

# انقلاب آرم

درآمد به تحول فرهنگ سبیل در ایران

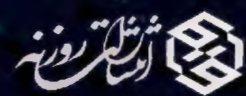
محمد رضا شریف

三

三

三

三

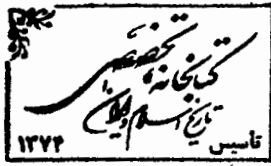


قیمت: ۱۲۰۰ تومان

ISBN 964-334-080-5



9 789643 340803



بسم الله الرحمن الرحيم



# انقلاب آرام

درآمدی بر تحول فرهنگ سیاسی در ایران معاصر

نویسنده

محمدرضا شریف



۱۳۸۱

شریف، محمدرضا، ۱۳۴۹ -  
 انقلاب آرام: درآمدی بر تحول فرهنگ سیاسی در ایران معاصر / محمدرضا شریف. -  
 تهران: روزنه، ۱۳۸۰  
 ۱۱ + ۱۹۷ ص.: جدول، نمودار.  
 ISBN 964-334- 80-5  
 فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.  
 کتابنامه: ص. [۲۰۵] - ۲۱۵؛ همچنین به صورت زیرنویس  
 ۱. فرهنگ سیاسی - - ایران. الف. عنوان. ب. عنوان: درآمدی بر تحول فرهنگ سیاسی در  
 ایران معاصر.  
 ۸ الف ۴ ش JA ۷۵ / ۲ / ۳۰۶  
 کتابخانه ملی ایران  
 ۳۷۰۴ - ۸۰ م



## انقلاب آرام

درآمدی بر تحول فرهنگ سیاسی در ایران معاصر

□ پژوهش و نگارش: محمدرضا شریف

● چاپ اول: ۱۳۸۱

● تیراژ: ۲۰۰۰

● طرح جلد: سید پارسا بهشتی شیرازی

● چاپ و صحافی: چاپخانه آرین

● آدرس: میدان توحید نبش پرچم بالای بانک تجارت طبقه ۴ انتشارات روزنه

● تلفن: ۶۹۳۹۰۷۴ - ۶۹۳۵۰۸۶، فاکس ۶۹۲۴۱۳۲

ISBN: 964-334-80-5

● شابک: ۹۶۴-۳۳۴-۸۰-۵

○ کلیه حقوق برای ناشر محفوظ است.

تقدیم به

پدر و مادرم

به پاس زحمات و به یاد مهربانی هایشان





## فهرست

پیشگفتار: .....	۱
مقدمه نظری: تبیین مفاهیم فرهنگ سیاسی .....	۷
مفهوم و اهمیت فرهنگ سیاسی .....	۸
اجزاء، جهت‌گیری‌ها و انواع فرهنگ سیاسی .....	۱۱
الف - فرهنگ سیاسی محدود (بسته) .....	۱۴
ب - فرهنگ سیاسی تبعی (انفعالی) .....	۱۴
ج - فرهنگ سیاسی مشارکتی .....	۱۵
دگرگونی فرهنگ سیاسی: .....	۱۶
جامعه‌پذیری سیاسی و دگرگونی فرهنگ سیاسی: .....	۱۷
برخی عوامل مؤثر بر دگرگونی فرهنگ سیاسی .....	۱۹
الف - صنعتی شدن و دگرگونی فرهنگ سیاسی .....	۲۰
ب - تأثیر ساختار سیاسی بر فرهنگ سیاسی .....	۲۰
ج - نقش سنت در نوسازی فرهنگ سیاسی .....	۲۱

## فصل اول: میراث ما .....

۲۵

بخش اول: اقتدار گرایی .....	۲۷
ریشه‌های اجتماعی فرهنگ اقتدارگر .....	۳۰
الف - ساخت خانواده .....	۳۰
ب - ساخت سیاسی اقتدارگرا .....	۳۴
ساخت پاتریمونیال .....	۳۵
نوپاتریمونیالیسم .....	۴۰

۴۲ ..... ساخت و فرهنگ نوپاتریمونیالی در عصر پهلوی

## بخش دوم: توهم توطئه ..... ۴۹

۵۴ ..... ریشه‌های اساطیری توهم توطئه

۵۵ ..... ریشه‌های تاریخی «توهم توطئه»

۵۵ ..... (پیدایش «توهم توطئه» در وضعیت نیمه‌استعماری)

۵۸ ..... ریشه‌های سیاسی توهم توطئه

۶۰ ..... ریشه‌های فرهنگی و اجتماعی توهم توطئه

## بخش سوم: فرهنگ ستیز و خشونت ..... ۶۳

۶۵ ..... ریشه‌های تاریخی - اجتماعی فرهنگ ستیز

۶۵ ..... الف - ساختار استبدادی

۶۷ ..... ب - ساختار اجتماعی مبتنی بر نابرابری

۶۹ ..... ج - موقعیت ژئوپولیتیکی ایران

۷۰ ..... ریشه‌های فرهنگی - اجتماعی فرهنگ ستیز

۷۰ ..... الف - یکتانگاری معرفتی

۷۲ ..... ب - یکتانگاری دینی

## بخش چهارم: عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی ایران ..... ۸۱

۸۱ ..... ۱ - ذهن‌گرایی - واقعیت‌گرایی

۸۳ ..... ۲ - عمل‌زدگی - سیاست‌گرایی

۸۴ ..... ۳ - مطلق‌گرایی - اسطوره‌زدگی

۸۷ ..... ۴ - تقدیرگرایی - منجی‌گرایی

۹۰ ..... ۵ - بدبینی - بی‌اعتمادی

## بخش پنجم: جمع‌بندی (فرهنگ سیاسی در ..... ۹۷

۹۷ ..... ۱ - نتایج اقتدارگرایی

۱۰۰ ..... ۲ - تأثیرات «توهم توطئه»

۱۰۲ ..... ۳ - نتایج فرهنگ ستیز

## فهرست / ج

- ۴ - نتایج عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی ..... ۱۰۳
- ۵ - نتیجه‌گیری ..... ۱۰۵

## فصل دوم: انقلاب آرام ..... ۱۰۹

### بخش ششم: انقلاب اسلامی و تحول فرهنگ سیاسی ..... ۱۱۱

- ۱ - انقلاب اسلامی از منظر فرهنگ سیاسی ..... ۱۱۱
- ۲ - فرایند انقلاب اسلامی و تحول فرهنگ سیاسی ..... ۱۱۳
- ۳ - انقلاب اسلامی و طلیعه تحول ساخت سیاسی در ایران ..... ۱۱۶
- ۴ - سناریوهای تحول در ساخت و فرهنگ سیاسی (پس از پیروزی انقلاب اسلامی) ... ۱۱۹

### بخش هفتم: پیامدهای انقلاب و تحول در حوزه سیاست ..... ۱۲۷

- ۱ - تحول در ساخت سیاسی ..... ۱۲۷
- ۲ - شکل‌گیری تکرر سیاسی در ایران ..... ۱۳۳

### بخش هشتم: تحولات اجتماعی گسترده و تحول فرهنگ

#### سیاسی ..... ۱۴۵

- ۱ - تحولات جمعیتی: (ساخت - جنسیت - پراکندگی) ..... ۱۴۵
- ۲ - تغییر سطوح تحصیلی ..... ۱۴۸
- ۳ - تحول در روستا ..... ۱۵۱
- ۴ - تغییر در گروه‌های مرجع: به جای جمع‌بندی ..... ۱۵۳

### بخش نهم: انقلاب اسلامی و تحول در حوزه فرهنگ و

#### اندیشه ..... ۱۶۱

- ۱ - تحولات کلی ..... ۱۶۱
- ۲ - نگاهی به جریان روشنفکری دینی ..... ۱۶۵
- ۳ - روشنفکری دینی و تحول فرهنگ سیاسی ..... ۱۶۹
- الف - تمایز دین از برداشت (معرفت) دینی ..... ۱۶۹
- ب - حداقل‌گرایی یا حداکثرگرایی ..... ۱۷۱

- ج - یکتانگاری یا تکثرگرایی ..... ۱۷۳
- د - اسلام و دموکراسی ..... ۱۷۴

بخش دهم: پی‌گفتار ..... ۱۷۹

فهرست منابع و مآخذ ..... ۱۸۷

الف: کتب: ..... ۱۸۷

ب - مقالات ..... ۱۹۱

## فهرست جدول‌ها و نمودارها

### الف) جدول‌ها:

- جدول شماره ۱: انواع فرهنگ سیاسی ..... ۱۳
- جدول شماره ۲: شاخص‌های تقدیرگرایی ..... ۸۷
- جدول شماره ۳: رابطه بی‌اعتمادی و فعالیت سیاسی ..... ۹۱
- جدول شماره ۴: میزان احساس عدم امنیت در فعالیت سیاسی ..... ۹۲
- جدول شماره ۵: تأثیر سال‌های خدمت سیاسی در میزان بی‌اعتمادی سیاسی ..... ۹۳
- جدول شماره ۶: عناصر اصلی فرهنگ سیاسی در ایران: (پیش از انقلاب اسلامی) ..... ۱۰۳
- جدول شماره ۷: عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی در ایران (پیش از انقلاب اسلامی) ..... ۱۰۴
- جدول شماره ۸: مقایسه میان روابط حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان در دو فرهنگ سیاسی پاتریمونیال و دموکراتیک ..... ۱۰۴
- جدول شماره ۹: روابط سیاسی حاکم بر جامعه پاتریمونیال ..... ۱۰۴
- جدول شماره ۱۰: جناح‌های سیاسی در ایران امروز ..... ۱۴۰
- جدول شماره ۱۱: مقایسه جمعیت شهری و روستایی در ایران در سال‌های ۱۳۵۵ و ۱۳۷۵ ... ۱۴۷
- جدول شماره ۱۲: مقایسه درصد باسوادان در جمعیت ۶ ساله و بیشتر بر حسب جنس به تفکیک نقاط شهری و روستایی (سال‌های ۱۳۵۵ تا ۱۳۷۷) ..... ۱۴۹
- جدول شماره ۱۳: ارزش‌های مذهبی در سال‌های ۱۳۶۵ و ۱۳۷۱ ..... ۱۵۴
- جدول شماره ۱۴: مقایسه برخی ارزش‌های مذهبی در سال ۱۳۷۴ ..... ۱۵۵

## ب) نمودارها:

- نمودار شماره ۱: انواع ساخت قدرت در خانواده ..... ۳۱
- نمودار شماره ۲: رابطه بازتولید متقابل میان ساخت اقتدارگرا و فرهنگ اقتدارگرا ..... ۹۸
- نمودار شماره ۳: چرخش مکرر تاریخی: بحران دموکراسی باثبات در ایران ..... ۹۹
- نمودار شماره ۴: رابطه فرهنگ سیاسی و ساخت سیاسی مرزهای پیروزی انقلاب ..... ۱۱۹
- نمودار شماره ۵: سناریوی اول تحول فرهنگ سیاسی پس از انقلاب اسلامی  
(ایجاد فرهنگ سیاسی مشارکتی) ..... ۱۲۰
- نمودار شماره ۶: سناریوی دوم تحول فرهنگ سیاسی پس از انقلاب  
(ایجاد فرهنگ سیاسی مشارکتی) ..... ۱۲۱
- نمودار شماره ۷: سناریوی سوم تحول فرهنگ سیاسی پس از انقلاب اسلامی  
(بازگشت به فرهنگ سیاسی تبعی) ..... ۱۲۳
- نمودار شماره ۸: سناریوی چهارم تحول فرهنگ سیاسی پس از انقلاب اسلامی ..... ۱۲۳



## پیشگفتار:

بررسی نقش و تأثیر فرهنگ سیاسی در توسعه سیاسی و اجتماعی جامعه ما از اهمیت بسیار برخوردار است. توسعه سیاسی - به عنوان یکی از ابعاد مهم توسعه همه جانبه و پایدار - از یک طرف مستلزم تحول در ساخت سیاسی و از طرف دیگر مستلزم تحول در فرهنگ سیاسی است. به عبارت دیگر دلایل توسعه نیافتگی سیاسی را باید از دو منظر مختلف مورد مطالعه قرار داد. نخست مطالعه ساخت سیاسی در بعد کلان و ساختارهای سیاسی در بعد خرد و دوم مطالعه ابعاد مختلف فرهنگ سیاسی.

در ایران مطالعه ابعاد ساختاری سیاست به نسبت بیشتر مورد توجه قرار گرفته است، اما مطالعه در زمینه فرهنگ سیاسی شاید به دلیل انتزاعی بودنش همچنان بکر مانده است. این در حالی است که سهم فرهنگ سیاسی اقتدارگرا در توسعه نیافتگی سیاسی جامعه ما کمتر از سهم ساختارها نیست. از طرف دیگر تاریخ معاصر ایران در طول یکصد سال گذشته به ما می آموزد که تحول در ساختارهای سیاسی و حتی فرو افتادن حکومت های استبدادی، برای محو استبداد و احیانا توسعه سیاسی ناکافی بوده است. چرا که با فرو افتادن هر حکومت استبدادی پس از بهاری زودگذر بار دیگر زمستان سرد و سخت استبداد بازگشته است. و بی تردید این سخت جانی و پایداری بی حد و حصر استبداد در این سرزمین بدون توجه به فرهنگ سیاسی استبدادی و اقتدارگرایانه درونی شده در روح و جان تک تک ما ایرانیان قابل توجیه و تبیین نیست. به همین دلیل کالبدشکافی و ریشه شناسی فرهنگ سیاسی و سپس آسیب شناسی و نقد آن و در نهایت پالایش و پیرایش فرهنگ سیاسی در ایران جزء اولین قدم هایی است که می تواند و می باید در راه پروژه دموکراسی برداشته شود.

مهم ترین مفروض این دیدگاه آن است که ساخت سیاسی و فرهنگ سیاسی در یک رابطه باز تولید متقابل به شکل گیری یکدیگر منجر می شوند. بر این اساس



ساخت سیاسی اقتدارگرا فرهنگ سیاسی اقتدارگرا را تولید می‌کند و فرهنگ سیاسی اقتدارگرا نیز به نوبه خود پایه‌های ساخت سیاسی اقتدارگرا را تحکیم می‌کند. دستاورد این تحلیل آن است که با توجه به این رابطه در صورتی که در یکی از این دو - ساخت یا فرهنگ - تحولی حاصل شود، تحول در دیگری نیز اجتناب‌ناپذیر خواهد بود.

مطالعه و تحقیق درباره فرهنگ سیاسی علاوه بر آنکه کلید فهم و تبیین ساخت سیاسی و ساختارها را به دست می‌دهد، از این بابت نیز مفید است که امکان مطالعه دقیق‌تر رفتارهای سیاسی بازیگران سیاسی را فراهم می‌آورد. از این دیدگاه بررسی رفتارهای سیاسی بازیگران اعم از نخبگان، سیاستمداران و توده‌ها بدون توجه به نگرش‌ها، باورها و احساسات آنها نسبت به سیاست و قدرت سیاسی امکان‌پذیر نیست و این درست همان کاری است که رهیافت فرهنگ سیاسی مدعی آن است. از این رو بر این باوریم که تجزیه و تحلیل جامعه سیاسی ایران - چه از بعد تحلیل کارکردی - ساختاری و چه از بعد تحلیل رفتار بازیگران سیاسی - بدون شناخت روشمند فرهنگ سیاسی در ایران، ناتمام، بی‌نتیجه و حتی گمراه‌کننده خواهد بود. در این مطالعه بی‌تردید باید به عناصر و مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی در ایران، ویژگی‌ها و نتایج حاصل از این عناصر و همچنین سرمنشأها و ساخت‌های موجود این عناصر توجه کافی مبذول شود. به همین جهت کتاب حاضر در وهله اول تلاش کرده است تا تصویری از فرهنگ سیاسی در ایران ارائه دهد. این تصویر که ذیل فصل اول و تحت عنوان میراث ما آمده است در واقع تلاش می‌کند تا فرهنگ سیاسی در ایران پیش از انقلاب را - البته از دیدگاهی آسیب‌شناسانه - به تصویر بکشد.

انتخاب دیدگاه آسیب‌شناسانه ما را وادار کرده است تا به نقاط ضعف بیش از نقاط قوت و به محدودیت‌ها بیش از امتیازات و فرصت‌ها توجه کنیم؛ و این نه از سر حرمت نهادن به فرهنگ ملی و دینی و نه از سر خودباختگی است، بلکه تنها و تنها محدودیتی است که نوع رویکرد آسیب‌شناسانه به ما تحمیل کرده است و صد البته باید توجه کرد که آسیب‌شناسی و دردشناسی اول قدم درمان است و تا دردشناسی نکنیم، درمان کردن و مرهم نهادن ممکن نمی‌گردد.

فارغ از همه اینها باید به یاد داشته باشیم که فرهنگ سیاسی، هر چند به صورتی

آرام و تدریجی، دائماً در حال تحول است. این تحول گاه عالمانه و عامدانه به وسیله کارگزاران<sup>۱</sup> خاص صورت می‌گیرد و گاه به صورتی ناخودآگاه و در اثر تحولات ساختاری ایجاد می‌شود. از طرف دیگر، نمی‌توان به سادگی نقطه آغاز و انجام تحول فرهنگی را معین نمود و همه اینها بر دشواری مطالعه تحول فرهنگ سیاسی می‌افزاید. در عین حال، مطالعه فرهنگ سیاسی بدون توجه به تحول آن یک تحلیل ایستا خواهد بود. به همین دلیل در فصل دوم این کتاب تلاش کرده‌ایم تا چرایی و چگونگی تحول فرهنگ سیاسی در ایران را به‌ویژه در پرتو تحولات سیاسی جدید ایران به بحث بگذاریم. از این جهت دو روایت از دگرگونی فرهنگ سیاسی در ایران ب یکدیگر آمیخته شده‌اند. یکی روایتی تعلیلی (علت یابانه) از چرایی تحول و دیگری روایتی توصیفی از چگونگی تحول. از این منظر فرآیند انقلاب اسلامی به منزله یک دوره جامعه‌پذیری مجدد در تحول فرهنگ سیاسی نقشی اساسی داشته است. علاوه بر این، تحولات ساختاری پس از انقلاب - که خود حاصل انقلاب هستند - موجب دگرگونی‌های جدی در فرهنگ سیاسی شده‌اند. بی‌تردید تجزیه و تحلیل این تحولات دشوار به نظر می‌رسد، چرا که بسیاری از این تحولات هنوز «در حال شدن» هستند و بنابراین انسجام نهایی خود را پیدا نکرده‌اند. با این همه ابهامات موجود نباید مانع از تجزیه و تحلیل سیاست‌شناسان و جامعه‌شناسان گردد، هر چند این تحلیل‌ها به صورت آزمایشی و مبهم تنها سمت و سوی تحولات را نشان دهد. در مجموع هدف کلی کتاب نشان دادن و به تصویر کشیدن روند تحول فرهنگ سیاسی در ایران بوده است. تحولی که فرهنگ سیاسی محدود - تبعی پیش از انقلاب را به فرهنگ سیاسی تبعی - مشارکتی تبدیل کرده و در نهایت منجر به شکل‌گیری یک فرهنگ سیاسی مشارکتی کامل خواهد شد.

نام کتاب را از جامعه‌شناس معاصر رونالد اینگلهارت وام گرفته‌ام که کتابش را در سال ۱۹۷۷ «انقلاب آرام»<sup>۲</sup> نامید. او این تعبیر را برای توصیف دگرگونی در ارزش‌ها و سبک‌های سیاسی در میان مردم مغرب‌زمین به کار برد. نگارنده این تعبیر ظاهراً

۱ - معادل کلمه انگلیسی agents که برخی آن را «عنصر آگاه» ترجمه کرده‌اند.

2 - The Silent Revolution: changing values and political styles among western publics, princeton press, 1977

متناقض را برای توصیف تحولات عمیق اما آرام جامعه ایران کاملاً رسا یافتیم. اگرچه «انقلاب آرام» ناظر به فصل دوم کتاب است، اما بی شک فصل اول نیز مقدمه ضروری فصل دوم به شمار می رود.

#### سیاسگزاری:

در طی انجام این تحقیق همواره از راهنمایی ها و تشویق های استاد بزرگوارم جناب آقای دکتر حسین بشیریه بهره مند بوده ام، که قدردان زحماتشان هستم. همچنین از آقایان جناب آقای دکتر کاووس سید امامی و جناب آقای دکتر حجت الله ایوبی سپاسگزارم که نظراتشان در صیقل زدن به این نوشته تأثیر به سزایی داشت. همچنین از همسرم سپاسگزار هستم که اگر شکیبایی و تشویق های بی حد و حصر او نبود، شاید این تحقیق به انجام نمی رسید، در پایان از پدر و مادرم به خاطر زحمات و تلاش های بی مزد و منتشان در طول زندگی به ویژه طی دوران تحصیل سپاسگزارم و معترفم که به هیچ وجه نمی توانم اندک ذره ای از محبت هایشان را جبران کنم.

محمد رضا شریف

مقدمه نظری:

تبیین مفاهیم فرهنگ سیاسی



## مقدمه نظری: تبیین مفاهیم فرهنگ سیاسی

اصطلاح امروزی «فرهنگ سیاسی» با ایده‌های قدیمی‌تری نظیر «روح ملی» و «شخصیت ملی» تا حدی همپوشانی دارد. مقصود از «روح ملی» مجموعه خصوصیت‌ها، اخلاق و استعدادهایی است که با وجود تحولات ظاهری ثابت است و در واقع مغز، منشاء و ساختمان باطنی ملت‌ها را تشکیل می‌دهد. از این دیدگاه روح ملی در همه دوره‌های زندگی، آثاری از خود به جای می‌گذارد و به عبارتی ریشه و مبنای همه احوال آن ملت است. بر این اساس ملت‌ها هر کدام طرز فکر و عمل مخصوص به خود را دارند. برای مثال آندره زیگفريد در کتاب روح ملت‌ها از ابتکار فرانسوی‌ها، سرسختی انگلیسی‌ها، انضباط آلمانی‌ها و بالندگی آمریکایی‌ها به عنوان مشخصه‌های بارز یا روح این ملت‌ها نام برده است.<sup>(۱)</sup> در ایران نیز در قالب این رهیافت آثاری به وجود آمده‌اند «تجلیات روح ایرانی» از حسین کاظم‌زاده ایرانشهر و «خلقیات ما ایرانیان» اثر محمدعلی جمالزاده تلاش می‌کنند تا فهرستی از ویژگی‌های روح ایرانی را ارائه کنند. «سازگاری ایرانی» اثر مهندس مهدی بازرگان نیز با لحنی اقتصادی تلاش می‌کند تا با تحلیل اجتماعی و تاریخی به یک ویژگی بارز ایرانیان یعنی بوقلمون‌صفتی و سازگاری انگشت بگذارد.<sup>(۲)</sup>

اما دانشمندان علوم اجتماعی به تدریج این دیدگاه را کنار گذاشتند و اینگونه آثار را غیرعلمی، مبهم و تا حدی کلیشه‌ای دانستند. علاوه بر این ثابت و غیرقابل تغییر شمرده شدن روح و شخصیت ملی باعث می‌شد تا هیچ داده تجربی و عینی نتواند آن اصل ابطال‌ناپذیر را نقض کند.<sup>(۳)</sup> شاید به همین جهت مفهوم فرهنگ سیاسی به آرامی جای مفاهیم قبلی را گرفت.

## مفهوم و اهمیت فرهنگ سیاسی

فرهنگ سیاسی یک اصطلاح تازه است که به دنبال روشن تر کردن و نظام یافته تر کردن بخش زیادی از دانسته ها در باب مفاهیمی چون روح و خلق و خوی ملی، ایدئولوژی سیاسی، روان شناسی سیاسی ملت ها و ارزش های بنیادین مردم است.<sup>(۴)</sup>

همچنین تعبیر فرهنگ سیاسی را می توان در نوشته های جامعه شناسی و مردم شناسی کسانی که بر روی مفاهیم فرهنگ و شخصیت کار کرده اند، دنبال کرد. سخن مشترک این گروه آن است که یک فرهنگ خاص دارای راه های مشترک، و متمایز و خاص خود، برای نگاه به واقعیت و تنظیم مسیرهای کنش اجتماعی است.<sup>(۵)</sup>

اولین بار دو سیاست شناس آمریکایی به نام های گابریل آلموند و سیدنی وربا<sup>۱</sup> با تدوین نظریه فرهنگ سیاسی براساس داده های مقطعی ملی و تجربی از قلمرو برداشت های ادبی به قلمرو فرضیه های قابل آزمایش حرکت کردند.<sup>(۶)</sup>

پس از آلموند، دو پژوهشگر دیگر به نام های آدام بیر و اولام در سال ۱۹۵۸ در مطالعات تطبیقی خود در سیاست یک بررسی دقیق از مفهوم فرهنگ سیاسی را سازمان دادند.<sup>(۷)</sup> شناخته شده ترین تحقیق تجربی در این زمینه کتاب معروف «فرهنگ مدنی» تألیف مشترک آلموند و وربا (۱۹۶۳) است.

آلموند فرهنگ سیاسی را «الگوی نگرش ها<sup>۲</sup> و سمت گیری های فردی نسبت به سیاست در میان اعضای یک نظام» تعریف می کند.<sup>(۸)</sup> از دیدگاه آلموند «هر نظام سیاسی، متضمن یک الگوی خاص از جهت گیری به سوی کنش های سیاسی است» این بدان معنا است که در هر نظام سیاسی یک قلمرو ذهنی سامان یافته درباب سیاست وجود دارد که به جامعه، ترتیب نهادها و اتکای اجتماع بر افعال فردی معنی می دهد. لوسین پای<sup>۳</sup> مؤلف کتاب فرهنگ سیاسی و توسعه سیاسی، در توضیح این

1 - Gabriel A Almond and sidney verba

۲ - یا ایستارها، ترجمه کلمه attitudes.

۳ - Lucian Pye and sidney Vebra (Eds), political culture and political development, princeton: priucon press 1965.  
به شرح زیر است:

## تبیین مفاهیم فرهنگ سیاسی / ۹

مطلب می‌نویسد: سنت‌های یک جامعه، روح نهادهای عمومی آن، هیجانات و عقل جمعی شهروندی و همچنین سبک و رمزهای عمل رهبران آن نتایج تصادفی تجربه تاریخی نیستند، بلکه به عنوان جزئی از یک کل معنادار، با هم ترکیب و تناسب یافته و یک مجموعه به هم پیوسته و معقول از روابط را به وجود می‌آورند. در واقع فرهنگ سیاسی برای فرد، خطوط راهنمای کنترل بر رفتار سیاسی مؤثر و برای اجتماع، ساخت نظام یافته‌ای از ارزش‌ها و ملاحظات معقول را فراهم می‌آورد.<sup>(۹)</sup> بدین ترتیب لوسین پای نظر می‌دهد که فرهنگ سیاسی «مجموعه نگرش‌ها، اعتقادات و احساساتی است که به روند سیاسی نظم و معنی می‌دهد و فرضیه‌ها و قواعد تعیین کننده حاکم بر رفتار و نظام سیاسی را مشخص می‌کند».<sup>(۱۰)</sup> براساس تعریف پای «فرهنگ سیاسی، ساخت و معنای فضای سیاسی را به همان ترتیبی که فرهنگ به طور کلی معرف یکپارچگی حیات اجتماعی است، به دست می‌دهد».<sup>(۱۱)</sup>

بیر و اولام عقیده دارند که جنبه‌های خاصی از فرهنگ عمومی جامعه به طور ویژه با چگونگی برخورد با حکومت و اینکه چه وظایفی را انجام دهد ارتباط دارد. این بخش از فرهنگ را می‌توان فرهنگ سیاسی نامید. به عبارت دیگر فرهنگ سیاسی یک کشور از نگرش‌های مشخصه جمعیت آن نسبت به ویژگی‌های عمده نظام‌های سیاسی-اجتماعی که در درون مرزهای آن وجود دارد، سرشت رژیم، تعریف شاید و نشاید‌های حکومت و نقش مشارکت‌های فردی و اتباع حکومت تشکیل می‌یابد».<sup>(۱۲)</sup>

در مجموع می‌توان گفت اصطلاح فرهنگ سیاسی به صورت گسترده‌ای به تمام ابعاد فرهنگ عمومی جامعه - که به نحوی به فرایندها و نهادهای سیاسی مربوط می‌شود - اشاره دارد. در واقع فرهنگ سیاسی مجموعه‌ای است از نگرش‌ها، ایدئولوژی‌ها، سنت‌ها، آداب و رسوم، باورها و اسطوره‌ها<sup>۱</sup> که بر زندگی سیاسی تأثیر می‌گذارند. اما جدا از کشمکش بر سر تعاریف مطالعه فرهنگ سیاسی از چند دیدگاه حائز اهمیت است.

پیش از همه فرهنگ سیاسی با مطالعات مربوط به توسعه به ویژه توسعه سیاسی ارتباط تنگاتنگ دارد. از آنجا که فرهنگ سیاسی در برگیرنده مجموعه نگرش‌ها و



طرز برخورد‌ها دربارهٔ سیاست و قدرت است، از این رو محتوای فرهنگ سیاسی ممکن است مساعد و یا نامساعد به حال توسعهٔ سیاسی باشد.<sup>(۱۳)</sup> برای مثال فرهنگ سیاسی سنتی در برخی جوامع شرایطی آماده را برای تکامل نظام‌های دموکراتیک فراهم می‌کند درحالی‌که در دیگر جوامع تمایلات موجود بیشتر با روش‌های اقتدارگرا سازگار بوده است.<sup>(۱۴)</sup> بز همین اساس می‌توان نظام‌های سیاسی را نه تنها بر پایهٔ ساختارها بلکه به واسطهٔ فرهنگ‌های سیاسی موجود تقسیم‌بندی کرد.<sup>(۱۵)</sup>

علاوه بر این تحلیل فرهنگ‌های سیاسی مختلف، ما را در فهم بهتر سیاست‌ها و سرمایه‌گذاری‌های لازم بر روی عوامل اجتماعی گوناگون کمک می‌کند و این امر می‌تواند به بهترین وجه تغییرات مورد نظر را در سیاست یک ملت ایجاد کند. بر این اساس، تحلیل فرهنگ‌های سیاسی مختلف به سیاست‌شناسان امکان می‌دهد تا با ارزیابی بهتر از میزان سرمایه‌گذاری لازم بر روی عوامل اجتماعی گوناگون بتوانند تغییرات مورد نظر در سیاست یک ملت را برنامه‌ریزی کنند.<sup>(۱۶)</sup> در چنین دیدگاهی تحلیل فرهنگ سیاسی مقدمهٔ سیاست‌گذاری فرهنگی و حتی سیاست‌گذاری سیاسی در بعد کلان آن است.

از سوی دیگر رهیافت فرهنگ سیاسی یک رهیافت بینابینی است که تلاش می‌کند تا میان تفاسیر جامعه‌شناسانه (تحلیل کلان) و تفاسیر روانشناسانه (تحلیل خرد) ارتباط برقرار کند.<sup>(۱۷)</sup> لوسین پای با اشاره به اینکه رهیافت فرهنگ سیاسی در واقع به دنبال مطالعهٔ کل نظام سیاسی بدون از دست دادن نکات روانشناسی فردی است می‌نویسد در واقع کشف روش کار بر روی نکات باریک و پیچیدهٔ روانشناسی فردی و بسط آن تا سطح انبوه اجتماعی - که پیش از این قلمرو سنتی علم سیاست به حساب می‌آمد - در این رهیافت بازتاب یافته است.<sup>(۱۸)</sup>

علاوه بر این، مفهوم فرهنگ سیاسی می‌تواند در مطالعهٔ روابط میان عوامل اقتصادی - اجتماعی و عمل سیاسی مؤثر باشد. از طریق مطالعه فرایند جامعه‌پذیری سیاسی که در واقع همان انتقال فرهنگ سیاسی از نسلی به نسلی دیگر است - می‌توان تأثیر آشکار ابعاد غیرسیاسی زندگی را در ایجاد و تعیین رفتار سیاسی مشاهده کرد. همچنین در بررسی پارامترهای اجتماعی و سیاسی فرهنگ سیاسی می‌توان به تأثیر

## تبیین مفاهیم فرهنگ سیاسی / ۱۱

مسائل مهم تاریخی بر رابطه میان توسعه اقتصادی و وجوه تغییرات مداوم سیاسی پی برد. (۱۹)

از طرف دیگر، فرهنگ سیاسی در تحلیل روابط بلندمدت بین اقتصاد و سیاست یک متغیر تعیین‌کننده است، به عنوان نمونه دموکراسی باثبات پیامد ناگزیر توسعه اقتصادی نیست. توسعه اقتصادی ممکن است پیدایش نهادهای دموکراتیک و آن فرهنگ سیاسی‌ای را که بتواند بستری برای رشد این نهادها باشد تسهیل سازد اما آنها را تضمین نمی‌کند. (۲۰)

و نکته پایانی اینکه دگرگونی فرهنگ سیاسی با تأثیر مستقیم در کیفیت بازیگری می‌تواند به افزایش یا کاهش مشارکت سیاسی بینجامد و فرد را در مقابل استراتژی‌ها، سیاست‌ها و تصمیمات نظام حساس یا بی‌اعتنا کند. بدین ترتیب شیوه به کارگیری نمادها و کلاً محتوای فرهنگ سیاسی سهم به سزایی در تقویت یا تضعیف دموکراسی و دیکتاتوری دارد. (۲۱)

### اجزاء، جهت‌گیری‌ها و انواع فرهنگ سیاسی

دانشمندان علوم سیاسی فرهنگ سیاسی را به اجزاء و جهت‌گیری‌های متفاوتی تقسیم کرده‌اند. از دیدگاه آلموند و وربا، فرهنگ سیاسی برآیندی از نگرش‌ها و جهت‌گیری‌های همه اعضای جامعه است. این نگرش‌های فردی را می‌توان در سه مقوله تحلیلی دسته‌بندی کرد:

۱- نگرش‌های شناختی<sup>۱</sup> ۲- نگرش‌های احساسی<sup>۲</sup> ۳- نگرش‌های ارزشی<sup>۳</sup>

نگرش‌های شناختی به کمیت و کیفیت دانسته‌های فرد از نظام سیاسی و حول و حوش آن نظیر نهادهای سیاسی اداره‌کننده کشور، طرز کار این نهادها و اداره‌کنندگان این نهادها اشاره دارد.

اگر دانسته‌های افراد جمع‌آوری و مقایسه شود، نه تنها افراد مختلف با نمرات مختلف خواهیم داشت بلکه می‌توانیم دسته‌های مختلفی از افراد را نیز متمایز

---

1- Knowledge attitudes

2- Emotional attitudes

3- Value attitudes

سازیم.

نگرش‌های احساسی (عاطفی) به درجه درک روانشناختی افراد نسبت به نظام سیاسی و همچنین به تعهد فرد نسبت به نظام سیاسی ارتباط می‌یابد. آیا فرد نسبت به نهادهای سیاسی کشورش احساس غرور می‌کند؟ آیا نمادگرایی<sup>۱</sup> نظام یک حس مثبت در او به وجود می‌آورد؟ یا او نسبت به نظام سیاسی بی تفاوت است؟ و یا احیاناً تصویری منفی از نظام سیاسی دارد؟

نگرش‌های ارزشی به نظام ارزشی شخص بازمی‌گردد. نظام با مجموعه معیارها و سلسله مراتب ارزش‌های شخص چه نسبتی دارد؟ آیا او طرفدار دیکتاتوری است یا دموکراسی؟ طرفدار سوسیالیسم است یا بازار آزاد اقتصادی را ترجیح می‌دهد؟ طرفدار آسانگیری<sup>۲</sup> است یا نظم و قانون را می‌پسندد؟ شخص نسبت به عدالت و جامعه مطلوب چه دیدگاهی دارد؟ آیا او ارزش‌هایش را از یک مذهب متعالی گرفته است؟ یا اینکه این شخص معتقد است که «درد و لذت» اساس همه اخلاقیات هستند؟ (۲۲)

در مجموع نگرش‌های شناختی (ادراکی) براساس دانش و شناخت بی طرفانه نسبت به قواعد و کارکرد و مقتضیات نظام سیاسی استوار هستند و در نتیجه غیرشخصی هستند. نگرش‌های احساسی شخصی هستند و براساس نفع طلبی نسبت به نظام و یا سیاست‌ها و کارکردهای آن قرار دارند. فرهنگ سیاسی مبتنی بر نگرش احساسی سطحی و ناپایدار است. و از این رو اساس استواری برای تأمین مشروعیت و در نتیجه توسعه سیاسی نیست. نگرش ارزشی اگرچه غیرشخصی است و براساس ارزش‌های ثابتی استوار است اما مقتضیات و مصالح نظام سیاسی را در نظر نمی‌گیرد و از این رو فرهنگ سیاسی استوار بر نگرش ارزشی هم چندان قابل اعتماد نیست.

از این دیدگاه فرهنگ سیاسی پایدار، فرهنگی است که بر قضاوت‌های شناختی و کنش‌های عقلانی معطوف به هدف استوار باشد نه بر قضاوت‌های احساسی و ارزشی. در مجموع هرچه موضوع نگرش عمومی تر باشد و هرچه نگرش شناختی تر

1- Symbolism

2- Permissivism

### تبیین مفاهیم فرهنگ سیاسی / ۱۳

و ادراکی تر باشد، فرهنگ سیاسی محکم‌تری از لحاظ توسعه سیاسی ایجاد می‌شود. (۲۳)

آلموند و وربا با به‌کار بردن این سه نوع نگرش در چهار جنبه زندگی سیاسی به انواع فرهنگ سیاسی دست می‌یابند. این چهار جنبه عبارتند از:

(۱) نظام<sup>۱</sup> به عنوان یک کل یا رژیم سیاسی (۲) درونداها<sup>۲</sup> (۳) برونداها<sup>۳</sup> (۴) خود یا بازیگر سیاسی. با توجه به این چهار جنبه است که آلموند و وربا گونه‌شناسی خود را از فرهنگ سیاسی ارائه می‌دهند. به جدول زیر توجه کنید:

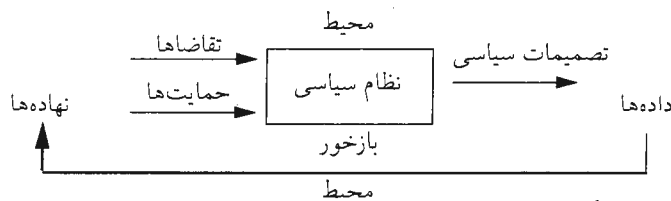
انواع فرهنگ سیاسی	نظام	خود به عنوان
محدود (بسته)	۰	۰
تبعی (انفعالی)	۱	۰
مشارکت‌جو (فعال)	۱	۱

جدول شماره یک: انواع فرهنگ سیاسی

۱- نظام ترجمه کلمه System خود حاصل نقش‌های تعاملی شهروندان، قانونگذاران و مجریان است و از طریق آن ارزش‌ها، کالاها و خدمات برحسب قدرت معتبر برای همه بخش‌های جامعه سهم‌بندی می‌شود.

۲- درونداها یا نهاده‌ها ترجمه کلمه Input تقاضاها و حمایت‌هایی است که وارد سیستم سیاسی می‌شوند. تقاضاها و خواسته‌ها در عین فراهم کردن اطلاعات برای نظام سیاسی موجب دگرگونی آن هم می‌شوند و حمایت‌ها انرژی لازم برای ادامه کار و نهایتاً بقای نظام را فراهم می‌سازند.

۳- برونداها یا داده‌ها ترجمه کلمه Output در واقع همان سیاست‌ها و تصمیمات اتخاذشده به وسیله دولت است. در بلندمدت پاسخ‌های عملی نظام می‌باید برای اعضای جامعه مجاب‌کننده باشد زیرا در نهایت این داده‌ها و تصمیمات سیاسی هستند که انگیزه‌های لازم را برای حمایت از نظام فراهم می‌آورند. تصویر زیر شمای ساده‌ای از یک نظام سیاسی و اجزای آن به‌دست می‌دهد.



برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به:

عبدالعلی قوام، سیاست‌های مقایسه‌ای، تهران: سمت، ۱۳۷۳، صص ۴۷ - ۳۱.

### الف - فرهنگ سیاسی محدود (بسته)<sup>۱</sup>

مطابق جدول هنگامی که نگرش‌های مختلف نسبت به موضوعات چهارگانه صفر باشد، فرهنگ سیاسی، محدود یا بسته خواهد بود. فرهنگ سیاسی برخی جوامع قبیله‌ای افریقایی متعلق به این مقوله است. در این جوامع نقش‌های سیاسی تخصصی شده و منفک شده وجود ندارند. همچنین در این جوامع انتظار اینکه نظام سیاسی تغییری ایجاد کند، وجود ندارد. به عبارت دیگر افراد هیچ انتظاری از نظام سیاسی ندارند.<sup>(۲۴)</sup> در واقع در این نوع فرهنگ سیاسی افراد نسبت به نهادهای سیاسی کشور و نیز مسائل و تصمیمات ملی نه احساس وابستگی می‌کنند و نه تصویر روشنی از نظام سیاسی در ذهن دارند. در این فرهنگ با آنکه ممکن است افراد در سطح محلی در تصمیم‌گیری‌ها دخالت داشته باشند، اما نمی‌توانند این تصمیمات و سیاست‌ها را به کل نظام سیاسی مرتبط سازند. در این شرایط طرح موضوعاتی نظیر منافع، هدف‌ها، امنیت و توسعه ملی محلی از اعراب ندارد. در این نوع فرهنگ مردم اصلاً تصور نمی‌کنند که می‌توانند در شکل‌گیری و دگرگونی هدف‌های سیاسی مؤثر باشند.<sup>(۲۵)</sup>

### ب - فرهنگ سیاسی تبعی<sup>۲</sup> (انفعالی)

دومین نوع فرهنگ سیاسی مطابق جدول شماره یک، فرهنگ سیاسی تبعی (انفعالی) است. در اینجا در ذیل ستون‌های مربوط به نظام سیاسی به عنوان کل و همچنین بروندهای سیستم سیاسی عدد یک دیده می‌شود درحالی‌که ستون‌های مربوط به درونداها و بازیگر سیاسی (خود) همچنان عدد صفر را نشان می‌دهند. این به معنای این است که فرد منفعل (تابع) از وجود نظام سیاسی آگاهی دارد و نسبت به آن نگرش خاصی پیدا کرده است، مثلاً نسبت به آن احساس غرور می‌کند یا از آن متنفر است، این نظام را نظامی مشروع می‌داند یا بالعکس، اما رابطه فرد با نظام سیاسی و بروندهای نظام یک‌طرفه است. به عبارت دیگر فرد در درونداهای نظام سیاسی هیچ نقشی ندارد. همچنین از خود به عنوان «بازیگر» در امور سیاسی

1- Parochial

2- Subject

تصورى ندارد.<sup>(۲۶)</sup> در واقع به علت ضعف ساختارهای نهاده<sup>۱</sup>، نبود نهادهای بیان و تجميع خواست‌ها و تقاضاها نظير احزاب و انجمن‌ها افراد نمى‌توانند از کارايى سياسى چندانى برخوردار باشند. به اين ترتيب در اين نوع فرهنگ، مردم عملاً خود را «اتباع» حکومت مى‌دانند.

مجدداً بايد تأکيد کنيم که نگرش ناب فرد پيرو (تابع) احتمالاً در جوامعى که ساختارهای نهادى تفکيک شده به وجود نيامده‌اند، ايجاد مى‌شود. نگرش فرد پيرو در جوامعى که نهادهای دموکراتيک توسعه‌يافته دارند، به نگرش‌های احساسى و هنجارى و فقدان يا ضعف نگرش‌های ادراکى و شناختى بازمى‌گردد.<sup>(۲۷)</sup>

### ج - فرهنگ سياسى مشارکتى<sup>۲</sup>

سومين نوع فرهنگ سياسى، فرهنگ سياسى‌اى است که در آن افراد جامعه به طور نسبى در نظام سياسى به عنوان يک کل (ساختارهای سياسى و ادارى)، نهاده‌ها (طرح خواست‌ها و تقاضاها)، داده‌ها (شامل استراتژى‌ها، قوانين و طبقه‌بندى اولويت‌ها) نقش دارند. آنها همچنين خود را افرادى «فعال» در جامعه سياسى قلمداد مى‌کنند و از لحاظ روانى بر اين باورند که مى‌توانند بر تصميمات نظام سياسى تأثير بگذارند.<sup>(۲۸)</sup> به گفته برخى صاحب‌نظران فرد مشارکت‌جو شهروند ايده‌آل نظريه کلاسيک دموکراسى است.<sup>(۲۹)</sup>

همانگونه که مى‌دانيم اين سه نوع از فرهنگ سياسى صرفاً الگوهای نظرى هستند و در دنياى واقعى به صورت ناب وجود ندارند به همين دليل به انواع گوناگون فرهنگ‌های سياسى مختلط نظير فرهنگ‌های سياسى محدود - تبعى يا تبعى - مشارکتى و... بر مى‌خوريم.<sup>(۳۰)</sup> نکته ديگر اينکه در هيچ جامعه‌اى يک فرهنگ سياسى واحد و يکپارچه وجود ندارد.<sup>(۳۱)</sup> توجه برخى محققين به «خرده فرهنگ‌های سياسى» و توجه برخى ديگر به تفکيک فرهنگ سياسى توده‌ها از فرهنگ سياسى نخبگان به همين دليل است.<sup>(۳۲)</sup> با اين همه با توجه به ميزان شمول برخى هنجارها، نگرش‌ها و احساسات سياسى مى‌توان از يک فرهنگ سياسى عام

1 - Input

2- participant

### دگرگونی فرهنگ سیاسی:

در بحث فرهنگ سیاسی شاید مهمترین نکته آن باشد که این فرهنگ دستخوش دگرگونی می شود. همین واقعیت است که سیاست شناسان را به بحث و بررسی جهت شناخت قوانین حاکم بر این دگرگونی ترغیب می کند. اما باید به یاد داشته باشیم که دگرگونی فرهنگ سیاسی خود جزئی از فرایند کلی تر دگرگونی فرهنگی است، به عبارت دیگر شناخت قواعد دگرگونی فرهنگی به ما کمک می کند تا قواعد تحول فرهنگ سیاسی را بشناسیم.

اساساً مردم نسبت به رها کردن سنت ها، ارزش ها و آداب و رسوم خود و قبول سنت ها، ارزش ها و رسوم تازه انعطاف ناپذیر و سخت گیرند. با این وجود، کمتر فرهنگی است که در طول تاریخ دچار دگرگونی نشده باشد. بدیهی است روش ها و میزان این دگرگونی متفاوت است. هر جا که عناصر جدید و مجموعه هایی نو در فرهنگ ظاهر شود و محتوا و ساخت فرهنگ را عوض کند، دگرگونی فرهنگی رخ می دهد. (۳۳)

همانگونه که می دانیم فرهنگ، نظامی است از نگرش ها، ارزش ها و دانشی که به طرز گسترده ای در میان مردم مشترک است و از نسلی به نسل دیگر منتقل می شود. درحالی که طبیعت انسانی از لحاظ زیست شناختی فطری و عمومی است، فرهنگ فراگرفته می شود و از یک جامعه به جامعه ای دیگر تغییر می کند. جنبه های اصلی فرهنگ و آن جنبه هایی از آن که در مراحل اولیه زندگی آموخته می شوند در برابر دگرگونی مقاومت می کنند. هم بدین دلیل که به تلاش زیادی برای تغییر عناصر اصلی ساختار شناختی بزرگسالان نیاز است و هم از این رو که اصلی ترین ارزش های شخص به حد افراط می رسند و دل کردن از آنها موجب تردید و اضطراب عمیق می شود. حتی ممکن است در صورت تحولات اساسی و پایدار در اوضاع اجتماعی، بخش های اصلی یک فرهنگ نیز دچار دگرگونی شوند، اما آنها از طریق جایگزینی نسل ها به مراتب بیشتر قابل تغییر هستند تا جامعه پذیری مجدد بزرگسالانی که قبلاً اجتماعی شده اند. (۳۴)

## تبیین مفاهیم فرهنگ سیاسی / ۱۷

به همین دلیل دگرگونی فرهنگی تدریجی است؛ و آن بازتاب دگرگونی در تجربه‌های سازنده‌ای است که به نسل‌های مختلف شکل داده است؛ از این‌رو ارزش‌ها و هنجارهای سنتی در میان نسل‌های گذشته کاملاً گسترده‌اند درحالی‌که گرایش‌های جدید تا حد زیادی در میان نسل‌های جوان‌تر نفوذ داشته، با جانشین شدن نسل‌های جوان‌تر به جای نسل‌های پیشین، جهان‌بینی متداول در این جوامع دگرگون شده است. (۳۵)

به گفته رونالد اینگلهارت<sup>۱</sup> «نظریه فرهنگی دلالت بر این دارد که فرهنگ نمی‌تواند یک‌شبه تغییر کند. می‌توان فرمانروایان و قوانین را تغییر داد اما تغییر جنبه‌های اساسی فرهنگ سال‌ها طول می‌کشد.» (۳۶)

اینگلهارت در پاسخ به این سؤال که چرا فرهنگ‌ها دگرگون می‌شوند؟ می‌نویسد: «هر فرهنگ رهیافت مردم را در تطابق با محیط نشان می‌دهد. به طور کلی در بلندمدت این رهیافت‌ها به دگرگونی‌های اقتصادی، تکنولوژیکی و سیاسی پاسخ می‌دهند. آنها که پاسخ ندهند بعید است که گسترش یابند، و بعید است که جوامع دیگر از آنها تقلید کنند.» (۳۷)

در واقع، دگرگونی فرهنگی زمانی رخ می‌دهد که دگرگونی‌هایی به قدر کفایت بزرگ در محیط اقتصادی و تکنولوژیکی و یا سیاسی - اجتماعی صورت گیرد. لیکن چنین دگرگونی‌هایی به آرامی و معمولاً از طریق جامعه‌پذیری نسل‌های جدید تحقق می‌یابد؛ و این انتقال سخت و دردناک است. به عبارت دیگر، دگرگونی فرهنگی میل ذاتی به آن دارد که از دگرگونی‌های محیطی، که سبب بروز آن هستند، عقب بماند. (۳۸)

### جامعه‌پذیری سیاسی و دگرگونی فرهنگ سیاسی:

جامعه‌شناسان در تجزیه و تحلیل انتقال فرهنگ سیاسی، حفظ و دگرگونی آن بر

---

۱ - Ronald Ingelhart رونالد اینگلهارت پژوهشگر و استاد علوم سیاسی معاصر که در زمینه تحولات فرهنگی در جوامع صنعتی پیشرفته پژوهش‌های میدانی گسترده‌ای را سامان داده است. علاوه بر انقلاب آرام که پیش از این ذکر شد می‌توان به دیگر اثر او اشاره کرد.  
modernization and postmodernization: cultural, economic and political change in 43 societies. princeton: princeton university press 1997.



نقش جامعه‌پذیری به‌ویژه جامعه‌پذیری سیاسی تأکید می‌کنند.

جامعه‌پذیری به فرایندی گفته می‌شود که مردم از طریق آن خو گرفتن با هنجارهای اجتماعی را می‌آموزند و دوام جامعه و انتقال فرهنگ آن را از نسلی به نسل دیگر امکان‌پذیر می‌سازند.<sup>(۳۹)</sup> به عبارت دقیق‌تر، جامعه‌پذیری فرایندی است که طی آن فرد، هنجارها و الگوهای رفتاری مناسب (مقتضی) فرهنگ خودش را یاد می‌گیرد و قبول می‌کند.<sup>(۴۰)</sup>

جامعه‌پذیری سیاسی بخشی از همین فرایند جامعه‌پذیری است که طی آن نگرش‌های سیاسی فرد شکل می‌گیرد. آلموندو پاول<sup>۱</sup> معتقدند «جامعه‌پذیری سیاسی روند حفظ یا دگرگونی فرهنگ‌های سیاسی است. افراد در این روند وارد فرهنگ سیاسی می‌شوند و سمت‌گیری‌هایشان نسبت به هدف‌های سیاسی شکل می‌گیرد.»<sup>(۴۱)</sup>

جامعه‌پذیری سیاسی می‌تواند به شکل مستقیم یا غیرمستقیم باشد. جامعه‌پذیری سیاسی مستقیم حالتی است که اطلاعات، ارزش‌ها یا احساسات ناظر بر مسائل سیاسی به صراحت انتقال یابد. درس تعلیمات مدنی در مدارس نمونه‌ای از جامعه‌پذیری سیاسی مستقیم است. جامعه‌پذیری سیاسی غیرمستقیم هنگامی رخ می‌دهد که تجربیات ما ناخواسته به دیدگاه‌های سیاسی ما شکل می‌دهند. برای مثال، مسالمت‌جو یا پرخاشگر بودن کودک در قبال والدین، معلمان و دوستان خود احتمالاً بر موضعی که وی سال‌ها بعد در برابر رهبران سیاسی و هموطنانش اتخاذ می‌کند، تأثیر می‌گذارد.

نکته دیگر اینکه جامعه‌پذیری در سراسر زندگی فرد ادامه می‌یابد. نگرش‌هایی که در دوران کودکی فرد شکل می‌گیرد با کسب تجربیات مختلف اجتماعی پیوسته تعدیل یا تقویت می‌شود. هنگامی که تجربیات جدید موجب ایجاد دگرگونی‌های مؤثری در نگرش‌های اعضای کهنسال‌تر جامعه گردد از جامعه‌پذیری سیاسی مجدد<sup>۲</sup> سخن می‌گوییم. همانگونه که آلموندو پاول یادآور می‌شوند: جامعه‌پذیری سیاسی در صورتی موجب دگرگونی فرهنگ سیاسی می‌شود که همه شهروندان یا

1 - G. Bingham Powell, jr.

2 - Political Resocialization

برخی از آنان را به نوع متفاوتی از تلقی یا تجربه سیاسی رهنمون سازد. در دوران دگرگونی‌های شتابان یا رویدادهای فوق‌العاده مانند تشکیل یک ملت جدید [یا بروز یک انقلاب] ممکن است جامعه‌پذیری سیاسی حتی موجب تشکیل فرهنگ سیاسی در جایی گردد که پیش‌تر از آن نبوده است.<sup>(۴۲)</sup>

با این همه تجربیات تاریخی نشان داده است که بازسازی فرهنگ سیاسی به آسانی میسر نیست. به قول آلموند تجربه بازسازی فرهنگ سیاسی در کشورهای بلوک شرق فقط تا اندازه‌ای موفق بوده است و با وجود تلاش زیاد، این فرهنگ‌ها مقاومت چشمگیری از خود نشان دادند. در اتحاد شوروی سابق علی‌رغم نظارت بسیار بر جمعیت در طی دو نسل کامل، میزان موفقیت در قالب‌ریزی مجدد انسان نسبتاً کم بوده است. اهداف انقلابی آفرینش «انسان سوسیالیست» عملاً هم در شوروی و هم در کوبا کنار گذاشته شد و در یوگسلاوی هرگز به طور جدی تعقیب نشد.<sup>(۴۳)</sup> برنامه دگرگون‌سازی فرهنگ سیاسی در آلمان شرقی نیز علی‌رغم بهره‌گیری از فنون جامعه‌پذیری رایج در جوامع اقتدارگرای مدرن نظیر کنترل هماهنگ رسانه‌های جمعی، تأکید بر آموزش سیاسی به‌ویژه در مدارس، استفاده از حزب و سازمان‌های وابسته برای بسیج شهروندان و سرکوب بی‌رحمانه موارد معذور نارضایتی، با شکست مواجه شد.

در مقابل، نوسازی آلمان غربی - که افزایش نرخ شهرنشینی، سطح تحصیلات و صنعتی شدن را به ارمغان آورد - در کنار به کارگیری مدارس، احزاب سیاسی، سازمان‌های مدنی و تشویق مشارکت در انتخابات رقابتی همراه با عوض شدن نسل‌ها، موجب تکوین نوعی فرهنگ سیاسی هشیارانه‌تر و مشارکت‌جویانه‌تر شد.<sup>(۴۴)</sup>

### برخی عوامل مؤثر بر دگرگونی فرهنگ سیاسی

همان‌گونه که پیشتر متذکر شدیم، فرهنگ سیاسی ایستا نبوده و با توجه به دگرگونی‌هایی که در دیگر حوزه‌های اجتماعی رخ می‌دهد، دگرگون می‌گردد. اینجا، به سه مسأله تأثیرگذار بر دگرگونی و نوسازی فرهنگ سیاسی اشاره کرده‌ایم.

## الف - صنعتی شدن و دگرگونی فرهنگ سیاسی

برخی صاحب نظران از تأثیر صنعتی شدن، نو سازی و ظهور رسانه های ارتباطی تازه در دگرگونی فرهنگ سیاسی سخن به میان آورده اند. از این دیدگاه تجربه کار در شرکت ها می تواند موجب نوعی آگاهی از امکان سازمان دهی، تغییر و کنترل طبیعت باشد. به عبارت دیگر کار در کارخانه، تحصیل و بهره مندی از رسانه های جمعی، همگی از راه های مهم آگاه شدن افراد از موضوعات و رهبران ملی، قرار گرفتن در معرض تجربیات جدید، کسب مهارت های فنی، آمادگی برای تغییر اجتماعی و اعتماد به نفس شخصی و سیاسی است. (۴۵)

## ب - تأثیر ساختار سیاسی بر فرهنگ سیاسی

برخی پژوهشگران نیز از تأثیر ساختار سیاسی بر تحول فرهنگ سیاسی سخن می گویند. از این دیدگاه تغییر در فرهنگ سیاسی تا اندازه ای نتیجه تغییر در ساختار سیاسی قدرت است. مثلاً دیدگاهی که در مورد قدرت شکل می گیرد تا اندازه زیادی به وسیله نحوه عملکرد قدرت سیاسی تعیین می شود. این تأثیر از طریق کانال های ثانویه جامعه پذیری آشکار می شود، که دستگاه قدرت سیاسی خود یکی از مهم ترین این مجاری است. مثلاً پیدایش فرهنگ سیاسی بی تفاوتی در نظامی سخت پیچیده و بوروکراتیک که در آن کسب اطلاعات دشوار باشد، طبیعی است.

از سوی دیگر، فرهنگ سیاسی نیز ممکن است موجب دگرگونی در ساختارهای سیاسی شود. البته فرهنگ سیاسی در صورتی به پیدایش دگرگونی در نظام سیاسی کمک می کند که خود دستخوش تغییر شده باشد. بدین ترتیب مسئله هماهنگی یا ناهماهنگی میان فرهنگ و نظام سیاسی به یکی از مسائل عمده توسعه سیاسی تبدیل می شود. به عبارت دیگر اهمیت رابطه فرهنگ و زندگی سیاسی از لحاظ توسعه وقتی عیان می شود که تعادل میان آن دو به هم بخورد، یعنی یا حوزه روابط سیاسی بدون عملکرد فرهنگ متحول شود و فرهنگ متعادلی را بطلبد و یا حوزه فرهنگی متحول شود و نیاز به تحول در ساختارهای سیاسی را اقتضا کند. در واقع هماهنگی میان فرهنگ و نظام سیاسی (چه در وجه سنتی و چه به صورت مدرن آن) موجب ثبات سیاسی می شود اما ناهماهنگی از هر سو به معنی سرآغاز توسعه

سیاسی است. پس می‌توان گفت که فرهنگ می‌تواند هم مانع و هم عاملی برای توسعه باشد و این بسته به آن است که تحول در کدامیک از دو حوزه زودتر آغاز شود.

بدین ترتیب، میان ساختار سیاسی و فرهنگ سیاسی یک رابطه تعادلی دوطرفه مشاهده می‌شود، به طوری که تحول در هر یک موجب دگرگونی در دیگری خواهد شد. (۴۶)

### ج - نقش سنت در نوسازی فرهنگ سیاسی

لوسین پای به نقش سنت در بازسازی و نوسازی فرهنگهای سیاسی توجه کرده است. او می‌نویسد: «مشکلات توسعه از نگاه فرهنگ سیاسی، کمتر با حذف آشکار الگوها و ارزش‌های کهنه و بیشتر با کشف موفقیت‌آمیز چگونگی مشارکت و سهم سنت‌ها در تحقق اهداف ملی - و نه میزان ممانعت آنها - ارتباط دارد. بنابراین توسعه سیاسی مؤثر، مستلزم یافتن جایگاهی مناسب برای بسیاری از ملاحظات سنتی در طرح نوین امور است.»<sup>(۴۷)</sup> مطالعات پیرامون فرهنگ سیاسی انگلستان نشان داده‌اند که همین مسئله آمیختگی سنتی و نوین در ایجاد ثبات و پایداری و سامان‌مندی توسعه انگلستان نقش اساسی داشته است.

از سوی دیگر آلمانی‌ها طریقی کاملاً متفاوت با انگلیسی‌ها را در پیش گرفته‌اند و بالاجبار عدم پیوستگی قاطع میان کهنه و نو را پذیرا شده‌اند. آلمان معاصر، به همین دلیل، کمتر از انگلستان تحت تأثیر سنت‌هاست و رویی گشاده‌تر برای تحول دارد، اما این امر می‌تواند موجب خطراتی برای ثبات و استواری باشد. البته وریا تأکید می‌کند که دستاوردهای اقتصادی آلمان، امکان خلق فضایی را برای آنها فراهم آورده که در آن کنار رفتن سنت‌های کهنه همانند دیگر موارد، به قیمت عدم ثبات و ناستواری تمام نشود.

الگوی بازسازی فرهنگ سیاسی در ژاپن و ترکیه همواره بر بازتعریف کردن سنت‌های گذشته استوار بوده است. روستو، اظهار می‌دارد که ترک‌ها دائماً برچسب‌های کهنه‌ای را بر فعالیت‌های جدید زده و بدین ترتیب نوآوری‌ها را به عنوان احیای مجدد طرق قدیمی ارائه کرده‌اند. آتاتورک از همین استدلال برای

مستقر کردن دولت سکولار به جای بنیادی دینی برای امور عمومی و اجتماعی استفاده کرد.

به اعتقاد یکی از پژوهشگران بسیاری از افعال و نهادهای سنتی ژاپنی در حقیقت افعال و نهادهای نوینی بوده‌اند که در لباس کهنه پنهان شده‌اند. البته وی تأکید می‌کند که موفقیت زیاد ژاپن در آمیختن کهنه و نو نهایتاً تطبیق با تجدد تا حد زیادی در این واقعیت ریشه دارد که فرهنگ سنتی ژاپن در درون خود توان بسیار بالایی برای توسعه داشته است.

سرانجام، «پای» به این نتیجه ظاهراً متناقض می‌رسد که نظام‌های سنتی قوی و مؤثر می‌توانند در صورت ارائه مفهومی مشخص از هویت به مردم، بنیادی آرمانی برای توسعه به دست دهند، ولی قوت، نظم و سامان سنتی تا حدی که مانع از نفوذ عناصر نوین و تازه فرهنگ سیاسی شود، سد راه توسعه خواهد بود.<sup>(۴۸)</sup>

در مجموع دگرگونی فرهنگ سیاسی همچون هر دگرگونی فرهنگی دیگر تدریجی است و معمولاً به آرامی و از طریق جامعه‌پذیری نسل‌های جدید تحقق می‌یابد. در عین حال که جامعه‌پذیری مجدد بزرگسالان نیز در آن نقش دارد. با این همه این انتقال سخت و دردناک است.

در ایران معاصر نیز تحول فرهنگ سیاسی به طور عمده در دو دوره اتفاق افتاده است. یکی در طی فرایند انقلاب که دگرگونی فرهنگ سیاسی ناشی از جامعه‌پذیری مجدد بزرگسالان بوده است و دوم، دوره پس از انقلاب است که عمدتاً با جابجایی نسل‌ها در حال وقوع است. دگرگونی فرهنگ سیاسی در ایران معاصر را در فصل دوم این مجموعه به تفصیل مورد بررسی قرار داده‌ایم.

## پانوشته‌ها:

- ۱ - آندره زیگفرید، روح ملت‌ها، احمد آرام، تهران، شرکت انتشار ۱۳۴۳.
- ۲ - مشخصات کامل این کتاب‌ها از این قرار است:
- حسین کاظم‌زاده ایرانشهر، تجلیات روح ایرانی، تهران، اقبال، ۱۳۳۵.
- محمدعلی جمال‌زاده، خلیات ما ایرانیان، تهران، فروغی، ۱۳۴۵.
- مهدی بازرگان، سازگاری ایرانی، به نحو مستقل و هم به ضمیمه کتاب روح ملت‌ها (آندره زیگفرید، روح ملت‌ها، احمد آرام، تهران، شرکت انتشار، بی‌تا).
- ۳ - مجید محمدی، مقدمه‌ای بر مطالعه فرهنگ سیاسی در ایران، فرهنگ توسعه شماره ۳، ص ۲۹ و همچنین
- Mark, N, Hagopian, Regimes, *Movements and Ideologies*, NewYork, Longman, 1978, p403.
- ۴ - لوسین پای، مقاله «فرهنگ سیاسی و توسعه سیاسی» ترجمه مجید محمدی، نامه فرهنگ ۵۶، سال دوم، پاییز و زمستان ۱۳۷۰، ص ۴۰.
- ۵ - محمدی، پیشین، ص ۲۷.
- ۶ - رونالد اینگلهارت، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه مریم وتر، تهران، کویر، ۱۳۷۳، ص ۱۸.
- ۷ - محمدی، پیشین، صص ۲۷-۲۸.
- ۸ - عبدالرحمن عالم، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی، ۱۳۷۳، ص ۱۱۳.
- ۹ - پای، پیشین، ص ۳۹.
- ۱۰ - عالم، پیشین، ص ۱۱۳.
- ۱۱ - محمدی، پیشین، ص ۲۸.
- ۱۲ - عالم، پیشین.
- ۱۳ - حسین بشیریه، توسعه و فرهنگ، میزگرد نامه فرهنگ شماره ۵ و ۶، پاییز و زمستان ۱۳۷۰، ص ۹.
- ۱۴ - پای، پیشین، صص ۴۰-۴۱.
- ۱۵ - عالم، پیشین، ص ۱۱۶.
- ۱۶ - پای، پیشین، صص ۴۰-۴۱.
- ۱۷ - عبدالعلی قوام، سیاست‌های مقایسه‌ای، تهران، سمت، ۱۳۷۳، ص ۶۹.
- ۱۸ - پای، همان.
- ۱۹ - پای، ص ۴۰.
- ۲۰ - اینگلهارت، پیشین، صص ۱۵-۱۷.
- ۲۱ - عبدالعلی قوام، فرهنگ سیاسی: پیوند میان خرد و کلان، مجله سیاست خارجی، شماره ۲، سال دهم، ص ۴۶۰.

