

امکان‌های جهان‌زیستی جمهوری اسلامی ایران برای مشارکت سیاسی

* عباسعلی رهبر

** روح‌اله اسلامی

*** فاطمه ذوالفقاریان

چکیده

مشارکت سیاسی در مورد سوژه‌های انسانی به کار می‌رود که قصد دارند عرصه قدرت را با تحولاتی رو به رو سازند که از وضعیت‌های نامطلوب به سمت مطلوب تغییر یابد. اولین اصل مشارکت سیاسی انگاره‌های فرهنگی است که منجر به ممکن گردیدن این فرایند می‌گردد. این‌گونه از کنشگری در بازی‌های قدرت بستگی بسیار زیادی به سازه‌ها و ساختارهای جمعی دارد که خود را در فرهنگ سیاسی هر کشور بازتاب می‌دهند. این نوشتار در پی آن می‌باشد تا با نقد و گذر از الگوهای دوگانه‌انگار جامعه‌شناسی سیاسی از جمله کارکردگرایی، زبان‌شناسی روان‌کاوی، ساختارگرایی و الگوهای تک‌خطی، الگویی تئوریک برای بررسی فرهنگ سیاسی مشارکتی در ایران ارائه نماید. مدل تحلیل خود را بر اساس جهان‌رویکردهای انتقادی، ارتباطی و زیست‌های سه‌گانه اسلامی، ایرانی و غربی انتخاب کرده‌ایم و با فرمول‌های سیاستگذاری به صورت تجویزی در پایان نوشتار نشان خواهیم داد که در چه صورتی این سه جهان‌زیست امکان مشارکت سیاسی را فراهم می‌کند و در چه صورتی تبدیل به انفعال و استبداد در عرصه سیاسی می‌شود.

واژگان کلیدی

جهان‌زیست، مشارکت سیاسی، جمهوری اسلامی ایران

Email: ab.rahbar@yahoo.com

Email: hafez.eslami@gmail.com

Email: f_zolfagharian@yahoo.com

تاریخ پذیرش: ۸۹/۰۳/۱۷

* استادیار دانشگاه علامه طباطبایی

** دانشجوی دکتری علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی

*** کارشناسی ارشد اندیشه سیاسی دانشگاه مفید

تاریخ ارسال: ۸۹/۱۰/۲۰

فصلنامه راهبرد / سال بیستم / شماره ۶۰ / پاییز ۱۳۹۰ / صص ۱۱۲-۸۱

مقدمه

در فرهنگ لغت علوم سیاسی، مشارکت سیاسی مردم در فرایند بازی‌های قدرت به نحوی که از طریقه‌های خشونت‌آمیز گذر کنند و به سمت نگره‌های مسالمت‌آمیز روی بیاورند، شکلی از فرهنگ سیاسی مشارکتی را بیان می‌دارد. جامعه‌شناسی با زدودن زمینه‌ها و مقدمات شکل‌گیری مشارکت سیاسی اغلب چنین ترسیم می‌کند که وجوه رواداری، قانون‌گرایی، قراردادمحوری و توسل به عقل بشری از عوامل مشارکت سیاسی محسوب می‌شود. حضور مردم در عرصه سیاسی به صورت رأی دادن و اجرا کردن قراردادهای جمعی به گونه‌ای که منازعات قدرت را در قالب عقل مصلحتی و محافظه‌کار حل کند، مشارکت سیاسی را شکل می‌دهد. در جامعه‌شناسی سیاسی اعتقاد بر این است که در دوره مدرن عقل سیاسی زمینی و بشری شد و با به عرصه درآمدن طبقه متوسط شکل‌های مختلف چرخش نخبگان ایجاد گردید. رأی دادن و اعمال نظر کردن در عرصه عمومی قدرت را از لایه‌های اسطوره‌ای و اشرافی بیرون کشید و انسان امیدوار به تغییر اوضاع احوال سیاسی خود شد و به این ترتیب سنت حکومت‌مندی عصر فیزیک ایجاد گردید. کم‌کم مشارکت سیاسی

