

نقش فرهنگ در ساختار سیاسی

«فرهنگ» هر جامعه در ترسیم «ساختار» آن جامعه مؤثر است؛ به طوری که نظریه پردازان «فرهنگ سیاسی»، همچون آلموند و پاول، با استفاده از تقسیم فرهنگ سیاسی جوامع مختلف به تقسیم نظامهای سیاسی آنها پرداخته اند. البته این به معنای غفلت از تأثیر حکومت بر فرهنگ سیاسی جوامع نیست، که «الناس علی دین ملوکهم». و یا به فرموده علی (ع): «الناس بامرائهم اشبه منهم بآبائهم»؛ «مردم به حاکمانشان شبیه ترند تا به پدرانشان».

با تمرکز بر روی خانواده و بررسی این کانون فرهنگ ساز، زمینه ای برای مطالعه و بررسی به وجود می آید که با استفاده از آن می توان بعضی از ابهامها درباره فرهنگ سیاسی جامعه را برطرف کرد. با مطالعه در خانواده معاصر ایرانی و مشاهده فرهنگ پدرسالاری در آن، می توان ارتباطی بین این فرهنگ و فرهنگ سیاسی تبعی-مشارکتی موجود در جامعه برقرار کرد.

گاهی به علت تغییر در باورها، ارزشها و احساسات جامعه، فرهنگ سیاسی جامعه تغییر می کند و خلاف این امر کلی مشاهده می شود. در صورتی که نخبگان جامعه با رهبری صحیح بتوانند پیوند جامعه را با این فرهنگ جدید مستدام نگه دارند، یعنی آن احساسات و ارزشها را درونی و تبدیل به باور نمایند، «ساختار سیاسی» و نظام سیاسی جدید و انقلابی حفظ می شود. در غیر این صورت همان طور که تاریخ معاصر ایران نشان داده است، دوباره فرهنگ سیاسی سنتی بازگشت می کند. از سوی دیگر تجانس و انسجام عناصر فرهنگی، امری جدی به نظر می رسد؛ همچنانکه عدم هماهنگی و سازش اجزای فرهنگی، موجب تنازع آن اجزا و سستی مجموعه می گردد. بویژه آنکه انتقال این کشمکش از حیطه فرهنگی به جامعه سیاسی، یکی از علل بی ثباتی سیاسی به شمار می آید. از این رو شناخت حالت تحلیلی و ترکیبی فرهنگ سیاسی ایران، درک تأثیر تحول فرهنگی بر ساختار سیاسی و فراهم نمودن پاره ای از مقدمات ثبات سیاسی ضروری به

ایران معاصر

سید محمدتقی آل غفور

نظر می‌رسد .

سؤال اصلی ای که مقاله حاضر در صدد پاسخ به آن می‌باشد، این است که «نقش فرهنگ سیاسی جدید ایران بر ساختار سیاسی آن چگونه است؟»

فرضیه‌هایی که در این باره به ذهن متبادر می‌شود، عبارتند از:

۱. فرهنگ سیاسی ایران تبعی-مشارکتی است .
 ۲. هرچند این فرهنگ موجب تأسیس و پیشرفت نسبی نهادهای سیاسی-مشارکتی، مانند مجلس شده، فرهنگ عموم مردم همچنان به صورت تبعی باقی مانده است .
 ۳. وجود چند پارچگی فرهنگی در ایران منجر به بی‌ثباتی سیاسی شده است .
 ۴. در مراحل اولیه، مذهب منبع اصلی تغییر ساختار سیاسی ایران معاصر بوده است، ولی در مراحل بعدی، سنت جایگزین آن شده است .
- برای بررسی فرضیه‌های مورد نظر، مفروضات زیر در نظر گرفته شده است :
- (۱) خانواده در ایران، اولین و بادوامترین نهاد پرورش شخصیت و تربیت افراد است .
 - (۲) خانواده ایرانی مبتنی بر نظام پدرسالاری است .
 - (۳) در این نظام تمرین و تعلیم به وسیله پدر (بزرگ خانواده) داده می‌شود .
 - (۴) هر نظام سیاسی، فرهنگ سیاسی خاص خود را دارد .

۵) تحول فرهنگ سیاسی در متن و عمق تغییر ساختار سیاسی نهفته است.

۶) یکپارچگی فرهنگی یکی از موجبات ثبات سیاسی است.

در این مقاله، به لحاظ ماهیت آن، بیشتر از روشهای تحقیق متداول در علوم سیاسی: تاریخی، توصیفی و نظری بهره برده ایم. ابتدا مفاهیم فرهنگ، فرهنگ سیاسی، ساختار و ساختار سیاسی را توضیح داده، سپس به ترتیب، ریشه ها و ویژگیهای فرهنگ سیاسی ایران و نقش خانواده در آن، ساختار سیاسی ایران در دوره های مشروطه تا جمهوری اسلامی، اجزای آن ساختارها و ارتباط آنها با یکدیگر را مورد بحث قرار می دهیم.

۱. فرهنگ و فرهنگ سیاسی

در آغاز جهت روشن نمودن مفهوم فرهنگ، رابطه آن با تمدن بیان می شود؛ زیرا این دو، رابطه مفهومی تنگاتنگی دارند و حتی بعضی آنها را مترادف دانسته اند. معانی متفاوتی که برای دو واژه ذکر گردیده است در چهار دسته زیر قرار می گیرند:

۱- مترادف بودن فرهنگ و تمدن. فرهنگ جامعه شناسی می نویسد: «در سنت انگلیسی-فرانسوی، مفهوم فرهنگ اغلب مترادف با تمدن به کار می رود».^۱ دهخدا معنای مجازی «تمدن» را تربیت و ادب، که از معانی فرهنگ است، ذکر کرده است. همچنین ادوارد تایلر تعریف مشابهی ارائه داده است: «فرهنگ یا تمدن... کلیت درهم بافته ای است شامل: دانش، دین، هنر، قانون، اخلاقیات، آداب و رسوم و هرگونه توانایی و عادت که آدمی همچون عضوی از جامعه به دست می آورد».^۲

۲- گسترش معنای تمدن به گونه ای که شامل فرهنگ نیز بشود. دایرةالمعارف بریتانیکا^۳، دایرةالمعارف امریکانا^۴ و گاستون بوتول^۵ این گونه نظر داده اند. فوکوتسو یوکیشی نیز می نویسد: «در مورد تمدن می توانیم بین صورت خارجی و روح درونی آن تمایز قائل شویم».^۶

۳- گسترش فرهنگ به گونه ای که شامل تمدن هم بشود. الموسوعة السیاسیة^۷، دایرةالمعارف فارسی^۸، دایرةالمعارف بین المللی^۹ و افرادی مانند هرتسکوویتس^{۱۰}، آکن بیرو^{۱۱}، کلانگ لی آلفرد^{۱۲}، جوزف روسک، رولندوارن^{۱۳}، اتوکلاين^{۱۴} و ر.ه. لوی^{۱۵} تعریفهایی مشابه ویسلر ارائه دادند؛ ویسلر فرهنگ را عبارت از «تمامی کرد و کارهای اجتماعی، به گسترده ترین معنای آن، مانند زبان، زناشویی، نظام مالکیت، ادب و آداب، صناعات، هنر و...»^{۱۶} می داند.

۴- تفکیک بین فرهنگ و تمدن. محمد علی اسلامی ندوشن دو تفاوت بین آن دو ذکر می‌کند. فرهنگ جنبه ذهنی، معنوی و فردی دارد و تمدن جنبه عملی، عینی و اجتماعی. فرهنگ وسیعتر و قدیمتر از تمدن است^{۱۷}. باتامور، مورس دوورژه^{۱۸}، گی روشه^{۱۹}، و اوسکو^{۲۰}، همین نظر را ارائه داده‌اند.

با ملاحظه تعاریف فوق و پذیرش تفکیک بین فرهنگ و تمدن، تعریفی که از فرهنگ ارائه می‌شود عبارت است از: جنبه‌های تصویری ای که از منابع مختلف برای فرد یا جامعه اندوخته شده و با ایجاد انگیزه موجب کنش می‌گردد و به وسیله آثار خارجی اش قابل بررسی و ارزیابی است. از فرهنگ می‌توان به عنوان خود یا هویت فرد و جامعه یاد کرد.