- ۲۲ - عالم، پیشین، ص ۱۱۳.
- ۲۳ - بشیریه، پیشین، ص ۲۱.
- 24 - Gabriel Almond and Sidney Verba, *Civic Culture*, Boston, little Brown and Company, 19, 5, PP 16-17.
- ۲۵ - عبدالعلی قوام، *سیاست‌های مقایسه‌ای*، تهران، سمت، ۱۳۷۳، ص ۷۲.
- 26 - Almond and verba, *op.cit.* PP 16-17 .
- ۲۷ - قوام، پیشین، صص ۷۲-۷۳.
- ۲۸ - قوام، پیشین، ص ۷۳ و همچنین P 18 Almond and Verba, *op.cit.*
- 29 - Mark, N. Hagopian, *op.cit.* P 407 .
- ۳۰ - قوام، پیشین، صص ۷۳-۷۴.
- ۳۱ - پای، پیشین، ص ۴۲.
- ۳۲ - برای مطالعه بیشتر پیرامون خرده فرهنگ‌های سیاسی نگاه کنید به:  
- Hagopian, *op.cit* P: 409 - 411.
- همچنین برای مطالعه پیرامون تفکیک فرهنگ سیاسی نخبگان از فرهنگ سیاسی توده‌ها نگاه کنید به: پای، پیشین، صص ۴۳ - ۴۲.
- ۳۳ - بروس کوئن، *مبانی جامعه‌شناسی*، غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران: سمت، ۱۳۷۳، ص ۶۸.
- ۳۴ - رونالد اینگلهارت، پیشین، ص ۱۹.
- ۳۵ - همان، ص ۱.
- ۳۶ - همان، ص ۲۰.
- ۳۷ - همان، ص ۱.
- ۳۸ - همان، ص ۶.
- ۳۹ - نیکلاس ابراکرامبی و دیگران، *فرهنگ جامعه‌شناسی*، حسن پویان، تهران چاپخش، ۱۳۷۰، ص ۳۶۰.
- 40 - David Dressler and William M. Willis, jr, *Sociology*, New York, Alfred, A, Knope. P 105 .
- 41 - Almond and Powell, *Comparative politics: A, Development Approach*, Boston: little Brown and Co. 1978, P 64 .
- ۴۲ - گابریل آلموند و جی بینگهام پاول، مقاله *جامعه‌پذیری سیاسی و فرهنگ سیاسی*، ترجمه علی‌رضا طیب، *اطلاعات سیاسی اقتصادی*، صص ۱۱۴-۱۱۳، صص ۲۳ - ۲۲.
- ۴۳ - اینگلهارت، پیشین، ص ۲۱.
- ۴۴ - گابریل آلموند و جی بینگهام پاول، پیشین، صص ۲۴ - ۲۳.
- ۴۵ - گابریل آلموند و جی بینگهام پاول، پیشین، ص ۳۰.
- ۴۶ - حسین بشیریه، پیشین، ص ۸.
- ۴۷ - پای، پیشین، ص ۴۴.
- ۴۸ - پای، پیشین، صص ۴۴-۴۵.

# فصل اول:

## میراث ما

فرهنگ سیاسی در ایران پیش از انقلاب اسلامی





## بخش اول: اقتدارگرایی

یکی از پایدارترین ویژگی‌های فرهنگ سیاسی جامعه ایران اقتدارگرایی<sup>۱</sup> است. اقتدارگرایی به مسلکی گفته می‌شود که با توجیه ساخت عمودی قدرت، شیوه‌های مبتنی بر قدرت مطلقه را تجویز می‌کند.<sup>(۱)</sup> بدین ترتیب اقتدارگرایی با واژه‌هایی چون استبداد<sup>۲</sup>، اتوکراسی<sup>۳</sup>، حکومت مطلقه<sup>۴</sup>، دیکتاتوری<sup>۵</sup> و توتالیترسم<sup>۶</sup> تقارن می‌یابد. بر اساس فرهنگ سیاسی اقتدارگرایانه و مبتنی بر آمریت، «قدرت» پدیده‌ای رمز آلود تلقی می‌شود. حاکم موجودی برتر، قهرمانگونه و بی‌همتا است. از این رو تسلیم‌پذیری در مقابل قدرت برتر، قاعده اساسی است.<sup>(۲)</sup> از منظر روانشناختی، اقتدارگرایی متضمن آمادگی روانی جهت پذیرش محض دستور مافوق و همچنین انتظار پذیرش محض از جانب زبردست است؛<sup>(۳)</sup> مشخصه‌ای که در «شخصیت اقتدارگرا» عینیت می‌یابد. بر این اساس، فرهنگ سیاسی اقتدارگرا نتیجه تولید انبوه «شخصیت اقتدارگرا» در نظام خانواده اقتدارگرا و سپس پایدارتر شدن جهت‌گیری‌های آن در ساخت سیاسی اقتدارگرا است. دو ویژگی پارادوکسیکال سلطه‌جویی و تسلیم‌طلبی به

### 1-Authoritarianism

۲- معادل واژه Despotism به معنای اعمال قدرت به صورتی نا محدود در فقدان شیوه‌های مردم سالار.

۳- واژه Autocracy به معنای ساخت قدرت مبتنی بر قدرت فردی بدون محدودیت در اعمال قدرت در فقدان رسم یا قانون.

۴- واژه انگلیسی Absolutism به معنای نظامی که قدرت در اختیار فرد یا گروه خاصی قرار گرفته و بی چون و چرا و بدون حد و حصر اعمال می‌شود.

۵- ترجمه Dictatorship به معنای نظامی که خواست خود را به دیگران تحمیل کند بدون آنکه علائق و نظر آنان را استفسار کند.

۶- Totalitarianism ترجمه شده به حکومت خودکامه، نظام استبداد همه گیر یا حکومت یکه تاز که معمولاً برای توصیف نظام‌های اقتدارگرای مدرن نظیر آلمان هیتلری به کار می‌رود. از ویژگی‌های این نوع نظام سیاسی بسط ایدئولوژی از طریق دستگاه تبلیغات دولتی، بسیج سیاسی از طریق احزاب یا سازمان‌های وابسته به دولت و ایجاد ارعاب و وحشت از طریق ترور مخالفان نظام سیاسی است. برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به:

هانا آرنه، ریشه‌های توتالیترسم، محسن ثلاثی، تهران، جاویدان، ۱۳۶۶.

طور همزمان در شخصیت اقتدارگرا وجود دارد. «چنین شخصیتی در برابر قدرت برتر پدر یا دولت، مطیع و منقاد است و هر چند باطناً سرپیچی کند باید سرپیچی و تنفر خود را به عنوان مکانیسمی دفاعی سرکوب کند و از این رو به تمجید قدرت می‌پردازد. چنین شخصیتی به عنوان تیپ اصلی پیروان در نظام پاتریمونیالیستی از آنجا که نمی‌تواند به «من ایده‌آل» خود برسد، قدرت حاکم را جانشین آن می‌کند.»<sup>(۴)</sup>

این برخورد دوگانه با قدرت یعنی در مواردی ستایش و تقدیس قدرت و برعکس گاه تمسخر و کراهت در برابر قدرت به خوبی در امثال و حکم موجود در فرهنگ عامه مشاهده می‌شود. از یک طرف «شاه خدایی کوچک است»، «شاه سایه خداست»، «نام شاهان به نکویی سزاست» و «با دست خط خلیفه آمد» اما از طرف دیگر باید توجه کرد که «هر نمرودی را پشه‌ای است»، «ظالم پای دیوار خود را می‌کند»، «آخر شاه منشی کاه کشی است» و یا «اسب اسکندر هم سکندری می‌خورد».<sup>(۵)</sup> بدین ترتیب است که احساسات سرکوب‌شده در شخصیت اقتدارگرا گریزگاه دیگری می‌جویند و بر ضد ضعفا و زیردستان جهت می‌یابند. در چنین فرهنگی همواره وضع موجود از وضع آرمانی تمیز داده می‌شود اما تسلیم‌پذیری در مقابل قدرت برتر قاعده‌آسایی است. در نتیجه، فرصت‌طلبی به عنوان واکنشی در برابر رفتار خودکامه قدرت ظهور و بروز می‌یابد.

از دیگر ویژگی‌های این نوع فرهنگ، این توقع است که گره همه مشکلات باید به وسیله نماد پدری حکومت باز شود که خود مانعی بر سر راه پیدایش فرهنگ مشارکت است، اما وقتی مشکلات حل نشود ممکن است واکنش عصبی نسبت به قدرت صورت بگیرد؛ همچنان که فرزند بردبار و فرصت‌طلب در برابر پدر خودکامه ممکن است بالاخره کاسه صبرش به سرآید و یکباره به پدر پرخاش کند ولی بلافاصله به الگوی رفتار جا افتاده و اطاعت و فرصت‌طلبی بازگردد.<sup>(۶)</sup> در این فرهنگ سیاسی توضیح شورش را باید در چنین تعبیری جستجو کرد.

به قول محمدعلی همایون کاتوزیان «تاریخ ایران، چرخش‌های مکرر از حاکمیت استبدادی به شورش و بی‌نظمی عمومی بوده که دوباره به ظهور حکومت خودکامه دیگری منتهی شده است... شورش‌ها همواره به مخالفت با دولت وقت هدایت می‌شدند، نه به مخالفت با سیستم خودکامه که تا آن زمان هیچ بدیل دیگری برای آن

متصور نبود. از این رو هرج و مرج و بی‌نظمی، تنها جایگزین حکومت استبدادی محسوب می‌شد. این بی‌نظمی و بی‌قانونی موجب افزایش ناامنی و بی‌ثباتی می‌شد و جامعه برای نظم و قانون حریص می‌گشت و آرزو می‌کرد یک قدرت مطلقه و خودکامه دیگری بازگردد و نظم را برقرار سازد.<sup>(۷)</sup> علاوه بر ضعف بنیادهای تثویک که در به‌وجود آوردن این چرخه باطل نقش داشتند، باید بر نقش شخصیت اقتدارگرا به عنوان زمینه‌ساز اصلی این چرخه تأکید کنیم. شخصیت اقتدارگرا با ویژگی پارادوکسیکال سلطه‌جویی و تسلیم‌طلبی، در دوران اقتدار فرمانروایان خودکامه منقاد است، اما هنگامی که اقتدار حاکمان به ضعف می‌گراید فرد اقتدارگرا حاضر به تبعیت از هیچ هنجار و قاعده‌ای نیست و طبیعت سلطه‌جوی خود را تمام و کمال نشان می‌دهد. در نتیجه جامعه‌ای که اکثر افرادش از «اقتدارگرایان» تشکیل شده است، در چنین مواقعی با هرج و مرج و بحران اجتماعی روبرو می‌شود و در واقع زمینه برای ظهور یک خودکامه دیگر، مهیا می‌شود.

از دیگر ویژگی‌های این فرهنگ، احساس وجود فاصله میان مردم و حکومت است. این احساس موجب پیدایش ترس و بیگانگی می‌شود. فرد می‌کوشد از طرق مختلف به حریم قدرت دسترسی پیدا کند تا بتواند امنیت فردی خود را تأمین کند و این خود ناشی از احساس حقارت درونی است. چنین فرهنگی از یک سوریشه در مراحل اولیه جامعه‌پذیری و بی‌اعتمادی عمیق در روابط انسانی دارد و از سوی دیگر در مراحل بعدی از فرد می‌خواهد که به حکم فرصت‌طلبی و تأمین امنیت فردی، نسبت به حکام و نهادهای سیاسی، ایمان و اطاعت نشان دهد.

در درون این فرهنگ سیاسی تنها سه راه پیش روی فرد وجود دارد: یکی اطاعت و احترام محض و چاپلوسی و فرصت‌طلبی، دیگری ترس و سکوت همراه با نقد و تمسخر سرپوشیده و سوم طغیان عصبی به شیوه‌ای که قبلاً گذشت.<sup>(۸)</sup>

در عرصه سیاسی نیز فرد می‌کوشد تا به هر نحو ممکن رضایت حاکم را به دست آورد و به حریم او نزدیک شود و بدین سبب فضای فرصت‌طلبی، چاپلوسی و کلبی مسلکی سیاسی گسترش می‌یابد و لیاقت‌سالاری جای خود را به ارادت‌سالاری می‌دهد. ساخت عمودی قدرت، بدبینی سیاسی، خشونت و عدم تساهل از دیگر نتایج فرهنگ سیاسی اقتدارگر است. این در حالیست که در فرهنگ سیاسی

دموکراتیک «ساخت افقی قدرت، افسون‌زدایی از قدرت، اعتماد سیاسی، لیاقت‌سالاری، عدم خشونت و حل مسالمت‌آمیز اختلافات و وجود تساهل و مدارا» از ویژگی‌های اصلی هستند.<sup>(۹)</sup> در اینجا به روشنی می‌توان اثرات فرهنگ سیاسی را بر ساختار سیاسی مشاهده کرد. به عنوان مثال در جوامع اقتدارگرا قداست قدرت زمینه را برای آزادی سیاسی از بین می‌برد حال آنکه در جوامع مردم‌سالار آنچه موجب و پشتوانه آزادی است تاب‌زدایی از سیاست و احساس آزادی در بحث از مسایل سیاسی است. به همین ترتیب شیوع حس بدبینی در جوامع اقتدارگر اعتماد را که پایه اولیه تجمع و انجمن کردن است از صحنه غایب می‌گرداند. در شرایط بی‌اعتمادی اگر چنین سازمان‌ها و تشکیلاتی پیدا شود خود مبتنی بر آمریت و اطاعت محض خواهد بود. همچنین است روحیه خشونت و عدم تساهل که در کنار بی‌اعتمادی موجب افزایش منازعه و کشمکش می‌شود حال آنکه در فرهنگ سیاسی مردم‌سالار وجود روحیه تساهل و مدارا منازعات را به مسیرهای مسالمت‌آمیز هدایت می‌کند. البته در شرایط توسعه، کشمکش و منازعه رفع نخواهد شد اما مطمئناً مخالفان به عنوان مرتدان و دشمنان بشریت به حساب نمی‌آیند.<sup>(۱۰)</sup>

### ریشه‌های اجتماعی فرهنگ اقتدارگر

اساساً فرهنگ اقتدارگرا نتیجه تداوم طولانی مدت ساختار اقتدارگرا فرض می‌شود. ساختار اقتدارگرا را می‌توان در دو وجه خرد و کلان مورد بررسی قرار داد. در وجه خرد آن ساختار خانواده است که در فرایند جامعه‌پذیری اولیه فرهنگ اقتدارگرا را منتقل می‌کند و در وجه کلان ساخت سیاسی جامعه است که طی مراحل بعدی جامعه‌پذیری، فرهنگ اقتدارگرایانه اولیه را تشدید و تثبیت می‌کند.

### الف - ساخت خانواده

برخی از جامعه‌شناسان خانواده را همچون کوچکترین واحد تشکیل‌دهنده جوامع انسانی می‌دانند و چنین می‌اندیشند که این جوامع به نوعی پیرامون الگوی خانواده ساخته شده‌اند. از این دیدگاه خانواده الگویی برای ساماندهی روابط در سطوح بالاتر از خود و در کل جامعه تلقی می‌شود. نظریه این جامعه‌شناسان - که

تقریباً همگی از محافظه کاران هستند - قابل بحث است، زیرا بسیاری از جوامع ابتدایی خانواده را به معنای اخص کلمه نمی شناخته اند. به نظر دوورژه رشته های ارتباطی میان ساخت های خانوادگی و سایر ساخت های اجتماعی آنگونه که تصور می شد مهم نیستند. ولی فروید برای این نظریه های سنتی استدلال های روانشناسانه می آورد. به نظر فروید اقتدار پدری و مادری، کم و بیش همچون الگوی ریخت برای سایر اشکال اقتدار به کار می رود.<sup>(۱۱)</sup> بر این اساس ساخت قدرت در خانواده ممکن است سه شکل متفاوت داشته باشد.

خانواده دموکراتیک	خانواده نیمه دموکراتیک	خانواده اقتدارگرا	نمودار توزیع قدرت در خانواده
<p>فرزندان</p> <p>مادر پدر</p> 	<p>مادر پدر</p>  <p>فرزندان</p> 	<p>پدر</p>  <p>مادر</p>  <p>فرزندان</p> 	<p>نمودار توزیع قدرت در خانواده</p>

نمودار شماره یک: انواع ساخت قدرت در خانواده

۱ - ساخت اقتدارگرا که در آن اعمال قدرت شبیه به جداول سازمانی نیروهای مسلح است که در آن، هر فرد به جز فرمانده اصلی، تحت فرماندهی فرد بالاتر است. در این ساخت قدرت چنانکه شخص اول خانواده پدر باشد آن خانواده پدرسالار است؛ ولی اگر شخص اول سلسله مراتب قدرت مادر باشد، خانواده مادرسالار به شمار می آید.

۲ - ساخت نیمه دموکراتیک که در این ساخت، اگرچه توزیع قدرت بین نسل های متفاوت برابر نیست، با این همه قدرت بین پدر و مادر به طور یکسان توزیع شده است.

۳- ساخت دموکراتیک که در آن قدرت بین همه افراد خانواده تقریباً به طور یکسان توزیع شده است.<sup>(۱۲)</sup>

فرهنگ سیاسی اقتدارگرایانه با ساخت خانواده پدرسالارانه ملازمت دارد. در ساخت خانواده پدرسالارانه به ویژه هنگامی که با تمرکز قدرت، انضباط شدید و روابط سرد عاطفی همراه باشد، پدر میان مهر مطلق و قهر مطلق در نوسان است و کودک احساس می‌کند بر رفتار دیگران نسبت به خود کنترلی ندارد. در نتیجه دنیا به نظرش غیر عقلانی و غیر قابل اعتماد می‌رسد. بنابراین می‌کوشد امنیت خود را از طریق اطاعت از فرادستان تأمین کند. بدین سان شیوه‌ای که کودک در برخورد با سلطه پدری اتخاذ می‌کند، تأثیر پایداری در برخورد او با قدرت سیاسی می‌گذارد.<sup>(۱۳)</sup>

از نظر تاریخی نهاد خانواده به عنوان اصلی‌ترین هسته حیاتی و واحد فعالیت زیستی در ایران از آغاز ظهور ایرانیان در تاریخ، صورتی منسجم و معتبر و مقدس داشته است. از ویژگی‌های ممیزه خانواده بعد از ورود آسیایی‌ها به ایران، اقتدار مسلم پدر و قطعیت حکم او در فیصله امور خانواده بوده است.<sup>(۱۴)</sup> بنابراین خانواده از این دوران به بعد حالت پدرسالار داشته است و قدرت اداره خانواده با پدر بوده است. در ایران باستان زن به حکم نظام پدری که خواه‌ناخواه شوهرسالاری را به دنبال داشت، دارای اختیارات بسیار محدودی از نظر مادی و معنوی بود. در عوض، مرد پدرسالار، رهبر مذهبی، قاضی توانا و نگهبان آتش خانواده به‌شمار می‌آمد.<sup>(۱۵)</sup>

علاوه بر این نقش زنان در صحنه تاریخ ایران نیز بسیار اندک و حتی ناچیز بوده است؛ به عبارت دیگر تاریخ ایران تاریخی بوده است که همیشه ماجراهای مردانه، زور و ستم‌ها و عدل و عطف‌های مردانه، نیکی‌ها و بدی‌ها، محبت‌ها و پلشتی‌های مردانه بر آن حاکم بوده‌اند و زن اجازه نقش‌آفرینی نیافته است. به همین دلیل «از عوامل مؤنث در این تاریخ چندان خبری نیست.» و حقیقت این است که زن ایرانی در گذشته، عملاً وجود خارجی نداشته است و اگر وجود خارجی داشته، وجودی مخفی، مرموز، عقب‌نگه‌داشته شده و مردزده بوده است.<sup>(۱۶)</sup>

معمولاً مفروض اساسی که پدرسالاری و یا مردسالاری در خانواده مبتنی بر آن بوده است، برداشتی است که زن را حقیر، کوتاه‌بین، احساساتی، نادان و نظایر اینها می‌داند. به ایات زیر توجه کنید:

زنان نازک دلند و سست رایند      به هر خو چون بر آیشان برآیند  
 زنان چون ناقصان عقل و دینند      چرا مردان ره آنان گزینند  
 زنان در آفرینش ناتمامند      از ایرا خویش کام و زشت نامند

تعبیراتی از این دست نشانگر آن است که برداشت منفی از زن می تواند به توجیهی برای تحمیل الگوی اقتدارگرا در خانواده براساس حاکمیت مرد تبدیل شود، زیرا:

فضل مردان بر زن ای حالی پرست      زآن بود که مرد پایان بین تر است  
 در نتیجه برتر شمرده شدن مرد و حقیر انگاشتن زن، مرد در رأس خانواده قرار می گیرد و در مقابل زن - و طبعاً در مقابل دیگر اعضای خانواده - جایگاه برتر و غیر قابل سؤالی می یابد. به عبارتی «شوهر خدای کوچک زن» می شود. هر آنچه او گوید حجت تلقی می شود و در نتیجه او حق پیدا می کند در سطح خانواده سرکوبگر هم باشد. در نتیجه:

به گفتار زنان هرگز مکن کار      زنان را تا توانی مرده انگار  
 ور کند سرکشی هلاکش کن      آب رخ می برد به خاکش کن  
 زن چو مار است زخم خود بزند      بر سرش نیک زن که بد بزند<sup>(۱۷)</sup>

در مجموع به نظر می رسد ساخت خانواده ایرانی طی دوره های مختلف تاریخ ایران علی رغم همه فراز و نشیب ها کمتر دچار تحول شده است. دیوید مک کللند<sup>۱</sup> پژوهشگر آمریکایی طی تحقیقی که در سال ۱۹۶۸ انجام داد، به این نتیجه رسید که ساخت خانواده ایرانی بسیار اقتدارگرا و سلطه طلب است. به نظر مک کللند سلطه پدر در حوزه های گوناگون زندگی باعث عدم اعتماد کامل فرد می شود. این امر سبب می شود که فرد بسیار درونگرا شود یا انتقام پدرش را از دولت و زندگی اجتماعی و سیاسی بگیرد. بنابراین ممکن است حالتی از افراط و تفریط به وجود بیاید: یا انفعال کامل و یا فعالیت بسیار شدید.<sup>(۱۸)</sup>

در هر حال ساخت اقتدارگرای خانواده ایرانی اولین حلقه واسطه باز تولید فرهنگ سیاسی اقتدارگرا بوده است. به ویژه اینکه در جامعه سنتی نقش خانواده در جامعه پذیری سیاسی افراد مهمتر و پایدارتر از نقش دیگر کارگزاران جامعه پذیری



سیاسی بوده است.

### ب - ساخت سیاسی اقتدارگرا

فرهنگ سیاسی اقتدارگرا در ایران «گرچه ریشه‌های عمیق و گسترده‌ای دارد، اما خود (دست کم) به وسیله نوع رابطه عمودی و شیوه اعمال قدرت، حفظ یا تقویت می‌شود.»<sup>(۱۹)</sup> از این دیدگاه تداوم ۲۵۰۰ سال پادشاهی خودکامه، مستبد و فردی بدون ایجاد زمینه‌های پذیرش آن در میان مردم - که همانا فرهنگ اقتدارگرا است - ممکن نبود.

بی شک فرایند جامعه‌پذیری اولیه در ایران در پیدایش و تقویت فرهنگ تابعیت بسیار مؤثر است. با این حال، تشکیل و تداوم فرهنگ سیاسی، برخلاف آنچه برخی از نویسندگان مانند تالکوت پارسونز گفته‌اند، صرفاً حاصل «درونی شدن فرهنگ هنجاری از طریق مجاری جامعه‌پذیری اولیه» نیست. در واقع در آثار جامعه‌شناسان غربی بر تأثیر فرهنگ بر ساخت قدرت، تأکید مبالغه‌آمیزی شده است؛ درحالی‌که تأثیرات تقویت‌کننده رابطه و ساخت قدرت بر فرهنگ سیاسی به عنوان مانع توسعه، مورد توجه کافی قرار نگرفته است. از این نظر ساخت‌های سیاسی از یک سو محصول فرهنگ سیاسی به شمار می‌روند و از سوی دیگر فرهنگ سیاسی را شکل می‌دهند.

به اعتقاد دکتر حسین بشیریه، «میان فرهنگ سیاسی و ساخت قدرت، رابطه بازتولید و گزینش وجود دارد.» وی تأکید می‌کند با این حال می‌توان تأثیر ساخت سیاسی بر فرهنگ سیاسی را انتزاع کرد. از چنین دیدگاهی است که آلموند و وربا تأکید می‌کنند که فرهنگ سیاسی همان نظام سیاسی درونی شده در ادراکات، احساسات و ارزیابی‌های مردم است.<sup>(۲۰)</sup>

از نظر تاریخی در مورد وجود استبداد مطلق‌العنان شرقی و ایرانی که با تمرکز قدرت سیاسی، نظامی و حتی مالکیت انحصاری بر زمین همراه بوده است، کمتر مناقشه وجود دارد.<sup>(۲۱)</sup> به قول خانم لمبتون از آنجا که اصل نظارت بر صاحبان قدرت در فکر سیاسی ایران وجود نداشته است، در ساختار سیاسی جامعه ایران نهادهای نظارت‌کننده بر قدرت به صورت مطلق توسط عالی‌ترین مرجع به کار بسته

می شده است.<sup>(۲۲)</sup> با وجود این که همه نظریه‌های موجود، وجود استبداد مطلق‌العنان را تأیید می‌کنند، اما بر سر تبیین و توضیح این ساخت سیاسی و ریشه‌های جامعه‌شناختی آن اختلاف نظر وجود دارد. حداقل سه نظریه مهم در مورد تبیین ویژگی‌های جامعه‌شناختی ساخت سیاسی ایران وجود دارد.

۱ - ساخت پاتریمونیالی که اولین بار از طرف ماکس وبر ارائه شد.

۲ - نظریه استبداد شرقی که اولین بار از طرف مارکس و انگلس در تبیین ساخت اجتماعی جوامع شرقی (و در مقایسه با فئودالیسم اروپایی) ارائه گردید. این نظریه توسط برخی از صاحب‌نظران با ویژگی‌های جامعه ایرانی تطبیق داده شده، و تحت عنوان استبداد ایرانی منتشر شده است.

۳ - نظریه دولت تحصیل‌دار<sup>۱</sup> که در تبیین علل عدم رشد دموکراسی و توسعه‌نیافتگی جامعه مدنی در برخی جوامع از جمله ایران بیان شده‌اند.<sup>(۲۳)</sup>

بحث از سه الگوی بدیل فوق برای تبیین ساخت سیاسی اقتدارگرا در ایران از حوصله این نوشتار خارج است. اما با توجه به واقعیات موجود در تاریخ ایران و انطباق بیشتر آن با ساخت پاتریمونیالی، ویژگی‌های این ساخت را مورد توجه قرار می‌دهیم.

### ساخت پاتریمونیال

پاتریمونیالیسم گفتمان سیاسی نظام سنتی ایران پیش از انقلاب مشروطه بوده است.<sup>(۲۴)</sup> فرهنگ جامعه‌شناسی در توضیح پاتریمونیالیسم می‌نویسد: «در جامعه شناسی ماکس وبر پاتریمونیالیسم صورتی از حاکمیت سیاسی سنتی است که در آن یک خاندان پادشاهی، قدرت جابرانه را از طریق دستگاه دیوانی اعمال می‌کند. در نظامات سلطه موروثی اداره امور و قدرت سیاسی در کنترل شخصی مستقیم فرمانروا قرار دارد.»<sup>(۲۵)</sup>

با کمی کنکاش در مهم‌ترین اثر وبر، یعنی «اقتصاد و جامعه»، می‌توان اصلی‌ترین ویژگی‌های پاتریمونیالیسم را به شرح زیر استقرا کرد:

۱ - نظام اداری و سیاسی پاتریمونیال فی‌نفسه به مثابه ابزاری کاملاً خصوصی در اختیار حاکم است و قدرت سیاسی به عنوان بخشی از مایملک شخصی وی

محسوب می شود.

۲ - مهم ترین فصل ممیزه نظام اداری پاتریمونیال از دیوان سالاری های عقلانی، عدم تفکیک دو سپهر «خصوصی» و «عمومی» و مبهم بودن مرز میان این دو عرصه است.

۳ - در قیاس با فئودالیسم، رژیم پاتریمونیال دارای انعطاف فوق العاده ای در جهت تحرک اجتماعی و کسب ثروت است. حاکم پاتریمونیال می تواند به گونه ای بلامنازع در صحنه اقتصادی و اجتماعی جولان دهد و هیچ تعهدی نسبت به حفظ مرزها و موانع منزلتی نداشته باشد.

۴ - تحت رژیم پاتریمونیال تنها گونه های معینی از سرمایه داری قادر به رشد است و معمولاً همین اشکال سرمایه داری است که رشد فوق العاده ای می کنند. در میان این گونه ها، باید از سرمایه داری مبتنی بر قدرت سیاسی<sup>۱</sup> و سرمایه داری تجاری<sup>۲</sup> نام برد. یکی از عوامل مهم مرکزیت یابی روابط پاتریمونیالی، پیدایش انحصارات تجاری است.

۵ - ستیزی دائمی میان حاکم پاتریمونیال و زمین داران محلی وجود دارد. منازعه مستمر میان قدرت مرکزی با قدرت های مرکزگرای محلی، مسأله غامضی را در این رژیم ها به وجود می آورد. هنگامی که یک حاکم پاتریمونیال با منبع قدرت شخصی خود اعم از مستملکات ارضی و سایر منابع درآمدی و سربازان و دیوانیان وفادار به خود روبروی سایر اشراف که آنان هم صاحب قدرت مستقل و مخصوص به خود هستند قرار می گیرد، معلوم نیست که همواره جرأت و توان انهدام قدرت های پاتریمونیال مستقل محلی را داشته باشد. (۲۶)

دو پژوهشگر دیگر به نام های بیل و اسپرینگبورگ که پاتریمونیالیسم را الگوی مسلط رهبری در خاورمیانه می دانند، شش ویژگی اصلی به شرح زیر برای آن برمی شمارند.

۱ - شخصی بودن امر سیاست: جامعه پاتریمونیال مبتنی بر روابط شخصی است. جامعه یا اجتماع، در واقع یک خانواده گسترده است و شبکه روابط شخصی و

1- Politically-Oriented Capitalism

2-Trade-Oriented Capitalism

پیوندهای غیر رسمی بر آن غلبه دارد؛ حتی اگر مؤسسات رسمی هم به وجود آمده باشد، سازوکار تصمیم‌گیری شخصی است و به همین خاطر تمام مسئولیت‌ها متوجه یک نفر می‌گردد و انگشت اتهام به سوی او نشانه می‌رود.

۲- تقرّب: علیرغم همه مناصب و مشاغل و عناوین رسمی، تقرّب فیزیکی به حاکم از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. کسانی که به او نزدیک‌ترند (خویشاوندان، آشنایان، دوستان و ...) موقعیت سیاسی مهمتری دارند و نقش‌های اصلی سیاسی را در صحنه به عهده می‌گیرند. لذا، عموماً انتقال قدرت، خصلت کودتاهای درباری را دارد، یعنی داخل دودمان حاکمه شکاف می‌افتد و چالشگرانی از درون هسته اصلی قدرت، حاکم را به زیر می‌کشند. از آنجا که تصمیم‌گیری در این سیستم‌ها شدیداً متمرکز و شخصی و غیر رسمی است، برای مشارکت در امر تصمیم‌گیری باید هرچه بیشتر به شخص حاکم نزدیک شد.

۳- غیررسمی بودن: شخصی بودن سیاست ناگزیر به غیررسمی بودن آن منتهی می‌شود. در این نظام‌ها، ساخت قدرت از نهادینگی گریزان است و تصمیم‌گیری‌ها غیرشفاف و از نوع پشت پرده است. دستگاه حاکم از مجرای نهادهای رسمی مثل حزب و پارلمان که موجب عقلانی شدن فرایند تصمیم‌گیری می‌شود، عمل نمی‌کند و لذا همین الگوهای کنترل و اقتدار غیررسمی موجبات بی‌ثباتی تصمیمات را فراهم می‌آورد. رازآلودگی و بی‌ثباتی تصمیم‌گیری به ایجاد گروه‌های غیر رسمی و ذی‌نفوذ می‌انجامد.

غیر رسمی بودن سیاست و عدم نهادینگی ساخت سیاسی و فرایند تصمیم‌گیری، باعث انعطاف زیادی می‌شود و قدرت مانور و ظرفیت حاکم را برای دخالت در امور بالا می‌برد و قابلیت حساب‌کشی از او کاهش می‌یابد.

۴- ستیز متوازن: حاکم تنها چیزی را که نهادینه می‌کند دشمنی و رقابت ناسالم میان اطرافیان است و این امر در همه سطوح از نهاد خانواده تا دیوان‌سالاری ملی دیده می‌شود. شاه که همه را به جان هم انداخته است، به عنوان داور نهایی ظاهر می‌شود و اساساً یکی از کارکردهای مهم حاکم پاتریمونیال، توزیع و باز توزیع قدرت در میان جناحهای اطرافش است و این، درواقع نوعی سازوکار تأمین برای ممانعت از شکل‌گیری قدرتی در عرض قدرت شاه است. تنش دائمی میان اطرافیان به

گونه‌ای متعادل می‌شود که قدرت فوق‌العاده متمرکزی خارج از سپهر حاکمیت امکان رشد پیدا نکند. سیستم پاتریمونیا ل این ظرفیت را دارد که با موازنه ستیزش‌ها و تنش‌ها ثبات خود را تضمین کند و نوعی پیوند اجتماعی با اتکا به ستیز (و نه تشریک مساعی) برقرار سازد.

۵- لیاقت نظامیگری: پاتریمونیا لیس م دارای دیوان‌سالاری لشکری و کشوری بزرگی است که به شخص حاکم سرسپردگی و ارادت دارد. علامت مشخصه سیستم پاتریمونیا ل، تنش دائمی میان نیروهای رو به مرکز و نیروهای گریز از مرکز است، چرا که الگوهای تقسیم و تنش دائمی، نظام را دائماً به فروپاشی تهدید می‌کند. تنها ابزار کلیدی که در دست حاکم است و می‌تواند به وسیله آن به تقویت نیروهای رو به مرکز بپردازد، سازمان نظامی وفادار است. تنش و نزاع دائمی گهگاه این امکان را به وجود می‌آورد که جبهه ناپایداری میان جناحهای رقیب بر ضد شخص حاکم به وجود آید و در همین جاست که حاکم پاتریمونیا ل باید بتواند با اتکا به ارتش خصوصی خود که تنها منجی اوست در برابر این عدم توازن موضع بگیرد. سازمان نظامی نیز از همان الگوی عام پاتریمونیا لیس م پیروی می‌کند. ارتش نماینده اراده قاهره شاه است و او، خود فرمانده کل نیروهای مسلح است.

اصولاً نظام پاتریمونیا ل بر سرنیزه تکیه زده و با شکسته شدن آن (مثلاً در یک جنگ)، احتمال سقوط نظام هم افزایش می‌یابد.

۶- توجیه دینی: نظامهای پاتریمونیا ل شرقی، در خاورمیانه، با اتکا به نوعی عقیده مذهبی، حقانیت خود را توجیه می‌کنند. در این قبیل نظام‌ها، مراتب فرماندهی و فرمانبری روی زنجیره‌ای از استخلاف قرار دارد که حلقه‌های آن به خدا و پیامبر منتهی می‌شود. شاه خلیفه و سایه خداست و همین اتصال به ماوراء طبیعت پایه مشروعیت او را توجیه می‌کند و به قول موسکا سیمان مذهب، مقوم قواعد نظام پاتریمونیا ل است. چون و چرا در قبال قدرت حاکم، چالش با حکم خداست، به همین دلیل شورش‌های سیاسی ناگزیر شکل شقاق مذهبی به خود می‌گیرد و خصومت با شخصیت‌های سیاسی، عداوت با قادر متعال تلقی می‌شود.

در مجموع در نظام پاتریمونیا ل، حکومت چون قائم به شخص است، از

بسیارهای شایسته‌سالاری<sup>۱</sup> دور است و ارادت جای لیاقت و محرمیت جای شایستگی را می‌گیرد. شاه، قلب است و شرط تقرب به او، وفاداری و اطاعت بی‌قید و شرط است. این ویژگی در سلسله مراتب طولی جریان دارد یعنی نفر بعدی هم به دنبال کسب اطاعت محض اطرافیان خود است، اطرافیانی که حدوث و بقائشان به وجود او بستگی دارد. در چنین ساخت و بافتی، روابط عمومی قدرت یکسویه می‌شود، یعنی آمریت و قدرت از بالا به پایین نشت می‌کند. در کنار این نوع رابطه قدرت، نوعی رابطه افقی قدرت هم داریم که دارای خصلت هم‌چشمی متوازن است، یعنی عناصری با نیروی برابر، در یک صحنه ستیز، یکدیگر را کنترل می‌کنند. رقابت آنها با یکدیگر بر سر اندازه ابراز وفاداری به شخص حاکم است و حاکم نیز به نوبه خود به دستکاری کردن و تشویق این رقابت می‌پردازد. در چنین سیستمی، همه ایده‌های مهم و استراتژی‌ها و سیاست‌ها و برنامه‌ها از ناحیه حاکم سرچشمه می‌گیرد و دیگران، جملگی طفیل هستی او هستند.<sup>(۲۷)</sup>

در ایران گفتمان سنتی پاتریمونیالیسم مرکب از دو عنصر عمده «نظریه شاهی ایرانی» و «نظریه سیاسی شیعی» بوده است. به عبارت دیگر این گفتمان مذهبی - سلطنتی است؛ چه در شکل ماقبل اسلامی آن و چه در شکلی که در دوران گسترش اسلام به ایران پیدا کرد.<sup>(۲۸)</sup>

همانگونه که خانم لمبتون نیز اشاره می‌کند، اندیشه سیاسی در ایران پاسخی برای این مسئله که چه کسی نگهبان را نگهبانی می‌کند، نداشت. از بابت نظری سلطان تابع شریعت بود، اما در عمل هیچ وسیله‌ای تدبیر نشده بود که او را وادار به تبعیت کند و به همین لحاظ این امر به مقیاس وسیعی جنبه نظری داشت.<sup>(۲۹)</sup> به اعتقاد لمبتون فقدان اصل نظارت بر صاحبان قدرت را می‌توان در نظریه پادشاهی ایرانی، در نظریه خلافت و در نظریه سلطنت متکی بر خلافت و حتی امامت می‌توان مشاهده کرد.<sup>(۳۰)</sup> سید محمد خاتمی در کتابش، «آیین و اندیشه در دام خودکامگی» بارها تأکید می‌کند که از دوران استیلای امویان تا زمان برخورد جهان اسلام با فرهنگ و تمدن غرب حکومت‌ها با همه اختلاف‌های ظاهری همگی خودکامه بودند و بر زور تکیه داشتند. به اعتقاد وی «تغلب» مایه اصلی حکومت‌ها بود و خواست مردم

به عنوان عامل اساسی و پایدار در استقرار یا واژگونی حکومت‌ها تأثیر نداشت و طبعاً حاکمان نیز خود را در برابر هیچ نهاد تعریف شده بشری مسئول نمی‌شناختند.<sup>(۳۱)</sup> در هر حال از آنجا که در ساختار سیاسی جامعه ایرانی نهادهای نظارت‌کننده بر قدرت سر برنیاوردند، قدرت به طور مطلق به اجرا در می‌آمده است.<sup>(۳۲)</sup>

در مجموع گفتمان پاتریمونیالیسم ایرانی بر پدرسالاری سیاسی، آمریت و اطاعت و تابعیت محض، پیوند سیاست با اسطوره و مذهب، رابطه میان حاکم و خداوند، قداست قدرت و نقدناپذیری آن و حذف رقابت و مشارکت متکی بوده است. همچنین ساخت پاتریمونیالی حاکم بر ایران هویت سیاسی خاصی به ایرانیان می‌بخشد که مهم‌ترین ویژگی‌های آن عبارتند از: فرصت‌طلبی سیاسی، انفعال، اعتراض پنهان، ترس و تسلیم، سکوت، فردگرایی منفی و غیره.<sup>(۳۳)</sup>

در تاریخ معاصر، انقلاب مشروطه مبین پایان یافتن عصر فرهنگ آمریت و پاتریمونیالیسم سنتی است. با آنکه هدف صاحب‌نظران اندیشه انقلاب مشروطه تحدید قدرت حاکمه و استقرار نظام مردم‌سالار بود، اما سیر تحولات، جریان مشروطه را به سوی دیگری سوق داد. وضعیت تاریخی ایران و شرایط توسعه اقتصادی و اجتماعی آن نه تنها فرهنگ سیاسی مسلط را دچار تحول بنیادین نکرد، بلکه وسایل دیگری را برای تقویت فرهنگ سیاسی آمریت به دست داد. دوران پس از انقلاب مشروطه تا پیروزی انقلاب اسلامی را می‌توان عصر نوپاتریمونیالیسم نامید، عصری که در آن دولت مطلقه مدرن در ایران شکل می‌گیرد.<sup>(۳۴)</sup>

### نوپاتریمونیالیسم

مطابق یک تعریف هرگاه اقتدار پاتریمونیال بتواند خود را از محدودیت‌های سنتی به طور مطلق برهاند، سلطانیسم نامیده می‌شود. براساس یک تعریف نسبتاً مشابه «اگر دولت پاتریمونیال به طور سطحی و ساختگی نوسازی شود، تدریجاً به حالت سلطانی نزدیک می‌شود؛ در این صورت، دولت خودکامه‌ای تشکیل می‌شود که مبنای اطاعت از حکمروا، دیگر نه سنت است، نه اینکه حاکم نماینده عینی یک ایدئولوژی است، نه آن که وی واجد رسالت فرهی یگانه‌ای است. بلکه فقط و فقط

آمیخته‌ای از خوف و رجاء و منع و عطاء اطاعت را نهادینه می‌کند.»<sup>۱</sup> ماکس وبر که احتمالاً خود واضع این واژه است و عمدتاً دولت‌های استبدادی آسیایی و به‌ویژه امپراتوری عثمانی را مدنظر داشته، خودکامگی و تمرکز فوق‌العاده قدرت نزد شخص حاکم و بی‌قیدی وی را نسبت به محدودیت‌های سنتی، اصلی‌ترین شاخص‌های سلطانیسم می‌داند. اما گودوین و اسکاچیل در این خصوص تعریف نسبتاً متفاوتی عرضه کرده‌اند: رژیم نوپاتریمونیال و سلطانی، نظامی است که قدرت سیاسی، کاملاً در دست فرمانده دیکتاتوری متمرکز است که اجازه نمی‌دهد هیچ گروه باثبات سیاسی که دارای امتیازهای ویژه‌ای باشد در فضای سیاسی<sup>۱</sup> استقرار یابد. چنین دیکتاتوری حتی قائل به اختیارهای دسته‌جمعی برای افسران نظامی یا طبقات ممتاز اقتصادی و اجتماعی نیست.

رژیم‌های سلطانی، به سیاست رسمی ائتلاف میان منابع سازمان‌یافته دولت از یک سو و منافع اجتماعی از سوی دیگر، دست نمی‌یازند و با چانه‌زنی متعارف در سیاست‌های عمومی که از ویژگی‌های کورپوراتیسم<sup>۲</sup> است بیگانه‌اند. این رژیم‌ها، در بهترین حالت، ائتلافی از اشخاص جاه‌طلب هستند نه ائتلاف نمایندگان طبقات و گروه‌های هم‌سود.

در رژیم نوپاتریمونیال، بالاترین مقام صاحب اختیار، بر فراز شبکه گسترده‌ای از هبه<sup>۳</sup> نشسته است و اساساً اتکایی به ایدئولوژی یا قانون ندارد. حق حاکمیت در اینجا نیز مثل رژیم‌های سنتی پدر شاهی، از آن شخص است نه پست و مقام اداری، لذا به جای سیستم رسمی و اداری، روابط وفادارانه و وابستگی‌های خصوصی، شبکه اصلی ارتباطات حکومتی را می‌سازد. مرز میان منافع عمومی و خصوصی مبهم است و صاحب‌منصبان اداری بیشتر به خاطر افزایش منزلت و ثروت، پست‌های اداری را اشغال می‌کنند و نه به منظور ارائه خدمات عمومی. جوهر رژیم نوپاتریمونیال اعطای مناصب اداری عمومی، امتیازات، قراردادهای

1- Polity

۲- کورپوراتیسم Corporatism - که به «دولت محافلی» ترجمه شده است - صورتی از سازمان اجتماعی است که در آن، تصمیمات کلیدی اقتصادی، سیاسی و اجتماعی، به وسیله گروه‌های تشکیل‌یافته (اتحادیه‌های کارگری، اتحادیه‌های کارفرمایی، شرکت‌ها، انجمن‌های داوطلبانه و غیره) یا مشترکاً به وسیله این گروه‌ها و دولت گرفته می‌شود.

3- Patronage



پروژه‌ها و ... به عنوان مرحمتی به مقربان است. در عوض این هبه‌های مادی، تحت‌الحمایگان<sup>۱</sup>، حمایت‌ها و تمکین‌های گوناگونی را به نفع حامیان<sup>۲</sup> بسیج می‌کنند و همه اختیارات تصمیم‌گیری را به بالا ارجاع می‌دهند.

از دیگر مشخصات نظام‌های نوپاتریمونیال، فساد گسترده و عمیق در همه اجزا و ارکان اداری آن است. زیرا خودکامگان پدرسالار که دائماً به دنبال استقلال خود از نهادهای دولتی هستند، برای حفظ اقتدار به شبکه گسترده‌ای از عطایا و هبه‌ها (نه قوانین شخصی و ایدئولوژی) متوسل می‌شوند و همین بده‌بستان‌های غیر رسمی فساد را دامن می‌زند.

ساموئل هانتینگتون، در یک کلام، از قول وبر چهار ویژگی اصلی برای رژیم‌های سلطانی بر می‌شمارد که عبارتند از: بخشش و هبه و عطایا، خویشاوندپروری<sup>۳</sup>، رفیق‌بازی<sup>۴</sup> و فساد<sup>۵</sup>.

قدر مشترک این ویژگی‌ها را می‌توان این‌گونه صورتبندی کرد که رژیم سلطانی از یک سو به علت پشت پا زدن به پایه‌های مشروعیت سنتی خود (احتمالاً به واسطه شبه‌نوسازی برون‌زا) و از سوی دیگر به علت حذف کلیه گروه‌های صاحب امتیاز (اعم از گروه‌های قدرت، ثروت و منزلت) از صحنه سیاسی و اجتماع، رژیمی فاقد مشروعیت و بدون پایگاه طبقاتی است.<sup>(۳۵)</sup>

### ساخت و فرهنگ نوپاتریمونیالی در عصر پهلوی

اکنون می‌توان ویژگی‌های برشمرده‌شده برای رژیم‌های پاتریمونیال و نوپاتریمونیال را در نظام سیاسی حاکم بر ایران پس از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی سراغ گرفت. اگرچه پرداختن به تک‌تک ویژگی‌ها و تطبیق آن با عصر پهلوی مبحث را به درازا می‌کشاند، اما به پاره‌ای از ویژگی‌های نوپاتریمونیالیسم در عصر پهلوی به‌ویژه دوران محمد رضا اشاره می‌کنیم.

1- Clients

2- Patrons

3- Nepotism

4- Cronyism

5- Corruption

گراهام فولر در مورد شخصی بودن امر سیاست در ایران می‌نویسد: در نظام سیاسی، اجتماعی ایرانیان، فرد با شخصیت‌ها سروکار دارد و نه با نهادها، مناسبات شخصی تا به امروز فراتر از هرگونه رابطه رسمی یا نهادی شده است. نهادها در غیاب شخصیت‌هایی که به آنها زندگی می‌بخشند و خصلت و قدرت آنها را تعیین می‌کنند، بی‌معنا هستند.<sup>(۳۶)</sup> در دوران پهلوی شخصی بودن سیاست در حوزه زندگی سیاسی باعث از دست رفتن استقلال عمل فرد می‌شد و در نتیجه نخبگان فقط در خدمت شخص شاه قرار گرفته، به ابزارهای اجرایی تصمیمات وی تبدیل می‌شدند. ضمن اینکه شاه نیز به طور متقابل با اعمال سیاست‌های تشویقی و تنبیهی - سیاست چماق و هویج - اطاعت و تسلیم بازیگران سیاسی را میسر می‌ساخت.<sup>(۳۷)</sup>

امیر عباس هویدا در پاسخ فردی که از شخص شاه به عنوان شخص اول مملکت یاد کرده و از سیاست‌های دولت انتقاد می‌نمود، چنین می‌گوید: «مگر ما شخص دومی هم در این مملکت داریم که شما از شاهنشاه به عنوان شخص اول نام می‌برید؟ همه ما مطیع و فرمانبر اعلیحضرت هستیم، دومی در این مملکت وجود ندارد.»<sup>(۳۸)</sup>

پیش از این، از اهمیت تقرب به حاکم در نظام‌های پاتریمونیالی سخن به میان آوردیم. مینو صمیمی در خاطرات خود می‌نویسد: «مشاغل کلیدی در اختیار کسانی قرار می‌گرفت که ضمن ملزم دانستن خود در اطاعت از شاه به عنوان حاکم و خدایگان مطلق همواره آماده کرنش و تعظیم در مقابل او و اجرای فرامینش بودند.»<sup>(۳۹)</sup> در عمل، معیار ترقی و نزدیکی به شاه وفاداری و اطاعت محض از او بود. نخست وزیران، وزیران و نمایندگان مجلس و دیوانیان عالی‌رتبه همگی خود را «چاکر» و «خاکپای» همایونی می‌نامیدند. محمدرضا شاه با آگاهی تمام نزدیکان و مشاوران به خصوص نخست‌وزیران خود را از میان مطیع‌ترین و وفادارترین آنها انتخاب می‌کرد.<sup>(۴۰)</sup>

از طرف دیگر پاتریمونیالیسم بر فراز تفرقه و چشم و هم‌چشمی (که با رقابت تفاوت دارد) بنا شده و شعار آن «تفرقه بیانداز و حکومت کن» است. مکانیسم‌های گوناگون برای دامن زدن به این تفرقه‌ها به کار گرفته می‌شد. این مکانیسم‌ها اسطوره‌های تقدیرگرایانه‌ای را درباره فرجام تلخ و محتوم همبستگی‌ها و پیوندهای

سیاسی، گریزناپذیری خیانت‌ها و استمرار توطئه‌چینی‌ها دامن می‌زد. نفاق و تفرقه بین نخبگان به نوبه خود موجب می‌شد تصویری که از شاه به عنوان داوری بی‌طرف و جویای همکاری بین گروه‌های متنازع در راستای مصالح ملت ترسیم می‌شد و درباره آن تبلیغ می‌گردید، اعتبار پیدا کند. در واقع شاه خود را عمیقاً درگیر جنگ قدرتی کرده بود که سرانجام موضع غالب را برایش به ارمغان می‌آورد.<sup>(۴۱)</sup>

پادشاهی پهلوی و ارتش هر دو دلبستگی ژرفی به تداوم یکدیگر داشتند، چراکه ارتش ایران را رضا شاه که خود یک افسر بود، به وجود آورده، پرورش داده و گرامی داشته بود. در زمان او افسران ارشد از موقعیت‌های ممتازی برخوردار گشته و ثروت‌های درخور توجهی اندوخته بودند و چنین برمی‌آمد که جز تاج و تخت پادشاهی مرجع دیگری را برای وفاداری خود به رسمیت نمی‌شناختند. محمدرضا شاه نیز که آموزشی عمدتاً نظامی داشت و از اشتیاقی بی‌پایان به امور نظامی برخوردار بود، خود را مقامی به مراتب فراتر از یک فرمانده تشریفاتی نیروهای مسلح می‌انگاشت. احساس عدم امنیت متقابل، همکاری نزدیک شاه و ارتش را ضروری ساخت. شاه به بهترین وجهی کوشید تا ارتش را بازسازی و تجدید سازمان کند. و البته، نه وظیفه ارتش صرفاً به حفظ «نظم و قانون» محدود می‌شد و نه رسالت آن تنها به امور نظامی. در واقع ارتش ابزاری استراتژیک در دست سلطنت به شمار می‌رفت که در رویارویی با حریفان، و شکست و تنبیه دشمنان، از ارزش زیادی برخوردار بود. به هنگام انتخابات نیز استفاده از ارتش اجتناب‌ناپذیر می‌گردید چرا که از طریق آن می‌شد بر نتیجه انتخابات تأثیر گذارد. بدین ترتیب شاه دلایل فراوانی برای دلبستگی به ارتش احساس می‌کرد.<sup>(۴۲)</sup>

همانگونه که قبلاً نیز یادآور شدیم ارادت‌سالاری به جای شایسته‌سالاری از ویژگی‌های مهم نظام پاتریمونیالی است. علی‌رضا ازغندی در این مورد می‌نویسد «ارادت به جای لیاقت، محرمیت به جای شایستگی و تملق‌گویی به جای ابتکار و خلاقیت از مهم‌ترین ویژگی‌های بازیگران سیاسی رسمی ایران عصر پهلوی است.» بازیگران سیاسی حاکم با رفتارها و گفتارهای متملقانه خود به توهمات، تکبر و تفرعن و شخصیت‌پرستی و خودبزرگ‌بینی شاه دامن می‌زدند و او را هر روز بیش از پیش به سوی حکومت مطلقه پیش می‌رانند.<sup>(۴۳)</sup>

از طرف دیگر شاه همراه با خانواده و اطرافیانش از نظر ساختاری در موقعیتی قرار داشت که قادر بود دسته‌بندی‌های مبتنی بر حمایت و وابستگی و جریان توزیع غنائم سیاسی را تحت کنترل داشته و کسی را یارای رقابت مؤثر با او نباشد. او همچنین می‌توانست نظارت کلی ولو منفی، بر توزیع منابع کمیاب و مواضع قدرت و امتیاز به عمل آورد.<sup>(۴۴)</sup> بدین ترتیب دستگاه حکومتی با وابسته کردن مالی کارمندان و نخبگان به خود، توانایی زیر سؤال بردن و مورد انتقاد قرار دادن برنامه‌های حکومتی و ابراز مخالفت گروه‌های فوق را به شدت کاهش می‌داد و آنها را به «بله‌قربان‌گویان» و حامیان خود تبدیل می‌کرد.<sup>(۴۵)</sup> به همین دلیل است که می‌گوییم بخشش، هبه و عطایا به عنوان مرحمتی به مقربان، جوهر رژیم پاتریمونیال را تشکیل می‌دهد.

فساد گسترده و عمیق در همه اجزاء و ارکان نظام از دیگر ویژگی‌های نظام‌های پاتریمونیالی است. برای پی بردن به این واقعیت فقط اعتراف اسدالله علم را بازگو می‌کنیم. وی می‌نویسد: «من به یک طبقه حاکمه فاسد و پول‌پرست تعلق دارم و ایران تحت سلطه و نفوذ این گروه شانس ناچیزی برای نجات خود دارد.»<sup>(۴۶)</sup>

بدین ترتیب دوران سلطنت رضا شاه و محمدرضا شاه، حاکمیت بلامنازع آنها و سلطه همه‌جانبه نظام سیاسی، هویت خاصی به فرهنگ سیاسی مردم داده بود که از طریق اسطوره‌هایی چون «سلطنت موهبتی الهی» است و «خدا، شاه، میهن» و تکیه بر ناسیونالیسم شوینیستی و نمادهایی چون «تاج، تخت و سلطنت» نمایان می‌ساخت.

در این وضعیت نظام سیاسی و عناصر تشکیل‌دهنده آن، یعنی شاه و نخبگان سیاسی، در کنار تحکیم موقعیت خود، خالق موقعیتی هستند که یکایک شهروندان اخلاق و روحیات آنها را بدون کوچکترین واکنشی بپذیرند. مردمی که بدین صورت تربیت شوند، خصلت‌های اقتدارگرایانه نخبگان را می‌پذیرند و به یک «شاه کوچک» تبدیل می‌گردند. به عبارت دیگر، همانگونه که خلق و خوی شاهان و نخبگان سرایت می‌کند و اطرافیان و مشاوران او احساس شاهی می‌کنند، به همان نسبت خلیقات آنها به شهروندان نیز انتقال پیدا می‌کند.

مردمی که سال‌های مدید تحت سلطه اقتدارگرایانه زندگی کرده و تربیت

شده‌اند، به صورت طبیعی خصلت استبدادی پیدا می‌کنند. روح حاکم بر مردم در رفتار، اخلاق و روحیات آنها متجلی می‌شود. خلاصه آنکه نظام سیاسی در پویش جامعه‌پذیری سیاسی می‌تواند استفاده از سازوکارهای تأثیرگذاری چون ایدئولوژی سیاسی، احزاب رسمی، نخبگان سیاسی، رسانه‌های گروهی، دیوانسالاری و مجلس بر فرهنگ سیاسی مردم اثراتی چون تفردگرایی، مسئولیت‌گریزی، عافیت طلبی، خشونت‌گرایی سیاسی، قدرت‌گرایی، نفع‌طلبی، بیگانه‌خواهی، فسادپذیری و خلاصه تمام خلیات دستگاه حکومتی را برجای بگذارد. (۴۷)

## پانویست‌های بخش اول:

- ۱ - باقر ساروخانی، دایرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران، کیهان، ۱۳۷۰، ص ۵۰.
- ۲ - سهراب رزاقی، مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی ما، نقد و نظر ۸-۷، ص ۲۰۵.
- ۳ - ساروخانی، همان.
- ۴ - حسین بشیریه، فرهنگ و توسعه، مصاحبه با نامه فرهنگ ۵-۶، صص ۲۲-۲۳.
- ۵ - مهران سهراب‌زاده، عناصر فرهنگ سیاسی عامه، فرهنگ توسعه ۳، ص ۶۳.
- ۶ - بشیریه، همان.
- ۷ - محمدعلی همایون کاتوزیان، دموکراسی - دیکتاتوری، حکومت خودکامه، ایران‌فردا ۳۳، ص ۲۴.
- ۸ - بشیریه، همان.
- ۹ - رزاقی، ص ۲۰۴.
- ۱۰ - بشیریه، همان.
- ۱۱ - موريس دوورژه، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی شریعت پناهی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۶۸، صص ۲۱۱-۲۱۲.
- ۱۲ - اقتباس از مقاله منیژه نویدنیا، خانواده خود را بشناسیم، حقوق زنان، شماره ۱۷، ص ۱۵.
- ۱۳ - حسین بشیریه، اقتدارگرایی، تکثرگرایی و فرهنگ سیاسی، ایران فردا، شماره ۲۹، ص ۲۶.
- ۱۴ - رضا شعبانی، مبانی تاریخ اجتماعی ایران، تهران: قومس، ۱۳۷۱، ص ۲۱.
- ۱۵ - رضا علومى، فلسفه تاریخ شاهنشاهی ایران (تهران: کمیته انتشارات شورای جشن

- شاهنشاهی حزب ایران نوین، ۱۳۵۰) ص ۱۶.
- ۱۶- رضا براهنی، تاریخ مذکر، تهران، نشر اول، ۱۳۳۶، صص ۲۸-۲۷.
- ۱۷- جمیله کدیور، اقتدارگرایی از منظر فرهنگ عامه، راهبرد شماره ۸، ص ۲۲.
- ۱۸- علی اکبر کمالی، بررسی مفهوم جامعه‌پذیری، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴، ص ۱۴۲.
- ۱۹- حسین بشیریه، ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم در دوره پهلوی، نقد و نظر ۷-۸، ص ۷۹.
- ۲۰- بشیریه، همان.
- ۲۱- حبیب‌الله پیمان، درباره استبداد ایرانی، کتاب توسعه شماره ۱۰، ص ۸۲.
- ۲۲- آن کی اس لمتون، نظریه دولت در ایران، گردآوری و ترجمه از چنگیز پهلوان، تهران، نشر گویو، ۱۳۷۹، ص ۱۰۵.
- ۲۳- برای مطالعه بیشتر پیرامون استبداد شرقی نگاه کنید به مقاله «جامعه مدنی در شرق» از کمال پولادی در اطلاعات سیاسی-اقتصادی شماره ۱۱۶-۱۱۵ و کتاب سقوط و ظهور شیوه تولید آسیایی از اسفن دون ترجمه عباس مخبر، نشر مرکز، ۱۳۶۸.
- برای مطالعه بیشتر پیرامون «استبداد ایرانی» نگاه کنید به محمدعلی همایون کاتوزیان، اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲، به‌ویژه صص ۷-۹.
- برای مطالعه پیرامون «دولت‌های تحصیلدار» نگاه کنید به مقاله جامع و مانع «رانت، دولت رانتیر و رانتیرسم: یک بررسی مفهومی»، از امیرمحمد حاجی‌یوسفی در اطلاعات سیاسی-اقتصادی شماره ۱۲۶-۱۲۵.
- ۲۴- حسین بشیریه، مقاله «جامعه مدنی، قدرت ایدئولوژی: موانع تحقق جامعه مدنی در ایران» در کتاب تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (مجموعه مقالات)، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، ص ۲۲.
- ۲۵- نیکلاس آپرکرامبی و دیگران، فرهنگ جامعه‌شناسی، ترجمه حسن پویان، تهران، چاپخش، ۱۳۷۰، صص ۲۷۸-۲۷۹.
- ۲۶- سعید حجاریان، ساخت اقتدار «سلطانی»؛ آسیب‌پذیری‌ها؛ بدیل‌ها، اطلاعات سیاسی اقتصادی شماره ۹۱-۹۲، ص ۴۷.
- ۲۷- حجاریان، همان.
- ۲۸- بشیریه، پیشین، ص ۲۲.
- ۲۹- آن کی اس لمتون، پیشین، ص ۱۰۵.
- ۳۰- لمتون، پیشین، ص ۱۱.
- ۳۱- سیدمحمد خاتمی، آیین و اندیشه در دام خودکامگی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۸، ص ۶۳.
- ۳۲- لمتون، همان.
- ۳۳- بشیریه، همان.
- ۳۴- سهراب رزاقی، ص ۲۰۶.
- ۳۵- سعید حجاریان، پیشین، ص ۴۸-۴۹.
- ۳۶- گراهام فولر، قبیله عالم، ترجمه عباس مخبر، تهران نشر مرکز، ۱۳۷۳، صص ۳۰-۳۱.
- ۳۷- علی‌رضا ازغندی، ناکارآمدی نخبگان سیاسی در ایران بین دو انقلاب، تهران: قومس،

- ۱۳۷۶، صص ۱۶۴-۱۶۳.
- ۳۸ - آنتونی پارسونز، *غرور و سقوط*، ترجمه منوچهر راستین، تهران، هفته، ۱۳۶۳، ص ۱۰۱.
- ۳۹ - مینو صمیمی، *پشت پرده تخت طاووس*، ترجمه حسین ابوترابیان، تهران: اطلاعات، ۱۳۶۸، ص ۱۹۳.
- ۴۰ - ازغندی، پیشین، ص ۱۶۴.
- ۴۱ - فخرالدین عظیمی، *بحران دموکراسی در ایران*، ترجمه عبدالرضا هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری، تهران، البرز، ۱۳۷۴، ص ۳۵.
- ۴۲ - عظیمی، همان، صص ۳۳-۳۰.
- ۴۳ - ازغندی، پیشین، ص ۱۶۵.
- ۴۴ - عظیمی، پیشین، ص ۳.
- ۴۵ - ازغندی، پیشین، ص ۱۶۶.
- ۴۶ - امیر اسدالله علم، *گفتگوهای من با شاه*، ترجمه گروه مترجمان، تهران، طرح نو، ۱۳۷۱، ص ۱۲۱.
- ۴۷ - ازغندی، همان ص ۱۷۵-۱۷۳.

## بخش دوم:

### توهم توطئه<sup>۱</sup>

فرضیه‌های توطئه‌بخش جدایی‌ناپذیر از جریان اصلی فرهنگ سیاسی ماست که بر عرصه سیاسی جامعه غلبه دارد. برطبق این فرضیه، کمتر پدیده سیاسی و اجتماعی را می‌توان پیدا نمود که بر اثر تبانی و توطئه‌چینی قدرت‌های خارجی و دست‌های پنهان آنان (مستقیم یا توسط ایادی و عواملشان) به وجود نیامده باشد.<sup>(۱)</sup> از این دیدگاه به ندرت ممکن است رویدادها به همان شکلی که در ظاهر اتفاق می‌افتد درک شوند، زیرا چنین دریافتی اولاً نشانه جهالت نسبت به حضور نیروهای برتر در اطراف شخص، و ثانیاً نشانه حماقت، خامی، یا فقدان حساسیت در درک انگیزه‌های پنهان دیگران است. البته این ذهنیت معطوف به توطئه سیاسی، مختص ایرانیان نیست، بلکه در خاورمیانه به‌طورکلی و اغلب فرهنگ‌هایی که در نتیجه مداخله نیروهای خارجی ضعیف شده و آسیب دیده‌اند متداول است. با وجود این به نظر می‌رسد که چنین دیدگاهی در فرهنگ ایرانی به درجات عالی‌تری از پرداخت رسیده است.

بنابراین، حوادث نه به سادگی و به صورتی غیرمنتظره اتفاق می‌افتند، و نه به شکلی مجرد. باید وجود نیروهای قدرتمند خارجی را که بر رویدادها سیطره دارند یا رویدادها را کنترل می‌کنند، درک کرد. برای نشان دادن معنای عمیق، نقشه، یا حتی توطئه‌ای که پشت یک سلسله رویداد نهفته است، ارائه نوعی تحلیل ضرورت دارد. بسیاری از ایرانیان همواره پیچیده‌ترین تبیین را از رویدادهای سیاسی، به‌خصوص در بررسی مقاصد قدرت‌های خارجی از همه محتمل‌تر می‌دانند. هر تفسیر خاصی با توجه به چشم‌اندازهای ایدئولوژیک مفسر فرق می‌کند، اما هرچه قدرت خارجی

---

۱ - ترجمه تحت‌اللفظی Conspiracy theory به فارسی «نظریه توطئه» است، که معنای دقیق آن را متبادر به ذهن نمی‌کند. واژه ترکیبی «نظریه توطئه» در زبان انگلیسی معنای خاصی با بار منفی دارد که دلالت می‌کند بر نوعی توهم و بیماری اجتماعی، حال آنکه در زبان فارسی این معنا را به دست نمی‌دهد. بنابراین به نظر می‌رسد «توهم توطئه» معادل بهتری در برابر مفهوم انگلیسی آن باشد.



مورد نظر نیرومندتر باشد، این فرض که سلسله خاصی از رویدادها با یکدیگر بی‌ارتباط باشند، غیرقابل درک‌تر و خام‌تر به نظر می‌رسد.<sup>(۲)</sup>

بدین ترتیب هیچ رویدادی در صحنه بین‌المللی غیرمترقبه و تصادفی نیست و اهرم تمامی وقایع عمده سیاسی و سیر حوادث تاریخی در دست پنهان و قدرتمند سیاست بیگانه است و اراده دشمنان، موتور محرک آنها تلقی می‌شود. دشمنان، وقایع تاریخی را طراحی کرده و مرحله به مرحله آنها را مطابق میل خود به اجرا درمی‌آورند.

در این دیدگاه فضای ذهن توطئه‌نگر سناریویی را تنظیم و ترسیم کرده که نقش‌ها و رفتار هر یک از بازیگران صحنه، از قبل مشخص و دیکته شده است. در این سناریو، ناگزیر باید از کارگردان تبعیت کرد و هیچ رفتار مستقلی را نمی‌توان برای بازیگران قائل شد.