به نحوی انتقادی جلو رفت و با ضابطه‌مند و قانونمند کردن حاکمیت به صورت تفکیک قوا و پاسخگو کردن حکومت به نهادهای رسمی و غیر رسمی دایره مشارکت شهروندان نیز از طبقات متوسط بورژوازی افزایش پیدا کرد. به این ترتیب زنان نیز حق رأی پیدا کردند و با پدید آمدن رویه‌های سوسیالی و رفاهی کارگران و اقشار محروم و حاشیه‌ای نیز در عرصه سیاسی مشارکت کردند. ایجاد جنبش‌های جدید جهانی، قدرتمند شدن سرمایه اجتماعی و وارد عصر اطلاعات شدن، همه باعث افزایش مشارکت سیاسی شهروندان گردید. در این نوشتار فضای مشارکت سیاسی در ایران با تئوری‌های جامعه‌شناسی سیاسی مورد تجزیه و تحلیل قرار می‌گیرد. اغلب تئوری‌های حکومت‌مندی و فرهنگ سیاسی مدرن در ایران بر این اعتقادند که در ایران زمینه‌های فرهنگ سیاسی مشارکتی وجود ندارد. تمرکز این مقاله بر این نکته است که امکان مشارکت سیاسی در ایران را با کدام روش‌شناسی و چارچوب تئوریک می‌توان مورد مطالعه قرار داد و از سوی دیگر از بستر این گونه از تئوری‌ها چه فرمول سیاسی را می‌توان ترسیم کرد که امکان و ویژگی بالقوه تبدیل به سیاستگذاری عملیاتی گردد.

۱- الگوهای جامعه‌شناسی تک‌خطی در بررسی مشارکت سیاسی در جمهوری اسلامی ایران

برای ترسیم فرهنگ سیاسی ایران در دوره معاصر و به‌خصوص بعد از انقلاب الگوهای دوگانه‌انگار جامعه‌شناسی سیاسی بر این باور هستند که با تمایز و تفکیکی که بر منطبق سنت و تجدد در ایران می‌توان گذاشت، بحث مشارکت سیاسی از موضع اصلی خود افتاده است. از ابتدای شکست ایران از روس و گزاره‌های عباس میرزا تا مباحث مشروطه و تحلیلگران انقلاب اسلامی ایران گونه‌ای از روایت‌های تک‌خطی و دوگانه‌انگار وجود دارد که امکان مشارکت سیاسی در ایران را منتفی می‌داند. اغلب پژوهش‌ها در قالب بررسی اندیشه سیاسی، متون ادبی، ضرب‌المثل‌ها، زبان‌شناسی عامه، فرهنگ‌شناسی عمومی که در طرح‌های کمی-پیمایشی، کیفی-گفتمانی یا تحلیل محتوی صورت گرفته است، فرهنگ سیاسی در ایران را غیرمشارکتی قلمداد کرده‌اند. در زیر ادبیات این دسته از متفکران را در قالب‌های روشی جامعه‌شناسی سیاسی جمع‌آوری می‌کنیم.

- روایت تک‌خطی: اولین مدل به کاررفته که به صورت بدیهیات روش‌شناسی جامعه‌شناسی سیاسی و ادبیات توسعه محسوب می‌گردد، روشی است که در آثار آگوست کنت، اسپنسر و بعدها لرنر، لوسین پای و روسوتو دیده شده است (لرنر، ۱۳۸۳، ص ۹۲). بر اساس این روش شهرنشینی، رسانه‌های مدرن، صنعتی شدن و سطح سواد معرف گذاری موفق از سنت اقتداری و ریاکار به مدرنیته سکولار و عقلانی محسوب می‌گردد (واتزر، ۱۳۸۱، ص ۲۹۳). این روش فرهنگ سیاسی در ایران را اقتداری، استبدادی و متملقانه می‌گیرد و اعتقاد دارد به علت ارتباطات سنتی منبر و مسجد که گونه‌ای ادبیات سنتی یکطرفه و از بالا به پایین می‌باشد، امکان مشارکت شهروندان در امور اجتماعی و سیاسی وجود ندارد (Mernissi, 2002, p.84). ایرانیان رعیت‌هایی هستند که بسیار غریبه‌نوازند و همیشه منتظر ناجی می‌گردند که اوضاع آنها را دگرگون کند. امکان مشارکت سیاسی فعال، آگاهانه و متساهل وجود ندارد، زیرا ایران هنوز در وضعیت سنتی سیر می‌کند و نتوانسته است وارد فرایندهای مدرن شهرنشینی و تمدن قانونی و قراردادگرا گردد (لرنر، بخش ایران).

