-based narrative arts initiatives aimed at fostering dialogue and reconciliation.

CONFLICT OF INTEREST

No conflict of interest declared by the authors.

Third, the study seeks to demonstrate how the cultural effects of narrative arts can be connected to institutional domains such as education, cultural policy, and civil society initiatives. Finally, the theoretical framework is examined and illustrated through analytical readings of four influential Iranian narrative works: the novel *Savushun*, the play *The Death of Yazdegerd*, the opera *Rostam and Sohrab*, and the film *A Separation*. These case studies are employed to reveal both the possibilities and the constraints of narrative arts within a specific socio-cultural context.

METHODOLOGY

The research adopts an interdisciplinary and analytical methodology grounded in the integration of three levels of inquiry. At the first level, conceptual and philosophical analysis is employed to reconstruct key notions associated with a culture of peace and the ethical virtues that sustain it. This dimension draws primarily on the tradition of virtue ethics, as well as contemporary philosophical discussions of narrative, moral imagination, and ethical formation.

At the second level, narratological tools are used to examine the structural and functional features of narrative artworks. Concepts such as focalization, narrative perspective, moral suspense, polyphony, and character development are analyzed as mechanisms through which narratives shape ethical experience. This analysis emphasizes that it is not merely narrative content, but narrative form, that plays a decisive role in cultivating peace-related capacities.

At the third level, the study undertakes close readings of four Iranian narrative works selected for their cultural significance, media diversity, and sustained engagement with moral and social conflict. These works are analyzed within their historical and socio-political contexts of production and reception. Attention is also paid to structural constraints—such as censorship, unequal access to cultural capital, and institutional limitations—that condition the reach and impact of narrative arts.

FINDINGS

The findings of the study suggest that narrative arts contribute to the cultivation of a culture of peace through a set of interrelated mechanisms. First, narrative arts foster moral imagination and practical wisdom. By placing audiences within ethically complex situations that resist simplistic resolutions, narratives function as spaces for rehearsing judgment under conditions of uncertainty. Such engagement strengthens situational sensitivity and deliberative capacity, both of which are essential for nonviolent conflict management.

Second, narrative works significantly enhance cognitive and affective empathy. Through shifts in perspective and sustained engagement with diverse characters, narratives expand the audience's capacity to understand and emotionally respond to the experiences of others. This process undermines dehumanizing tendencies and supports the recognition of moral plurality, a prerequisite for peaceful coexistence.





INTRODUCTION

In contemporary peace studies, a fundamental distinction is commonly drawn between *negative peace*, understood as the mere absence of direct violence, and *positive peace*, conceived as an affirmative condition grounded in justice, social trust, coexistence, and the capacity for constructive conflict resolution. Historical experience and philosophical analysis alike demonstrate that the realization of positive peace cannot be secured solely through legal instruments, institutional arrangements, or political agreements. Rather, it requires profound transformations at the level of culture, collective imagination, and the ethical dispositions of citizens. At stake, therefore, is not only the containment of violence, but the cultivation of ^{virtues} such as empathy, practical wisdom, tolerance, epistemic humility, and dialogical competence—capacities that enable shared life under conditions of plurality and enduring disagreement.

From this perspective, the present article argues that narrative arts—including narrative literature, theatre, narrative music, and cinema—occupy a privileged position in the cultivation of a culture of peace. Narrative arts do not merely represent reality; they actively shape horizons of meaning, modes of moral judgment, and patterns of affective experience. Narrative, as a fundamental structure of human understanding, enables indirect yet deeply immersive engagement with morally complex situations. Through such engagement, audiences are drawn into processes of reflection, emotional attunement, and evaluative judgment that can, over time, contribute to the transformation of ethical sensibilities and social attitudes.

Accordingly, the central question of this study is the following: Through what mechanisms, and under what conditions, can narrative arts contribute to the cultivation of a culture of peace, and how might their cultural effects be translated into institutional and social practices? By addressing this question, the article seeks to bridge the gap between philosophical theories of peace and cultural analyses of art, offering a conceptual framework for understanding the role of narrative arts in peace-oriented cultural policy.

PURPOSE

The primary aim of this research is to provide a philosophical account of the capacities of narrative arts in cultivating a culture of peace. This overarching aim is pursued through several interrelated objectives. First, the study seeks to articulate a coherent theoretical framework that integrates virtue ethics, narrative theory, and peace studies. Within this framework, concepts such as *phronesis* (practical wisdom), moral imagination, cognitive and affective empathy, and emotional regulation are analyzed as core components of a peace-oriented civic culture.

Second, the article aims to identify and explicate the concrete mechanisms through which narrative artworks may foster these capacities. These mechanisms operate both at the level of narrative form—such as polyphony, moral ambiguity, and character complexity—and at the level of audience experience, including identification, imaginative simulation, and affective processing.



Research Paper

The capacities of narrative arts in cultivating a culture of peace: A philosophical inquiry

Mohsen Karami^{1*}

Received: Oct. 16, 2025; Accepted: Jan. 1, 2026

ABSTRACT

This article is a philosophical–analytical inquiry into the capacities of narrative arts for cultivating a culture of peace. Contrary to the reductive understanding of peace as the mere “absence of war,” the author, drawing on virtue ethics as well as findings from narratology and psychology, seeks to demonstrate that sustainable peace requires the cultivation of inner virtues—such as empathy, practical wisdom, epistemic humility, justice-orientation, and self-restraint—alongside accountable institutions. The research adopts an integrative and interdisciplinary methodology, combining theoretical reconstruction of virtue-ethical concepts, conceptual analysis of narrative mechanisms, and close textual readings of four Iranian case studies: the novel *Savushun*, the play *The Death of Yazdegerd*, the opera *Rostam and Sohrab*, and the film *A Separation*. The findings indicate that narratives possess the capacity to transform attitudes into peace-building action through the cultivation of moral imagination, the enhancement of cognitive and affective empathy, the training of situational practical wisdom, emotional regulation, and the organization of collective memory. The analysis of the case studies further confirms that each branch of narrative art performs a distinct function: literature trains situational judgment, theatre educates collective dialogue and polyphony, narrative music manages affect and symbolic formation, and cinema provides complex sites of empathy while revealing the role of institutions. The article also emphasizes the necessity of linking narrative works to institutional mechanisms and educational programs in order to translate symbolic impact into structural change. The conclusion is that narrative arts can constitute a component of the cultural infrastructure of positive peace; however, substantiating precise causal relations requires longitudinal empirical research, a task that remains incumbent upon future studies.

Keywords: Culture of peace, Narrative arts, Positive peace, Virtue ethics

1. Assistant Professor, Department of Media Arts, Faculty of Religion and Media, IRIB University, Tehran, Iran

✉ mohsenkarami@iribu.ac.ir

- Sariolghalam, M. (2005). Iran va jahāni šodan; Čālešhā va rāh-e halhā [Iran and Globalization; Challenges and Solutions]. Tehran, Iran: Strategic Research Center. [In Persian]
- Sariolghalam, M. (2014). *Farhang-e siyāsi-ye Iran* [Political Culture of Iran]. Tehran, Iran: Farzane Rooz Publications. [In Persian]
- Shadlou, A. (2007). *Jostāri tārixi pirāmun-e takassogerāyi dar jaryān-e Islāmi va peydāyeš-e jaryān-e rāst va čap-e Islāmi* [A Historical Inquiry into Pluralism in Islamic Currents and the Emergence of Religious Right and Left]. Tehran, Iran: Vozarā Publications. [In Persian]
- Shaker, A., & Khaniki, H. (2019). Peace Journalism and its Values in Iran; The News Coverage of Coalition to Iraq by Six Iranian Widely Circulated Dailies. *Journal of Culture-Communication Studies*, 20(47), 7-34. doi: 10.22083/jccs.2019.101481.2274 [In Persian]
- Shamshiri, B., & Asadi, H. (2020). The Necessity of Reflection in Peace Education Programs (With an intercultural approach). *Quarterly Journal of Education Studies*, 5(20), 87-112. [In Persian]
- Soroush, A. (1993a). Jāmeē-ye payāambar pasand [The Society of the Prophet-Like]. *Kiyan*, 3(17), 14-21. [In Persian]
- Soroush, A. (1993b). Farbe tar az ideology [More than Ideology]. *Kiyan*, 14, pp. 2-20. [In Persian]