با این نگرش، کاری که برای تفسیرگر سیاسی می‌ماند این است که معلوم کند کدام قدرت خارجی، کدام بازیگر صحنه را در اختیار دارد. اگر این دانسته شود، دیگر می‌توان فهمید چه طرح‌ها و توطئه‌هایی در جریان است و براین اساس، نتیجه حرکات روی صحنه و حتی پایان نمایش چه خواهد بود.<sup>(۳)</sup>

درواقع، «توهم توطئه» نوعی بیماری روانی فردی و جمعی است. بیماری فردی سوءظن به همه چیز و همه کس را «پارانویا» و بیماری جمعی را Conspiracy theory می‌نامند. کسی که به «توهم توطئه» در مفهوم اخیر آن مبتلاست، تمام وقایع عمده سیاسی و سیر حوادث و مشی وقایع تاریخی را در دست پنهان و قدرتمند سیاست بیگانه و سازمان‌های مخوف سیاسی، اقتصادی و حتی مذهبی وابسته به آن سیاست می‌پندارد. به گمان او همه انقلاب‌ها، شورش‌ها، جنگ‌ها، عقب‌ماندگی‌ها و وابستگی‌های اقتصادی و سیاسی، برآمدن و فروپاشی سلسله‌ها و دولت‌ها، ترورهای سیاسی و حتی کمبود محصولات کشاورزی، سقوط ارزش پول، قحطی‌ها و زلزله‌ها را دست پنهان بیگانه کارگردانی می‌کند و همه رجال کشور همچون عروسکان خیمه شب‌بازی و بازیگران افسانه‌های جنّ و پری از پس پرده و با اشاره او حرکت می‌کنند و اراده‌ای از خود ندارند.

اینکه می‌گوییم «توهم توطئه» نوعی بیماری است، بدین معنا نیست که اساساً

هیچ توطئه‌ای در هیچ موردی در کار نیست و آنچه توطئه خوانده می‌شود، همه از باب خواب و خیال و توهم است. بلکه منظور آن است که مقوله «توطئه» را به دوگونه می‌توان بررسی کرد: یکی برخورد آفاقی و علمی و دیگر برخورد انفسی و عاطفی و بیمارگونه. در برداشت علمی، «توطئه» به عنوان فرضیه‌ای در نظر می‌آید که قابل ردّ یا اثبات است، و در پرتو داده‌های عینی و اسناد و مدارک تاریخی و بدون جانبداری عاطفی مورد بررسی و تحلیل قرار می‌گیرد. حال آنکه «توهم توطئه» از اعتقاد راسخ و جزمی و تعبدی به نوع خاصی از توطئه شکل می‌گیرد و همچون سایر اعتقادات، در قلمرو بررسی و تحلیل علمی قرار نمی‌گیرد و از این رو قابل اثبات یا ردّ و انکار نیست.<sup>(۴)</sup> به عبارت دیگر گزاره‌های مبتنی بر توهم توطئه فاقد شرط مهم ابطال‌پذیری است و به هیچ‌وجه با واقعیات خارجی محک نمی‌خورد تا قابل ردّ یا اثبات باشد.<sup>(۵)</sup>

«توهم توطئه» غالباً به صورت یک دستگاه فکری منسجم شکل می‌گیرد و شالوده‌جهانی‌بینی افراد و گروه‌های اجتماعی را بنیان می‌نهد. «توهم توطئه» غالباً میان وطن‌پرستان افراطی، سنت‌پرستان مذهبی و محافظه‌کاران راست‌گرای سیاسی نفوذ می‌کند و روتق می‌گیرد و جزء لایتجزای ایدئولوژی سیاسی آنان می‌شود. مثلاً ملیشیا‌های مذهبی آمریکایی، که در مظان اتهام دست داشتن در انفجار ساختمان دولت فدرال آمریکا در شهر اوکلاهما هستند، براین باورند که یک توطئه بزرگ جهانی علیه ملت آمریکا و مسیحیت راستین (که به گمان آنان مذهب پروتستان است) از سوی قوم یهود، کلیسای جهانی کاتولیک، جهان اسلام، لیبرال‌های جهانی، فراماسون‌ها و مانند آنها در جریان است که به صورت نظم نوین جهانی متبلور شده و به دست سازمان ملل متحد و دولت فدرال آمریکا رهبری می‌شود. بنابراین «توهم توطئه» به عنوان یک مقوله عینی که بتوان آن را بررسی و تحلیل و مآلاً ردّ یا اثبات کرد در نظر نمی‌آید. بلکه مقوله‌ای اعتقادی و ایمانی و تعبدی است که «به شیر اندرون می‌شود و با جان به در می‌رود!».<sup>(۶)</sup>

از طرف دیگر به نظر می‌رسد «توهم توطئه» از سوی دولت‌ها و یا نیروهای درگیر داخلی آگاهانه یا ناآگاهانه ساخته می‌شود تا رقبای احتمالی را با برچسب «ایادی خارجی» از میدان به در کند. به عبارت دیگر این فقط مردم نیستند که در هر پیچ و خم

سیاسی، اجتماعی و اقتصادی که در ایران به وقوع پیوسته به دنبال یافتن دست‌های مرئی و نامرئی استعمار و قدرت‌های خارجی هستند. ظرف یک قرن اخیر کمتر حکومتی را در ایران می‌توان سراغ گرفت که مخالفت و مخالفین خود را به «خارج» و «خارجی‌ها» نسبت نداده باشد. در دوران انقلاب مشروطه وقتی بیش از ده هزار نفر اهالی تهران در سفارت انگلیس بست نشستند، حکومت وقت آنان را «مشتی خائن» خواند که از ناحیه انگلیسی‌ها اجیر شده‌اند. هفتاد سال بعد از مظفردالدین شاه، حکومت شاه نیز در مورد قیام مردم تبریز در سال ۱۳۵۶ همان مضامین را به کار برد. سخنگوی دولت صراحتاً اعلام نمود که «آنهايي که در تبريز آشوب به پا کرده بودند از آنسوی مرز آمده بودند.» عمدتاً در دوران بعد از مشروطه، حکومت، روزنامه‌ها و رجال سیاسی، هر تحول و حرکت ریز و درشت سیاسی را به خارجی‌ها، و مخالفین خود را «بازبزرگان و آلت دست آنها» می‌دانستند.

شاه سابق گویاترین مصداق این بیماری بود. او در طول سی و هفت سال سلطنتش، به‌خصوص در دو دهه آخر آن، هر مخالفی را آلت دست «خارجی»‌هایی می‌دانست که با او و سلطنتش دشمن بودند. مخالفین چپی خود را مرتبط با کمونیسم بین‌الملل یا «ارتجاع سرخ» می‌پنداشت، ملیون را وابسته به انگلیس و امریکا و مذهبی‌ها را عوامل مصر، سوریه، عراق و این اواخر لیبی می‌دانست.<sup>(۷)</sup>

درست به همین دلیل بود که از دیدگاه شاه تظاهرات و فعالیت‌هایی که علیه رژیم انجام می‌شد طبیعی و خودجوش نبود، بلکه برنامه‌ای از پیش طراحی شده بر ضد رژیم بود. او در توضیح این مطلب به سولیوان آخرین سفیر امریکا در ایران پیش از انقلاب اسلامی می‌گوید: «آنچه پیش آمده از حدود توانایی و قابلیت ک.گ.ب. (سازمان جاسوسی شوروی) خارج است و باید دست ایتلیجنس سرویس و سازمان سیا هم در کار باشد. شاه با شگفتی و ناراحتی می‌پرسید مگر با آمریکایی‌ها چه کرده است که سیا بر ضد او دست به کار شده است.»<sup>(۸)</sup>

به گفته گراهام فولر: «در چنین حالتی اگر کسی اطمینان دهد که شخصاً از نقش ایالات متحده اطلاع دارد، و مثلاً می‌داند که یک سلسله اقدامات یا بی‌عملی‌های دولت آمریکا ناشی از غفلت، بی‌توجهی، ناهماهنگی و اشتباه بوروکراتیک بوده است... پاسخ این خواهد بود که یا گوینده خام است و یا انگیزه‌های واقعی خود را

پنهان می‌کند. غیرممکن است که دولت قدرتمند امریکا دچار خطا، لغزش و یا اقداماتی ناهماهنگ گردد.<sup>۹</sup> همچنین ناکامی آشکار سیا در درک وخیم شدن اوضاع ایران و «نجات شاه» در تحلیل نهایی فقط نشانه آن است که ایالات متحده یک دستور کار سیاسی و عمیق را دنبال می‌کند که چون هدف‌های بلافصل آن آشکار نیست، نگران‌کننده است.<sup>(۹)</sup>

شاه همچنین روی نقش انگلیسی‌ها در این ماجرا تأکید می‌کرد و می‌گفت انگلیسی‌ها بعد از ملی شدن نفت کینه او را بدل گرفته‌اند و چون زیر بار شرایط آنها برای تمدید قرارداد کنسرسیوم نفت نرفته، دست به تحریک بر ضد او زده‌اند. شاه لحن انتقادآمیز گفتارهای رادیو بی.بی.سی را به عنوان شاهد مدعای خود ذکر می‌کرد.<sup>(۱۰)</sup>

آنتونی پارسونز سفیر انگلیس در ایران در مورد برنامه‌های بی.بی.سی و حمایت انگلیسی‌ها از مخالفین شاه به او می‌گوید: «اگر واقعاً کسی باور داشته باشد که دولت انگلستان در خفا با مخالفین شما در زدوبند هستند، جایش در بیمارستان است.»<sup>(۱۱)</sup> در مجموع ایمان به «فرضیه توطئه» از نظر پیامدها یا کارکردهای روانی و اجتماعی، برای کسانی که به آن اعتقاد دارند، آرامش خاطر می‌آورد و همچون سازوکارهای دفاعی روانی این فرصت را به آنان می‌دهد تا از خود رفع مسئولیت کنند و همه تقصیرها را به گردن توطئه بیگانگان ببندازند. مثلاً عقب‌ماندگی سیاسی و اقتصادی و اجتماعی را به گردن استعمار بگذارند؛ و یا «به تاریخ پاسخ گویند» تا ناتوانی خویش را در اداره امور کشور در لحظات بحرانی و شورش‌ها و انقلاب‌های ناشی از آن به توطئه پشت پرده بیگانگان منتسب سازند و مسئولیت تاریخی خود را منتفی کنند؛ و یا نابسامانی اقتصادی و سقوط ارزش پول را به توطئه بیگانگان نسبت دهند تا از خود رفع مسئولیت کنند.<sup>(۱۲)</sup> در هر حال گرایش به ذهنیت معطوف به توطئه به خصوص در عرصه سیاست بین‌الملل، یکی از ویژگی‌های اصلی فرهنگ سیاسی در ایران است.

احمد اشرف<sup>۱</sup> سیاست‌شناس ایرانی تبار مقیم آمریکا «توهم توطئه» در ایران را به

۱- اشرف عضو هیأت تحریریه مجله بین‌المللی مطالعات ایرانی Iranian studies است. کتاب «موانع تاریخی توسعه سرمایه‌داری در ایران» از جمله آثار اوست.

دو مقوله کلی تقسیم می‌کند: یکی توهم توطئه روسیه (و سپس شوروی) و انگلیس و امریکا در دوران معاصر و دیگری توطئه دشمنان تاریخی ایران که از هنگام تأسیس این کشور به دست ایرج، نخستین پادشاه افسانه‌ای ایران زمین، تا به امروز برای خوارکردن آن دسیسه‌چینی می‌کنند.

با توجه به این دیدگاه می‌توان ریشه‌های توهم توطئه را به چهار بخش تقسیم کرد. ریشه‌های اساطیری، ریشه‌های تاریخی، ریشه‌های سیاسی و ریشه‌های فرهنگی. اکنون به هر یک از این مقوله‌ها می‌پردازیم.

### ریشه‌های اساطیری توهم توطئه

اگر ریشه‌های «توهم توطئه» را دنبال کنیم به اساطیر آفرینش ایران از دوران باستان می‌رسیم، یعنی از هنگامی که ایران در میانه جهان از شرق (توران و چین) و غرب (یونان و روم) جدا می‌شود و همراه آن اساطیر «ایران» و «انیران» زاده می‌شود. در این زمان هویت ایرانی با پادشاهی ایرج در برابر هویت قومی شرق و غرب بنیاد نهاده می‌شود. اما عنصر اصلی در شکل‌گیری هویت قومی تنها در نسبت دادن سجایای اخلاقی به خودی و بیگانه نیست، بلکه در دشمنی میان آنها است. دشمنان ایران با آن که گروهی دلیر و جنگاورند و گروهی خردورز و اندیشمند هر دو با نیروهای اهریمنی پیوند دارند و در کار توطئه‌ای بزرگ و ابدی علیه سرزمین اهورایی ایرانند. «ایران» همزمان با «انیران» زاده می‌شود و از همان روز هدف توطئه بیگانگان قرار می‌گیرد. توهم توطئه بیگانگان علیه ایران از همان آغاز پیدایش ایران زمین در ژرفای تفکر ایرانی جای می‌گیرد.

ایران همراه دو همزاد بدخواه و توطئه‌گر زاده می‌شود. سرگذشت ایران، داستان دشمنی‌ها و کینه‌توزی‌ها و توطئه‌چینی‌های بی‌امان و پی‌گیر این همزادان است. در زمان پیشدادیان دشمن اصلی، توران است. پس از پیشدادیان نوبت به کیانیان می‌رسد و در دوران آنان جنگ میان سه بخش جهان، به خصوص میان ایران و توران، شدت می‌گیرد تا آن که اسکندر ملعون از غرب بر ایران می‌تازد و سلسله کیانی را برمی‌اندازد و به راهنمایی ارسطو «دومین توطئه بزرگ تاریخی» را علیه ایران تدارک می‌بیند و ملوک طوایف را بر ایران زمین چیره می‌گرداند. اگر اولین توطئه اساطیری

## توهم توطئه / ۵۵

به دست توران و به یاری غرب است، این توطئه یک راست از غرب برمی آید تا روم در امان بماند. (۱۳)

درواقع بطن اینگونه توهمات توطئه، جهان بینی دوگانه نگر «ایران» و «انیران» است. در یک طرف نیروهای اهریمنی هستند که با دسیسه های بزرگ برای تضعیف طرف دیگر (نیروهای یزدانی) در هر زمان به رنگی و نیرنگی ظاهر می شوند.

### ریشه های تاریخی «توهم توطئه» (پیدایش «توهم توطئه» در وضعیت نیمه استعماری)

توهم توطئه قدرت های استعماری در ایران به طور مشخص، از سال ۱۹۰۷ آغاز می شود. سالی که ایران رسماً به صورت نیمه مستعمره درمی آید و تا دو دهه عرصه تاخت و تاز قشون اجنبی و رقابت های آنان می گردد. در سال ۱۹۰۷ روس و انگلیس ایران را رسماً به مناطق تحت نفوذ خویش تقسیم می کنند و با استفاده از ضعف روزافزون دولت مرکزی و سرسپردگی رجال کشور به طرز بی سابقه و گسترده ای در امور داخلی کشور دخالت می کنند.

رسم سرسپردگی و تحت الحمایگی رجال کشور به سفارتخانه های خارجی با برقراری کاپیتولاسیون در نیمه اول قرن نوزدهم آغاز می شود. بهانه اصلی دول خارجی در تحمیل کاپیتولاسیون سلطه استبداد سیاسی و استبداد دینی و ضعف محاکم عدلیه بود. نداشتن قواعد و مقررات یکنواخت، نبود آئین دادرسی مشخص، نبود قاعده فراغ و صدور آراء متعدد ناسخ و منسوخ درباره یک دعوی از سوی محاکم متعدد و متنوع شرع و عرف، و سستی در اجرای احکام محکمه ها. در این اوضاع و احوال، نایمینی رجال سیاسی و تجار نسبت به جان و مال و ناموس خود آنان را نیز تشویق می کرد تا برای ایمن شدن از تعدیات حکومت استبدادی، خود را در پناه حمایت روس یا انگلیس قرار دهند تا بتوانند از مزایای کاپیتولاسیون استفاده (و غالباً سوء استفاده) کنند. اعدام صدراعظم های بزرگ دوران قاجار (میرزا ابراهیم کلانتر، میرزا ابوالقاسم قائم مقام و میرزا تقی خان امیرکبیر)، چوب و فلک کردن و تبعید و کور کردن شاهزادگان و رجال دیوانی و تجار، مصادره بی دلیل اموال مردم و مآثرک متوفی از سوی شاه و حکام و برخی از علما از عوامل این نایمینی بود. (۱۴)

به اعتقاد زنده‌یاد جواد شیخ‌الاسلامی علاوه بر اجرای قانون کاپیتولاسیون، استبداد شخص پادشاه و نزدیکان او، سفاکی و طمع‌ورزی هیئت حاکمه و بی‌عدالتی و اجحاف عمومی باعث شد که ایرانیان خود را در پناه خارجی‌ان بگیرند. به عبارت دیگر در دورانی که پادشاه مملکت بدون آنکه خود را در پیشگاه هیچ مبدء و مقامی مسئول بداند و از هیچ قانون و کیفری بترسد، هرکس را که می‌خواست به یک اشاره لب می‌کشت و یا کور می‌کرد و مال هر کسی را که می‌خواست ضبط می‌نمود و در اجرای این‌گونه ستمگری‌ها حتی به نزدیکان و اقربای خود نیز رحم نمی‌کرد، بسیاری از اعیان و شاهزادگان و تجار و وزرای ایرانی به سفرای روس و انگلیس در تهران متوسل می‌شدند تا در لحظه اضطرار و بی‌کسی از گزند شاه و نزدیکان او در امان باشند. در مقابل، این‌گونه رجال یا تجار ثروتمند نیز خود را اخلاقاً مدیون می‌دانستند که خدماتی برای حامیان قدرتمند خود انجام دهند. به این ترتیب رسم سرسپردگی و تحت‌الحماگی روس و انگلیس در ایران قرن ۱۹ برقرار گردید. (۱۵)

با قیام تنباکو، وام‌دار شدن دولت و سرانجام قتل ناصرالدین شاه، شیرازه حکومت به کلی از هم گسیخت و حکومت مرکزی تا پایان دوره قاجاریه ناتوان و ورشکسته باقی ماند. بدین ترتیب دخالت بالنسبه محدود روس و انگلیس به یکباره گسترش یافت. به طوری که مرحوم اقبال آشتیانی می‌نویسد «... از اواخر عهد فتحعلی شاه نفوذ نمایندگان سیاسی روس و انگلیس در ایران به قدری زیاد شده بود که کمتر کاری بدون اجازه و صوابدید آنان صورت می‌گرفت. این نفوذ تنها در مسائل سیاسی مشهود نبود بلکه نمایندگان مزبور حتی در امور شخصی افراد ایرانی هم مداخله می‌کردند... شاه و وزرای مملکت مجبور بودند که میل و اراده وزرای مختار روس و انگلیس را مانند وحی مُنزل محترم و مطاع بشمارند.» (۱۶)

سرانجام با عقد قرارداد ۱۹۰۷ میان روسیه و انگلستان، ایران رسماً به صورت نیمه‌مستعمره درآمد و عرصه رقابت و تاخت و تاز بیگانگان شد. این قرارداد حاصل یک سلسله ائتلاف‌هایی بود که دولت‌های انگلیس و روس و فرانسه برای مقابله با آلمان از سال ۱۹۰۴ میان خود برقرار کرده بودند. مثلاً مراکش را به فرانسه، مصر و بخشی از جنوب ایران را به انگلستان و تمامی شمال و بخشی از مرکز و جنوب کشور را به روسیه تزاری واگذار کردند. اما انعقاد این قرارداد مصادف با زمانی بود که دولت

مرکزی ایران به شدت تضعیف شده و مشروطه‌طلبان ایران، که به انگلستان دلبسته بودند، یکباره دچار سرخوردگی عمیق شدند و این قرارداد را به درستی اهانتی بزرگ به ملت خویش تلقی کردند. اما برای تبیین آن به جای تحلیل منطقی به افسانه‌سازی و خیالبافی همراه با اسطوره‌سازی درباره توطئه متوسل شدند. یکی از دلایل آن ابتدایی بودن تاریخ‌نگاری و علم سیاست و روابط بین‌الملل در میان ایرانیان بود.

تأیید قرارداد ۱۹۰۷ در سال ۱۹۱۵ میان روس و انگلیس - که همراه فرانسه علیه دول مرکز (آلمان، اتریش و عثمانی) وارد جنگ جهانی اول شده بودند - اشغال ایران به دست قشون متفقین و متحدین و جنگ‌های آنان با یکدیگر و دخالت‌های مستقیم آنان در امور داخلی کشور (از جمله در انتخابات مجلس و در تشکیل و سقوط کابینه‌ها و انتصاب و عزل حکام و مقامات کشوری و لشکری)، انعقاد قرارداد نافرجام ۱۹۱۹ ایران و انگلیس - که کشور را تحت‌الحمایه انگلستان می‌کرد - و سرانجام کودتای ۱۹۲۱ که با حمایت انگلستان به انجام رسید و منجر به تأسیس سلسله پهلوی گردید، جملگی سبب ایجاد اعتقاد عمیق مردم به دسیسه‌ها و توطئه‌های نامرئی بیگانگان، و در رأس آن انگلستان، در هر حادثه و واقعه‌ای بود.

در این زمان بود که رسم سرسپردگی رجال کشور به قدرت‌های خارجی ابعاد تازه و گسترده‌ای پیدا کرد. هم سفارتخانه‌های خارجی یعنی روس و انگلیس و آلمان و هم قشون و یا عوامل آنها، که در ایران فعال مایشاء بودند، به وسیله رجال کشور در امور داخلی ایران مداخله می‌کردند. رجال کشور نیز از نظر ایمنی و هم به منظور کسب قدرت سیاسی و اقتصادی به سفارتخانه‌ها متوسل می‌شدند و حتی با اغراق در ارتباط با عوامل خارجی و پراکنده کردن شایعه آگاهی از اخبار پشت پرده سیاسی برای خود کسب احترام کرده و با استفاده از «ابعاد نامرئی قدرت» موقعیت سیاسی خویش را تحکیم و رقیبان خود را از صحنه بدر می‌کردند. به این ترتیب رجال کشور، خود در پراکندن شایعه سرسپردگی و ارتباط خویش با قدرت‌های بیگانه بر یکدیگر پیشی می‌جستند و توهم توطئه را دامن می‌زدند.

از همین زمان بود که تاریخ قرن نوزدهم ایران نیز بازنویسی شد و به روایت تازه - یعنی روایتی که سرانگشت دسیسه روس و انگلیس را در ایجاد هر حادثه و واقعه‌ای



می دید و همه چیز را به آنان منسوب می کرد - ساخته و پرداخته شد. بدین گونه بود که تاریخ معاصر ایران به توهم توطئه آلوده شد و شعور جمعی ایرانیان را، که به اسطوره و افسانه و معجزه و اغراق شاعرانه در هر امری سخت پایبند است، مبتلا به بیماری مزمن توهم توطئه کرد.<sup>(۱۷)</sup>

از آن به بعد نیز اعمال نفوذ قدرت های بزرگ در تشکیل کابینه ها و تشکیل فراکسیون ها در مجلس و حمایت رسمی از عوامل و ایادی خود و گسترش رسم سرسپردگی و مسابقه رجال در تبلیغ و حتی اغراق در ارتباط آنان با خارجی ها از دیگر عوامل گسترش توهم توطئه بوده اند. از طرف دیگر توطئه چینی های تاریخی آمریکا علیه دولت ملی مصدق در کودتای ۲۸ مرداد ۱۳۳۲ ظاهر شد. اگرچه این کودتا را سازمان جاسوسی انگلیس طراحی کرده بود، اما آمریکایی ها آن را اجرا کردند و از پیامدهای آن رواج «توهم توطئه آمریکا» در ایران بود. نخست وزیری منصور نیز که با فشار آمریکایی ها صورت گرفته بود بیش از پیش به توهم قدرت مطلقه آمریکا دامن زد.<sup>(۱۸)</sup> این توهم تا پیروزی انقلاب اسلامی ادامه داشت و امروز هم برخی دائماً از توطئه های استکبار جهانی به سرکردگی آمریکا سخن می گویند. در مجموع به نظر می رسد مهم ترین عامل در اشاعه توهم توطئه همان عامل عینی یعنی تجربه توطئه واقعی است. در واقع در شرایط نیمه استعماری است که قدرت های استعماری به رقابت با یکدیگر می پردازند و علیه یکدیگر هم توطئه چینی و هم توطئه پردازی می کنند، و در نتیجه زمینه برای پرورش توهم توطئه فراهم می شود.

### ریشه های سیاسی توهم توطئه

علاوه بر توطئه پردازی کشورهای خارجی رقیب علیه یکدیگر - که بیشتر در همان شرایط نیمه استعماری بروز و ظهور می یافت - باید به توطئه پردازی دستگاه های امنیتی کشور برای رسیدن به مقاصد سیاسی و کوشش مداوم برای لجن مال کردن رجال کشور نیز اشاره کرد.

بی تردید دستگاه های دولتی ایران و دستگاه های امنیتی کشور در طی دوران حاکمیت استبداد در پخش شایعات بی اساس و توطئه پردازی نقش عمده ای داشته و

دائماً در تلاش بوده‌اند که اذهان مردم را از امور واقعی به امور واهی منحرف کنند. از بهترین نمونه‌های این گونه توطئه‌پردازی‌ها آثار اسمعیل رائین است که از حمایت دستگاه امنیتی برخوردار بود. از جمله دیگر کسانی که در این زمینه قلم زده‌اند، دکتر مهدی بهار، ابراهیم صفایی و ابوالفضل قاسمی هستند. هدف عمده کتاب فراماسونری رائین، آن بود که غالب رجال کشور را به نوکری انگلستان متهم کند، درحالی‌که هدف کتاب «میراث‌خوار استعمار» به قلم دکتر مهدی بهار، متهم کردن رهبران نهضت ملی شدن نفت به باز کردن پای آمریکا به ایران بود تا مسئولیت دولت شاه در واقعه کودتای ۲۸ مرداد و قرارداد با کنسرسیوم نفت را پرده‌پوشی کند.<sup>(۱۹)</sup>

معمولاً دستگاه‌های دولتی نیز از شایعه‌پذیری و علاقه عمیق مردم نسبت به توهم توطئه برای نشان دادن قدرت خود استفاده می‌کردند. چنانکه از این شایعات که انگشت ساواک در غالب حوادث دخیل است و یا مرگ شخصیت‌هایی نظیر جهان‌پهلوان تختی، جلال آل احمد، سیدحسن ارسنجان، دکتر علی شریعتی و حاج سیدمصطفی خمینی به وسیله ساواک صورت گرفته است، برای ایجاد رعب و وحشت در مردم استفاده می‌کردند.<sup>(۲۰)</sup> امیراسد... علم در این باره می‌گوید: «عرض کردم قتل بختیار انعکاس عجیبی در مردم کرده است... یک عده دیگر هم از این قدرت عجیب دستگاه شاهنشاه، ماست‌ها را کیسه کرده‌اند. حتی می‌گویند آن دو نفر جوانی که هواپیمای ملی ما را ربودند، مأمورین ساواک بودند که می‌خواستند ردگم کنند و آنها هم در قتل بختیار شرکت کردند. شاهنشاه خندیدند. فرمودند این قسمت که مهمل است ولی شما تأیید بکنید، چه بهتر که قدرت ما هم مثل قدرت سابق انگلیسی‌ها افسانه‌ای بشود.»<sup>(۲۱)</sup>

فقدان آزادی بیان و برخورد آزاد و سالم عقاید و آراء گوناگون از دیگر عللی است که موجب آسیب‌پذیری مردم در برابر شایعات گوناگون توطئه‌پردازان می‌شود. از اواخر قرن نوزدهم به این طرف که افکار اجتماعی جدید در ایران مطرح می‌شد، سایه سانسور هم همواره بر سر آن سنگینی می‌کرده است. در دوره قاجار با اندیشه‌های نوین مخالفت جدی می‌شد و در عصر پهلوی سانسور رسماً بخشی از ابزار حکومت بود. حکام پهلوی اجازه هیچگونه نشر، تحقیق و نگرش مستقل که مغایر با نظر حکومتی بود را نمی‌دادند، اعم از این که این تحقیقات مربوط به تاریخ و

روند تحولات سیاسی و اجتماعی در ایران باشد یا پیرامون جهان خارج. در عمل آنچه که بیش از نیم قرن پیرامون تحولات سیاسی، زمینه‌های به‌وجود آمدنشان، نتایج حاصله از آنها و رجال سیاسی دست‌اندرکار، گفته و نوشته می‌شد صرفاً نظر حکومت بود و بس.

### ریشه‌های فرهنگی و اجتماعی توهم توطئه

در شرایطی که هیچ تصور دیگری از تاریخ و هیچ تفکر و نظر دیگری در مورد وضعیت سیاسی کشور، اعم از آنکه واقع‌بینانه باشد یا غیرواقع‌بینانه، صحیح باشد یا غلط، اجازه انتشار نداشت، شاید چنان به دور از انتظار هم نباشد که به جای طرح واقعی جریانات سیاسی، جامعه به تخیل‌گرایی، اوهام، جستجوی «دست انگلیسی‌ها»، «عوامل پشت پرده و نفوذی» و طرح‌ها و توطئه‌های قدرت‌های مرئی و نامرئی خارجی پناه ببرد. (۲۲)

از سوی دیگر عوامل ریشه‌دار فرهنگی، عوامل سیاسی را تشدید و تقویت می‌کنند. از جمله اعتقاد به ثنویت که از دوران پیش از اسلام در ادیان ایرانی اهمیت داشته است، شالوده فکری توهم توطئه را شکل می‌دهد. چنانکه پیش از این دیدیم توهم اساطیری توطئه که در افسانه‌های باستانی ایران متجلی می‌شود و در شاهنامه فردوسی انعکاس یافته است سرشار از توهم توطئه «انیران» علیه «ایران» است. از توطئه‌های شرق و غرب علیه ایرج، مؤسس اساطیری ایرانشهر، تا تأسیس ملوک طوایف به اغوای ارسطو و به دست اسکندر گرفته تا داستان‌های رستم و سهراب و اسفندیار و سیاوش همگی حکایت از توطئه‌های بیشمار دارند. (۲۳)

گذشته از آن اعتقاد به قضا و قدر و رمل و اسطرلاب و طالع‌بینی و دسیسه‌های فلک کج رفتار و نیروهایی که از حیطة دخالت انسان بیرون است از عواملی هستند که توهم توطئه را تقویت می‌کنند. خصوصیات اسطوره‌ای تاریخ‌نگاری سنتی ایرانی و علاقه ایرانیان به شیوة تفکر اسطوره‌ای و تمایل شدید آنان به اغراق شاعرانه حتی در مسائل سیاسی و اجتماعی نیز در تقویت توهم توطئه بی‌تأثیر نبوده است. (۲۴)

در نهایت به نظر می‌رسد فقدان روحیه کندوکاو در علوم اجتماعی به‌ویژه تاریخ‌نگاری، علم سیاست و روابط بین‌الملل از جمله مهم‌ترین عوامل مؤثر در بسط

توهم توطئه باشد. هنگامی که جای تحلیل منطقی و علمی وقایع خالی باشد، طبیعی است که افسانه‌سازی و خیال‌پردازی، همراه با اسطوره‌سازی در قالب توهم توطئه جای آن را پر کند. البته ضعف تحقیقات در علوم انسانی در حقیقت بخشی از مشکل اساسی و زیربنایی رکود تحقیقات علمی در کل جامعه ماست. این طور نیست که اگر بنیه علمی در جامعه‌ای سست بود این کمبود منحصر به فیزیک یا شیمی بشود، بلکه دیگر شاخه‌های دانش هم به نوبه خود به همان نسبت دچار رکود خواهند بود. به سخن دیگر، در زمینه کاوش علل و تحلیل و ریشه‌یابی پدایش تحولات سیاسی، اجتماعی و تاریخی و سیر تکوین آنها، ممکن است همان قدر ضعف و رکود وجود داشته باشد که در زمینه‌های دیگر علمی. برای درک این پیوند کافی است به عنوان مثال نظری اجمالی بر بسیاری از آثاری که تاکنون پیرامون انقلاب اسلامی در داخل ایران به چاپ رسیده است بیافکنیم. (۲۵)

## پانوشته‌های بخش دوم:

- ۱ - صادق زیباکلام، ما چگونه ما شدیم؟ تهران: روزنه، ۱۳۷۳، ص ۲۹.
- ۲ - گراهام فولر، قبله عالم، عباس مخبر، تهران: مرکز، ۱۳۷۳، ص ۲۵.
- ۳ - سهراب رزاقی، مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی ما، نقد و نظر ۷-۸، صص ۲۰۶-۲۰۷.
- ۴ - احمد اشرف، توهم توطئه، گفتگو شماره ۸، صص ۷-۸.
- ۵ - در مورد ابطال‌پذیری نگاه کنید به: چیستی علم، اثر آلن، ف چالمرز، ترجمه سعید زیباکلام، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، صص ۵۲-۶۰. همچنین نگاه کنید به کارل پوپر، منطق اکتشاف علمی، ترجمه احمد آرام، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۷۰، صص ۸۱-۹۶.
- ۶ - اشرف، پیشین، صص ۹-۱۰.
- ۷ - صادق زیباکلام، مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی، تهران، روزنه، ۱۳۷۲، صص ۲۶-۲۷.
- ۸ - ویلیام سولیوان، مأموریت در ایران، محمود مشرقی، تهران، هفته، ۱۳۶۱، صص ۱۱۰-۱۱۱.
- ۹ - فولر، صص ۲۵-۲۶.
- ۱۰ - سولیوان، همان.
- ۱۱ - آنتونی پارسونز، غرور و سقوط، منوچهر راستین، تهران، هفته، ۱۳۶۳، ص ۱۵۸.
- ۱۲ - اشرف، همان ص ۹.

- ۱۳ - همان، صص ۲۸-۲۹.
- ۱۴ - همان، صص ۱۱-۱۰، در مورد ریشه‌های تاریخی توهم توطئه همچنین نگاه کنید به: محمدعلی همایون کاتوزیان، دموکراسی - دیکتاتوری، حکومت خودکامه، ایران فردا، شماره ۳۳.
- ۱۵ - جواد شیخ‌الاسلامی، افزایش نفوذ روس و انگلیس در ایران عصر قاجار، تهران، انتشارات کیهان، ۱۳۶۹، صص ۸-۱۶.
- ۱۶ - عباس اقبال آشتیانی، شرح زندگانی امیرکبیر، تهران، ص ۲۶۴.
- ۱۷ - اشرف، پیشین، صص ۱۱-۱۲.
- ۱۸ - همان، ص ۲۵.
- ۱۹ - همان، صص ۳۸-۳۹.
- ۲۰ - همان، ص ۳۹.
- ۲۱ - امیراسد... علم، یادداشت‌های علم، با مقدمه مشروحی درباره شاه و علم از علینقی عالیخانی، واشنگتن، ۱۹۹۳، ج ۲، صص ۲۸۹ و ۳۲۲ به نقل از احمد اشرف، توهم توطئه، ص ۳۹.
- ۲۲ - صادق زیباکلام، مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی، ص ۳۱.
- ۲۳ - اشرف، همان ص ۴۰.
- ۲۴ - همان.
- ۲۵ - صادق زیباکلام، پیشین، صص ۳۰-۳۱.

## بخش سوم: فرهنگ ستیز و خشونت

سخت‌گیری و تعصب خامی است

تا جنینی کار خون‌آشامی است

مولانا جلال‌الدین بلخی

بی تردید خشونت، درگیری و ستیز بخش مهمی از فرهنگ سیاسی ما را تشکیل می‌دهد. اگر چه در باب خشونت یک معنای مورد توافق و عام وجود ندارد، اما بنا به یک تلقی نسبتاً مشترک «خشونت» عبارتست از: هرگونه تهاجم فیزیکی علیه هستی انسان که با انگیزه وارد کردن آسیب، رنج یا لطمه زدن همراه باشد.<sup>(۱)</sup>

خشونت سیاسی بنا به تعریف تد رابرت گر<sup>۱</sup> به تمامی حملات جمعی اطلاق می‌شود که در درون یک اجتماع سیاسی علیه رژیم سیاسی، بازیگران آن - شامل گروه‌های سیاسی رقیب و صاحبان مناصب - یا سیاست‌های آن صورت می‌گیرد. به نظر «گر» این مفهوم حوادثی چون انقلاب‌ها، جنگ‌های چریکی، کودتاها، طغیان‌ها<sup>۲</sup> و شورش‌ها<sup>۳</sup> را در بر می‌گیرد که وجه مشترک همه آنها استفاده واقعی از خشونت یا تهدید به کاربرد آن است. به عبارت دیگر خشونت سیاسی به معنای به کارگیری یا تهدید به استفاده از خشونت (ابزارهای خشن) توسط هر گروه یا نهادی جهت دستیابی به اهداف خویش در درون یا خارج از چارچوب نظم سیاسی است.<sup>(۲)</sup>

جامعه‌شناسان میان «خشونت ساختاری»<sup>۴</sup> و «خشونت مستقیم»<sup>۵</sup> تفاوت قائل شده‌اند. خشونت مستقیم کاربرد قدرت مادی برای تأثیرگذاری بر اعمال سایر انسان‌ها یا واکنش نسبت به اعمال آنهاست. خشونت ساختاری، نتیجه ساختارهای

---

1-Ted Robert Gurr

2- Rebellions

3- Riots

4-Structural Violence

5-Direct Violence

اجتماعی است که تأثیر غیرمستقیم بر مردم دارد. در این میان اهمیت اندکی به خشونت فرهنگی داده شده است.<sup>(۳)</sup> با این همه مطالعات انسان‌شناسی نشان داده‌اند که خشونت اساساً دارای ساختاری فرهنگی بوده و بر مبنای فرهنگ تفسیر می‌گردد. از این دیدگاه برخی از مردم اساساً دارای تأییدات فرهنگی نسبت به خشونت‌اند که می‌تواند در میزان گرایش آنها به این گونه رفتار مؤثر باشد.<sup>(۴)</sup>

به عبارت دیگر می‌توان گفت که برخی فرهنگ‌ها نسبت به فرهنگ‌های دیگر برای خشونت مستعدترند. گالتونگ<sup>۱</sup> شش حوزه فرهنگی را برمی‌شمارد که خشونت مستقیم و ساختاری را به عنوان یک مذهب، ایدئولوژی، زبان، هنر و علم تفصیلی و تجربی مشروعیت می‌بخشد. برای مثال او به برخی مذاهب به‌ویژه یهودیت اشاره می‌کند که با در برداشتن مفهومی قوی از «ملت برگزیده» به منبعی برای نژادپرستی و طرد سایر فرهنگ‌ها و مذاهب تبدیل می‌شوند.<sup>(۵)</sup> از این دیدگاه خشونت پدیده‌ای ضروری برای بقای اجتماعی تلقی می‌گردد و لذا اعمال خشونت بار به‌مثابه ملزومات جنگی نه تنها مردود نیستند بلکه موجه و حتی ضروری می‌باشند.

بی‌تردید تاریخ ایران مشحون از حوادث خشونت‌بار است. بروز سه حادثه بزرگ تاریخی خشونت‌بار در کمتر از یک قرن - انقلاب مشروطه، کودتای ۲۸ مرداد و انقلاب اسلامی - نشان می‌دهد که خشونت به عنصری اساسی از فرهنگ سیاسی ما تبدیل شده است. بر این اساس می‌توان گفت در فرهنگ سیاسی ما به خشونت به عنوان اصلی لازم و ضروری و برحق در نزاع‌های سیاسی نگاه می‌شود. به عبارت دیگر تلقی جامعه از مفهوم خاص «مبارزه سیاسی» مبتنی بر «ستیز و خشونت» است، درحالی‌که مفهوم مبارزه سیاسی برای کسب قدرت به مفهوم مدرن آن بر «اصل رقابت» استوار است.

اینکه چه عواملی باعث رونق و رواج فرهنگ خشونت در میان ایرانیان شده است، خود احتیاج به بحثی مفصل دارد که تلاش می‌کنیم به‌طور اجمال به برخی عوامل اشاره کنیم.

## ریشه‌های تاریخی - اجتماعی فرهنگ ستیز الف - ساختار استبدادی

به طور کلی در هر جامعه، خشونت نسبتی مستقیم با عملکرد دولت‌های متبوع آنها و میزان مشروعیتشان دارد. هرچه در جامعه‌ای امکان ابراز عقیده آزادتر باشد، راه‌های مشارکت سیاسی بازتر و شهروندان خود را در آینده جامعه‌شان سهم‌تر بدانند، نیاز آنها به تشبث به خشونت برای بیان آرای خویش کمتر خواهد بود. صدور یک اعلامیه از شلیک یک گلوله برای یک انسان عادی راحت‌تر است. اگر برای هر انسان امکان بیان عقاید و آرای سیاسی و اجتماعی و فرهنگی خود آنچنان که می‌بیند و می‌اندیشد میسر باشد، طبیعی است که از تشبث به زور و خشونت ابا خواهد داشت. اما اگر دولت‌ها امکان طبیعی‌ترین و بدیهی‌ترین فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی را از افراد شهروند خود دریغ کنند، گرایش آنها به شیوه‌های خشونت‌آمیز بیشتر خواهد بود.<sup>(۶)</sup>

در ایران نیز خشونت بیش از همه ریشه در ساختار سیاسی استبدادی دارد. در سراسر تاریخ ایران شاهان خودکامه صاحب‌اختیار مال و جان مردم بوده‌اند، صدای اعتراض و دادخواهی آنان را در زندان‌هایشان خفه کرده‌اند، دیگر مدعیان قدرت در ملک خود را با حبس و قتل از سر راه برداشته و دارایی رقیبان را روانه خزانه دولت خود کرده‌اند. حکومت‌های مطلقه «خداوندگاران» در ایران با بهره‌گیری از فره ایزدی که خود به خویشان نسبت داده و پشتیبانان قدرتخواه چالوسشان هم آن را تأیید کرده‌اند، به بیدادگری خود مشروعیت بخشیده، غارتگری‌ها، کشورگشایی‌ها و خون‌ریزی‌ها کرده‌اند. سرکردگان قبیله‌هایی که در ایران با سرنگون کردن سلسله‌ی حاکم به قدرت رسیده‌اند، به رسم قبیله‌های چپاولگر با این خاک و انسان‌هایش همچون غنیمت جنگی رفتار کرده‌اند. آنها در عین حال که به تدریج در سنت سیاسی به جای مانده مستحیل شده و خود را شاه خوانده‌اند، رابطه‌های برخاسته از نظام قبیله‌ای را پاس داشته و بر این پایه به افراد قبیله و فرقه خود امتیازهای ویژه بخشیده، مراقب آن بوده‌اند که قبیله‌های دیگر در جای خود نشسته باشند و همراه با رعایای دیگر وظیفه پشتیبانی، خاکساری و خدمتگزاری خود را به جای آرند تا آرامش در ملک برقرار باشد. استبداد شاهان که از دل توطئه و خون بیرون آمده، از توطئه و



خونریزی برای حفظ قدرت ابایی نداشته است.<sup>(۷)</sup>

اگرچه مردم ایران جز از سر ناچاری، خشونت و بی عدالتی و استبداد را تحمل نکرده‌اند، و برای خلاصی از آن، علاوه بر رویارویی مستقیم که اکثراً نافرجام بوده است، شیوه‌های غیرمستقیمی از مقاومت منفی یا مبارزه فرهنگی را به کار بسته‌اند تا از اضمحلال کامل موجودیت ملی و فرهنگی و تاریخی خود جلوگیری کنند. اما واقعیت حاکمیت بیش از بیست و پنج قرن حکومت استبدادی در ایران کافی است تا ثابت کند که در مجموع استبداد و خشونت از سوی مردم تحمل شده است و الاً نمی‌بایست برای این زمان طولانی دوام می‌آورد.<sup>(۸)</sup> در مقابل، در درون این ساختار اقتدارگرایانه تنها پاسخ ممکن به این خشونت، سرکوب و خشونت بوده است.

در طول تاریخ معاصر نیز جامعه سیاسی ایران نتوانست از فرصت‌های به‌دست‌آمده در جهت نهادینه کردن دموکراسی و تثبیت نهادهای آن سود ببرد. متقابلاً این فرصت‌ها نیز آنقدر نبودند که لوازم دموکراسی بتواند خود را مستحکم نمایند. در برهه‌هایی که برای فعالیت‌های سیاسی پیش می‌آمد این فعالیت‌ها آنچنان صرف مبارزات بیهوده و کشمکش‌های فرعی و انحرافی می‌شد که همه بازیگران سیاسی، به جای پایه‌ریزی یک بنای مستحکم برای حاکمیت مردمی و حل معضلات اصلی جامعه به جنگ‌های داخلی سرگرم می‌شدند. بازینه‌هایی که در فرهنگ جامعه وجود داشت، غوغاهای سیاسی به راه می‌افتاد و پس از طی یک دوره هرج و مرج دوباره جامعه در اختناق و استبداد فرومی‌رفت.<sup>(۹)</sup>

در واقع فقدان یک دوره طولانی و مستمر دموکراسی در ایران از یک طرف در بالندگی فرهنگ مبارزه سالم سیاسی و رقابت‌آمیز تأثیر گذاشت و از سوی دیگر فعالین سیاسی را به مبارزات مسلحانه و خشونت‌آمیز سوق داد. نتیجه هر دو فرآیند گسترش فرهنگ حذف، ستیز و خشونت در مبارزات سیاسی به جای کنش‌ها و واکنش‌های مسالمت‌آمیز و غیرخصمانه بود. در تاریخ سیاسی معاصر در فرصت‌هایی که مبارزات و فعالیت‌های سیاسی امکان‌پذیر می‌گردید احزاب و مطبوعات پیدا می‌شدند و مبارزات پارلمانی تا حدودی رونق می‌یافت، این فرصت‌ها آنچنان سرشار از جنجال‌ها، درگیری‌ها، پرخاشگری‌ها، حذف‌ها، اتهامات، التهابات و هیجانات گوناگون سیاسی و اجتماعی بود که هرگز جایی برای

عادی شدن رفتارهای سیاسی - گروهی باقی نمی ماند. در نتیجه جامعه همچنان از کسب تجربه ای موفقیت آمیز همراه با مشارکت و همکاری و نه مبتنی بر ستیز و خشونت محروم می ماند.

البته این پذیرفتنی است که هر مبارزه ای با عنصر خشونت و قدرت و ستیز همراه است. اما همانگونه که قبلاً نیز یادآور شدیم مبارزه سیاسی در جامعه ایران مبتنی بر خشونت و ستیز و با به کارگیری روشهای خصمانه و حذفی شکل می گرفت.<sup>(۱۰)</sup> در چنین مبارزه ای رقیب سیاسی دیگر تنها یک رقیب نبود بلکه دشمنی تلقی می شد که باید به هر وسیله ای از صحنه حذف می شد.

### ب - ساختار اجتماعی مبتنی بر نابرابری

در چنین ساختاری دولت از بطن نابرابری های اجتماعی سربرمی آورد و خود نیز پاسدار نابرابری های اجتماعی می شد. منظور از نابرابری های اجتماعی در درجه نخست نابرابری حاصل از تقسیم نابرابر سرمایه اقتصادی است. اما همانگونه که جامعه شناس فرانسوی پیر بوردیو<sup>۱</sup> نشان می دهد علاوه بر سرمایه اقتصادی، سرمایه های دیگری نیز، که به نوبه خود حاصل «کار انباشته» هستند، در جامعه جایگاه و میزان قدرت افراد را تعیین می کنند. سرمایه فرهنگی، سرمایه نمادین و سرمایه اجتماعی از جمله این سرمایه ها هستند. در هر حال تفاوت ها و نابرابری های ساختاری جامعه هستند که در موقعیت هایی خشونت می آفرینند.

آنجا که سرمایه اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی، نمادین و سیاسی در انحصار افراد و گروه های ویژه قرار گیرد و امکان و فرصت برابر برای پیشرفت در جامعه از افراد و گروه های دیگر گرفته شود، به عبارت دیگر آنجا که انسان ها عملاً طبقات غیرقابل نفوذ اجتماعی را بسازند و پوشش در جامعه وجود نداشته باشد، خشونت سربرمی آورد. در رأس هرم اجتماعی ای که اشرافیت دولتی در ایران در طول تاریخ بر آن تکیه زده، انباشت سرمایه های گوناگون را می توان دید. این اشرافیت همواره در تلاش برای منحصر کردن این سرمایه ها به افراد و گروه های ویژه وابسته به خود بوده است. جلوه های این انحصار را می توان در دادن امتیازات ویژه به صاحبان

سرمایه سیاسی و اجتماعی پیوسته با این اشرافیت - بدون در نظر گرفتن لیاقت آنان - مشاهده کرد. امتیازی که امکان به دست آوردن سرمایه فرهنگی و سرمایه اقتصادی و سرمایه نمادین و همراه با آن در ربودن امکان دستیابی به سرمایه فرهنگی قانونی از طیف وسیع دیگر جامعه و به ویژه از معترضان به نابرابری اجتماعی را فراهم می‌کند. این اشرافیت همچنین همواره تلاش کرده است بر تمامی سرمایه‌های اقتصادی کشور چنگ بیندازد. این خواست انحصار توده وسیعی از انسان‌ها را از بهره‌وری از سرمایه‌هایی که رفاه نسبی، احترام و تأیید اجتماعی را ممکن می‌کنند محروم کرده، این امید را که بتوان از راه آموختن علم یا هنر از یک طبقه اجتماعی صعود کرد، از آنان گرفته و در مواردی باعث شده که انرژی افراد به جای آنکه صرف یادگیری علم و هنر یا تولید شود، صرف ضربه زدن به اشرافیت حاکم گردد. کاست بالای جامعه نیز که واقعیت وجودی خود را در برقرار بودن نابرابری دیده است، در هرچه وضعیت مطلوب او را مورد تردید قرار داده، خطر نابودی خود را دیده و نیروی سرکوب دولتی را متوجه آن کرده است.

در موقعیت‌هایی از تاریخ ایران که دولت‌ها در اثر درگیری‌های درونی کاست قدرت تضعیف شده‌اند، اعتراض‌های اجتماعی به نابرابری‌ها بالا گرفته و به شکلی خشونت‌آمیز ظهور و بروز یافته است. در مقابل، دولت نیز به بهانه برقراری امنیت و جلوگیری از هرج و مرج و آشوب و درواقع در جهت حفظ انحصارات خود، به جای گفت‌وگو با شورشیان به سرکوب بی‌رحمانه آنان دست یازیده است.

نتیجه آنکه همواره عده‌ای جان خود را در این کشمکش‌ها از دست داده‌اند. در فضای سیاسی نیز ترس از فوران خشونت لجام گسیخته غیردولتی و برخورد خشونت دولتی با آن با روح مردم عجین شده است.<sup>(۱۱)</sup>

بدین ترتیب خشونت‌هایی که خود در برخورد با خشونت دولتی تشدید می‌شود. بر این اساس، اغراق نیست اگر یکی از مهمترین ریشه‌های خشونت را ساختار اجتماعی بسته و مبتنی بر نابرابری بدانیم؛ ساختاری که سازوکاری برای تعدیل یا زدودن نابرابری‌ها فراهم نمی‌کند، به تدریج زمینه‌ساز فعالیت‌های غیر مسالمت‌آمیز و خشونت‌بار می‌شود.

### ج - موقعیت ژئوپولیتیکی ایران

شناخت ژئوپولیتیک، بخشی از یک فن قدیمی است که در هیأت کلاسیک خود بر جغرافیا به عنوان عامل تعیین کننده اصلی رفتار یک دولت تأکید می‌کند. تاریخ ایران نیز خود تا اندازه‌ای محصول عوامل ژئوپولیتیکی کلاسیک است. همسایگان، محورهای ارتباطی، و مسیرهای هجوم بر تجارب سیاسی، نظامی، اقتصادی و قومی مستقیماً تأثیر می‌گذارند؛ و تجربه تاریخی، در قالب‌ریزی آن خصوصیت فرّاری که آن را فرهنگ سیاسی می‌نامیم، تأثیری نیرومند دارد.<sup>(۱۲)</sup>

موقعیت ژئوپولیتیکی ایران باعث طمع مکرر قدرت‌های بزرگ و تهاجمات گسترده آنان به این سرزمین شده است. از حمله اسکندر تا به امروز، ایران در معرض سه تهاجم بزرگ خارجی قرار گرفت که به استیلای چند قری آنها بر کشور انجامید: عرب‌ها در قرن ششم میلادی بر ایران هجوم آوردند و دو قرن به طور مستقیم و چهار قرن غیرمستقیم بر ایران حکومت کردند، که دوره بنی‌امیه و اوایل حکومت عباسیان با خشونت همراه بود. سپس نوبت به مغولان رسید که طی چندین هجوم بزرگ و ویرانگر، ایران را به زیر سلطه کشیدند و با قساوت و بی‌رحمی تمام مقاومت‌ها را درهم شکستند، و بیش از دو قرن در سایه خشونت و ترس و سرکوب مردم را مطیع خویش و کشور را زیر فرمان گرفتند. سومین تهاجم در قرن نوزدهم و این بار نخست از سوی روسیه و سپس دیگر قدرت‌های استعماری غربی مانند انگلیس و بعدها امریکا، انجام گرفت، که برخلاف موارد پیشین، نخستین امواج تجاوزهای آن شکل نظامی نداشت، بلکه سیاسی و اقتصادی بود، اما بعداً خشونت نظامی به عنوان عامل کمکی و در مواردی تعیین‌کننده و گسترده، پیوسته به کار گرفته شد.<sup>(۱۳)</sup>

گرچه بسیاری از این فاتحان سرانجام تأثیر پایدار خود را بر موزائیک تشکیل دهنده فرهنگ ایرانی برجای نهادند، و جذب این فرهنگ شدند، اما تجربه تهاجم آنها نوعی ضایعه بوده است. کمتر ملتی را می‌توان سراغ کرد - شاید به استثنای چین - که ضمن برخورداری از چنین فرهنگ متمایز و دیرپایی، تا این حد شاهد تهاجمات ویرانگر بوده باشد.<sup>(۱۴)</sup> در مجموع یکی از مهم‌ترین آثار تجاوزهای مکرر اقوام دور و نزدیک، دوام و تکرار خشونت و بروز آثار آسیب‌شناختی (پاتولوژیک) در رفتار و شخصیت اکثریت مردم بوده است و در نتیجه واکنش‌های اساسی آنها را در برابر

موانع و مشکلات دسته‌جمعی تحت تأثیر قرار داده است.

### ریشه‌های فرهنگی - اجتماعی فرهنگ‌ستیز الف - یکتانگاری<sup>۱</sup> معرفتی

روی دیگر سکه خشونت‌طلبی و ستیزه‌گری همانا عدم تساهل است. تساهل یا سعه صدر نوعی اعتراض متصل به پذیرش است. به عبارت دیگر بردباری نسبت به چیزی است که در مورد آن گرایش منفی وجود دارد. در خصوص تساهل نسبت به عقیده مخالف، پذیرش ممکن است درجات مختلفی داشته باشد. از عدم جلوگیری دیگران از گرایش به آن تا همنشینی با دارندگان آن عقیده خاص و حتی اجازه تبلیغ محدود آن عقیده. در هر حال تساهل پذیرش مطلق نیست، بلکه جمع اعتراض و پذیرش است. تساهل مطلق به بی‌تفاوتی و یا به آزادی (پذیرش نامحدود) می‌انجامد. (۱۵)

اصلی‌ترین دلیل عدم تساهل، مطلق‌نگری و یکتانگاری معرفتی است. به قول پلامناتز<sup>۲</sup> «اعتقاد به این که تنها یک راه به سوی بهشت وجود دارد به عدم تساهل می‌انجامد». (۱۶) در واقع فرق آدم بامدارا و آدم بی‌مدارا در این نیست که دومی احساس و عاطفه و ایمان دارد، و اولی ندارد. فرقتشان در این است که دومی گمان می‌کند تفسیرها و برداشت‌های او از آراء و عقاید و برنامه‌ها و سیاست‌های گوناگون، صددرصد درست است، و برداشت و تفسیر دیگران صددرصد غلط است. بنابراین او حق دارد برای اشاعه حقیقت مطلق و بی‌چون و چرای شخص خود یا گروه خود دیگران را به هر وسیله ممکن سرکوب کند حال آنکه اولی - یعنی آدم بامدارا - می‌داند که اولاً برداشت هیچ فرد و گروهی از هیچ چیز صددرصد درست نیست یعنی به هیچ نحوی نمی‌توان صددرصد درست بودن آن را ثابت کرد و ثانیاً سرکوب و زورگویی و تحقیر جز ایجاد دشمنی و جز بی‌اعتبار کردن خود او و نظرش حاصلی ندارد. (۱۷)

البته تصور اینکه صاحبان آراء و عقاید و هدف‌ها و برنامه‌های مخالف گردهم

1- Monism

2- Pelamenatz

آیند و در یک جشن بزرگ اجتماعی اختلافات خود را به یک سو نهند بسیار ساده‌دلانه است. به دو دلیل؛ اول اینکه اختلاف منافع، اختلاف عقیده در میان افراد، طبقات و روندهای سیاسی - اجتماعی بر سر جای خود خواهد ماند و با یک جشن و سرور کوتاه مدت از میان نخواهد رفت. این جشن‌ها در واقع فقط هنگام شکست یک دشمن مشترک برپا می‌شود و لاجرم اختلافات پس از مدتی دوباره سربرمی‌آورند. دومین نکته اینکه اصلاً معنای مدارا کنار گذاشتن اختلاف نیست بلکه معنایش پذیرفتن واقعیت اختلاف و تحمل آن در چارچوبی حقوقی و اجتماعی و فرهنگی است که برای همه حقی قائل است. معنای مدارا سرکوب نکردن اختلافات است، نه کنار گذاشتن آن.<sup>(۱۸)</sup>

به نظر می‌رسد قائل بودن به نوعی نسبی‌گرایی معرفتی و فرهنگی - در معنایی که ما به کار می‌بریم - پاسخی به مسئله خشونت باشد. از این دیدگاه «نسبیت‌گرایی معرفتی» عبارتست از وقوف و احاطه بر نظام‌های معرفت‌شناختی مختلف که در واقع نشان‌دهنده مفروضات دخیل در تولید دانش و همچنین آشکارکننده عملکرد دانش - اندوزی (انباشت دانش) باشد. بدین ترتیب «نسبیت‌گرایی معرفتی» به معنی حقیقت‌شمردن همه مفروضات نظام‌های معرفت‌شناختی مختلف نیست. چرا که توجه به تکوین و تکمیل و تطور تاریخی نظام‌های معرفت‌شناختی و وقوف بر حضور همزمان این نظام‌ها، قبل از هر چیز ما را متوجه نظام معرفت‌شناختی نحوه دانش‌اندوزی خودمان می‌کند. به عبارت دیگر، تا دو یا چند نظام معرفت‌شناختی به گفت‌وگو ننشینند، پیروان هیچ‌کدام از آنها نخواهند دانست که تاریخ و جغرافیای دانش‌اندوزی آنها متکی و مترتب بر روش مشخصی از استدلال و شیوه معینی از استدراک و نیز نحوه مدوئی از تشکل مفروضات است.

«نسبیت‌گرایی فرهنگی» نیز به معنای قائل بودن به حقانیت همه فرهنگ‌ها نیست. بلکه مشعر بودن به حضور همجوار ملل و نحل است تا صرف آن شعور به تعدیل مبانی علم و عمل آدمیان بینجامد. بدین ترتیب «نسبیت‌گرایی فرهنگی» صرف وقوف بر تنوع حضور همزمان و مشروع چند نظام موجود فرهنگی است. صرف این وقوف، تأیید یا تکذیب این نظام‌های فرهنگی نیست، بلکه اذعان به حضور مشروع و معتبر آنها در حیطه اعتباری خود آنهاست. به عبارت دیگر «نسبیت‌گرایی فرهنگی»

یعنی وقوف بر تعدد و تنوع فرهنگ‌های مختلف و مطلع شدن بر نظام فرهنگی بومی، که از سقوط فرهنگ سیاسی دولت‌ها به ورطه جزمی اندیشیدن و فعال مایشاء بودن جلوگیری می‌کند. (۱۹)

از طرف دیگر گرایش به نسبیت‌گرایی در حیطه معرفتی و فرهنگی به تمرین تفکر علمی در زندگی اجتماعی می‌انجامد. تفکر علمی در وهله اول متضمن پرهیز از برخوردهای ساده‌انگارانه با مسائل است.

به قول محمود سریع‌القلم ابهام و عدم برخورد قطعی با پدیده‌ها و انسان‌ها، ذهن را خاص تربیت می‌کند و به علت تراکم فراوان رهیافت‌های خاص، قواعد بسیاری در آن به صورت حافظه جمع‌آوری می‌شود. ابهام به معنای بلاتکلیفی نیست بلکه به معنای به تأخیر انداختن قضاوت و پرهیز از ساده‌انگاری، بی‌دقتی، تعمیم‌دهی سریع، اندیشه‌های آمیخته به احساسات و تعصب، ذهن‌های بسته و مطلق‌گرا و از همه مهمتر غیرعلمی بودن است. (۲۰)

تنها در صورتی خشونت از صحنه فکری جامعه رخت برمی‌بندد که به لوازم تفکر علمی پای‌بند باشیم. سریع‌القلم این لوازم را در چند نکته خلاصه کرده است. اول این که هر سؤال پاسخ‌های متعدد دارد و هر شخص پاسخ‌دهنده و صاحب فکر به تناسب علم، تجربه، بینش، پیچیدگی ذهن و خلیات، پاسخ خود را می‌دهد. دوم اینکه در فرایند بحث و تضارب آراء، پاسخ بهتری نسبت به یک سؤال به دست می‌آید و سوم اینکه پاسخ جمعی مورد اجماع بهتر از پاسخ‌های فردی (ناظر به تلقیات فردی) است. چهارم اینکه در اثر مواجهه و تضارب فکری، محاسن و مضار یک اندیشه بهتر بررسی می‌شود. چراکه نقد اندیشه و دیدگاه، لازمه ارتقاء سطح فکری است. و نهایتاً عرضه آراء توسط افراد متخصص باید انجام پذیرد چراکه میدان تخصص جولانگاه خاص نخبگان متخصص است و نه همه افراد جامعه. (۲۱)

## ب - یکتانگاری دینی

پیش از این از یکتانگاری معرفتی به عنوان یکی از ریشه‌های فرهنگی موجد عدم تساهل و در نهایت خشونت سخن گفتیم. هنگامی که این یکتانگاری به حوزه معرفت دینی کشیده می‌شود اهمیتی دوچندان می‌یابد. چراکه با احساس قیومیت

برخاسته از زمینه «تکلیف دینی» - که [گاه] در نقطه مقابل «حق و تکلیف مدنی» قرار می‌گیرد - ترکیب می‌شود و خشونت می‌آفریند.<sup>(۲۲)</sup> به قول یکی از پژوهشگران اگر دینداران در مقام خردورزی و کشف حقیقت، حقیقت را علی‌الاصول آشکار بدانند و عقل آدمی (یا دست‌کم پاره‌ای از آدمیان) را در کشف و بازشناسی این حقیقت توانا یابند، خطاپذیری عقل آدمی را در مقام کشف حقیقت به‌جَد نخواهند گرفت و رفته‌رفته زمینه را برای ظهور طبقه‌ای از مفسران رسمی دین فراهم خواهند کرد. اگر این قوم برگزیده و این مفسران رسمی خطاناپذیر و واصل به حقیقت، نسبت به سعادت و شقاوت آدمیان حساسیت داشته باشد و بر این اسیران خفته شفقت بورزد، لاجرم برای نجات آنها از شقاوت، تازیانه‌های خود را برگردۀ آنان فرود خواهد آورد. درواقع این نظریه زمینه‌ساز بروز هدایت‌بخشی‌های جبرآمیز و خشونت‌ورزی‌های رأفت‌آمیز می‌شود.<sup>(۲۳)</sup>

شاید به همین جهت است که ریشه اندیشه تساهل در غرب را باید در تحولات جنبش اصلاح دین و نزاع کلیسا و دولت جستجو کرد. در آن عصر معنای تساهل عمدتاً محدود به پذیرش حق انتخاب مذهب توسط فرد و عمل بدان بود. درواقع تساهل در زمینه عقاید مذهبی به معنی تساهل نسبت به هر عقیده‌ای تلقی می‌شد. در این دوران همه فرقه‌ها به حقانیت مطلق خود اعتقاد داشتند و حقیقت مذهبی چنان مبرهن تلقی می‌شد که مخالفت با آن، نه اشتباه بلکه شرارت به شمار می‌رفت.<sup>(۲۴)</sup>

به طورکلی در مورد دین دو نظریه کلان وجود دارد. مطابق یک نظریه کلاسیک، دین حاوی مجموعه‌ای از ارزش‌های قدسی و لایتغیر است که از وحی نشأت گرفته است. این ارزش‌ها خصلت قراردادی<sup>۱</sup> و بین‌الادّهانی<sup>۲</sup> ندارد، یعنی جزمی<sup>۳</sup> هستند و لذا با تعصب و غموض<sup>۴</sup> همراه می‌شوند.

اگر جزم یا دگم را عنصر جوهری دین بدانیم، خشونت در گوهر دین راه خواهد یافت، و دین و خشونت لازم و ملزوم یکدیگر خواهند شد، زیرا توسل و اتکای

1- Conventional

2- Intersubjective

3- Dogmatic

4- Obscuration



به جزم موجب مرزگذاری می‌شود و دینداران را از کج‌دینان، برونیان، مرتدان و کافران جدا می‌کند. جزم، جهان را سیاه و سفید می‌بیند نه رنگی، و با همه کسانی که با قرائت رسمی از جزم موافق نیستند، خشونت می‌ورزد. میان کفر و ایمان، هیچ مجالی برای مدارا، هم‌پذیری و همزیستی وجود ندارد؛ دین هویت می‌سازد و خود<sup>۱</sup> و دیگری<sup>۲</sup> را از یکدیگر تفکیک می‌کند. کسانی معتقدند که از این جهت دین همان نقشی را ایفا کرده و می‌کند که امروزه ایدئولوژی‌ها ایفا می‌کنند. (۲۵)

از این دیدگاه، دین مجموعه‌ای از اطلاعات و معلومات است که از جانب خداوند آمده و اساس سازمان اجتماعی نیز باید بر آنها گذارده شود. در قرائت سنتی، وحی عبارتست از فرود آمدن مجموعه‌ای از گزاره‌ها و معلومات مشخص و بی‌نیاز از تفسیر و تأویل. انسان پاره‌ای معلومات را خود به دست می‌آورد و پاره‌ای معلومات را نیز وحی به او منتقل می‌کند. معلومات و حیانی نیز دو دسته‌اند: بخشی از آن علی‌الاصول برای عقل بشر دسترس‌پذیر است و بخشی از آن فوق عقل بشر است. معلومات و حیانی، عقاید، ارزش‌ها و اعمال ما را شکل می‌دهند. اصرار بر این تلقی از دین، قطع نظر از اعتبار و یا عدم اعتبار فلسفی آن، با توجه به واقعیات زندگی جدید انسانی مشکل‌آفرین است. اگر جامعه‌ای دین را این‌طور بفهمد، توانایی معرفتی و ایمانی و عملی ایجاد جامعه دمکراتیک را نخواهد داشت. اگر جماعتی بر این تلقی از دین در عصر حاضر اصرار داشته باشند، به دلیل عدم توانایی بر انعطاف در برابر واقعیت‌های دنیای امروز، برای حفظ آنچه دین می‌دانند راهی جز خشونت ورزیدن نخواهند داشت.