فرهنگ سیاسی، تابعی از فرهنگ عمومی و مفهومی است که سعی در ترکیب رهیافتهای روانشناختی، مردمشناختی، جامعه‌شناختی و تاریخی برای پرکردن خلأ موجود بین سطح تحلیل خرد رفتار سیاسی فرد و سطح تحلیل کلان رفتار سیاسی مبتنی بر متغیرهای مشترک جامعه دارد. متفکران اسلامی و غربی در آثارشان بر تأثیر فرهنگ سیاسی اشاره دارند. در قرآن کریم آمده است: کل يعمل علی شاکلته^{۲۱} و ذیل همین آیه در تفسیر المیزان رفتار انسان مترتب بر خوی و اخلاق او دانسته شده است؛ البته به گونه‌ای که انسان مقید می‌شود تا به مقتضای آن رفتار نماید. ۲۲ در نهج البلاغه در نامه حضرت علی(ع) به مالک اشتر، نحوه تنظیم متن و دستورالعمل، تقدم و اولویت مسائل درونی و معنوی بر امور جاری و عینی حکومتی گوشزد شده است. همچنین در صحیفه سجاده نیز تقدم باور و انگیزه بر عمل و شناخت کیفیت باور از نحوه عمل تذکر داده شده است. ۲۳ در همین راستا دانشوران مسلمان، از جمله فارابی در آراء اهل مدینه فاضله، فرهنگ هر ملت را ترسیمات ذهنی یا خیالی آن ملت که در نفوس و عقول آنها مندرج گشته، به صورت جوامع سیاسی خودنمایی می‌نماید، معرفی می‌کند. خواجه نصیرالدین طوسی در اخلاق ناصری با تأثر از وی، ضمن تشریح مفصل لایه‌ها و ویژگیهای مختلف فرهنگی، جوامع سیاسی متفاوت را مبتنی بر روحیات، باورها و... و الگوهای رفتاری متفاوت می‌داند. سایر دانشوران نیز هر کدام ردیابی این موضوع را به گونه‌ای مدیون خود ساخته‌اند. از جمله ماکیاولی در مورد علت ثبات یا بی‌ثباتی یک جامعه معتقد است که: «تا حدود زیادی بستگی به درجه سازگاری، هدایت سیاسی و عادات اخلاقی شهروندان و هنجارهای رفتاری که توسط قانون اساسی تجویز شده، دارد.»^{۲۴} همچنین مونتسکیو با نگارش روح القوانین در فرضیه خود

«فرهنگ» را از جمله عوامل مؤثر بر محتوای قوانین حکومتها و دین، معرفی می نماید.

روسو در قرارداد اجتماعی بیان می دارد که افراد یک جامعه در صورت تجهیز صحیح تربیتی-فکری می توانند اختیارات خود را با میل و رضایت به هیأتی بسپارند تا آن هیأت براساس قانون در تأمین مصالح عمومی اقدام کند و زعمای جامعه را در پذیرش از سوی مردم، ناچار به توسل به باورهای آنها می داند. دوتوکویل نیز در مورد تأثیر روحیات و اخلاق مردم بر حکومت معتقد است که:

مساعدهترین شرایط طبیعی و بهترین قوانین، مادام که با عادات و رسوم اخلاقی مساعده [همراه] نباشد برای دوام اساس یک حکومت جمهوری دموکراتیک کافی نخواهد بود و حال آنکه اخلاق می تواند نامساعدهترین شرایط طبیعی و بدترین قوانین را به نفع خود مهار نماید. اهمیت اخلاق و عادات و رسوم یک حقیقت عام است که تحقیق و تجربه همیشه آن را تأیید کرده اند و در نظر من، اخلاق یک نقطه مرکزی است.^{۲۵}

سپس وی با توضیح واژه اخلاق مقصود خود را از به کارگیری این واژه روشن می سازد:

منظور من از اخلاق و عادت تنها معانی و مفاهیم خاص کلمه، که عبارت از عادات ذاتی یک ملت باشد، نیست؛ بلکه غرض مجموعه نظریات و اطلاعاتی است که در میان افراد یک ملت وجود دارد، و به مجموعه عقاید شمول می یابد که تشکیل دهنده عادات و خصوصیات اخلاقی آن ملت است. بدین ترتیب منظور من از کلمه عادات و اخلاق، کیفیت روحی و معنوی یک ملت است.^{۲۶}

ویر به گونه برجسته تری در کتاب اخلاق پروتستانی و روح سرمایه داری در مقابل پینش افراطی مارکس، روحیه پروتستانیسم را منشأ و موجد سرمایه داری غرب و تحولات مادی و معنوی متعاقب آن می داند. وی ضمن اذعان به تأثیر شرایط و تضاد طبقاتی، در تحلیل خود از سرمایه داری، با تکیه بر باورها، عقاید و... فرهنگ را عبارت می داند از «... شیوه ای که انسانها براساس آن زندگی کرده اند، جهتی که به هستی خود داده اند و سلسله مراتبی که بین ارزشها برقرار کرده اند».^{۲۷}

چارچوب نظری فرهنگ سیاسی

تأثیر این گونه نظریات، زمینه را برای ارائه چارچوب نظری فرهنگ سیاسی به صورتی مستقل فراهم ساخته است. بیش از همه گابریل آلموند در انسجام این چارچوب کوشیده، لکن پیش از

بیان نظر وی ابتدا بطور فشرده اندیشه تالکوت پارسونز را که بشدت بر آلموند تأثیر گذاشته و تئوری وی را کاربرد سیاسی داده است، مرور می‌کنیم. پارسونز در تئوری ساختی-کارکردی خود معتقد است که هر نظام عبارت است از مجموعه‌ای از عناصر که بر هم تأثیر و تأثر متقابل داشته هر کدام نقشی را به عهده دارند. البته نقشها از یک طرف مبتنی بر پایگاه اجتماعی فرد و یا گروه هستند و از طرف دیگر از ارزشها و هنجارها سرچشمه می‌گیرند. از مجموع چند نقش، یک ساختار، مانند دانشگاه، و از مجموع چند ساختار نظام بوجود می‌آید و نظامها و ساختارها هر کدام دارای کارکردی خاص می‌باشند.

وی فرهنگ را به سه ایستار شناختی، عاطفی و ارزشی تقسیم می‌کند. بدین ترتیب وی تصدیق می‌کند که معتقدات، نمادهای بیانگر و ارزشها در تحلیل و مطالعه جامعه دخیلند. همین دسته‌بندی، نظر عالمان علم سیاست، از جمله آلموند را که در مقاطع مختلف به بحث فرهنگ سیاسی پرداخته‌اند، به خود جلب کرده است. با این مقدمه می‌توان گفت که رهیافت فرهنگ سیاسی از طرفی از دستاوردهای جغرافیدانان، اقتصاددانان، جمعیت‌شناسان، تکنولوژیست‌ها، نخبه‌گرایان و ... سود می‌برد و از طرف دیگر به طور آشکار تک عامل‌نگری آنها را رد می‌کند این مفهوم از زمانی که به وسیله دانشمندانی از قبیل آلموند، بیر و اولام رواج یافت، تاکنون به عنوان رهیافتی مشهور در ریخت‌شناسی نظامهای سیاسی باقی مانده است. تحت تأثیر همین رهیافت است که تمایز نظامها را تنها از طریق ساختار ممکن کرده، بلکه درک حقیقی آن نظامها و ساختار آنها را منوط به شناخت مجموعه باورها، ارزشها و احساساتی می‌داند که آن نظامها را فراگرفته است. براساس این تئوری، نظام سیاسی هر کشوری نتیجه عوامل دینی، تاریخی، جغرافیائی، اجتماعی و اقتصادی‌ای است که فرهنگ سیاسی پویای آن کشور را به وجود می‌آورد.