- Mosleh, A. (2014). *Falsafe-ye miyānfarhangi va ālam-e moāser* [Intercultural philosophy and contemporary world]. Hekmat Publications.
- Mosleh, A. (2018). *Bā dīgari; pajoohēši dar tafakkor-e miyān farhangi va āein-e goft - o goo* [the of her: a research on intercultural thought and the etichs of dialogue]. Tehran, Iran. Našr-e Elmi.
- Mostaghimi, B. (2004). *Gofto goo-ye tamaddonhā; mabāni-ye mafhoomī va nazari*. Tehran, Iran: University of Tehran Publicant.
- Nabavi, S. A. & Rahimi, M. (2017). Middle East Evolutions and Change in Semi-Modern Political Culture; The New Challenges in Egypt. *Political Strategic Studies*, 5(19), 187-216. doi: 10.22054/qps.2017.7189
- Noori, M. (2023). Masā'ele qomi - hoviāti va solh dar Iran emrouz [Ethnic Issues and peace in contemporary Iran]. In N. Fazeli (Ed.), *Iranian Peace* (Pp. 483-509). Tehran, Iran: Hamrokh Publications.
- Omidvar, H., Mirzaee, K., & Shekarbeigi, A. (2018). The Role of Peace Culture and Subjects vaiables (settings variables) on Domestic Violence among Tehran Students' Families at Rodehen Islamic Azad University. *Sociological Cultural Studies*, 9(1), 49-71. [In Persian]
- Paya, A. (1999). Nesbi-gerāyi-ye ma'refati va xošunāt-varzi dar sahne-ye 'amal-e ejtemā'i [Epistemic relativism and violence in the sphere of social action]. *Kiyan Monthly*, 9(47), 36-39. [In Persian]
- Qezelsofla, M. T. (2017). Eternal Peace in the Pluralistic Universe. *Political Science*, 20(78), 89-107. doi: 10.22081/psq.2017.64375
- Rafie, H., Abbaszade Marzbali, A., & Ghahraman, M. (2018). *Farhang-e siyasi; yek barresi-ye mafhoomi va nazari* [Political Culture; A Conceptual and Theoretical Review]. *Politics Quarterly*, 5(17), 23-41. [In Persian]
- Rezapour Ghooshchi, M., & Maghsoodi, M. (2019). Analyzing the Patterns and Mechanisms of Political Reconciliation in the Post Islamic Revolution Iran (Transition from Antagonism to Agonism). *Contemporary Political Studies*, 10(2), 51-74. doi: 10.30465/cps.2019.4346 [In Persian]
- Rezapour Ghuoshchi, M., & Maghsoodi, M. (2019). The Political discourses in the Islamic Republic of Iran and the Possibility and impossibility of reconciliation between them. *Cultural Studies & Communication*, 14(53), 41-72.
- Sariolghalam, M. (1998). Mabāni-ye ašire'i-ye farhang-e siyāsi-ye Iran [Foundations of Tribal Political Culture in Iran,] *Ettelaāt-e Siyāsi va Eqtesādi*, 136&135, 34-43. [In Persian]
- Sariolghalam, M. (2002). *Aghlāniyat va āyande-ye Tose-e yāftegi Iran* [Rationality and the Future of Iran's Development]. Tehran, Iran: Center for Scientific and Strategic Research of the Middle East. [In Persian]

- Kohgard, M., & Shamshiri, B. (2016). Peace Education Inference relying on the philosophical foundations of Islamic mysticism: Implications for Training Managers. *Journal of New Approaches in Educational Administration*, 7(26), 18-38. [In Persian]
- Maghsoodi, M., & Rahbar, A. (2016). Critical View from Inside to Reformism in the Islamic Republic of Iran: lessons for compromise. *Research Letter of Political Science*, 11(1), 213-238.
- Maghsoudi, M. (2022). Critical Review of Ethnic Studies from the Perspective of Peace. *National Studies Journal*, 23(89), 81-97. doi: 10.22034/rjnsq.2022.324534.1353
- Maghsoudi, M. (2023). Nahāde dolat va masūliyat-e nāsolh dar Iran. in *Iranian Peace*, Nimatolla Fazeli(ed.). Tehran, Iran: Hamrokh Publications.
- Malekian, M. (2023). Solh az madrese miāyad [Peace comes from school]. In N. Fazeli (Ed.). *Iranian Peace* (Pp. 299-307). Tehran, Iran: Hamrokh Publications.
- Manoochehri, A. (2005, Summer). Goft-o-guy-e tamaddon-ha va solh-e jahāni. *Nāme-ye Farhang*, 56, 73-83.
- Mansournejad, M. (2023). Solh-e Irani az manzar-e dini. In N. Fazeli (Ed.), *Iranian Peace* (Pp. 309-324). Tehran, Iran: Hamrokh Publications.
- Marzoghi, R., Mohammadi, M., Shamshiri, B., & Dadgar H. (2017). Developing of Peace Curriculum in Higher Education: A Qualitative Study. *Education Strategy in Medical Sciences*, 10(5), 384-396.
- Maserrat, M. (2004, November). Farhang-e democracy; gozār az jame-ye do ghotbi- enhesārtalabi be jame-ye democracy- madani. *Ayin*, 2, 55-61.
- Mir, M., & Shamshiri, B. (2017). Study of the peace- oriented religious education based on mystical religious pluralism. *Religions and Mysticism*, 50(1), 147-170. doi: 10.22059/jrm.2018.213335.629613
- Mirkooshesh, A., & Nourisafa. Sh. (2013). Ontology of International Peace in Context of Iranian Peace and Tolerance Culture. *Strategy*. 22(3), 7-32. dor:20.1001.1.10283102.1392.22.3.1.4
- Moghadam navakhti, A. (2005). *Gofto goo-ye tamaddonhā; didgāhhā-ye jahāni*[Dialogue civilizations: Global perspective]. Tehran, Iran: University of Tehran Publicant.
- Mohammadzadeh, R., & Zarif. M. J. (2024). Religious Peace-Oriented Thoughts in Today's Iran. *Spektrum Iran*, 37(2), 47-81. doi: 10.22034/spektrum.2025.497362.1018
- Mokhtari, M. (1998). *Tamrin-e modārā* [Practicing tolerance]. Tehran, Iran. Vistar Publications.
- Moshirzaddeh, H. (2019). From the Islamic Revolution to the Post-Revolution Foreign Policy: A Discourse Analysis. *The Journal of Foreign Policy*, 32(4), 43-64.





- Galtung, J. V. (1966). Violence, peace and peace research. *Journal of Peace Research*, 6(3), 167-191.
- Haghgou, J., & Shokouhi, S. (2020). Peace and Justice Duality in thoughts of Leaders of Islamic Revolution and Neo-Gramscian Thinkers of International Relations. *Islamic Politics Research*, 8(17), 317-346. [In Persian]
- Haji Yousofi, A. (2010). Rišehā- ye siyāsāt-e xāreji-ye ta'āmoli- taqāboli-ye Iran dar dore-ye riyāsāt jomhuri-ye Ahmadinejad. *Scientific Quarterly of Political and International Approaches*, 22, 109-132. [In Persian]
- Hatami, M., & Ameri Shahrabi, M. (2023). Exploring the concepts of peace culture and designing a conceptual model (Qualitative method). *Society Culture Media*, 11(45), 239-255. [In Persian]
- Hemmati, I., & Delavari, A. (2015). War Strategy and Foreign Policy Behavior: an introduction on explaining the process and outcome of Iran-Iraq war. *Research Letter of Political Science*, 10(3), 235-265.
- Inglehart, R., & Norris, P. (2017). *Moqadas va orfi; din va siyāsāt dar Jahān* [Sacred and secular: religion and politics worldwide] (Maryam Vetr, Trans.). Tehran, Iran: Kavir. [In Persian]
- Islami Nodoushan, M. (2008, September). "The Importance of Intercultural and Intercivilizational Dialogue. *Ayeen Magazine*, 16, 54-56. [In Persian]
- Islami, R. (2016). Peace phenomenology Islamic thoughts heavily rooted in the revolutionary movement of Iran. *The Journal of Political Thought in Islam*, 3(9), 7-34. [In Persian]
- Jafari, A.A., & Payandeh, A. (2016). The Role of Peace and Coexistence in Recreating the Islamic Revival Movement Based on Imam Khomeini's Views. *Žarfāpažuh*, 8 & 9, 151-169. [In Persian]
- Jahanbagloo, R. (2003). Gandhi va rišehā-ye falsafi-ye 'adam-e xošunāt [Gandhi and the philosophical roots of non-violence] (H. Esmaeelzadeh, Trans.). Tehran, Iran: Našr-e Ney. [In Persian]
- Kadivar, M. (2000). *Daghdaghehāye hokōmat-e dinī* [The Concern of a Religious State]. Tehran, Iran: Našr-e Ney. [In Persian]
- Karimi, S., Mousavi, A., & Moshiri, J. (2017). *Nawruz, tanavvo-e farhhangī va farhang-e solh*. Cultural Heritage and Tourism Research Institute. [In Persian]
- Khaniki, H. (2008). Dar jahān-e goft-o-gu; barrasi-ye tahavvolāt-e goftemāni dar pāyān-e garne bistom [In the world of dialogue: A study of discursive transformations at the end of the twentieth century]. Tehran, Iran: Hermes Publishing. [In Persian]
- Khorramshad. M. B., & Jamali. J. (2019). Politics and Political Discourses in Iran Following the Islamic Revolution (1979-2014). *Scientific Quarterly Journal of Islamic Revolution Studies*, 5 (54), 165-184.