قرائت دوم دین را اساساً نوعی سلوک ویژه انسانی می‌داند که آن را در قالب واقعیات اجتماعی و تاریخی گذشته نباید محصور کرد. از این دیدگاه دین نبی نیز سلوک ویژه اوست که با تجربه‌ای و حیانی همراه بوده است. از منظر پدیدارشناسانه، به طور خلاصه، دین نبی یک اعتراف است و یک شهادت. اعتراف به خداوندی خدا؛ و شهادت دادن به آنکه جنبه بیرونی دارد، نبی دیگران را نیز دعوت می‌کند که به خداوندی خدا اعتراف کنند. و پیام رسالت نبی همین دعوت است. دین نبی بر

1-self

2- Other

تجربه او استوار است. تجربه نبوی، تجربه‌ای لبریز شده است و از خود به بیرون سرازیر می‌شود (برخلاف تجربه عارفان). این اعتراف و شهادت، ذاتی تجربه نبوی پیامبران است. می‌توان با بیان قاصر چنین گفت که آنها تجربه می‌کردند که خداوند ایشان را به ادای سخنی قادر کرده که خود آنها اصلاً بدان قادر نبودند. معنای مرکزی و جوهر اصلی آن سخن همان اعتراف و شهادت بوده است. آنها تجربه می‌کردند که خداوند با قدرتی خداگونه آنها را مسخر اعتراف و شهادت کرده است. البته این اعتراف و شهادت در زبان و فرهنگ خاصی بیان می‌شود و به همین دلیل در قالب محدودیت‌های آن زبان و فرهنگ درمی‌آید. اگر کسی وحی را عامل برانگیختگی و اعتراف و شهادت نبی بداند و معتقد باشد زبان بیان آن تجربه نیز، زبانی سمبولیک است، آنچه را که در تحقق تاریخی - اجتماعی - فرهنگی آن برانگیختگی (بعثت) پدید آمده است، پیام ذاتی وحی به حساب نخواهد آورد و در نتیجه آن را گوهر دین نبی نخواهد دانست.

از این منظر گوهر پیام پیامبران، همانا «معنویت» است. به عبارت دیگر گوهر این پیام که منشاء تدین ما و اعتراف و شهادت ما نیز می‌شود اشاره به خداوند دارد و بنابراین در گوهر دین خشونت راه ندارد. پیامبر، انسانی است که در شرایط تاریخی خاصی برانگیخته شده و افق معنوی خاصی را نشان داده و گشوده است. (۲۶)

شاید به همین جهت باشد که قرائت‌های عرفانی از دین بر پایه سعه صدر و وسعت مشرب و همه را در طریق حق و برخوردار از بهره‌ای از حقیقت دانستن، و حق و حقیقت را ملک مطلق خود نشمردن پدید آمده است. در آثار هنری - عرفانی سنایی، عطار، مولوی، سعدی، حافظ و جامی تا عصر جدید، ابیات و اقوال بسیاری درباره رواداری وجود دارد. عارفان عملاً هم، اهل مدارا با فرقه‌های دیگر بوده‌اند و حتی غیرمسلمانان را هم ضاله و مضله نمی‌شمردند. (۲۷)

در مجموع به نظر می‌رسد قرائت‌هایی از دین که به دنبال نظام‌سازی اجتماعی و سامان دادن همه سپهرهای زندگی انسانی باشند، بیشتر امکان‌گرایش به خشونت‌ورزی و عدم تساهل پیدا می‌کنند. در مقابل قرائت‌هایی که دین را نوعی سلوک معنوی معنی می‌کنند گرایش کمتری به خشونت پیدا می‌کنند. از طرف دیگر برخی، عدم تساهل را ناشی از نفس‌غیریت‌سازی دین می‌دانند.

برای مثال سیدحسین نصر معتقد است در هر دینی از ادیان، نسبت به امر شر و باطل، عدم مدارا ابراز می‌شود و به قول قرآن اگر حق بیاید، باطل می‌رود. آنگاه که نور نمایان شود ظلمت رخت می‌بندد زیرا این دو ضد همجنس نیستند. بدین ترتیب خیر همواره و همیشه در مواجهه با شر بی‌تسامح است زیرا خیر عین وجود و شر عین عدم است که در جامه وجود جلوه‌فروشی می‌کند. این مقتضای ذات واقعیت است که در نسبت با امر غیرواقع نابرداری پیش گیرد. مطابق این دیدگاه اگر این اصل حاشا شود، پس باید اساساً مفهوم حقیقت را وانهاد. و این درواقع همان کاری است که بخش عمده دنیای متجدد تحت لوا و حکم قاعده نسبیت به آن دست زده و حقیقت را در محراب تسامح قربانی کرده است، بی‌آنکه با این عمل از میزان عدم تسامح به شکل محسوس کاسته شود.<sup>(۲۸)</sup>

در مقابل، برخی از صاحب‌نظران با رد ادعاهایی که عدم تساهل در جوامع اسلامی را به روح تفکر و فرهنگ اسلامی نسبت می‌دهند، می‌کوشند تا سهم شرایط تاریخی و اجتماعی را در نارواداری مسلمانان یادآوری کنند. مثلاً آنگونه که محمد آرکون روشنفکر عرب تبار مقیم فرانسه خاطرنشان می‌کند مسیحیت از این نظر با اسلام تفاوتی ندارد، جز اینکه به لحاظ موقعیت در یک بستر تاریخی و اجتماعی قرار گرفته که شرایط برای پذیرش تحمل و تسامح به عنوان یک فضیلت بیشتر فراهم بوده است.<sup>(۲۹)</sup>

مهم‌ترین مفروض این دیدگاه این است که جوهره دین نسبت به خشونت یا عدم خشونت بی‌اقتضا است. لذا برای تبیین خشونت‌های دینی به ناچار باید به زمینه رجوع کرد. از این منظر علاوه بر نفس هویت‌بخشی و غیریت‌سازی که ظاهراً در ذات دین است باید به زمینه‌های اجتماعی و تاریخی نظیر مطالبات نهاد دولت از نهاد دین، طبقه اجتماعی حاملان دین و همچنین نیاز جنبش‌های اجتماعی به رادیکالیزه شدن و رادیکالیزه کردن مراجعه کرد.<sup>(۳۰)</sup>

برخی نیز استدلال می‌کنند که جوهره دین نسبت به خشونت بی‌اقتضا نیست اما برخلاف پاره‌ای از غربی‌ها، معتقدند که روح حاکم بر فرهنگ، تفکر و تمدن اسلامی تساهل و تسامح بوده است. مطابق این دیدگاه اسلام آنگونه که پیامبر (ص) توصیف

می‌کند دین «سهله» و «سمحه» است. بنابراین دیدگاه، مسلمانان در دوران شکوفایی فرهنگ اسلامی «فراتر از تسامح» را تجربه کرده بودند، آنچه غربی‌ها در قرن بیستم پیشنهاد می‌کنند درواقع همان چیزی است که مسلمانان چندین قرن به آن عمل کرده‌اند.<sup>(۳۱)</sup> برای مثال ارنست رنان ضمن نقل یک داستان تاریخی و مستند از یک مناظره میان دهریان، گبران، یهودیان، نصرانیان و مسلمانان در مسجدی در بغداد به تمجید از تسامح موجود در فرهنگ اسلامی پرداخته می‌گوید: تا زمانی که فرهنگ اسلامی چنین تسامحی در برابر ادیان و چنین تصویری از آزادی بیان داشت، بزرگانی چون فارابی، ابن‌سینا، ابوریحان بیرونی و زکریای رازی و چه بسیار نام‌آوران دیگر در آن ظهور کردند اما به محض آنکه تعصب و قشری‌گری جایگزین تسامح و تساهل و خشونت جایگزین مسالمت گردید، چراغ علم در جهان اسلام خاموش شد.<sup>(۳۲)</sup>

از طرف دیگر نباید نقش جنبش‌های اجتماعی را در ایدئولوژیک کردن دین و در نتیجه برداشت‌های یکتانگارانه از دین نادیده گرفت. دینداران سنتی تنها از دین خود در برابر مباحثی که آن را در برابر ارزش‌های روز و نو قرار می‌داد دفاع می‌کردند و تلاش آنها متوجه این مطلب بود که جایی نیز برای دینداری اثبات کنند: این که اسلام ضد آزادی، ضد زن یا ضد فرهنگ نیست و همه موارد را می‌توان در فرهنگ اسلامی سراغ گرفت. اما سیل خروشان پدیده‌های جدید و افزایش شکاف میان دینداران سنتی و جهان جدید، گروه‌هایی را که قبلاً در موضع دفاع بودند، در موضع حمله قرار می‌داد. نتیجه این امر ایدئولوژیک کردن دین بود. دینداران با ایدئولوژیک کردن دین، خود از موضع دفاعی خارج شده و علیه وضع موجود اقدام کردند. آنها بدین ترتیب به سلاح قدرت سیاسی مجهز شده و از این طریق می‌توانستند آمال و آرزوهای خود را محقق کنند.<sup>(۳۳)</sup>

حال اگر برداشتی از دین بخواهد کار یک سلاح را انجام بدهد، چاره‌ای ندارد جز اینکه دقیق، واضح و قاطع باشد. به همین سبب ایدئولوژی (یا دین تبدیل شده به ایدئولوژی) به هیچ‌وجه چون و چراهای فلسفی، تردیدهای علمی و تساهل‌های عرفانی را برنمی‌تابد. یک ایدئولوژی‌اندیش نمی‌تواند همه را به دلیل اینکه واجد حظّی از حقیقت‌اند، محترم بشمارد. ولی به راحتی میان موافقان و مخالفان ایدئولوژی خط‌کشی می‌کند و ایدئولوژی‌اش سریعاً به مرامنامه حزبی تبدیل

می شود.

ایدئولوژی از آنجا که خواهان صلابت است به دنبال اندیشه های واضح می گردد و همین وضوح است که به قشریت می انجامد. از طرف دیگر اگر وصف سلاح آسایی و صلابت ایدئولوژی را بپذیریم، بی درنگ اذعان خواهیم کرد که این سلاح متناسب با دشمن و نوع پیکار ساخته می شود. علاوه بر این ایدئولوژی ها نه تنها دشمن ستیز که دشمن تراش و دشمن خواه نیز هستند و برای آنکه همواره به کار بیایند و همواره جوان و تازه بمانند، طالب آن هستند که دشمن واقعی یا حتی موهوم در برابرشان باشد. (۳۴)

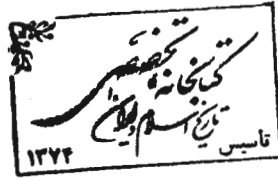
ویژگی هایی از ایدئولوژی که برشمردیم - از صلابت و وضوح گرفته تا نفی تنوع و دشمن تراشی و دشمن خواهی - گواهی می دهند که برداشت ایدئولوژیک از دین موجب و موجد خشونت و ستیز است.

### پانویست های بخش سوم:

- ۱ - آنتونی آربی آستر و دیگران، خشونت و جامعه، به اهتمام اصغرافتخاری، تهران: نشر سفیر، ۱۳۷۹، ص ۱۷.
- ۲ - تد رابرت گر، چرا انسان ها شورش می کنند، علی مرشدی زاده، تهران: انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۷، ص ۱۷.
- ۳ - آنتونی آربی آستر و دیگران، پیشین، ص ۱۲۸.
- ۴ - پیشین، صص ۲۲-۲۳.
- ۵ - پیشین، ص ۱۲۸.
- ۶ - حمید دباشی، معبر مبارک نسیت گرایی، کیان ۴۵، ص ۱۳۰.
- ۷ - کیواندخت قهاری، تحمیل و تحمل، کیان ۴۵، ص ۱۴۰.
- ۸ - حبیب الله پیمان، واکنش های جمعی ایرانیان به تجاوز و خشونت، چیستا، شماره ۱۲۱، صص ۲۷-۳۰.
- ۹ - حسین تبریزی نیا، علل ناپایداری احزاب سیاسی در ایران، تهران: نشر بین الملل ۱۳۷۱، صص ۳۰۹-۳۱۳.
- ۱۰ - همان، ص ۳۱۳-۳۱۴.
- ۱۱ - قهاری، پیشین، صص ۱۴۱-۱۴۲.
- ۱۲ - گراهام فولر، قبله عالم، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳، ص ۲.
- ۱۳ - پیمان، پیشین، ص ۲۹.

- ۱۴ - فولر، ص ۲۲.
- ۱۵ - حسین بشیریه، دولت عقل، تهران، مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۴، ص ۶۴.
- ۱۶ - همان، ص ۶۱.
- ۱۷ - محمدعلی (همایون) کاتوزیان، در تعصب و خامی و تجلی آن در جامعه کلنگی، کیان ۴۵، ص ۶۶.
- ۱۸ - همان.
- ۱۹ - دباشی، صص ۱۲۸-۱۳۰.
- ۲۰ - محمود سریع القلم، آفات متدلوژیک تفکر در ایران، اطلاعات سیاسی اقتصادی ۱۳۳-۱۳۴، ص ۷۶.
- ۲۱ - همان، ص ۷۸.
- ۲۲ - حاتم قادری، آبشخور خشونت؛ سنت و رادیکالیسم، مصاحبه با آبان شماره ۵۹، ص ۳.
- ۲۳ - احمد نراقی، دین و خشونت دینی، کیان ۴۵، صص ۹۷-۹۶.
- ۲۴ - بشیریه، پیشین، صص ۷۱-۷۰.
- ۲۵ - سعید حجاریان، نهاد دین در بستر تاریخ و اجتماع، گفتگو با کیان، شماره ۴۵، ص ۹۸.
- ۲۶ - محمد مجتهد شبستری، دین، مدارا و خشونت، گفتگو با کیان ۴۵، ص ۱۴.
- ۲۷ - بهاء الدین خرمشاهی، پشمینه پوش تندخو، کیان ۴۵، ص ۱۲۶.
- ۲۸ - سیدحسین نصر، مبادی مابعدالطبیعی و تلقی اسلامی در مقوله مدارا و عدم مدارا، ترجمه هومن پناهنده، کیان ۴۵، ص ۳۹.
- ۲۹ - محمد آرکون، تسامح در اسلام یا در دارالاسلام، ترجمه سیدمرتضی مردیها، کیان ۳۸، صص ۳۲-۳۴.
- ۳۰ - حجاریان، پیشین، صص ۱۰۳-۱۰۰.
- ۳۱ - ضیاء موحد، فراتر از تسامح، کیان ۴۵، ص ۶۰.
- ۳۲ - برای گزارش مقاله رنان و به خصوص داستان مناظره نگاه کنید به: کریم مجتهدی، سیدجمال الدین اسدآبادی و تفکر جدید، تهران، نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۴، صص ۹۸-۵۱، به نقل از ضیاء موحد.
- ۳۳ - مجید محمدی، سر بر آستان قدسی دل در گرو عرفی، تهران، قطره، ۱۳۷۷، صص ۹۱-۹۲.
- ۳۴ - عبدالکریم سروش، فریه تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، ۱۳۷۳، صص ۱۰۷-۱۰۶.





## بخش چهارم: عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی ایران

تاکنون از سه عنصر مهم در فرهنگ سیاسی ایران یعنی اقتدارگرایی، توهم توطئه و فرهنگ ستیز و خشونت سخن گفته‌ایم. این سه عنصر بیشترین نقش را در ایجاد فرهنگ تبعی پیش از انقلاب داشته‌اند. از این جهت می‌توان آنها را عناصر اصلی یا اولیهٔ موجد فرهنگ سیاسی ایران دانست.

در مقابل می‌توان از عناصر فرعی یا عناصر ثانویهٔ فرهنگ سیاسی ایران سخن گفت. عناصر فرعی یا عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی، عناصری هستند که از ترکیب دو یا چند عنصر اولیه یا از ترکیب عناصر اولیه با برخی ساختارهای اجتماعی حاصل می‌شوند. به عبارت دیگر عناصر ثانویه اگرچه جزء عناصر فرهنگ سیاسی به شمار می‌آیند و به نوبه خود بر ارزش‌ها، باورها و ایستارهای احساسی ما نسبت به سیاست، نظام سیاسی و سیاستمداران تأثیر می‌گذارند، اما خود به نحوی منتج از عناصر اولیه هستند. از آنجا که برخی از این عناصر با یکدیگر تلاقی بیشتری دارند و به طور متقابل متأثر از یکدیگر هستند، این عناصر را در بخش‌های دوتایی به شرح زیر خلاصه کرده‌ایم:

- ۱- ذهن‌گرایی - واقعیت‌گریزی، ۲- عمل‌زدگی - سیاست‌گریزی، ۳- مطلق‌گرایی - اسطوره‌زدگی، ۴- تقدیرگرایی - منجی‌گرایی، ۵- بدبینی - بی‌اعتمادی

### ۱- ذهن‌گرایی - واقعیت‌گریزی

فقدان یا ضعف زمینه عقلانیت در جامعه ایرانی در طی صد سال گذشته به‌طور مستقیم بر روی پیدایش و تکوین روش‌ها و معیارهای شناخت علمی این جامعه، حکم‌بازدارنده را داشته است. چگونگی تفکر ما ایرانیان به نحوی بوده که بر تمرکز و تفرق قدرت و نیز بر حقوق فردی تأثیرات وسیعی برجا گذاشته است. طرز رفتار ما ایرانیان همچنین به گونه‌ای است که نشان می‌دهد چندان به نظم و ترتیب مادی در



پدیده‌های طبیعی و غیرطبیعی توجه نداریم. این عدم توجه به نظم مادی بنیادین و جهان‌شمول در جامعه ایرانی در نهایت موجب شده که باور به این امر که هر پدیده‌ای در جهان هستی علت و هر علتی معلولی دارد، در میان ما ایرانیان نفوذ نداشته باشد. ایرانی باید در شرایطی باشد که خود را دارای آن قابلیت و فاعلیت ببیند که جهان پیرامون خویش را شناسایی کرده و قانونمندی‌های آن را به طریق عقلایی توضیح دهد و تفسیر نماید.

ذهن‌گرا بودن ایرانیان اقتضا می‌کند که به روش تفکر علمی باور نداشته باشند. تفکر علمی بدین معناست که مردم آنقدر به علم و کارآمدی آن باور پیدا کنند که برای هر پدیده‌ای علتی وجود دارد که با روش علمی قابل تحلیل است. بدین‌سان درک عقلی در میان ما ایرانیان به نوعی خرد تک‌ذهنی تعلق دارد. در خرد تک‌ذهنی عقل بیش از آن که حقیقت‌یاب باشد، حقیقت‌ساز است و نهایتاً این‌طور تلقی می‌شود که جهان واقعی فقط در حوزه ماورای تجربی یافت می‌شود. فرهنگ ما ایرانیان فاقد مبنای استدلالی لازم و کافی است. تمدن و فرهنگی در جامعه ماندنی است و مروج و حامی تحقق جامعه‌ای مدنی، که فضای سیاسی، اجتماعی و فکری آن بر استدلال و منطق استوار باشد و در آن حل مشکلات با مشارکت عمومی و با تأمل و تساهل انجام پذیرد. به عبارت دیگر عقل و علم، خصلت عمومی و اجتماعی دارند و حاصل کوشش و کنش جمعی است. مطالعه حتی اجمالی تاریخ گذشته ایران نشان می‌دهد که ما ایرانیان به حقیقت به‌مثابه پویایی که از خلال خرد جمعی و مشارکت فکری یکایک شهروندان به وجود آمده، نگاه نمی‌کنیم و بدین خاطر از حق مشارکت در شکل‌گیری زندگی سیاسی و اجتماعی محروم گردیده‌ایم و رفتار و کردار خود را با سیاست‌های دولتی هماهنگ می‌سازیم.<sup>(۱)</sup>

از طرف دیگر قسمت عمده‌ای از ذهن‌گرایی به دوری از واقعیت، بی‌اعتنایی به آن یا «واقعیت‌گریزی» بازمی‌گردد. عناصر گوناگون همواره به گونه‌ای ناهمگون و به شکل‌های مکانیکی و درهم و برهم در کنار یکدیگر چیده می‌شوند. هدف‌ها، وسائل و امکانات غالباً بدون تناسب عقلی و منطقی با همدیگر و با واقعیت جامعه و تنها به نیروی پندار و در نتیجه پیشاپیش برگزیده می‌شود. در نتیجه، پیش‌داوری مذکور همواره، بر مطالعه و بررسی و پژوهش و شناخت دقیق و اصولی از واقعیت

جامعه، مقدم‌اند. بنابراین پیش‌داوری، شک‌ناپذیری، جاودانگی، تغییرناپذیری، حتمیت و... در تبیین مسائل جامعه، دیگر جایی برای طرح و پرسش، چون و چرایی و بررسی عینی مسائل نمی‌گذارد. این مطلب تا اندازه‌ای رویکردهای گوناگون فرهنگ ما را روشن می‌کند که در آنها واقعیت جامعه، نه به گونه‌ای فی‌نفسه و به اعتبار خویش، بلکه از پیش تعیین می‌شود.<sup>(۲)</sup>

فرهنگ رجایی با اشاره به «خیال‌اندیشی» ایرانیان - بخوانید واقعیت‌گریزی - از حرکت‌هایی سخن می‌گوید که نجات ایران را در راه‌حل‌های ساده‌انگارانه می‌جستند. رجایی می‌نویسد: «قانون عقل جهان‌داری» با صورت‌برداری پرزحمت، عالمانه، مدبرانه و عمل‌خردورزانه متحقق می‌شود. از آنجا که ایرانیان به‌طور مداوم از ارزیابی واقع‌گرایانه وضعیت خود خودداری کردند و از آنجا که اصولاً رسیدگی به مسائل عملی جهان‌داری بسیار پرزحمت است، راه حل آسان این است که راه حلی آرامش‌بخش و خیالی در پیش گرفته شود؛ یعنی سروکله زدن با مسائل نامربوط و غیرواقعی و حرکت در جهت تأسیس جامعه‌ای دست‌نیافتنی - قدر مسلم چنین روشی به شکست می‌انجامد و مایه درپی شکست خوردیم. و جالب اینکه هرچه تعداد شکست‌ها بیشتر می‌شد، نادیده‌انگاری عرصه واقعیت نیز با قوت تقویت می‌شد.<sup>(۳)</sup>

در مجموع می‌توان گفت ذهن‌گرایی، دوری از تفکر علمی، واقعیت‌گریزی و پناه بردن به خیال‌اندیشی‌های ساده‌انگارانه ایرانیان را به عمل‌زدگی و سیاست‌گریزی کشانده است.

## ۲- عمل‌زدگی - سیاست‌گریزی

نظر به اهمیتی که عمل‌زدگی نزد ایرانیان دارد، به ندرت پیش می‌آید که «اندیشه» و به‌طورکلی اندیشیدن مقدم بر عمل و همچون راهنمای آن در نظر گرفته شود. شتاب‌زدگی‌ها برای وارد شدن به عمل، یافتن سریع راه‌حل برای بسیاری از مسائل، غالباً بر طرح درست و اصولی و تجزیه و تحلیل آنها پیشی می‌گیرد. بنابراین طرح مسائل واقعی، از پیش، زندانی راه‌حل‌هایی است که یا از دل ذهنیت محض بیرون می‌آید (ذهن‌گرایی) و یا از روی مسائل مشابه در دیگر کشورها به گونه‌ای سطحی و

غیرواقع‌بینانه الگوبرداری شده است.<sup>(۴)</sup>

این عمل‌زدگی در حوزه سیاست نیز آشکارا دیده می‌شود. به عبارت دیگر، برای روشنفکر ایرانی «اندیشه سیاسی» چندان وزن و اهمیتی نداشته است. سیاست در جامعه ما بیشتر از جنبه عملی و -بسیار اندک- از جنبه نظری و اندیشه، پذیرفته شده است. در سراسر تاریخ ایران زمین نیز مردان اندیشه و نظریه سیاسی اندکی داشته‌ایم. به عبارت دیگر ما فقط مرد عمل سیاسی داشته‌ایم. در بین روشنفکران ایرانی «اندیشه سیاسی» در اساس خود، مقوله‌ای وارداتی و تقلیدی بوده است. بدین معنا که اندیشیدنِ دیگران، روشنفکران ما را از تعمق و تأمل اساسی و جدی معاف می‌ساخته است. به همین دلیل، با ورود ایدئولوژی‌های غربی، درهم‌ریختگی فرهنگی ما مضاعف شد و آنها به سرعت در جامعه اشاعه یافتند. حتی کهنه‌ترین ایدئولوژی‌های سیاسی برای مدتی میدان‌دار معرکه سیاسی در ایران شدند؛ زیرا روشنفکر ایرانی برای عمل سیاسی به دنبال نسخه‌های آماده می‌گشت و از اندیشیدن پیرامون مسائل اساسی سیاسی ابا داشت.

نکته دیگر در فرهنگ سیاسی ما آن است که «سیاست» همواره در تاریخ این مرز و بوم امر حقیری بوده است و در ذیل و حاشیه مباحث دیگر مطرح شده است؛ هیچگاه به «سیاست بماهو سیاست» نظر نکرده‌ایم.<sup>(۵)</sup> این مسئله آنقدر جدی است که برخی از پژوهشگران از «زوال اندیشه سیاسی در ایران» سخن گفته‌اند. سیدجواد طباطبایی در تبیین عامل عمده امتناع نوزایش و شکست تجدد در ایران به دو عامل «هبوط فلسفه و اندیشه عقلی در تصوف» و «سیطره تفسیر شرعی شریعت به عنوان یگانه درک از دیانت» اشاره می‌کند.<sup>(۶)</sup> در هر حال به نظر می‌رسد تنها راه خروج از این وضعیت، عقلانی کردن سیاست، کیش‌زدایی از آن و برخورد نقادانه با سنت و تجدد باشد.

### ۳- مطلق‌گرایی - اسطوره‌زدگی

برخورد مطلق‌گرایانه و سیاه و سفید یکی دیگر از عناصر فرهنگ سیاسی ماست. فرهنگ سیاسی مطلق‌انگار یا به قول یکی از پژوهشگران فرهنگ سیاسی دیجیتال، فرهنگ محصورشدگان در دو سر افراط و تفریط یک طیف سیاسی است: فرهنگ

صفر یا صد. آنانی که از منظری سیاه و سفید به حوادث زمانه خود می‌نگرند و آدمیان و اندیشه‌هایشان را صرفاً در قالب‌های تنگ و باریک پیش‌فرض‌ها و پیش‌تجربه‌های خود، مورد تحلیل قرار می‌دهند، کتابت را از نتیجه‌اش آغاز می‌کنند و سخن را با محکوم کردن آن قبل از استماعش می‌شنوند. جز به نقد و رد دیگران قلم نمی‌زنند و جز به آنچه دوست می‌دارند، لب نمی‌گشایند. بسیار مایلند که وقایع آنگونه که چارچوب‌های نظری آنان تجویز می‌کند، حادث شوند.

این فرهنگ سیاسی مبتنی بر منطق «یا این یا آن» است. «هم این و هم آن» را در این وادی راهی نیست. یا باید زنگی زنگ بود یا رومی روم. فضایی ما بین این دو وجود ندارد. یا باید «خودی» بود، یا «دیگری»؛ یا باید «از ما» بود، یا «بر ما»؛ یا باید در «صراط» ما گام نهاد؛ یا به ضلالت دیگران گردن نهاد، یا باید از رهگذر فرا-قرائت ما به خداشناسی و اسلام‌شناسی و فلاح و رستگاری رسید، یا با خرده قرائت‌های دیگران یار شد و ره ضالین را پیمود؛ یا باید سرود حزبی ما را سر داد یا نغمه سرای حزب شیطان شد؛ یا باید راست بود یا چپ؛ یا باید «انقلابی» بود، یا «ضدانقلابی»؛ یا باید «محافظه کار» بود، یا «رادیکال»؛ یا باید «حزب‌اللهی» بود، یا «لیبرال»؛ یا باید «مرد سیاست» بود، یا «مرد دیانت»؛ یا باید «مدرن» بود و یا «سنتی»؛ یا باید «غربی بود یا...»<sup>(۷)</sup>

ریشه تبیین سیاه و سفید و مطلق‌گرا را در وهله اول باید در اعتقاد به ثنویت باقی مانده از ادیان ایرانی پیش از اسلام جستجو کرد. از منظر زردشت، خردمند ایران باستان، جهان صحنه پیکار نیکی و بدی یا نور و ظلمت است و آفرینش برای این پیکار صورت گرفته است. این پیکار قرن‌ها دنبال خواهد شد و سرانجام با غلبه اورمزد نیکی آفرین، بر اهریمن بدی‌پرور به پایان خواهد رسید.<sup>(۸)</sup>

اما گذشته از ریشه شکل‌گیری تفکر مطلق‌گرا در میان ما ایرانیان باید به نتایج آن بپردازیم. اولین نتیجه همانا بسته شدن راه تساهل فکری و تحمل عقاید و بروز فرهنگ ستیز و خشونت است که پیش از این به آن اشاره کردیم.

نتیجه دوم تفکر مطلق‌گرا یا بینش سیاه و سفید را می‌توان در اسطوره‌گرایی یا اسطوره‌زدگی ما ایرانیان مشاهده کرد. اسطوره‌زدگی به این معناست که به جای تاریخ‌نویسی و تحلیل تاریخی حوادث گذشته، شخصیت‌ها و حوادث تاریخی در قالب اسطوره‌های ذهنی - فرهنگی ریخته می‌شوند و به نحوی بازسازی می‌گردند که

تثبیت‌کننده یکی از آن اسطوره‌ها باشند. در نتیجه، افسانه‌پردازی تاریخی جانشین تاریخ‌نگاری می‌گردد و شخصیت‌های تاریخی چندین برابر بزرگتر، فربه‌تر، والاتر و معصوم‌تر و یا به عکس کوچک‌تر، پست‌تر، گناهکارتر و ظالم‌تر از آن می‌شوند که بوده‌اند. اسطوره‌سازی تنها مخدوش‌کننده نقد تاریخی نیست، بلکه «نمونه سرمشقی»<sup>۹</sup> تحلیل ارائه می‌دهد و موجب می‌شود که کل تحول تاریخی از آن دید و از منظر آن نمونه تحلیل شود. بدین ترتیب درسی که قرار است از تاریخ گرفته شود، انتخابی و غرضمند می‌شود و این، در درازمدت بی‌هویتی به بار می‌آورد.<sup>(۹)</sup>

از طرف دیگر اسطوره‌سازی، نقد اجتماعی را هم مختل می‌سازد. اسطوره‌سازی انواع اشکال را به خود می‌گیرد، گاه نمونه‌های سرمشقی پرستیدنی و گاه نمونه‌های سرمشقی تنفرانگیز ایجاد می‌کند. پرستش و نفرت هر دو عرصه اجتماعی را ناکارآمد می‌سازد.<sup>(۱۰)</sup> به عبارت دیگر نقد اجتماعی تنها در شرایطی عقلانی ممکن است. در شرایطی که شخصیت‌های سیاسی و اجتماعی به انسان‌هایی آرمانی و فراتر از واقعیت یا بالعکس به دجالانی که هیچ نقطه مثبتی در آنها دیده نمی‌شود، تبدیل شده‌اند، نقد اجتماعی غیرممکن یا بسیار دشوار خواهد بود.

با توجه به همین فرهنگ مطلق‌گرا و اسطوره‌زده جامعه است که مستبدان نیز تلاش می‌کنند تا برای خود شخصیتی اسطوره‌ای ایجاد کنند، تا هم بر مشروعیت و استواری حکومت خود بیفزایند و هم خود را از نقدهای گزنده منتقدان برهانند و از اینجاست که داستان کیش شخصیت حاکمان مستبد آغاز می‌شود.

اطلاق القابی چون ابدمدت، قدر قدرت، قبله عالم، شاه شاهان، اسلام پناه، معدلت آثار، سایه خدا بر زمین (ظل‌الله)، سلطان ملک و دین برای شاهان همگی بخشی از این کیش شخصیت هستند.<sup>(۱۱)</sup>

توهم خودبزرگ‌بینی و غرور و کیش شخصیت شاهان در بطن ساختارهای اجتماعی و فرهنگی جامعه آثار سوء خود را به صورت رواج روحیه عافیت‌طلبی، گریز از دیگران و سازگاری به مثابه یک نظام دفاعی در برابر قهر حکومتی برجای می‌گذارد. از سوی دیگر، با در نظر گرفتن تقاضاها و انتظاراتی که شاه و نخبگان حاکم از مردم و جامعه دارند و ارائه رفتارهای خاص از جانب آنها، نوعی فرهنگ رفتاری و

سیاسی تبعی در مردم ظهور می‌کند. (۱۲)

#### ۴- تقدیرگرایی<sup>۱</sup> - منجی‌گرایی<sup>۲</sup>

اندیشه تقدیرگرایی جایگاهی بنیادین در فرهنگ سیاسی مردم ایران دارد. در اشعار مردمی‌ترین شاعر ایران زمین یعنی حافظ می‌خوانیم:

به آب زمزم و کوثر، سفید نتوان کرد      گلیم بخت کسی را که یافتند سیاه  
یا

من جهد همی کنم قضا می‌گوید      بیرون ز کفایت تو کاری دگرست  
اندیشه تقدیرگرا را در ضرب‌المثل‌ها هم می‌توان یافت. «رفتنی می‌رود، آمدنی می‌آید، شدنی می‌شود.» «به هر کس هرچه قسمت بود، دادند.» «بدبخت اگر مسجد آدینه بسازد، یا طاق فروود آید، و یا قبله کج آید» و یا «چون قضا آید چه سود از احتیاط.» (۱۳)

مطالعات میدانی نیز تأیید می‌کنند که تقدیرگرایی یکی از آموزه‌های نیرومند جامعه ماست. به جدول شماره ۲ توجه کنید (ارقام به درصد) (۱۴)

جنسیت	مخالفت	تأخیدی موافق	موافق	نام‌شخص
مرد	۳۵/۸	۱۵/۲	۴۷/۵	۱/۶
زن	۲۱/۴	۱۶	۶۰/۹	۱/۷
مرد	۱۱/۵	۱۷/۶	۶۹/۸	۱/۱۰
زن	۶/۸	۱۷/۳	۷۴/۵	۱/۴
مرد	۲۳/۲	۱۸/۸	۵۴/۶	۳/۴
زن	۱۵/۴	۲۱/۶	۶۰/۶	۲/۴
مرد	۲۳/۹	۱۹/۱	۵۴/۶	۲/۳
زن	۱۳/۳	۱۷/۹	۶۷/۶	۱/۲

#### جدول شماره ۲: شاخص‌های تقدیرگرایی در سال ۱۳۷۴

مأخذ: محسنی، بررسی آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی در تهران

1- Fatalism

2- Millenarianism

مطابق یک نظرسنجی دیگر ۵۵ درصد شهرنشینان و ۷۷ درصد روستائیان با این جمله که «سرنوشت هر کس روی پیشانی اش نوشته شده است» موافقت می‌کنند.<sup>(۱۵)</sup>

ریشه تقدیرگرایی را در درجه نخست باید در جهان‌بینی ما قبل مدرن ایرانیان جستجو کرد. مطابق جهان‌بینی ما قبل مدرن انسان مسحور و مسحور طبیعت است، درحالی‌که در جهان‌بینی مدرن انسان عامل عمل، فاعل مختار، آزاد، تاریخ‌ساز و تواناست. کشیده شدن این جهان‌بینی به عرصه سیاست در رابطه فرد و دولت نیز تأثیر می‌گذارد. همانگونه که یکی از پژوهشگران خاطر نشان می‌کند انسان ماقبل مدرن دولت را امری طبیعی تلقی می‌کند، از این رو تحول آن هم برایش دشوار و حتی غیرممکن است، درحالی‌که انسان مدرن دولت را پدیده‌ای مصنوع و ساخته دست انسان و بنابراین قابل تصرف و تحت سیطره فردی می‌داند.<sup>(۱۶)</sup>

از نظر تاریخی هم مردم همواره در گرو حرص و آز عمومی و اراده سلاطین و پادشاهان و درباریان قرار داشتند. بی‌قانونی اصل حاکم بر روابط فرمانروایان و مردم بوده است. در چنین شرایطی، تقدیرگرایی از یک طرف و دم غنیمت‌شماری از طرف دیگر فلسفه روز مردم می‌شود. اما مردم نیز به تجربه دریافته‌اند که در کنار استبداد حاکم که ظاهراً همه فرصت‌ها را از مردم گرفته است، همواره این احتمال نیز وجود دارد که موقعیت‌های نادر و مغتنم هم پیش بیاید. در برابر هزاران مورد سقوط، شکست، تحقیر و سرکوب، تنها چند مورد بخت که برای مثال بینوایی را از هیچ به همه چیز برساند و او را ثروتمند یا وزیر یا... بگرداند، کافی است تا بارقه‌های امید را شعله‌ور نگه دارد و اعتقاد به بخت، دست سرنوشت، تقدیر و قضا و قدر را وارد منظومه ذهن و اندیشه مردم کند. ضرب‌المثل‌هایی چون «در دنیا همیشه به یک پاشنه نمی‌گردد» «از این ستون به آن ستون فرج است» نشانگر چنین تفکری هستند.<sup>(۱۷)</sup>

در مجموع تقدیرگرایی حکایت از درک پدیده‌های غیرقابل تغییر در زندگی اجتماعی و سیاسی دارد. میل به قدرت برآورده‌شدنی نیست، چون قدرت جابجا و دست به دست نمی‌شود؛ روابط اجتماعی دست نمی‌خورد چون کسی انگیزه‌ای برای این کار نمی‌بیند و اتفاق خاصی نیز در جهان بیرونی رخ نمی‌دهد. نقش‌های اجتماعی نیز تغییر نمی‌کند، چون اصولاً این نقش‌ها محدود هستند و نقش‌های با ارزش ویژه، انحصاری هستند.<sup>(۱۸)</sup>

از طرف دیگر نقش برخی قرائت‌های دینی و همچنین برخی آموزه‌های مذهبی خاص را نباید در شکل‌گیری تفکر تقدیرگرایانه نادیده گرفت. یکی از مفاهیم فرهنگ شیعی «انتظار فرج» است. براساس این مفهوم یک شیعه واقعی باید منتظر ظهور امام زمان باشد تا آن حضرت با نیروی الهی خویش جهان را پر از عدل و داد کند. اما از این مفهوم دو برداشت متناقض وجود دارد. گروهی، انتظار را نوعی سلوک درونی و کناره‌گیری از سیاست و حتی جامعه معنی می‌کنند و وظایف مسلمان شیعه را تنها در چارچوب‌های فردی می‌دانند. درحالی‌که گروه دیگری با انتقاد از انتظار - به زعم آنان - منفعلانه گروه اول، به نوعی زمینه‌سازی برای ظهور امام زمان قائلند که این زمینه‌سازی درواقع مسئولیت اجتماعی ایجاد می‌کند و این به معنای دورشدن از انفعال سیاسی و بی‌تفاوتی است. در هر حال روایت اول از مقوله انتظار به نوعی بی‌عملی سیاسی و تن دادن به تفکر تقدیرگرایانه تمایل دارد.<sup>(۱۹)</sup>

از طرف دیگر در همین جا شاید بتوانیم نطفه تفکر منجی‌گرایانه را پیدا کنیم. منجی‌گرایی یا تفکر هزاره‌گرایانه<sup>۱</sup> از این اعتقاد مسیحیان آغاز شد که عیسی مسیح پس از یک هزار سال بازخواهد گشت. این امر سبب ظهور جنبش‌های متعدد اجتماعی در بین تهیدستان گردید. از دیدگاه جامعه‌شناسی «نهضت هزاره‌ای» حرکتی دسته‌جمعی و «این جهانی» است که دگرگونی تمام عیار اجتماعی با وسایل معجزه‌آمیز را وعده می‌دهد.<sup>(۲۰)</sup> باید توجه داشت که «وعده دگرگونی تمام عیار اجتماعی با وسایل معجزه‌آمیز» ممکن است نتایج متناقضی دربرداشته باشد. از یک طرف ممکن است به انفعال و بی‌تفاوتی سیاسی بینجامد. اما از طرف دیگر ممکن است زمینه‌ای برای قیام‌ها و شورش‌های اجتماعی باشد، چنانکه در دوره‌های تاریخی مختلف با «مهدی»های فراوانی روبرو بوده‌ایم که به دنبال ایجاد تحول در جامعه بوده‌اند.

تفکر منجی‌گرایانه در روایت‌های غیردینی (نه الزاماً ضددینی) ناجیانی از قماش‌های دیگر می‌طلبد. برای غرب‌باوران و غرب‌زدگان ناجی کشورهای غربی، تمدن غربی یا مثلاً ایالات متحده است که می‌تواند کشور را نجات دهد. این ناجی برای اقتدارگرایان، یک دیکتاتور است که می‌تواند با کنترل دقیق همه چیز و در دست



داشتن کل قدرت، کشور را نجات دهد. شاید این تفکر عوامانه موجود در فرهنگ سیاسی مبنی بر اینکه «همه کارها باید به دست دولت درست شود» نیز جزئی از نتایج تفکر منجی‌گرایانه باشد.

در هر حال ریشه تفکر تقدیرگرا و منجی‌گرا هرچه که باشد، نتیجه آن این است که افراد نقش‌شان را در بهبود نظام اجتماعی و سیاسی جامعه نادیده می‌گیرند. در نهایت بی‌تفاوتی سیاسی و انفعال سیاسی نتیجه این مؤلفه فرهنگی است.

## ۵- بدبینی - بی‌اعتمادی

بدبینی سیاسی عنصر مهمی از عناصر فرهنگی سیاسی ماست. این عنصر را می‌توان در برخی مثل‌ها مثل «سیاست پدر و مادر ندارد» یا در برخی تعبیر و اشعار نظیر «من قطاری دیدم که سیاست می‌برد و چه خالی می‌رفت.» یا «بدگمان باش، در امان باش» یا «آدمی خوارند اغلب مردمان از سلام علیکشان جوامان» به طور ملموس مشاهده کرد.

یک پژوهش میدانی که در سال ۱۳۶۵ انجام شده نشان می‌دهد که تنها ۵۳ درصد پاسخ‌گویان معتقدند که بیشتر مردم قابل اعتمادند.<sup>(۲۱)</sup> بنا به پژوهش آر، دی، گاستیل<sup>۱</sup> فرهنگ سیاسی طبقه متوسط در ایران زمینه مساعدی برای مشارکت و رقابت سیاسی ایجاد نمی‌کند. او در این پژوهش نشان می‌دهد که ایرانیان معتقدند که آدمیان طبعاً شرور و قدرت‌طلبند، همه چیز در حال دگرگونی و غیرقابل اعتماد است، آدم باید نسبت به اطرافیانش بدبین و بی‌اعتماد باشد، حکومت دشمن مردم است. ماروین زونیس هم فرهنگ سیاسی نخبگان ایران را در چهار ویژگی خلاصه کرده است: بدبینی سیاسی، بی‌اعتمادی شخصی، احساس عدم امنیت آشکار و سوءاستفاده بین افراد.<sup>(۲۲)</sup>

در هر حال این دلزدگی همراه با ترس از سیاست در درجه اول با بی‌کفایتی و ناتوانی سیاسی و یا ناتوانی در تأثیرگذاری بر تصمیمات سیاسی رابطه دارد. همانطور که ماروین زونیس در کتاب «الیت سیاسی ایران»<sup>۲</sup> نشان داده است، درجه پایینی از احساس توانایی سیاسی با درجه بالایی از بدبینی همراه بوده است.

1 - R. D. Gastil

2 - Zonis, m, The Political Elite of Iran

در نتیجه باید گفت که احساس بی قدرتی ناشی از ساختار سیاسی پاتریمونیالی، به احساس بیگانگی و بدبینی سیاسی می انجامد. در واقع ساخت دولت مطلقه نمی تواند رقابت و مشارکت سیاسی را تحمل کند. و از همین رو، به سازمان ها و تشکلات مستقل، اجازه تکوین نمی دهد. در نتیجه، قشرهای واجد آگاهی سیاسی به تدریج به عدم فعالیت، انزوا و سیاست گریزی کشانده می شوند. در این میان، فقط کسانی که از سیاست کناره گیری می کنند بدبین نیستند، بلکه مشارکت کنندگان نیز نگرش بدبینانه ای دارند. در واقع هرچه افراد در زندگی سیاسی بیشتر مشارکت می کنند، بیشتر نگرش های بدبینانه پیدا می کنند. زونیس این رابطه را در جدول شماره ۳ نشان داده است. (۲۳)

جدول شماره ۳: رابطه میان بی اعتمادی و فعالیت سیاسی (به درصد)

فعالیت		
زیاد	کم	بی اعتمادی
۵۸/۲	۴۳/۲	زیاد
۴۱/۸	۵۶/۸	کم
۱۰۰	کل ۱۰۰	
(۹۹)	تعداد (۸۸)	

مأخذ: زونیس، الیت سیاسی در ایران، (به نقل از بشیریه)

علاوه بر احساس بی قدرتی، بی اعتمادی نیز موجد بدبینی سیاسی است. بی اعتمادی سیاسی در ایران خود با بی اعتمادی اجتماعی گره خورده است. اعتماد سیاسی در مجموع خود ترکیب پیچیده ای از چند اعتماد دیگر است. اولین بُعد اعتماد سیاسی، اعتماد به دولت است. در طول تاریخ ما، دولت همیشه کسی بوده که یا بچه های مردم را به سربازی اجباری و بیگاری می برده، یا بر آنها مالیات و خراج می بسته، یا سرکوبشان می کرده است. ما تجربه دولت رفاهی را نداشته ایم و تازه بعد از افزایش درآمدهای نفتی تا حدی دولت رفاهی را تجربه می کنیم، ولی اساساً دولت در مقابل و بالادست مردم بوده است. اشکال حاد این عدم اعتماد به دولت، کلبی مسلکی سیاسی<sup>۱</sup> است. یعنی فرد نسبت به دولت

سوء ظن مطلق دارد اما چون دولت سرکوبگر است باید فرد تبعیت کند. (۲۴)

وجه دیگر اعتماد سیاسی، اعتماد به قواعد بازی<sup>۱</sup> است. اعتماد به قواعد بازی، متضمن پیدایش فرهنگ رقابتی و پذیرش قواعد رقابت از سوی بازیگران و نهادهای سیاسی است. البته قواعد رقابت باید طوری باشد که اعتماد را به وجود آورد. افراد وقتی وارد بازی سیاسی می شوند که به قواعد آن اعتماد داشته باشند. اگر مسابقه ای قواعدی نداشته باشد، یا قواعدش نهادینه نشده باشند و یا اعتماد به آن قواعد وجود نداشته باشد، بدیهی است که میزان مشارکت ناچیز خواهد بود. (۲۵)

شاید به دلیل همین بی اعتمادی به قواعد بازی باشد که هرچه فرد بیشتر در نظام سیاسی مشارکت می کند و قدرت بیشتری به دست می آورد، سطح احساس عدم امنیت و در نتیجه بدبینی و بی اعتمادی او افزایش می یابد. به جدول زیر توجه کنید. جدول شماره ۴: میزان احساس عدم امنیت در فعالیت سیاسی (به درصد)

سطح فعالیت		احساس عدم امنیت
کم	زیاد	
۵۶/۸	۴۰/۵	کم
۴۳/۲	۵۹/۵	زیاد
کل ۱۰۰	۱۰۰	
تعداد (۸۸)	(۷۹)	

مأخذ: زونیس، الیت سیاسی در ایران، (به نقل از بشیریه)

بدین سان، قدرت، احساس عدم امنیت و بی اعتمادی به وجود می آورد؛ زیرا روند قدرت مقید به نهادها و قواعد مشخص نبوده، بلکه تابع امیال قدرتمندان خواهد بود. (۲۶)

از طرف دیگر هرچه سال های خدمت بازیگران سیاسی افزایش می یابد، آنها به بی قاعدگی بازی سیاسی بیشتر پی می برند و در نتیجه بی اعتمادی آنها به قواعد بازی بیشتر می شود. نتیجه، افزایش سطح کلی بدبینی و بی اعتمادی آنهاست. به جدول شماره ۵ توجه کنید.

## عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی ایران / ۹۳

جدول شماره ۵: تأثیر سال‌های خدمت سیاسی در میزان بی‌اعتمادی (به درصد) سال‌های خدمت

بی‌اعتمادی	۱-۲	۳-۱۰
زیاد	۳۸/۶	۵۱/۴
متوسط	۲۷/۱	۲۲/۹
کم	۳۴/۳	۲۵/۷
	کل ۱۰۰	۱۰۰
	تعداد (۷۰)	(۳۵)

مأخذ: زونیس، الیت سیاسی در ایران (به نقل از بشیریه)

هرچه سال‌های خدمت سرامدان سیاسی افزایش می‌یابد، سطح بی‌اعتمادی و بدبینی آنها بالاتر می‌رود. (۲۷)

وجه سوم اعتماد سیاسی، اعتماد به رقبای سیاسی است. به این معنا که رقبای سیاسی صحنه سیاست را صحنه رقابت بدانند و نه صحنه خصومت و دشمنی. به عبارت دیگر، معنای اعتماد به رقبای سیاسی در این است که بازیگران سیاسی به رعایت قواعد بازی توسط رقبا اطمینان داشته باشند. این اعتماد در واقع متضمن همزیستی بازیگران سیاسی همراه با رقابت سالم است. همچنین باید در نظر داشته باشیم که هرچه بازیگران سیاسی در مقایسه با یکدیگر درک نزدیکتری از مسائل داشته باشند احتمال اعتماد به رقبای سیاسی بیشتر افزایش می‌یابد.

از طرف دیگر باید به نقش شکاف‌های فرهنگی در ایجاد فرهنگ سیاسی بدبینی و بی‌اعتمادی توجه کرد. طبعاً چندپارگی فرهنگی - به ویژه هنگامی که میان این فرهنگ‌ها تفاهم وجود نداشته باشد - به عدم تفاهم یا سوء تفاهم میان گروه‌های اجتماعی مختلف و همچنین به تقویت بدبینی و بی‌اعتمادی کمک می‌کند و از این رو، مانع عمده‌ای بر سر راه مشارکت و رقابت سیاسی به وجود می‌آورد. رابطه میان چندپارگی‌ها و فرهنگ سیاسی در ایران، رابطه بازتولید است؛ به این معنی که چند پارگی‌های فرهنگی، مانع گسترش تفاهم و تساهل و هم‌پذیری گروه‌های اجتماعی نسبت به یکدیگر می‌گردد و از این طریق موجب تقویت و تداوم فرهنگ آمریت - تابعیت می‌شود. از سوی دیگر، تداوم چنین فرهنگی خود مایه نضج نیافتن هم‌پذیری

و تساهل می‌شود و بدین‌سان چند پارگی‌ها را تداوم می‌بخشد. در واقع، چند پارگی‌های اجتماعی زمینه‌ساز منازعات اجتماعی را فراهم می‌کند و سبب ایجاد شکاف در جامعه - از جهات مختلف - می‌گردد. در مقابل، فرهنگ «آمریت - تابعیت» به منظور خنثی کردن آثار ناخوشایند چند پارگی‌ها، نوعی همبستگی کاذب برقرار می‌سازد. (۲۸)

در مجموع به نظر می‌رسد بی‌اعتمادی و بدبینی نسبت به قدرت سیاسی، به عنوان یکی از ویژگی‌های اساسی فرهنگ سیاسی، واکنشی در برابر قدرت مطلقه و عمودی به شمار می‌رود. به علاوه، ترکیب اغتشاش‌آمیز نمادهای مشروعیت سنتی و مدرن در نهادها و رویه‌های سیاسی، پیش‌بینی اعتماد‌آمیز را دشوار می‌سازد. برخی پارامترهای دیگر نظیر چندپارگی‌های فرهنگی نیز این بی‌اعتمادی و بدبینی را تشدید می‌کنند.

مهم‌ترین نتیجه فرهنگ بدبینی و بی‌اعتمادی سیاسی، افزایش هزینه مشارکت سیاسی است. اگر بپذیریم مشارکت‌کنندگان در عرصه سیاست به عنوان موجوداتی عقلانی و با محاسبه هزینه و فایده عمل سیاسی وارد صحنه سیاست می‌شوند، باید بگوییم که بی‌اعتمادی سیاسی و بدبینی با بالا بردن هزینه مشارکت از تعداد مشارکت‌کنندگان می‌کاهد و بدین ترتیب بی‌تفاوتی و انفعال سیاسی در جامعه همه‌گیر می‌شود.

## پانویست‌های بخش چهارم:

- ۱ - علی‌رضا ازغندی، «جامعه مدنی و خلیات ما ایرانیان» در مجموعه مقالات تحقیق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶، صص ۴۰۴-۴۰۵.
- ۲ - سیدمحمد رضا حسینی، موانع فرهنگی توسعه در ایران، فصلنامه مطالعات راهبردی شماره اول، پاییز ۱۳۷۷، صص ۱۰۷-۱۰۸.
- ۳ - فرهنگ رجایی، معرکه جهان‌بینی‌ها، تهران، احیاء کتاب، ۱۳۷۳، ص ۲۷۳.
- ۴ - سیدمحمد رضا حسینی، پیشین، ص ۱۰۸.
- ۵ - سهراب رزاقی، مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی ما، نقد و نظر ۷-۸، صص ۲۱۱-۲۱۰.
- ۶ - سیدجواد طباطبایی، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران، کویر، ۱۳۷۵، ص ۲۸۷.

## عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی ایران / ۹۵

- ۷ - محمدرضا تاجیک، *گفتمان سردبیر*، فصلنامه گفتمان، شماره ۲، پاییز ۱۳۷۷، صص ۷-۸.
- ۸ - بارنز و بکر، *تاریخ اندیشه اجتماعی*، ترجمه جواد یوسفان، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۱۶۷.
- ۹ - رجایی، پیشین، صص ۲۴۱-۲۳۹.
- ۱۰ - همان، ص ۲۴۱.
- ۱۱ - جمیل کدیور، *اقتدارگرایی از منظر فرهنگ عامه*، راهبرد شماره ۸، ص ۱۷.
- ۱۲ - علی رضا ازغندی، *ناکارامدی نخبگان سیاسی ایران بین دو انقلاب*، تهران، قومس، ۱۳۷۹، ص ۱۷۱.
- ۱۳ - مهران سهرابزاده، *عناصر فرهنگ سیاسی عامه*، فرهنگ توسعه شماره ۳، صص ۶۱-۶۲.
- ۱۴ - منوچهر محسنی، *بررسی آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی در تهران*، تهران، نشر زهد، ۱۳۷۹، ص ۵۹۳ و صص ۶۸۶-۸۱.
- ۱۵ - عباس عبدی و محسن گودرزی، *تحولات فرهنگی در ایران*، تهران، روش، ۱۳۷۸، ص ۱۲۴.
- ۱۶ - سعید حجاریان، *فرهنگ سیاسی*، مصاحبه با نقد و نظر ۷-۸، صص ۳۷۱-۳۷۰.
- ۱۷ - سهرابزاده، پیشین، صص ۶۲-۶۰.
- ۱۸ - مجید محمدی، *جامعه‌شناسی و اقتصاد فرهنگ در ایران امروز*، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۷، ص ۴۷۸.
- ۱۹ - نگاه کنید به علی شریعتی، مقاله «انتظار، مذهب اعتراض» در مجموعه آثار شماره ۱۹، تهران، قلم، ۱۳۶۹ به‌ویژه صص ۲۹۷-۲۷۷ و مرتضی مطهری «قیام و انقلاب مهدی - شهید - انسان و سرنوشت»، تهران، صدرا، ۱۳۶۱، مقاله اول به‌ویژه صص ۶۸-۶۱.
- شریعتی انتظار را به دو قسم انتظار مثبت و انتظار منفی تقسیم می‌کند. مطهری از انتظار سازنده و انتظار ویرانگر سخن می‌گوید.
- مقایسه کنید با: حاج میرزا محمدتقی موسوی اصفهانی، *وظیفه مردم در غیبت امام زمان*، تهران، انتشارات دبستانی، بی‌تا.
- ۲۰ - نیکلاس آبرکرامبی و دیگران، *فرهنگ جامعه‌شناسی*، حسن پویان، تهران، چاپخش، ۱۳۷۰، ص ۲۴۴.
- ۲۱ - عباس عبدی و محسن گودرزی، پیشین، ص ۱۲۱.
- ۲۲ - حسین بشیریه، *ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم در دوره پهلوی*، نقد و نظر ۷-۸، ص ۷۸.
- ۲۳ - بشیریه، پیشین، ص ۸۱-۸۰.
- ۲۴ - حجاریان، پیشین، ص ۳۷۱.
- ۲۵ - همان، ص ۳۵۳.
- ۲۶ - بشیریه، پیشین، ص ۸۲.
- ۲۷ - همان، ص ۸۱.
- ۲۸ - همان، ص ۸۳.



## بخش پنجم: جمع‌بندی (فرهنگ سیاسی در

### ایران پیش از انقلاب اسلامی)

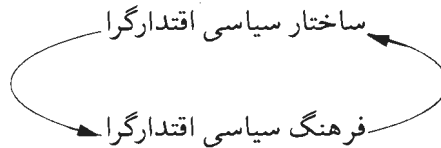
تاکنون از عناصر اولیه و ثانویه فرهنگ سیاسی در ایران پیش از انقلاب اسلامی سخن گفتیم و عناصری چون اقتدارگرایی، توهم توطئه و فرهنگ ستیز را برشمردیم. سپس به عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی در ایران نظیر ذهن‌گرایی - واقعیت‌گریزی، عمل‌زدگی - سیاست‌گریزی، مطلق‌گرایی - اسطوره‌زدگی، تقدیرگرایی - منجی‌گرایی و بدبینی - بی‌اعتمادی، اشاره کردیم. اکنون وقت آن است که با توجه به نتایج احتمالی هر یک از عناصر فرهنگ سیاسی برآیند کلی فرهنگ سیاسی را در ایران پیش از انقلاب را مشخص سازیم.

#### ۱- نتایج اقتدارگرایی

اقتدارگرایی از جمله مهم‌ترین ویژگی‌های فرهنگ سیاسی ماست. اولین نتیجه فرهنگ اقتدارگرا، ظهور شخصیت اقتدارگرا است که به صورت پارادوکسیکال سلطه‌جو و سلطه‌پذیر است. تولید انبوه «شخصیت اقتدارگرا» به ایجاد ساخت عمودی قدرت یا استحکام بخشیدن به آن منجر می‌شود. به عبارت دیگر فرهنگ اقتدارگرا در بُعد فردی و روابط اجتماعی (میان فردی) فرصت‌طلبی سیاسی، چاپلوسی و کلبی‌مسلکی سیاسی، انفعال، اعتراض پنهان، ترس و تسلیم، سکوت، فردگرایی منفی و بی‌اعتمادی را گسترش می‌دهد و در بعد کلان اجتماعی ساختار سیاسی اقتدارگرا را مستحکم‌تر می‌کند. در اینجا است که رابطه میان فرهنگ سیاسی اقتدارگرا و ساخت سیاسی اقتدارگرا آشکار می‌شود. بر این اساس «رابطه اساسی میان فرهنگ سیاسی تابعیت و ساخت قدرت مطلقه در ایران، رابطه بازتولید متقابل بوده است. ساخت قدرت می‌کوشیده است که برای تحکیم خود، بخش سنتی



فرهنگ سیاسی را بازتولید کند و در مقابل، رواج این فرهنگ سیاسی پشوانه عملکرد ساخت قدرت را تشکیل می‌داده است... البته در اینجا برخلاف ظاهر، دور باطلی وجود ندارد. زیرا با نوسازی اقتصاد و فرهنگ جامعه تنها مانع عمده در تحول فرهنگ سیاسی، همان ساختار<sup>۱</sup> به نمودار زیر توجه کنید:

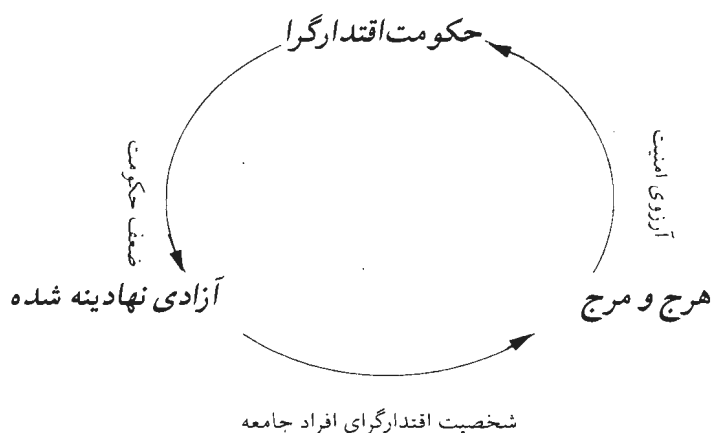


نمودار شماره ۲: رابطه بازتولید متقابل میان ساخت و فرهنگ اقتدارگرا

بدین ترتیب بخش عمده‌ای از نتایج مترتب بر ساخت سیاسی اقتدارگرا را می‌توان به فرهنگ سیاسی اقتدارگرا نسبت داد. عدم تفکیک سپهر عمومی از سپهر خصوصی، حاکمیت روابط شخصی بجای ضوابط، ارادت سالاری و تقرب بجای شایسته‌سالاری، غیرشفاف بودن حوزه سیاست، عدم نهادینگی ساخت سیاسی و فرایند تصمیم‌گیری، نهادینه شدن خصومت و دشمنی میان نخبگان و بازیگران سیاسی به جای رقابت سالم، پیوند سیاست با اسطوره و مذهب، قداست یافتن قدرت و نقدناپذیری آن، خویشاوندپروری، رفیق‌بازی، فساد و سرانجام حذف رقابت و مشارکت از جمله نتایج فرهنگ سیاسی اقتدارگرا محسوب می‌شوند. از طرف دیگر فرهنگ سیاسی اقتدارگرا، باعث پدید آمدن یک شبه دور تاریخی شده است. این دور باطل درواقع مانع پدید آمدن و یا بالیدن یک نظام مردم‌سالار در جامعه ما شده است.

ساختار سیاسی اقتدارگرا به دلیل ماهیتش مانع پدید آمدن نیروهای اصلاح‌طلب می‌شد، در نتیجه نیروهای مخالف رژیم اکثراً به شگردهای انقلابی و خشونت‌بار متوسل می‌شدند و در نتیجه رژیم‌های سیاسی اقتدارگرا همواره با حرکت‌های براندازانه انقلابی جای خود را به رژیم‌های اقتدارگرای جدید می‌دادند. همانطور که کاتوزیان نیز خاطرنشان می‌کند. سقوط یک دولت استبدادی سبب تغییر نظام استبدادی نمی‌شد. چون نه بدیلی برای این نظام متصور بود، نه ضابطه و مکانیسمی برای انتقال قدرت وجود داشت.

در موارد استثنایی نیز که به دلیل ضعف حکومت اقتدارگرا یا شرایط ویژه موجود در جامعه، نوعی آزادی نهادینه نشده به وجود می‌آید، به دلیل همین فرهنگ اقتدارگرا آزادی تبدیل به هرج و مرج و قتل و غارت می‌شد و کار به جایی می‌رسید که «مردم از هر طبقه‌ای که بودند آرزوی بازگشت استبداد را داشته باشند. تا بالاخره یکی از مدعیان قدرت، دیگران را حذف می‌کرد و دولت استبدادی جدیدی به وجود می‌آمد.»<sup>(۲)</sup> از نقش «شخصیت اقتدارگرا» در جلوگیری از نهادینه شدن آزادی و دموکراسی در این دوره‌ها (آزادی نهادینه نشده) قبلاً سخن گفته‌ایم. درواقع «شخصیت اقتدارگرا» در هنگام ضعف حاکمان فرادست طبیعت سلطه‌جوی خود را نشان می‌دهد و جامعه‌ای که از «اقتدارگرایان» تشکیل شده باشد در چنین مواقعی با هرج و مرج روبرو می‌شود. نمودار زیر این دور باطل تاریخی را نشان می‌دهد.



نمودار شماره ۳: چرخش مکرر تاریخی: بحران دموکراسی با ثبات در ایران  
یکی دیگر از نتایج عمده فرهنگ سیاسی اقتدارگرا، بی‌اعتمادی است. پیش از این از عناصر تشکیل‌دهنده اعتماد سیاسی سخن گفتیم. عناصری چون، اعتماد به دولت، اعتماد به قواعد بازی و اعتماد به رقبای سیاسی. اولین تأثیر فرهنگ اقتدارگرا ایجاد بی‌اعتمادی به دولت است. نتیجه این بی‌اعتمادی همانا بحران مشروعیت نظام سیاسی است. معلوم نیست نظام سیاسی غیرمشروع یا با مشروعیت کم چگونه می‌تواند اقتدار و اطاعت رضایتمند ایجاد کند و چگونه می‌تواند انتظار داشته باشد برنامه‌های مختلف توسعه دولت، جدی گرفته شود.

تأثیر دیگر فرهنگ اقتدارگرا، بی‌اعتمادی به قواعد بازی است. چراکه اساساً در نظام پاتریمونیا<sup>۱</sup> یا قواعد بازی نهادینه‌شده‌ای وجود ندارد و یا اگر وجود دارد، به نفع روابط شخصی و براساس اصل تقرب کنار گذاشته می‌شود. بی‌اعتمادی به قواعد بازی به کاهش مشارکت منجر می‌شود: چراکه هم مردم و هم نخبگان سیاسی هنگامی که به قواعد اطمینان نداشته باشند، تمایل کمتری به مشارکت سیاسی نشان می‌دهند. این بی‌اعتمادی در حالت حاد به بحران مشارکت می‌انجامد.

## ۲- تأثیرات «توهم توطئه»

دومین عنصر فرهنگ سیاسی که مورد بررسی قرار گرفت، «توهم توطئه» بود. مهم‌ترین تأثیر «توهم توطئه» تقویت عدم اعتماد به نفس سیاسی<sup>۱</sup> است. درواقع وقتی سرنخ تمامی وقایع عمده سیاسی و سیر حوادث تاریخی در دست پنهان و قدرتمند بیگانه تصور می‌شود، هنگامی که دشمنان بسیار قدرتمند وقایع تاریخی را طراحی کرده و مرحله به مرحله آنها را مطابق میل خود به اجرا درمی‌آورند، دیگر جایی برای دخالت در سیاست و مشارکت سیاسی باقی نمی‌ماند. در واقع افراد تصور می‌کنند دست و پابسته دچار یک جبر تاریخی شده‌اند که امکان هیچ حرکت کوچکی برای آنها باقی نگذاشته است. از طرف دیگر، مطابق این تصور، عرصه سیاست عرصه فعالیت «از ما بهتران»، «نیروهای بیگانه» یا «آلت دست» است و در نتیجه در چنین صحنه‌ای جایی برای نیروهای صدیق و وطن‌دوست وجود ندارد. بدین ترتیب عرصه سیاسی برای فعالیت این افراد تنگ می‌شود.