آلموند و همکارانش با استفاده از مفاهیم و چارچوبهای نظری پارسونز، چارچوبی نظری برای مطالعه مقایسه‌ای سیاست در کشورهای آمریکا، بریتانیا، آلمان (غربی)، ایتالیا و مکزیک و ... فراهم می‌کنند. در این مطالعه مقایسه‌ای، آنان نتیجه می‌گیرند که فرهنگ و ساختار سیاسی دارای ارتباطی متقابل هستند. از نظر آنها نظام سیاسی مجموعه‌ای از نقشها یا ساختاری از نقشهاست که در آن فرد یا گروه نقش بازیگر را دارد. البته آنها، مانند پارسونز، تأکید می‌کنند که برای هر بازیگر نقشهای متعددی وجود دارد. آنها علاوه بر مفهوم نقش، که در ارتباط با ساختار مطرح است، از واژه موضعگیری نیز در ارتباط با فرهنگ استفاده نموده، اظهار می‌دارند که «یک

نظام سیاسی، در چارچوبه‌ای از مواضع مردم نسبت به فعالیت سیاسی تشکیل شده است».^{۲۸} آنها با پذیرش سه ایستار شناختی، ارزشی و عاطفی مطرح شده به وسیله پارسونز، اظهار می‌دارند که جهتگیری فرد شامل سه جزء است: ۱- جهتگیریهای شناختی؛ به معنای اطلاع، اعم از دقیق و غیر دقیق، از نظام سیاسی. ۲- جهتگیریهای نفسانی؛ به معنای احساس وابستگی، دخالت، طرد، و امثال آن راجع به موضوعات سیاسی. ۳- جهتگیریهای ارزشی؛ به معنای قضاوت راجع به موضوعات سیاسی. آنگاه آن سه حوزه را در ارتباط با موارد زیر قرار می‌دهند:

۱. کل نظام سیاسی، شامل توسعه تاریخی، ابعاد، قدرت و ویژگیهای قانونی آن.
۲. شیوه‌های درون داد، یعنی نیروهای مؤثر بر تصمیم‌گیری، از قبیل احزاب سیاسی، گروههای فشار و رسانه‌های گروهی.
۳. فرآیندهای برون داد، یعنی کار شعب قانونگذاری، مجریه و قضائیه.
۴. وجود فرد، یعنی ارزیابی شخص از نقشی که خودش در حیطه سیاسی بازی می‌کند. و بدین ترتیب نظامهای سیاسی را تقسیم‌بندی می‌کنند. از این رو در تقسیم‌بندی آنها فرهنگ سیاسی یک عامل اساسی است.

۲. انواع فرهنگ سیاسی

از نظر آنها سه نوع فرهنگ سیاسی خالص، یعنی محدود، تبعی و مشارکتی وجود دارد و علاوه بر اینها، فرهنگهای ترکیبی، به نامهای محدود-تبعی، محدود-مشارکتی و تبعی-مشارکتی نیز وجود دارد. توضیح اجمالی آنها در ذیل خواهد آمد.

- فرهنگ سیاسی محدود: در جوامع ساده سنتی، که در آن تخصص در سطح بسیار پایینی است و هر بازیگر ترکیبی از نقشهای سیاسی، اقتصادی، مذهبی و... را به عهده دارد، یافت می‌شود. در اینجا افراد تحت حکومت هر چند از جامعه به عنوان یک کل آگاهی دارند، ولی هیچ‌گونه آگاهی‌ای به نظام سیاسی‌ای که تحت حکومت آن هستند، از خود بروز نمی‌دهند.

- فرهنگ سیاسی تبعی: افراد در جوامع دارای این فرهنگ از برون داد و روند تصمیم‌گیری نظام سیاسی اطلاعی ندارند.

- فرهنگ سیاسی مشارکتی: مردم در جوامع پیشرفته، که دارای این فرهنگ هستند، نقش فعالی در سیاست ایفا می‌کنند و از درون داد و برون داد نظام سیاسی آگاهی دارند و در یک جمله از

حقوق و وظایف خود مطلعند.

آکمونند و همکارانش علاوه بر این سه گونه فرهنگ سیاسی خالص به انواع فرهنگهای سیاسی ترکیبی، به صورتی که پیشتر گذشت، اشاره می کنند. غرض آنها در تحقیقات مختلفشان در این زمینه این است که با بررسی فرهنگ سیاسی هر کشور از ورود بار ارزشی مفاهیم غربی به جهان سوم جلوگیری شود تا محقق در فضایی علمی و بدون پیشداوری، به تحقیق خود که می تواند روندها و فعالیتهای سیاسی تمام نظامها را شامل شود، ادامه دهد.

۳. ساختار سیاسی

ساختار به معنی ساخت، سبک و شیوه است که در قرن نوزدهم از معماری و زیست شناسی به وسیله هربرت اسپنسر وارد علوم انسانی گردید. سپس اندیشه ساخت گرایی به وسیله دورکیم وارد جامعه شناسی گردید و آنگاه در رابطه با این اندیشه دو بینش به وجود آمد: تجربه گرایی، نومیالیسم (اصالت تسمیه).

اسپنسر، دورکیم و رادکلیف بر اون جزء دسته اول هستند و معتقدند که ساخت عبارت است از: «سازمان و ترتیبات بخشهای مشاهده پذیر که در کل ساخت اجتماعی وجود دارند.»^{۲۹} تالکوت پارسونز، از دسته دوم، معتقد است که ساخت امری ذهنی و انتزاعی است. فرهنگ علوم اجتماعی در تعریف این واژه می نویسد: «ساخت، نحوه تنسيق و تنظيم مجموعه ای از اشیاء، اجزا و نیروهاست که چنان در کنار هم قرار گرفته اند که مجموعه خاصی را تشکیل می دهند.»^{۳۰} همچنین به اعتقاد رادکلیف بر اون، ساخت در شبکه روابط اجتماعی خلاصه می شود. «... ساخت جامعه، شبکه ارتباطات اجتماعی موجود است که وحدت آنها در شبکه مستمری که پایگاهها و نقشها محور اصلی آن را تشکیل می دهند، خلاصه می شود.»^{۳۱} وی معتقد است ساخت، چیزی جز روابط اجتماعی موجود میان افراد نیست و از این رو امری عینی و قابل مشاهده است، ولی شکل ساختی را امری انتزاعی می داند که از ساختههای گوناگون به دست می آید و از ثبات و پایداری نسبی برخوردار است.

ماکس وبر در تعریف ساخت می نویسد: «طرح منطقی روابط انتزاعی که شالوده یک واقعیت را تشکیل می دهد.»^{۳۲} لوی اشتراوس نیز معتقد است: منظور از ساخت ترکیب خاص همبستگی اجزای یک مجموعه با هدف معین است. ساخت اجتماعی برای وی عبارت است از: الگوهایی

که بر مبنای واقعیت اجتماعی ساخته شده، نه خود واقعیت اجتماعی.^{۳۳} از نظر پارسونز نیز: «ساخت عبارت است از آرایش عناصر یک نظام اجتماعی به ترتیبی که می‌توان این آرایش را از نوسانات ناشی از روابط نظام با محیط ایمن دانست».^{۳۴} به اعتقاد وی ساخت در رابطه با نظام اجتماعی مطرح می‌شود. بدین بیان که از نظر او نظام اجتماعی دارای دو جنبه است: جنبه ایستا و ثابت به نام «ساخت»، و جنبه پویا و متحرک به نام کارکرد. پس ساخت با نظام یکی نیست. در مجموع می‌توان گفت از نظر نومیالیستها ساخت، امری انتزاعی برای کشف واقعیتهاست. به هر حال ساخت عبارت است از: مجموعه‌ای از عناصر که دارای روابط متقابل و مستحکم هستند و آن مجموعه دارای وجودی مستقل از اجزای خود است. پس از بیان اجمالی تعریف ساختار، اکنون مفهوم ساختار سیاسی توضیح داده می‌شود.

آلموند و پاول در رابطه با ساختار سیاسی می‌نویسند: «منظور ما از ساختار، فعالیتهای قابل مشاهده‌ای است که نظام سیاسی را به وجود می‌آورند... مجموعه خاص از نقشهای مرتبط به یکدیگر...»^{۳۵} همچنین آنها می‌نویسند: «ساختارهای سیاسی به معنی شیوه‌های منظم اجرای فعالیتهای سیاسی از سوی مردم می‌باشد و آشناترین ساختارهای سیاسی عبارتند از: نهادهای سیاسی، از قبیل احزاب، انتخابات، قوای مقننه، مجریه و تشکیلات اداری».^{۳۶} و بالاخره جوهری، ساختار سیاسی را چنین تعریف می‌کند:

در حالی که کارکردها به نتایج دخالت دادن اهداف و نیز فرآیندهای الگوهای عمل می‌پردازند، ساختارها دلالت بر آن ترتیبات درون نظامها دارند که به اجرای این کارکردها می‌پردازند. ممکن است یک کارکرد خاص توسط مجموعه‌ای پیچیده از ساختارها انجام شود، درست به همان شکل که هر ترتیب ساختاری مفروض می‌تواند کارکردهایی را انجام دهد که نتایجی متفاوت برای ساختار داشته باشد.^{۳۷}

همان طور که معلوم است آلموند و پاول با تأثر از براون، سی رایت میلز و پارسونز واحد پایه‌ای ساختار سیاسی را نقش می‌دانند که سلسله روابط آن نقشها و فرهنگ حاکم بر آنها موجب ساختار سیاسی مشخص می‌گردد. آنها همچنین با مطرح کردن فعالیتهای قابل مشاهده نظام سیاسی به عنوان ساختار، اثرپذیری خود را از ساختارگرایان تجربه‌گرا معلوم می‌دارند. به هر حال در مجموع می‌توان گفت که ساختار سیاسی عبارت است از مجموعه‌ای مستقل که از نهادهای غیر

رسمی و رسمی سیاسی که در جامعه سیاسی نقشهایی را بر عهده دارند، به وجود آمده است و همچنین سلسله مراتب آن عناصر، فرایند تصمیم گیری و برون داد مجموعه را دربر می گیرد.