- Dehgheni Firoozabadi, S. J., & Roohi, M. (2018). The Ratio between Anti-Hegemonism and Peace and Negotiation in I.R. of Iran's Foreign Policy Sources. *The Journal of Political Thought in Islam*, 5(15), 57-80.
- Delavari, A., & Kazemi, A., & Nazariyan, S. M. (2020). Every Day-Life and Political Conflict in Iran after Islamic Revolution; From 11 February 1979 to 2 June 1981. *Research Letter of Political Science*, 15(4), 97-142. doi: 10.22034/ipsa.2020.419 [In Persian]
- Didari, A. (2001). Resanehā, pišgāmān-e esteghrār-e jāme'e-ye madani va monādiyān-e farhang-e solh va demokrāsi [Media, Pioneers of Establishing Civil Society and Promoters of Peace and Democracy Culture (Report of the Regional Workshop 'Media and Civil Society' for Asia, Oceania, and Arab Regions)]. *Media Quarterly*, 12(4), 74-81. [In Persian]
- Ercoskun, B. (2021). On Galtung's approach to peace studies. *Lectio socialis*, 5(1). 1-7.
- Farasatkah, M. (2009). Fahm-e solhāmiz va fahm-e xošunātāmiz az dīn [Peaceful and violent understandings of religion]. *Aein Magazine*, 22&23, 64-67. [In Persian]
- Farāstekhāh, M. (2022). *Kanšegārān-e marzi: Sad sāl-e nokhost az nasl-e Šushtari (1170 Š) tā nasl-e Foroughi (1270 Š)* [Border actors: The first hundred years from the Shushtari generation (1791–1792 CE) to the Foroughi generation (1891–1892 CE)]. Tehran, Iran: Gām-e Now Publishing. [In Persian]
- Farastekhah, M. (2023). Ta'ammoli dar bāb-e sharāyet-e emkān-e solh [A reflection on the conditions for the possibility of peace]. In N. Fazeli (Ed.), *Solh-e Irāni* [Iranian peace] (pp. 277–291). Tehran, Iran: Hamrokh. [In Persian]
- Farastekhah, M. (2024). Siyāsatvarzi-ye solhāmiz-e Irāni az manzar-e kanšegari-ye marzi [Iranian peaceful politics from the perspective of border actors]. *Nimruz Journal*, 61–62, 33. [In Persian]
- Fazeli, N. (2023). Solh be mesābe omid [Peace as hope]. In N. Fazeli (Ed.), *Solh-e Irāni* [Iranian peace] (pp. 9–74). Tehran, Iran: Hamrokh. [In Persian]
- Fiyozat, E., Taslimi Tehrani, R., & Dadgar, A. (2009). Gandhi, Non-Violence and social movements. *Iranian Journal of Sociology*, 10(3), 141-160. [In Persian]
- Fouzi, Y. (2011). Dimension, Trends and factors affecting on political developments in Iran after Islamic revolution. *Political Quarterly*, 41(4), 193-204. [In Persian]
- Fouzi, Y. (2017). The Elements of Peace and Coexistence in Islamic thoughts. *The Journal of Political Thought in Islam*, 4(11), 7-29. [In Persian]
- Ghanbarloo, A. (2017). The Roots of the Regeneration of the Iran-US Conflict After the Nuclear Deal. *Contemporary Political Studies*. 8(2). 49-72. doi: 10.30465/cps.2017.2804 [In Persian]
- Goodarzi, M., & Kaffash Nayyeri, M. (2019). The globalization on Human Rights: Culture of Peace and International Relations. *The Journal of Human Rights*, 14(1), 19-42. doi: 10.22096/hr.2018.95128.1080





- Amirmahallati, M.J. (2021A). Saadi va doosti [Saadi and Friendship]. in *The Costs of Non-Friendship*, M.J. AmirMahallati (ed.). Tehran, Iran: Pendār-e Tāban Publications. [In Persian]
- Arayesh, H., Mansouri, Mehran., & Rahimi Emad, S. R. (2022). The Theory of Just War, Islam, and Peace. *Journal of Islamic Science Research and Studies*, 4(36), 93-103. [In Persian]
- Asadi, H., & Shamshiri, B. (2020). *Amoozesh-e solh bā ruykard-e miyānfarhangi [Philosophy - Cross-cultural studies]*. Tehran, Iran: Manšur-e solh Publications. [In Persian]
- Asadi, H., Shamshiri, B., Yousfi, H. R., & Karimi, M. H. (2020). Features of A Peace-Axis Curriculum Based on the Teaching of Intercultural Philosophy. *Journal of Curriculum Research*, 9(2), 104- 138. Doi: 10.22099/jcr.2019.5231 [In Persian]
- Bagheri, Kh. (2023). *Sonat-gerāyi-ye tahavvoli; negāhi be solh az manzar-e falsafe-ye ta'lim va tarbiyat* [Transformative Traditionalism: A view of peace from the perspective of philosophy of education]. In N. Fazeli (Ed.), *Solh-e Irāni* [Iranian peace] (pp. 155–178). Tehran, Iran: Hamrox. [In Persian]
- Bahrani, M. & Alavipour, S. M. (2017). 'Friendship' in the Tradition of Islamic Political Philosophy. *Contemporary Wisdom*, 8(1), 29-54. doi: 10.30465/cw.2017.2709 [In Persian]
- Bani Sadr, S. (2001). *Xāterāt-e Abolhassan Bani-Sadr: Avvalin ra'is-jomhur-e Irān* [Memoirs of Abolhassan Bani-Sadr: The first president of Iran] (H. Ahmadi, Ed.). Berlin, Germany: Enqelab-e Eslami Publishing. [In Persian]
- Barkhordari, Y. (2020). Implementation of Political tolerance Strategy in the Governance Model of the Islamic Republic of Iran from the Perspective of Shahid Motahari. *Quarterly Journal of Strategy*, 29(2), 31-55. [In Persian]
- Bazargan, M. (1984). *Enqelāb-e Iran dar do harekat [The Iranian Revolution in Two Movements]*, Tehran, Iran: Mehdi Bazargan Publications. [In Persian]
- Bazargan, M. (2010). *Bāzyabi-ye arzeš ha [Rediscovery of Values* (Volumes 1 and 2), Tehran, Iran: Collection, Arrangement, and Clarification at the Mahdi Bazargan Cultural Foundation. [In Persian]
- Burgess, H., & Burgess, G. M. (2011). *Dānešnāme-ye hal-o-fasl-e monāze'e* [Encyclopedia of conflictresolution] (M.J. Javadi Arjmand, & S. Babrighonbad, Trans.). Tehran, Iran: University of Tehran Publicant. [In Persian]
- Dastouri, M. (2020). *Farhang-e solh az ravān tā Jahān* [Culture of Peace from the Psyche to the World]. Tehran, Iran: Manšur-e Solh Publications. [In Persian]
- Davari Ardakani, R. (2006). *Falsafe, siyāsāt va xošunāt* [Philosophy, politics, and violence]. Tehran, Iran: Hermes Publishing. [In Persian]
- Davari Ardakani, R., et al. (2005). Politics and Dialogues of Civilizations. *Nāme-ye Farhang Journal*, 56, 32-55. [In Persian]

BIBLIOGRAPHY

- Aavani, Gh. R. (2023). *Forūgh-e hekmat; naghd va barresi-ye seyr-e tafakor-e gharb az دیدگاهه Islami* [The splendour of wisdom: a critical engagement with western philosophy]. Tehran, Iran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Persian]
- Abazari, Y., & Rookhosh, M. (2017). "Islamic Left" and "Liberal Development" in Iran (Case Study: The Organization of the Mojahedin of the Islamic Revolution). *Quarterly of Social Studies and Research in Iran*, 6(1), 41-66. doi: 10.22059/jisr.2017.61830 [In Persian]
- Alavipour, S. M. (2020). Friendship' in Political Thought and Psychotherapy. *Research in Theoretical politics*. 5(3), 47-76. [In Persian]
- Alikhani, A. (2010). The Ethics of Hostility in Political Thought of Islam. *Research Letter of Political Science*, 5(4). 96-104. [In Persian]
- Alikhani, A. (2014). *Islām va hamzistiye mosālematāmiz* [Islam and peaceful coexistence]. Tehran, Iran: Behāfarin Publicant. [In Persian]
- Alikhani, A. (2022). Islam and the Nature of Endless Violence in the Middle East, *PRIME*, International Peace Research Institute Meigi Gakuin University, Japan, 45, 117-129.
- Alikhani, A. (2022). *Raveš-e lāye'i dar andīše pažuhi* [Layered method in thought research]. Tehran, Iran: Negāh-e Mo'āser. [In Persian]
- Alikhani, A. (2024). The challenges and barriers of interdisciplinary theorizing in Iran. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 16(3), 5-28. doi: 10.22035/isih.2024.5302.5024 [In Persian]
- Alikhani, A. (2024). The Peaceful Foundations of Islam's View on Other Religions. *Spektrum Iran*, 37(2), 25-46. doi:10.22034/spektrum.2025.489296.1008
- Alikhani, A.A. (2023). Tahaqoq-e solh-e Irāni-Eslāmi; az ideal tā vāqe'iyat [Realizing Iranian-Islamic peace: From ideal to reality]. In N. Fazeli (Ed.), *Solh-e Irāni [Iranian peace]* (pp. 255-264). Tehran, Iran: Hamrox. [In Persian]
- Alikhani, A. (2024). Gheyriatsāzi va solh setizi dar farhange siyasi ye emrooz. *Nimrooz Magazine*. 61&62, 34-35. [In Persian]
- Al-Sabbagh, B. (2007). Farhang-e solh va hamzisti [Peace Culture and Coexistence]. *Andīše-ye-Taqrīb Quarterly*, 3(10), 81-100. [In Persian]
- Al-Seyyed, R., & Moradi, M. (2006). Islamic culture and peace culture: divergent approaches. *Political Science*, 9(34), 111-130. [In Persian]
- Amirmahallati, M. J. (2021b). *Dusti be masābahe jahānbini; negareši novin be maqule-ye dusti dar tamaddon-e eslāmi va siyāsāt-e jahāni* [Friendship as worldview: A new approach to the concept of friendship in Islamic civilization and global politics]. Tehran, Iran: Hermes. (Original work published 2021) [In Persian]





first identify some of the problems and challenges involved in creating an unpeaceful environment in contemporary Iranian society. They then propose solutions for establishing and institutionalizing peace and harmonious coexistence.

The discourse on cultivating a culture of peace is anchored in two primary scholarly perspectives. The first advocates for transformative changes in the political culture of elites, emphasizing the necessity of political and institutional reforms to foster societal development. The second emphasizes strengthening educational and cultural institutions—such as schools, universities, and research centers—to inculcate values of friendship, forgiveness, tolerance, and understanding among youth and emerging generations. Additionally, the media plays a crucial role in disseminating and reinforcing peace-oriented narratives.