از طرف دیگر توهم توطئه به مردم توطئه‌اندیش امکان می‌دهد تا به مثابه نوعی سازوکار روانی از خود سلب مسئولیت کنند و همه تقصیرها را به گردن بیگانگان بیندازند. بدین ترتیب افراد فرصت می‌یابند تا انفعال خود در مقابل همه ظلم‌ها و نابسامانی‌های اجتماعی را توجیه کنند. بدین ترتیب بی‌تفاوتی و انفعال سیاسی و اجتماعی بر جامعه حاکم می‌شود.

ذهن توطئه‌اندیش با باور کردن برخی افسانه‌سازی‌ها و ایمان آوردن تعبدی به برخی اسطوره‌ها امکان هرگونه تحلیل، تعلیل و نقد و ارزیابی صحیح مسائل

1- Political Efficacy

اجتماعی و سیاسی را از دست می‌دهد. بدین ترتیب به جای نقد عالمانه و تحلیل منطقی قضایا با پاسخ‌هایی خیال‌پردازانه روبرو می‌شویم که ذهن توطئه‌اندیش را سرانجام به فلج ذهنی دچار می‌کند.

نتیجه دیگر «توهم توطئه» بی‌اعتمادی به دولت و بازیگران سیاسی است. از آنجا که دولت‌ها وابسته، آلت دست یا نوکر حلقه به گوش بیگانه تصور می‌شوند، بی‌اعتمادی به دولت کمترین نتیجه این تلقی و تفکر محسوب می‌شود. این بی‌اعتمادی در واقع بی‌اعتمادی ناشی از اقتدارگرایی ساختار سیاسی را تشدید و تقویت می‌کند و در مجموع نوعی بحران مشروعیت دائمی ایجاد می‌کند.

از طرف دیگر بازیگران و نخبگان سیاسی نیز دائماً به بیگانگان منتسب می‌شوند. نظام اقتدارگرا نیز با سوءاستفاده از این عنصر فرهنگی با وابسته به بیگانه خواندن مخالفین دست به سرکوب آنها می‌زند. نخبگان سیاسی غیروابسته نیز وابسته به بیگانه خوانده شده و در نزد افکار عمومی بی‌اعتبار می‌شوند. بدین ترتیب حاکم پاتریمونیال - به عنوان تنها کسی که می‌تواند استقلال کشور را در مقابل «توطئه»های خارجی حفظ کند - پا به میدان گذاشته، با سرکوب مخالفین، رژیم استبدادی خود را مستحکم‌تر می‌کند.

از دیگر ویژگی‌های مهم «توهم توطئه» باز تولید دائمی آن، سخت جانی و تغییرناپذیری این تفکر است. از آنجا که گزاره‌های مبتنی بر «توهم توطئه» ابطال‌پذیر نیستند، در محک با واقعیت خارجی قرار نمی‌گیرند تا ردّ یا اثبات شوند. هنگامی هم که برخی قراین خارجی فرضیه توطئه را تأیید نکند، ذهن توطئه‌اندیش به دنبال قراین نامربوط‌تری می‌گردد تا به هر طریق، وجود توطئه را باور کند.

از طرف دیگر با توجه به اهمیت نقش خانواده در جامعه‌پذیری سیاسی - حداقل تا قبل از پیروزی انقلاب اسلامی - توهم توطئه از مجرای خانواده به افراد انتقال پیدا می‌کند. تغییر اساسی توهم توطئه نیاز به زمان و تغییرات اساسی تری دارد. همانطور که گراهام فولر خاطر نشان می‌کند «مادام که جامعه ایران به نوعی درک عمیق‌تر از باز بودن و آگاهی بیشتر نسبت به عملکرد سایر دولت‌ها نرسیده‌اند، و آمادگی لازم را برای کنار گذاشتن نظریه توطئه به عنوان ویژگی اصلی سیاست بین‌المللی پیدا نکرده است، چنین ذهنیتی از ریشه تغییر نخواهد کرد.»<sup>(۳)</sup>

### ۳- نتایج فرهنگ ستیز

فرهنگ ستیز، خشونت و عدم تساهل بخش دیگری از فرهنگ سیاسی ماست. مطابق این تلقی، اساس مبارزه سیاسی بر خشونت و ستیز استوار است. در این دیدگاه خشونت نه به عنوان امری مذموم بلکه به عنوان اصلی لازم و کارآمد به کار گرفته می شود.

اولین نتیجه فرهنگ ستیز، بی اعتمادی به قواعد بازی سیاسی یا خشونت بار بودن این قواعد است. پذیرش خشونت به عنوان قاعده نانوشته بازی سیاسی در ایران به معنای پذیرش روشهای خصمانه و حذفی در سیاست است. در اینجا است که شکل چهارم بی اعتمادی، یعنی بی اعتمادی به رقبای سیاسی نیز شکل می گیرد. در این مبارزه خشونت بار، رقیب سیاسی تنها یک رقیب نیست بلکه دشمنی است که اگر از صحنه حذف نگردد، به هر وسیله ای شما را حذف خواهد کرد. به همین دلیل است که سیاست اغلب به معنای «فن از میدان به در کردن دشمنان و رقبا» تلقی شده است تا به عنوان «هنر جلب همکاری و سازش»<sup>(۴)</sup>

نتیجه نهایی فرهنگ ستیز، افزایش زیاد هزینه مشارکت سیاسی است. بی تردید مشارکت سیاسی یک عمل عقلانی است و تنها پس از تحلیل هزینه - فایده است که فرد به مشارکت سیاسی می پردازد. فرهنگ ستیز هزینه مشارکت سیاسی را به صورتی سرسام آور بالا می برد، چرا که مشارکت کننده خود را با عاقبتی نامشخص مواجه می بیند. از طرف دیگر افزایش هزینه مشارکت سیاسی به معنای بالارفتن الزامی فایده مشارکت نیست. مشخص نبودن قواعد بازی فواید مترتب بر مشارکت را نیز نامعلوم می کند و در نهایت موجب کاهش کلی مشارکت سیاسی می شود. این در حالی است که سیاست به مفهوم مدرن آن به معنای رقابت در چارچوب قواعد تعریف شده (قانون) است. در این تعریف، رقابت قانونمند از طریق روشهای مسالمت آمیز چون مبارزات انتخاباتی و پارلمانی جای خود را به نزاعهای غیرمسالمت آمیز و خشونت بار می دهد.

در جدول شماره ۶ خلاصه ای از ریشه ها و نتایج عناصر اصلی فرهنگ سیاسی در ایران پیش از انقلاب دیده می شود.

جمع‌بندی (فرهنگ سیاسی در ایران پیش از انقلاب اسلامی) / ۱۰۳

ردیف	عناصر اصلی فرهنگ سیاسی	ریشه‌های عنصر	نتایج احتمالی عنصر
۱	اقتدارگرایی	ریشه‌های تاریخی-اجتماعی: ساخت خانواده اقتدارگرا ساخت سیاسی اقتدارگرا (پاتریمونالیسم-نوپاتریمونالیسم)	۱- پیدایش شخصیت اقتدارگر ۲- مسئله نظم / آزادی - مشکل رسیدن به دموکراسی با ثبات ۳- بی‌اعتمادی به دولت ۴- بی‌اعتمادی به قواعد بازی ۵- کلیبی مسلکی سیاسی
۲	توهم توطئه	* ریشه‌های اساطیری: توطئه‌های تاریخی اثیریان علیه ایران * ریشه‌های تاریخی: تجربه عینی توطئه‌های یگانه‌گان علیه ایران * ریشه‌های سیاسی توهم توطئه توطئه‌پردازی دستگاه‌های امنیتی سانسور، فقدان آزادی بیان * ریشه‌های فرهنگی و اجتماعی توهم توطئه ثنویت (دوگانه اندیشی) تقدیرگرایی ضعف پژوهش در علوم اجتماعی	۱- فقدان اعتماد به نفس سیاسی ۲- فلج ذهنی، عدم امکان تحلیل منطقی ۳- بی‌اعتمادی به دولت و بحران مشروعیت ۴- بی‌اعتمادی به بازیگران سیاسی و تحکیم پایه‌های رژیم اقتدارگرا
۳	فرهنگ ستیز، خشونت و عدم تساهل	* ریشه‌های تاریخی - اجتماعی: ساختار استبدادی ساختار اجتماعی مبتنی بر نابرابری موقعیت ژئوپلیتیکی ایران * ریشه‌های فرهنگی-اجتماعی: یکت‌انگاری معرفتی یکت‌انگاری دینی	۱- بی‌اعتمادی به رقابای سیاسی ۲- درک مبارزه سیاسی بر اساس خصومت و خشونت نه رقابت ۳- افزایش هزینه مشارکت سیاسی

جدول شماره ۶: عناصر اصلی فرهنگ سیاسی در ایران (پیش از انقلاب اسلامی)

#### ۴- نتایج عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی

عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی در ایران مانع مشارکت سیاسی به شمار می‌آیند. ذهن‌گرایی ما ایرانیان به نوعی خیال‌اندیشی‌های ساده‌انگارانه ایجاد کرده است که مهم‌ترین خصیصه آن غیرعلمی بودن آن است. در اینجا منظور ما از تفکر غیرعلمی دورماندن از نگاه علی- معلولی به جهان و باقی ماندن در تصورات اسطوره‌ای ماقبل

مدرن، پیش‌داوری، حتمیت و شک‌ناپذیری است. علاوه بر این هنوز دریافته‌ایم که عقل و علم، خصلت عمومی و اجتماعی دارند و حاصل کوشش و کنش جمعی است. به همین جهت در دام راه‌حل‌های ساده‌انگارانه، فردی و به دور از خرد جمعی گرفتار شدیم. با همه اینها، باز هم از واقعیت‌گریختیم و نتوانستیم با ارزیابی خردورزانه و واقع‌گرایانه وضع موجود، به نقد آن پردازیم.

از طرف دیگر ذهن‌گرایی و واقعیت‌گریزی، عمل‌زدگی را به ارمغان آورد. عمل بر اندیشه مقدم شد، چراکه اندیشه‌ای وجود نداشت و یا اگر اندیشه‌ای بود آنقدر ساده‌انگارانه بود که نمی‌توانست راهنمای خوبی برای عمل باشد. در این عرصه اندیشیدن در مورد سیاست دشوارتر بود، چراکه با چارچوبهای تنگ و خودساخته ساختار پاتریمونیالی برخورد پیدا می‌کرد و احتمالاً صاحب اندیشه را با دشواریهای فراوان روبرو می‌ساخت. اینگونه بود که عقلانی‌ترین جریان فکری فرهنگی جامعه ما یعنی «جریان خردورزی فلسفی به وادی بی‌انتهای مابعدالطبیعه رانده شد و در نتیجه از تأمل جدی در سرشت زندگی سیاسی و سرنوشت جمعی مردم غافل ماند.» (۵)

و بدین‌گونه بود که جز سرسپردن به تقدیر و کنار آمدن با فلک کج‌رفتار یا منتظر نجات‌دهنده‌ای اسطوره‌ای شدن، چاره‌ای باقی نماند. تقدیرگرایی و منجی‌گرایی نیز هریک به سهم خود انفعال سیاسی و بی‌تفاوتی اجتماعی را توجیه کردند. از طرف دیگر مطلق‌گرایی فرهنگ سیاسی دیجیتالی، نفی‌کننده تکررگرایی بود. نفی تکررگرایی به موقوف کردن مشارکت می‌انجامید. چراکه تنها در پرتو تکررگرایی سیاسی است که می‌توان از مشارکت همه گروه‌ها، احزاب، انجمن‌ها و صاحبان فکر و اندیشه سخن گفت. در مقابل در فرهنگ مطلق‌گرا فقط یک فرد یا در نهایت یک گروه در صراط مستقیم است و بقیه، دیگرانی هستند که «خودی» محسوب نمی‌شوند و مشارکت «غیرخودی»ها هم که اساساً معنا و مفهومی ندارد.

تفکر مطلق‌گرا همچنین نقد اجتماعی عالمانه و منطقی را امکان‌ناپذیر می‌نمود. چراکه شخصیت‌های سیاسی و اجتماعی، یا آنقدر اهورایی و اسطوره‌ای بودند که به افسانه‌هایی فراتقد تبدیل می‌شدند و یا آنقدر اهریمنی و دجال‌صفت که برشمردن نقاط مثبت آنان نیز دشوار و حتی غیرممکن می‌نمود. اسطوره‌سازی تاریخی چه در

## جمع‌بندی (فرهنگ سیاسی در ایران پیش از انقلاب اسلامی) / ۱۰۵

نوع پرستیدنی و تحسین‌برانگیز آن و چه در نوع تنفرانگیز و اهریمنی، افسانه‌پردازی تاریخی را جانشین تاریخ‌نگاری می‌نمود و در نتیجه جامعه هیچگاه نتوانست از گذشته تاریخی خود به معنای درست کلمه عبرت بگیرد.

از طرف دیگر مستبدان با سوءاستفاده از اسطوره‌گرایی جامعه به کیش شخصیت روی آوردند که این نیز به نوبه خود موجب رفتار تبعی در مردم می‌گردید.

سرانجام بدبینی و بی‌اعتمادی سیاسی در همه وجوه آن با افزایش سرسام‌آور هزینه مشارکت سیاسی از کم و کیف مشارکت‌کنندگان می‌کاست و بالطبع موجب گسترش بی‌تفاوتی سیاسی و کلی‌مسلكی سیاسی می‌شد.

عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی	نتایج
۱ - نهن‌گرایی - واقعیت‌گرایی	- خیال‌اندیشی‌های ساده‌انگارانه به جای تحلیل علمی قضایا - دوری از ارزیابی واقع‌گرایانه وضع موجود
۲ - عمل‌زدگی - سیاست‌گرایی	- تقدم عمل بر اندیشه - وزن اندک اندیشه سیاسی نزد روشنفکر ایرانی
۳ - تقدیرگرایی - منجی‌گرایی	- کنار آمدن با تقدیر و سرنوشت - منتظر منجی شدن - انفعال و بی‌تفاوتی سیاسی
۴ - مطلق‌گرایی - اسطوره‌زدگی	- نفی پلورالیسم در ساخت اندیشه و عمل - امتناع نقد اجتماعی عالمانه و بی‌حب و بغض - اعتماد مطلق یا بی‌اعتمادی مطلق به دولت در نتیجه زمینه‌سازی برای دیکتاتوری یا بحران مشروعیت دائمی - کیش شخصیت حاکمان و بروز رفتار تبعی در مردم
۵ - بدبینی - بی‌اعتمادی	- افزایش هزینه مشارکت سیاسی - افزایش خطرپذیری سیاسی (ریسک سیاسی بالا) - بی‌تفاوتی سیاسی - کلی‌مسلكی سیاسی

جدول شماره ۷: عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی در ایران (پیش از انقلاب اسلامی)

## ۵- نتیجه‌گیری

فرهنگ سیاسی در ایران پیش از انقلاب اسلامی در مجموع به هیچ‌وجه زمینه مساعدی برای مشارکت و رقابت سیاسی ایجاد نمی‌کند.<sup>(۴)</sup>

جهت‌گیری‌های شناختی این فرهنگ سیاسی دولت را اقتدارگرا، سرکوبگر،



غیرقابل اعتماد و احياناً عامل بیگانه می‌داند. مطابق این جهت‌گیری‌های شناختی بازیگران سیاسی نیز غیرقابل اعتماد هستند.

جهت‌گیری‌ها و ایستارهای عاطفی این فرهنگ سیاسی با بدبینی، ترس و تنفر از دولت، بازیگران سیاسی و حتی کل عرصه سیاست همراه است.

خشونت، ستیز و عدم تساهل مهم‌ترین جنبه جهت‌گیریهای ارزشی این فرهنگ سیاسی را تشکیل می‌دهند. تقدیرگرایی، مطلق‌گرایی (تفکر سیاه و سفید)، اسطوره‌زدگی و منجی‌گرایی از دیگر جنبه‌های جهت‌گیریهای ارزشی این فرهنگ سیاسی هستند.

در چنین فرهنگ سیاسی، ساخت قدرت به عنوان رابطه‌ای عمودی و آمرانه میان حُکام و مردم همواره بازتولید شده است. این ساخت قدرت عمودی چه به شکل تاریخی آن در قالب نظام پاتریمونیال و چه به شکل جدید آن در قالب نظام نوپاتریمونیالی دوران پهلوی تا پیروزی انقلاب اسلامی پایدار ماند.

در این فرهنگ سیاسی حکومت‌شوندگان اساساً هیچ اعتمادی به حاکمان پاتریمونیال یا نوپاتریمونیال ندارند. حاکمان نیز در مقابل، به صورت استبدادی و درواقع به زور بر مردم حکومت می‌کنند. در چنین فرهنگی نخبگان سیاسی همواره با یکدیگر خصومت می‌ورزند و به سبب تفرقه‌افکنی‌های حاکم پاتریمونیال، نزاع خشونت‌آمیز، قاعده بازی سیاسی است.

در مقابل، در فرهنگ سیاسی دموکراتیک مردم به نخبگان سیاسی به طور نسبی اعتماد دارند. چراکه از طریق نهادهای مدنی، مطبوعات و مجلس نوعی سازوکار نظارتی بر رفتار حکومت‌کنندگان تعبیه شده است. در این فرهنگ سیاسی، رابطه حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان براساس قانون - و نه زور و استبداد - تعیین می‌شود. همچنین نخبگان سیاسی می‌توانند در چارچوب قواعد بازی (قانون و مقررات) به رقابت با یکدیگر بپردازند. در جدول بعد روابط میان حکومت‌کنندگان، حکومت‌شوندگان و نخبگان سیاسی را در دو فرهنگ سیاسی پاتریمونیال (تبعی) و دموکراتیک (مشارکتی) مقایسه کرده‌ایم.

## جمع‌بندی (فرهنگ سیاسی در ایران پیش از انقلاب اسلامی) / ۱۰۷

فرهنگ سیاسی پاتریمونیال	فرهنگ سیاسی دموکراتیک
رابطه حکومت‌شوندگان با حکومت‌کنندگان	اعتماد نسبی همراه با نظارت‌نهادهای مدنی
رابطه حکومت‌کنندگان با حکومت‌شوندگان	حاکمیت زور (استبداد)
رابطه نخبگان سیاسی با یکدیگر	رقابت در چارچوب قواعد بازی و قانون
مشروعیت نظام سیاسی	قانونی بوروکراتیک - کاریزمایی (به ندرت، در زمان بحران)
سنی	کاریزمایی (در زمان گذار از یک سنت به سنت جدید)

جدول شماره ۸: مقایسه میان روابط حکومت‌کنندگان و حکومت‌شوندگان

در فرهنگ سیاسی پاتریمونیال و فرهنگ سیاسی دموکراتیک

جدول زیر روابط حاکم پاتریمونیال، توده‌ها و نخبگان سیاسی با یکدیگر را به صورت جزئی‌تری مورد توجه قرار داده است.

طرفین رابطه	نوع رابطه
رابطه حاکم پاتریمونیال با توده‌ها	حاکمیت زور - استبداد - طلب اعتماد بی‌حد و حصر (کیش شخصیت). نقدناپذیری قدرت
رابطه حاکم پاتریمونیال با نخبگان سیاسی	حاکمیت زور همراه با اعمال سیاسی‌های تشویقی - تنبیهی جهت ایجاد تفرقه میان نخبگان سیاسی، بی‌اعتمادی، درخواست تأیید مداوم (نقدناپذیری قدرت)
رابطه نخبگان سیاسی با توده‌ها	حاکمیت زور، استبداد بر اساس الگوی شاه کوچک
رابطه نخبگان سیاسی با یکدیگر	بی‌اعتمادی، خصومت و نزاع خشونت‌بار به جای رقابت نهادینه شده بر اساس الگوی ستیزی متوازن
رابطه نخبگان سیاسی با حاکم پاتریمونیال	بی‌اعتمادی، اطاعت غیررضایتمندانه همراه با چاپلوسی و فرصت‌طلبی
رابطه توده‌ها با حاکم پاتریمونیال	بی‌اعتمادی، اطاعت غیررضایتمندانه همراه با چاپلوسی و فرصت‌طلبی
رابطه توده‌ها با یکدیگر	بی‌اعتمادی، احساس ناامنی مداوم و خصومت

جدول شماره ۹: روابط سیاسی حاکم بر جامعه پاتریمونیال

در مجموع فرهنگ سیاسی حاکم بر جامعه ایران پیش از انقلاب اسلامی کاملاً تبعی بوده، و هیچ نوع مشارکتی را تشویق نمی‌کند. در این فرهنگ، استبداد و بی‌اعتمادی عناصر غالبی هستند که بی‌تفاوتی سیاسی و انفعال اجتماعی را به وجود می‌آورند. از طرف دیگر خصومت و نزاع خشونت‌بار قاعده بازی سیاسی است. به عبارت دیگر در موارد استثنایی که به دلیل ضعف حاکمان سیاسی زمینه برای مشارکت آماده می‌شود به دلیل فقدان فرهنگ رقابت سالم، صحنه سیاست به صحنه منازعه تبدیل می‌شود.

### پانوشتهای بخش پنجم:

- ۱ - حسین بشیریه، *ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم در دوره پهلوی*، نقد و نظر ۸ و ۷، ص ۸۴. همانگونه که بشیریه نیز خاطرنشان می‌کند باید توجه داشت که اقتدارگرا بودن ساختار سیاسی را نباید تنها در فرهنگ سیاسی اقتدارگرا جستجو کرد. ساختار قدرت مطلقه در ایران [حدقل] در قرن بیستم با کاربرد تکنیک‌های مختلف اعم از اقدامات رفاهی، تأمین شرایط توسعه اقتصادی و اجتماعی، پرورش شهروند ایرانی، ترویج فرهنگ باستانی، ایجاد فرد وفادار به ملت یا مذهب، فردیت تازه‌ای ساخته که در عین حال، موضوع قدرت بوده است. در این بازسازی، مواد فرهنگی پیش از عصر دولت مطلقه نیز به کار قدرت دولتی آمده است.
- ۲ - محمدعلی همایون کاتوزیان، *فره ایزدی و حق الهی پادشاهان*، اطلاعات سیاسی اقتصادی، ۱۳۰-۱۲۹، ص ۱۵.
- ۳ - گراهام فولر، *قبله عالم*، عباس مخبر، تهران مرکز، ۱۳۷۳، ص ۲۶.
- ۴ - بشیریه، پیشین، ص ۷۶.
- ۵ - سیدمحمد خاتمی، *فرهنگ سیاسی در نظرخواهی از دانشوران*، مصاحبه با نقد و نظر ۸-۷، ص ۹.
- ۶ - البته منظور این نیست که هیچ عنصر تشویق‌کننده مشارکت وجود ندارد. عناصری مانند «وجوب امر به معروف و نهی از منکر» در فرهنگ دینی یا اسطوره عدالت‌خواهانه امام حسین (ع) تشویق‌کننده مشارکت هستند. اما این عناصر در مقطع تاریخی فوق پیش از ظهور شرایط انقلابی یا مغفول مانده‌اند و یا طوری تفسیر شده‌اند که به مشارکت کمک نمی‌کنند. علاوه بر این از آنجا که این عناصر متضمن نوعی بینش مطلق‌گرا (سفید و سیاه) و دوگانه‌گرا هستند، مشارکت را بیشتر به سمت و سوی مشارکت خشونت‌بار و انقلابی سوق می‌دهند تا مشارکت رقابت‌آمیز دموکراتیک.

## فصل دوم:

### انقلاب آرام

تحول فرهنگ سیاسی در ایران



## بخش ششم: انقلاب اسلامی و تحول فرهنگ سیاسی

### ۱- انقلاب اسلامی از منظر فرهنگ سیاسی

در فصل پیش به این نتیجه رسیدیم که در مجموع فرهنگ سیاسی حاکم بر جامعه ایران پیش از انقلاب اسلامی تبعی بوده و مشارکت را تشویق نمی‌کند. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چگونه با وجود یک فرهنگ سیاسی تبعی، انقلابی به بزرگی انقلاب ایران و با این مشارکت گسترده اتفاق می‌افتد؟ و چگونه ادامه می‌یابد؟

به عبارت دیگر انقلاب اسلامی چقدر از فرهنگ سیاسی تبعی قبل از انقلاب متأثر است؟ دیگر اینکه فرایند انقلاب اسلامی چه تأثیری بر فرهنگ سیاسی جامعه ما گذارده است؟ در این بخش می‌خواهیم به این دو سؤال هرچند به اجمال پاسخ بگوییم.

پیش از این به برخی عناصر فرهنگ سیاسی و نتایج آن اشاره کردیم. بدینی و بی‌اعتمادی مهم‌ترین نتیجه این فرهنگ سیاسی است که خود موجب شکاف میان ملت و دولت می‌شود. اقتدارگرایی، بی‌اعتمادی به دولت و بی‌اعتمادی قواعد بازی را ایجاد می‌کند. توهم توطئه موجب تشدید این بی‌اعتمادی می‌شود چراکه دولت عامل بیگانه تلقی می‌شود. و در نتیجه بحران مشروعیت نظام سیاسی بالا می‌گیرد. از طرف دیگر به دلیل مسدود بودن کانال‌های مشارکت مسالمت‌آمیز، خواست‌ها و تقاضاهای متورم جامعه امکان ظهور و بروز نمی‌یابند. همچنین رژیم اقتدارگرا با سرکوب منتقدین مستقل، انجمن‌های مدنی، مطبوعات مستقل بهبود و اصلاح سیستم سیاسی را امکان‌ناپذیر می‌کنند. در نتیجه فساد موجود در رگ و پی رژیم اقتدارگرا هر روز گسترده‌تر می‌شود درحالی‌که - به دلیل از میان رفتن سیستم‌های هشداردهنده - از علایم خارجی این فساد خبری نیست. همچنین علائم

هشداردهنده مشارکت‌خواهی نیز دیده نمی‌شوند.

برخی از عناصر فرهنگ سیاسی نظیر فرهنگ ستیز، خشونت و عدم تساهل، و همچنین بسته بودن کانال‌های مشارکت مسالمت‌آمیز، سیل تقاضاها و خواست‌ها را به سمت یک حرکت خشونت‌آمیز هدایت می‌کنند. مردم خشمگین که از برآورده شدن خواست‌ها و تقاضاهایشان در حالت عادی و در جریان روزمره سیاسی ناامید شده‌اند، دچار محرومیت نسبی می‌شوند. بدین ترتیب نارضایتی سیاسی فضای جامعه را پر می‌کند.<sup>(۱)</sup>

جدا از عناصر فرهنگی که در فصل پیشین برشمردیم و همگی به نوعی موجب بی‌تفاوتی سیاسی و انفعال می‌شدند، برخی از عناصر نیز پس از تعبیر مجدد زمینه‌ساز مشارکت انقلابی سال ۱۳۵۷ شدند. تفسیر مجدد برخی عناصر اعتقادی شیعه نظیر «غیبت» و «انتظار» یا تبدیل امام حسین(ع) از اسطوره رنج و تحمل به اسطوره مبارزه و شهادت نقش زیادی در ایجاد ایدئولوژی انقلابی داشتند. در این مورد بعداً سخن خواهیم گفت.

این ایدئولوژی در پاکسازی جامعه از نشانه‌های فرهنگ و تمدن غربی و تلاش در راستای ایجاد یک جامعه جدید و پرورش یک انسان نوین را وعده داده، مردم را به صحنه آورد و پشتیبانی، مبارزه و حتی فداکاری‌های آنان را ممکن ساخت.<sup>(۲)</sup> عناصر اصلی این ایدئولوژی را می‌توان در غرب‌ستیزی، اسلامی کردن جامعه، تأکید بر مسائل فرهنگی و اخلاقی و تأکید بر رهبری خلاصه کرد.<sup>(۳)</sup>

در این میان نقش و توانایی روحانیون در بسیج توده‌های میلیونی مردم بسیار بیشتر از توانایی دیگر سازمان‌ها و گروه‌های مدعی قدرت بود. این امر در درجه اول به ایدئولوژی غنی احیاگرانه و ادغام‌گری مربوط بود که ویژگی‌های آن را قبلاً برشمردیم.

توانایی بسیج روحانیون در درجه دوم به پیدایش دستگاه مرجع تقلید در اواسط قرن نوزدهم بازمی‌گردد. بنابه نوشته حمید عنایت به ابتکار شیخ مرتضی انصاری بود که نظام دسته‌جمعی رهبری علمی و روحانیت شیعه به نظامی متمرکز تبدیل شد. از آن پس این فکر مقبولیت یافت که مجتهد «اعلم» سزاوار آن است که مورد تقلید همه شیعیان قرار گیرد. تمرکز معنوی به زودی شامل تمرکز مالی هم شد و این تمرکز

قدرت مالی و معنوی بود که نهاد مرجعیت را نیرومند ساخته به مراجع امکان داد تا داعیه‌های سیاسی نیز پیدا کنند.<sup>(۴)</sup>

همچنین علما با توجه به تجارب سیاسی گذشته آموخته بودند که هرگاه به طور صادقانه در یک رشته اقدامات سیاسی شرکت کنند، هیچ مانعی در راه موفقیت بلافصلشان وجود ندارد. منتها باید «تدابیری اتخاذ کرد که عقاید مختلف علما، از لیبرال تا رادیکال را دربرگیرد.»<sup>(۵)</sup>

بدین ترتیب علما با مسلح شدن به این تجارب سیاسی و در شرایطی که همه امور ایدئولوژیکی و تشکیلاتی آگاهانه یا ناآگاهانه فضا را برای رهبر مذهبی انقلاب آماده می‌کرد، دست به یک سازماندهی انقلابی زدند و با بهره‌برداری از مساجد، مراسم مذهبی و... توده‌های میلیونی مردم را بسیج کرده به مشارکت سیاسی وادار ساختند. بدین ترتیب به قول عنایت «شیعه بودن انقلاب و نیز رهبری آیه... خمینی»، توانست حداکثر افراد را نسبت به تعداد کمی از شعارهای عمومی همچون استقلال، آزادی، جمهوری اسلامی متفق‌الرأی نماید.<sup>(۶)</sup>

به طور خلاصه بحران مشروعیت ناشی از بی‌اعتمادی، بحران مشارکت منتج از ساخت آمرانه قدرت، فساد پنهان اما عمیق ساختار قدرت موجب شکاف پرنشدنی میان دولت و ملت گردید. از طرف دیگر اسلام رادیکالیزه زمینه را برای ایجاد یک ایدئولوژی انقلابی مهیا کرد. ایدئولوژیی که به درستی به نیازهای روحی - روانی توده‌ها پاسخ می‌گفت. روحانیون به‌ویژه امام خمینی با استفاده از این ایدئولوژی به بسیج توده‌ها پرداختند و توده مردم را به صحنه سیاسی جامعه کشاندند.

## ۲- فرایند انقلاب اسلامی و تحول فرهنگ سیاسی

یکی از ویژگی‌های منازعه انقلابی منازعه‌ای است که در آن بخش عمده‌ای از جمعیت به صورتی مؤثر بسیج می‌شود. مشارکت توده‌ای خود مستلزم وجود نوعی سازمان، رهبری و ایدئولوژی برای بسیج است. کار ویژه اساسی ایدئولوژی انقلابی انتقال معنایی مشترک به گروه‌های مختلف برای بسیج آنهاست. همچنین تعبیر و تفسیر شرایط موجود جهت تقییح آن و ترسیم جامعه‌ای بهتر عناصر اساسی این ایدئولوژی را تشکیل می‌دهند.<sup>(۷)</sup>



در جامعه ایران این ایدئولوژی با بازنگری تفکر سیاسی شیعه ساخته شد و به نوبه خود توانست فرهنگ سیاسی تبعی حاکم پیش از انقلاب را به فرهنگ سیاسی تبعی مشارکتی تبدیل کند.

از نظر تاریخی احیای تفکر شیعی از جنگ جهانی دوم به این سو تا حدودی علل و انگیزه‌های اجتماعی داشته است. حمید عنایت به نقل از مرتضی مطهری یکی از علل بی‌تحرکی تفکر شیعی را به اتکای علما بر «سهم امام» و لذا تمایل آنان به درنیابختن با هر مسأله‌ای که ممکن است آرامش و منافع عمومی را به هم بزند، نسبت می‌دهد. در این صورت پیدا شدن گروهی کوچک، ولی بسیار با نفوذ از روشنفکران مذهبی که کمتر به این «سهم» نیازمند بوده‌اند - چراکه می‌توانسته‌اند زندگی خود را از طریق تدریس، وعظ، نوشتن و به چاپ رساندن آثار خود بگذرانند - تأثیری عمیق بر تفکر شیعی گذاشته است. این گروه از طرفداران وحدت دین و سیاست می‌توانستند بعضی از اندیشه‌ها و آراء بی‌سابقه و غیرسستی خود را با گروه وسیعی از مخاطبان در میان بگذارند، بدون آنکه از پیامدها و واکنش‌های محافل تاریک‌اندیش و بیگانه از مسائل، پروایی به خود راه دهند.<sup>(۸)</sup>

به نظر عنایت اساساً در تفسیر قدیمی تفکر سیاسی اسلامی شیعی فرضیه انقلاب وجود نداشت. اما دو نظریه تاریخی به طور بالقوه می‌توانست زمینه‌ساز فرضیه انقلاب باشد. اولی عقیده به «غیبت» است. براین اساس که امام دوازدهم حضرت مهدی در سال ۸۹۳ ناپدید شد و در نهایت جهت ایجاد عدالت ظهور خواهد کرد. این «انتظار» برای «ظهور» ممکن است یکی از دو نگرش سیاسی متناقض را پدید آورد. ممکن است عقیده‌ای محکم به وجود آورد که جنبه مبارزه و جنگجویی را ارتقاء دهد، چراکه زمینه‌سازی برای ظهور آن حضرت به معنی مشارکت فعالانه در امور اجتماعی و مبارزه با ظلم و فساد است. همچنین ممکن است پذیرش آنچه که مقدر شده را تقویت کند، با این امید که رستگاری بعداً خواهد آمد.

دومین عقیده‌ای که ممکن است زمینه‌ساز انقلاب باشد، سابقه تاریخی واقعه کربلا و قیام امام سوم، حسین بن علی (ع) است که در سال ۶۱ هجری به خون غلتید.<sup>(۹)</sup> این بخش با ارزش تاریخ شیعی دوگونه تفسیر می‌شود. تفسیر اسلامی

ستی که در آن امام حسین(ع) سمبل تحمل، رنج و درد است و باید بر مظلومیت او گریست. در مقابل، تفسیر نوگرایانه از شهادت امام حسین(ع) قرار دارد که براساس آن باید از آن درس سیاسی گرفته، با ظالمان جنگید. در تفسیر اول امام حسین(ع) شفيعی تصور می‌شود که از توانایی آمرزش گناهان و وارد کردن افراد به بهشت، همچنین اجابت خواسته‌های این جهانی تر برخوردار است. درحالی که در تفسیر دوم امام حسین(ع) به الگویی انقلابی تبدیل می‌شود که آمادگی برای نبرد و مبارزه و نهایتاً مردن در این راه را به معتقدین می‌آموزد.<sup>(۱۰)</sup> در این تفسیر شهادت نه زمانی برای مویه، که الگویی عملی در جهت مبارزه با ظلم و ستم است.

حمید عنایت در مورد این تحول فکری می‌نویسد: «در طی یکصد ساله اخیر، درک شیعه از تمامی این مطالب به تدریج تغییر کرد. بخشی به خاطر هوشیاری ایرانیان، و بخشی به جهت واکنش نسبت به تغییرات اجتماعی و سیاسی و قسمتی دیگر به لحاظ سیر تکاملی عقاید شیعه از طریق اجتهاد. نتیجه به طور باورنکردنی کنار گذاردن تفسیرهای دعوت به آرامش و فروتنی و ظاهر شدن روحیه مبارزه و جنگجویی بود.»<sup>(۱۱)</sup>

نتایج یک پژوهش میدانی در طی سال‌های پیروزی انقلاب بر دگرگونی در برداشت از قیام امام حسین(ع) و تأثیر آن بر انقلاب اسلامی صحه می‌گذارد. ماری هگلاند جامعه‌شناس غیرایرانی که این پژوهش را انجام داده است، با اشاره به دو برداشت متمایز از قیام امام حسین(ع)، نتایج متفاوت آنها را یادآوری می‌کند. وی معتقد است که نتیجه عملی ایدئولوژی اول یک حکومت مستبد حاکم و همنوایی سیاسی با روابط قدرت و وضع موجود است درحالی که نتیجه عملی ایدئولوژی دوم، انقلاب سیاسی است.<sup>(۱۲)</sup> از نظر هگلاند دگرپرسی در فهم معنای محوری اسلام شیعی در میان توده‌های ایرانی که با شرایط اقتصادی و سیاسی متغیر همزمان شد، به زمینه‌ای برای وقوع انقلاب ایران و پیروزی آن مبدل گشت.<sup>(۱۳)</sup>

تفسیر مجدد مفاهیم سنتی در جهت رادیکالیزه کردن اسلام در ایران بیش از همه مدیون علی شریعتی است و همه‌گیر شدن این تفسیرها در سال ۱۳۵۷ او را به «ایدئولوگ اصلی» انقلاب اسلامی تبدیل کرد.<sup>(۱۴)</sup> شریعتی در مقام یک ایدئولوگ توانست ادعای مذهب شیعه دربارهٔ مورد آزار و تعقیب بودن در طول تاریخ، گفتمان

آن را دربارهٔ شهادت، و زبان آینده‌نگرانهٔ آن را (وعدهٔ رستگاری، جاودانی، بهشت، خوشبختی ابدی برای کسانی که با «دیگران ظالم» مقابله کنند) به شیوه‌ای متجددانه از نو تفسیر کند.<sup>(۱۵)</sup> بدین ترتیب سال‌های ۱۳۴۰ تا ۱۳۵۷ تعبیر ایدئولوژیک از اسلام در جامعهٔ ما رواج می‌یابد و همه مفاهیم دینی (مانند فلاح، زهد، توکل، تقوی و...) در یک تعبیر ایدئولوژیک به نحوی بازخوانی می‌شوند که معطوف به عمل سیاسی (مبارزه سیاسی) باشند.<sup>(۱۶)</sup>

در مجموع به نظر می‌رسد اسلام شیعی باز تعبیر شده در قالب ایدئولوژی در یک فرایند انقلابی جامعهٔ ایران را بیش از پیش و به صورتی بسیار گسترده سیاسی کرد. این فرایند در واقع می‌تواند به منزلهٔ نوعی جامعه‌پذیری سیاسی مجدد باشد که طی آن در فرهنگ سیاسی تبعی پیش از انقلاب تحولی عمیق رخ می‌دهد. فرهنگ سیاسی حاصل نوعی فرهنگ سیاسی تبعی - مشارکتی است. در این فرهنگ سیاسی جدید عناصری وجود دارند که مشارکت را به شدت تشویق می‌کنند اما اولاً این مشارکت به شکل توده‌ای بوده، در چارچوب رهبری و ایدئولوژی رهبران بسیج‌گر صورت می‌گیرد و نه در قالب نهادها و انجمن‌های مدنی. ثانیاً این مشارکت هنوز شکلی خشونت‌بار دارد و به شکل رقابت مسالمت‌آمیز سیاسی در نیامده است. از این دیدگاه صحنهٔ سیاسی صحنهٔ منازعه میان اسلام و کفر و حق و باطل است، نه صحنهٔ رقابت میان گروه‌ها و احزاب سیاسی متفاوتی که در یک بازی سیاسی شرکت می‌کنند.

### ۳- انقلاب اسلامی و طلیعهٔ تحول ساخت سیاسی در ایران

انقلاب اسلامی نه تنها حکومت شاه را سرنگون کرد، بلکه با به چالش کشیدن اقتدار سنتی و تحول آن به اقتدار کاریزمایی، مقدمات دگرگونی در ساخت سیاسی را نیز فراهم ساخت. اگرچه ساخت سیاسی پاتریمونیال اولین بار در نهضت مشروطیت به چالش کشیده شد و با تدوین اصول قانون اساسی حکومت شاه مشروط و محدود به قانون اساسی گردید، اما مشروطه تنها «در حرف» برقرار گردید و در عمل شاه به صورتی کاملاً خودکامه به ادارهٔ کشور می‌پرداخت.<sup>(۱۷)</sup> ساخت نوپاتریمونیالی و

اقتدار سنتی<sup>۱</sup> پایاپای هم تا بهمن ۱۳۵۷ دوام آوردند. اما پیروزی انقلاب اسلامی در واقع نقطه پایانی بر اقتدار سنتی و ساخت پاتریمونیالی ناشی از آن محسوب می‌گردد. بی‌تردید اقتداری که جایگزین اقتدار سنتی شد، اقتدار کاریزمایی<sup>۲</sup> بود.

ماکس وبر<sup>۳</sup> نخستین جامعه‌شناسی بود که به طور مبسوط به نوشتن درباره اهمیت و ویژگی‌های رهبری کاریزمایی پرداخت. در نظر «وبر» واژه «کاریزما» برای خصوصیت ویژه شخصیت یک فرد که به خاطر این ویژگی از افراد عادی جدا انگاشته می‌شود و به عنوان کسی که صاحب توانایی‌ها یا خصوصیات فوق طبیعی، فوق انسانی، یا حداقل استثنایی باشد، به کار می‌رود. این ویژگی‌ها بدان گونه‌اند که قابل دسترسی برای افراد عادی نیستند، بلکه منشاء آنها الهی یا منحصر به فرد تلقی می‌شود، و براین اساس فرد مورد نظر به عنوان رهبر تلقی می‌گردد.<sup>(۱۸)</sup>

قدرت رهبر کاریزمایی مبتنی بر شناسایی و قبول رسالت شخصی او از طرف رعایا و پیروان است. این پذیرش می‌تواند فعالانه و یا منفعلانه باشد.<sup>(۱۹)</sup> در هر حال سلطه کاریزمایی - در خالص‌ترین صورتش - ملازم خودسپاری توده مردم به شخص رهبر است که گمان می‌کند برای انجام رسالتی دعوت شده است. بنابراین، مبنایش عاطفی است نه عقلانی، چرا که تمام نیروی یک چنین سلطه‌ای بر اعتماد، آن هم غالباً بر اعتمادی بی‌چون و چرا متکی است.

کاریزما پیوستگی زندگی سیاسی را، خواه قانونی باشد یا سنتی، قطع می‌کند، نهادها را درهم می‌شکند، نظم موجود و فشارهای اجتماعی معمول را مورد مؤاخذه قرار می‌دهد و به جای آن به شیوه نوینی از فهم مناسبات میان انسان‌ها دعوت می‌کند.<sup>(۲۰)</sup> به همین جهت اقتدار کاریزمایی در حیطه مدعایش، گذشته را تکفیر می‌کند و بدین معنی یک نیروی انقلابی است.<sup>(۲۱)</sup>

در هر حال کاریزمای ناب نیروی غیرعقلانی و معجزه‌آسا است که در حیطه غیرعقلانی زندگی اجتماعی پدید می‌آید از همین رو به دقت معلوم نیست تحت چه

1 - Traditional Authority

2 - Charismatic Authority

3 - Max Weber

شرایط خاصی کاریزما و جنبش کاریزمایی پدید می‌آید. هرچند وبر خود می‌گوید که در دوره‌های «فشار و اضطراب روانی، فیزیکی، اقتصادی، اخلاقی، مذهبی و سیاسی پیدا می‌شود.»<sup>(۲۲)</sup>

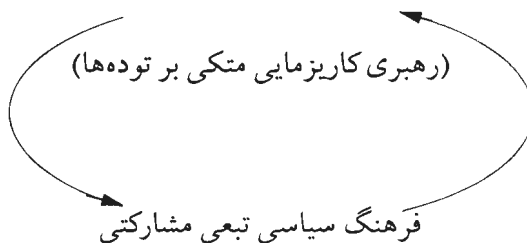
از ویژگی‌های جنبش کاریزمایی این است که به طور مداوم نیازمند برانگیختن عواطف پیروان است. از آنجا که مبنای اساسی سلطه کاریزمایی ارادت است، نظام دیوانی نیز بر آن مبتنی است. کارگزاران برحسب میزان ارادت و خلوص نسبت به جنبش و رهبر انتخاب می‌شوند. رهبر به عنوان مظهر کمال به احساس بی‌امنی و بی‌خوابی پیروان پاسخ می‌دهد و پیروان متعصب‌تر، خود را در شخصیت رهبر حل می‌کنند.<sup>(۲۳)</sup>

با نگاهی موشکافانه به انقلاب اسلامی می‌توان بسیاری از عناصر جنبش و رهبری کاریزمایی را مشاهده نمود.<sup>(۲۴)</sup> یک ویژگی مهم اقتدار کاریزمایی که بیشتر به بحث ما مربوط می‌شود این است که رهبری کاریزمایی نه تنها انقلابی بلکه بالذات مختص دوران گذار است. بنابراین نهضت در معرض فرایندی قرار می‌گیرد که وبر آن را «روزمره شدن»<sup>۱</sup> می‌نامد.

در واقع اجتماعی که پیرامون رهبری گرد می‌آید باید به یک اجتماع دارای چارچوبی ثابت از هنجارها، قواعد و منزلت‌ها تحول یابد. عموم جامعه‌شناسان این فرایند روزمره شدن (گسترش امور روزمره باثبات) را «نهادینه شدن» نام نهاده‌اند.<sup>(۲۵)</sup>

آنطور که وبر می‌گوید در این فرایند سرشت اقتدار کاریزمایی که فقط در تولد و یا پیدایش خود از نمونه خالص بوده است، عمیقاً دگرگون می‌شود. در نتیجه، این اقتدار یا سنتی می‌گردد، یا عقلانی (قانونی) می‌گردد یا در مواردی تبدیل به ترکیبی از هر دو می‌شود.<sup>(۲۶)</sup>

اینکه در انقلاب اسلامی ایران روزمره شدن کاریزما ساخت سیاسی را به کدام سمت و سو می‌برد در قسمت بعد مورد بحث قرار می‌گیرد. اما عجالتاً رابطه فرهنگ سیاسی و ساخت سیاسی در زمان پیروزی انقلاب را می‌توان اینگونه نشان داد.



نمودار شماره ۴: رابطه فرهنگ سیاسی و ساخت سیاسی در زمان پیروزی انقلاب اسلامی

#### ۴- سناریوهای تحول در ساخت و فرهنگ سیاسی (پس از پیروزی انقلاب

اسلامی)

در مبحث قبلی به بی‌ثباتی و با ناپایداری اقتدار کاریزمایی و تمایل آن به دگرگونی به انواع دیگر اقتدار (سستی یا عقلانی بوروکراتیک) اشاره کردیم. براین اساس دولت انقلابی اساساً غیرپایدار است و به تدریج به شکل نهادینه درمی‌آید.

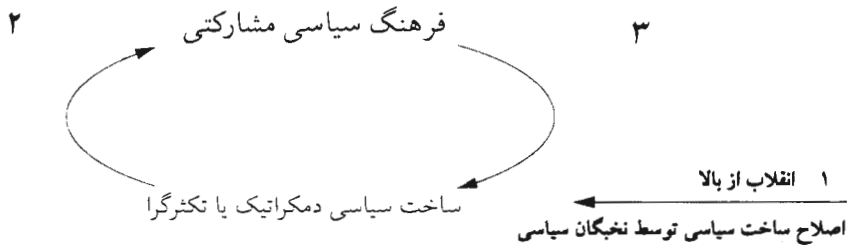
در واقع «نهادینه شدن هم علایق مادی و هم علایق آرمانی پیروان و رهبران را تأمین می‌کند. آرمان‌های گروه تنها زمانی می‌توانند تحقق یابند که گروه به حیات خود ادامه داده و منابع خود را بسیج کند. از این رو نهادینه شدن علایق ایدئولوژیک پیروان را تأمین می‌کند.» (۲۷)

در هر حال دلیل این ناپایداری هرچه که باشد می‌توان سناریوهای مختلفی برای این تحول در نظر گرفت. از طرف دیگر با توجه به رابطه بازتولیدی که میان ساخت سیاسی و فرهنگ سیاسی وجود دارد، این تحول ممکن است از ساخت سیاسی یا بالعکس از فرهنگ سیاسی آغاز شود.

با توجه به موارد یادشده برای این تحول ساخت و فرهنگ سیاسی در ایران پس از انقلاب می‌توان چهار سناریوی متفاوت تصور کرد.

سناریوی اول و دوم: این دو سناریو را از آنجا با هم ذکر کردیم که به یک نتیجه منتهی می‌شوند. تنها تفاوت در مراحل تحول است. مطابق سناریوی اول نخبگان انقلابی (یا رهبری کاریزمایی طی فرایند روزمره شدن) یک دولت تکثرگرا یا یک دولت غیرمتکثر معتقد به تکثرگرایی (مثلاً دولت نوساز روشن‌بین) ایجاد می‌کنند.

این دولت نیز به نوبه خود به نهادینه کردن جامعه مدنی و آزادی‌ها می‌پردازد و در درازمدت فرهنگ سیاسی مشارکتی تشکیل می‌گردد. فرهنگ سیاسی مشارکتی نیز به نوبه خود ساخت سیاسی تکثرگرا را بازتولید می‌کند. به این نمودار توجه کنید.

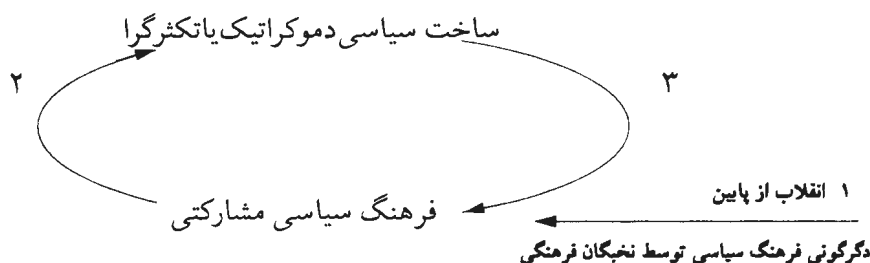


نمودار<sup>۱</sup> شماره ۵: سناریوی اول تحول فرهنگ سیاسی پس از انقلاب اسلامی

مطابق سناریوی دوم، نخبگان فرهنگی دست به خلق فرهنگ مشارکتی می‌زنند. تأویل، بازتعبیر یا تفسیر مجدد مؤلفه‌های فرهنگی گذشته، پالایش فرهنگی، اصلاح فرهنگ مذهبی، برجسته کردن عناصری از فرهنگ که مشارکت مسالمت‌آمیز را تشویق می‌کنند، مبارزه با عناصر ضد مشارکتی فرهنگ یا کمرنگ کردن این عناصر، همچنین اقتباس و خودی کردن فرهنگ جهانی روش‌های ایجاد این فرهنگ مشارکتی هستند.

ایجاد فرهنگ مشارکتی در جامعه به معنای مشارکت‌خواهی نخبگان میانی و سپس همه توده‌هاست که با فشار بر نخبگان سیاسی، خواهان ایجاد ساخت سیاسی دموکراتیک می‌شوند (در صورت مقاومت ساخت سیاسی، احتمالاً این نظام سیاسی است که در درازمدت تعدیل می‌شود و در صورت تصلب ساختاری نهایتاً سقوط می‌کند). و سرانجام با ایجاد ساخت سیاسی پلورالیستی به طور خودکار فرهنگ سیاسی مشارکتی بازتولید می‌شود. به نمودار زیر توجه کنید.

۱- اعداد داخل نمودار نشانه تقدم و تأخر مراحل تحول فرهنگ سیاسی است.



نمودار<sup>۱</sup> شماره ۶: سناریوی دوم تحول فرهنگ سیاسی پس از انقلاب اسلامی نهایتاً سناریوی اول و دوم به ایجاد ساخت سیاسی دموکراتیک منجر می‌شود. در این ساخت سیاسی رابطه‌ای باز میان سازمان سیاسی و جامعه مدنی وجود دارد و تعدد احزاب سیاسی موجب دست به دست شدن قدرت برحسب قوانین موجود می‌گردد. در این ساخت احتمال بسیج انقلابی بسیار کم است، زیرا قدرت میان گروه‌های سیاسی عمده جامعه دست به دست می‌گردد و در نتیجه گروه‌ها و احزاب به جای بسیج انقلابی به بسیج انتخاباتی دست می‌زنند. (۲۸)

در این نوع جامعه سیاسی جامعه مدنی و نهادها و مؤسسات آن خودجوش و نیرومندند و علایق افراد یا توده‌های پراکنده را در اصناف و گروه‌ها و تشکلهای مختلف سازمان می‌دهند. بنابراین جامعه مدنی به عنوان حائل یا ضربه‌گیری میان دولت و توده‌ها عمل می‌کند. دولت نیز مستقیماً به بسیج حمایت توده‌های بی‌شکل دست نمی‌زند و در نتیجه زندگی سیاسی از خطر توده‌ای شدن مصون می‌ماند. به علاوه در جامعه تکثرگرا میان جامعه مدنی و دولت رابطه اندامواری وجود دارد، به این معنی که امکان انتقال قدرت سیاسی از بخشی از جامعه مدنی به بخش‌های دیگر وجود دارد. (۲۹)

در جامعه ایران به دلیل حاکمیت تاریخی ساخت پاتریمونیالیستی تا پیش از انقلاب، اساساً نهادهای مدنی متعارف به وجود نیامده بودند. از طرف دیگر «انقلاب‌هایی که در چنین ساخت‌هایی رخ می‌دهند، عموماً پوپولیستی هستند.» (۳۰) انقلاب ایران نیز از این قاعده مستثنی نبود. درواقع انقلاب اسلامی با سیاسی شدن

۱- اعداد داخل نمودار نشانه تقدم مراحل و اصل تحول فرهنگ سیاسی است.



بیش از پیش جامعه و توده‌ای شدن سیاست در ایران همراه بود. از طرف دیگر خصلت کاریزمایی جنبش موجب می‌شد که انقلاب «به طور مداوم نیازمند برانگیختن عواطف پیروان» باشد.<sup>(۳۱)</sup> همچنین فروپاشی ساخت اجتماعی قدیم و عدم شکل‌گیری ساخت اجتماعی جدید نیز به توده‌ای شدن سیاست در ایران دامن می‌زد. در چنین حالتی اگر ارادهٔ نخبگان سیاسی برای نهادینه کردن جامعه مدنی (سناریوی اول) یا ارادهٔ نخبگان فکری و فرهنگی برای ایجاد فرهنگ مشارکتی و مدنی غایب باشد، شرایط برای ظهور جنبش‌های توده‌ای پوپولیستی آماده می‌شود. در واقع جامعهٔ توده‌ای حاصل فروپاشی همبستگی‌های گروهی است. در این شرایط «الیت‌ها به سهولت در معرض نفوذ توده‌ها و توده‌ها به سهولت در دسترس الیت‌ها قرار می‌گیرند. در چنین وضعی جامعه آماده بسیج می‌شود. به عبارت دیگر شرایط جامعهٔ توده‌ای بسیج کلی جمعیت را ممکن می‌سازد و در واقع توتالیتاریسم همان وضعیت بسیج کلی است».<sup>(۳۲)</sup>

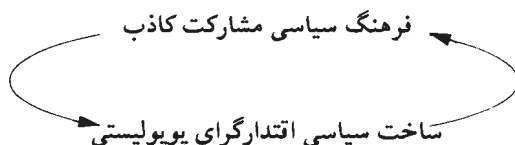
جامعهٔ توده‌ای فاقد هرگونه تنوع و چندگونگی است. در چنین جامعه‌ای ایدئولوژی با عرضهٔ تفسیر واحدی از کل امور، ارادهٔ فرد را برای اجبار درونی خودش بسیج می‌کند.<sup>(۳۳)</sup>

در ساخت سیاسی اقتدارگرای پوپولیستی سلطهٔ سیاسی دولت به زوایای زندگی عامه رخنه می‌کند. در این ساخت سیاسی، نهادها و مؤسسات واسطه، صرفاً وسیله اعمال قدرت و بسیج حکومتی هستند و میان «جامعه» و «دولت» رابطه‌ای باز وجود ندارد. در عین حال کل جامعه سیاست‌زدایی و سیاست‌زده می‌شود.

درحالی که در ساخت سیاسی دموکراتیک نیازی به بسیج انقلابی نیست، در ساخت سیاسی اقتدارگرای پوپولیستی امکان بسیج انقلابی از میان می‌رود. زیرا همهٔ مؤسسات و گروه‌هایی که امکان بسیج انقلابی داشته باشند سرکوب می‌شوند و یا اگر هم به صورت غیرقانونی و زیرزمینی وجود داشته باشند، فاقد سازمان و ارتباطات لازم برای بسیج هستند. در عوض حکومت همهٔ امکانات ارتباطی را در انحصار خود می‌گیرد. در نتیجه فرصت عمل برای بسیج پیدا نمی‌شود و توده‌های پراکنده تنها می‌توانند نارضایی‌های خود را تحمل کنند.<sup>(۳۴)</sup>

فرهنگ سیاسی در چنین ساختی را می‌توان با مسامحه تبعی مشارکتی یا

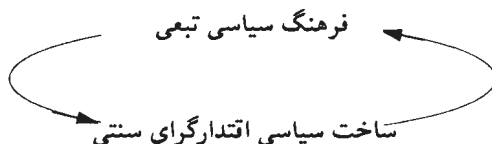
مشارکتی کاذب نامید. چراکه در چنین فرهنگ سیاسی، مشارکت تنها در چارچوب‌های موردنیاز حاکمیت صورت می‌گیرد. در این سناریو رابطه ساخت سیاسی و فرهنگ سیاسی را می‌توان به صورت زیر نشان داد.



نمودار شماره ۷: سناریوی سوم تحول فرهنگ سیاسی پس از انقلاب اسلامی

در مجموع به نظر می‌رسد برخی گرایش‌ها در ایران بعد از انقلاب به دنبال چنین ساختی هستند. (۳۵)

سناریوی چهارمی که می‌توان تصور کرد بازگشت به اقتدار سنتی است. در این سناریو تلاش می‌شود تا عناصر مشارکتی فرهنگ سیاسی - که در دوران انقلاب و بعد از آن پدید آمده‌اند، جای خود را به عناصر ضد مشارکتی و تبعی بدهند. از طرف دیگر بخشی از ساخت سیاسی که مجرای مشارکت و تعریف‌کننده ابعاد مختلف جمهوریت نظام هستند، ناکارآمد شده به صورت صوری و تشریفاتی درمی‌آیند - اقتدار کاریزمایی نیز به تدریج به اقتدار سنتی مبتنی بر مذهب تبدیل می‌شود. به تصویر زیر توجه کنید:



نمودار شماره ۸: سناریوی چهارم تحول فرهنگ سیاسی پس از انقلاب اسلامی

با توجه به پیشینه تاریخی این سرزمین که همواره با اقتدار سنتی، ساخت سیاسی اقتدارگرا و فرهنگ سیاسی اقتدارگرا همراه بوده است، بازگشت به چنین شرایطی

محال به نظر نمی‌رسد. با این وجود، تحولات عمیق در فرهنگ سیاسی و ساخت سیاسی چنین بازگشتی را بسیار دشوار می‌سازد. در مجموع به نظر می‌رسد که از میان چهار سناریوی ذکر شده، سناریوی اول و دوم در حال وقوع هستند. چگونگی این تحولات را در بخش‌های بعدی پی خواهیم گرفت.

### پانوشته‌های بخش ششم:

- ۱ - در مورد محرومیت نسبی نگاه کنید به تد رابرت گر، چرا انسان‌ها شورش می‌کنند، علی مرشدی‌زاده، تهران، مطالعات راهبردی، ۱۳۷۷.
- ۲ - احمد گل محمدی، زمینه‌های بسیج مردمی در انقلاب اسلامی ایران، راهبرد شماره ۹، بهار ۱۳۷۵، ص ۸۹.
- ۳ - همان، صص ۱۰۴-۱۰۲.
- ۴ - حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، بهاء الدین خرمشاهی، تهران، خوارزمی، ۱۳۷۲، ص ۲۷۹. نیرومند شدن نهاد مرجعیت، اولین بار به حاج میرزا محمد حسن شیرازی امکان داد که نخستین جنبش مردمی را در طول تاریخ ایران علیه تعدیات اروپائیان در قضیه تنباکو (۱۳۰۷-۱۳۰۹ ق) رهبری کند.
- ۵ - حمید عنایت، انقلاب در ایران سال ۱۹۷۹، مینا منتظر لطف، فرهنگ توسعه ۴، ص ۸.
- ۶ - همان، ص ۹.
- ۷ - حسین بشیریه، انقلاب و بسیج سیاسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، صص ۶-۷.
- ۸ - حمید عنایت، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، صص ۲۷۸-۲۷۹.
- در مورد اجتهاد از دیدگاه مرتضی مطهری نگاه کنید به ده گفتار، تهران، صدرا، ۱۳۶۹، صص ۹۷-۱۲۸. همچنین در مورد معیشت روحانیت نگاه کنید به، همان کتاب، صص ۳۱۵-۲۸۹.
- ۹ - حمید عنایت، انقلاب در ایران سال ۱۹۷۹، فرهنگ توسعه ۴، صص ۸-۹.
- ۱۰ - نگاه کنید به علی شریعتی، حسین وارث آدم، تهران، قلم، ۱۳۶۹.
- ۱۱ - حمید عنایت، پیشین، صص ۸-۹.
- ۱۲ - ماری هگلاند، دو تصور از امام حسین (ع) همنوایی و انقلاب در یک روستای ایران، محمد عابدی اردکانی، حضور، شماره ۲۷.
- ۱۳ - همان، صص ۱۶۲-۱۳۶.
- ۱۴ - مهرزاد بروجردی، روشنفکران ایرانی و غرب، جمشید شیرازی، تهران، فرزانه، ۱۳۷۷، ص ۱۶۶ و یان ریچارد در کتاب ریشه‌های انقلاب ایران اثر نیکی آر، کدی ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، انتشارات قلم، ۱۳۶۹، ص ۳۲۱.
- ۱۵ - بروجردی، پیشین، صص ۱۷۳-۱۷۲.

## انقلاب اسلامی و تحول فرهنگ سیاسی / ۱۲۵

- ۱۶ - علی‌رضا علوی تبار، دین، ایدئولوژی و تعبیر ایدئولوژیک از دین، فرهنگ توسعه، شماره ۴، ص ۱۲.
- ۱۷ - در مورد ویژگی‌های ساخت دولت در ایران پیش از انقلاب نگاه کنید به نصرالله نوروزی، ساخت قدرت شخصی و فروپاشی حکومت پهلوی، راهبرد شماره ۹، صص ۱۵۷-۱۹۲.
- ۱۸ - ماکس وبر، اقتصاد و جامعه، عباس منوچهری و دیگران، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۷۴، ص ۳۹۷.
- ۱۹ - همان، ص ۴۳۶.
- ۲۰ - ژولین فروند، جامعه‌شناسی ماکس وبر، عبدالحسین نیک‌گهر، تهران، نشر نیکان، ۱۳۶۲، ص ۲۴۴.
- ۲۱ - وبر، پیشین، ص ۴۰۰.
- ۲۲ - حسین بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی، تهران، نشر نی، ۱۳۷۴، ص ۶۱.
- ۲۳ - همان، صص ۶۲-۶۳.
- ۲۴ - برای مطالعه بیشتر پیرامون ویژگی‌های کاریزمایی رهبری امام خمینی نگاه کنید به مقاله آلن اچ، مریام، رهبری فرهمندانه در آسیای امروزی: مانو، گاندی و خمینی، مینو حجت، نقد و نظر ۲۲ - ۲۱ زمستان و بهار ۱۳۷۹ - ۱۳۷۸ به‌ویژه صص ۶۴ - ۵۷.
- ۲۵ - کیت رابرتس، پیدایش و بقای نهضت‌های دینی: کاریزما و روزمره شدن آن، هادی جلیلی، کیان، ۴۶، ص ۴۲.
- ۲۶ - وبر، پیشین، ص ۴۰۲.
- ۲۷ - کیت رابرتس، پیشین، ص ۴۲.
- ۲۸ - بشیریه، انقلاب و بسیج سیاسی، ص ۱۱۱.
- ۲۹ - بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی، ص ۳۳۸.
- ۳۰ - سعید حجازیان، ساخت قدرت سلطانی، آسیب‌پذیری و بدیل‌ها، اطلاعات سیاسی اقتصادی، شماره ۹۱-۹۲، ص ۵۰.
- ۳۱ - بشیریه، جامعه‌شناسی سیاسی، ص ۲.
- ۳۲ - همان، ص ۳۳۷.
- ۳۳ - در مورد «جامعه توده‌ای» نگاه کنید به: هانا آرنت، ریشه‌های توتالیتاریسم، محسن ثلاثی، تهران: جاویدان، ۱۳۶۶، صص ۳۴۰-۳۰۸.
- ۳۴ - بشیریه، انقلاب و بسیج سیاسی، صص ۱۱۲-۱۱۱.
- ۳۵ - برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به اکبر گنجی، «فاشیسم از معاصی بزرگ است» (دفاعیه تئوریک)، کیان ۴۰، صص ۵۷-۵۰. همچنین نگاه کنید به همین نویسنده، اولین فاشیست شیطان است، کیان ۳۹، صص ۲۳-۱۲.



## بخش هفتم: پیامدهای انقلاب و تحول در حوزه سیاست

اساساً انقلاب را «تغییر عمده و ناگهانی در جایگاه اجتماعی قدرت سیاسی» می‌دانند که «موجب دگرگونی اساسی در روند حکومت، مبانی رسمی حاکمیت و مشروعیت و تصورات مربوط به نظم اجتماعی می‌گردد».<sup>(۱)</sup> از این جهت تحولات سیاسی ناشی از انقلاب را آسان‌تر از دیگر تحولات اجتماعی می‌توان مشاهده کرد. تحولات در حوزه سیاست پس از انقلاب اسلامی را می‌توان در دو عرصه ساخت سیاسی و نیروهای اجتماعی مشاهده کرد.