عوامل مؤثر در تمایز فرهنگی جوامع

در این باره دو دسته نظریه وجود دارد: جبرگرا و اراده گرا. جبرگراها عمدتاً بر شاخصه های پایدار محیطی و بیولوژیک، همانند جغرافیا (ابن خلدون)، اقتصاد (کارل مارکس) و جمعیت (امیل دورکیم) تأکید دارند. در حالی که اراده گراها به آموزش در شکل گیری فرهنگ سیاسی اهمیت می دهند. نخبه گرایان از این دسته اند.

پس از بیان این مقدمات می توان گفت که رهیافت فرهنگ سیاسی از طرفی از دستاوردهای جغرافیدانان، اقتصاددانان، جمعیت شناسان، تکنولوژیستها، نخبه گرایان و ... سود می برد و از طرف دیگر بطور آشکار تک عامل نگری آنها را رد می کند.

آلموند و همکارانش با استفاده از مفاهیم و چارچوبهای نظری پارسونز، چارچوبی نظری برای مطالعه مقایسه ای سیاست در کشورهای آمریکا، بریتانیا، آلمان (غربی)، ایتالیا، مکزیک و ... فراهم می کنند. در این مطالعه مقایسه ای آنان نتیجه می گیرند که فرهنگ و ساختار سیاسی دارای ارتباطی متقابل هستند. از نظر آنها نظام سیاسی مجموعه ای از نقشها یا ساختاری از نقشهاست که در آن فرد یا گروه نقش بازیگر را دارد. البته آنها، مانند پارسونز، تأکید می کنند که برای هر بازیگر نقشهای متعددی وجود دارد. آنها علاوه بر مفهوم نقش، که در ارتباط با ساختار مطرح است، از واژه موضعگیری نیز در ارتباط با فرهنگ استفاده نموده اظهار می دارند که «یک نظام سیاسی، در چارچوبه ای از مواضع مردم نسبت به فعالیت سیاسی تشکیل شده است.» ۲۹

۴. منابع فرهنگ

موقعیت جغرافیایی

ایران به دلیل جایگاه ویژه و استراتژیک خود، یعنی وصل دو قاره آسیا و اروپا و وجود خلیج فارس در ناحیه جنوبی آن، زمینه را برای گسترش مناسبات تجاری، اقتصادی، فرهنگی، اجتماعی و قومی فراهم کرده و از سوی دیگر مورد تهاجم و تاخت و تاز بوده است. هجوم مکرر و مخصوصاً غارتهای قرن اخیر، محصول کانون خانواده را آمیخته با بیگانه گریزی کرده است.

موقعیت تاریخی

سرتاسر تاریخ ایران، نوسان بین تمرکز سلطه سیاسی و تفرق بوده است. ورود آریائیها به ایران و غلبه آنها بر اقوام بومی همزمان با عدم تمرکز بوده است. در خراسان قوم پارت، در غرب قوم ماد و در فارس قوم پارس مستقر شدند. مادها اولین دولت تاریخی ایران را تشکیل دادند (۷۰۸ ق.م) تا اینکه قوم پارس، مادها را شکست دادند (۵۵۰ ق.م) و اولین دولت متمرکز را به پادشاهی کوروش به وجود آوردند. در جهت تحقق تمرکز و گسترش دامنه سلطه، تاخت و تازهای داخلی و خارجی تشدید شد.

ایرانیان با انقراض هخامنشیان و سلطه حدود هشتاد ساله (۲۵۰-۳۳۰ ق.م) سلوکیان، طعم تلخ حکومت بیگانه را چشیدند. شکستهای پی در پی ایرانیان از رومیان در زمان خسرو پرویز این حالت را که توأم با تحقیر بود، مورد تأکید قرار داد. در پایان دوره ساسانی با ورود نیروهای اسلام روزنه‌ای برای ایرانیان باز شد، ولی فجایع دوره اموی و تبلیغات آنها نسبت به ایرانیها مجدداً بیگانه ستیزی ایرانیان را تشدید کرد.

برخورد حساب شده ایرانیان در ابتدا، تفکیک مجری قانون از اصل و خود قانون بود و آیه «اذن للذین یقاتلون بانهم ظلموا»^{۳۸} شعار آنان بود. ظلم ستیزی ایرانیان - که اسلام را به خاطر ظلم ستیزیش و نجات از ظلم پذیرفته بودند - به نمایش گذاشته شد، اما سلامت این مسیر نیز به وسیله پاره‌ای از رهپمایان در امان نماند.

ظهور و توالی سریع سلسله‌های طاهریان، صفاریان، سامانیان، آل زیاد، آل بویه، سلجوقیان و خوارزمشاهیان ایران را به تفرق قبل سوق داد و این بار ایران نه در وضعیت تمرکز، بلکه در حالت تفرق، مورد هجوم شدید مغول قرار گرفت و بیگانه ترسی ایرانیان را تقویت کرد. سرانجام با آغاز سلسله صفویه بار دیگر به سوی تمرکز هدایت شد و این نوسان بین تفرق و تمرکز تا پایان دوره قاجار ادامه یافت. مداخلات و تهاجمات بیگانه، خصوصاً روسیه و انگلیس در دوره قاجار و امضای قراردادهایی که با منافع ملی ایران در تضاد بود و از جمله گلستان، ترکمنچای، پاریس، آخال، رژی، روتر، (۱۹۰۷، ۱۹۱۵، ۱۹۱۹) و غیره، بیش از پیش بر نفرت ایرانیان نسبت به استبداد و استعمار افزود.

در زمان مظفرالدین شاه بر اثر تجربه نهضت تنباکو، افزایش آگاهی نسبی نیروهای داخلی، فساد نظام اداری کشور، ظلم، اطلاع نسبت به شکست روسیه از ژاپن، انقلاب مشروطه ژاپن و

رشد حرکت مشروطه طلبی در بعضی کشورها، از قبیل هندوستان، انقلاب مشروطه پیروز شد و نظام و ساختار سیاسی کشور تغییر کرد. برای شاه تعیین وظیفه و برای مردم تعیین حق، از جمله عدالت و آزادی، نمود و برای اولین بار قدرت توزیع شده را آزمایش و نظارت شریعت را قانونی نمود. بار دیگر در زمان رضاشاه، هر چند به صورت غیر قانونی، قدرت پراکنده متمرکزتر از گذشته گردید. علاوه بر ظلم و بیداد، وابستگی بیشتر به ارزشهای غربی نیز تحمیل شد. در کنار وابستگی برخی از نخبگان سیاسی، سوءاستفاده های آمریکا، بخصوص در اواخر دوره محمدرضاشاه و اتکای او به بیگانه، نه تنها بیگانه ترسی و بیگانه ستیزی ایرانیان را تشدید و تقویت کرد، بلکه عدم اطمینان به خودی را نیز افزایش داد؛ به طوری که نسبت به همه چیز به عنوان توطئه نگریسته می شد. زیرا بر ظلم سلاطین سلسله های سابق، وابستگی به خارجی نیز (بخصوص از اواخر دوره قاجار) افزوده شد و مشروعیت موجود گردش قدرت را دچار اختلال کرد.

در سال ۵۷ با افزایش آگاهیهای مردم و مشارکت آنها، این بار انقلاب اسلامی به خاطر ایجاد امید، حرکت، فرو ریختن ترس و طرح بازگشت به خویشتن، گرایشهای قوی ضد استبدادی و استعماری، به ثمر نشست و نظم موجود بین المللی را برهم زد و با حذف سلطنت از فرهنگ سیاسی ایران و طرح ارزشها و احساسات اسلامی پیروزی کلی مکتب و فرهنگ اسلامی را اعلام داشت.

بافت جمعیتی

ترکیب جمعیتی ایران (ایلیاتی، روستایی و شهری)، گردش قدرت در ایران معاصر را بدین شکل رقم زد که اقلیت این بافت، یعنی ایلهها، از قبیل طایفه کوچک قرخلو از ایل افشار، ایل زند از طوایف لر و ایل قاجار به روستاییان تاختنند و با قدرت شمشیر، دسترنج روستاییان را متصرف و در شهر ساکن شدند. استمرار این سیر مسأله «الحق لمن غلب» و رئیس گزینی ایل و انقیاد در مقابل رئیس را به صورت عادت وارد کانون تربیتی ایران کرد.