Implementing these approaches can foster attitudes conducive to peace at individual, social, and environmental levels, laying a foundation for broader peace in political, economic, and cultural domains. Ultimately, nurturing inner peace, harmony with nature, and mutual understanding within society is fundamental to achieving sustainable societal growth and prosperity. A concerted effort to embed these cultural principles across diverse sectors holds promise for transforming Iran into a more peaceful and harmonious society in the future

NOVELTY

This research aims to analyze the peace-oriented thoughts within the cultural perspective during the Islamic Republic of Iran using a layered framework and methodology in epistemology. It seeks to identify and introduce thinkers and their scholars to the extent possible, based on qualitative and quantitative indicators of thought. Ultimately, the study intends to systematically recognize, categorize, and analyze their ideas and research in relation to the culture of peace in Iranian society.

CONFLICT OF INTEREST

No conflict of interest declared by the authors.

Third Stage: Idea Recognition

This is the main body of the research, with the previous two stages providing the foundation and context for better understanding this phase. Here, the focus is directly on the content of the ideas of the thinkers and researchers under study. The layers of this stage include:

1. Understanding the social and political contexts and conditions that gave rise to cultural peace ideas;
2. Recognizing the issues and concerns of scholars and thinkers regarding the emergence of conflicts;
3. Outlining the strategies recommended by these thinkers to establish and institutionalize peace and coexistence within society.

FINDINGS

The findings indicate the socio-political contexts shaping the post-conflict space, including the Iran-Iraq war, ideological conflicts, and discursive dualities. In the realm of cultural epistemology, nine key challenges were identified: the influence of violent Western civilizations, obstacles to intercivilizational dialogue, a culture of political violence, the harms of ethnic studies, anti-cultural modernization, neglect of indigenous thought structures, violent ideologies, the infiltration of Marxist leftist culture, and the prevalence of tribal violence.

The proposed solutions by thinkers were categorized into seven main areas: transforming the political culture of elites, integrating peace culture with sustainable development, promoting intercultural dialogue, applying the concept of non-violence, educating for intercultural peace, developing peace theology based on religious sources, and reviving the Iranian school of peace. The research emphasizes the necessity of networking cultural institutions and reforming educational programs as prerequisites for institutionalizing a culture of peace.

CONCLUSION

Today, the factors creating a non-peaceful environment and forms of violence in Iranian society are diverse and multifaceted. They are shaped by political, social, economic, ethnic, and cultural goals and motivations, and they bring with them negative internal and international consequences for the country. In this context, the role of culture and its elements in preventing violence and fostering peace and coexistence in society is of great importance.

Peace-oriented thinkers and researchers have approached this subject from various perspectives. One such approach is the cultural perspective, which addresses the issue of peace from the viewpoint of "culture." These scholars and researchers





PURPOSE

The culture of peace is considered one of the approaches to peacemaking and fostering friendship and coexistence. In the realm of thought, understanding peace ideas from a cultural perspective can lead to the growth and development of the role of Iranian culture, recognition of thinkers and scholars in this field of thought, and, within the scope of this research, the formulation of a local model of peace and conflict resolution. In the practical arena, it also holds the potential to play a role in creating national unity and cohesion, as well as alleviating international tensions.

METHODOLOGY

In this research, the theoretical framework and research method called "Layered Thinking in Research" have been utilized, which was introduced by Ali Akbar Alikhani (Alikhani, 2022, preceding). According to this method, the research is conducted in five stages, each comprising multiple layers. Each layer contains several steps or practical actions that facilitate understanding and comprehension of ideas. It is possible that not all the stages, layers, and steps specified in this method are applicable to all ideas, thinkers, and researchers or that the researcher may not have the opportunity or capacity to explore all of them in their study. Therefore, in practice, the research on ideas is carried out to the extent possible. The purpose of this research is not to address all five stages of this method; instead, we have employed three of the five stages of the layered approach in idea research, which include the following:

First Stage: Pre-Idea Recognition

This stage acts as a roadmap guiding the researcher on how to proceed and how to employ the specified elements throughout the research. The layers of this stage include: 1) Identifying indicators of ideas; 2) Recognizing the issues related to ideas; 3) Classifying research patterns and selecting an appropriate model; 4) Determining the level of the research.

In this layer, the researcher should describe the research level within one of the models and across five levels: description, analysis, explanation, interpretation, and critique, or a combination of all. The research level chosen in this study involves the description and analysis of ideas; the levels of explanation and interpretation are outside the scope of this research and can be addressed elsewhere.

Second Stage: Thinker Recognition

This stage involves understanding the thinker themselves and the researchers, serving as an intermediary link between the first stage (pre-idea recognition) and the third stage (idea recognition). In this phase, thinkers and scholars who espouse peace-oriented ideas rooted in a peace culture approach are identified and introduced.

parties, in opposition to internal political conflicts and in the resolution of international political tensions.

Based on the research findings, so far, no independent study titled "The Culture of Peace from the Perspective of the Peace-Oriented Intellectual Movement in Iran" has been conducted; however, some studies are indirectly related to it, which can be categorized as follows: Category One: This includes studies that examine topics such as peace in Islam, Islam and peaceful coexistence, Jihad in Islam, tolerance and moderation in Islam, tolerance, and related subjects (Arayesh, et al., 2022; Alikhani, 2010; Alikhani, 2014; Salehi Najafabadi, 2004; Al-Sabbagh, 2007). These researches are directly related to peace and coexistence in Islam, and their epistemological sources include the Quran, Sunnah, the Prophet Muhammad's (PBUH) life, and the narrations of the Imams. Although these studies address the culture of peace in Islam, the discourse of the culture of peace is a very extensive topic that is not limited solely to Islam.

Category Two: This encompasses research that examines peace and coexistence in the thought of the Islamic Revolution and its leaders (Eslami, 2016; Haq-gou & Shokouhi, 2020) and resistance to imperialism and peace in the foreign policy of the Islamic Republic (Dehghani Firoozabadi & Rouhi, 2018; Simbar et al., 2016; Fouzi, 2017; Bakhordari, 2020; Vazin, 2018). These studies indirectly focus on the discourse of the culture of peace, especially in the realm of foreign policy and cultural diplomacy.

Category Three: This includes studies that have the closest connection to the subject of this research, exploring the culture of peace from various perspectives. Topics in this category include intercultural approaches to peace (Didari, 2001; Mosleh 2018; 2014; 2019), peace education with religious and cultural approaches (Asadi & Shamsheeri, 2020; Asadi et al., 2019; Kouhgard & Shamshiri, 2016; Mir & Shamshiri, 2017; Marzoughi et al., 2017; Omidvar et al., 2018; Malekiyan, 2023; Dastouri, 2021; Hatami & Shahrabi Amiri, 2022; Fazeli, 2023), peace from the perspective of culture and Persian literature (Mirkoushesh & Nouri Safa, 2013; Karimi et al., 2017; Mehravaran, 2018), and from the perspective of human rights concerning the culture of peace (Ghodrati & Kaffash Niri, 2019).

This research aims to analyze the peace-oriented thoughts within the cultural perspective during the Islamic Republic of Iran using a layered framework and methodology in epistemology. It seeks to identify and introduce thinkers and their scholars to the extent possible, based on qualitative and quantitative indicators of thought. Ultimately, the study intends to systematically recognize, categorize, and analyze their ideas and research in relation to the culture of peace in Iranian society.





INTRODUCTION

One of the intellectual and ideological currents during the Islamic Republic of Iran is the peace-oriented thought movement. Thinkers and researchers within this movement, during a period when the country faced problems and crises such as social and political conflicts, war, political tensions with the West, and others, advocate for and prioritize peace, non-violence, tolerance, flexibility, tolerance, and political coexistence among individuals and social groups; and internationally, they promote dialogue, reconciliation, and agreement. These thinkers and researchers, with various intellectual approaches and perspectives, address the topic of peace and, based on these ideas, have proposed solutions to solve problems and challenges.

One of the approaches within this ideological movement is the "Cultural of Peace" approach, which examines the subject of peace from the perspective of "culture." The main issue in this research is: what are the dimensions of the culture of peace from the viewpoint of the peace-oriented ideological movement in Iran? In order to answer this main question, subsidiary questions include: What is meant by the culture of peace? How do peace thinkers define the culture of peace? What problems and challenges have they identified for spreading the culture of peace? And what strategies have they recommended for promoting, deepening, and institutionalizing the culture of peace? Some of the key concepts related to this research topic are:

Thought: In this study, "thought" specifically refers to: "A somewhat coherent set of discussions emerging from a cognitive system, which, through normative, prescriptive, interpretive, and evaluative approaches, addresses issues and topics within its specialized field. Its main concern is solving problems or making progress in one of the human and social fields" (Alikhani, 2022, 44-45).

Culture of Peace: Since this research focuses on the concept of culture, it is necessary first to define culture, and then to define the culture of peace. Culture is defined as: "A complex, broad, and deep set of beliefs, insights, values, attitudes, habits, and customs of individuals and human groups that shape their overt and hidden personalities and behaviors" (Alikhani, 2022, 45). The culture of peace, within the peace-oriented ideological movement, is understood as: "A set of beliefs, insights, and values that aim to promote peace, harmonious coexistence, and tolerance among individuals and social groups, advocating for and institutionalizing these principles."