### ۱- تحول در ساخت سیاسی

در بخش پیشین به چهار سناریوی احتمالی در تحول ساخت سیاسی پس از انقلاب اشاره کردیم. اکنون این سؤال مطرح است که در مجموع کدامیک از سناریوهای مذکور تحقق یافته است؟ در پاسخ باید به طور اجمال بگوییم که هر یک از سناریوهای چهارگانه را باید نظیر نوع‌های آرمانی در نظر گرفت. از این نظر هیچکدام از سناریوها، بی‌کم و کاست محقق نشده‌اند اما در وضعیت موجود ساخت سیاسی در ایران عناصری از سناریوهای مختلف می‌توان مشاهده کرد. اما در پاسخ تفصیلی باید به نظرات امام خمینی به عنوان رهبر کارزمایی انقلاب، قانون اساسی به عنوان میثاق ملی جامعه و نظرات دیگر نخبگان سیاسی جامعه اشاره کرد. پیش از این بر نقش رهبران کارزمایی در بنیانگذاری یک «سنت جدید» در جوامع تأکید کردیم. از طرف دیگر با توجه به رابطهٔ مرید و مرادی بین رهبر و پیروان در جنبش کارزمایی می‌توان به نقش بسیار مؤثر رهبران کارزمایی در ایجاد ساخت سیاسی جدید پی برد. از این نظر نقش امام خمینی در بنیانگذاری ساخت سیاسی جدید در ایران بسیار حائز اهمیت است. براین اساس معرفی «جمهوری اسلامی» از طرف امام خمینی را باید بسیار جدی تلقی کرد.

محسن کدیور «جمهوری اسلامی» از دیدگاه امام خمینی را در هفت ضابطه خلاصه می‌کند<sup>(۲)</sup> این ضابطه‌ها عبارتند از:

اول: جمهوری اسلامی حکومتی است متکی بر ضوابط اسلام؛ قانون اساسی آن اسلام است. مجری احکام اسلام است. متصدیان آن حائز شرایط معین شده در اسلام هستند. خطوط کلی این حکومت اصول مسلم اسلامی است که در قرآن و سنت بیان شده و الگوی رفتاری آن شیوه پیامبر (ص) و امام علی (ع) در حکومت است.<sup>(۳)</sup>

دوم: جمهوری اسلامی حکومتی متکی بر آرای عمومی است. مراد از جمهوریت تکیه بر آرای اکثریت مردم است. مملکت توسط نمایندگان واقعی مردم اداره می‌شود. نمایندگان مردم، هیئت دولت و دیگر مقامات مملکتی را تعیین می‌کنند. مردم از طریق نمایندگان خود بر تمامی امور جامعه نظارت دارند. هیچ تصمیمی بدون مشورت مردم گرفته نمی‌شود. از آنجا که حق تعیین سرنوشت به دست خود ملت است، حتی نوع حکومت پیشنهادی ما (جمهوری اسلامی) نیز به رأی عمومی (رفراندوم) گذاشته می‌شود.<sup>(۴)</sup>

سوم: شکل حکومت، جمهوری است. جمهوری به همان معنا که در همه جا جمهوری است. جمهوری اسلامی، جمهوری مثل سایر جمهوری‌ها.<sup>(۵)</sup>

چهارم: جمهوری اسلامی حکومتی مستقل است، وابسته به شرق و غرب نیست، سیاست‌های آن را اجانب تعیین نمی‌کنند.<sup>(۶)</sup>

پنجم: جمهوری اسلامی حکومتی مبتنی بر عدالت اجتماعی است، جمهوری اسلامی حکومتی عادلانه است.<sup>(۷)</sup>

ششم: جمهوری اسلامی حکومتی مبتنی بر آزادی است. اقلیت‌های مذهبی در جمهوری اسلامی محترم‌اند. اظهار عقیده آزاد است.<sup>(۸)</sup> احزاب آزادند که با ما یا با هر چیزی مخالفت کنند به شرط اینکه مضر به حال مملکت نباشد.<sup>(۹)</sup> دموکراسی اسلام کامل‌تر از دموکراسی غرب است.<sup>(۱۰)</sup> در جمهوری اسلامی استبداد و دیکتاتوری وجود ندارد.<sup>(۱۱)</sup> هر فردی حق دارد که مستقیماً در برابر سایرین، زمامدار مسلمین را استیضاح و از او انتقاد کند. او باید جواب قانع‌کننده دهد، در غیراین صورت اگر برخلاف وظایف اسلامی خود عمل کرده باشد، خود به خود از

مقام زمامداری معزول است.<sup>(۱۲)</sup>

هفتم: وظیفه علمای اسلام نظارت بر قوانین است.<sup>(۱۳)</sup> شورایی از علما و دانشمندان اسلامی بر جمهوری اسلامی نظارت می‌کنند.<sup>(۱۴)</sup> روحانیت نقش ارشاد و هدایت دولت را بر عهده خواهد داشت.<sup>(۱۵)</sup> در مجالس آینده ایران روحانیون به عنوان عضو کامل یا ناظر، حضور خواهند داشت.<sup>(۱۶)</sup> اما مجالس در انحصار روحانیون نخواهد بود. من در آینده همین نقشی را دارم که الان دارم، یعنی هدایت، نظارت بر اوضاع و ارشاد و راهنمایی، بنای دخالت مستقیم در امور را ندارم.<sup>(۱۷)</sup> اختیارات شاه را نخواهم داشت.<sup>(۱۸)</sup> مقامی را نخواهم پذیرفت به این معنا که زمام امور کشور را به دست بگیرم.<sup>(۱۹)</sup> آنچه صلاح است با مردم در میان خواهم گذاشت و جمهوری اسلامی را به رأی مردم می‌گذارم.<sup>(۲۰)</sup> نامزد رئیس جمهوری را به مردم معرفی خواهم کرد.<sup>(۲۱)</sup>

این نظرات در چارچوب نظرات یک رهبر کاریزمایی باقی نماند و اصول کلی آن در چارچوب قانون اساسی ماندگار گردید.

در هر حال با تصویب قانون اساسی و اجرای آن می‌توان از نهادینه شدن حرکت انقلابی یا روزمره شدن کاریزما سخن گفت. اگرچه «قالب رهبری کاریزمایی انقلاب تا پایان جنگ عنصر غالب و مسلط بود».<sup>(۲۲)</sup> و این امر، گاه به رهبری فراقانونی امام می‌انجامید اما خود امام خمینی نیز پس از پایان جنگ تأکید کردند «آنچه در این سال‌ها انجام گرفته است، در ارتباط با جنگ بوده است. مصلحت نظام و اسلام اقتضا می‌کرد تا گره‌های کور قانونی سریعاً به نفع مردم و اسلام باز گردد.» امام خمینی در همین مقطع زمانی تأکید می‌کنند که «تصمیم دارم وضع به صورتی در آید که همه طبق قانون اساسی حرکت کنیم».<sup>(۲۳)</sup> در نهایت با پایان دوران رهبری کاریزمایی انقلاب، به نظر می‌رسد دوران قوت گرفتن اقتدار قانونی - بوروکراتیک در جامعه ایران آغاز شده باشد.

به قول فرامرز رفیع‌پور «جایگاهی را که امام به اعتبار سن، سابقه فعالیت به عنوان مرجع تقلید و لذا نفوذ بین اقشار مردم، پذیرش نسبتاً بالا از سوی - حداقل برخی از - مراجع دیگر و همچنین قدرت و نفوذ بین‌المللی داشتند، در طول تاریخ حداقل کم سابقه بوده است و پرکردن چنین خلأی، اساساً امکان‌پذیر نیست. اما رهبری جدید



فرصت و زمان می‌خواست تا بتواند آن جایگاه امام را به طور کامل کسب نماید. در این مسیر کار ایشان دشوارتر از امام بود. زیرا پذیرش امام از جانب مردم به عنوان رهبر در موضع اپوزیسیون بسیار آسان‌تر بود، تا در شرایط رهبر کنونی که در موضع اپوزیسیون نیست و یا در هنگام تشخیص نواقص (به جهت حفظ و تثبیت انقلاب) با موانع زیاد و ملاحظاتی در بیان آن روبروست و از این طریق از سرمایه اجتماعی رهبری خود به نفع مدیران دولتی مصرف می‌نماید.»<sup>(۲۴)</sup>

بدیهی است که رهبری جدید اگرچه ممکن است به تدریج به سمت کسب برخی ویژگی‌های کاریزمایی حرکت کند اما دلیل پذیرش رهبری ایشان علاوه بر ویژگی شخصیتی، موقعیت قانونی ایشان (انتخاب از سوی مجلس خبرگان) بوده است.

بدین ترتیب فرایند روزمره شدن کاریزما و تبدیل اقتدار کاریزمایی به اقتدار قانونی بوروکراتیک در چارچوب قانون اساسی کامل گردید.

بر این اساس به جرأت می‌توان گفت که یکی از مهم‌ترین روش‌های فهم ساخت سیاسی در ایران پس از انقلاب، مراجعه به قانون اساسی است. اساساً یکی از نکات ارزشمند جامعه ایران پس از انقلاب اسلامی که آن را با همه انقلاب‌های تمام خلقی یا پوپولیستی متفاوت می‌سازد، تأکید رهبر و مسؤولان نظام از همان روزهای نخست پس از پیروزی انقلاب بر ایجاد سازمان‌ها و نهادهای قانونی و تشکیل مجلس شورای اسلامی و پشت سرگذاشتن مراحل تدوین و تصویب قانون اساسی و تدوین سایر قوانین بوده است. اکثر انقلاب‌های تمام خلقی، اتفاقاً به علت برخورداری از پشتوانه عظیم مردمی برای تشکیل نهادهای قانونی و تصویب قانون اساسی و سایر قوانین عجله‌ای نشان نداده‌اند و از جهاتی حرکت در این سمت و سو را مخاطره‌آمیز و به دلایلی دست و پاگیر محسوب داشته‌اند.

جمهوری اسلامی ایران از این جهت به واقع استثنا به شمار می‌رود. زیرا در شرایط انقلابی معمولاً گروه کوچکی از رهبران با قبضه کردن قدرت به نمایندگی از سوی آحاد مردم می‌توانند با سرعتی که در چارچوب قانون و در شرایط وجود نهادهای قانونی امکان‌پذیر نیست، بسیاری از مشکلات را حل نمایند و با سرعت تصمیم‌گیری کنند. البته این نکته گاه مثبت، در اکثریت قریب به اتفاق موارد،

## پیامدهای انقلاب و تحول در حوزه سیاست / ۱۳۱

زمینه‌ساز کزراهه‌های فراوان به نام انقلاب و مردم شده و زمینه استبداد یا بازگشت آن را فراهم آورده و به انحصاری شدن قدرت و امتیازات ناشی از آن منجر گردیده است. برعکس در جامعه ایران پس از انقلاب اسلامی حرکت در جهت ایجاد نظم و نسق قانونی سرعتی غیرمتعارف به خود گرفت و در مدتی کوتاه قانون اساسی که در لیت آن بسیار مترقی و مردمی است تدوین و از طریق همه‌پرسی تصویب گردید و مجلس شورای اسلامی تشکیل شد و نهادهای قانونی شکل گرفتند و کار خود را آغاز کردند. این امر در جامعه‌ای که به استبدادی چند هزارساله خو کرده بود، رویکردی فوق‌العاده مثبت تلقی گردید و به فال نیک گرفته شد. (۲۵)

به هر حال تصویب قانون اساسی در مجلس خبرگان و رأی مثبت ملت به آن در سال ۱۳۵۸ را باید آغاز نهادینه شدن اقتدار قانونی - بوروکراتیک در ایران دانست. از طرف دیگر اینکه این قانون اساسی چه ساختاری برای نظام سیاسی در ایران در نظر گرفته، هم در وجود یا فقدان مشارکت سیاسی و هم در میزان مشارکت تأثیری بسزا خواهد داشت.

بی‌تردید قانون اساسی بعد از انقلاب (چه قبل از بازنگری و چه بعد از بازنگری) متضمن اصولی است که مشارکت سیاسی و دموکراتیک مردم را تا حد زیادی تأمین می‌کند. مطابق اصل پنجاه و ششم قانون اساسی «حق حاکمیت مطلق بر جهان و انسان از آن خداست و هم او، انسان را بر سرنوشت اجتماعی خویش حاکم ساخته است. هیچکس نمی‌تواند این حق الهی را از انسان سلب کند یا در خدمت منافع فرد یا گروهی خاص قرار دهد و ملت این حق خداداد را از طرقی که در اصول بعد می‌آید اعمال می‌کند». بدین ترتیب «قانون اساسی ابتدا حق حاکمیت را از آن خداوند می‌داند و بعد معتقد است که خداوند این حق را به مردم داده که مطابق اراده خودشان و براساس اصول قانون اساسی این حق را اعمال کنند. به تعبیر ابوالعلاء مودودی نوعی «تئودموکراسی» است یعنی دست الهی از آستین ملت بیرون می‌آید و آن وقت این حق را به حکومت‌گران منتقل می‌کنند.» (۲۶)

علاوه بر حق حاکمیت که با واسطه خداوند از آن مردم است برخی دیگر از اصول نیز بر مشارکت مردم و تأمین آزادی‌های دموکراتیک تأکید دارند. در اصل سوم قانون اساسی دولت موظف شده است برای محو هرگونه استبداد و خودکامگی و

انحصارطلبی، تأمین آزادی‌های سیاسی و اجتماعی در حدود قانون، مشارکت عامه در تعیین سرنوشت سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی خویش، رفع تبعیضات ناروا و ایجاد امکانات عادلانه برای همه در تمام زمینه‌های مادی و معنوی، تأمین حقوق همه‌جانبه افراد از زن و مرد و ایجاد امنیت قضایی عادلانه برای همه و تساوی عموم در برابر قانون همه امکانات خود را به کار برد. همچنین مطابق اصل ششم «در جمهوری اسلامی ایران امور کشور باید به اتکاء آراء عمومی اداره شود، از راه انتخابات، انتخاب رئیس جمهور، نمایندگان مجلس شورای اسلامی، اعضای شوراها و نظایر اینها، یا از راه همه‌پرسی در مواردی که در اصول دیگر این قانون معین می‌گردد. اصل نهم بر اینکه آزادی‌های مشروع را هر چند با وضع قوانین و مقررات نمی‌توان سلب کرد، تأکید می‌کند. همچنین در قانون اساسی بر بهره‌مندی همه افراد از همه حقوق انسانی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی با رعایت موازین اسلام تأکید شده است.<sup>(۲۷)</sup>

مطابق اصل بیست و سوم «تفتیش عقاید ممنوع است و هیچکس را نمی‌توان به صرف داشتن عقیده‌ای مورد تعرض و مؤاخذه قرار داد» همچنین اصل بر آزادی مطبوعات و آزادی احزاب، جمعیت‌ها و انجمن‌های سیاسی و صنفی و آزادی اقلیت‌های دینی شناخته شده و آزادی تشکیل اجتماعات و راهپیمایی‌ها قرار دارد.<sup>(۲۸)</sup> مگر در مواردی که محل به مبانی اسلام یا نظایر آن باشد که قانون حدود آن را معین کرده است. در مجموع به نظر می‌رسد قانون اساسی ظرفیت بالایی برای مشارکت دموکراتیک ملت قائل شده است. با این همه برخی پژوهشگران بر این باورند که ساختار حقوقی و سیاسی ایران برای تأمین آزادی و دموکراسی پرتضاد و ناکارآمد است و مجموعه‌ای منسجم از توسعه را که با اصل آزادی در هم آمیخته است، تحمل نمی‌کند.<sup>(۲۹)</sup>

علاوه بر این برخی از اصول موجود در قانون اساسی به نوعی مشارکت دموکراتیک را محدود یا کانالیزه می‌کنند. برای مثال اگرچه تعیین رهبر از طریق خبرگان منتخب ملت انجام می‌گیرد؛<sup>(۳۰)</sup> اما اولاً صفات و خصوصیات مندرج در قانون اساسی شرایطی برای رهبری در نظر گرفته که ممکن است «قائل شدن امتیازهای خاص برای روحانیون» به حساب آید. ثانیاً خبرگان ملت نیز (حداقل

## پیامدهای انقلاب و تحول در حوزه سیاست / ۱۳۳

براساس آخرین تفسیر شورای نگهبان) الزاماً باید روحانیون مجتهد باشند. شاید به همین دلیل باشد که برخی پژوهشگران از «عنصر الیگارش» در نظام حقوقی - سیاسی ایران سخن به میان می آورند. (۳۱)

با همه اینها ساخت سیاسی ایران بعد از انقلاب اسلامی اساساً با ساخت سیاسی قبل از انقلاب قابل مقایسه نیست. ساخت سیاسی جدید را می توان در مجموع یک تئودموکراسی یا دموکراسی اسلامی دانست که حداقل در چارچوب اسلام ظرفیت دموکراتیک بالایی دارد و اگرچه تمامی این ظرفیت تاکنون مورد استفاده قرار نگرفته، اما به نظر می رسد در درازمدت این پتانسیل به صورت بالفعل درخواهد آمد. بروز جناح های سیاسی مختلف با آراء و اندیشه های مختلف و حتی با قرائت های مختلف از اسلام در داخل نظام طلیعه تحول نظام سیاسی و حرکت آن به سوی دموکراسی بیشتر خواهد بود.

## ۲- شکل گیری تکثر سیاسی در ایران

شکل گیری تکثر سیاسی در ایران شاید فوری ترین اثر تحول ساخت سیاسی بعد از انقلاب اسلامی باشد. به قول صادق زیباکلام «پیدایش جناح ها و گروه های رقیب و مخالف به گونه ای اجتناب ناپذیر در روند توسعه سیاسی و اقتصادی جوامع به وجود می آید و از آن گریزی نیست. اینکه ما تاکنون (قبل از انقلاب) شاهد چنین جریاناتی در سطح جامعه مان نبوده ایم، به دلیل آن است که از پیدایش آن جلوگیری شده است» وی در ادامه «تمرکز قدرت سیاسی و اقتصادی در دست حکومت که به لحاظ تاریخی به تداوم حاکمیت استبداد در ایران منجر شده» را از جمله مهم ترین دلایل تاریخی این امر می داند. (۳۲)

زیباکلام همچنین ویژگی های فرهنگ سیاسی از جمله: عدم استقبال از فعالیت های دسته جمعی سازمان یافته و تشکیلاتی، بی اعتمادی و بی تفاوتی نسبت به احزاب، وجود فرهنگ سیاسی مریدی و مرادی، تمایل به حرکت های توده وار و بسیجی را از جمله دلایل جامعه شناختی رویگردانی از رقابت سیاسی می داند. (۳۳)

از این زاویه فرهنگ سیاسی از یک طرف مانع بسط و تحکیم رقابت سیاسی به صورت مسالمت آمیز می شود و از طرف دیگر عدم تجربه فعالیت حزبی و جناحی به

قوت یافتن جامعه توده‌ای و تبعی شدن فرهنگ سیاسی منتهی می‌شود. از این دیدگاه، رقابت حزبی در عرصه سیاسی هم هدف و هم وسیله توسعه سیاسی است. البته صرف وجود جناح‌های سیاسی متفاوت در یک مقطع زمانی را نمی‌توان نشانه توسعه سیاسی دانست. در واقع وجود جناح‌های سیاسی تنها هنگامی نشانه توسعه سیاسی تلقی می‌شود که ویژگی‌های خاصی داشته باشد. به همین دلیل است که در ادبیات سیاسی موجود در ایران، از اصطلاحات جناح و جناح‌بندی به معانی مختلفی تعبیر شده است. «در برخی محافل، چه رسمی و چه خصوصی، اصطلاح‌های جناح و جناح‌بندی بار معنایی منفی به همراه دارد و به مفهوم تفرقه، اختلاف، فساد، فرصت‌طلبی، مصلحت‌اندیشی، فشار داخلی، عدم کارایی و بی‌ثباتی در نظام مملکتی تلقی می‌شود. اما همین اصطلاح جناح و جناح‌بندی کاربردی جدیدتر دارد و به معنای مثبت هم به کار می‌رود. در اینجا به وجود آزادی، همزیستی، کثرت، مسالمت، پایداری، پختگی و پیچیدگی نظام اشاره می‌شود.»<sup>(۳۴)</sup>

از نظر تاریخی نیز این اولین باری نیست که نوعی تنوع و تکثر سیاسی در جامعه ما پدید می‌آید. حداقل ما در سه مقطع تاریخی یعنی در دوران انقلاب مشروطه، پس از شهریور ۱۳۲۰ و بعد در دوران نهضت ملی شدن صنعت نفت با تنوع سیاسی در جامعه ایران روبرو هستیم. اما در هر سه مقطع با پذیرش اصل اختلاف و حل و فصل مسالمت‌آمیز اختلافات سیاسی روبرو نیستیم. بلکه همانگونه که کاتوزیان هم تأکید می‌کند نوع «برخورد این فرقه و آن فرقه، این دسته و آن دسته، اقلیت و اکثریت مجلس، و در ایالات و ولایات همه نوعاً حذفی است.» کاتوزیان اضافه می‌کند: «نوع برخورد، سستی است. سنت در جامعه این بود که وقتی شالوده قدرت فرو می‌ریخت یک نوع برخورد شدید حذفی می‌شود تا بالاخره یکی زورش برسد و دیگران را تحت انقیاد درآورد و حکومت استبدادی برقرار کند.»<sup>(۳۵)</sup>

اهمیت مسئله در این است که اولین بار بعد از انقلاب اسلامی است که جناح‌های سیاسی کمتر با یکدیگر برخورد حذفی می‌کنند. به ویژه اینکه این جناح‌بندی‌ها ابتدا از درون حاکمیت نظام آغاز شده‌اند و آنطور که سی‌ایچ‌داد نویسنده کتاب «رشد سیاسی» می‌نویسد «حزب‌هایی که خارج از نظام موجود تشکیل شوند عموماً از نظام تجربه کافی ندارند و به حد کفایت با آن احساس همدلی نمی‌کنند و به جای

سبق‌جویی [و رقابت] روح خصومت را پرورش می‌دهند. اینگونه احزاب چون کمتر زیر تأثیر واقعیات (و وسوسه‌های) داد و ستدهای سیاسی قرار داشته‌اند و غالباً با نفس نظام سیاسی موجود مخالفند، به حفظ ثبات سیاسی کمک نمی‌کنند.»<sup>(۳۶)</sup>

بدین ترتیب جناح‌بندی‌های سیاسی جدید می‌توانند با تبدیل شدن به احزاب سیاسی در مجموع مشارکت و مشروعیت نظام سیاسی را بالا ببرند. هرچند صرف پیدایش جناح‌ها موجب افزایش مشروعیت نمی‌شود. یک پژوهشگر در توضیح نسبت مشروعیت نظام سیاسی با جناح‌بندی سیاسی می‌نویسد جناح‌بندی اگر «حذفی» باشد، یعنی هدف استراتژیک جناح‌ها حذف یکدیگر از صحنه سیاسی باشد، می‌تواند موجب تضعیف مشروعیت نظام بشود. اگر جناح‌بندی «غیرحذفی» باشد می‌تواند مشروعیت نظام را تقویت کند. علت آن هم این است که جناح‌بندی حذفی که به قصد از میان بردن جناح رقیب شکل می‌گیرد به دو نحوه رژیم را ضعیف می‌کند. اول این که وقتی یک جناح، جناح دیگر را کاملاً از میان بردارد، یک بخش از پایگاه اجتماعی نظام را هم از میان برمی‌دارد و پایگاه اجتماعی و مشروعیت نظام را محدود می‌کند. دوم این که اگر یک جناح نتواند جناح دیگر را نابود کند، آنگاه حالت «پات» پیش می‌آید. یعنی نیروهای داخل نظام یکدیگر را «فلج» می‌کنند. چون هیچ یک قادر به حرکت نیستند شرایط بن‌بست پیش می‌آید و در نتیجه حکومت تاب و توان اجرای برنامه‌های خود را در جامعه نخواهد داشت. اما اگر جناح‌بندی «غیرحذفی» باشد حکومت مشروعیت بیشتری پیدا می‌کند. چرا؟ چون هدف جناح‌ها این نیست که یکدیگر را نابود کنند. بلکه هدفشان آن است که از طریق مبارزه علنی با جناح رقیب، آراء بیشتر مردم را جلب کنند و مشروعیت خود را افزایش دهند. هدف از میان بردن رقیب و حریف نیست. هدف کسب قدرت از طریق مشروعیت بیشتر است که از طریق مبارزه قانونی با حریف به دست می‌آید. در نتیجه جناح‌ها پایگاه اجتماعی وسیع‌تر و مشروعیت بیشتری برای نظام به وجود می‌آورند. جناح‌بندی «حذفی» و جناح‌بندی «غیرحذفی» دو بازی کاملاً متفاوت و مختلف‌اند و قواعد هر یک جدا از یکدیگرند.<sup>(۳۷)</sup>

با همه اینها به نظر می‌رسد وجود جناح‌های سیاسی متفاوت به معنای پیدایش تکثر سیاسی در ایران است. به‌ویژه اینکه آغاز این تکثر از درون حاکمیت نظام آغاز

شده است و آنطور که سی‌ایچ‌داد می‌گوید: بیرون آمدن کادر رهبری احزاب مخالف از حزب واحد سبب سهولت انتقال از مرحله نظام تک‌حزبی به نظام چندحزبی می‌شود. (۳۸)

از این دیدگاه جناح‌بندی، حلقه واسط تبدیل محفل‌گرایی سیاسی به احزاب رسمی و قانونی است. به اعتقاد یکی از پژوهشگران: این زنجیر، زنجیر شکل‌گیری حزب سیاسی و تحزب‌گرایی است که به نوبه خود جامعه بسته را به جامعه باز متصل می‌کند. یکی از تفاوت‌های عمده میان این دو جامعه این است که در جامعه بسته، سیاست مخصوص رجال، به خصوص قدرتمندان دولتی و بعد از آنها تجار، صاحبان صنایع و روحانیون با نفوذ است درحالی‌که در جامعه باز، شهروندان به طور عمومی حق شرکت در سرنوشت اجتماعی خود را دارند. (۳۹)

در حلقه نخست، یا حلقه محفل‌گرایی سیاسی، فعالیت سیاسی امری خصوصی و شخصی است. فعالیت سیاسی به معنای وفاداری شخصی به یک فرد قدرتمند شناخته می‌شود و جنبه حقوقی اندکی دارد. رابطه‌هایی مثل وفاداری میان دو دوست یا سرسپردگی درویش به پیر طریقت در عالم تصوف در حوزه سیاست محفل و دوره سیاسی را ایجاد می‌کند.

مرحله جناح‌بندی یک مرتبه از مرحله محفل‌گرایی بالاتر و بازتر است. در واقع مرحله جناح‌بندی را می‌توان نطفه‌بندی مرحله تحزب و حزب‌گرایی دانست. مرحله تحزب در شرایطی آغاز می‌شود و به شکل‌گیری احزاب سیاسی می‌انجامد که از یک طرف نیروهای سیاسی برای کسب قدرت رسماً به مردم مراجعه کنند و از طرف دیگر بخش قابل توجهی از مردم به این نتیجه برسند که حق شرکت در سرنوشت خود را دارند.

تشکیل احزاب از یکسوروند سیاسی را سرعت می‌بخشد و از سوی دیگر خود تحت تأثیر سرعت این روند قرار می‌گیرد و از آن تغذیه می‌کند.

چنانچه این روند، (یعنی) تحول از حلقه جناح به حلقه حزب، با موفقیت صورت بگیرد، شرایط جدیدی به وجود خواهد آمد که در آن فعالیت و مبارزه سیاسی در چارچوب احزاب، رسمی‌تر، شفاف‌تر و با ثبات‌تر دنبال خواهد شد. (۴۰)

نکته دیگری که در مورد جناح‌بندی سیاسی در ایران پس از انقلاب حائز اهمیت

## پیامدهای انقلاب و تحول در حوزه سیاست / ۱۳۷

است این است که برای اولین بار نفس «اختلاف» به رسمیت شناخته می‌شود. این پذیرش در عرصه سیاسی ابتدا با صحنه‌گذاران امام خمینی برپیدایش دو جناح سیاسی آغاز می‌شود.

مروری بر تاریخ جناح‌بندی در ایران پس از انقلاب نشان می‌دهد که تا پیش از برکناری ابوالحسن بنی‌صدر از ریاست جمهوری در تاریخ اول تیر ۱۳۶۰، جناح‌های سیاسی در نظام جمهوری اسلامی به جریان‌های «اسلامی» و «ملی» تقسیم می‌شد. پس از برکناری وی جناح‌های جدیدی مشهور به «چپ» و «راست» در درون جریان اسلامی شکل گرفت و ظهور یافت. از اوایل سال ۱۳۶۱ این جناح‌بندی‌ها به دولت و سپس مجلس شورای اسلامی نیز تسری یافت که عمدتاً حول مسائل اقتصادی بود. اختلاف بر سر کنترل دولت بر توزیع و اقتصاد، تعبیر و تفسیر اصل ۴۴ قانون اساسی، شرعی یا غیرشرعی بودن تعاونی‌ها، حدود فعالیت بخش خصوصی، دولتی کردن تجارت خارجی، و... از جمله موارد اختلاف میان دو جناح بود.

مجمع روحانیون مبارز که در سال ۱۳۶۷ در آستانه انتخابات دوره سوم مجلس شورای اسلامی از جامعه روحانیت مبارز تهران جدا شد، وجود دو جناح را رسمی و علنی کرد.<sup>(۴۱)</sup> جدایی روحانیون مبارز از روحانیت مبارز در واقع به تفسیر متفاوت این دو جریان روحانی از اسلام باز می‌گردد. از طرف دیگر این جدایی و جناح‌بندی مورد تأیید امام خمینی نیز واقع شد.

امام به تاریخ ۶۷/۱/۲۵ در پاسخ به مجمع روحانیون مبارز می‌نویسند:  
انشعاب تشکیلاتی برای اظهار عقیده مستقل و ایجاد تشکیلات جدید به معنای اختلاف نیست. اختلاف در آن موقعی است که خدای ناکرده هرکس برای پیشبرد نظرات خود به دیگران پرخاش کند که بحمدالله با شناختی که من از روحانیون دست‌اندرکار انقلاب دارم چنین کاری صورت نخواهد گرفت.<sup>(۴۲)</sup>

امام خمینی در پاسخ به یک سؤال علاوه بر پذیرش نفس اختلاف و نهایتاً پذیرش تکرر، به روند گسترش آن در سطح جامعه ایران بعد از انقلاب اشاره می‌کنند.

«کتاب‌های فقهای بزرگوار اسلام پر است از اختلاف‌نظرها و سلیقه‌ها و برداشت‌ها در زمینه‌های مختلف نظامی، فرهنگی و سیاسی و اقتصادی و عبادی، تا



آنجا که در مسائلی که ادعای اجماع شده است قول و یا اقوال مخالف وجود دارد و حتی در مسائل اجمالی هم ممکن است قول خلاف پیدا شود، از اختلاف اخباری‌ها و اصولی‌ها بگذریم. از آنجا که در گذشته این اختلاف در محیط درس و بحث و مدرسه محصور بود و فقط در کتاب‌های علمی آن هم عربی ضبط می‌گردید، قهراً توده‌های مردم از آن بی‌خبر بودند و اگر باخبر می‌شدند، تعقیب این مسائل برایشان جاذبه نداشت. حال آیا می‌توان تصور نمود که چون فقها با یکدیگر اختلاف نظر داشتند، نعوذ بالله خلاف حق و خلاف دین خدا عمل کرده‌اند؟ هرگز. اما امروز با کمال خوشحالی به مناسبت انقلاب اسلامی حرف‌های فقها و صاحب‌نظران به رادیو و تلویزیون و روزنامه کشیده شده است... و این مسئله روشن است که بین افراد و جناح‌های موجود وابسته به انقلاب اگر اختلاف نظر هم باشد، صرفاً سیاسی است و لو این که شکل عقیدتی به آن داده شود، چرا که همه در اصول با هم مشترکند و به همین خاطر است که من آنان را تأیید می‌نمایم. پس اختلاف بر سر چیست؟ اختلاف بر سر این است که هر دو عقیده‌شان این است که راه خودشان باعث رسیدن به این همه است... برای من روشن است که در نهاد هر دو جریان اعتقاد و عشق به خدا و خدمت به خلق نهفته است. با تبادل افکار و اندیشه‌های سازنده مسیر رقابت‌ها را از آلودگی و انحراف و افراط و تفریط باید پاک نمود.» (۴۳)

علاوه بر این پایان یافتن جنگ و ریاست جمهوری اکبر هاشمی رفسنجانی زمینه را برای شکل‌گیری «کارگزاران سازندگی ایران» آماده ساخت. اینان معتقد بودند که با خاتمه جنگ عراق و ایران، «دوران سیاست‌های جنگی» خاتمه یافته و ایران وارد دوران جدیدی شده است. استراتژی این جناح بر «بازسازی اقتصادی» و «مصلحت‌اندیشی در سیاست خارجی» مبتنی بود. این گروه در سال ۱۳۷۴ در آستانه انتخابات دوره پنجم مجلس شورای اسلامی به طور رسمی اعلام موجودیت کرد. (۴۴)

تأسیس جبهه مشارکت ایران اسلامی در سال ۱۳۷۶ را باید طلیعه تولد چپ مدرن دانست. این جریان با کمک سازمان مجاهدین انقلاب اسلامی و با رسیدن به قرائت جدیدی از چپ‌گرایی، دفاع از دموکراسی، دولت قانون و جامعه مدنی را سرلوحه دکترین سیاسی خود قرار داده است. (۴۵)

بازگشت جوانان از جبهه‌ها - پس از ۸ سال جنگ - تناقضی که آنان نسبت به آنچه تصور می‌کردند، با آنچه که در داخل شهرها مشاهده کردند، موجب تشکیل گروه‌های محدود و منسجم شد. این گروه‌ها با اعتقاد به انحصار معرفت در معرفت سنتی دینی، تقابل بین حکومت اسلامی و حکومت مردمی، و مخالفت جامعه مدنی با دین، خواستار بازگشت بی چون و چرا به سنت بودند. این جریان با توجه به بینش مطلق‌گرایانه‌اش آزادی‌های سیاسی و قانونی را نمی‌پذیرد. به همین دلیل ادغام این جریان در روند دموکراتیزاسیون بعید به نظر می‌رسد. با این همه فشارهای ساختاری و فاصله زیاد مطالبات این جریان با متوسط مطالبات عامه مردم، دیر یا زود آنان را بر سر این دو راهی قرار خواهد داد که یا به مقتضیات رقابت در جامعه سیاسی قانونمند تن در دهند و یا همچنان به صورتی منزوی تنها نظاره‌گر و یا حداکثر مخدوش‌کننده روند تحولات جامعه ایران باشند. در هر حال این گروه‌ها در صورتی که صحنه سیاسی را نه صحنه منازعه و خشونت بلکه صحنه رقابت ببینند می‌توانند بخشی از جناح‌های سیاسی جامعه ایران باشند.

پس از دوم خرداد ۱۳۷۶ با پیروزی سیدمحمد خاتمی آموزه‌هایی چون مردم‌سالاری، تساهل و تسامح سیاسی، تکثر و پذیرش قرائت‌های مختلف از دین و سیاست، جامعه مدنی و حکومت قانون به گفتمان رسمی نظام جمهوری اسلامی راه یافت. اگرچه این تحول، خود نتیجه تحول در حوزه وسیع فرهنگ جامعه است اما در نهایت در شکل‌گیری جامعه متکثر تأثیری بسزا بجای خواهد گذاشت. علاوه بر این زمینه را برای تحول فرهنگ سیاسی مبتنی بر ستیز و خشونت به فرهنگ سیاسی رقابتی فراهم خواهد ساخت.

در مجموع به نظر می‌رسد انقلاب اسلامی با ایجاد یک ساخت سیاسی جدید در ایران توانسته است زمینه را برای رشد جامعه مدنی و احزاب سیاسی آماده کند. همچنین انقلاب با پذیرش نفس «اختلاف» به نهادینه شدن «تکثر» کمک بسیاری کرده است. مجموعه این شرایط جناح‌های سیاسی متعدد و متنوعی را در ایران امروز به صحنه آورده است که احتمالاً در آینده به صورت احزاب سیاسی پخته و جاافتاده درخواهند آمد. جدول صفحه بعد جناح‌های سیاسی موجود در جامعه ایران همراه با دیدگاه‌های مهمشان را نشان می‌دهد.

## جدول شماره ۱۰: جناح‌های سیاسی در ایران امروز

تذکر: جدول حاصل برداشت‌های نگارنده از مجموعه موضوع‌گیری‌های جناح‌هاست. بدیهی است که چارچوب‌ها در بسیاری از موارد تفسیری است.

جناح‌های سیاسی	موقعیت تشکیلاتی	منازین غیررسمی	سبک‌گیری رسمی	شخصیت‌های بارز	سیاست داخلی	سیاست خارجی	دیدگاه فرهنگی	ساخت سیاسی مورد قبول
۱	راست افراطی	لشکر حزب الله	تندرو رایج‌گال	کمال‌اصح حسن‌الله کریم‌حسین شلمچه‌جهه پاقلارات‌افشین حرم‌افیمیه	محمداقین مصباح‌پزده حسن‌الله کریم‌حسین شریعت‌مداری، مهدی تفسیری، مسعود دهنجکی	مخالفت‌کار + ولایت فقیه و اکثر از قلم‌زن‌اسلمی	پارکشت به سنت + سبیز با مدیریت + جبارزه با قرب	اقتدارگرایی دینی + ولایت مطلقه فقیه و اکثر از قلم‌زن‌اسلمی
۲	راست سنی	جامعه مدرستین	رسلات	نما چلم چلم‌چم	محمدرضا مهدوی کنی محمدرزایی علی‌اکبر ناطق‌نوری حبیب الله، مسکروالادی محمدرضا پادشاه	مخالفت‌کار + ولایت فقیه و اکثر از قلم‌زن‌اسلمی	سنت + مصلحت انقلاب	اقتدارگرایی دینی + ولایت مطلقه فقیه
۳	راست مدون	کارگران سازندگی	بیابردو اصلاح طلب تک‌گروکات	اطلاعات ایران مفسوری زن	محمداقین فلااحسین کریم‌حسین حسن مرعشی	اصلاح طلب + ولایت فقیه و چارچوب قلم‌زن‌اسلمی	باز + انقلاب در چارچوب برزها	اقتدارگرایی روش‌ن‌بین یا مکرر اسلمی ولایت فقیه و چارچوب قلم‌زن‌اسلمی
۴	چپ سنی	روشنفروان مبارز مجمع نیروهای خط امام	چپ اسلمی	سلام پیان جیان‌نور آقای‌بیرد	محمدموسوی خویشتن مهدی کریمی بیابان اکبر محسنی سیدهادی خدایاری	اصلاح طلب + ولایت فقیه و چارچوب قلم‌زن‌اسلمی	باز + مصلحت انقلاب	مکرر اسلمی یا تأکید بر ولایت فقیه در چارچوب قلم‌زن‌اسلمی
۵	چپ مدون	سازمان مجاهدین انقلاب جهه مشارکت دفتر تحکیم وحدت حزب میهنسنگی	اصلاح طلب	صهریا صبح امروز مشارکت همیسنکی دوران امروز نوردوز کیان	محمدموسوی خویشتن مهدی کریمی بیابان اکبر محسنی سیدهادی خدایاری سیدمحمدرضا خاکی علی‌الحاجی	اصلاح طلب + ولایت فقیه و چارچوب قلم‌زن‌اسلمی	باز + انقلاب در چارچوب برزها	مکرر اسلمی یا تأکید بر جمهوریت نظام
۶	ابوزیمون	نهیشت آزادی جیش مسلمانان مبارز اقتلاف نیروهای ملی ملی	لیبرال ملی‌گرا ملی-ملی	ایران فردا پیشاهامر جامعه	محمدموسوی خویشتن مهدی کریمی بیابان اکبر محسنی سیدهادی خدایاری سیدمحمدرضا خاکی علی‌الحاجی	اصلاح طلب + انقلاب در چارچوب برزها	باز + انقلاب در چارچوب برزها	مکرر اسلمی تمام‌جبار

## پانوشته‌های بخش هفتم:

- ۱ - حسین بشیریه، *انقلاب و بسیج سیاسی*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۷۲، ص ۳.
- ۲ - محسن کدیور، *حکومت ولایی، ولایت فقیه، جمهوری اسلامی*، راه نو شماره ۱۳، صص ۱۵-۱۶.
- ۳ - امام خمینی، *صحیفه نور*، تهران، انتشارات سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۱۴، ۱۳۱، ۲۳۰، ۲۴۵، ۲۴۹، ۲۹۰، ۳۱۳، ۳۱۹، ۳۲۴، ۳۵۱، ۴۰۴، ۵۰۳، ۵۴۵، ۵۵۷، ج ۳، ص ۴۱.
- ۴ - امام خمینی، *پیشین*، ج ۲، ص ۱۶۲، ۲۴۴، ۳۱۹، ۳۴۹، ۳۵۱، ۴۸۲، ص ۵۱۷.
- ۵ - امام خمینی، *پیشین*، ج ۲، ص ۳۵۱. مصاحبه خبرنگار روزنامه فرانسوی لوموند در ۲۲ آبان ۵۷: «حضرتعالی می‌فرمایید که بایستی در ایران جمهوری اسلامی استقرار پیدا کند و این برای ما فرانسوی‌ها چندان مفهوم نیست، زیرا که جمهوری می‌تواند بدون پایه مذهبی باشد، نظر شما چیست؟ آیا جمهوری شما بر پایه سوسیالیسم است؟ مشروطیت است؟ بر انتخاباتی استوار است؟ دموکراتیک است؟ چگونه است؟
- پاسخ امام: «جمهوری به همان معنایی که همه‌جا جمهوری است، اینکه ما جمهوری اسلامی می‌گوییم برای این است که هم شرایط منتخب و هم امکانی که در ایران جاری شده، اینها بر اسلام متکی است، لکن انتخاب با ملت است. طرز جمهوری هم همان جمهوری است که همه جا هست.»
- در مصاحبه با بی‌بی‌سی در ۱۵ دی ۵۷، ج ۳، ص ۴۱: «حکومت جمهوری اسلامی هم یک جمهوری است مثل سایر جمهوری‌ها، لکن قانونش قانون اسلامی است.»
- در مصاحبه با تلویزیون فرانسه در تاریخ ۱۸ دی ۵۷، ج ۳، ص ۷۲: «جمهوری اسلامی مثل سایر جمهوری‌هاست، لکن محتوایش قانون اسلام است.»
- در مصاحبه با تلویزیون ایتالیا، در تاریخ ۲۳ دی ۵۷، ج ۲، ص ۱۰۷: «حکومت جمهوری است مثل سایر جمهوری‌ها و احکام اسلام هم احکام مترقی و مبتنی بر دموکراسی و پیشرفت و با همه مظاهر تمدن موافق.»
- ۶ - امام خمینی، *پیشین*، ج ۲، ص ۱۶۸، ۲۵۹.
- ۷ - امام خمینی، *پیشین*، ج ۲، ص ۲۱۶، ۲۵۹، ۲۹۲.
- ۸ - امام خمینی، *پیشین*، ج ۲، ص ۲۵۹، ۳۰۲، ۳۰۴، ۴۷۵.
- ۹ - امام خمینی، *پیشین*، ج ۳، ص ۱۴۰، ۵۷/۱۰/۲۶.
- ۱۰ - امام خمینی، *پیشین*، ج ۲، ص ۲۱۶.

- ۱۱ - امام خمینی، پیشین، ج ۲، ص ۱۰۳.
- ۱۲ - امام خمینی، پیشین، ج ۳، ص ۸۶، ۵۷/۱۰/۱۹.
- ۱۳ - امام خمینی، پیشین، ج ۲، ص ۲۵۰، ۵۷/۸/۱۶، ج ۳ ص ۱۴۰، ۵۷/۱۰/۲۶.
- ۱۴ - امام خمینی، پیشین، ج ۳، ص ۱۱۱-۱۱۰، ۵۷/۱۰/۲۳.
- ۱۵ - امام خمینی، پیشین، ج ۳ ص ۷۸-۷۵، ۵۷/۱۰/۱۸، ج ۳ ص ۱۳۵، ۵۷/۱۰/۲۵: «من و سایر روحانیون در حکومت پستی را اشغال نمی‌کنیم، وظیفه روحانیون ارشاد دولت‌ها است. من در حکومت آینده نقش هدایت را دارم»، ج ۳، ص ۱۴۰، ۵۷/۱۰/۲۶: «من چنین چیزی نگفته‌ام که روحانیون متکفل حکومت خواهند شد. روحانیون شغلشان چیز دیگری است، نظارت بر قوانین البته هم به عهده روحانیون هم به عهده ملت است».
- ۱۶ - امام خمینی، پیشین، ج ۳، ص ۸۱-۸۲، مصاحبه با لوموند، ۵۷/۱۰/۱۹.
- ۱۷ - امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲، ص ۲۵۷، ۵۷/۸/۱۶، ج ۲ ص ۲۹۵، ۵۷/۸/۱۸، ج ۲، صص ۳۰۲-۳۰۴، ۵۷/۸/۱۹، ج ۲ ص ۳۱۵، ۵۷/۸/۲۰، ج ۲، ص ۴۷۵، ۵۷/۹/۶، ج ۲ ص ۴۷۷، ۵۷/۹/۷، ج ۳ ص ۴۱، ۵۷/۱۰/۱۵، ج ۳ ص ۷۱، ۵۷/۱۰/۱۸، ج ۳ ص ۹۳، ۵۷/۱۰/۲۰، ج ۳ ص ۱۰۲، ۵۷/۱۰/۲۲.
- ۱۸ - امام خمینی، پیشین، ج ۳ ص ۱۱۵، ۵۷/۱۰/۲۴.
- ۱۹ - «ما به خواست خدای تعالی در اولین زمان ممکن و لازم برنامه‌های خود را اعلام خواهیم نمود، ولی این بدان معنی نیست که من زمام امور کشور را به دست بگیرم و هر روز نظیر دوران دیکتاتوری شاه، اصلی بسازم و علیرغم خواست ملت به آنها تحمیل کنم، به عهده دولت و نمایندگان ملت است که در این امور تصمیم بگیرند. ولی من همیشه به وظیفه ارشاد و هدایت عمل می‌کنم، صحیفه نور، ج ۳ ص ۷۸-۷۵، ۵۷/۱۰/۱۸.
- ۲۰ - امام خمینی، صحیفه نور، ج ۲، صص ۱۶۲-۱۶۵، ۵۷/۸/۱۰، ج ۲، ص ۲۸۲، ۵۷/۸/۱۷.
- ۲۱ - مصاحبه با لوموند، پیشین، ج ۳ ص ۸۱-۸۲، ۵۷/۱۰/۱۹.
- ۲۲ - جمعی از نویسندگان، انتخاب نو (تحلیل‌هایی جامعه‌شناسانه از واقعه دوم خرداد)، به اهتمام عبدالعلی رضایی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷، ص ۶۹.
- ۲۳ - امام خمینی، پیشین، ج ۲۱، ص ۵۷.
- ۲۴ - فرامرزی رفیع‌پور، توسعه و تضاد، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷، ص ۱۵۱.
- ۲۵ - جمعی از نویسندگان، پیشین، صص ۳۶-۳۵.
- ۲۶ - جمعی از نویسندگان، پیشین، ص ۵۱.
- ۲۷ - اصل بیستم قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
- ۲۸ - اصول بیست و چهار، بیست و شش و بیست و هفتم قانون اساسی.
- ۲۹ - مهرانگیزکار، موانع حقوقی توسعه سیاسی در ایران، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۹، ص ۷ و ص ۱۹۹. این پژوهشگر در مقام استدلال به موانع حقوقی مختلف در برابر آزادی‌های فرهنگی، سیاسی اقتصادی و اجتماعی اشاره می‌کند.
- ۳۰ - اصل یکصد و هفتم قانون اساسی.
- ۳۱ - جمعی از نویسندگان، پیشین، ص ۶۹. اصل یکصد و نهم قانون اساسی «صلاحیت علمی لازم برای افتاء در ابواب مختلف فقه» را جزء شرایط و صفات رهبر می‌داند.
- ۳۲ - صادق زیباکلام، مقدمه کتاب «جناح‌های سیاسی در ایران امروز» از حجت مرتجی،

## پیامدهای انقلاب و تحول در حوزه سیاست / ۱۴۳

- تهران، نقش و نگار، ۱۳۷۸.
- ۳۳ - همان.
- ۳۴ - سعید برزین، جناح‌بندی سیاسی در ایران از دهه ۱۳۶۰ تا دوم خرداد ۱۳۷۶، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷، ص ۶.
- ۳۵ - محمدعلی همایون کاتوزیان، مصاحبه با دکتر سعید برزین، ضمیمه کتاب جناح‌بندی سیاسی در ایران، ص ۱۰۰.
- ۳۶ - سی، ایچ، داد، رشد سیاسی، عزت‌الله فولادوند، تهران، نشر نو، ۱۳۶۹، صص ۱۰۹-۱۱۰.
- ۳۷ - برزین، پیشین، ص ۱۸.
- ۳۸ - سی، ایچ، داد، پیشین، ص ۱۰۹.
- ۳۹ - برزین، پیشین، ص ۱۱.
- ۴۰ - همان، صص ۱۴-۱۲.
- ۴۱ - حجت مرتجی، جناح‌های سیاسی در ایران امروز، تهران، نقش و نگار، ۱۳۷۸، ص ۹.
- برای اطلاع بیشتر پیرامون روند انشعاب جامعه روحانیت و تشکیل مجمع روحانیون مبارز نگاه کنید به سیدعلی اکبر محتشمی، چند صدایی در جامعه و روحانیت، تهران، خانه اندیشه جوان، ۱۳۷۹، صص ۴۳-۲۵.
- ۴۲ - سیدعلی اکبر محتشمی، پیشین، ص ۳۹.
- ۴۳ - امام خمینی، پیشین، ج ۲۱، صص ۴۹-۴۶.
- ۴۴ - مرتجی، پیشین، صص ۴۰-۳۹.
- ۴۵ - برای مطالعه بیشتر نگاه کنید به: محمد قوچانی، یقه سفیدها، جامعه‌شناسی نهادهای مدنی در ایران امروز، تهران، نقش و نگار، ۱۳۷۹، صص ۱۲۰-۱۱۷.



## بخش هشتم: تحولات اجتماعی گسترده و تحول فرهنگ سیاسی

فهم تحول فرهنگ سیاسی در ایران پس از انقلاب بدون توجه به تحولات اجتماعی گسترده‌ای که در دو دهه گذشته در جامعه ایران پدید آمده است، ناممکن به نظر می‌رسد. این تحولات اجتماعی برخی به طور مستقیم و برخی غیرمستقیم در تحول فرهنگ سیاسی نقش داشته‌اند، در اینجا به تحولات جمعیتی، تغییر سطوح تحصیلی شامل سواد و تحصیلات عالیه، تحول در روستاها و برخی تحولات اجتماعی دیگر پرداخته‌ایم. فهرست کردن این تحولات در موارد یادشده به معنی منحصر کردن تحولات اجتماعی به این موارد نیست بلکه تنها تلاش شده است تا بر تحولات تأثیرگذارتر تأکید شود.

با این همه به نظر می‌رسد مهم‌ترین تحول اجتماعی در طی این سال‌ها تغییر در گروه‌های مرجع بوده است که اگرچه این تحول، جمع‌بندی موارد ذکرشده نیست اما در صحنه اجتماعی از برآیند همه تحولات اجتماعی حاصل شده است؛ به همین جهت با مسامحه به عنوان جمع‌بندی بخش هشتم آمده است.

### ۱- تحولات جمعیتی: (ساخت - جنسیت - پراکندگی)

نگاهی گذرا به وضعیت جمعیتی ایران نشان می‌دهد که ساخت جمعیتی جامعه ما جوان است. بیش از ۵۰ درصد از جمعیت ایران زیر ۲۰ سال سن دارند. ساخت جمعیتی جوان باعث شکاف و تفاوت نسبی شده است. در این زمینه اینگلهارت نیز تصریح می‌کند: «وقتی دگرگونی فرهنگی مهمی رخ می‌دهد به تفاوت‌هایی در میان نسل‌ها می‌انجامد، زیرا این دگرگونی در میان گروه‌های جوان‌تر که نیازی به غلبه بر مقاومت یادگیری متناقض اولیه ندارند با سهولت بیشتری صورت می‌گیرد تا در میان گروه‌های بزرگ‌تر.» او در ادامه از قول اکشتاین<sup>۱</sup> می‌نویسد: «در فراگرد دگرگون‌سازی



فرهنگی می‌باید تفاوت‌های نسبی قابل‌توجهی به‌وجود آید. در حقیقت در موارد گسستگی قطعی حتی ممکن است پیش‌بینی شود سن، عامل اصلی تمایز خرده فرهنگ‌ها باشد.<sup>(۱)</sup> اگرچه سخن گفتن از شکاف نسلی در ایران نیاز به مطالعات میدانی دقیق‌تر دارد ولی برخی از آثار آن هم اکنون نیز قابل مشاهده‌اند، از طرف دیگر جوانی ساخت جمعیتی بر سرعت تغییرات می‌افزاید. در هر حال نسل جدید از بسیاری جهات با نسل دهه پنجاه تفاوت ماهوی دارد. آرمان‌ها، نگرش‌ها و مطالبات این نسل با آرمان‌ها و نگرش‌ها و مطالبات نسل انقلاب متفاوت است. دلبستگی‌های اینان لزوماً دلبستگی‌های آنان نیست و احتمالاً نمی‌توان با شعارهای پیشین این نسل را به سوی مقاصد گذشته راهبری کرد.

از نظر ساخت جنسی جمعیت، زنان ۴۹ درصد از جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند. در آبان ۱۳۷۵ از ۶۰,۰۵۵,۴۸۸ نفر جمعیت کشور ۲۹,۵۴۰,۳۲۹ نفر زن بوده‌اند که در نتیجه نسبت جنسی برابر ۱۰۳ به دست می‌آید. به عبارت دیگر در مقابل هر ۱۰۰ نفر زن، ۱۰۳ نفر مرد وجود داشته است.

بر طبق آمار سال ۱۳۷۵، ۷۴/۲۱ درصد از زنان باسوادند و همچنین رشد کمی تعداد پذیرفته‌شدگان، دانشجویان و فارغ‌التحصیلان زن در دانشگاه‌های کشور از رشد نسبتاً بالایی برخوردار بوده است.<sup>(۲)</sup>

به طور کلی ورود زنان به عرصه اجتماع که به لطف فضای فرهنگی به‌وجود آمده پس از انقلاب صورت گرفت، باعث شد تا زنان به‌ویژه زنان سنتی بیش از پیش اعتماد به نفس پیدا کنند. افزایش آگاهی زنان، بالا رفتن میزان سواد و افزایش سطح تحصیلات عالیه زنان موجب شد تا زنان موقعیت و منزلت اجتماعی بهتری پیدا کنند. این افزایش منزلت اجتماعی به طور کلی موجب تحکیم موقعیت زنان در خانواده شد. مجموعه این تحولات موجب تضعیف ساخت اقتدارگرا و مردسالار خانواده شده و در نهایت ساخت خانواده را دمکراتیک خواهد ساخت.

از طرف دیگر رشد زنان جوان و تحصیلکرده زمینه‌ساز تقویت گفتمان برابری حقوق زنان و مردان را فراهم ساخته است. گفتمان فمینیستی چه از نوع اسلامی آن (در چارچوب اسلام) و چه از نوع غیر دینی خواستار بهبود بخشیدن به وضعیت زنان در خانواده و در جامعه بوده است. در میان طیف زن‌گرا از یک طرف کسانی قرار دارند که

## تحولات اجتماعی گسترده و تحول فرهنگ سیاسی / ۱۴۷

خواستار کاهش ظلم نسبت به جنس دومند و در طرف دیگر کسانی هستند که فرهنگ مردسالار را به چالش کشیده، تقسیم کار مبتنی بر جنسیت را در همه حوزه‌ها رد می‌کنند. بی‌تردید این دو تحول عمده - یعنی دمکراتیزه شدن ساخت خانواده و قوت گرفتن گفتمان فمینیستی - فرهنگ سیاسی اقتدارگرا و مردسالار جامعه ایران را متحول خواهد ساخت.

جنبه دیگری از تحولات جمعیتی که از دیدگاه ما حائز اهمیت است، تحول در پراکندگی جمعیت از نظر جغرافیایی و افزایش نرخ شهرنشینی است. براساس یافته‌ها سرشماری ۱۳۵۵ در آستانه انقلاب اسلامی جامعه ایران نیمه شهری بوده است. یعنی از ۳۳,۷۰۸,۷۴۴ نفر جمعیت ایران ۱۵,۵۷۴,۷۳۰ نفر ساکن شهرها و ۱۷,۸۵۴,۰۱۴ نفر ساکن روستاها هستند. به عبارت دیگر در سال ۱۳۵۵ فقط ۴۷ درصد از جمعیت در شهرها زندگی می‌کنند و ۵۳ درصد بقیه روستایی به شمار می‌روند.<sup>(۳)</sup> مطابق سرشماری سال ۱۳۷۵ جمعیت شهری ۶۱/۳ درصد و جمعیت روستایی ۳۸/۳۴ درصد از جمعیت کل کشور است.<sup>(۴)</sup> جدول شماره یازده رشد جمعیت شهری را نشان می‌دهد.

	۱۳۵۵	۱۳۷۵
شهری	تعداد ۱۷/۸۵۴/۰۶۴	۳۶/۸۱۷/۷۸۹
	درصد ۴۷	۶۱
روستایی	تعداد ۱۵/۵۷۴/۷۳۰	۲۳/۰۲۶/۲۹۳
	درصد ۵۳	۳۸/۳۴
کل	تعداد ۳۳/۷۰۸/۷۴۴	۶۰/۰۵۵/۴۸۸
	درصد ۱۰۰	۹۹/۶۴

مأخذ: منابع مرکز آمار ایران

جدول شماره ۱۱: مقایسه جمعیت شهری و روستایی سال‌های ۱۳۵۵ و ۱۳۷۵

این نسبت در سال ۱۳۷۸ به ۶۳ درصد شهرنشین و ۳۷ درصد روستانشین تغییر یافت. مطابق یک پیش‌بینی جمعیتی «جمعیت نقاط شهری کشور در ۱۳۸۵ به حدود ۶۹ درصد و در ۱۴۰۰ به حدود ۷۴ درصد کل جمعیت خواهد رسید.»<sup>(۵)</sup> از منظر جامعه‌شناختی رشد جمعیت شهری غالباً با رشد طبقه متوسط همراه

است. طبقه متوسط دربرگیرنده اشخاص شاغل در مشاغل غیربندنی است که مرهون برخورداری از تحصیلات و صلاحیت‌های فنی است. از نظر اقتصادی کاهش فاصله طبقاتی (ضریب جینی) به معنای رشد طبقه متوسط است. کارشناسان اقتصادی بر این عقیده‌اند که طی سال‌های گذشته طبقه متوسط در ایران گسترش یافته است. نوسازی اقتصادی طبقه متوسط بزرگ‌تری به وجود می‌آورد.

به طور کلی در همه جوامع طبقه متوسط که از رفاهی نسبی برخوردار است در جایگاه میانه خود و در تماس با زندگی مدرن شهری، دائماً به دنبال کسب تجربیات جدید و یافتن هویت‌ها و تعریف‌های تازه برای زندگی است. از نظر سیاسی نیز طبقه متوسط تحصیل کرده نسبت به بی‌سوادان و کم‌سوادان اطلاعات بیشتری دارد و در داوری‌هایش درباره مسائل بر مجموعه گسترده‌ای از مشاهدات متکی است. برخی از تحلیل‌گران، واقعه دوم خرداد ۱۳۷۶ را در راستای هویت‌یابی طبقه متوسط در ایران ارزیابی می‌کنند.<sup>(۶)</sup>

## ۲- تغییر سطوح تحصیلی

بی‌تردید متغیر سواد و سطح تحصیلی یکی از متغیرهای مهم تأثیرگذار در فرهنگ سیاسی جامعه است. طبیعتاً تغییر در این متغیر، تغییر در فرهنگ سیاسی را نیز به دنبال خواهد داشت. از این دیدگاه افزایش نرخ باسوادی، گسترش کمی گروه‌های تحصیلی میانی و همچنین افزایش کمی سطح تحصیلات عالیه در تحول فرهنگ سیاسی تأثیرات قابل ملاحظه‌ای به جای خواهند گذارد.

براساس سرشماری آبان ۱۳۵۵ تنها ۴۷/۵ درصد از جمعیت کشور باسواد محسوب می‌شد درحالی‌که سرشماری نفوس و مسکن ۱۳۷۵ نشان داد که نزدیک به ۸۰ درصد جمعیت ۶ ساله و بالاتر کشور باسواد به حساب می‌آیند. نسبت باسوادی در مناطق شهری ۸۶ درصد و در مناطق روستایی قریب به ۷۰ درصد است. در این دو دهه نسبت زنان باسواد کشور از ۳۶ درصد به بیش از ۷۴ درصد رسیده است. این نسبت برای زنان شهری تقریباً ۸۲ درصد است. به طور کلی جمعیت در حال تحصیل کشور از ۷,۲۵۱,۰۷۳ نفر در سال تحصیلی

## تحولات اجتماعی گسترده و تحول فرهنگ سیاسی / ۱۴۹

۱۳۵۷-۵۸ به ۱۹,۳۲۴,۱۰۴ نفر در سال ۱۳۷۵ رسید و به واقع ۲۶۶ درصد افزایش یافت که نزدیک به یک میلیون نفر از این عده را دانشجویان دانشگاه‌های کشور تشکیل می‌دادند.

در سال ۱۳۵۵ نسبت زنان باسواد روستایی کمتر از ۱۸ درصد بود و نزدیک به ۶۴ درصد از زنان شهری کشور نیز از نعمت سواد محروم بودند. بر اثر گسترش آموزش رسمی و برنامه‌های سوادآموزی در دو دهه گذشته، نسبت با سواد در میان زنان روستایی کشور به ۶۲ درصد رسیده است.

به این ترتیب جامعه ما در دو دهه انقلاب از جامعه‌ای نیمه بی سواد به جامعه‌ای تحول یافته است که ۸۰ درصد افراد لازم‌التعلیم آن با سواد محسوب می‌شوند و بیش از ۶۰ درصد حتی محروم‌ترین بخش‌های آن (زنان روستایی) از نعمت سواد برخوردارند. به جدول صفحه بعد توجه کنید.

باسواد (ارقام به درصد)			سال
زن	مرد	مرد و زن	
کل کشور			
۳۰	۵۸/۶	۴۷/۱	۱۳۵۵
۵۲/۰۸	۷۱/۰۲	۶۱/۷۸	۱۳۶۵
۶۷/۰۶	۸۰/۶۴	۷۴/۰۷	۱۳۷۰
۷۴/۲۱	۸۴/۶۷	۷۹/۵۱	۱۳۷۵
شهری			
۵۵/۱	۷۴/۴	۶۵/۲	۱۳۵۵
۶۵/۴۳	۸۰/۳۶	۷۳/۱۱	۱۳۶۵
۷۶/۷۷	۸۶/۷۲	۸۱/۹۴	۱۳۷۰
۸۱/۷۰	۸۹/۵۶	۸۵/۷۱	۱۳۷۵
روستایی			
۱۶/۵	۴۲/۹	۲۹/۷	۱۳۵۵
۳۶/۳۳	۵۹/۹۵	۴۸/۳۷	۱۳۶۵
۵۴/۲۲	۷۲/۶۰	۶۳/۶۸	۱۳۷۰
۶۲/۴۱	۷۶/۷۴	۶۹/۶۱	۱۳۷۵

جدول شماره ۱۲: درصد باسوادان در جمعیت ۶ ساله و بیشتر برحسب جنس به تفکیک نقاط شهری و روستایی (مقایسه سال‌های ۱۳۵۵ تا ۱۳۷۵)<sup>(۷)</sup>

مأخذ: منابع مرکز آمار ایران

گسترش آموزش عالی را می‌توان در سه سطح پذیرفته شدگان، دانشجویان و فارغ‌التحصیلان نشان داد. مقایسه تعداد پذیرفته‌شدگان دانشگاه‌ها و مؤسسات آموزش عالی کشور (دولتی) نشان‌دهنده این است که در طی ۲۰ سال تعداد پذیرفته‌شدگان از ۵۶,۲۵۷ در سال تحصیلی ۱۳۵۷-۵۸ به ۱۵۴,۱۰۱ نفر در سال ۱۳۷۷-۷۶ افزایش یافته که به طور متوسط افزایش سالیانه‌ای معادل ۵/۱۷ درصد را نشان می‌دهد.<sup>(۸)</sup>

همچنین تعداد دانشجویان دانشگاه‌های دولتی بیست سال پس از انقلاب اسلامی از ۱۷۵,۶۷۵ نفر در سال ۱۳۵۷-۵۸ به ۶۲۵,۳۸۰ نفر رسید که افزایش سالیانه ۶/۵۵ درصدی را نشان می‌دهد. از این تعداد ۳۸/۲ درصد را زنان و ۶۱/۸ درصد را مردان تشکیل می‌دهند که در مقایسه با سال ۱۳۵۷-۵۸ نسبت دانشجویان زن ۱/۲ برابر شده است.<sup>(۹)</sup> مقایسه تعداد فارغ‌التحصیلان دانشگاه‌ها نشان‌دهنده این است که تعداد فارغ‌التحصیلان از ۳۵,۵۵۹ نفر در سال ۱۳۵۷-۵۸ به ۸۳,۸۸۲ نفر در سال ۱۳۷۵-۷۶ افزایش یافته که به طور متوسط افزایش سالیانه‌ای معادل ۴/۶۲ درصد را نشان می‌دهد. همچنین تعداد فارغ‌التحصیلان مرد به طور متوسط افزایش سالیانه‌ای معادل ۴/۲۱ درصد را نشان می‌دهد درحالی‌که درصد متوسط افزایش سالیانه تعداد دانشجویان دختر ۵/۵۱ درصد (بیشتر از مردان) بوده است.<sup>(۱۰)</sup> آمار نشان می‌دهد که در سال تحصیلی ۱۳۷۶-۷۷ در هر یکصد هزار نفر جمعیت کشور تعداد ۹۸۷ نفر دانشجو تنها در بخش دولتی وجود دارد. نکته مهم آن است که این آمار و ارقام تنها مربوط به دانشگاه‌های دولتی کشور است و با احتساب دانشگاه‌های غیرانتفاعی و آزاد فراوانی هر کدام از این ارقام دویا چند برابر می‌شود.

روی هم رفته می‌توان گفت که در دهه قبل از انقلاب دانشگاه‌های ایران در حدود ۲۹۳ هزار فارغ‌التحصیل تربیت کردند اما علی‌رغم تعطیلی ۳ ساله دانشگاه و رکود پس از آن، از نخستین سال تحصیلی پس از انقلاب تا پایان سال تحصیلی ۱۳۷۳-۷۴ بیش از ۵۱۸ هزار نفر از دانشگاه‌های دولتی ایران فارغ‌التحصیل شده‌اند. جالب‌تر اینکه براساس سرشماری ۱۳۷۵، در مناطق روستایی ۱۳۷,۸۲۳ نفر دارای مدارک تحصیلی دانشگاهی (فوق دیپلم به بالا) سکونت دارند و این به معنی آن است که به‌طور متوسط در هر روستای ایران لااقل ۲ نفر دارای تحصیلات دانشگاهی

هستند. (۱۱)

در سال ۱۳۷۵، بیش از ۱/۵ میلیون نفر در سراسر ایران مدارک تحصیلی دانشگاهی داشتند و اگر این عده را به رقم دانشجویان در حال تحصیل اضافه کنیم، به رقمی نزدیک به ۲/۵ میلیون نفر خواهیم رسید. به عبارت دیگر به طور متوسط در هر ۵ خانوار کشور یک نفر فارغ‌التحصیل یا مشغول به تحصیلات دانشگاهی بوده‌اند. (۱۲)

گسترش تحصیلات دانشگاهی در جامعه به معنای تقویت، تعمیق و گسترش گفتمان مدرن در جامعه است. از آنجا که دانشگاه محل تولید دانش است، با عقلانیت انتقادی پیوندی تنگاتنگ برقرار می‌کند. عقلانیت انتقادی به معنای نقد دائمی دانسته‌ها، عقاید و باورهای ما نسبت به جهان و انسان اغلب در حیطه تخصصی دانشگاهی محصور نمی‌ماند و به ناچار به نقد جامعه، حکومت و حکومتگران نیز کشیده می‌شود.