وضعیت اقتصادی

اقتصاد و سیستم معیشتی ایرانیان نیز ارتباط تنگاتنگی با کانون فردپروری ایرانیان دارد. در این باره مهندس مهدی بازرگان می نویسد: «نمی توانیم منکر شویم که سیستم معاش و طریقه ارتزاق یا اشتغال، مهمترین عامل تربیتی و سازنده خصال در روح شخص یا ملت می شود».^{۳۹}

دین

با توجه به اینکه جامعه ایران از دیرباز یک جامعه دینی بوده است، دین، یکی از منابع مهم

فرهنگی این کشور محسوب می‌شود. چگونگی حضور دین را در ایران می‌توان به دوره‌های زیر تقسیم کرد: ۱- پیش از زرتشت ۲- زرتشت ۳- سایر ادیان ۴- اسلام ۵- از آستانه انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی ۶- از انقلاب اسلامی به بعد.

اعتقادات پیش از زرتشت: چنانچه از کتب تاریخ باستان برمی‌آید آریائیان در آستانه استقرار و اسکان در ایران معتقد به نوعی طبیعت پرستی ثنوی بودند؛ یعنی عوامل سودبخش و زیان‌آور را برای جلب سود و دفع ضرر پرستش می‌کردند.

زرتشت: جهت و علت وجودی زرتشت مبارزه با همین خرافات و ارائه طریق اصلاح بود. از این رو برای او عبادت به معنی اندیشه نیک، گفتار نیک و پندار نیک بود. وی به اصلاح فرهنگ کار نیز مبادرت ورزید.

همچنین وی برای رهایی از سرگردانی و تفرقه، اتحاد و وفاق اجتماعی را توصیه می‌کرد: «بشود که ما با همه نیکان و راستان هفت کشور زمین، همکار و انباز شده در بهتری و نیکی جهان و جهانیان بکوشیم».^{۴۰}

زرتشت خدمت به جامعه و عدالت را به عنوان ارزش مد نظر داشت و در این باره می‌گفت: اهورامزدا فرزندی به من عطا فرما که با تربیت و دانا بوده در هیأت اجتماعی داخل شده و به وظیفه خود رفتار نماید. فرزند رشید و محترمی که احتیاج دیگران را برآورد. فرزندی که بتواند در ترقی و سعادت خانواده و شهر و مملکت خود بکوشد.^{۴۱}

ولی علی‌رغم توصیه‌ها و تأکیدهای زرتشت بر آن ارزشهای مثبت، در نهایت، باورها، اطلاعات، ارزشها و احساساتی که از قبل در ناخودآگاه جامعه ایرانی نهفته و آمیخته با خرافات بود، دین زرتشت را مورد نفوذ و رسوخ خود قرار داد. ساسانیان، برخلاف اشکانیان که با عنصر خارجی، یعنی سلوکیان، می‌جنگیدند، خود را در مقابل مخالف داخلی (اشکانیان) می‌دیدند. به سبب علاقه شخصی اردشیر به دین زرتشت، سیاست کشور را به عوض تساهل اشکانی بر اساس مذهب نهادند و بر حیطة نفوذ روحانیون زرتشتی افزودند. روحانیون زرتشتی نیز با استفاده از فرصت ریاست و وساطت بین شاه و مردم سعه صدر را رها کرده و به جبر و اکراه متوسل شدند. کریستن سن در این مورد می‌گوید: «روحانیان زرتشتی بسیار متعصب بودند، لیکن این تعصب بیشتر مبتنی بر علل سیاسی بود... در داخل کشور مدعی تسلط تام بودند. پیروان سایر ادیان را،

که رعیت ایران به شمار می‌آمدند، محل اطمینان قرار نمی‌دادند.^{۴۲} سرانجام به خاطر عدم تسامح و تساهل موبدان، فرصت طلبی و آلوده ساختن دین به خرافات دین زرتشت که پیشرو، مترقی و مکتبی شجاع‌پرور بود، همسو با فرهنگ پیش از خود شده و دچار سرنوشت آن گردید.

سایر ادیان: ادیان دیگری نیز در مناطق مختلف ایران رواج داشت. از جمله یهودیان که پس از پیروزی کوروش، در جنگ بابلیان و رهایی آنها از اسارت، در سرحدات غربی ایران مستقر گشتند، و کم‌کم به سمت نواحی مرکزی ایران پیشروی کردند.^{۴۳} نصارا نیز از دوره اشکانی، کلیساهای خود را در حوالی شرق و غرب فرات ایجاد و به ترویج فرقه نسطوری پرداختند. فرقه مانوی نیز دوگانه پرستی و زهد و ریاضت خود را در ایران رواج داد. فرقه مزدکیه نیز علاوه بر دوگانه پرستی و

زهد، بدینی به زندگی را نیز ترویج داد. مزدک ریشه کینه و عداوت بین مردم را نابرابری بین آنها می‌دانست. وی در صدد از بین بردن عدم مساوات بود و بدین منظور معتقد بود که باید از توانایان گرفت و به بینوایان داد. از زمان تسلط سلوکیان بر ایران، دین بودا نیز در میان مردم ایران، خصوصاً در نواحی شرقی، رواج یافت.^{۴۴} طبیعی است که هر کدام از این ادیان فرهنگ خاصی را به هواداران خود القا می‌کرد. این در صورتی است که هنوز برخی از باورها و دیگر اجزای فرهنگ آریایی در ناخودآگاه جامعه نهفته بود. ظهور و گسترش افکار و ادیان مختلف در آن دوره، تزلزل نسبت به باورها و ارزشهای موجود و پذیرش فرهنگ جدید از سوی مردم و تنی چند از نخبگان سیاسی، گسترش روزافزون فرهنگ جدید و احساس خطر نخبگان حاکم و برخورد غیر علمی غیر منطقی و خشک آنان با طرفداران ارزشهای تازه، مسأله را از حالت تبادل و تضارب صحیح افکار به کشمکش و برخورد سیاسی سوق داد.

در این میان ایران، که یک جامعه دینی بود و از سابقه دینی نیز برخوردار بود، از یک سو به سبب رنجش شدید از نخبگان فکری و سیاسی و از سوی دیگر به سبب آشنایی ای که با اسلام از زمان پیامبر (ص) از طریق ایرانیان ساکن یمن و بحرین داشت، به اسلام که آن را دین خدا و نه

اعراب یافت، گروید و به دین زرتشت و نظام سیاسی دوره ساسانی و حامیان آن دین و نظام پشت کرد.

اسلام: ایرانیان در مقابل بی اعتقادی و بی توجهی نخبگان ساسانی به مردم، به اسلام گرویدند که در آن نفی قومیت و تبعیض، عدالت خواهی، ظلم ستیزی، توجه به مردم، عقلانیت، تشویق علم، روح معاضدت، تسامح و تساهل، مساوات، و... می دیدند. و این در صورتی است که «اسلام»، فکر حکومت اشراف و به اصطلاح اریستوکراسی را از میان برد و فکر دیگری که از لحاظ ریشه، دموکراسی و حکومت عامه است به وجود آورد».^{۴۵}

به هر حال اسلام نظام فرهنگی، سیاسی، اقتصادی و اجتماعی ایران را تغییر داد. اسلام با تشویق به علم، عمل، تقوا، مساوات، مشارکت، آزادی، امنیت، استقلال و توجه به دنیا و آخرت و اینکه دنیا میدان عمل است و آخرت میدان برداشت، تحولی فرهنگی و انسانی به وجود آورد. با تغییر باورها و ارزشها و ایجاد احساسات جدید، صلاحیت را بر لیاقت مبتنی کرد، نه بر وراثت از این رو در فرایند تاریخ، ایران، به همان دلیل گرایش به اسلام، به تشیع تمایل یافت.