— روایت کارکردی: روش‌شناسی
پارسونز، ایستون و لومان جامعه را کلیتی بسیار پیچیده می‌داند (ریتزر، ۱۳۸۹، ص ۱۷۱) که در اثر کارکردهای مثبت زیرسیستم‌ها می‌تواند بقای خود را که مبتنی بر تعامل است، حفظ نماید. بر اساس این روایت توسعه سیاسی زمانی اتفاق می‌افتد که جامعه از رویکردهای خشونت‌آمیز، انتصابی، قبیله و استبدادی به سمت حل کردن نزاع‌ها به روش‌های تساهل‌آمیز، قراردادگرایی و عقلانی حرکت کند که در جامعه سرمایه‌داری خود را به صورت تفکیک مشاغل و تخصص‌گرایی نشان داده است. امکان مشارکت سیاسی در رویکردهای کارکردی زمانی به وجود می‌آید که روابط علمی و مبتنی بر تخصص جای خون و نژادگرایی را بگیرد (بکفورد، ۱۳۸۸، ص ۴۲). اغلب تحلیل‌هایی که در ایران از مشروطه تا کنون صورت گرفته، بر این امر تأکید می‌کنند که گذار ایران از سنت به تجدد بسیار ناقص بوده و در واقع ایران توسعه ناموزون را انجام داده است. ایرانیان در زیرسیستم‌های بسیار متناقض و روایت‌های ضد هم زندگی می‌کنند و آنقدر به این‌گونه ریاکاری و چندگانه عمل کردن عادت کرده‌اند که زیستی عقلانی و متساهل را

فراموش کرده‌اند. زیرسیستم اقتصاد ایران به علت رفع نیازهای ضروری می‌خواهد مدرن شود، اما زیرسیستم فرهنگی با سازه‌های اسطوره‌ای و اشرافی و زیرسیستم سیاسی با ساختار استبدادی و امنیتی نمی‌گذرانند سیستم کلان جامعه در حالت تعادل باقی بماند. فرهنگ سیاسی ایران مشارکتی نیست، زیرا که زیرسیستم‌ها با هم نمی‌سازند و در یک ساختار متناقض گرفتار آمده‌اند که دچار کژکارکردی شده‌اند (آبراهامیان).

— روایت ساختارگرا: ساختارگرایان

چندان به فرهنگ و سازه‌های ذهنی بشر اهمیت نمی‌دهند و آنها را تابع ساختارهایی چون تکنولوژی، اقتصاد، سیاست و روابط قدرت می‌دانند. ساختارگرایی نیز به لحاظ روشی در روایت‌های دوگانه‌انگار جامعه‌شناسی سیاسی قرار دارد و میان سنت و تجدد منطق غیرقابل گفتگویی را ترسیم کرده و بر این باور است که بنا به ضرورت‌های زندگی بشری گذار با وقفه و تفاوت‌های اندک در همه نقاط زمین به وقوع می‌پیوندد. بر اساس دیدگاه ساختارگرا اقتصاد اصلی‌ترین مانع ایجاد شدن فرهنگ سیاسی مشارکتی در ایران بوده است. اقتصاد بخور و نمیر - معیشتی و بعداً اقتصاد رانتی و نفتی ساختار سیاسی را در استقلالی شدید

از جامعه و شهروندان قرار داده است که مشارکت سیاسی مردم نه تنها طلب نمی‌شود، بلکه خود مانعی در برابر توسعه قلمداد می‌گردد که باید سرکوب شود (Katouzian, 2008, p.247). ساختارگرایان و جوه قبیل‌های و رانتهی اقتصاد در ایران معاصر را اصلی‌ترین عامل ایجاد دولت‌های مستبد و دیکتاتور می‌دانند که نیازی به مشارکت سیاسی مردم ندارند و تنها آنها را به عنوان گدایانی طلب می‌کنند که برای مشروعیت دولت باید همیشه به ساختار سیاسی نیازمند باشند و به صورت توده‌ای و هماهنگ‌شده در فرایندهای سیاسی مشارکت کنند.