از طرف دیگر نوگرایی، آرمان‌خواهی، نقادی و پراورزی بودن دانشجویان، آنان را به حاملان جنبش‌های روشنفکری تبدیل می‌کند. بدین ترتیب گسترش تحصیلات عالیه موجب توزیع آموزه‌های روشنفکری در جامعه می‌شود.

### ۳- تحول در روستا

به نظر پژوهشگران توسعه روستایی «جامعه روستایی ایران به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی تحولات عمیقی را تجربه کرده است. این تحولات ریشه در تحولاتی دارد که فرایند انقلاب و سیاست‌های دولت (پس از انقلاب) ایجاد کرده‌اند.

ورود تحصیل‌کردگان دانشگاهی، رسوخ رسانه‌های مکتوب و غیرمکتوب، گسترش شبکه بانکی و اعتبارات، بهره‌مندی بیشتر روستایی از آموزش همگانی، تسهیلات بهداشتی و ارتباطی بهتر از یک سو ایدئولوژی دولت را به اعماق جامعه روستایی ایران برده و از سوی دیگر همین امکانات جمعیت روستایی را توانمندتر و انتخاب‌گراتر کرده است. به عبارت دیگر این تحولات مثبت «امکان انتخاب» روستاییان را در زمینه سبک زندگی، الگوی مصرف، و نیز در سیاست افزایش داده است. (۱۳)

از طرف دیگر اهمیت یافتن تولیدات زراعی و بهبود وضعیت اقتصادی روستاییان صاحب زمین و آب و استفاده آنان از انواع یارانه‌ها از یکسو و آزادی عمل نسبی در عرصه‌های مختلف کار و زندگی از سوی دیگر، جامعه روستایی را به سوی پیچیدگی نسبی سوق داده است. بدین ترتیب برداشت عموم از روستایی به عنوان موجودی ساده، زودباور، عمیقاً مذهبی آن هم به گونه‌ای غریزی و نه براساس آگاهی، کاملاً نادرست از آب درآمده است. روستاییان نیز چون زنان و جوانان، خواسته‌های مشخصی دارند و خواسته‌های یادشده بر رفتار سیاسی آنان تأثیری بسزا دارد.

همچنین خردگرایی در زمینه‌های کاری بسرعت روبه افزایش است. قطع یارانه‌ها بر خردگرایی مورد اشاره به شدت خواهد افزود و روستاییان را مجبور خواهد کرد که حسابگرانه عمل نمایند و از امکانات ارتباطی ایجادشده در جهت فرایند تولید، استفاده بیشتری بکنند. خردگرایی بیشتر در عرصه کار، بدون کمترین تردیدی به خردگرایی بیشتر در سایر زمینه‌های زندگی منجر می‌شود که طبعاً عرصه سیاسی یکی از آنها خواهد بود. (۱۴)

علاوه بر این بسیج گسترده دوره جنگ عراق علیه ایران موجب افزایش حضور دستگاه‌های دولتی در دورافتاده‌ترین مناطق کشور و تعمیق رسوخ دولت به اعماق جامعه شد. همین ضرورت‌ها موجب گسترش پوشش وسایل ارتباط جمعی جدید در تمامی نقاط کشور از جمله مناطق روستایی شد. رسوخ گسترده رسانه‌ها، اجتماع‌های دورافتاده‌ای را که قرن‌ها به شیوه مألوف خود می‌زیسته‌اند، وارد قلمرو حیات ملی با همه منازعات، رقابت‌ها و تنوع‌های آن کرد. (۱۵)

بدین ترتیب زمینه ورود فعالان روستاییان به صحنه سیاسی جامعه بیش از پیش فراهم گردید. از طرف دیگر تعمیق آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی جامعه روستایی طی فرایندهای یادشده، موجب پدید آمدن رفتارهای سیاسی قابل توجه شده است. به طوری که برای مثال «انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶» الگوی رفتار سیاسی روستاییان چه زن و چه مرد، با الگوی حاکم بر رفتار شهرنشینان تشابهی درخور توجه و تعمق نشان می‌دهد. (۱۶)

#### ۴- تغییر در گروه‌های مرجع<sup>۱</sup>: به جای جمع‌بندی

افراد در مقام شکل‌دادن به سلوک، رفتار و باورهای خود و در به انجام رساندن کارهایشان، غالباً خود را با شخص دیگر، یا گروه‌هایی از افراد دیگر که سلوک، رفتار و باورها و اعمالشان را در خور و نمونه می‌دانند مقایسه می‌کنند، یا از روی تصویر آنها به ترسیم هویت خویش می‌پردازند.

این گروه‌های مورد مراجعه «گروه‌های مرجع» نامیده می‌شوند. به عبارت دیگر رفتار افراد از طریق احساس این همانی مثبت با گروه مرجع و یا مقایسه منفی و مردود شمردن رفتار گروه مرجع شکل می‌گیرد. گروه‌های مرجع از جامعه‌ای به جامعه دیگر تغییر می‌کنند. در یک جامعه خاص نیز گروه‌های مرجع ثابت نیستند و بنا به مقتضیات و شرایط اجتماعی در طول زمان تغییر می‌کنند.

در ایران کنونی نیز گروه‌های مرجع در حال جابجایی و تغییر به نظر می‌رسند. این تغییر حاصل دو تحول عمده است. یکی کاهش محبوبیت گروه‌های مرجع سنتی (روحانیت سنتی) و دیگری افزایش مقبولیت گروه‌های مرجع مدرن اما بومی (شامل دانشگاهیان، روشنفکران و روحانیون روشن اندیش).

تا پیش از انقلاب اسلامی گروه‌های مرجع سنتی در میان عامه مردم مقبولیت فراوان داشتند. تا جایی که در بسیاری از حرکت‌های اجتماعی در قالب رهبران فکری - ایدئولوژیک یا رهبران سیاسی - اجتماعی ظاهر می‌شدند. انقلاب اسلامی نیز اگر چه در بسیاری از زمینه‌های فکری و ایدئولوژیک مدیون نخبگان مدرن (روشنفکران و دانشگاهیان) بود اما عملاً انقلاب با رهبری امام خمینی و با سازماندهی روحانیت (غالباً سنتی) به پیروزی رسید.

با همه اینها، کاهش محبوبیت گروه‌های مرجع سنتی - بیست سال پس از پیروزی انقلاب اسلامی - قابل کتمان نیست. فرامرز رفیع‌پور طی یک پژوهش میدانی این فرضیه را تأیید می‌کند که ارزش‌های مذهبی تغییر یافته و از میزان پایبندی مردم به آنها به طور چشمگیری کاسته شده است. این تحقیق ارزیابی پاسخگویان از سه معرف ارزش‌های مذهبی یعنی ۱- علاقه به روحانیت ۲- احترام به چادری ۳- عیب بودن عدم رعایت حجاب را نشان می‌دهد. در جدول زیر خلاصه‌ای از نتایج این تحقیق



آمده است.

سال	۱۳۶۵	۱۳۷۱
علاقه به روحانیت	۸۶/۷	۳۲/۳
احترام به چادری	۸۱/۸	۳۶/۸
عیب بودن عدم رعایت حجاب	۸۶/۲	۴۱/۵

جدول شماره ۱۳: مقایسه برخی ارزش‌های مذهبی در سال‌های ۱۳۶۵ و ۱۳۷۱ (ارقام به درصد)

مأخذ: رفیع‌پور، توسعه و تضاد، ص ۳۱۸

به گفته رفیع‌پور، مشاهدات دیگر این روند کاهش پایبندی‌ها را در شهرستانها نیز تأیید می‌کند. (۱۷)

برطبق این تحقیق علاقه مردم به روحانیت برای سال ۱۳۶۵ که بسیار زیاد یعنی ۸۶/۷ درصد است در سال ۱۳۷۱ به ۳۲/۳ درصد می‌رسد که نزدیک به سال ۱۳۵۶ یعنی (۳۱/۸ درصد) است.

تحقیق دیگری از طرف شورای پژوهش‌های علمی کشور در سال ۱۳۷۳ و توسط همین نویسنده (رفیع‌پور) در مورد میزان علاقه مردم به روحانیت انجام گرفت. در این تحقیق که از ۳۵۰ نفر نمونه از مردم تهران در مناطق بیستگانه شهرداری انجام گرفت، میزان علاقه مردم به روحانیت به ۲۹/۲ درصد رسیده بود. (۱۸)

با استنتاج از یک پژوهش میدانی دیگر نیز می‌توان این فرضیه را تأیید کرد که از گرایش به آن دسته از معرف‌های مذهبی که به نحوی به روحانیت مربوط می‌شود، کاسته شده است. به جدول شماره ۱۴ نگاه کنید:

غیرمسلمانان/مشخص	زیاد	گاهی	بندرت	هرگز	
			عدم گرایش		
۰/۶	۰/۴	۳۵/۲	۲۷/۱	۱۸/۸	تا چه حد به مجالس روضه خوانی می‌روید؟
				۴۵/۹	
۰/۶	۰/۴	۲۳/۶	۲۴/۸	۳۴/۶	تا چه حد برای انجام نماز جماعت به مسجد می‌روید؟
				۵۹/۴	
۰/۹	۰/۴	۱۷/۸	۲۷	۴۷	تا چه حد در مراسم دعای کمیل شرکت می‌کنید؟
				۷۴/۰۰	
۰/۴	۰/۴	۳۳/۵	۱۵/۹	۷/۵	تا چه حد نذر و نیاز می‌کنید؟
				۲۳/۴	
۱/۳	۰/۴	۰/۴	۰/۸	۲/۸	تا چه حد فطریه پرداخت می‌کنید؟
				۳/۶	

جدول شماره ۱۴: مقایسه برخی ارزش‌های مذهبی در سال ۱۳۷۴

مأخذ: محسنی، بررسی آگاهی‌های، نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی در تهران، صص ۶۵۱-۶۵۶

پاسخ‌گویان عدم گرایش خود به سه معرف مذهبی روضه‌خوانی، نماز جماعت و دعای کمیل را با اختلاف قابل توجهی نسبت به دو معرف دیگر نشان داده‌اند. میزان عدم گرایش (هرگز شرکت نکردن یا بندرت شرکت کردن) به روضه خوانی ۴۵/۹ درصد، عدم گرایش به اقامه نماز جماعت در مسجد ۵۹/۴ درصد و عدم گرایش به شرکت در دعای کمیل ۷۴ درصد بوده است. در عوض میزان عدم گرایش به نذر و نیاز و پرداخت فطره به عنوان دو شاخص مذهبی که با روحانیت بستگی کمتری دارد، بسیار پایین است.<sup>(۱۹)</sup>

در مورد تحلیل این وضعیت نمی‌توان از یک دلیل قاطع و حتمی سخن گفت. اما در عوض می‌توان حداقل از عوامل مختلف، فهرستی ارائه کرد.

به نظر یکی از صاحب‌نظران مهم‌ترین تحول اجتماعی این دوران ایجاد جمهوری اسلامی و به قول او «دولت شدن دین» بوده است. از این دیدگاه «ورود نهاد روحانیت به عرصه سیاست و حکومت صرف‌نظر از سایر جنبه‌های آن، به معنای تبدیل یکی از مهم‌ترین نهادهای اجتماعی غیرحکومتی ایران به دستگاه حکومت‌گر است.» از طرف دیگر «جبرهای گفتمان توسعه پیشاپیش وظایفی را برای دولت - هر دولتی - تعیین کرده است. دولت وظیفه دارد رشد اقتصادی ایجاد کند، جامعه را صنعتی کند، زیربنای مادی لازم را برای توسعه پدید آورد، آموزش همگانی را گسترش دهد، بهداشت عمومی را تأمین کند، ارتباطات را بگستراند. محرومان را از محرومیت خارج کند، اشتغال ایجاد کند، به فکر ازدواج جوانان باشد، حق مظلومان را احقاق کند، عدالت بگستراند و...» در چنین شرایطی «دولت شدن دین» همه این وظایف را به نهادهای دینی منتقل می‌کند.<sup>(۲۰)</sup>

برخی دیگر دلیل تضعیف نهاد روحانیت را، کاهش استقلال آن در مقابل دولت و قدرت می‌دانند. از این دیدگاه تضعیف نهاد روحانیت «عمدتاً به دلیل یکی شدن مفهوم آن با قدرت و حکومت است. و این امر سرمنزل تضعیف همیشگی یک نهاد مدنی است، زیرا قدرت نهاد مدنی از مدنیت آن سرچشمه می‌گیرد ولی هنگامی که تابع و وابسته به امر دیگری شد، قوت و ضعف آن نیز تابع امر دیگری می‌شود.»<sup>(۲۱)</sup>

جدای از این دو تحلیل که هر دو از منظر سیاسی و با این استدلال که دینی شدن حکومت به هرحال موجب کاهش محبوبیت نهاد روحانیت شده است می‌توان

مسئله را از منظری فرهنگی و اجتماعی نگریست. از این دیدگاه تحولات سریع جامعه ایران در سال‌های اخیر، بیش از پیش ناتوانی نسبی برداشت‌های سنتی از دین را آشکار کرده است. انقلاب ایران با برداشتی از اسلام که می‌توان آن را «اسلام کل‌گرا» یا «اسلام حداکثری» نامید، پیروز شد. مطابق این برداشت «اسلام به عنوان یک برنامه جامع زندگی برای همه جنبه‌های آن حرف و برنامه دارد.» از این دیدگاه است که دینی کردن همه ابعاد زندگی فردی و اجتماعی از معرفت گرفته تا تکنولوژی، انسان، جامعه، شهر، حکومت، هنر و ... در دستور کار قرار می‌گیرد. (۲۲) مجموعه تحولات نشان می‌دهد که این گرایش «دینی کردن» حداقل در همه ابعاد زندگی اجتماعی موفق نبوده است. بدیهی است در چنین شرایطی کلیه نابسامانی‌های اجتماعی در وهله اول به دین و در وهله بعد به حاملان این قرائت دینی یعنی روحانیون منتسب می‌شود. در مجموع به نظر می‌رسد ناتوانی برداشت سنتی از اسلام در برخورد با مقتضیات دنیای مدرن و کاهش محبوبیت روحانیت، جامعه را به سمت گروه‌های مرجع رقیب هدایت کرده است.

افزایش محبوبیت گروه‌های مرجع مدرن و بومی نیز دلایل مختلف داشته است. پیدایش گروه‌های مرجع مدرن با اعزام دانشجویان به کشورهای اروپایی و پس از آن با تأسیس دانشگاه در ایران آغاز شد. این نخبگان به دلیل تأثیر پذیری از تمدن غرب و عمدتاً به دلیل ایدئولوژی شبه مدرنیستی‌شان مذهب را یکی از موانع مهم توسعه فرض می‌کردند و درست به همین دلیل، مدرن بودن معنایی معادل مذهب‌ستیزی پیدا می‌کرد.

از طرف دیگر ویژگی‌های جامعه سنتی ایران، کم‌سواد یا بی‌سواد توده‌ها و گاه عملکرد منفی برخی از این نخبگان امکان ایجاد ارتباط فکری - فرهنگی و مفاهیم میان این روشنفکران شبه مدرن و توده‌های مردم را غیر ممکن می‌ساخت. علاوه بر این بسیاری از دانشگاهیان و دانشجویان برآمده از طبقه متوسط نیز نمی‌خواستند علایق مذهبی و دینی خود را به نفع تفکر ضد مذهبی شبه مدرن کنار بگذارند.

در این هنگام، نطفه‌های جریان میانی شکل گرفت، که بعدها به جریان روشنفکری دینی معروف گردید. روشنفکران دینی تلاش می‌کردند تا در عین

وفاداری به سنت به نقد آن پردازند و در عین استفاده از دستاوردهای مدرنیته از پذیرفتن بی قید و شرط آن امتناع کنند. در واقع جریان روشنفکری دینی به دنبال آن بود تا بر پایه‌های هویت بومی (ایرانی - اسلامی) تفسیری امروزی از اسلام ارائه کند و پاسخی مدرن اما بومی برای مسائل ایران بیابد. این جریان از حیث ایدئولوژیک زمینه‌ساز انقلاب اسلامی شد و نخبگان دانشگاهی، دانشجویان و طبقات متوسط را جذب جریان انقلابی نمود. این جریان پس از پیروزی انقلاب اسلامی نیز ادامه یافت و با توجه به مشکلات عملی و نظری که جامعه ایران و حکومت اسلامی بعد از انقلاب با آن مواجه بود، به نظریه‌پردازی پرداخت. از این دیدگاه ظهور جریان روشنفکری دینی را باید نزدیک شدن جامعه روشنفکری به توده‌های مردم دانست. گسترش آموزش عالی در سطح جامعه نیز موجب شد تا حاملان مناسب جنبش روشنفکری از نظر کمی و کیفی افزایش یابند. افزایش سطح سواد و افزایش گروه‌های تحصیلی میانی نیز موجب شد تا حلقه واسط میان نخبگان فکری، نخبگان میانی (دانشجویان) و توده‌های کم‌سواد و بی‌سواد کامل گردد.

علاوه بر این تجزیه و تحلیل‌های نظری برخی نظرسنجی‌ها نیز بر این تغییر گروه‌های مرجع صحنه می‌گذارند. برای مثال نتایج یک نظرسنجی در انتخابات دوم خرداد ۱۳۷۶ نشان می‌دهد که دانشگاهیان و روشنفکران، ۲/۴ برابر روحانیون، گروه مرجع رأی‌دهندگان بوده‌اند و این نسبت در کسانی که به آقای خاتمی رأی داده‌اند بیش از ۴ برابر بوده است و در حال این گروه قوی‌ترین گروه مرجع رأی‌دهندگان در روز دوم خرداد بوده‌اند. ضمن آنکه ۷۵ درصد افراد تحصیل‌کرده در رأی دادن به درون گروه خویش نگریسته‌اند. (۲۳)

در مجموع گروه‌های مرجع جدید نسبت به گروه‌های مرجع سنتی دموکراتیک‌تر فکر می‌کنند، آگاهی‌های سیاسی اجتماعی بیشتری دارند، تصور درست‌تری از نظام اجتماعی دارند و بنابراین کمتر به تئوری توطئه پناه می‌برند، مطلق‌گرا نیستند و از تساهل و تسامح بیشتری برخوردارند و...

از این منظر تغییر در گروه‌های مرجع به معنای آغاز تفوق فرهنگ سیاسی مشارکتی بر فرهنگ سیاسی تبعی است. فرایندی که در آینده نتایج آن بیش از پیش آشکار خواهد شد.

## پانوشتهای بخش هشتم:

- ۱ - رونالد اینگلهارت، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، ترجمه مریم وتر، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۳، ص ۲۰.
- ۲ - —، سرشماری عمومی نفوس و مسکن (نتایج تفصیلی ۱۳۷۵) تهران، مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶.
- ۳ - —، نتایج سرشماری نفوس و مسکن ۱۳۵۵، تهران، مرکز آمار ایران، ۱۳۵۹.
- ۴ - —، سرشماری عمومی نفوس و مسکن (نتایج تفصیلی ۱۳۷۵)، تهران، مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶.
- ۵ - حبیب الله زنجانی، جمعیت و شهرنشینی در ایران، جلد اول، تهران، مرکز مطالعات و تحقیقات شهرسازی و معماری ایران، ص ۳۹.
- ۶ - نگاه کنید به محمد قوچانی، یقه سفیدها، تهران، نقش و نگار، ۱۳۷۹، ص ۹.
- ۷ - —، سالنامه آماری ایران، تهران، مرکز آمار ایران، ۱۳۷۵.
- ۸ - آمار عملکرد ۲۰ ساله آموزش عالی ایران، (بخش دولتی) از ۱۳۵۷ تا ۱۳۷۷، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۷، ص ۱۷.
- ۹ - همان، ص ۲۷.
- ۱۰ - همان، ص ۳۹.
- ۱۱ - جمعی از نویسندگان، انتخاب نو (تحلیل‌هایی جامعه‌شناسانه از دوم خرداد)، به اهتمام عبدالعلی رضایی، تهران، طرح نو، ۱۳۷۷، ص ۱۱۱-۱۱۲.
- ۱۲ - جمعی از نویسندگان، پیشین، ص ۱۱۰.
- ۱۳ - جمعی از نویسندگان، پیشین، ص ۱۱۲.
- ۱۴ - جمعی از نویسندگان، پیشین، ص ۳۲.
- ۱۵ - جمعی از نویسندگان، پیشین، ص ۱۱۷.
- ۱۶ - جمعی از نویسندگان، پیشین، ص ۳۲.
- ۱۷ - فرامرز رفیع‌پور، توسعه و تضاد، تهران، شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷، ص ۳۱۸ و صص ۱۶۳-۱۶۹. رفیع‌پور علاوه بر سه عامل فوق میزان اعتقاد مردم به دین را نیز بررسی کرده است. این تحقیق نشان می‌دهد میزان اعتقاد مردم به دین از ۸۹/۳ درصد در سال ۱۳۶۵ به ۴۳/۲ درصد در سال ۱۳۷۱ کاهش یافته است. البته پژوهش‌های دیگر این کاهش را تأیید نمی‌کنند. به عنوان مثال یک پژوهش دیگر نشان می‌دهد که ۹۰/۸ درصد از پاسخگویان فطریه پرداخت می‌کنند که میزان بسیار بالایی از عمل به مناسک دینی را نشان می‌دهد. با این وجود مقوله دین‌گریزی در جامعه ما باید بیش از پیش مورد توجه قرار گیرد.

- ۱۸ - همان، ص ۱۶۶.
- ۱۹ - منوچهر محسنی، بررسی آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی در تهران، تهران، زهد، ۱۳۷۹، صص ۶۵۱-۶۵۶.
- ۲۰ - جمعی از نویسندگان، پیشین، ص ۱۰۷.
- ۲۱ - جمعی از نویسندگان، پیشین، ص ۱۰۰.
- ۲۲ - در مورد دینی کردن نگاه کنید به: مجید محمدی، سر بر آستان قدسی، دل در گرو عرفی، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۷، صص ۱۹۳-۲۶۷.
- ۲۳ - جمعی از نویسندگان، پیشین، ص ۱۰۰.

## بخش نهم: انقلاب اسلامی و تحول در حوزه فرهنگ و اندیشه

### ۱- تحولات کلی

انقلاب اسلامی ایران آشکارترین پیامدها را در صحنه سیاست و سپس در حوزه اجتماع به جای گذاشت اما بدون تردید عمیق‌ترین تحولات در حوزه فرهنگ و اندیشه به وقوع پیوستند. همان‌طور که مهرزاد بروجردی خاطر نشان می‌کند «انقلاب اسلامی با سیاسی کردن جامعه، ترکیب فکری جامعه ایران را برای همیشه تغییر داد. تحولات نظری که انقلاب موجب آن شد و حوادث شگفت‌آوری که پس از انقلاب رخ داد، ناچار بر مسیر بحث‌های فکری تأثیر گذاشت.»<sup>(۱)</sup> حل و رفع مسائل نظری و عملی اداره مملکت، مخالفت‌های نظری و عملی با مواضع دولتمردان انقلابی و همچنین ظهور و بروز جریان روشنفکری دینی موجب طرح مباحث جدیدی در ساحت اندیشه ایرانیان گردید.<sup>(۲)</sup> این مباحث جدید اگر چه ابتدا در میان نخبگان جامعه مطرح شد، اما بدون تردید در دراز مدت موجب تحول فرهنگ سیاسی در ایران خواهد شد. تأثیر این مباحث را می‌توان در میان سه گروه از نخبگان ایرانی بررسی کرد. گروه اول: نخبگان سنتی (حوزویان و اکثر روحانیت)، گروه دوم: نخبگان مدرن غیر بومی (روشنفکران لائیک)، گروه سوم: نخبگان مدرن بومی (روشنفکران دینی).

اولین نتیجه انقلاب به حکومت رسیدن روحانیت بود. این روحانیت نخستین مواجهه کلی و عملی را با روزگار مدرن پیدا کرد. طبعاً حکومت اسلامی هم گرفتار یک سری مشکلات نظری و عملی گردید. در واقع «تشکیل یک حکومت مذهبی مدرن سرامدان جدید حاکم را در مورد اینکه چگونه باید حکومت کرد و چه چیزی یک فرهنگ سیاسی انقلابی را می‌سازد، با مسائل و چالش‌های تازه‌ای روبرو ساخت. نیازهای اساسی «حکومت کردن» و در عین حال «انقلابی» باقی ماندن،



مستلزم راه‌حل‌های سریع و فوری برای مسائلی بود که در گذشته وجود نداشت.<sup>(۳)</sup> از طرف دیگر هر نظام حکومتی طبعاً مخالفانی در مقام نظر و هم در مقام عمل دارد. مخالفان نیز مواضع فکری و نظری حکومتگران را مورد نقادی قرار می‌دادند و بالطبع کسانی هم که در مقام تصدی حکومت بودند می‌بایست در حد وسع خود، جواب بدهند.<sup>(۴)</sup> در واقع انقلاب انبوهی از پرسش‌های جدی طرح کرد که عالمان مذهبی و ایدئولوگ‌های اسلامی را به چالش می‌خواند. از این جهت اولین تحولی که در حوزه‌های علمیه به وجود آمد به قول مصطفی ملکیان «زوال احساس استغنا از غیر» بود. پیش از این حوزویان با انضمام فهم متعارف به میراث گذشتگان به سراغ کتاب و سنت می‌رفتند و به آنچه حاصل می‌آمد قانع می‌شدند و به هیچ کس و هیچ چیز دیگر احساس نیاز نمی‌کردند اما بر اثر «این موج جدید، مهم‌ترین خدمتی که به حوزه‌های علمیه شد از میان رفتن همین احساس استغنا بود.»

دومین تحول «غلبه عقل‌گرایی بر نقل‌گرایی و نص‌گرایی<sup>۱</sup>» است. درواقع این گرایش به اخباریگری و «زود به سراغ نص رفتن و خودداری از تفکر و تحقیق آزاد» آرام آرام کنار گذاشته شد.

تحول دیگر در حوزه‌ها، پیدایش نوعی نقد سنت فرهنگی است به این معنی که امروزه روحانیان جوان‌تر ما به سنت فرهنگی خود نقادانه‌تر نگاه می‌کنند و بالاخره تحول چهارم این است که علم فقه رفته رفته اهمیت سابق خود را از دست می‌دهد و در مقابل کلام و فلسفه (به نسبت فقه) اهمیت می‌یابند.<sup>(۵)</sup>

از طرف دیگر «درحالی که هواداران اسلام کوشیدند آن را ایدئولوژی مشخصی معرفی کنند که می‌تواند یک آلترناتیو فلسفی ماندگار در برابر جهان مدرن عرضه کند، مخالفان سرسخت آن مجبور بودند دلایل پیروزی این ایدئولوژی غالباً نادیده گرفته شده را توضیح دهند.»<sup>(۶)</sup>

این مسائل تازه علاوه بر روشنفکران دینی و روحانیون بر روشنفکران لاییک و غیردینی نیز تأثیر گذارد. بد نیست ابتدا منظورمان از روشنفکران لاییک را روشن کنیم. منظور ما از روشنفکران لاییک کلیه روشنفکرانی هستند که «مذهب و دین را جوهره اندیشه و تفکر خود قرار نداده‌اند؛ بدین معنی که مذهب و دغدغه دین،

سکوی پرتاب اندیشه آنها نیست. همچنین در آثار خود، دین را در عرصه جامعه و سیاست جاری نمی‌کنند.» بدین ترتیب، یک روشنفکر که به صورت عرفی مذهبی است تا روشنفکرانی که اسلام را به عنوان جزیی از فرهنگ ایرانی (فلسفه، علم، یا ادبیات ایران) ارج می‌نهند در حیطه روشنفکران غیرمذهبی و لائیک قرار می‌گیرند.<sup>(۷)</sup> به‌ویژه که این روشنفکران پس از انقلاب مجبور بودند گوشه‌گیری، حاشیه‌نشینی سیاسی، و گاه تبعید و زندگی در خارج از میهن را تجربه کنند. اینان از یک طرف باید دلایل پیروزی ایدئولوژی اسلامی رقیبی را که غالباً نادیده گرفته می‌شد توضیح می‌دادند و از طرف دیگر باید با بازسازی فکری و ایدئولوژیک خود به صحنه فرهنگی جامعه باز می‌گشتند. گروهی از اینان جلای وطن و تبعید خودخواسته را برگزیدند تا از فشارهای فرهنگ مسلط پس از انقلاب در امان بمانند و گروهی دیگر در کشور ماندند و تلاش کردند فعالیت‌های خود را در بخش‌های کمتر سیاسی مانند فعالیت‌های ادبی، ترجمه و نظایر اینها محدود کنند و البته هر از چندگاهی - اگر محدودیت‌های سیاسی اجازه می‌داد - به اظهار نظرهای سیاسی نیز می‌پرداختند. این گروه از روشنفکران بیشتر فعالیت سیاسی خود را در جهت دفاع تئوریک از مقولاتی مانند دموکراسی، حقوق بشر و... متمرکز کردند.

نکاتی که در مورد همه روشنفکران لاییک می‌توان گفت آن است که «اولاً همه برای حفظ هویت فرهنگی و ملی با یک ایدئولوژی ملی بر سنت و گذشته قومی تأکید داشته‌اند، جریانی که روشنفکران دینی آن را براساس ایدئولوژی دینی، دنبال کرده‌اند. ثانیاً همه آنها در عرصه فرهنگ دینی و ملی به عنصر ملی توجه بیشتری داشته‌اند و آن بخش از دین را که به فرهنگ مبدل شده، مقبول می‌دانسته‌اند. ثالثاً همه با ایدئولوژی دینی سر ناسازگاری ندارند (چه بالصراحه چه به‌طور ضمنی). رابعاً به عنوان عکس‌العمل در برابر نسل اول روشنفکران لاییک به شدت فرهنگ غربی را به عنوان الگوی فرهنگی ملی نفی می‌کرده‌اند و این امر نشان‌دهنده نادرستی کار ناقدان روشنفکران لاییک در اتهام غرب‌گرایی و بریدن از سنت‌های قومی به آنان است.»<sup>(۸)</sup>

روشنفکران لاییک اگرچه به طور مستقیم تأثیر چندانی بر توده‌های مردم نگذاشتند اما بحث‌های آنان در حلقه‌های روشنفکری و حتی در جریان روشنفکری

دینی تأثیرگذار بود.

شاید بتوان گفت که ظهور جریان روشنفکری دینی، مهم‌ترین دلیل توجه به مباحث جدید فکری و فرهنگی است. چراکه روشنفکران دینی هم با متدینان سنتی تفاوت داشتند و هم با روشنفکران غیردینی. ملکیان در این مورد می‌گوید: «بعد از انقلاب روشنفکران غیردینی چندان مشکلی احساس نمی‌کردند، چراکه از حکومت برکنار بودند، برای متدینان سنتی هم فارغ از امور سیاسی مشکلی پیش نیامده بود به‌خصوص که جهان و روزگار مدرن را هم نمی‌شناختند تا احساس کنند که مشکل دارند. روشنفکران دینی بودند که هم به دین تعلق خاطر داشتند و طبعاً باید از آن، تا به آنجا که توان داشتند دفاع کنند و هم می‌دانستند که در چه دنیایی به سر می‌برند.» (۹)

از میان سه جریان فکری فرهنگی یادشده، جریان روشنفکری دینی از همه تأثیرگذارتر بود. چراکه هم روزگار جدید و دنیای مدرن را خوب می‌شناختند، هم به سنت از یک زاویه انتقادی می‌نگریستند و هم همزبانی آنان با نخبگان میانی، دانشجویان و... به آنان اجازه می‌داد تا آموزه‌های خود را به آسانی منتقل کنند و بدین‌ترتیب به شکل یک جنبش اجتماعی با همه مشخصه‌های خود ظاهر شوند. در مقابل روشنفکران غیرمذهبی و لاییک با نخبگان میانی نیز همزبانی کمی داشتند تا چه رسد به توده‌های مردم و طبعاً نمی‌توانستند آنچنان که باید تأثیرگذار باشند. روحانیون سنتی هم به دلیل عدم آشنایی با دنیای مدرن عموماً به تکرار یا شرح مباحث پیشین می‌پرداختند و به‌جز معدودی (که آنها را هم می‌توان جزء جریان روشنفکری دینی به حساب آورد) تنها به دغدغه‌های فقهی (حقوقی) و نهایتاً سیاسی پرداختند.

اهمیت دیگر جریان روشنفکری دینی درواقع به سرجمع تحولات اجتماعی باز می‌گردد که در بخش پیشین بازگفتیم. تغییر در گروه‌های مرجع، تأثیرگذاری جریان روشنفکری دینی را دوچندان خواهد ساخت. بدین‌ترتیب به نظر می‌رسد آرام آرام جریان روشنفکری دینی در تحول فرهنگی جامعه به‌ویژه فرهنگ سیاسی نقشی اساسی برعهده خواهد گرفت.

## ۲- نگاهی به جریان روشنفکری دینی

در مورد روشنفکری دینی، نقش اجتماعی و تاریخی آن، رابطه‌اش با احیاءگری دینی و نسبتی که با روشنفکری غیردینی دارد سخنان زیادی گفته شده است، اما هدف ما از طرح بحث روشنفکری دینی بیش از همه ارزیابی تأثیرش بر تحول فرهنگی در جامعه ایران بعد از انقلاب اسلامی است. اما پیش از پاسخ به این سؤال، روشنفکری دینی چه ویژگی‌هایی دارد.

عبدالکریم سروش ویژگی‌های روشنفکر دیندار را به این شرح خلاصه می‌کند. اول: عشق به علم و فکر و هنر به معنای ریشه‌یابی تئوریک مشکلات جامعه، دوم: هجرت فکری به معنای فراتر رفتن از حوزه‌های تخصصی و محدودکننده و نه‌راسیدن از رویارویی با افق‌های جدید، سوم: درد و دغدغه دین داشتن به این معنی که اولاً تعلق خاطر و التزام به دین دارند و ثانیاً دین را در جامعه و عصر حاضر کارساز (حلال مشکلات) می‌دانند و به آن باور تفصیلی دارند، چهارم: درد توانایی و خلوص دین را داشتن، به این معنا که روشنفکر دینی خواستار آن است که اندیشه دینی هم ناب و پیراسته از اندیشه‌های غیردینی باشد و هم توانا و پاسخگوی مسائل و حل کننده مشکلات باشد. وی تأکید می‌کند «در هر عصری قدرت خاصی از دین برای گشودن گره‌های تازه و زدودن تعارضات تازه خواسته می‌شود و معرفت دینی با معارف بشری تازه‌ای روبرو می‌شود و یا به زدودن تعارض نوینی دعوت می‌کند و اینها همه موجب تجدید بنای معرفت دینی می‌گردد و به همین سبب است که قله کار روشنفکران دینی احیای دین و نو فهمیدن آن و بازسازی معرفت دینی است.»<sup>۱۰</sup> بنجمین ویژگی روشنفکران دینی آفت‌شناسی و خرافه‌ستیزی است که خود بر اثر مهاجرت و خروج از تقلید به وجود آمده است و از اینجا روشنفکر دینی به نوعی مبارزه اجتماعی هم کشیده می‌شود.

در مقابل این منظر درونی برخی از صاحب‌نظران روشنفکری دینی را از منظر بیرونی و با متد جامعه‌شناختی مورد توجه قرار داده‌اند. برای مثال علی‌رضا علوی تبار با استفاده از روش‌شناسی ایمره لاکاتوش<sup>۱</sup> تحت عنوان برنامه پژوهشی به

1- I. Lacatos

در مورد برنامه پژوهشی لاکاتوش نگاه کنید به پانوش شماره یازده همین بخش.

بررسی روشنفکری دینی پرداخته است.<sup>(۱۱)</sup>

علوی تبار هسته سخت یا فرضیه‌های اساسی و غیرقابل ابطال برنامه پژوهشی روشنفکری دینی را در شش عنصر خلاصه می‌کند که سه ویژگی اول در میان روشنفکران دینی و غیردینی مشترک است و سه ویژگی دوم عناصر متشکله جزء دینی روشنفکران دینی است.

اول: نگرش عقلانی و انتقادی، به معنای پذیرش ضرورت داشتن نگاهی عقلانی و انتقادی در شناخت انسان، جهان، دین و ارزیابی تدابیر و شیوه‌های زندگی. همین عنصر است که به روشنفکران امکان فراتر رفتن از سنت‌ها و چارچوب‌های رایج اندیشه را می‌دهد.

دوم: اهمیت و محوریت انسان، بر مبنای این جزء فعالیت اندیشگی روشنفکر معطوف به خواست‌ها، نیازها، حقوق، علایق و آرمان‌های انسانی است و روشنفکر خود را به نوعی پاسخگوی انسان‌ها و برآورنده نیازهای آنان می‌بیند.

سوم: تعهد در برابر سرنوشت دیگران، در برنامه روشنفکری علاقه به مصلحت عمومی و تلاش برای هدایت جامعه به سوی خواست‌ها و علایق و آرمان‌های راستین در مقابل علایق روزمره و گذرا دیده می‌شود. روشنفکری در این مفهوم به نوعی دردشناسی اجتماعی در مقابل «دانشمندی» به مفهوم سنتی آن نزدیک می‌شود.

تا اینجا تفاوتی میان روشنفکری دینی و غیردینی وجود ندارد. تفاوت این هسته سخت با هسته سخت دیگران در جزء دینی آن است. عناصر متشکله این جزء دینی به شرح زیر است:

چهارم: داشتن باورهای دینی و پذیرش داوری دین، به این معنا که روشنفکران دینی در برخی باورهای اساسی نظیر باور به وجود خداوند، معناداری هستی و اخلاقی بودن نظام هستی با سایر دینداران مشترکند.

علاوه بر این نوعی تسلیم در مقابل دین نیز در دینداران مشاهده می‌شود. بر این اساس از نظر یک دیندار هر کجا محدوده داوری دین باشد، در آن محدوده، دین داور شایسته‌ای برای رفتارها و روابط انسانی است و باید تسلیم آن بود. البته همان‌طور که بعداً تصریح خواهد شد محدوده داوری دین بسته به نوع نگرش

می‌تواند متفاوت باشد. نوعی تحول در این زمینه را می‌توان میان روشنفکران دینی مشاهده کرد.

پنجم: دینداری شرط لازم خوشبختی و سعادت انسان‌هاست، اگر چه برای خوشبختی و سعادت علاوه بر دین به چیزهای دیگری نیز نیازمندیم، هیچ چیز دیگری (از جمله علم، فلسفه، هنر، تکنولوژی و...) نمی‌تواند جای خالی دین را پر کند. دین نه یک امر مفید بلکه یک امر ضروری برای سعادت بشر است.

ششم: داشتن تعهد و رسالت دینی، روشنفکران دینی علاوه بر دینداری (باور دینی و داور دینی) می‌کوشند در جهت گستردن و ژرفا بخشیدن به آگاهی‌ها، احساس‌ها، باورها، گرایش‌ها و کنش‌های دینی حرکت کنند. اگر کسی دین را شرط لازم خوشبختی انسان‌ها بداند و در ضمن درباره سرنوشت دیگران احساس مسؤولیت و تعهد کند، منطقی است که برای دعوت دیگران به دین بکوشد و تلاش نماید.

تأمل در تاریخچه یکصدساله روشنفکری دینی تأیید می‌کند که عناصر ششگانه فوق در تمام دوره‌ها و در میان تمامی جریان‌های معروف به روشنفکری دینی مشترک بوده و طی تحولات مداوم در اندیشه و عمل آنها کم و بیش ثابت مانده‌اند. از این رو می‌توان با خیال راحت از آنها با عنوان هسته سخت یاد کرد.<sup>(۱۲)</sup>

علوی تبار عناصر تشکیل‌دهنده کمر بند محافظ را که در حال تحول بوده و با انعطاف‌پذیری و تغییر خود از هسته سخت دفاع می‌کنند در سه جزء اصلی زیر اینچنین خلاصه می‌کند:

اول: نسبت میان معرفت دینی با معارف بشری: از جمله نگرش‌های مطرح شده در این زمینه عبارتند از اعتقاد به وحدت نهایی آموزه‌های دینی با دانش‌های بشری، اعتقاد به وحدت میان جهان‌بینی دینی با یکی از معارف بشری (مابعدالطبیعه یا علوم تجربی)، اعتقاد به جداانگاری حوزه‌های مختلف معرفت بشری از معرفت دینی و وحدت نگرش در عین حفظ استقلال این حوزه‌ها از یکدیگر. نمی‌توان انکار کرد که این نگرش در میان روشنفکران تحول یافته است.

دوم: محدوده دین و انتظار ما از دین: در مورد اینکه چه پرسش‌هایی را می‌توان با دین در میان گذاشت نیز شاهد تحولات عمیقی بوده‌ایم. گاه نگاهی حداکثری در

حوزه دین‌شناسی قالب بوده است و حتی از دین انتظار ارائه نظریه‌ای در باب طبقات اجتماعی می‌رفته است. اما به تدریج به دیدگاهی حداقلی از دین نزدیک شده‌ایم. البته دیدگاه حداقلی نیز لزوماً آخرین تعبیر در این زمینه نخواهد بود. چه بسا در آینده شاهد گسترش مجدد دیدگاه‌های حداکثری در باب دین باشیم.

سوم: نگرش نسبت به عقلانیت: گفته شد که عقلانیت جایگاهی بنیادی در اندیشه روشنفکری دارد. در زمان ما حداقل دو تصویر از عقلانیت وجود دارد: عقلانیت حداکثری و عقلانیت انتقادی. پذیرش هرکدام از این‌گونه عقلانیت‌ها، پیامدهای مهمی در زمینه جایگاه عقلانیت در دینداری خواهد داشت.

تحول در عناصر سه‌گانه کمربند محافظ، طی سالیان دراز هسته سخت روشنفکری دینی را در مقابل پرسش‌ها، ابهام‌ها و شکست‌ها محافظت کرده است. علوی تبار همچنین به دو رهنمود ایجابی و یک رهنمود سلبی برنامه پژوهشی روشنفکری دینی اشاره می‌کند.<sup>(۱۳)</sup> دو رهنمود ایجابی عبارتند از:

الف - حساس بودن نسبت به داوری عرف دینداران: داور نهایی در زمینه دینی بودن یک تفسیر و برداشت دینی «عرف اهل دین» یا «جامعه دینی» است. در مباحث نظری و انتزاعی و تخصصی «عرف خاص» نقش محوری می‌یابد و در مباحث هویتی و مربوط به صورت اجتماعی رفتار «عرف عام» نقش اساسی را بازی می‌کند. بخش عمده‌ای از نیرو و انرژی روشنفکران دینی صرف اقناع عرف اهل دین و متقاعد کردن آنها می‌شده است. تلاش برای همراه داشتن این عرف گاه به کندی حرکت روشنفکری می‌انجامیده و از نوآوری آنها ممانعت می‌کرده است.

ب - استقبال از مدرنیته و دستاوردهای بلافصل آن: مدرنیته و دستاوردهای معرفتی و غیرمعرفتی آن برای روشنفکری دینی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. توجه به علوم تجربی و روش‌های آن، در مرحله بعد توجه به معرفت‌های درجه دوم و همچنین حساسیت نسبت به مفاهیمی چون توسعه، جامعه مدنی، حقوق بشر، نهاد انتخابات و... همگی در همین راستا قابل تفسیرند.

در کنار رهنمودهای ایجابی، این برنامه رهنمود سلبی خویش را نیز دارد. مهم‌ترین رهنمود سلبی برنامه روشنفکری دینی پرهیز از ایدئولوژی مدرنیسم است. از این دیدگاه ایدئولوژی مدرنیسم، ایدئولوژی عقلانیت انحصاری و

مطلق‌گراست؛ ایدئولوژی‌ای که برای بشر و اندیشه او هیچ ساخت غیرعقلانی را به رسمیت نمی‌شناسد، هر غیرعقلانی را ضدعقلانی می‌خواند و هرآنچه را از طریق عقل حاصل نشده باشد، دشمن می‌انگارد. (۱۴)

علوی تبار در جمع‌بندی خود از روشنفکری دینی با استفاده از مفاهیم لاکاتوش آن را یک «برنامه پیشرو» می‌داند. اما داوری درباره روشنفکری دینی به‌ویژه از دیدگاه تحول فرهنگ سیاسی بدون توجه به مباحث طرح شده در این جریان غیرممکن است. از همین‌رو در مبحث بعدی برخی مباحث مطرح شده از طرف روشنفکران دینی از منظر فرهنگ سیاسی مورد بحث قرار می‌گیرد.

### ۳- روشنفکری دینی و تحول فرهنگ سیاسی

پیش از این از عناصر مختلف فرهنگ سیاسی در ایران به‌ویژه پس از انقلاب اسلامی سخن گفته‌ایم. اکنون می‌خواهیم به نقش روشنفکران دینی در تأثیرگذاری بر عناصر مختلف تشکیل‌دهنده فرهنگ تبعی قبل از انقلاب اسلامی اشاره کنیم. بخشی از این نقش به سیاسی شدن مردم و جامعه ایران در فرایند انقلاب اختصاص دارد که قبلاً به آن پرداخته‌ایم. در این قسمت می‌خواهیم بیشتر به تحولات فرهنگ سیاسی بعد از انقلاب و نقش روشنفکری دینی در آنها اشاره کنیم. از این جهت ناچاریم به بسیاری از مباحث تازه جامعه فکری ایران اشاره کنیم. مباحثی که همچنان در حال تکوین‌اند و مورد نزاع. البته بررسی کلامی این ادعاها و نشان دادن حقانیت یا عدم حقانیت این آراء از حیطه این نوشته خارج است. در اینجا ما تنها به بررسی پیامدهای جامعه‌شناختی طرح این مباحث و تأثیر آنها بر فرهنگ سیاسی می‌پردازیم. به همین دلیل ما تنها امهات مباحث تأثیرگذار را مطرح می‌کنیم و گاه نیز بر حسب ضرورت به نقدهای وارد اشاره می‌کنیم. در این مباحث جدید بیشتر از همه به آراء عبدالکریم سروش و محمد مجتهد شبستری اشاره کرده‌ایم چراکه اینان بیش از همه در تعمیق و گسترش این مباحث نقش داشته‌اند.

### الف - تمایز دین از برداشت (معرفت) دینی

سنت‌گرایان مسلمان هنگامی که از مباحث اسلامی سخن می‌گویند آن را مستقیماً



به پیامبر (ص) یا شرع مقدس یا اسلام نسبت می‌دهند. عبارت‌هایی نظیر «اسلام می‌گوید...» «برطبق نظر اسلام...» فراوان یافت می‌شود. تصور اینان از اسلام مجموعه‌ای از «اطلاعات و معلومات است که از جانب خداوند آمده و اساس سازمان اجتماعی نیز باید بر آنها گذارده شود. در قرائت سنتی، وحی عبارت است از فرود آمدن مجموعه‌ای از گزاره‌ها و معلومات مشخص و بی‌نیاز از تفسیر و تأویل».<sup>(۱۵)</sup>

در مقابل روشنفکران دینی اصرار دارند تا دین را از معرفت دینی و تفسیر دینی جدا کنند. مثلاً از دیدگاه عبدالکریم سروش ذات دین تغییر نمی‌کند، اما فهم و معرفت انسان از دین در حال تحول است. معرفت دینی چیزی جز یکی از انواع معرفت‌های بشری نیست. به صرف اینکه موضوع این معرفت دینی، یک امر قدسی و الوهی است، آن معرفت لزوماً مقدس و الوهی نمی‌شود. معرفت دینی با حقیقت دین نباید مخلوط و مشتبه شود.<sup>(۱۶)</sup> در واقع معرفت دینی، متأثر از جهان‌بینی‌ای است که هر عالم و پژوهنده‌ای در امر دین از آبشخور آن تغذیه می‌شود.<sup>(۱۷)</sup>

محمد مجتهد شبستری پا را از این نیز فراتر می‌گذارد. وی این تصور که معانی متون - حداقل در آنچه که آقایان آن را نصوص می‌نامند - مستقیماً از کلمات و جملات به ذهن می‌آید و پاره‌ای از متون، یک فهم و یک تفسیر بیشتر ندارد را رد می‌کند. شبستری بر اهمیت مباحث پیچیده‌ای که دانش هرمنوتیک (تفسیر و تأویل متون) مطرح کرده تأکید می‌کند و در ادامه می‌افزاید «تمامی متون بدون استثنا تفسیرهای متفاوت را برمی‌تابد و «تنها تفسیر ممکن و درست» اصلاً معنا ندارد».<sup>(۱۸)</sup> البته نسیت معرفت دینی مستلزم نسبی بودن خود دین نیست. همچنین صرف نسبی بودن معرفت دینی، امکان تشخیص و تفکیک فهم درست از فهم نادرست را منتفی نمی‌کند.<sup>(۱۹)</sup>

از منظر فرهنگ سیاسی تفکیک دین از معرفت دینی باعث می‌شود تا از تسری تقدس به گزاره‌های معرفت دینی جلوگیری شود و بدین ترتیب یکی از منابع خشونت در جامعه یعنی مطلق‌گرایی به‌ویژه مطلق‌گرایی دینی اندک‌اندک تضعیف شود و از طرف دیگر زمینه برای بروز و ظهور آراء و اندیشه‌های مختلف حداقل در چارچوب دین فراهم گردد.

تقدس‌زدایی از معرفت دینی راه را بر تکفیر و تفسیق‌هایی که غالباً برای از میدان به در کردن رقیب به کار می‌رفتند، می‌بندد. بدین ترتیب زمینه برای ظهور نوعی تکثرگرایی درون دینی آماده می‌شود. در این زمینه باز هم سخن خواهیم گفت.

### ب - حداقل‌گرایی<sup>۱</sup> یا حداکثرگرایی<sup>۲</sup>

ادعای سنت‌گرایان مسلمان غالباً این است که اسلام دینی است که برای سامان دادن همه سپهرهای زندگی بشری در همه دوران‌ها آمده است. به عبارت دیگر اسلام به عنوان یک دین دارای آن چنان نظام‌های سیاسی، اقتصادی و حقوقی برآمده از علم فقه است که در همه عصرها می‌توان با آن‌ها زندگی کرد و خداوند نیز از انسان‌ها خواسته است که در همه عصرها با این نظام‌ها زندگی کنند.

انقلاب روحانیون، سرامدان انقلابی و روشنفکران را با انبوهی از مسائل اجتماعی، سیاسی و اقتصادی جدید روبرو کرد که طبق برداشت فوق‌الذکر باید از اسلام و به‌ویژه از فقه استنتاج می‌شد. «در اینجا روحانیون به دو گروه عمده تقسیم شدند: کسانی که فقه سنتی را برای اداره جامعه کافی می‌دانستند و کسانی که هوادار یک فقه پویا بودند که بتواند با چالش‌های امروزی، و غیرمنتظره‌ای که روحانیون با آنها روبرو بودند مقابله کند.» (۲۰)

اختلاف بر سر فقه سنتی و فقه پویا به تدریج به انتقاد از خود فقه تبدیل شد. برخی از این انتقادات به جایگاه کلی فقه در اداره جامعه مربوط می‌شد و برخی دیگر فقه موجود را به دلیل ناتوانی‌هایش مورد سرزنش قرار می‌داد. (۲۱)

یکی از انتقادات نوع اول این بود که «علم فقه، علمی اقلی است یعنی اقل احکامی را که برای رفع خصومت لازم است می‌دهد و لاغیر. نه اینکه حداکثرکاری را که برای اداره و تدبیر زندگی لازم است، بیاموزد.» همچنین «علم فقه علمی دنباله‌روست، یعنی جامعه‌ساز و طراح و برنامه‌ریز نیست، بلکه وقتی جامعه ساخته شد و شکل و صبغه خاصی به خود گرفت، فقه احکام آن را صادر می‌کند. فقیهان نه توسعه آوردند، نه بیمه، نه انتخابات، نه تفکیک قوا، نه بردگی را لغو کردند... بل در

1- minimalism

2- maximalism

مقابل همه اینها موضع‌گیری کردند و رفته‌رفته به آنها با اکراه رضایت دادند.<sup>(۲۲)</sup> انتقادات زیادی نیز به علم فقه کنونی شد. «علم فقه موجود مصرف‌کننده جهان‌شناسی و انسان‌شناسی و زبان‌شناسی و جامعه‌شناسی کهن است و به همین سبب اجتهاداتش مقنع و پاسخگو نیست.» یا «علم فقه کنونی علمی تکلیف‌مدار است نه حق‌مدار.»<sup>(۲۳)</sup>

اما فراتر از اینها به چالش کشیده شدن برداشت حداکثری از اسلام بود. «دینی که می‌خواهد جاودان و خاتم باشد، راهی ندارد، جز اینکه به هسته و رشته مشترکی که آدمیان را در همه ادوار و اعصار به هم پیوند می‌دهد، بچسبد و از فروغ و حواشی و زواید صرف‌نظر کند و گرنه چون جامه‌ای خواهد شد برای یک جامعه و منطقه خاص و نه بیشتر.»<sup>(۲۴)</sup> «دین اسلام (هم) آنطور که در بسط تاریخی خودش را نشان داده است، نظام‌هایی که در همه عصرها بتوان با آن زندگی کرد نداشته است و هیچ دینی نمی‌تواند چنان نظام‌هایی داشته باشد و اصلاً چنین دعوی معقول نیست و فقدان چنین نظام‌هایی برای هیچ دینی و از جمله دین اسلام نقص نیست.»<sup>(۲۵)</sup> از این دیدگاه «دین به معنای سلوک معنوی در زندگی و تأدب به آدابی است که شایسته حضرت حق تعالی است و وحی به معنای عالی‌ترین تجربه معنوی و دینی انسان است که افق هستی او را می‌گشاید و او را در جذبه خداوند قرار می‌دهد و بدون اینکه ساحت‌های دانش و تجربه انسانی را تخریب کند به آنها معنا می‌بخشد. این دین و وحی با واقعیات هیچ عصری در تضاد قرار نمی‌گیرد.»<sup>(۲۶)</sup>

بدین ترتیب روشنفکران دینی بعد از انقلاب گوهر پیام دین را معنابخشی به زندگی و هدایت اقلی انسان می‌دانند. براین اساس، هدف و رسالت دین به دست دادن حداقل‌ها (چه در قلمرو احکام، اخلاقیات، جهان‌بینی و معارف دینی و به طور کلی هدایت) است. حداقل‌هایی که انسان به خودی خود و با تجربه خود نمی‌تواند دریابد. اما بقیه بخش‌های زندگی اجتماعی به علم و تجربه بشری واگذار می‌شود. در سیاست نیز وضع به همین منوال است. «دین در باب حکومت هم اگر حرفی دارد، حرف اقلی است. نه اکثری، حرف اقلی‌اش هم در باب مشروعیت است، نه مدیریت.»<sup>(۲۷)</sup>

بدین ترتیب بجز بخشی کوچک از زندگی فردی و اجتماعی که گزاره‌های دینی

حداقلی تکلیف آنها را مشخص می‌کنند، بقیه بخش‌های زندگی تابع شرایط زمان و مکان و تجربه بشری خواهد بود. براین اساس علم و دانش بشری مجال بیشتری برای ساماندهی زندگی فردی و اجتماعی انسان خواهد داشت و حکومت نیز از این امر مستثنا نخواهد بود.

### ج - یکتانگاری یا تکثرگرایی

هنگامی که از تمایز دین از معرفت دینی سخن می‌گفتیم به مهم‌ترین نتیجه آن یعنی نوعی پلورالیسم درون دینی اشاره کردیم. اجمالاً آن سخن را باز می‌گوییم که «فهم ما از متون دینی بالضرورة متنوع و متکثر است و این تنوع و تکثر قابل تحویل شدن به فهم واحد نیست و نه تنها متنوع و متکثر است، بلکه سیال است. دلیلش هم این است که متن صامت است و ما همواره در فهم متون دینی و در تفسیر آنها... از انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌هایی کمک می‌گیریم و چون هیچ تفسیری بدون تکیه بر انتظاری و پرسشی و پیش‌فرضی ممکن نیست و چون این انتظارات و پرسش‌ها و پیش‌فرض‌ها از بیرون دین می‌آید و چون بیرون دین متغیر و سیال است و علم و فلسفه و دستاوردهای آدمی مرتباً در حال تزاید و تراکم و تغییر و و تحولند، ناچار تفسیرهایی که در پرتو آن پرسش‌ها و انتظارات و پیش‌فرض‌ها انجام می‌شوند، تنوع و تحول خواهند پذیرفت.» (۲۸)

براین اساس «هیچ تفسیر رسمی و واحد از دین و لذا هیچ مرجع و مفسر رسمی از آن وجود ندارد. و در معرفت دینی، همچون هر معرفت بشری دیگر قول هیچ‌کس حجت تعبدی برای کس دیگر نیست و هیچ فهمی مقدس و فوق چون و چرا نیست.» (۲۹)

مجتهد شبستری نیز چون سروش براین نکته تأکید می‌کند که «مفسران وحی اسلامی همیشه براساس پیش‌فهم‌ها، علایق و انتظارات خود از کتاب و سنت به تفسیر آن پرداخته‌اند.» و در این راه هیچ‌گونه استثنایی در کار نبوده است. (۳۰)

همه این تلاش‌ها زمینه‌ساز یک جامعه تکثرگرا در چارچوب اسلام است، چرا که تعدد و تکثر فهم‌ها و برداشت‌های - البته روشمند - دینی را رسمیت می‌بخشد. سروش در تلاشی دیگر سعی می‌کند تا حیطه این پلورالیسم را به خارج از مرزهای

دین نیز بکشانند. او در «صراط‌های مستقیم» به دنبال تبیین تنوع و تعدد تفسیر تجربه‌های دینی است.

سروش از منظری برون دینی و در توصیفی که با تجویز همراه است می‌گوید: «عالم، عالم کثرات است و مقتضای علل طبیعی و اذهان بشری، این است که ملت‌ها و دولت‌ها و دین‌ها و درک‌ها متنوع و متکثر می‌شوند و هر کوششی برای برانداختن کثرتی، به کثرتی دیگر می‌انجامد.» از دیدگاه وی تنها راه وحدت فرق اسلامی «جز این نیست که این کثرت را واقعاً طبیعی بدانیم و آن را بپذیریم.»<sup>(۳۱)</sup>

همه این تلاش‌ها به خاطر این است که تکثرگرایی در فرهنگ جامعه نهادینه شود و جامعه یکتانگار به سمت جامعه تکثرگرا حرکت کند. توجه کنید «جامعه پلورالیستیک که جامعه‌ای است غیرایدئولوژیک، یعنی بدون تفسیر و مفسران رسمی و بناشده بر عقل کثرت‌اندیش نه عاطفه وحدت‌کیش، و پرمروت و پرمدارا، و برخوردار از جریان آزاد اطلاعات و... از جایی آغاز می‌شود که حاکمان و رعایا، همه اذعان کنند که اصل در عالم طبیعت و اجتماع کثرت است نه وحدت، تباین است نه تشابه، و عزم بر الگوی واحد دادن به زندگی و دین و زبان و فرهنگ و اخلاق و عادات و آداب آدمیان، عزم محال کردن است و وزر و وبال بردن. زدودن آن کثرت نه ممکن است و نه مطلوب. کثرت دینی اگر به ده برهان، مطلوب و مقبول است، کثرت فرهنگی و سیاسی به صد زبان و بیان قابل تأیید و توصیه است.»<sup>(۳۲)</sup>

## د - اسلام و دموکراسی

مقوله اسلام و دموکراسی و سازگاری‌ها یا تعارضات میان این دو فراوان مورد بحث قرار گرفته است. نخبگان سنتی عموماً به عنوان مخالفان دموکراسی از آن به اسم «دموکراسی غربی» نام می‌برند و موارد متعارض با آن را در اسلام برجسته می‌کنند تا دموکراسی غربی را رد کرده باشند. در مقابل، روشنفکران لاییک با اصل گرفتن دموکراسی به عنوان یک نیاز دنیای امروز و با برجسته کردن موارد متعارض با آن در اسلام، اسلام را به عنوان یک دین غیر دموکراتیک یا حتی ضد دموکراسی مورد تخطئه قرار می‌دهند. در اینجا است که روشنفکران دینی به خاطر رسالت تاریخی‌شان تلاش می‌کنند میان اسلام و دموکراسی نوعی آشتی و سازگاری ایجاد

کنند.

شاید در میان نظریات مختلف روشنفکران دینی در مورد نسبت دین و دموکراسی نظریه حکومت دمکراتیک دینی قابل توجه‌تر باشد. عبدالکریم سروش برای پی افکندن چنین حکومتی ابتدا میان جامعه دینی و جامعه ایدئولوژیک تقابل برقرار می‌کند: «در جامعه ایدئولوژیک حکومت، جامعه را ایدئولوژیک می‌کند، اما در جامعه دینی، جامعه، حکومت را دینی می‌کند. در جامعه ایدئولوژیک یک تفسیر رسمی از ایدئولوژی حاکم است اما در جامعه دینی، تفسیر غالب داریم اما تفسیر رسمی از دین نداریم. در جامعه ایدئولوژیک، کار ایدئولوژی به دست ایدئولوگ‌ها سپرده می‌شود. در جامعه دینی امر دین عظیم‌تر از آن است که فقط به دست مفسران رسمی سپرده شود.»<sup>(۳۳)</sup>

از طرف دیگر از آنجا که دین اقلی است «در باب حکومت هم اگر حرفی دارد، حرف اقلی است، نه اکثری، حرف اقلی‌اش هم در باب مشروعیت است، نه مدیریت.»<sup>(۳۴)</sup> بدین ترتیب، دین طرح و روشی برای حکومت کردن ندارد و کوشش در استخراج چنین طرح و روشی عبث و ابر است. اداره عقلانی جوامع جدید مستلزم چیزی بیش از احکام فقهی دینی است. روش‌های جدید حکومت کردن را باید به جای دین از علوم اجتماعی جدید مانند اقتصاد و جامعه‌شناسی و مدیریت عمومی استنباط و استخراج کرد.<sup>(۳۵)</sup> بدین ترتیب اداره جامعه به تجربه بشری و در اینجا نظام دموکراتیک ارجاع می‌شود. حال این سؤال پیش می‌آید که چگونه این حکومت دموکراتیک، دینی می‌شود؟ پاسخ سروش این است که در جامعه دینی، هر حکومتی که مبتنی بر افکار عمومی جامعه باشد، لزوماً و طبیعتاً یک حکومت دینی است. به عبارت دیگر «حکومت دینی مسبوق به جامعه دینی و مناسب با آن است و در چنین جامعه‌ای هرگونه حکومت غیردینی، غیردموکراتیک هم خواهد بود.»<sup>(۳۶)</sup>

به نظر سروش حکومت دموکراتیک دینی باید دغدغه حقوق بشر و دغدغه حقوق خداوند را همزمان داشته باشد.<sup>(۳۷)</sup> و البته این به معنای حاکم کردن یک فهم رسمی از شریعت (حکومت ایدئولوژیک) نیست. سروش تأکید می‌کند: حکومت‌های دموکراتیک دینی برای «دینی» بودن لازم دارند که دین را هادی و داور مشکلات و منازعات خود کنند و برای «دموکراتیک» بودن لازم دارند که فهم

اجتهادی دین را، در هماهنگی با احکام عقل جمعی، سیال کنند. در این شیوه، لیبرالیسم حذف می‌شود اما دموکراسی در پناه عقل جمعی با دینداری عاقلانه و عالمانه می‌آمیزد.»<sup>(۳۸)</sup>

اگرچه نظریات سروش با مخالفت‌هایی نیز مواجه شده است<sup>(۳۹)</sup> اما به نظر می‌رسد سروش توانسته باشد در عین حذف لیبرالیسم، دموکراسی را حفظ کند و آن را با درک حداقلی‌اش از دین سازگار نماید.

روی هم رفته روشنفکران دینی با بازتفسیر بخشی از سنت - به‌ویژه مذهب - و کنارگذاشتن بخشی دیگر و بزرگنمایی مؤلفه‌هایی از فرهنگ و مذهب به دنبال ایجاد فرهنگ‌گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن بوده‌اند. این فرهنگ جدید از یک طرف ریشه در سنت، مذهب و هویت تاریخی این مرز و بوم دارد و از سوی دیگر به دنبال پاسخگویی به نیازهای انسان امروز است.

بخش سیاسی این فرهنگ، دموکراتیک و تکثرگرا است و در عین حال همچنان دینی و بومی است. درست به همین دلیل هنگامی که این فرهنگ از میان نخبگان به عامه مردم نشست می‌یابد، کل فرهنگ سیاسی را دموکراتیزه می‌کند. تحولی که با توجه به جابجایی در گروه‌های مرجع آغاز شده است.

## پانویست‌های بخش نهم:

- ۱ - مهرزاد بروجرودی، *روشنفکران ایرانی و غرب*، ترجمه جمشید شیرازی، تهران، نشر فرزانه، ۱۳۷۷، ص ۲۴۲.
- ۲ - مصطفی ملکیان، *حوزه و دنیای جدید*، گفتگو با مجله راه نو، شماره ۱۳، ص ۱۹.
- ۳ - بروجرودی، پیشین، صص ۲۴۲-۲۴۳.
- ۴ - ملکیان، پیشین، ص ۱۸.
- ۵ - ملکیان، پیشین، ص ۱۹.
- ۶ - بروجرودی، پیشین، ص ۲۴۱.
- ۷ - مجید محمدی، *درآمدی بر جامعه‌شناسی و اقتصاد فرهنگ در ایران امروز*، تهران، نشر قطره، ۱۳۷۷، صص ۶۰-۶۱.