۵. خانواده، کانونی فرهنگ ساز

منابع مختلف فرهنگی، مواد متنوعی را وارد نهاد پرورشی ایران می کنند. کانون خانواده نیز در فرایند تاریخ و در داد و ستد با این منابع، ورودیهای خود را به گونه ای که خود هست شکل می دهد، به طوری که می توان گفت خانواده، علی رغم فلسفه اجتماعی جامعه ما، حتی به دین مردم رنگ و محتوا می دهد. به بیان علی شریعتمداری:

اولین مؤسسه ای که فرد را به زندگی اجتماعی آشنا می سازد خانواده است. در خانواده (فرد) متوجه مؤسسات اجتماعی می شود... تمایلات مذهبی خانواده، افکار و عقاید اجتماعی آن، ایده آلهای آن، نظر آن به احزاب سیاسی و ارتباط آن با مؤسسات مختلف، در بستگی و علاقه فرد به این گونه مؤسسات تاثیر فراوان دارد. فرد در خانه با فرهنگ جامعه آشنا می شود... از مشاهده رفتار والدین متوجه این حقیقت می شود که آیا پدر و مادر و سایر اعضای خانواده او از میزانهای خاصی پیروی می کنند، یا رفتار آنها تابع هیچ قاعده و اصلی

نیست؟ آیا این میزانها موافق یکدیگر هستند، یا متضاد می باشند؟ آیا پدر و مادر او همیشه در مقابل دیگران گذشت و اغماض روا می دارند، یا در یک مورد گذشت می کنند و در مورد دیگر سختگیر هستند؟ آیا میزانهای حاکم بر اعمال و رفتار والدین با توجه به مصالح عمومی و منافع دیگران انتخاب شده، یا فقط بر محور منافع و تمایلات خود آنها دور می زند؟ آیا پدر و مادر وی به موقع و عاقلانه تصمیم می گیرند، یا افرادی ضعیف النفس و متزلزل هستند؟ آیا روح علمی در قضاوت آنها نسبت به امور و اشخاص حاکم است، یا قضاوتهای آنها بی پایه و مأخذ است؟ ... در خانه با فلسفه اجتماعی جامعه آشنا می شود. در جامعه ای که دموکراسی اجتماعی، به عنوان فلسفه اجتماعی بر روابط اعضای خانواده حکومت دارد طرز برخورد صحیح اعضای خانواده با یکدیگر، اشتراك مساعی آنها برای تعیین هدفهای خانوادگی، و تامین مصالح خانواده، پیروی آنها از روش عقلانی در کلیه شئون خانوادگی، شرکت دادن تمام اعضای خانواده در اخذ تصمیماتی که مربوط به امور خانوادگی است؛ و تقسیم کار و مسئولیت میان اعضای خانواده، همچنین فرصت کافی برای اظهار نظر افراد در محیط خانواده به چشم می خورد و قهرآفرزند نیز از این وضع استفاده می کند، و اسباب رشد او در جنبه های مختلف شخصیت، بهتر فراهم می گردد.^{۴۶}

از این رو می توان گفت که خانواده، متناسب با چگونگی ارتباط و طرز برخورد اعضا با یکدیگر، سایر نهادها را، از جمله نهاد سیاست را شکل می دهد و رنگ می بخشد؛ هر چند خود از نهادهای دیگر نیز متأثر می شود.

اصطلاح منابع فرهنگ اشاره به عناصر و مؤلفه های محیطی-روانی یک جامعه دارد که سازنده یا تأثیرگذار بر فرهنگ آن است. موقعیت جغرافیایی، تاریخی، بافت جمعیتی، اقتصادی و دینی، از منابع فرهنگی ایران می باشند و بر کانون فرهنگ ساز، یعنی خانواده، تأثیر می گذارند. موادی که از منابع مختلف وارد کانون خانواده می شوند، عمدتاً انسان را به اطاعت و تبعیت و بعضاً به مداخله و مشارکت می خوانند. خانواده به تناسب وضعیت خود در ایران با ملاحظه تاریخ معاصر، بیشتر بر حالت بالغ افراد پرده کشیده، به حالت کودک و یا حالت والد میدان داده است؛ در حالی که انسان متعادل کسی است که دو حالت والد و کودک را تحت هدایت حالت بالغ درآورده و تحت مدیریت قوه تعقل قرار دهد. در نتیجه در حوزه «باور» موجب بروز عدم اعتدال اعضا، انحصار قدرت (به دلیل پدرسالاری)، القای بی منطقی، اطاعت، عزلت، سلطه رابطه

حاکم-محکوم، خودمحموری، فرصت طلبی، نفع طلبی، عدم ضابطه، ضعف مشارکت، ضعف ابتکار، وابستگی، نفاق، تمرکزگرایی، تقدس، عدم صراحت، بی اعتمادی، بی ثباتی، عدم امنیت، افراط و تفریط، و در حوزه «شناخت»، عدم عبرتگیری، عدم تفکر، تقلید، عدم درک زمان و خودفراموشی، و در حوزه «ارزشهای فرهنگی»، زیستن خواهی، عدالت خواهی، تنگ نظری، عدم تسامح و تلقی حکومت به عنوان هدف، نه ابزار، گردیده است. مجموعه این منابع فرهنگی گاه متضاد، به فرهنگ سیاسی مردم ایران، خصلتی تبعی-مشارکتی بخشیده است. گاه در بعضی از مقاطع بر اثر انقلاب و تلاش عده ای از نخبگان، یک لایه و در مواردی چند ویژگی از یک لایه، که عمدتاً لایه دینی است، قوت خود را بروز می دهد و پای جلوه هایی از عقلانیت و پاره ای از ارزشها و احساسات خاص را به میان می کشد. اگر نخبگان مزبور بتوانند خود از آن ارزشها و احساسات و باورها جدا نشوند و با استفاده از تذکر در طول زمان، احساسات و ارزشها را تبدیل به شناخت و باور کنند، در این صورت موفق خواهند شد که آنها را ماندنی ساخته، باورها را منشأ اغلب رفتارهای عمومی نمایند.

بعد از بیان منابع، انواع، اجزا و ویژگیهای فرهنگ سیاسی ایران، ساختار سیاسی ایران بعد از مشروطه و انقلاب اسلامی را مورد بررسی قرار می دهیم. در ساختار سنتی، قدرت از بالا اعمال می شد، اراده شاه به منزله قانون بود و جامعه، ساختاری شبیه نظام خانوادگی پدرسالاری داشت. شاه در رأس هرم قدرت قرار داشت و تصمیمات وی بدون چون و چرا اجرا می شد. در انتخابات، تنها ملاک، نزدیکی به شاه و کسب رضایت وی بود، نه لیاقت و توانایی انجام کار.

بعد از انقلاب مشروطه، حاکمیت الهی تفویضی مورد قبول تصویب کنندگان قانون اساسی قرار گرفت. بر این اساس حاکمیت، منبعث از مردم شد. مجلس شورای ملی طبق اصل دوم قانون اساسی، نماینده مردم بود، ولی توسط اصل دوم متمم و نیز اختیارات شاه و مجلس سنا محدود شده بود. در عین حال شاه، مقام تشریفاتی داشت و تفکیک قوا مورد پذیرش قرار گرفته بود. (طرح شماره ۱)

ولی در زمان رضاشاه، قوه مجریه بر سایر قوا مسلط گردید و در درون قوه مجریه نیز شاه، علی رغم آنکه در قانون اساسی مسئول نبود، به صورت حاکم مطلق درآمد. در جمهوری اسلامی، علاوه بر رئیس جمهور به عنوان رئیس قوه مجریه و وجود سایر قوا،

نقد و نظر/ سال دوم/ شماره سوم و چهارم، ۱۲۹

نظارت عالی رهبری به منظور تضمین مشروعیت سایر دستگاهها و تصمیمات آنها مورد پذیرش واقع گردیده است. نظارت شرع، از صورت اصل دوم متمم قانون اساسی مشروطه به حالتی همه جانبه تبدیل شده است. نقش نخبگان دینی افزایش چشمگیری یافته و در رابطه با رهبری به صورت واسطه بین مردم و رهبری ایفای نقش می کنند. به طور کلی باورهای دینی از صبغه و پشتوانه قانونی برخوردار شده است. در مشروطه، مردم در تعیین شاه نقشی نداشتند، ولی در جمهوری اسلامی از طریق شرکت غیرمستقیم در انتخاب رهبری، زمینه مشارکت بیشتر مردم فراهم شده است. در هر دو ساختار، احزاب و گروههای سیاسی از حالت نهادی و منبسط برخوردار نبوده، در فرهنگ مردم و فرایند سیاسی کشور دارای کارکرد تثبیت یافته ای نیستند. از این رو ناچار به ایفای نقش ضعیفی بوده، نتوانسته اند وظیفه و نقش اصلی خود را به عنوان واسطه بین مردم و حکومت انجام دهند، هر چند بعضی از تشکلهای فعالیت داشته و دارند. در اینجا نقش فرهنگ به عنوان محرك و عامل بسیج مردم در براندازی ساختار سیاسی پیش از مشروطه و پس از آن، و تأثیر اجزای سنتی، دینی و نوگرای فرهنگ سیاسی ایران بر ایجاد ساختارهای سیاسی جدید بررسی می شود.