– روایت زبان‌شناسی ناخودآگاه:

برخی از تحلیلگران نیز سعی کرده‌اند روش‌های دوگانه‌انگار و ساختاری جامعه‌شناسی سیاسی را از جوه ماتریالیستی آن خارج کنند و با افزودن قرائت‌های سازه‌انگار و پدیداری نوعی جبر ناخودآگاهی را وارد تحلیل‌های سیاسی کنند (مارکوزه، ۱۳۸۹، ص ۵۰). بر این اساس هر جامعه و تمدن دارای نوعی از بن‌مایه‌های زبانی و فرهنگی است که در اثر عقده‌ها، پیروزی‌ها، شکست‌ها، سرکوب‌ها و آرزوها، کنش‌های جمعی آن جامعه را شکل می‌دهد و فرهنگ سیاسی آن جامعه را اغلب به صورت جبری

به سویه‌های ناخودآگاهی روانه می‌سازد (یونگ، ۱۳۷۳، ص ۱۳۳؛ مارکوزه، ۱۳۸۹، ص ۹۰). بر این اساس امکان مشارکت سیاسی در ایران کاملاً منتفی است، چرا که سرکوب‌ها و عقده‌های روانی تاریخی ایران چنان ناخودآگاه استبدادی و مطلق‌گرایانه برای تک‌تک ایرانیان شکل داده است که جایی برای کنشگری سوژه‌های آزاد باقی نگذاشته است. این‌گونه از تحلیل‌ها بر ساختار پادشاهی و فرهمند حاکمیت از ایران باستان تاکنون اشاره می‌کنند و می‌گویند در سازه‌های جبری و ناخودآگاه زبانی ایرانیان انسان آرمانی و شهر آرمانی وجود دارد که باعث شده است روحیه تقدیرگرایی، رضایت و نفی خرد و مشارکت در زندگی اجتماعی و سیاسی ایرانیان امری بدیهی قلمداد گردد (اسلامی و ذوالفقاریان، ۱۳۸۹). سازه‌های زبانی و ناخودآگاهی ایرانیان همیشه بازتولید روابط استبدادی کرده و به علت دور بودن مدینه فاضله از واقعیت موجود در جامعه نوعی ساختار ریاکارانه و چاپلوسانه را در زبان ایرانیان شکل داده است که به راحتی قابل درمان نیست (بی‌من، ۱۳۸۱، ص ۱۱۳).

به طور خلاصه می‌توان تحلیل‌های تاریخی کرمانی کسروی، روان‌کاوانه موللی، ادبیات کلاسیک کدکنی، روشنفکرانه مردیها،

زبان‌شناسی بی‌من، اندیشه سیاسی آجودانی - طباطبایی، اندیشه اقتصادی کاتوزیان، جامعه‌شناسی سریع‌القلم و پدیدارشناسانه فولر را در الگوهای بالا قرار داد. اغلب این تحلیل‌ها بر این باور قرار دارند که فرهنگ سیاسی ایران ساختاری مذهبی، اسطوره‌ای و سنتی دارد که در شاکله‌های متافیزیکی سیر می‌کند. از سوی دیگر ساختار استبداد سیاسی و اقتصادی نیز وجوه اقتدارگرایانه و یکطرفه دارند که نتیجه می‌دهد فرهنگ سیاسی ایران، متناقض، غیرقابل پیش‌بینی، ریاکارانه و استبدادی است و در آن وجوه مشارکتی یا وجود ندارد و یا به حاشیه رفته است.

۲- چارچوب تئوریک برای طرح امکان مشارکت سیاسی در ایران

برای فرارفتن از بن‌بست نظری، لازم است در روش‌های موجود جامعه‌شناسی سیاسی موردی به استخدام گرفته شود که یکطرفه، غربی، سکولار و مادی نباشد و یک‌جانبه تمام سنت و دستاوردهای سیاسی اجتماعی ایران معاصر را بدون ارائه راه حل مورد تاخت و تاز قرار ندهد (هابرماس، ۱۳۸۸، صص ۹۸-۱۰۲). برای این منظور روش ارتباطی را اتخاذ کرده‌ایم که میانه