Peace-oriented ideological movement: Refers to a spectrum of thinkers and researchers who recommend and advocate for peace, coexistence, tolerance, and actions based on these principles among political and social elites, groups, and



Research Paper

The culture of peace from the perspective of the peace-oriented intellectual current in Iran

Mohammad Javad Zarif¹, Rahman Mohammadzade^{2*}

Received: Feb. 4, 2025; Accepted: Aug. 9, 2025

ABSTRACT

This study employs the theoretical framework and "Layered Thinking in Think-Peace Research" methodology to analyze the dimensions of peace culture from the perspective of the pacifist intellectual movement in Iran during the Islamic Republic era. Focusing on the cultural approach as one of the subcurrents of this discourse, the research was conducted in three stages: 1) Pre-Philosophical Analysis: Establishing the level of description and analysis; 2) Thinker Identification: Recognizing 11 prominent thinkers, including Bazargan, Davari Ardakani, Soroush, Kadivar, Malekian, Mosleh, Farastkhah, Ali Khani, Amir-Mahallati, Maqsoodi, and Mansour Nejad, based on systematic qualitative indicators of their thought systems and their published works; 3) Ideology Analysis: Conducting qualitative content analysis of their works. The findings reveal the socio-political contexts shaping the non-peaceful environment, including "the Iran-Iraq War, ideological conflicts, and discursive dichotomies". In the realm of cultural problematization, nine key challenges were identified: The influence of Western violent civilizations, Obstacles to intercivilizational dialogue, Cultures of violence within political society, Malpractices in ethnic studies, Anti-cultural modernization, Neglect of indigenous thought structures, Violent ideologies, The infiltration of Marxist leftist culture, Primitive violence. The proposed solutions by the thinkers were categorized into seven main areas: Transforming the political culture of elites, Integrating peace culture with sustainable development, Promoting intercultural dialogue, Applying the concept of non-violence, Educating for intercultural peace, Developing peace theology based on religious sources, Reviving the Iranian school of peace. The research emphasizes the necessity of networking cultural institutions and reforming educational programs as prerequisites for institutionalizing a peace culture.

Keywords: The culture of peace, the peace-oriented thought current, Iran

2. Associate Professor, Faculty of World Studies, University of Tehran, Tehran, Iran

✉ m.Javad.Zarif@ut.ac.ir

2. PhD student in Iranology, Faculty of World Studies, University of Tehran, Tehran, Iran

✉ r.mohamadzade1980@ut.ac.ir

* Corresponding author

- Shariati, A. (2022). *Tašyi-e Alavi va Tašyi-e Safavi* [Alavi Shi'ism and Safavid Shi'ism]. Tehran, Iran: Našr-e Sepidehbāvarān. [In Persian]
- Sharifi, M., & Hoseyni, A. (2018). Barrasi-ye tatbiqi-ye solh dar andisheh-ye Sa'di va motafakkerān-e mo'aser-e gharbi [A comparative investigation of peace in Sa'di's thought and contemporary Western thinkers]. *Research Quarterly of Humanities*, 40, 147-165. [In Persian]
- Sheykh Tousei (2009). *Al-Mabsūt fi fiqh al-Imāmīyah* [Al-Mabsut in Imāmi Jurisprudence]. Tehran, Iran: Našr-e Maktabah Al-Mortazaviyah li-Ihyā' Āthār al-Ja'fariyah. [In Persian]
- Sheykh Tousei (2011/2012). *Al-Nihāyah fi mujarrad al-fiqh wa al-fatāwā* [The Ultimate in Pure Jurisprudence and Fatwas]. Beirut, Lebanon: Dār al-Kitāb al-'Arabi. [In Persian]
- Soleymāni, F. (2009). Jelveh-hā-ye solh va bašardūsti dar ashš'ār-e Molānā, Hāfez va Sa'di [Manifestations of peace and humanitarianism in the poems of Molana, Hafez, and Saadi]. *Emdād va Nejāt*, 1(3), 1-16. [In Persian]
- Stephan, M., & Sazegara, M. (2009). Iran's Islamic Revolution and Nonviolent Struggle. In M. Stephan, *Civilian Jihad: Nonviolent Struggle, Democratization and Governance in the Middle East* (pp. 185-204). New York: Palgrave Macmillan.
- Ṭabari M. b. J. (1988). *Tārix-e Ṭabari* (Vol. 2) [History of Tabari]. Beirut: Dār al-Maktab al-'Ālamīyah. [In Persian]
- Ṭabari, E. (2020). *Kajrāheh: Khāterātī az tāriḵh-e Hezb-e Tudeh* [The Wrong Path: Memoirs from the History of the Tudeh Party]. Tehran, Iran: Nashr-e Amīrkabīr. [In Persian]
- Tabatabaeifard, S.M. (2021). *Ehyāgari-ye dini* [Religious Revivalism]. Tehran, Iran: Mo'asseseh-ye Farhangī Honarī Āftāb-e Xerad. [In Persian]
- Tamizal, A. (2020). Solh va dusti az didgāh-e Molānā [Peace and friendship from the viewpoint of Rumi]. *Shafāy Del: Qesmat-e Zabān va Adabiyāt-e Fārsī*, 3(6), 123-134. doi:10.4/jshd.2021.121845
- Tianjin, Mirza A. (2003). *Private ownership in Islam*. Tehran: Dadgostar Publishing.
- Vaisi, M. (2022). Barrasi-ye andiše-ye solh-e Pārsi-ye Haxāmanešiyān bar mabnā-ye ahdāf-e farhang va āmužš-e šolh [An Analysis of Persian Achaemenid Peace Thought Based on the Goals of Peace Culture and Education]. *Historical Studies*, 13(1), 287-311. https://doi.org/10.30465/hcs.2022.42997.2695 [In Persian]
- Yazdi, E. (2015). *Šast sāl saburi va šokuri* [Sixty Years of Patience and Perseverance]. Tehran, Iran: Nashr-e Kavir. [In Persian]
- Zibakalam, S. (2001). *Moqaddame'i bar enqelāb-e Eslāmī* [An introduction to the Islamic Revolution]. Tehran, Iran: Našr-e Rozaneh. [In Persian]





- Nakhshab, M. (2001). *Majmū'e-ye Āsār-e Muhammad Nakhshab* [Collected Works of Muhammad Nakhshab]. Tehran, Iran: Čāp-xoš. [In Persian]
- Niraghi, H. (2020). *Jāme'e-šenāsi-ye xodemāni* [Informal Sociology]. Tehran, Iran: Akhtarān. [In Persian]
- Rafizade, M. (2008). *Tārix-e tahlili-ye hezb-e Tude dar Irān* [Analytical history of the Tudeh Party in Iran]. Tehran, Iran: Akhtarān. [In Persian]
- Rezaei Dasht Arzhane, M. (2016). *Šokuh-e xerad dar Šāhnāmeḥ-ye Ferdowsi* [The glory of wisdom in Ferdowsi's Shahnameh]. Tehran, Iran: Enteshārāt-e 'Elmi va Farhangī. [In Persian]
- Rezvi, F. (2022). *Azādegi va solh-e Kol* [Freedom and universal peace]. Tehran, Iran: Khāmush. [In Persian]
- Sachedina, A. (2007). *Mabāni-ye hamzisti-ye ejtemā'i dar eślām* [The foundations of social coexistence in Islam] (S. Hashemi, Trans.). Qom, Iran: Našr-e Adyān. [In Persian]
- Saeidi, A. (2020). Nazariyepadāzān-e mosādere [Theorists of Confiscation]. *Tejārat-e Fardā Weekly*, 363, 24. News ID: 34686. [In Persian]
- Sam Daliri, K., & Shahbazi, B. (2012). Enqelāb; cherā va chegune, bāzkhwāni-ye ide'olūzhi-ye enqelābi-ye aḥzāb-e chap-e dore-ye Pahlavi [Revolution: Why and how; Revising revolutionary ideology of left parties in the Pahlavi era]. *Historical Sociology*, 4(1), 1–23. [In Persian]
- Samimi, S., Pashei Fakhri, K., & Adelzadeh, P. (2020). *Solh va jang-e Hāfez* [Peace and war in Hāfez]. Tehran, Iran: Našr-e Mowlā 'Ali. [In Persian]
- Sariolghalam, M. (2007). *Farhang-e siyāsi-ye Irān* [Political culture of Iran]. Tehran, Iran: Pažūheškadeh-ye Motāle'āt-e Farhangī va Ejtemā'i. [In Persian]
- Sāzmān-e Mojāhedin-e Xalq-e Irān (1974). Mobāreze-ye mosallahāne zzorurati tārixī [Armed struggle: A historical necessity]. *Mojahed*, 1(4), 5–6. [In Persian]
- Schimmel, A. (2006). *Ab'ād-e 'erfāni-ye Eslāmi* [Dimensions of Islamic Mysticism]. Tehran, Iran: Daftar-e Našr-e Farhang-e Eslāmī. [In Persian]
- Shahid Thani (1972). *Kašf al-raybah fi ahkām al-ghaybah* [The Unveiling of Doubt in the Rules of Occultation]. Qom, Iran: Našr-e Mortazavi. [In Persian]
- Shahid Thani (1994). *Munyat al-murid fi adab al-mufid wa al-mustafid* [The Aspirations of the Seeker in the Etiquette of the Benefactor and the Benefited] (R. Mokhtari, Ed.). Qom, Iran: Maktab-al-I'lām al-Islāmī. [In Persian]
- Shaltut, M. (n.d.). *Solh va jang dar Islām* [Peace and war in Islam] (Sh. Rahmani, Trans.). Tehran, Iran: Be'sat Publications. [In Persian]