- ۸ - محمدی، پیشین، صص ۸۷-۸۶.
- ۹ - ملکیان پیشین، ص ۱۸.
- ۱۰ - عبدالکریم سروش، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران، صراط، ۱۳۷۰، صص ۴۰-۵۴.
- ۱۱ - از نظر لاکاتوش پژوهشگران به طور دلخواه به مطالعه و پژوهش نمی‌پردازند، بلکه بیشتر درگیر یک «برنامه پژوهشی» هستند و توسط آن هدایت می‌شوند. این برنامه پژوهشی به آنها رهنمودهایی، هم درباره چگونگی پیش رفتن و هم درباره چگونگی پیش رفتن ارائه می‌کند. هر برنامه پژوهشی درباره مواردی که نباید پیش رفت یا درباره روش‌های پژوهشی که باید از آنها اجتناب کرد، رهنمودهایی می‌دهد که به عنوان رهنمودهای سلبی یاد می‌شوند.
- اساساً رهنمودهای سلبی یک برنامه پژوهشی این ضرورت را گوشزد می‌کند که فرضیه‌های اساسی نهفته در پشت برنامه پژوهشی - که لاکاتوش آن را هسته سخت برنامه نامید - در طول پیشروی برنامه، ابطال یا اصلاح شود. در کنار رهنمود سلبی، هر برنامه پژوهشی شامل مجموعه‌ای از رهنمودهای ایجابی نیز هست که ما را راهنمایی می‌کند که چگونه پیش برویم یا چه روش پژوهشی را دنبال کنیم.
- رهنمودهای ایجابی یک برنامه پژوهشی شامل مجموعه‌ای از دستورهای که نشان می‌دهد چگونه آن برنامه را می‌توان پیش برد. رهنمودهای ایجابی، مجموعه‌ای از رهنمودهاست؛ در این باره که چگونه هسته سخت برنامه تکمیل شود تا برنامه بتواند توضیحات یا پیش‌بینی‌هایی درباره یک موضوع فراهم کند. به همین منظور رهنمود ایجابی به تولید نظریه‌های ویژه‌ای در برنامه می‌انجامد، که در آن، نظریه ویژه نه تنها پیرامون هسته سخت برنامه ساخته شده، بلکه دربرگیرنده آن هسته سخت نیز هست. همچنین رهنمود ایجابی راهنمایی‌هایی درباره اینکه چه کنیم وقتی مشکلاتی بر سر راه پیشرفت برنامه به وجود می‌آید، ارائه می‌کند.
- به‌طور اجمالی در هر برنامه پژوهشی بر مبنای یک تصمیم روش شناختی، گروهی از فرضیات غیرقابل ابطال پنداشته می‌شوند و حتی در صورت برخورد یک برنامه پژوهشی با ابطال‌های تجربی و یا مشکلات منطقی «هسته سخت» اصلاح یا تعویض نمی‌شود، بلکه گروه دیگری از فرضیات که به کمر بند حمایتی مشهورند، اصلاح یا تعویض می‌گردند.
- برای مطالعه بیشتر پیرامون نظرات لاکاتوش نگاه کنید به:
- آلن، ف، چالمرز، چیستی علم، سعید زیباکلام، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۴، صص ۹۹-۱۱۲.
- ۱۲ - علی‌رضا علوی تبار، روشنفکری دینی؛ یک برنامه پژوهشی، کیان شماره ۴۳، ص ۴۴.
- ۱۳ - همان، صص ۴۴-۴۵.
- ۱۴ - همان، ص ۴۵.
- ۱۵ - محمد مجتهد شبستری، دین، مدارا و خشونت، مصاحبه با کیان شماره ۴۵، ص ۱۴.
- ۱۶ - عبدالکریم سروش، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران، صراط، ۱۳۷۰، ص ۱۵۸.
- ۱۷ - همان، ص ۱۴۷ و ص ۱۶۲.
- ۱۸ - محمد مجتهد شبستری، قرائت رسمی از دین، بحران‌ها، چالش‌ها، راه‌حل‌ها، مصاحبه با مجله راه نو، شماره ۱۹، ص ۲۰.



- ۱۹ - سروش، پیشین، ص ۱۱۸.
- ۲۰ - بروجردی، پیشین، ص ۲۵۶.
- ۲۱ - نگاه کنید به: عبدالکریم سروش، فقه در ترازو؛ چند پرسش از محضر آیت الله منتظری، کیان شماره ۴۶.
- ۲۲ و ۲۳ - سروش، پیشین، ص ۲۱.
- ۲۴ - عبدالکریم سروش، دین اقلی و اکثری، کیان شماره ۴۱، ص ۸.
- ۲۵ - مجتهد شبستری، قرائت رسمی از دین، مصاحبه با مجله راه نو، شماره ۱۹، ص ۱۸.
- ۲۶ - محمد مجتهد شبستری، دین، مدارا، خشونت، میزگرد کیان ۴۵، ص ۱۴.
- ۲۷ - عبدالکریم سروش، پیشین، ص ۹.
- ۲۸ - عبدالکریم سروش، صراط‌های مستقیم، تهران، صراط، ۱۳۷۷، صص ۲-۳.
- ۲۹ - همان، ص ۶.
- ۳۰ - محمد مجتهد شبستری، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران، طرح نو، ۱۳۷۵، صص ۷-۸.
- ۳۱ - سروش، پیشین، ص ۶۶.
- ۳۲ - همان، ص ۴۹.
- ۳۳ - عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، تهران، صراط، ۱۳۷۳، ص ۱۵۵.
- ۳۴ - سروش، دین اقلی و اکثری، کیان شماره ۴۱، ص ۸.
- ۳۵ - عبدالکریم سروش، سقف معیشت بر ستون شریعت، کیان شماره ۲۶، ص ۲۸.
- ۳۶ - عبدالکریم سروش، فربه‌تر از ایدئولوژی، ص ۲۷۹.
- ۳۷ - همان، ص ۲۷۴.
- ۳۸ - همان، ص ۲۸۱.
- ۳۹ - در مورد مقالاتی که در نقد نظریه دکتر سروش نوشته شده است نگاه کنید به:
  - علی رضا علوی تبار، حاکمیت مردم در جامعه دینداران، کیان شماره ۲۲.
  - مقصود فراستخواه، رابطه دین و سیاست در جامعه دینی، کیان شماره ۱۸.
  - حسن یوسفی اشکوری، پارادوکس اسلام و دموکراسی؟، کیان شماره ۲۱.
  - بیژن حکمت، مردم سالاری و دین سالاری، کیان شماره ۲۱.
  - مجید محمدی، غسل تعمید سکولاریزم یا نجات دین، کیان شماره ۲۱.
  - حمید پایدار، پارادوکس اسلام و دموکراسی، کیان شماره ۱۹.

## بخش دهم: پی‌گفتار

چکیده نظر نگارنده آن بود که فرهنگ سیاسی تبعی قبل از انقلاب در فرایند انقلاب به فرهنگ سیاسی تبعی - مشارکتی تبدیل شد. همچنین پیامدهای انقلاب و تحولات بیست ساله پس از آن فرهنگ سیاسی تبعی - مشارکتی را آرام آرام و به تدریج به سمت فرهنگ سیاسی مشارکتی هدایت کرده است.

در فصل اول این کتاب تلاش کردیم تا از مجموعه عناصر فرهنگ سیاسی در ایران پیش از انقلاب اسلامی یک جمع‌بندی ارائه دهیم. به همین جهت ابتدا اقتدارگرایی، (۲) توهم توطئه و (۳) فرهنگ ستیز و خشونت را به عنوان عناصر اصلی فرهنگ سیاسی در ایران پیش از انقلاب برشمردیم و سعی کردیم تا با ارجاع به سرمنشأها و ریشه‌های هر یک از این عناصر و مؤلفه‌ها نتایج احتمالی هریک را بازگو کنیم. علاوه بر عناصر اصلی، عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی را نیز برشمردیم: (۱) ذهن‌گرایی - واقعیت‌گریزی، (۲) عمل‌زدگی - سیاست‌گریزی، (۳) تقدیرگرایی - منجی‌گرایی، (۴) مطلق‌گرایی - اسطوره‌زدگی و (۵) بدبینی - بی‌اعتمادی.

در تلاشی برای بازشناسی ریشه‌های اقتدارگرایی به عنوان مهم‌ترین عنصر اصلی فرهنگ سیاسی ایران به ساخت سیاسی اقتدارگرا یعنی پاتریمونیالیسم و نوپاتریمونیالیسم و همچنین به ساخت اقتدارگرایی خانواده اشاره کردیم. در ریشه‌شناسی «توهم توطئه» با اشاره به ریشه‌های اساطیری، تاریخی و سیاسی این عنصر، بر اهمیت تجربه توطئه قدرت‌های استعماری، توطئه‌پردازی دستگاه‌های امنیتی، دوگانه‌اندیشی (ثنویت)، تقدیرگرایی و ضعف پژوهش در علوم اجتماعی انگشت نهادیم. همچنین ساختار استبدادی، ساختار اجتماعی مبتنی بر نابرابری، موقعیت ژئوپولیتیکی ایران، یکتانگاری معرفتی و یکتانگاری دینی را به عنوان ریشه‌های موجد فرهنگ ستیز و خشونت برشمردیم.

نتایج این عناصر هم عبارت بودند از پیدایش شخصیت اقتدارگرا. مشکل

دموکراسی با ثبات (مسئله نظم - آزادی)، بی‌اعتمادی به دولت، قواعد بازی و رقیب سیاسی، کلبی مسلکی سیاسی، فقدان اعتماد به نفس سیاسی، درک مبارزه سیاسی براساس خصومت و خشونت و نه رقابت، افزایش هزینه مشارکت سیاسی و بحران مشروعیت تقریباً دائمی. بدیهی است که این عناصر فرهنگ سیاسی مشارکتی ایجاد نمی‌کنند.

عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی نظیر خیال‌اندیشی‌های ساده‌انگارانه، تقدم عمل بر اندیشه، کنار آمدن با تقدیر و منتظر منجی شدن همگی به نوعی تشویق‌کننده بی‌تفاوتی و انفعال سیاسی شدند. همچنین نفی تکرگرایی در ساحت اندیشه و عمل، امتناع نقد اجتماعی عالمانه و بی‌حب و بغض، افزایش هزینه مشارکت سیاسی و افزایش خطرپذیری سیاسی (ریسک سیاسی) از نتایج مسلم عناصر ثانویه فرهنگ سیاسی ما بودند که در مجموع همگی به نوعی مانع فرهنگ سیاسی مشارکتی و دموکراتیک می‌شدند.

در مجموع جهت‌گیری‌های شناختی فرهنگ سیاسی در ایران قبل از انقلاب، دولت را اقتدارگرا، سرکوبگر، غیرقابل اعتماد و احیاناً عامل بیگانه می‌دانند. بازیگران سیاسی و قواعد سیاسی نیز غیرقابل اعتماد محسوب می‌شوند. مطابق جهت‌گیری‌های احساسی نسبت به دولت، بازیگران سیاسی و حتی نسبت به کل عرصه سیاست بدبینی، ترس و تنفر وجود دارد. همچنین خشونت، عدم تساهل و ستیز، تقدیرگرایی، منجی‌گرایی، اسطوره‌زدگی و مطلق‌گرایی بخش‌های مختلف جهت‌گیری‌های ارزشی فرهنگ سیاسی را تشکیل می‌دهند.

جمع‌بندی این فصل نشان می‌دهد که فرهنگ سیاسی حاکم بر جامعه ایران پیش از انقلاب اسلامی کاملاً تبعی بوده و هیچ نوع مشارکتی را تشویق نمی‌کند. در این فرهنگ، استبداد و بی‌اعتمادی عناصر غالبی هستند که بی‌تفاوتی سیاسی و انفعال اجتماعی را به وجود می‌آورند.

فصل دوم این مجموعه به انقلاب اسلامی، تحولات پس از آن و تأثیرات آنها بر دگرگونی فرهنگ سیاسی در ایران اختصاص یافته است. ابتدا فرایند انقلاب را از منظر فرهنگ سیاسی توضیح دادیم. از این دیدگاه مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی نظیر بی‌اعتمادی زمینه‌ساز بحران مشروعیت گردیدند. از طرف دیگر ساخت آمرانه و

اقتدارگرا همواره با فساد پنهان اما عمیق روبرو بود که شکاف دولت - ملت را بیش از پیش پر نشدنی می‌کرد. از طرف دیگر روشنفکران دینی یا ایدئولوگ‌های اسلام رادیکال با برجسته‌تر کردن عناصر مشارکت طلبانه فرهنگ سیاسی مذهبی زمینه را برای ایجاد ایدئولوژی انقلابی رادیکال و بسیج کننده توده‌ها فراهم کردند. ایدئولوژی که با رهبری سیاسی و تشکیلاتی روحانیون، انقلاب را به پیروزی رساند.

پیروزی انقلاب در واقع به یک معنا پر شدن دفعی شکاف تاریخی دولت - ملت در ایران بود. چراکه رهبران و نخبگان انقلابی خود از بین مردم کوچه و بازار و نه از طبقه حاکم به فعالیت‌های انقلابی کشانده شده بودند، و از طرف دیگر توده‌های مردم نیز با اعتماد به این نخبگان انقلابی وارد صحنه سیاسی شدند. براین اساس پر شدن شکاف تاریخی دولت - ملت در بهمن ۱۳۵۷ در تخفیف بدینی و بی‌اعتمادی تاریخی به سیاست و رهبران سیاسی نقش عمده‌ای داشت. تفسیر مجدد اسلام شیعی یک ایدئولوژی انقلابی پدید آورد که به صورتی گسترده و عمیق جامعه ایران را سیاسی کرد. فرایندی که می‌توان آن را جامعه‌پذیری سیاسی مجدد دانست که طی آن فرهنگ سیاسی تبعی پیش از انقلاب به نوعی فرهنگ سیاسی تبعی - مشارکتی تحول یافت. با همه اینها مشارکت در فرهنگ سیاسی جدید اولاً به شکل نهادینه و مدنی در نیامده است و شکل توده‌ای دارد. و ثانیاً هنوز خشونت‌آمیز است و نه مسالمت‌آمیز. در سال‌های بعد است که این مشارکت آرام آرام باید به مشارکت نهادینه شده و در قالب رقابت مسالمت‌آمیز سیاسی تبدیل شود.

انقلاب اسلامی بر اقتدار سیاسی و ساخت سیاسی در ایران نیز تأثیری غیرقابل انکار نهاد. پیروزی انقلاب در واقع پایان اقتدار سنتی و ساخت پاتریمونیالی در ایران بود. اقتدار جایگزین حداقل در سال‌های اولیه انقلاب اقتدار کاریزمایی بود. امام خمینی رهبری بود که همواره صاحب توانایی‌ها یا خصوصیات فوق‌طبیعی، فوق انسانی یا حداقل استثنایی تلقی می‌گردید. از منظر بیرونی نیز رهبری امام خمینی زندگی سیاسی سنتی را قطع کرد، نهادهای سنتی را درهم شکست و شیوه نوینی از فهم مناسبات میان انسان‌ها ایجاد کرد و از همین‌روست که رهبری امام خمینی کاریزمایی دانسته می‌شود. بدین ترتیب اقتدار کاریزمایی جانشین اقتدار سنتی گردید. اما اقتدار کاریزمایی نیز بنابر خصلت ذاتی خود پایدار نماند.

تصویب قانون اساسی و شکل‌گیری نهادهای قانونی مختلف را می‌توان آغاز فرایند نهادینه شدن حرکت انقلابی یا روزمره شدن کاریزما دانست. فرایندی که اقتدار کاریزمایی را به اقتدار قانونی - بوروکراتیک تبدیل می‌کرد. آغاز رهبری جدید در سال ۱۳۶۸ را باید پایان دوره رهبری کاریزمایی و طلیعه قوت گرفتن اقتدار قانونی - بوروکراتیک در جامعه ایران دانست. بدیهی است که اقتدار قانونی - بوروکراتیک نسبت به اقتدار سنتی و حتی اقتدار کاریزمایی با فرهنگ سیاسی مشارکتی یا مردمسالارانه سنخیت بیشتری دارد.

از طرف دیگر دولت برآمده از انقلاب، یک دولت انقلابی بود که با فرهنگ سیاسی تبعی مشارکتی به وجود آمده در دوران انقلاب، تناسب تام داشت. با این همه روزمره شدن کاریزما و ناپایداری ساخت انقلابی به تحول ساختی انجامید. از این دیدگاه ساخت سیاسی جدید با ساخت پاتریمونیالی یا نوپاتریمونیالی سابق تفاوت عمده‌ای داشت. ویژگی‌های ساخت جدید را هم در جملات امام خمینی به عنوان رهبر کاریزمایی انقلاب و بنیانگذار آن و هم در قانون اساسی به عنوان میثاق ملی می‌توان سراغ گرفت. ساخت سیاسی جدید در مجموع یک «تئودموکراسی» یا دموکراسی اسلامی است که در چارچوب اسلام ظرفیت دموکراتیک بالایی دارد. این ظرفیت اگرچه تاکنون، به تمامی، به صورت بالفعل در نیامده است اما به نظر می‌رسد انقلاب با پشت سر گذاردن دوران تثبیت در درازمدت از این ظرفیت استفاده خواهد کرد. با تحول ساخت سیاسی از ساخت اقتدارگرا به تئودموکراسی بدون تردید فرهنگ اقتدارگرا کمتر بازتولید خواهد شد.

تحول دیگری که در حوزه سیاست دیده می‌شود شکل‌گیری تکثر سیاسی در ایران است. انقلاب با ایجاد یک ساختار سیاسی جدید در ایران توانست زمینه را برای ظهور و بروز نیروهای اجتماعی در چارچوب اسلام آماده کند. علاوه بر این صحنه گذاردن امام خمینی بر پیدایش دو جناح سیاسی در ایران را می‌توان به معنای پذیرش نفس «اختلاف» و نهادینه کردن «تکثر» در عرصه سیاسی دانست. چیزی که پیش از آن قانون اساسی نیز آن را مورد تأیید قرار داده بود.

تجربه اداره جامعه به وسیله نخبگان انقلابی، آرام آرام به پیدایش جناح‌های سیاسی و فکری مختلفی انجامید که هر یک برای اداره بهینه جامعه طرح و نقشه‌ای

داشتند. بدین ترتیب درست روی گسل‌ها و شکاف‌های اجتماعی جناح‌های سیاسی مختلف شکل گرفتند. جناح‌های سیاسی که احتمالاً در آینده به صورت احزاب سیاسی تمام عیار، رخ نشان خواهند داد. این تکرر به نوبه خود تفکر یکتانگار و مطلق‌گرا را تضعیف خواهد کرد و به تدریج به تکوین فرهنگ تکثرگرایانه کمک خواهد کرد.

تحولات اجتماعی گسترده در دو دهه گذشته نیز در دگرگونی فرهنگ سیاسی تأثیرگذار بوده‌اند. تحولات جمعیتی نقش جوانان، زنان و شهرنشینان را در تحولات اجتماعی حائز اهمیت فراوان ساخته است. جوانان به دلیل نوگرایی و نواندیشی، زنان به دلیل آگاهی از مطالبات فراوانشان از ساخت اقتدارگرا و مردسالار و طبقه متوسط شهرنشین به دلیل برخورداری از سواد، تحصیلات دانشگاهی و اطلاعات، از پتانسیل بالایی جهت کسب هویت‌های تازه برخوردارند. درست به همین دلیل است که اینان را می‌توان به نوعی کارگزاران تحول فرهنگی در بستر جامعه دانست.

از طرف دیگر تغییر سطوح تحصیلی تأثیرات عمده‌ای در فرهنگ سیاسی بجای گذاشته است. افزایش نرخ باسوادی به قریب ۸۰ درصد افراد لازم‌التعلیم می‌تواند به افزایش آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی کل جامعه منتج شود. همچنین گسترش تحصیلات دانشگاهی به معنای تقویت، تعمیق و گسترش عقلانیت انتقادی در جامعه است. عقلانیتی که بدون تردید به حوزه سیاست نیز کشیده می‌شود.

از طرف دیگر جامعه روستایی ایران نیز با ورود تحصیل‌کردگان دانشگاهی، رسوخ رسانه‌ها، گسترش شبکه بانکی، بهره‌مندی از تسهیلات بهداشتی و آموزشی متحول شده است. این تحولات، روستایی ایرانی را آگاه‌تر و خردگراتر کرده است. علاوه بر این اکنون روستایی امکان انتخاب بیشتری دارد.

به نظر می‌رسد مهم‌ترین تحول اجتماعی پس از انقلاب تغییر در گروه‌های مرجع باشد. این تحول به نوبه خود حاصل تحولات دیگری بود. تا پیش از انقلاب تأثیر گروه‌های مرجع سنتی در میان عامه مردم بسیار بیش از تأثیر گروه‌های مرجع مدرن بود. از یک طرف مردم با گروه‌های مرجع سنتی (روحانیون و حوزویان) هم‌زبانی و همدلی بیشتری حس می‌کردند و از طرف دیگر گروه‌های مرجع مدرن (روشنفکران و دانشگاهیان) به دلیل متأثر بودن از ایدئولوژی شبه مدرنیستی غیرمذهبی یا ضدمذهبی نمی‌توانستند با لایه‌های سنتی جامعه - که اکثریت را هم تشکیل می‌دادند

- ارتباط برقرار کنند.

دو دهه پس از پیروزی انقلاب اسلامی در ایران اولاً محبوبیت گروه‌های مرجع سنتی (روحانیون و حوزویان) روبه افول نهاده است. ثانیاً با ظهور روشنفکران دینی جدید، جریانی میانی شکل گرفت که در عین نزدیکی زبانی با توده‌ها و امکان بیشتری که برای تأثیرگذاری بر توده‌ها داشت به دنبال آن بود تا مبانی فرهنگی دوران گذار از سنت به مدرنیته را فراهم سازد. ثالثاً گسترش آموزش عالی در سطح جامعه موجب شد تا حاملان جنبش روشنفکری دینی در میان دانشجویان در سطحی وسیع گسترش یابند و حلقه مفقوده میان نخبگان فکری و توده‌های کم‌سواد و بی‌سواد کامل گردد. بدین ترتیب به تدریج گروه‌های مرجع مدرن و بومی (دانشگاهیان و روشنفکران دینی - روحانیون نواندیش) نسبت به گروه‌های مرجع سنتی (روحانیون سنتی - حوزویان) مرجعیت بیشتری پیدا کرده‌اند. اگرچه تأیید کامل این فرضیه نیاز به مطالعات کمی دقیق‌تری دارد، اما شواهد و قرائن گواه آن هستند.

از آنجا که گروه‌های مرجع جدید نسبت به گروه‌های مرجع قدیمی و سنتی، تصور درست‌تری نسبت به جهان جدید و مقتضیات آن دارند، دموکراتیک‌تر فکر می‌کنند و از تساهل و تسامح بیشتری برخوردارند، تحول در گروه‌های مرجع را باید آغاز تفوق فرهنگ سیاسی مشارکتی بر فرهنگ سیاسی تبعی در جامعه ایران دانست.

در بخش فرهنگ و اندیشه نیز تحولات شگرفی به وقوع پیوسته است. انقلاب اسلامی از یک سو خود متأثر از گفتمان فرهنگی - سیاسی قبل از انقلاب بود اما از سوی دیگر بر این گفتمان به صورت چشمگیری تأثیر گذارد. در این میان روشنفکران لاییک، روحانیون سنتی و روشنفکران دینی هر یک به نوعی تحت تأثیر قرار گرفتند. روشنفکران لاییک از یک طرف مجبور بودند علل شکست ایدئولوژی‌های مدرنیستی خودشان را توضیح بدهند و از طرف دیگر با نقادانِ مواضع فکری و عملی حکومتگران تلاش می‌کردند تا بار دیگر اعتماد به نفس خود را برای روبرو شدن با مسائل به دست آورند.

روحانیون انقلابی نیز باید به انبوه مشکلات علمی و پرسشهای جدی نظری که انقلاب فراروی آنها قرار داده بود پاسخ می‌دادند. علاوه بر این باید به انتقادات مخالفین نیز پاسخ می‌گفتند.

در کنار این دو جریان فکری و فرهنگی جریان سومی شکل گرفت که به نوعی ادامه جریان روشنفکری دینی قبل از انقلاب محسوب می‌شد. منتها برآیند تحولات اجتماعی به تدریج این جریان را از مرجعیت بیشتری برخوردار کرد که طبیعتاً تأثیر اجتماعی آن را دوچندان می‌ساخت. این جریان با رویکردی عقلانی، انتقادی و انسانمدارانه به انسان و جهان می‌نگریست و تلاش می‌کرد تا با شناخت درست سنت و مدرنیته، این دورا آشتی دهد. اینکه جریان روشنفکری دینی در تلاش برای همسازکردن سنت و مدرنیته تا چه حد موفق بوده است، مورد بحث ما نیست. اما مسلماً بحث‌های مطروحه روشنفکران دینی در تحول فرهنگ سیاسی نقش چشمگیری داشته‌اند. تمایز دین از معرفت (برداشت) دینی از تسری تقدس به گزاره‌های معرفت دینی جلوگیری کرده زمینه‌ساز نوعی تکثر درون دینی شده است. تکثری که در نهایت به تضعیف یکتانگاری دینی (یکی از عناصر موجد فرهنگ خشونت) منجر می‌شود. تأکید بر حداقل‌گرایی (دین اقلی) علاوه بر این که زمینه را برای استفاده از علم و تجربه بشری فراهم می‌کند، اداره جامعه را به علوم اجتماعی جدید ارجاع می‌کند. از سوی دیگر روشنفکران دینی با طرح نظری تکثرگرایی دینی به دنبال ایجاد جامعه‌ای پلورالیستی هستند. جامعه‌ای بدون تفسیر و مفسران رسمی، و برخوردار از جریان آزاد اطلاعات. در چنین جامعه‌ای فرهنگ هم لزوماً تکثرگرایانه خواهد بود. از طرف دیگر روشنفکران دینی برخلاف سنت‌گرایان و روشنفکران لائیک نه تنها جمع اسلام و دموکراسی را ممکن می‌دانند بلکه به دنبال آنند تا با بازخوانی اسلام و دموکراسی بین این دو آشتی و سازش ایجاد کنند.

در مجموع نسل جدید روشنفکران دینی به دنبال ایجاد فرهنگ گذار از جامعه سنتی به جامعه مدرن بوده‌اند. این فرهنگ جدید - که در بطن خود هم دموکراتیک و تکثرگراست و هم دینی و بومی - می‌تواند از میان نخبگان فکری جامعه به کل جامعه تسری یابد و کل فرهنگ سیاسی را دموکراتیزه کند. فرایندی که با جابجایی در گروه‌های مرجع آغاز شده است.

یکبار دیگر تحولات ایران پس از انقلاب را مرور می‌کنیم. ساخت‌های تولیدکننده فرهنگ سیاسی تبعی کاملاً متحول شده‌اند. اقتدار سنتی به اقتدار کارizmایی و سپس بوروکراتیک - قانونی تبدیل شده است. ساخت پاتریمونیال به یک ساخت



دموکراسی متعهد به اسلام تغییر یافته و دیگر قادر به بازتولید کامل فرهنگ سیاسی اقتدارگرا نیست.

تحولات اجتماعی علاوه بر افزایش شدید آگاهی‌های سیاسی و اجتماعی مرجعیت گروه‌های مدرن اما بومی را بیشتر کرده است. فرهنگ سیاسی تولیدشده توسط گروه‌های مرجع جدید نه تنها بسیاری از ریشه‌ها و عناصر فرهنگ سیاسی تبعی مشارکتی قبلی را دچار چالش می‌کنند، بلکه در پی ایجاد یک فرهنگ سیاسی دموکراتیک و تکرارگرا هستند. این فرهنگ جدید نه تنها در میان نخبگان نضج گرفته، بلکه حتی در بطن بستر اجتماعی نیز به جریان افتاده است. بدین ترتیب شاهد تحول تدریجی فرهنگ سیاسی خواهیم بود. به نظر می‌رسد فرهنگ سیاسی در ایران دو دهه پس از انقلاب در حال تحول به یک فرهنگ سیاسی مشارکتی است.

اکنون این سؤال مطرح است که این فرهنگ سیاسی مشارکتی جدید تا چه حد ساخت سیاسی نیمه‌دموکراتیک موجود را تحمل خواهد کرد. آیا این فرهنگ جدید با یک شالوده‌شکنی ساخت سیاسی قرین خود را ایجاد خواهد کرد؟ یا همین ساخت سیاسی موجود را از درون دگرگون خواهد ساخت؟ در اینجا بد نیست به سناریوهای تحول ساخت و فرهنگ سیاسی مجدداً نگاهی بیفکنیم. هژمونی فرهنگ سیاسی مشارکتی به معنای فشار ساختاری بر ساخت سیاسی نیمه دموکراتیک خواهد بود. به نظر می‌رسد حادثه دوم خرداد ۱۳۷۶ و پیروزی خیره کننده سید محمد خاتمی نشان‌دهنده این فشار ساختاری باشد. اکنون با حاکمیت اصلاح‌طلبان بخش دوم سناریو (تحول در ساخت سیاسی) آغاز شده است. اگر اصلاح‌طلبان با روش‌های رفورمیستی بتوانند با استفاده از ظرفیت‌های دموکراتیک ساخت تئودموکراسی درها را به روی موج فرهنگ سیاسی مشارکتی باز کنند، فرآیند دموکراسی‌سازی<sup>۱</sup> در جامعه ایران در یک زمینه بومی و ملی و در قالب‌هایی چون دموکراسی اسلامی یا مردم‌سالاری دینی تحقق خواهد یافت. اما اگر اصلاح‌طلبان به هر دلیل در اجرای پروژه دموکراسی‌سازی توفیق نیابند، با توجه به فرهنگ سیاسی مشارکتی جامعه ایران، امکان بروز نوعی از ساخت‌شکنی، چندان دور از ذهن نخواهد بود.

## فهرست منابع و مآخذ

### ۱- فارسی:

#### الف: کتب:

- آبرکرامبی، نیکلاس و دیگران، فرهنگ جامعه‌شناسی، حسن پویان، تهران: چاپخش، ۱۳۷۰.
- آربی آستر، آنتونی و دیگران، خشونت و جامعه، به اهتمام اصغرافتخاری، تهران: نشر سفیر، ۱۳۷۹.
- آرنه، هانا، ریشه‌های توتالیتاریسم، محسن ثلاثی، تهران: جاویدان، ۱۳۶۶.
- آشوری، داریوش، تعریف‌ها و مفهوم فرهنگ، تهران: مرکز اسناد فرهنگی آسیا، ۱۳۵۷.
- ازغندی، علی‌رضا، ناکارآمدی نخبگان سیاسی در ایران بین دو انقلاب، تهران: قومس ۱۳۷۶.
- اسفن، دون، سقوط و ظهور شیوه تولید آسیایی، عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۶۸.
- اقبال آشتیانی، عباس، شرح زندگانی امیرکبیر، تهران: بی‌نا، بی‌تا.
- اینگلهارت، رونالد، تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی، مریم وتر، تهران: کویر، ۱۳۷۳.
- بازرگان، مهدی، سازگاری ایرانی، بی‌نا، بی‌تا.
- بارنز و بکر، تاریخ اندیشه اجتماعی، جواد یوسفیان، تهران: امیرکبیر، ۱۳۷۰.
- براهنی، رضا، تاریخ مذکر، تهران: نشر اول، ۱۳۶۳.
- برزین، سعید، جناح‌بندی سیاسی در ایران از دهه ۱۳۶۰ تا دوم خرداد ۱۳۷۶، تهران: مرکز، ۱۳۷۷.
- بروجردی، مهرزاد، روشنفکران ایرانی و غرب، جمشید شیرازی، تهران:

فرزان، ۱۳۷۷.

- بشیریه، حسین، *انقلاب و بسیج سیاسی*، تهران: انتشارات دانشگاه تهران،

۱۳۷۲.

- بشیریه، حسین، *جامعه‌شناسی سیاسی*، تهران: نشر نی، ۱۳۷۴.

- بشیریه، حسین، *دولت عقل*، تهران: مؤسسه نشر علوم نوین، ۱۳۷۴.

- بیرو، آلن، *فرهنگ علوم اجتماعی*، باقر ساروخانی، تهران: کیهان، ۱۳۶۸.

- پارسونز، آتونی، *غرور و سقوط*، منوچهر راستین، تهران: هفته، ۱۳۶۳.

- پوپر، کارل، *منطق اکتشاف علمی*، احمد آرام، تهران: سروش، ۱۳۷۰.

- تبریزی‌نیا، حسین، *علل ناپایداری احزاب سیاسی در ایران*، تهران: نشر

بین‌الملل ۱۳۷۱.

- جمالزاده، محمدعلی، *خلقیات ما ایرانیان*، تهران: فروغی، ۱۳۴۵.

- چالمرز، آلن ف، *چیستی علم*، سعید زیباکلام، تهران: علمی و فرهنگی،

۱۳۷۴.

- خاتمی، سیدمحمد، *آیین و اندیشه در دام خودکامگی*، تهران: طرح نو،

۱۳۷۸.

- خمینی، امام سیدروح‌الله، *صحیفه نور*، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب

اسلامی، ۱۳۷۰.

- داد، سی، ایچ، *رشد سیاسی*، عزت‌الله فولادوند، تهران: نشر نو، ۱۳۶۹.

- دوورژه، موریس، *جامعه‌شناسی سیاسی*، ابوالفضل قاضی شریعت‌پناهی،

تهران: دانشگاه تهران، ۱۳۶۹.

- رجایی، فرهنگ، *معرکه جهان‌بینی‌ها*، تهران: شرکت انتشارات احیاء کتاب،

۱۳۷۳.

- رفیع‌پور، فرامرز، *توسعه و تضاد*، تهران: شرکت سهامی انتشار، ۱۳۷۷.

- زنجانی، حبیب‌الله، *جمعیت و شهرنشینی در ایران*، ج ۱، تهران: مرکز

مطالعات و تحقیقات شهرسازی و معماری ایران.

- زیباکلام، صادق، *ما چگونه ما شدیم؟*، تهران: روزنه، ۱۳۷۳.

- زیباکلام، صادق، *مقدمه‌ای بر انقلاب اسلامی*، تهران: روزنه، ۱۳۷۲.

- زیگفريد، آندره، روح ملت‌ها، احمد آرام، تهران: شرکت انتشار، ۱۳۴۳.
- ساروخانی، باقر، دائرةالمعارف علوم اجتماعی، تهران: کیهان، ۱۳۷۰.
- سروش، عبدالکریم، رازدانی و روشنفکری و دینداری، تهران: صراط، ۱۳۷۰.
- سروش، عبدالکریم، صراط‌های مستقیم، تهران: صراط، ۱۳۷۷.
- سروش، عبدالکریم، فربه‌تراز ایدئولوژی، تهران: صراط، ۱۳۷۳.
- سروش، عبدالکریم، قبض و بسط تئوریک شریعت، تهران: صراط، ۱۳۷۰.
- سولیوان، ویلیام، مأموریت در ایران، محمود مشرقی، تهران: هفته، ۱۳۶۱.
- شریعتی، علی، حسین وارث آدم (مجموعه آثار شماره ۱۹)، تهران: قلم، ۱۳۶۹.
- شعبانی، رضا، مبانی تاریخ اجتماعی ایران، تهران: قومس، ۱۳۶۹.
- شیخ‌الاسلامی، جواد، افزایش نفوذ روس و انگلیس در ایران عصر قاجار، تهران: کیهان، ۱۳۶۹.
- صمیمی، مینو، پشت پرده تخت طاووس، حسین ابوترابی‌ان، تهران: اطلاعات، ۱۳۶۸.
- طباطبایی، سیدجواد، زوال اندیشه سیاسی در ایران، تهران: کویر، ۱۳۷۵.
- عالم، عبدالرحمان، بنیادهای علم سیاست، تهران: نشر نی، ۱۳۷۳.
- عبدی، عباس و محسن گودرزی، تحولات فرهنگی در ایران، تهران: روش، ۱۳۷۸.
- عظیمی، فخرالدین، بحران دموکراسی در ایران، عبدالرضا هوشنگ مهدوی و بیژن نوذری، تهران: البرز، ۱۳۷۴.
- علم، امیراسدالله، گفتگوهای من با شاه، گروه مترجمان، تهران: طرح نو، ۱۳۷۱.
- علم، امیراسدالله، یادداشت‌های علم ج ۲، با مقدمه علینقی عالیخانی، واشنگتن، ۱۹۹۳.
- علومی، رضا، فلسفه تاریخ شاهنشاهی ایران، تهران: کمیته شورای جشن شاهنشاهی حزب ایران نوین، ۱۳۵۰.

- عنایت، حمید، اندیشه سیاسی در اسلام معاصر، بهاءالدین خرمشاهی، تهران: خوارزمی، ۱۳۷۲.

- فرجاد، محمدحسین، اصول و مبانی جامعه‌شناسی، تهران: اساطیر، ۱۳۷۴.

- فردوسی، حکیم ابوالقاسم، شاهنامه، تهران: بی‌نا، بی‌تا.

- فروند، ژولین، جامعه‌شناسی ماکس وبر، عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: نیکان،

۱۳۶۲.

- فولر، گراهام، قبله عالم، عباس مخبر، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳.

- قوام، عبدالعلی، سیاست‌های مقایسه‌ای، تهران: سمت، ۱۳۷۳.

- قوچانی، محمد، یقه سفیدها، (جامعه‌شناسی نهادهای مدنی در ایران

امروز)، تهران: نقش و نگار، ۱۳۷۹.

- کاتوزیان، محمدعلی همایون، اقتصاد سیاسی ایران، محمدرضا نفیسی و

کامبیز عزیزی، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۴.

- کار، مهرانگیز، موانع حقوقی توسعه سیاسی در ایران، تهران: قطره، ۱۳۷۹.

- کاظم‌زاده ایرانشهر، حسین، تجلیات روح ایرانی، تهران: اقبال، ۱۳۳۵.

- کدی، نیکی آر، ریشه‌های انقلاب ایران، عبدالرحیم گواهی، تهران: قلم،

۱۳۶۹.

- کمالی، علی اکبر، بررسی مفهوم جامعه‌پذیری، تهران: مرکز چاپ و نشر

سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۷۴.

- کوئن، بروس، مبانی جامعه‌شناسی، غلامعباس توسلی و رضا فاضل، تهران:

سمت، ۱۳۷۳.

- گر، تد رابرت، چرا انسان‌ها شورش می‌کنند، علی مرشدی‌زاده، تهران:

انتشارات پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۷.

- لمبتون، آن کی اس، نظریه دولت در ایران، گردآوری و ترجمه از چنگیز

پهلوان، تهران: نشرگیو، ۱۳۷۹.

- مجتهد شبستری، محمد، هرمنوتیک، کتاب و سنت، تهران: طرح نو، ۱۳۷۵.

- مجتهدی، کریم، سید جمال‌الدین اسدآبادی و تفکر جدید، تهران: نشر تاریخ

ایران، ۱۳۶۴.

- محتشمی، سیدعلی اکبر، چند صدایی در جامعه و روحانیت، تهران: خانه اندیشه جوان، ۱۳۷۹.
- محسنی، منوچهر، بررسی آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی و فرهنگی در تهران، تهران: نشر زهد، ۱۳۷۹.
- محمدی، مجید، درآمدی بر جامعه‌شناسی و اقتصاد فرهنگ در ایران امروز، تهران: قطره، ۱۳۷۷.
- محمدی، مجید، سربر آستان قدسی، دل درگرو عرفی، تهران: قطره، ۱۳۷۷.
- مرتجی، حجت، جناح‌های سیاسی در ایران امروز، تهران: نقش و نگار، ۱۳۷۸.
- مطهری، مرتضی، ده گفتار، تهران: صدرا، ۱۳۶۹.
- مطهری، مرتضی، «قیام و انقلاب مهدی - شهید - انسان و سرنوشت»، تهران: صدرا، ۱۳۶۱.
- وبر، ماکس، اقتصاد و جامعه، عباس منوچهری و دیگران، تهران: مولی، ۱۳۷۴.
- جمعی از نویسندگان، انتخاب نو، (تحلیل‌هایی جامعه‌شناسانه از واقعه دوم خرداد)، به کوشش عبدالعلی رضایی و عباس عبدی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_ آمار عملکرد ۲۰ ساله آموزش عالی ایران، (بخش دولتی) از ۱۳۵۷ تا ۱۳۷۷، تهران: وزارت فرهنگ و آموزش عالی، ۱۳۷۷.
- \_\_\_\_\_ سرشماری عمومی نفوس و مسکن (نتایج تفصیلی ۱۳۷۵) ج ۱، تهران: مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_ قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران.
- \_\_\_\_\_ مقایسه گزیده نتایج سرشماری‌های عمومی نفوس و مسکن ۱۳۷۵ - ۱۳۶۵، چاپ اول، تهران: مرکز آمار ایران، ۱۳۷۶.
- \_\_\_\_\_ نتایج سرشماری عمومی نفوس و مسکن ۱۳۵۵، تهران: مرکز آمار ایران، ۱۳۵۹.

## ب - مقالات

- آرکون، محمد، تسامح در اسلام یا در دارالاسلام، سیدمرتضی مردیها، کیان

۳۸، مرداد و آبان ۱۳۷۶.

- آلموند، گابریل و جی بینگهام پاول، جامعه‌پذیری سیاسی و فرهنگ سیاسی، علی‌رضا طیب، اطلاعات سیاسی - اقتصادی، شماره ۱۱۴-۱۱۳.  
- ازغندی، علی‌رضا، جامعه مدنی و خلیقیات ما ایرانیان، تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی ایران (مجموعه مقالات) تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶.

- اشرف، احمد، توهم توطئه، فصلنامه گفتگو، شماره ۸، تابستان ۱۳۷۴.  
- بشیریه، حسین، اقتدارگرایی، تکثرگرایی و فرهنگ سیاسی، ایران فردا شماره ۲۹، دی ماه ۱۳۷۵.

- بشیریه، حسین، ایدئولوژی و فرهنگ سیاسی گروه‌های حاکم در دوره پهلوی، نقد و نظر ۷-۸، تابستان و پاییز ۱۳۷۸.  
- بشیریه، حسین، توسعه و فرهنگ، میزگرد مجله نامه فرهنگ شماره ۶ و ۵، پاییز و زمستان ۱۳۷۰.

- بشیریه، حسین، جامعه مدنی، قدرت و ایدئولوژی، موانع تحقق جامعه مدنی در ایران، در کتاب تحقق جامعه مدنی در انقلاب اسلامی (مجموعه مقالات)، تهران: سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی، ۱۳۷۶.  
- پای، لوسین، فرهنگ سیاسی و توسعه سیاسی، مجید محمدی، نامه فرهنگ، شماره ۵-۶، پاییز و زمستان ۱۳۷۰.

- پایدار، حمید، پارادوکس اسلام و دموکراسی، کیان شماره ۱۹، خرداد ۱۳۷۳.

- پولادی، کمال، جامعه مدنی در شرق، اطلاعات سیاسی - اقتصادی شماره ۱۳۰-۱۲۹، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۶. ۶

- پیمان، حبیب‌ا...، درباره استبداد ایرانی، کتاب توسعه، شماره ۱۰، پاییز ۱۳۷۴.  
- پیمان، حبیب‌ا...، واکنش‌های جمعی ایرانیان به تجاوز و خشونت، چیست، شماره ۱۲۱، مهر ۱۳۷۴.

- تاجیک، محمدرضا، گفتمان سردبیر، فصلنامه گفتمان شماره ۲، پاییز ۱۳۷۷.  
- حاجی یوسفی، امیرمحمد، رانت، دولت رانتیر و رانتیرسم: یک بررسی

## فهرست منابع و مآخذ / ۱۹۳

- مفهومی، اطلاعات سیاسی - اقتصادی شماره ۱۲۶-۱۲۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۶.
- حجاریان، سعید، ساخت اقتدار سلطانی، آسیب‌پذیری‌ها و بدیل‌ها، اطلاعات سیاسی - اقتصادی شماره ۹۲-۹۱، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۴.
- حجاریان، سعید، فرهنگ سیاسی، گفتگو با نقد و نظر شماره ۷-۸، تابستان و پاییز ۱۳۷۸.
- حجاریان، سعید، نهاد دین در بستر تاریخ و اجتماع، گفتگو با کیان شماره ۴۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.
- حسینی، سید محمدرضا، موانع فرهنگی توسعه در ایران، فصلنامه مطالعات راهبردی، شماره اول، پاییز ۱۳۷۷.
- حکمت، بیژن، مردم‌سالاری و دین‌سالاری، کیان شماره ۲۱، شهریور و مهر ۱۳۷۳.
- خاتمی، سید محمد، فرهنگ سیاسی در نظرخواهی از دانشوران، مصاحبه با نقد و نظر ۷-۸، تابستان و پاییز ۱۳۷۸.
- خرمشاهی، بهاء‌الدین، پشمینه‌پوش تندخو، کیان شماره ۴۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.
- دباشی، حمید، معبر مبارک نسیت‌گرایی، کیان شماره ۴۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.
- رابرتس، کیت، پیدایش رقبای نهضت‌های دینی: کاریزما و روزمره شدن آن، هادی جلیلی، کیان ۴۶، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸.
- رزاقی، سهراب، مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی ما، نقد و نظر ۷-۸، تابستان و پاییز ۱۳۷۸.
- سروش، عبدالکریم، دین اقلی و اکثری، کیان شماره ۴۱، فروردین ۱۳۷۷.
- سروش، عبدالکریم، سقف معیشت بر ستون شریعت، کیان شماره ۲۶، مرداد و شهریور ۱۳۷۴.
- سروش، عبدالکریم، فقه در ترازو یا چند پرسش از محضر آیت‌الله منتظری، کیان شماره ۴۶، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸.
- سریع‌القلم، محمود، آفات متدلوژیک تفکر در ایران، اطلاعات سیاسی



- اقتصادی ۱۳۴-۱۳۳، مهر و آبان ۱۳۷۷.
- سهراب زاده، مهران، عناصر فرهنگی سیاسی عامه، فرهنگ توسعه شماره ۳، آذر و دی ۱۳۷۱.
- عسگری خانقاه، اصغر، تحول فرهنگی و الگوهای آن، مجموعه مقاله‌های سمینار جامعه‌شناسی، جلد اول، تهران: سمت، ۱۳۷۲.
- علوی تبار، علی رضا، دین، ایدئولوژی و تعبیر ایدئولوژیک از دین، فرهنگ توسعه شماره ۴، بهمن و اسفند ۱۳۷۱.
- علوی تبار، علی رضا، حاکمیت مردم در جامعه دینداران، کیان شماره ۲۲، آبان و آذر و دی ۱۳۷۳.
- علوی تبار، علی رضا، روشنفکری دینی، یک برنامه پژوهشی، کیان شماره ۴۳، مرداد و شهریور ۱۳۷۷.
- عنایت، حمید، انقلاب در ایران سال ۱۹۷۹، مینا منتظر لطفی، فرهنگ توسعه شماره ۴، بهمن و اسفند ۱۳۷۱.
- فراست خواه، مقصود، رابطه دین و سیاست در جامعه دینی، کیان شماره ۱۸، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۸.
- قادری، حاتم، آبشخور خشونت: سنت و رادیکالیسم، مصاحبه با مجله آبان شماره ۵۹، ۱۹ دی ماه ۱۳۷۷.
- قوام، عبدالعلی، فرهنگ سیاسی: پیوند میان تحلیل خرد و کلان، مجله سیاست خارجی، شماره ۲، سال دهم، تابستان ۱۳۷۵.
- قهاری، کیواندخت، تحمیل و تحمل، کیان شماره ۴۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون، در تعصب و خامی و تجلی آن در جامعه کلنگی، کیان ۴۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون، دموکراسی - دیکتاتوری، حکومت خودکامه، ایران فردا، شماره ۳۳، خرداد ۱۳۷۶.
- کاتوزیان، محمدعلی همایون، فره ایزدی و حق الهی پادشاهان، اطلاعات سیاسی اقتصادی شماره ۱۳۰-۱۲۹، خرداد و تیر ۱۳۷۷.
- کدیور، جمیله، اقتدارگرایی از منظر فرهنگ عامه، راهبرد شماره ۸، پاییز

۱۳۷۴.

- کدیور، محسن، حکومت ولایتی، ولایت فقیه، جمهوری اسلامی، مجله راه نو، شماره ۱۳، سال اول، تیر ۱۳۷۷.
- گل محمدی، احمد، زمینه‌های بسیج مردمی در انقلاب اسلامی ایران، راهبرد شماره ۹، بهار ۱۳۷۵.
- گنجی، اکبر، اولین فاشیست شیطان است، کیان ۳۹، آذر و دی ۱۳۷۶.
- گنجی، اکبر، فاشیسم از معاصی بزرگ است (دفاعیه تئوریک)، کیان ۴۰، بهمن و اسفند ۱۳۷۶.
- مجتهد شبستری، محمد، دین، مدارا و خشونت، مصاحبه با کیان ۴۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.
- مجتهد شبستری، محمد، قرائت رسمی از دین، بحرانا، چالشها، راه حل‌ها، مصاحبه با مجله راه نو، شماره ۱۹، سال اول، شهریور ۱۳۷۷.
- محمدی، مجید، غسل تعمید سکولاریزم یا نجات دین، کیان شماره ۲۱، شهریور و مهر ۱۳۷۳.
- محمدی، مجید، مقدمه‌ای بر مطالعه فرهنگ سیاسی در ایران، مجله فرهنگ و توسعه، شماره ۳، آذر و دی ۱۳۷۱.
- مریم، آلن اچ، رهبری فرهنگ‌مندان در آسیای امروزی: مائو، گاندی و خمینی، نقد و نظر ۲۲ - ۲۱، زمستان و بهار ۱۳۷۹ - ۱۳۷۸.
- ملکیان، مصطفی، حوزه و دنیای جدید، گفتگو با راه نو، شماره ۱۳، ۲۷ تیر ۱۳۷۷.
- موحد، ضیاء، فراتر از تسامح، کیان ۴۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.
- نراقی، احمد، دین و خشونت دینی، کیان ۴۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.
- نصر، سید حسین، مبادی مابعدالطبیعی و تلقی اسلامی در مقوله مدارا و عدم مدارا، هومن پناهنده، کیان ۴۵، بهمن و اسفند ۱۳۷۷.
- نوروزی، نصرالله، ساخت قدرت شخصی و فروپاشی حکومت پهلوی، راهبرد شماره ۹، بهار ۱۳۷۵.
- نویدنیا، منیژه، خانواده خود را بشناسیم، حقوق زنان، شماره ۱۷، شهریور

- هگلاند، ماری، دو تصور از امام حسین علیه السلام (همنوایی و انقلاب در یک روستای ایران)، محمد عابدی اردکانی، حضور شماره ۲۷، بهار ۱۳۷۷.
- یوسفی اشکوری، حسن، پارادوکس اسلام و دموکراسی؟، کیان شماره ۲۱، شهریور و مهر ۱۳۷۳.

## ۲- انگلیسی:

- Almond and Powell, *Comparative Politics: A Development Approach*, Boston: little Brown and Co, 1978.
- Almond, Gabriel A and Sindey Verba, *Civic Culture*, Boston: little, Brown and Company, 1965.
- Dressler, David and William N, Willis, jr, *Sociology*, New York: Alfred A, 1969.
- Hagopian, Mark N, *Regimes, Movements, and Ideologies*, New York and London: Longman, 1978.
- Zonis, M, *The Political Elite of Iran*, Princeton University, 1971.

## انتشارات روزنه منتشر کرده است:

- ۱: اخلاق عارفان  
دکتر مهین پناهی  
۲۴۹۵۰ ریال
- ۲: ارزیابی کار و زمان  
مهندس ناصر جاوید  
۱۳۵۰۰ ریال
- ۳: اسرار نیکبختی  
ا. س. ماردن، ترجمه ابوالقاسم پاینده  
۴۵۰۰ ریال
- ۴: اسکندر صغیر (برای نوجوانان)  
ترجمه مهشید میرمعزی  
۷۹۵۰ ریال
- ۵: اشارات ولوی (شرح مثنوی معنوی)  
عماد اردبیلی، به اهتمام احمد خوشنویس  
۹۵۰۰ ریال
- ۶: افسانه گلریز  
ضیاء الدین نخشبی (قرن هشتم)  
۱۶۰۰۰ ریال
- ۷: المقدمات من کتاب نص النصوص  
(سیدحیدر آملی) ترجمه محمد رضا جوزی  
۲۵۰۰۰ ریال
- ۸: انتهای نامه  
سلطان ولد / به اهتمام دکتر محمدعلی خزانه دارلو  
۱۵۰۰۰ ریال
- ۹: انیس العارفین  
شرح منازل السائرین خواجه عبدالله انصاری  
به اهتمام و تصحیح علی اوجبی  
۲۲۰۰۰ ریال
- ۱۰: انیس العشاق و آثار دیگر شرف الدین رامی  
تصحیح دکتر محسن کیانی  
۱۲۵۰۰ ریال
- ۱۱: اینقرنت در یک نگاه  
ترجمه محمدرضا ضرغامی، علیرضا ضرغامی  
۱۹۹۵۰ ریال
- ۱۲: باغهای مرمر (رمان)  
حسن خادم  
۹۵۰۰ ریال
- ۱۳: بچه های آینه (برای کودکان و نوجوانان)  
ماریا گریپ / ترجمه جمشید کاویانی  
۵۹۵۰ ریال
- ۱۴: بیان الادبایان  
(ابوالمعالی محمدالحسینی الطوسی)  
تصحیح عباس اقبال، محمدتقی دانش پژوه  
کوشش دکتر سیدمحمد دبیرسیاقی  
۹۳۰۰ ریال
- ۱۵: بی ستون  
سیدابراهیم نبوی  
۹۹۵۰ ریال
- ۱۶: پرنیان پندار  
دکتر جلال الدین کزازی  
۱۳۵۰۰ ریال

۱۷: پریشانی (مجموعه داستان)	۵۹۵۰ ریال
محمد جهان تیغ	
۱۸: پریشانی (مجموعه داستان)	۵۹۵۰ ریال
محمد جهان تیغ	
۱۹: پزشکی سنتی مردم ایران	۳۹۵۰۰ ریال
ایرج افشار سیستانی	
۲۰: پژوهشی در نام شهرهای ایران	۲۷۹۵۰ ریال
ایرج افشار سیستانی	
۲۱: پیامبر	۱۴۵۰۰ ریال
جبران خلیل جبران، ترجمه دکتر حسین الهی قمشه‌ای	
۲۲: تار و سه تار (دوره اول و دوم)	۱۱۹۵۰-۱۵۹۵۰ ریال
دکتر اسدالله حجازی	
۲۳: تاریخچه نقد ادبی	۱۱۵۰۰ ریال
ورنال هال / ترجمه احمد همتی	
۲۴: تاریخچه نقد ادبی	۱۱۵۰۰ ریال
ورنون هال / ترجمه احمد همتی	
۲۵: تاریخ سینمای ایران	۷۰۰۰۰ ریال
جمال امید	
۲۶: تاریخخانه (چهار قصه)	۴۹۵۰ ریال
حسن هدایت	
۲۷: تأثیرگذارترین‌های تاریخ	۲۳۹۵۰ ریال
میشل اچ. هارت	
ترجمه محمدحسین آهونی	
۲۸: تأملات ایرانی (مجموعه مصاحبه)	۲۱۰۰۰ ریال
حسین کاجی	
۲۹: تجوید آسان	نایاب
حمیدرضا مستفید	
۳۰: تذکره آتشکده	۲۴۹۵۰ ریال
آذر بیگدلی	
۳۱: تذکره خوشنویسان	۱۲۰۰۰ ریال
مولانا محمد هفت قلمی دهلوی	
۳۲: تذکره انجمن خاقان	۱۹۵۰۰ ریال
فاضل خان گروسی / به اهتمام دکتر توفیق سبحانی	
۳۳: تذکره مرآة الخیال	۱۷۵۰۰ ریال
امیر شیرعلیخان لودی / تصحیح سیدحمید حسنی	
۳۴: ترجمان الانشواق	۱۰۸۰۰ ریال
محمی الدین ابن عربی / ترجمه دکتر گل‌بابا سعیدی	
۳۵: ترجمه زخم (شطحیات)	۳۵۰۰ ریال
احمد عزیزی	
۳۶: تهرانجلس	۴۵۰۰ ریال

- (مجموعه داستان) سید ابراهیم نبوی  
 ۳۷: جزیره هندورابی و دریای پارس ۷۹۵۰ ریال  
 ایرج افشار سیستانی  
 ۳۸: حافظ به روایت حافظ (مجموع ده نوار شامل ده سخنرانی) ۵۵۰۰۰ ریال  
 دکتر حسین الهی قمشه‌ای  
 ۳۹: حکایت‌های حیوانات ۱۲۵۰۰ ریال  
 دکتر محمد تقوی  
 ۴۰: حکمت الهی (خاص و عام) ۱۷۹۵۰ ریال  
 حکیم محی‌الدین مهدی الهی قمشه‌ای  
 به تصحیح هرمز بوشهری‌پور  
 ۴۱: خاطرات یک بچه ناقل ۹۹۵۰ ریال  
 (نوشته وامبا)، ترجمه دکتر مرتضی کلاتریان  
 ۴۲: خلاقیت ۱۷۹۵۰ ریال  
 رابرت ویزبرگ  
 ترجمه مهدی والفی  
 ۴۳: خندیدن قدغن نیست ۹۹۵۰ ریال  
 مجموعه کاریکاتورهای مانا نیستانی  
 ۴۴: دایرةالمعارف جهانی سازهای موسیقی ۲۷۵۰۰ ریال  
 ترجمه حسن زندباف  
 ۴۵: دایرةالمعارف مستشرقان ۳۴۰۰۰ ریال  
 عبدالرحمن بدوی، ترجمه صالح طباطبائی  
 ۴۶: داستان حیرت‌انگیز شاقول سحرآمیز ۳۰۰۰۰ ریال  
 ابن سینا، به اهتمام دکتر کریم زرگر  
 ۴۷: در آغاز زن بود (شعر) ۴۰۰۰ ریال  
 سعادت‌الصباح (شاعره عرب) ترجمه وحید امیری  
 ۴۸: در سال ۷۷ اتفاق افتاد ۷۹۵۰ ریال  
 کاریکاتور: نیک‌آهنگ کوثر، متن: سید ابراهیم نبوی  
 ۴۹: در سال ۷۸ اتفاق افتاد ۱۳۹۵۰ ریال  
 کاریکاتور: نیک‌آهنگ کوثر، متن: سید ابراهیم نبوی  
 ۵۰: در سال ۷۹ اتفاق افتاد ۱۶۹۵۰ ریال  
 کاریکاتور: نیک‌آهنگ کوثر، متن: سید ابراهیم نبوی  
 ۵۱: دریغا عشق... ۶۵۰۰ ریال  
 ۵۲: دقایق الطریق ۱۷۵۰۰ ریال  
 شیخ احمد رومی، به اهتمام دکتر محسن کیانی  
 ۵۳: دیوان پریش شهرضائی ۱۰۰۰۰ ریال  
 با مقدمه دکتر حسین الهی قمشه‌ای  
 ۵۴: دیوان پیرجمال اردستانی ۱۹۹۵۰ ریال  
 به اهتمام دکتر سید ابوطالب میرعابدینی  
 ۵۵: دیوان حکیم الهی قمشه‌ای  
 با مقدمه دکتر حسین الهی قمشه‌ای

- ۵۶: دیوان غالب دهلوی  
ریال ۲۲۰۰۰
- ۵۷: دیوان فروغی بسطامی (مقابلہ ۱۰ نسخہ خطی)  
ریال ۱۰۰۰۰
- ۵۸: دیوان کمال الدین اسمعیل  
ریال ۱۹۵۰۰
- ۵۹: دیوان منصور حافظ  
ریال ۲۴۹۵۰
- ۶۰: دیوان نرگسی ابهری  
ریال ۶۵۰۰
- ۶۱: راپورت‌های یومیہ و تذکرہ‌ها  
ریال ۸۹۵۰
- ۶۲: رباعی نامہ (گزیدہ رباعیات از رودکی تا امروز)  
ریال ۳۰۰۰۰
- ۶۳: رسالاتی در خوشنویسی  
ریال ۱۵۹۰۰
- ۶۴: رسالہ سہ اصل  
ریال ۷۵۰۰
- ۶۵: ملاصدرا/ تصحیح دکتر سید حسن نصر/ بہ اهتمام محمدرضا جوی  
ریال ۳۹۰۰
- ۶۶: روایت شطح  
احمد عزیزی  
ریال ۴۹۵۰
- ۶۷: روزی روزگاری  
حسن ہدایت  
ریال ۴۹۵۰
- ۶۸: ریپ ون وینکل  
واشنگتن ایروینگ  
ترجمہ عباس قاسم زادہ  
نایاب
- ۶۹: ریتم در موسیقی  
حسن زندیاف  
ریال ۱۲۰۰۰
- ۷۰: ریکی (شیوہ جامع انرژئی درمانی)  
بودجی باگینسکی، شلیلا شارامون، ترجمہ اکرم افشار  
ریال ۱۲۹۵۰
- ۷۱: زراعت کلزا  
کاشت، داشت، برداشت  
دکتر اسدالہ حجازی  
ریال ۱۴۵۰۰
- ۷۲: زندگی و شعر محمد فضولی  
دکتر مریم مشرف  
ریال ۸۹۵۰
- ۷۳: زندگی یک فوریت نیست  
ریچارد کارلسون  
ترجمہ فاطمہ معتمدی  
ریال ۱۵۹۵۰
- ۷۴: زن دوم  
فرشتہ طائرپور، مینوکریم زادہ  
ریال ۱۱۵۰۰
- ۷۵: ساحل‌های شناور

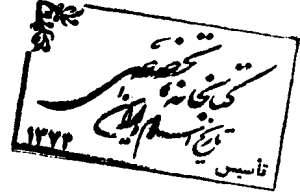
- مریم مشرف  
۷۵: ستون پنجم ۸۹۵۰ ریال
- سید ابراهیم نبوی  
۷۶: سنت و مدرنیت ۱۶۰۰۰ ریال
- دکتر صادق زیباکلام  
۷۷: سیب سمرقندی ۷۹۵۰ ریال
- گزیده رباعیات فولکلوریک مردم تاجیکستان  
به اهتمام میرزا شکورزاده  
۷۸: سیر تحول در غزل فارسی ۱۵۹۵۰ ریال
- دکتر محمدرضا روزبه  
۷۹: شبیه یک شرح حال ۱۲۰۰۰ ریال
- آکیراکوروساوا، ترجمه امید روشن ضمیر  
۸۰: شرح جنون (تفسیر موضوعی دیوان حافظ) ۳۵۰۰۰ ریال
- سیداحمد بهشتی شیرازی  
۸۱: شیخ و شوخ (رساله‌ای سیاسی اجتماعی از اواخر قرن قاجار) نایاب
- به اهتمام دکتر احمد مجاهد  
۸۲: صوفیسم و تائوئیسم ۲۱۰۰۰ ریال
- توشیهیکو ایزوتسو  
ترجمه دکتر محمدجواد گوهری  
۸۳: طرح مداخله سری در آبادان ۸۹۵۰ ریال
- جیمز کیبل، ترجمه جمشید زنگنه  
۸۴: طرحی از دوست (درباره زندگانی و آثار عباس کیارستمی) ۸۶۰۰ ریال
- محمد شعبانی  
۸۵: عراقی‌نامه (مشکلات دیوان عراقی) ۱۶۰۰۰ ریال
- به اهتمام دکتر سیدحمید طیبیان  
۸۶: عکسهای یادگاری با جامعه مدنی ۹۹۵۰ ریال
- دکتر صادق زیباکلام  
۸۷: غزالستان ۳۹۵۰ ریال
- احمد عزیزی  
۸۸: فتوت در کشورهای اسلامی ۹۹۵۰ ریال
- عبدالباقی گولینارلی / ترجمه دکتر توفیق ه. سبحانی  
۸۹: فرهنگ جامع اصطلاحات موسیقی ۱۹۹۵۰ ریال
- فریدون ناصری  
۹۰: فرهنگ خاص علوم سیاسی ۱۳۰۰۰ ریال
- حسن علیزاده  
۹۱: فرهنگ واژگان و اصطلاحات خوشنویسی و هنرهای وابسته ۱۲۵۰۰ ریال
- حمیدرضا قلیچ‌خانی  
۹۲: فقها و حکومت ۱۳۹۵۰ ریال
- دکتر محمدجعفری هرندی  
۹۳: فوائد القواد ۱۹۵۰۰ ریال



- حسن دهلوی / به اهتمام دکتر محسن کیانی  
 ۹۴: قصه های نصرالدین  
 ۵۹۵۰ ریال
- به اهتمام سیدابراهیم نبوی  
 ۹۵: قند مکرر (تکرار مضامین در شعر سعدی)  
 ۷۰۰۰ ریال
- تألیف دکتر ابراهیم قیصری  
 ۹۶: کابوس  
 ۷۵۰۰ ریال
- ماجرای آقای «کا»  
 نویسنده و طراح: مانا نیستانی  
 ۹۷: کتاب فصل کاریکاتور  
 ۱۶۹۵۰ ریال
- به کوشش داود احمدی مونس (آروین)  
 ۹۸: کشف های تصادفی در علم  
 ۵۹۵۰ ریال
- دانیل استفان هالاسی  
 ترجمه محمدرضا قلیچ خانی  
 ۹۹: کنوز العرفان و رموز الایقان (شرح اشعار مشکه مثنوی)  
 شارح: محمد صالح قزوینی: به اهتمام دکتر احمد مجاهد  
 ۱۰۰: کولی ها  
 ۱۱۰۰۰ ریال
- ایرج افشار سیستانی  
 ۱۰۱: کیستی ما (از نگاه روشنفکران ایرانی)  
 ۸۹۵۰ ریال
- حسین کاجی  
 ۱۰۲: کیمیا (فصلنامه)  
 ۷۹۵۰ ریال
- به اهتمام دکتر حسین الهی قمشه ای، سیداحمد بهشتی شیرازی  
 ۱۰۳: کیمیا (۲)  
 ۹۹۵۰ ریال
- به اهتمام دکتر حسین الهی قمشه ای، سیداحمد بهشتی شیرازی  
 ۱۰۴: کیمیا (۳)  
 ۲۱۰۰۰ ریال
- به اهتمام دکتر حسین الهی قمشه ای، سیداحمد بهشتی شیرازی  
 ۱۰۵: گذر قصر  
 ۲۵۹۵۰ ریال
- نجیب محفوظ (ترجمه م.ح. پرندیان)  
 ۱۰۶: گذری کوتاه بر تاریخ موسیقی  
 نایاب
- حسن زندباف  
 ۱۰۷: گزیده رساله دلگشا  
 ۶۵۰۰ ریال
- عبید زاکانی / به اهتمام سیدابراهیم نبوی  
 ۱۰۸: گزیده رساله دلگشا  
 ۶۵۰۰ ریال
- عبید زاکانی / به اهتمام سیدابراهیم نبوی  
 ۱۰۹: گزیده زهرالربیع  
 ۸۹۵۰ ریال
- به اهتمام سیدابراهیم نبوی  
 ۱۱۰: گزیده لطائف الطوائف فخرالدین علی صفی  
 ۵۹۵۰ ریال
- سیدابراهیم نبوی  
 ۱۱۱: گفتگوهای صریح  
 ۱۲۹۵۰ ریال
- سیدابراهیم نبوی  
 ۱۱۲: گفتن یا نگفتن  
 ۹۹۵۰ ریال



استاد محمد



# **Transformation Of Political Culture In Iran-Revolutionary Iran**

**Mohammad Reza Sharif**