روش‌های پسامدرن-پدیداری-گفتمان از یکسو و روش‌های کارکردی-ساختاری از سوی دیگر قرار می‌گیرد (هابرماس، ۱۳۸۸، ص ۱۸۷). این روش را از مباحث هانا آرنست، یورگن هابرماس، اسکینر و گیدنز به عاریت گرفته‌ایم (آرنست، ۱۳۸۸، ص ۱۱۸) و سعی کرده‌ایم منطق دیالکتیکی و گفتگومحوری را به صورت جهان‌زیستی با تقدم بخشیدن به واقعیت‌ها و کنش‌های انسان ایرانی مورد ارزیابی قرار دهیم و در این بستر ارتباطی و جهان‌زیستی (Sitton, 2003, p. 61) که به فرهنگ و سازه‌های بومی اسلامی-ایرانی ما نیز نزدیکی دارد، طرح خود را به صورت اجمالی معرفی کنیم. برای این منظور قصد داریم با بازنگه داشتن دایره جهان‌زیست‌ها امکان عبور از منطق دوگانه‌انگار پوزیتیویست (Petern, 2000, p. 65) را به دست آوریم و با تکیه بر متون مشارکتی و کنش‌های سیاسی-اجتماعی ایران معاصر، مشارکت سیاسی را از حاشیه به متن بکشانیم.

ابتدا در روش ارتباطی از روش‌های بدیهی فرض‌شده دوگانه‌انگار بیرون می‌آییم و سنت خود را با انتقاد و پرسش مواجهه و عناصر مشارکتی آن را در دیالکتیک مداوم با واقعیت بررسی می‌کنیم. برای این منظور جهان‌زیست را به معنای عبور از تحلیل‌های

جهان‌زیست‌های ارتباطی نزدیکی پیدا می‌کند و امکان مشارکت سیاسی و کنش فعالانه شهروندان در سیستم سیاسی را فراهم می‌نماید.

اول اینکه ایران تمدنی است که در چهارراه تحولات جهانی واقع شده است. جریان اندیشه‌ها، تکنولوژی و تحولات عمده جهانی بر ایران اثر گذاشته‌اند. چهارراه بودن ایران به معنای شرایط جغرافیایی خارق‌العاده‌ای است که ایران را به ناچار در تعاملات جهانی شریک می‌کند. ایران مرکز شرق و غرب-شمال و جنوب دنیای بشری است و این گزاره بدون تعصب‌های خوش‌بین خودشیفتگی تحلیل می‌شود؛ چرا که چهارراه بودن ایران دارای فرصت‌ها و چالش‌هایی است که هم امپراطوری هخامنشی و مشروطه را شکل داده و هم حمله مغول‌ها و قبایلی که بنیاد تمدن ایرانی را به اغما برده‌اند. چهارراه بودن ایران به معنای ارتباط و گفتگوی مداوم با تمدن‌ها و جریان‌های اندیشه‌ای و تحولاتی است که از ایران شهر عبور می‌کنند.

دوم، ایران تمدن بسیار باشکوه و عبرت‌آموز برای جهانیان به ارمغان آورده است. فرهنگ ایرانی از نوآوری در امر حکومت، ایجاد شهرهای مستقل، حقوق

سیستمی-سکولار و نقد تفکرات پسامدرن-هرج‌ومرج‌گرا به خدمت می‌گیریم (Luke, 2005, p.62). جهان‌زیست مجموعه‌ای از گزاره‌های سازه‌ای و جبری خودآگاهی و ناخودآگاهی به ارث‌رسیده در طول تاریخ می‌باشد که همیشه در دیالکتیک با خود، سایر جهان‌زیست‌ها و واقعیت‌های بیرونی قرار دارند. با این پیش‌فرض روشی، سنت قدرتمند فقهی، اندرزنامه‌ای، حکمتی و عرفانی خود را در سه جهان‌بینی ایرانی ملی، اسلامی شیعی و غربی قرار می‌دهیم. سپس در هر یک از این سه جهان‌زیست به دنبال گزاره‌های خلق مشارکت سیاسی بومی و ملی می‌گردیم و در پایان نیز بر اساس مدل‌های سیاستگذاری نشان می‌دهیم که چگونه امکان مشارکت سیاسی با این جهان‌زیست‌ها شکل می‌گیرد. روش‌شناسی ارتباطی (Sitton, 2003, p.41) را بدین جهت برای نوشتار خود انتخاب کرده‌ایم که دارای همسانی‌ها و مشابهت‌های بسیار زیادی با اندیشه، فرهنگ و سنت سیاسی ایران می‌باشد. درست است که از یکسو عمده تحلیل‌های علمی آکادمیک رویکردی بدبین به مشارکت سیاسی در ایران دارند، اما فرهنگ و اندیشه ایرانی به علت چهار سازه‌ای که در زیر اشاره می‌شود، به مبحث