- Marvarid, A. (1990). *Selseleh al-Yanābi' al-Fiqhiyya* [The Series of Jurisprudential Springs]. Beirut, Lebanon: Mu'assese-ye Fiqh al-Shi'a. [In Persian]
- Mehrabadi, M. (2005). *Barresi-ye taghyir-e ide'olozhi-ye Sāzmān-e Mojāhedin-e Khelq* [An Analysis of the Ideological Change of the Mojahedin-e Khalq Organization]. Tehran, Iran: Markaz-e Asnād-e Enqelāb-e Eslāmi. [In Persian]
- Mehrgān, E. (2021). *Mas'ale-ye Hezb-e Tude: Ta'amoli dar nesbat-e chap-e Irāni bā qodrat* [The Tudeh Party Issue: A Reflection on the Iranian Left's Relation with Power]. Tehran, Iran: Našr-e Ney. [In Persian]
- Mehrgān, E. (2021). *Mas'ale-ye Hezb-e Tude: Ta'amoli dar nesbat-e chap-e Irāni bā qodrat* [The Tudeh Party Issue: A Reflection on the Iranian Left's Relation with Power]. Tehran, Iran: Našr-e Ney. [In Persian]
- Mill, J.S. (2016). *Resāle dar bāre-ye āzādi* [On Liberty] (J. Sheikh-al-Eslami, Trans.). Tehran, Iran: Enteshārāt-e Elmi Farhangi. [In Persian]
- Modarresi-Tabātabāei, H. (1983). *Zamin dar fiqh-e Eslāmi* [Land in Islamic Jurisprudence]. Tehran, Iran: Daftar-e Našr-e Farhang-e Eslāmi. [In Persian]
- Moghadam, V. (1987, Nov/Dec). Socialism or Anti-Imperialism? The Left and Revolution in Iran. *New Left Review* (166).
- Mohaghegh Karaki. (1988). *Jāme' al-Maqāsid* [Comprehensive Goals]. Qom, Iran: Mu'assese-ye Āl-e Bayt. [In Persian]
- Mohaghegh-e Karaki & Others (1993). *Kharājiyyāt* [Kharaji Works]. Qom, Iran: Mu'assese-ye Nashr-e Eslāmi. [In Persian]
- Mohammadrza Mohammadi & Rahimi-Zāre, Z. (2023). Andiše-ye solh-e kol dar Divān-e Feyz Dakani [The Thought of Universal Peace in the Divan of Feyz Dakani]. *Journal of Religious Studies*, 34, 270–293. [In Persian]
- Mohaqqeq Damad, S. M. (2024). *Qavā'ed-e fiqh* (Vol. 1, J. 1) [Principles of Jurisprudence]. Tehran, Iran: Markaz-e Nashr-e Olūm-e Ensāni. [In Persian]
- Mola Ahmadov, M. (2005). *Jang va solh dar Šahnāme-ye Ferdowsi* [War and Peace in Ferdowsi's Shahnameh]. Tehran, Iran: Našr-e Ruzgār. [In Persian]
- Mortezavi, S. Z. (28 January 2023). Mowze'-e Emām Khomeyni dar bāre-ye terohā-ye goruh-e Fadā'iyan-e Eslām [Imam Khomeini's Position on the Assassinations by the Fedaiyan-e Islam Group]. IQNA. Retrieved from <https://iqna.ir/00HHG9> [In Persian]
- Mosallanezhad, A. (2010). *Farhang-e Siasi-ye Irān* [Political Culture of Iran]. Tehran, Iran: Enteshārāt-e Farhang-e Sabā. [In Persian]
- Najafi, M.H. (1986). *Jawāher al-Kalām* [Jewels of Speech]. Tehran, Iran: Dār al-Kutub al-Islāmiyya. [In Persian]





- hosseini, Z., and Darvishi, N. (2022). A study on the role and position of friendship in Pahlavi advice books. *Ancien Culture and Languages*, 2(2), 147-178. doi: 10.22034/aclr.2022.255065 [In Persian]
- Iman, M.T. (2018). *Raveš-šenāsi-ye tahqiqāt-e keyfi* [Methodology of qualitative research]. Qom, Iran: Ḥawze va Dānešgāh Research Institute. [In Persian]
- Jamalzadeh, M. A. (1966). *Xolqiyāt-e mā Irāniān* [Our traits Iranians]. Tehran, Iran: Bi-nā. [In Persian]
- Kāzemiān, M. (2004). *Sosiāl demokrāsi-ye dini: Moḥammad Nakhshab va xodāparastān-e sosiālist* [Religious Social Democracy: Mohammad Nakhshab and the Socialist God-Worshippers]. Tehran, Iran: Našr-e Kavir. [In Persian]
- Kellens, J. (1998). *Adyān-e Irān-e bāstān* [The Religions of Ancient Iran] (Ž. Āmuzegār, Trans.). Tehran, Iran: Našr-e Mo'in. (Original work published 1991) [In Persian]
- Khalighi, E., Rouzbehani, S., & Amir Ahmadi, A. (2023). Moral and Social Foundations of Human Rights in Ferdowsi's Shahnameh with an Approach to the Components of Social Justice and Human Dignity. *Ethics in Science and Technology*, 18(3), 18-24.
- Khanifar, H., & Moslemi, N. (2023). *Mabāni va fosul-e ravešhā-ye pažuhešhā-ye keyfi* [Foundations and chapters of qualitative research methods] (Vol. 2). Tehran, Iran: Negāh-e Dāneš. [In Persian]
- Khosravi, K., Khaleghi Motlagh, J., & Imani, A. (2020). Xord va ab'ād-e ān dar miyān-fozudhā-ye Šāhnāmeḥ-ye Ferdowsi [Wisdom and its dimensions in Ferdowsi's Shahnameh episodes]. *Stylistics of Persian Poetry and Prose*, 13(8), 69-84. [In Persian]
- Kianouri, N. (1993). *Khāterāt-e Nūr-al-Din Kianuri* [Memoirs of Nūr-al-Din Kianuri]. Tehran, Iran: Enteshārāt-e Ettelā'āt. [In Persian]
- Kooshki, P., Moazzeni, A.M., & Javadi Arjmand, M.J. (2021). Peace and Tolerance in the Thoughts of Rumi and Attar In Comparison with Mulla Sadra's Pacifist Approach. *Journal of History of Literature*, 14(2), 161-184. doi: 10.52547/hlit.2022.223733.1066
- Kouchakian, T. (2018). Solh-e kol; barāyand-e goft-o-gū-ye manteqi-ye adabiyāt-e jahān dar mantteq-e goft-o-gū-ye Ḥāfez va Goethe [Universal Peace: The Outcome of Logical Dialogue of World Literature in the Context of Hafez and Goethe's Dialogue]. *Comparative Literature Studies*, 12(48), 133-153. [In Persian]
- Locke, J. (2010). *Nāme 'i darbāre-ye tasāmoh* [A Letter Concerning Toleration] (H. Bashirieh, Trans.). Tehran, Iran: Nashr-e Ni. [In Persian]
- Mahmoudi, S. (2014). *Nowandišān-e Irāni* [Iranian Reformists]. Tehran, Iran: Našr-e Ney. [In Persian]
- Markaz-e-Pažuhešhā-ye Majles Šorā-ye Eslāmi. (n.d.). Retrieved from <https://rc.majlis.ir/fa/law/show/98641> [In Persian]

- Bashirieh, H. (2000). *Nazariyeh-hā-ye farhang dar qarn-e bistom* [Theories of culture in the twentieth century]. Tehran, Iran: Āyandeh-Puyān Cultural Institute. [In Persian]
- Bastani Parizi, E. (2005). *Jahānbini-ye Irāni dar 'asr-e bāstān* [The Iranian worldview in ancient times]. Tehran, Iran: Našr-e 'Elm. [In Persian]
- Ettahadieh, M. (1982). *Peydāyeš va tahavvol-e ahzāb-e siāsi-ye mašrūtiyat (dowre-ye avval va dovvom-e Majles-e Šorā-ye Mellī)* [The emergence and evolution of constitutional political parties (The first and second National Consultative Assemblies)]. Tehran, Iran: Našr-e Gostareh. [In Persian]
- Eyvazi, M. R. (2006). *Jāme'e-šenāsi-ye opozision dar Irān* [The Sociology of Opposition in Iran]. Tehran, Iran: Našr-e Qomus. [In Persian]
- Farasatkah, M. (2020). *Mā Irāniān* [We Iranians]. Tehran, Iran: Našr-e Ney. [In Persian]
- Furet, F. (2025). *Gozašte-ye yek tavhom* [The Past is a Mirage] (H. Hashemi Kahandani, Trans.). Tehran, Iran: Ketabestan Bar Khat. [In Persian]
- Ghasemi, H. (2021). *Marja'-e pažuheš* [Research Reference]. Tehran, Iran: Našr-e Andiše-Ārā. [In Persian]
- Ghiamati, A. (2024). *Peace in the Thought of Ferdowsi. in 5th International Conference on Peace and Conflict Resolution* (May 27th-28th), Available at: www.icpcr.ut.ac.ir
- Ghiamati, A. (2024, May 27). Solh dar andiše-ye Ferdowsi. In the opening of the *5th International Conference on Peace and Conflict Resolution*. Faculty of World Studies, Tehran, Iran.
- Gholāmi, M. (2020). *Piri-ye farhangi va farhang-e piri* [Cultural Aging and the Culture of Aging]. Tehran, Iran: Našr-e Andiše-ye Ehsān. [In Persian]
- Ghouchani, M. (2021). *Pārādoks-e mārksism-e eslāmi* [The Paradox of Islamic Marxism]. Tehran, Iran: Našr-e Sarāei. [In Persian]
- Haghighat, S. (2019). *Ravš-šenāsi dar olum-e siyāsi* [Methodology in political science]. Qom, Iran: Dānešgāh-e Mofid. [In Persian]
- Hasan ibn Yusuf Mutahhar al-hilli. (2008). *Tahrir al-ahkām al-šar'īya 'alā madhab al-Imāmīya* [The clarification of legal rulings according to the Imāmī school]. Qom, Iran: Mo'assese-ye Farhangi va Ettelā'-resāni-ye Tebyān. [In Persian]
- Hassanzade, E. (2015). Mašye čeriki-ye čap dar Irān [The leftist guerrilla approach in Iran]. In M. Maqṣudi (Ed.), *Tahavvolāt-e siāsi va ejtemā'i-ye Irān, 1941-1978* [Political and social developments in Iran, 1941-1978] (p. 216). Tehran, Iran: Našr-e Rozaneh. [In Persian]
- Homaei, S., Youzbashi, M., & Sadmad, Z. (2024). Philosophy of war and anti-war in Ferdowsi's Shahnameh: A different perspective. *Journal of Stylistics of Persian Prose and Poetry*, 17(9), 197-228. doi:10.22034/bahareadab.2024.17.7552