در ایران دوره مشروطه، سه فرهنگ خالص سنتی، دینی و نوگرا وجود داشت، که هر سه خواهان ادامه اصل سلطنت بودند. نوگرایی خالص^{۴۷}، نفی دین از حوزه سیاست را می خواست^{۴۸} و در مقابل، نوعی تفکر دینی معتقد به نفی تجدّد بود^{۴۹}. ولی ترکیبی از این دو، جریانی بود که خواهان تلفیق بود، که از جمله شیخ هادی نجم آبادی، سید محمد طباطبایی^{۵۰}، آخوند خراسانی و میرزا آقاخان کرمانی^{۵۱} را به عنوان چهره های بارز این جریان می توان نام برد. در واقع فرهنگ سنتی، حفظ ساختار قدیم و دو جریان دیگر، ساختار قانونمند را ترویج می کردند. از شخصیهایی که اقدام عملی جهت تدوین قانون اساسی کرد، سید جمال الدین اسدآبادی بود که همین امر موجب تبعید او از ایران به فرمان ناصرالدین شاه شد^{۵۲}. در مورد حکومت مشروطه سلطنتی نیز هر دو جریان فکری دینی و نوگرا خواهان آن بودند؛ از جمله سید جمال الدین اسدآبادی^{۵۳} و طباطبایی. طباطبایی در این زمینه می گوید:

در سال ۱۸۹۴ م. ۱۳۱۲ ق. به تهران آمدم، از اول ورودم به تهران، به خیال مشروطه نمودن ایران و تأسیس مجلس شورای ملی بودم. در منبر

صحبت از این دو می کردم. ناصرالدین شاه غالب از من شکوه می کرد و پیغام می داد که ایران هنوز قابل مشروطه شدن نیست، تا زنده بود به او مبتلا بودم تا رفت.^{۵۴}

در واقع در این مورد قانون اساسی متأثر از هر سه فرهنگ بود. در اصل سی و پنجم متمم قانون اساسی مشروطه، عبارت «موهبت الهی»^{۵۵} را محمد علی شاه اضافه می کند و حاکمیت الهی تفویضی، قانونی می شود.

حاکمیت ملی و تفکیک قوا بیش از همه خواست جریان نوگرا بود. به نظر ملکم، «منبع قدرت در میان هر امت یکی است، کدام است؟ خود امت است.»^{۵۶} البته علما به نوعی قائل به تفکیک قوا بودند؛ از جمله نائینی که وظیفه و حیطة قضاوت را از سایر وظایف سیاسی تفکیک می کرد و امور قضا و فتوا را در اختیار فقها قرار داده، سایر امور را در اختیار مردم می گذاشت. مجلس شورای ملی مورد توافق هر دو جریان دینی و نوگرا بود و در مورد حضور علما نه تنها شیخ فضل الله نوری خواهان آن بود، بلکه ملکم نیز اظهار می داشت: «مجتهدان بزرگ هر استان باید در مجلس شورا شرکت کنند».^{۵۷} دو مجلسی بودن و تأمین عدالت و قضا و حقوق افراد، سایر درخواستهای هر دو دسته بود. آنها درباره حقوق افراد تأکید داشتند؛ از جمله طالب اوف، آزادی را به شش گونه تقسیم می کند: آزادی هویت، عقاید، قول، مطبوعات، اجتماع و انتخاب. نائینی می گوید: «گروهی از مردم به نام مذهب بر ضد آزادی خداداده، برابری و دیگر حقوق ملی و مذهبی برخاسته، از رژیم استبداد پشتیبانی کردند...»^{۵۸} تحزب و مشارکت، مورد تأکید جریانهای خواهان مجلس بود. سید جمال الدین اسدآبادی می گوید: «امیدوارم که شما آقایان یک حزب وطنیاً که حقوق و شکوه کشورتان را حفظ کند تأسیس خواهید کرد.»^{۵۹}

تعارض اجزای فرهنگ سیاسی در رژیم پهلوی، موجب بروز بی ثباتی و کشمکش گردید. رضاشاه با پاره ای از ارزشها درگیری پیدا کرد و این روند تا سال ۱۳۴۱ باعث افزایش فاصله بین دو فرهنگ سنتی و دینی شد. فرهنگ نوگرا نیز هماهنگ با فرهنگ سنتی معرفی می شد. در این میان فرهنگ دینی با استفاده از تجارب گذشته رشد کمی و کیفی پیدا کرد. تفکر آخوند خراسانی مبنی بر تصرف علما در مسایل قضا و حسب از باب قدر متیقن، به اندیشه نائینی مبنی بر تصرف علما از باب ولایت و در ادامه، به آرای امام خمینی مبنی بر ولایت مطلق فقیه منجر گردید. امام شئون

پیامبر را در امور امت سه شان می‌داند: ۱- نبوت ۲- حکومت ۳- قضا:

همان اختیارات که حضرت رسول (ص) و دیگر ائمه (ع) در تدارك و بسیج سپاه، تعیین ولات و استانداران، گرفتن مالیات و صرف آن در مصالح مسلمانان داشتند، خداوند همان اختیارات را برای حاکم فعلی قرار داده است؛ متتهی شخص معینی نیست، روی عنوان «عالم عادل» است. ۶۰

همین مطلب در اصل پنجم قانون اساسی منعکس شده است: در زمان غیبت حضرت ولی عصر (عج) در جمهوری اسلامی ایران، ولایت امر و امامت امت بر عهده فقیه عادل و باتقوا، آگاه به زمان، شجاع، مدیر و مدبر است.

از این رو در ساختار سیاسی ایران، سیر حکومت ائمه به وسیله فقها پیگیری و به جامعه سیاسی متصل می‌گردد. جامعه سیاسی نیز به نوبه خود، «جامعه مدنی» را در بر گرفته که در مرکز آن فقها قرار دارند و در حقیقت، شریعت با این نقطه محوری، به جامعه سیاسی متصل می‌شود. (طرح شماره ۲)

ورودیهای جامعه سیاسی، شامل نیازها و مسائل، منابع و اطلاعات، از طریق صافی جامعه مدنی، فشرده و دسته بندی شده، در حالی که بیانگر حمایتها، تقاضاها و انتقادهای شهروندان است، به کانون قدرت سیاسی منتقل می‌گردد و بر تصمیم گیری آنها اثر می‌گذارد (البته با لحاظ کردن اهداف و اولویتها).

جامعه مدنی به صورت ضعیف، نقش واسطه بین دولت و مردم را ایفا می‌کند و در این وساطت، انجام وظایف زیر را بر عهده دارد: ۱- تحدید فشار دولت بر مردم. ۲- آموزش، توجیه و جهت دهی مردم ۳- جمع بندی خواسته های مردمی و انتقال آن به قدرت سیاسی.

جامعه مدنی را در ایران می‌توان در یک تقسیم بندی کلی به دو دسته تقسیم کرد: الف- علما: شامل جامعه روحانیت، مجمع روحانیون، فقها، ائمه جمعه، بیوت آیات عظام، جامعه مدرسین

نقد و نظر / سال دوم / شماره سوم و چهارم، ۱۳۳

و ... ب- گروهها و انجمنها: شامل دفتر تحکیم وحدت، جامعه اسلامی دانشجویان، انجمن زنان و

نتیجه

در این مقاله، ویژگیهای فرهنگ سیاسی ایران معاصر و نوع آن، ساختار سیاسی ایران پس از مشروطه در دوران انقلاب اسلامی، و تأثیر تحول فرهنگ سیاسی بر ساختار سیاسی ایران مورد بحث قرار گرفت. نتیجه آن در بحث از ویژگیهای فرهنگی، یک فرهنگ سیاسی ترکیبی غالب، به نام تبعی-مشارکتی است، که قسمت اعظم آن به وسیله خصوصیات که به تبعیت وامی دارد، تشکیل شده است. عناصر مشارکت طلب ضمن بهره مندی از سطح و کمیت پایین، کمتر از رنگ باور برخوردار بوده، عمدتاً خود نیز مشارکت مشروطی را منعکس می سازند.

منابع متعدد فرهنگی که بر شمرده شد، موجب یک مجموعه فرهنگی غیر منظم، نامنسجم و گاه ناسازگار گشته، رنگهای متفاوت سنت، مذهب و تعدد را متبلور می سازند. در کنار تفاوت صبغه ها، عدم توفیق نخبگان فرهنگی و سیاسی بر تلفیق، انسجام و سازگاری این تنوع، از جمله علل ایجاد و تشدید بی ثباتی سیاسی گشته است.