عرفی آزادمنشانه، سیستم‌های اطلاعاتی و امنیتی و اندرزهای حکومتی و مذهبی شکلی از ساختار سنتی را ایجاد کرده است که هنوز توانایی عملیاتی شدن را با خود دارد. سنت باستانی ایران به همراه خرد اسلامی مبتنی بر برابری انسان‌ها و توجه به عقلانیت زمینی خرد ایرانی را در بستری از تساهل، مدارا و ارتباط و گفتگوی مداوم به همراه پشتوانه‌های واقعی و تاریخی قرار داده است که به روش ارتباطی نزدیکی بسیار زیادی دارد.

سوم، تداوم هویت و فرهنگ ایرانی در طول تاریخ می‌باشد. ایرانیان در طرح‌ها و استراتژی‌های خود آگاهانه و ناخودآگاهانه همیشه به صورت فعال با جهان‌زیست‌های اطراف خود از یونانی، هندی، اعراب تا چینی و غربی درگیر شده‌اند، از آنها آموخته‌اند و در بسیار از مواقع آنها را رام کرده‌اند. بر این اساس، ایران گونه‌ای از تداوم فرهنگ و سنت اسلامی و ایرانی خود را در تعامل با سایر هویت‌ها حفظ کرده است. روش ارتباطی نیز بدون سابقه تمدنی و هویتی و تکیه بر بن‌مایه‌های قدرتمند زبانی نمی‌تواند محلی از بحث را به خود اختصاص دهد.

چهارم، نوآوری‌ها و تشنه نوگرایی است که در روح ایرانی وجود دارد. ایران سرزمینی

است که محدود به مرزهای جغرافیایی فعلی نمی‌باشد و به علت ساختار فرامرزی خود مبتنی بر ایران شهری همیشه در گیرودار تحولات جهانی است و سعی کرده گوشه شنوا نسبت به عرفان هندی، ادیان شرقی، اسلام اعراب، فلسفه یونانی و علم غربی داشته باشد. دیالکتیک هویت ایرانی با تمدن‌های شرقی و غربی، مذهبی و سکولار همیشه در حالت تعامل بوده است. روش ارتباطی نیز بر تشنه نوآوری، رواداری، گفتگوی مداوم اما جذب نشدن تأکید دارد و برای پروژه مشارکت سیاسی در ایران کاربرد دارد.

۳- جهان زیست اسلامی شیعی

مباحث عمده در اندیشه‌های سیاسی شیعه را می‌توان در دو علم کلام و فقه جستجو کرد. مبادی نظری شیعه نیز متوجه به ارزش‌ها و هنجارهایی چون امامت، عدل، انتظار، اجتهاد، شهادت، و تقیه و... می‌باشد. (فاضلی نیا، ۱۳۸۴، ص ۶۱). امروزه عقلانیت فرهنگی از مباحث عمده توسعه سیاسی است و توسعه نیازمند توجه به عناصر مولد آفرینندگی‌ها و خلاقیت‌های درون‌زا و مبارزه‌پیکر با خرده‌فرهنگ‌های ضد عقل و تنبل‌پرور است. در کنار توجه به عنصر مهم عقلانیت دو بحث مهم آزادی و اجتهاد در

نمی‌گیرند. در حالی که خداوند مقام انسانیت و خلیفه الهی را در سایه خردورزی معطوف به قرب الهی قرار داده است. و آنجاست که می‌فرماید: « و قالو کنا نسعم او نعقل ما کنا فی اصحاب السعیر». اهل دوزخ گویند: اگر ما سخنان انبیاء را می‌شنیدیم و یا به دستور عقل رفتار می‌کردیم، از دوزخیان نبودیم.