- Alikhani, A.A. (2003). Akhlaq va siyāsat dar negāreš va raveš-e Emām Ali [Ethics and Politics in the Perspective and Method of Imam Ali]. *Journal of Political Science*, 23, 42–79. [In Persian]
- Alikhani, A.A. (2009b). Edālat va Xošunāt-e siyāsi dar Eslām [Justice and Political Violence in Islam]. In A.A. Alikhani, *Darāmadi bar nezām-e siyāsi-ye edālat dar Eslām [An Introduction to the Political System of Justice in Islam]* (pp.179-206). Tehran, Iran: Institute for Social and Cultural Studies [In Persian]
- Alikhani, A.A. (2022). *Raveš-e lāye'i dar andiše-pāzūhi* [The Layered Method in Thought Research]. Tehran, Iran: Našr-e Negāh-e Mo'āser. [In Persian]
- Alikhani, A.A. (2024a). Tahaqqoq-e solh-e Irāni-ye Eslāmi; az ideāl tā vāqe'iat [Realizing Iranian-Islamic Peace: From Ideal to Reality]. In N. Fāzeli (Ed.), *Solh-e Irān* [Peace in Iran] (pp.227-276). Tehran, Iran: Našr-e Hamrakh. [In Persian]
- Alīkhanī, A. (2024). The challenges and barriers of interdisciplinary theorizing in Iran. *Interdisciplinary Studies in the Humanities*, 16(3), 5-28. doi: 10.22035/isih.2024.5302.5024
- Alikhani, A. A. (2009). Humanitarian Law in Islam. *The Journal of Human Rights*, 04(1), 3-18.
- Al-Sahār, 'Abd al-Hamid Judah (n.d.). *Abu Dharr al-Ghifari: xodāparast-e sosyālist* [Abu Dharr al-Ghifari: The Socialist Devotee of God] (A. Shari'ati, Trans.). n.p.: n.p. [In Arabic]
- Al-Siba'i, M. (1960). *Ištirākiyāt al-Islām* [Islamic Socialism]. Damascus, Syria: Dār al-Matbū'āt. [In Arabic]
- Al-Siba'i, M. (1998). *Al-takāful al-ijtimā'i fi al-Islām* [Social Solidarity in Islam]. Beirut, Lebanon: Dār al-Warrāq. [In Arabic]
- Amid Zanjani, A. (2000). *Hoqūq-e ta'ahhodāt-e beyn-ol-melali va diplomasī dar Eslām* [International Obligations and Diplomacy in Islam]. Tehran, Iran: SAMT. [In Persian]
- Anvari, H. (n.d.). *Ethics in the Shahnameh*. Tehran, Iran: Soxan Publications. [In Persian]
- Arendt, H. (2013). *Xošunāt* [On violence] (E. Fouladvand, Trans.). Tehran, Iran: Khawrazmi. [In Persian] (Original work published 1970)
- Ashouri, D. (2014). *Ta'rif-hā va mafhum-e farhang* [Definitions and the Concept of Culture]. Tehran, Iran: Našr-e Āgah. [In Persian]
- Azizi, T. (2009). Tarsim-e čarxe-ye 'edālat dar Šāhnāmeḥ [Depicting the Cycle of Justice in the Shāhnāmeḥ]. *Journal of Political Science*, (45), 143–170. [In Persian]
- Bahrani, M. (2011). Mostafā al-Sabā'i. In A. A. Alikhani & colleagues, *Andiše-ye siāsi-ye motafakkerān-e mosalmān* [Political thought of Muslim thinkers] (Vol. 15, pp. 257–293). Tehran, Iran: Research Institute for Cultural and Social Studies. [In Persian]

BIBLIOGRAPHY

- Abrahamian, E. (1999). *Īrān beyn-e dow enqelāb* [Iran between two revolutions] (A. Golmohammadi & M. Fattahi, Trans.). Tehran, Iran: Našr-e Ney. (Original work published 1982) [In Persian]
- Abrahamian, E. (2004). *Īrān beyn-e dow enqelāb* [Iran Between Two Revolutions] (A. Golmohammadi & M. Fattahi, Trans.). Tehran, Iran: Našr-e Ney. (Original work published 1982) [In Persian]
- Abrahamian, E. (2007). *Eslām-e rādikāl: mojāhedīn-e Irāni* [Radical Islam: The Iranian Mojahedin]. Germany: Nima Publications. (Original work published 1989) [In Persian]
- Ahmadi Miyanji, M. A. (2003). *Mālekiyat-e xosusi dar Eslām* [Private Ownership in Islam]. Tehran, Iran: Dādgostar. [In Persian]
- Ahmadi, H., & Hasani, M. (2010). Political wisdom in Ferdowsi's Shahnameh: Principles and structures. *Political Quarterly*, 40(3), 21–40.
- Ahsa'i, M.b. 'A. b. I. (1408). 'Awāli al-La'āli ['Awali al-La'ali]. Qom, Iran: Dār Sayyid al-Shuhadā'. [In Arabic]
- Ahsa'i, Shaykh Muhammad ibn Ali ibn Ibrahim. (1998). *Awāli al-La'āli* (Vols. 1-2). Qom: Dār Dayyid al-Shuhadā'.
- Al-e Ahmad, J. (2017). *Gharb-zadegi* [Westoxication]. Tehran, Iran: Farhang-Rūz & Ferdows. [In Persian]
- Alidoost, A., & Ebrahimirad, M. (2011). Study of the Rule of Control and Its Scope. *Islamic Law*, 7(24), 7-31.
- Alikhani, A. A. (2010). Axlāq-e došmani dar andiše-ye siyāsi-ye Eslām [The Ethics of Enmity in Islamic Political Thought]. *Journal of Political Science*, 5(4), 69–103. [In Persian]
- Alikhani, A. A. (2014). Islam in the Dilemma of Violence and Peace: the roots of non-peaceful interpretations of Islam. *Research Letter of Political Science*, 9(2), 131-148.
- Alikhani, A. A. (2021). Kerāmat-e ensāni, xošunat va axlāq dar andiše-ye siyāsi-ye Emām Ali [Human Dignity, Violence, and Ethics in the Political Thought of Imam Ali]. In A. Pakatchi & M. Salmānjejad (Eds.), *Axlāq-e ejtemā'i dar Nahj al-Balāghe* [Social Ethics in Nahj al-Balāghe] (pp. 63-100). Tehran, Iran: Khāne-ye Ketāb va Adabiyāt-e Irān. [In Persian]
- Alikhani, A. A. (2024b). *Nazariye va raveš-e zanjire'i dar jaryān-pažūhi* [Chain Theory and Method in Process Research]. Tehran, Iran: Našr-e Negāh-e Mo'āser. [In Persian]
- Alikhani, A. A. (2013). *Eslām va hamzisti-ye mosālematāmiz; cāleš-e jahān-e modern barāye zendegi* [Islam and Peaceful Coexistence: The Challenge of the Modern World for Life]. Tehran, Iran: Našr-e Beh-Āfarin. [In Persian]





CONCLUSION

In theory, six epistemological and cultural sources could have shaped contemporary Iranian political culture:

1. Ancient Iranian heritage
2. Islamic teachings
3. Persian literature
4. Western liberalism
5. Regional and domestic culture
6. Western socialism

The prevalence of othering and peace resistance in contemporary Iranian political culture suggests that none of the first five sources had a significant influence. Instead, Western socialism and Communist ideology have profoundly shaped this culture.

Since socialist Westernization embedded itself within the Iranian-Islamic cultural fabric and was reinterpreted through its lens, it has effectively become a localized element of the native Islamic culture. As a result, this external ideological influence is often perceived as an integral part of Iran's own intellectual and cultural body.

NOVELTY

The novelty of this article lies in its categorization of the political culture-shaping movements in Iran from the late Qajar period up to the Islamic Revolution. It identifies their ideological leanings and mutual influences and presents a classification of the six potential epistemological sources that could have informed Iranian political culture. The study demonstrates that Communist perspectives have played a fundamental role in shaping Iran's current political culture.

CONFLICT OF INTEREST

No conflict of interest declared by the authors.

1. Marxist political current
2. Marxist intellectual-literary current
3. Socialist Islamic current
4. Liberal Islamic current
5. Revivalist Islamic current

These five movements were influenced by three main epistemological sources:

1. Western socialism, after the 1917 Bolshevik Revolution
2. Western liberalism, including Western European and American civilization
3. Historical Islam, interpreted through an ideological approach.