در مقطع مورد بحث، «دین» به عنوان محرك و عامل بسیج توده ها، خواهان براندازی ساختار قبلی و روی کار آوردن ساختار جدید بوده است؛ با اذعان به اینکه «سنت» در تغییر ساختار سیاسی مشروطه از شکل اوایل انقلاب مشروطه به دوره رضاخان قوت خود را بروز داده است.

در برابر عناصر نامتجانس فرهنگی که از سرچشمه های مختلف سیراب می گردند و نیز برخورد غیر منطقی نسبتاً زیاد و قریب به اتفاق طرفداران هر دسته، که در مجموع موجب جلوگیری از رشد و شکوفایی فردی و اجتماعی و عدم ثبات سیاسی می گردند، مسؤولیت خطیر، متوجه آن دسته از نخبگان فرهنگی-سیاسی است که هر دو جریان فکری حوزه و دانشگاه را لمس و درک کرده اند. همچنین بار سنگین تعهد را بر دوش خود احساس کرده خود را آلوده به بی مسؤولیتی، بی تفاوتی و فرصت طلبی نمی سازند. بر اینان است که با توجه به مسؤولیتی که احساس می کنند، با اجتهاد به بازنگری و اصلاح و پیرایش و خرافه زدایی از حوزه های مختلف فرهنگی و تجدید

حیات عناصر فرهنگی پویا پردازند.

این دسته از نخبگان مصلح باید ضمن تمسک به فرهنگ خودی، با استفاده از تجارب دیگران و بومی ساختن آنها و با به کارگیری پیشرفتهای علمی و از طریق تضارب افکار، مردم را مخاطب قرار دهند و ضمن اینکه خود، دفن در گذشته و غرق در بلندپروازیهای غیر واقع بینانه آینده نمی شوند، مردم را به شناخت زمان حال و پیش بینی عاقلانه آینده دعوت نمایند. با گسترش و ترویج امر به معروف و نهی از منکر، نظارت عمومی را به عنوان وظیفه و حق ارتقا بخشند. در فضایی خالی از تنش، تعارض، تفرقه و حذف و با برخورداری از سعه صدر و تحمل نظریات و اندیشه های مختلف و پذیرش منطقیترین و واقعیتترین آنها، مسیر طولانی بین وضع موجود و مطلوب را هدایت کنند.

پی نوشتها

۱. نیکلاس آبرکرامبی و دیگران. فرهنگ جامعه شناسی، ترجمه حسن پویان، تهران، انتشارات چاپخش، ۱۳۶۷، ص ۱۰۱.
۲. داریوش، آشوری، تعریفها و مفهوم فرهنگ، تهران، مرکز اسناد فرهنگی آسیا، ۱۳۵۷، ص ۳۹.
3. Encyclopedia Britanica, London: Willian Benton, Vol.1, 1957, P.1350.
4. The Encyclopedia Americana, New York: American Corportion, 1963, P.450.
۵. گاستون بوتول، جامعه شناسی سیاسی، ترجمه هوشنگ فرخجسته، تهران، شیفته، ص ۲۸-۲۷.
۶. فوکوتسوایوکیشی، نظریه تمدن، ترجمه چنگیز پهلوان، تهران، نشر آبی، ص ۲۳.
۷. عبدالوهاب الکیالی، الموسوعة السیاسیة، بیروت، دارالقومیة للطباع والنشر.
۸. غلامحسین مصاحب (سرپرستی)، دایرةالمعارف فارسی، شرکت سهامی کتابهای جیبی با همکاری انتشارات فرانکلین، ج ۲، ص ۱۸۹.
9. Encyclopedia Interational, New York: American book - Stratford Press Inc, 1969, P358.
۱۰. داریوش آشوری، پیشین، ص ۴۱-۴۵.
۱۱. آلن بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ص ۷۷-۷۸.

۱۲. آلفرد مک کلانگ لی و همکاران، مبانی جامعه‌شناسی، ترجمه محمد حسین فرجاد، تهران، نشر همراه، ۱۳۶۹، ص ۱۷۳.
۱۳. جوزف روسک، رولند وارن، مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی، ترجمه بهروز نبوی، احمد کریمی، چاپ سوم: تهران، کتابخانه فروردین، ۱۳۶۹، صص ۹-۱۳.
۱۴. محمود روح‌الامینی، زمینه فرهنگ‌شناسی، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۹.
۱۵. همان، ص ۱۸.
۱۶. داریوش آشوری، پیشین، ص ۳۹.
۱۷. محمد علی اسلامی ندوشن، فرهنگ و شبه فرهنگ، تهران، انتشارات توس، ۱۳۵۴، ص ۷۹.
۱۸. باتامور، جامعه‌شناسی، ترجمه کلجاهی، تهران، شرکت سهامی کتابهای جیبی، ۲۵۳۶، ص ۷۹.
۱۹. موريس دوورژه، جامعه‌شناسی سیاسی، ترجمه ابوالفضل قاضی، تهران، انتشارات، چاپ دانشگاه تهران، ۱۳۶۷، ص ۱۶۰.
۲۰. گی روشه، تغییرات اجتماعی، ترجمه منصور وثوقی، تهران، نشر نی، ۱۳۶۶، ص ۶۶.
۲۱. سوره اسراء، آیه ۸۴.
۲۲. محمد حسین طباطبائی، المیزان، قم، اسماعیلیان، ۱۳۷۱، ج ۱۳، ص ۱۸۵-۱۹۶.
۲۳. صحیفه سجادیه، دعای بیستم.
24. Jamas Totton, and ... Introduction to political science singapore Mc grow-Hill 1983 P12.
۲۵. الکسی دو توکوویل، تحلیل دموکراسی در آمریکا، ترجمه رحمت‌الله مقدم مراغه‌ای، تهران، انتشارات فرانکلین، ۱۳۴۷، ص ۶۵.
۲۶. همان، ص ۶۱۹.
۲۷. ماکس وبر، دانشمند و سیاستمدار، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران، دانشگاه تهران، ۱۳۶۸، ص ۴.
28. Comparative Politics, P.223.
۲۹. غلامعباس توسلی، نظریه‌های جامعه‌شناسی، تهران، سمت، ۱۳۶۹.
۳۰. آلن، بیرو، فرهنگ علوم اجتماعی، ترجمه باقر ساروخانی، تهران، کیهان، ۱۳۶۷، ص ۴۱۰.
۳۱. توسلی، پیشین، ص ۱۲۵.
۳۲. همان، ص ۱۲۶.
۳۳. همان، ص ۱۴۰.
۳۴. همان، ص ۱۸۶.
35. J. C. Johari, comparative politics, p.8.

36. Almond and Powell, comparative politics today, New York: 1992, P46.

37. Johari, P.87.

- ۳۸ . حج/۳۹ .
- ۳۹ . مهدی بازرگان، روحیه ایرانی، به ضمیمه کتاب روح ملتها، تهران، شرکت سهامی انتشار، ص ۲۳۸ .
- ۴۰ . علی شریعتمداری، جامعه و تعلیم و تربیت، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۵، ص ۹۲ .
- ۴۱ . همان، ص ۹۵-۹۶ .
- ۴۲ . آرتو کریستین سن، ایران در زمان سامانیان، ترجمه غلامرضا رشید یاسمی، تهران، ابن سینا، ۱۳۵۱، ص ۲۹۰ .
- ۴۳ . همان، ص ۲۹۰ .
- ۴۴ . همان، ص ۲۹۰ .
- ۴۵ . مرتضی مطهری، پیشین، ص ۲۳۴ .
- ۴۶ . . علی شریعتمداری، روانشناسی تربیتی، تهران، انتشارات امیرکبیر، ۱۳۷۰، ص ۲۱۰-۲۱۱ .
- ۴۷ . فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، چاپ اول، تهران، پیام، ص ۳۲ .
- ۴۸ . عبدالهادی حائری، تشیع و مشروطیت در ایران و نقش ایرانیان مقیم عراق، تهران، امیرکبیر، ۶۴، ص ۵۴ .
- ۴۹ . عبدالهادی حائری، پیشین .
- ۵۰ . همان، ص ۹۲ .
- ۵۱ . همان، ص ۱۰۷ .
- ۵۲ . همان، ص ۵۷ .
- ۵۳ . همان، ص ۵۷ .
- ۵۴ . همان، ص ۱۰۵ .
- ۵۵ . مصطفی رحیمی، قانون اساسی ایران و اصول دموکراسی، ص ۸۳ .
- ۵۶ . حائری، پیشین، ۴۲ .
- ۵۷ . همان، ص ۱۲۶ .
- ۵۸ . همان، ص ۱۲۶ .
- ۵۹ . همان، ص ۸-۵۷ .
- ۶۰ . امام خمینی، ولایت فقیه، قم، ص ۵۵ .