تعبیر «عقل» به تعداد ۲۶۷ بار در قرآن کریم آمده است: ۴۹ بار با لفظ «عقل»، ۱۹ بار با لفظ «حکمت»، ۱۶ بار با لفظ «لب»، ۲ بار با لفظ «النهی»، ۴ بار لفظ «تدبیر»، ۷ بار با لفظ «اعتبار»، ۲۰ بار با لفظ «تفقه»، و ۱۸ بار با لفظ «تفکر»، ۱۳۲ بار با لفظ «قلب» که انسان‌ها با آن می‌اندیشند و تدبیر و تعقل می‌نمایند. علامه طباطبایی در المیزان می‌نویسد: «قرآن شریف عقل را نیرویی می‌داند که انسان در امور دینی از آن بهره‌مند می‌شود و او را به معارف حقیقی و اعمال شایسته رهبری می‌کند و در صورتی که از این مجرا منحرف گردد، دیگر عقل نامیده نمی‌شود. منظور از عقل در قرآن شریف، ادراکی است که در صورت سلامت فطرت، به طور تام برای انسان حاصل می‌شود» (طباطبایی، ۱۳۸۰، ص ۲۵۰). پیامبر (ص) برای توصیف عقل از کارویژه‌های آن بحث می‌کند که عقل کارش دریافت

فرهنگ سیاسی شیعه مطرح می‌گردد که می‌تواند به‌طور جدی به عنوان زیرساخت پیشرفت و توسعه سیاسی مد نظر قرار گیرند. اگر عقلانیت، آزادی و توجه به تحول زمان و مکان موجبات نهادینه شدن سیاست، ارتقاء پاسخگویی معین قدرت و انبساط متعارف و کارآمدی نظام سیاسی را فراهم می‌نمایند، به دلایل زیر فرهنگ سیاسی شیعه می‌تواند ضمن کاهش موانع فرهنگی توسعه از قبیل جزمیت، اسطوره‌گرایی، خشونت و سیاست‌زدگی فرهنگ موجبات ارتقاء گرایش موجه زیر را فراهم آورد که عبارت‌اند از: عقل‌گرایی، علم‌گرایی، اصل‌گرایی دینی، انتقادگرایی و فردگرایی مثبت.

۳-۱- عقلانیت در اسلام و فرهنگ شیعه

قرآن کریم همواره به دانایی و خردورزی دعوت می‌کند؛ چراکه خود مصدر و منبع آگاهی بخشی صحیح می‌باشد و از بشر تنها تعبّد محض نمی‌خواهد تا آنجا که توحید به عنوان سنگ زیربنای همه اعتقادات یک مسلمان در صورتی مقبول است که بر مبانی و منابع عقلی و معرفتی بنیان نهاده شده باشد. بدترین جنبه‌ها نزد خداوند کسانی هستند که کر و لال‌اند و نمی‌اندیشند. "لا یعقلون" کسانی هستند که از اندیشه خویش سود

خوبی‌هاست. همه خوبی‌ها را به عقل می‌توان دریافت و هرکه عقل ندارد، دین ندارد. (مجلسی، ۱۴۰۳، ص ۱۱۷) خداوند عقل را به سه جزء تقسیم کرد، پس هرکس این سه جزء در او باشد، عقلش کامل است و کسی که هیچ یک از اینها را ندارد، عقل ندارد. و آن سه عبارت‌اند از: (۱) شناخت و آگاهی نیکو به خدای متعال؛ (۲) اطاعتش از خداوند نیکو و پسندیده باشید. (۳) در راه انجام دستورات خداوند، صبر و بردباری خوبی پیشه کند.