All five sociopolitical currents, despite their differences, were in opposition to the Pahlavi regime. Among them, the leftist Marxists were the most radical and militant.

- The first current (political Marxists) engaged in armed guerrilla warfare.
- The second current (intellectual-literary Marxists) supported the struggle through poetry, fiction, art, and other cultural means.
- The third current, blending Islam and socialism, absorbed the militant ethos of Marxism.

Thus, three of the five currents were explicitly and directly influenced by leftist ideology, which is characterized by: dichotomous othering (self vs. other), intransigence, intolerance, self-righteousness, delegitimization of opponents, justifying the means by the ends, and so on.

The liberal Islamic currents, in contrast, could not easily exhibit these characteristics since liberal culture emphasizes tolerance, compromise, human rights, peace, and nonviolence. However, due to its opposition to the Pahlavi regime, it was forced to adapt to the demands of political struggle, which led it to partially compromise its liberal values and become somewhat influenced by Communist ideology.

The revivalist Islamic movement—along with its various religious subcurrents—though intentionally distancing itself from both Western socialist and liberal influences, and even strongly opposing the Marxist, nevertheless unintentionally absorbed some of the militant and exclusionary attitudes of leftist movements. To avoid being sidelined by more militant rivals, revivalist religious groups were compelled to reinterpret their own traditional militant teachings and align their political behavior with the prevailing atmosphere of activism. Thus, these groups were heavily influenced behaviorally and tactically by the first three Communist currents, and ideologically to a degree by the fourth.

After the 1979 Islamic Revolution, three of the five pre-revolutionary currents (the first three) were eliminated within two to three years due to various reasons. The remaining two—the liberal Islamic and revivalist Islamic movements, both of which had been influenced by Western socialist ideology—ultimately assumed power.





INTRODUCTION

Some of the root causes of dichotomous othering (in terms of truth and falsehood), intolerance, and opposition to peace in contemporary Iran can be traced to the ideological influence of Western socialist or communist cultures on Iran's political culture. The concept of *Commusocialism*—a blend of the terms communism and socialism—refers to the political and economic dimensions of Marxism, which have significantly impacted political culture in Iran and the broader Islamic world. This article investigates how Western socialist ideological culture has contributed to the emergence of intolerance and peace resistance within Iran's contemporary political culture. The main research question is: How has Commusocialist culture influenced othering, intolerance, and hostility toward peace in Iran's political culture today?

PURPOSE

The aim of the article is to trace the roots of intolerance and peace resistance within Iran's current political culture. Contemporary Iranian political culture has been shaped by six epistemological sources. This research seeks to understand which of these six sources has become dominant and, consequently, has driven political culture in the direction of intolerance and hostility toward peace.

METHODOLOGY

This study employs a multi-method approach. The primary method is “thick description,” commonly used in the analysis of cultural phenomena. This approach aligns with interpretative-constructivist and critical-analytical paradigms, aiming to go beyond surface-level observations. It emphasizes deep reflection and contemplation to uncover the layered, complex, and often hidden dimensions of a phenomenon. Thick description is rooted in historical depth, is highly influential in the present, and offers valuable insights for the future. This method was designed and implemented based on the “basic research method”, carried out in three stages: 1) designing the research according to academic standards; 2) data collection; and 3) writing the study following scientific principles.

The other method utilized is phenomenology, wherein the researcher directly engages with the phenomenon based on personal experiences and observations. After an initial descriptive phase, the researcher then analyzes the way the phenomenon manifests and the meaning it generates, using a systematic approach.

FINDINGS

From the period preceding the reign of Reza Shah Pahlavi up to the 1979 Islamic Revolution—excluding the official discourse of the state, which aligned with Western liberalism and pursued development pragmatically—five sociopolitical currents gradually shaped Iran's political culture:



Research Paper

Commusocialism and the culture of anti-peace in contemporary Iran

Ali Akbar Alikhani¹

Received: Jul. 20, 2025; Accepted: Oct. 29, 2025

ABSTRACT

A part of the causes of aversion to peace and cultural hostility to peace lies in ideology. The focus of this article is to examine the impact of Western social ideology on peace-hostility, othering, and extremism in contemporary Iranian political culture. The concept of “Kemo-socialism” is coined by combining the words communism and socialism, and the main question is how the Kemo-socialist culture has influenced othering, intolerance, and hostility to peace in contemporary Iranian political culture. After presenting a theoretical discussion and defining the key concepts, the article briefly addresses Iran’s encounter with modernity and the West. It then discusses the formation of Iranian political culture in the decades leading up to the Islamic Revolution in 1979. In this section, five currents shaping political culture during this period are introduced, and the sources forming this culture, as well as their continued influence on each other, are analyzed. The next section is devoted to the reproduction of Kemo-socialist political culture after the Islamic Revolution and its persistence to the present day. In the final part, the article highlights the incompatibility of the formed political culture with Islam on the one hand, and with five authentic Iranian-Islamic sources on the other. The findings indicate that, from the time of encountering the West and modernity until today, Iranians have been influenced, in terms of political attitudes and culture, more by the social West and significantly less by the liberal West.

Keywords: Iran, political culture, peace, communism, socialism

1. Professor of Political Thought, Faculty of World Studies, University of Tehran, Tehran, Iran

✉ a.alikhani@ut.ac.ir

CONTENTS

Commusocialism and the culture of anti-peace in contemporary Iran	5
<i>Ali Akbar Alikhani</i>	
The culture of peace from the perspective of the peace-oriented intellectual current in Iran	17
<i>Mohammad Javad Zarif, Rahman Mohammadzade</i>	
The capacities of narrative arts in cultivating a culture of peace: A philosophical inquiry	31
<i>Mohsen Karami</i>	
The semantic system of tolerance and its contexts in Hafez's thought	39
<i>Ebrahim Ekhlasi, Armin Sadafian</i>	
The ethics of war and peace among Iranians in Ferdowsi's Shahnameh	49
<i>Mandana Tisheh Yar</i>	
The culture of peace in Iran's symbolic narratives: A semiotic reading, from myth to international politics	59
<i>Saeedeh Kouzehgari</i>	

Journal of Iranian Cultural Research (JICR)

Volume 19, Issue1, Spring 2026

JICR is a quarterly journal, Published by Iranian Institute for Cultural, Social and Civilization Studies (ICSCS).

Director-in-Charge: Mohammad Taghi Karami, Ph.D

Editor-in-Chief: Abdolhosein Kalantari, Ph.D

Managing Editor: Mahnaz Shahalizade

Publisher: Institute for Cultural, Social and Civilization Studies

Editorial Board

Seyed Saied Reza Ameli, Professor, University of Tehran; **Ali Behdad**, Professor, University of California; **Hassan Bashir**, Professor, Imam Sadiq University; **William D. Coleman**, Professor, McMaster University; **Hamid Ebadollahi Chanzanagh**, Associate Professor, Guilan University; **Suman Gupta**, Professor, London Open University; **Abbas Kazemi**, Associate Professor Sociology, Institute for Cultural, Social and Civilization Studies; **Jabbar Rahmani**, Assistant Professor, Institute for Cultural, Social and Civilization Studies; **Reza Samim**, Associate Professor, Institute for Cultural, Social and Civilization Studies; **Jan Aart Scholte**, Professor, University of Warwick; **Hossein Mirzaei**, Associate Professor, University of Tehran; **Mahmoud Shahabi**, Associate Professor, Shiraz University; **Mohammad Saeed Zokaei**, Professor, Allameh Tabataba'i University.

Referees of this Issue

Ali Akbar Alikhani, Professor of Political Thought, University of Tehran; **Mahmoud Sariolghalam**, Professor of Political Thought, Shahid Beheshti University; **Saeedeh Kouzegari**, Assistant Professor of International Relations, Tarbiat Modares University; **Maziar Mozafari Falarti**, Assistant Professor of International Relations, University of Tehran; **Davoud Mirzaei**, Assistant Professor of Philosophy, Bu Ali Sina University; **Hamidreza Shaeiri**, Associate Professor of Linguistic, Tarbiat Modares University

Indexing Databases



- This is an open-access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution.
License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)
- For further information, please visit: www.jicr.ir
- All rights reserved for publisher.

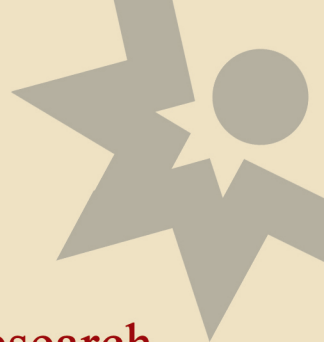
Address:

No. 124, Momen Nejad St. (1st Golestan), Pasdaran Ave., Tehran, Iran

P.O Box: 1666914711

Tel: +98 21 22570719

Email: journalsoffice@iscs.ac.ir **Website:** <http://www.jicr.ir>



73 Journal of Iranian Cultural Research

Volume 19, Issue 1, Spring 2026

Commusocialism and the culture of anti-peace in contemporary Iran
Ali Akbar Alikhani

The culture of peace from the perspective of the peace-oriented intellectual current in Iran
Mohammad Javad Zarif , Rahman Mohammadzade

The capacities of narrative arts in cultivating a culture of peace:
A philosophical inquiry
Mohsen Karami

The semantic system of tolerance and its contexts in Hafez's thought
Ebrahim Ekhlasi, Armin Sadafian

The ethics of war and peace among Iranians in Ferdowsi's Shahnameh
Mandana Tisheh Yar

The culture of peace in Iran's symbolic narratives: A semiotic reading, from myth to international politics
Saeedeh Kouzehgari