حضرت علی (ع) عقل را معیاری برای دوری از بدی‌ها می‌داند و می‌فرماید: «عقل الناس ابعدهم عن کل دنیة». عاقل‌ترین انسان‌ها آن کسی است که از زشتی‌ها بیشتر دوری نماید (محمدی ری‌شهری، ۱۳۶۲، ص ۴۲۳). همچنین عاقل را کسی می‌داند که به عاقبت کارها توجه کند. «اعقل الناس انظرهم فی العواقب». خردمندترین مردم کسی است که بیشتر به عاقبت کارها توجه نماید. ائمه معصومین (ع) عقل را حجت باطنی نامیده‌اند. امام صادق (ع) فرموده‌اند: «حجه‌الله علی العباد النبوی و الحجه فیما بین العباد و بین الله العقل». حجت خدا بر بندگان، پیامبر است و حجت

درونی خداوند، عقل است. (کلینی، ۱۴۰۰، ص ۴۸)

کلمه عقل را در زبان فارسی عموماً به صورت اسم یا صفت به کار می‌بریم. می‌گوییم فلانی عقل ندارد، یا عقلش کم است، آن دیگری آدم عاقلی است! یا اینکه جاهل سنگی در چاه می‌اندازد که صد عاقل هم نمی‌توانند آن را درآورند ... در این مثال‌ها و مشابه آنها، گویی عقل، همچون دانش و دارایی، چیزی است که عده‌ای فاقد و کسانی دارای آن هستند. اما از ۴۹ مرتبه‌ای که واژه عقل در قرآن کریم به کار رفته، حتی یک بار هم این کلمه در هیأت اسم یا صفت نیامده و تماماً به صورت "فعل" به کار رفته است. مانند: تعقلون، یعقلون، نعقل و ... از همین تفاوت شاید بتوان به تفاوت ظریفی که در این مسئله وجود دارد، پی برد.

عقل در فرهنگ قرآن حالت دینامیک و متحرک دارد و مراد از آن فهم و درک و معرفت است. "عقل" غالباً در مواردی به کار می‌رود که به دنبال "ادراک و فهم" وارد مرحله عمل گردد و باعث عوض شدن زندگی انسان شود. اسلام اساس خدانشناسی و سعادت و نجات را بر عقل و خرد افراد نهاده است. چنان‌که آیه شریفه ۱۰ از سوره ملک، گناه عمده دوزخیان و عامل اصلی بدبختی

از شاخص‌های مطرح در حلقه پیچیده آزادی و توسعه‌یافتگی نام برد که عبارت‌اند از: عموم مردم جامعه امید به زندگی داشته باشند. عموم مردم در یک جامعه سطوح مختلف انتخاب را داشته باشند. دولت نباید تنها شکل‌دهنده فرهنگ اجتماعی باشد. تفکر و پاسخگویی در جامعه نهادینه گردد. با این نگاه، اصل آزادی یک نوع تربیت است و فعلیت به آن نیازمند تحول فرهنگ اجتماعی و فرهنگ اقتصادی است. (سریع‌القلم، ۱۳۷۲، صص ۹۰-۸۱)

درباره تعریف آزادی باید اذعان نمود که تعریف آن سهل و ممتنع است و آیزیا برلین در نوشته خود بیش از دویست تعریف از آزادی ارائه داده است (برلین، ۱۳۶۸، صص ۲۳۶). کارل یاسپرس نیز بر این باور است که تعریف قانع‌کننده‌ای از آزادی امکان ندارد و فهم معنای آزادی برای همیشه دور از تصور باقی خواهد ماند (وال، ۱۳۵۷، صص ۹۳). شهید مطهری نیز مسئله آزادی را از مسائل بسیار پیچیده عصر ما معرفی می‌کند که روانشناسان، علمای اخلاق، متکلمان فلاسفه، فقیهان و اصولی‌ها از ارائه تعریفی درباره آن درمانده‌اند (مطهری، ۱۳۷۴، صص ۴۲۰). بررسی مفهوم آزادی و برداشت‌های گوناگون از آن در آراء اندیشمندان شیعه اثنی‌عشری

آنها را در به کار نگرفتن این نیروی الهی دانسته است. نقل شده است که جمعی از مسلمانان در محضر رسول خدا(ص) از مسلمانانی ستایش کردند. حضرت فرمود: «عقل او چگونه است؟» عرض کردند: ای رسول خدا ما از تلاش و کوشش او در عبادت و انواع کارهای خیر می‌گوییم، شما از عقلش سؤال می‌فرمایید؟ فرمود: «مصیبتی که از ناحیه حماقت احمق حاصل می‌شود، بدتر است از فجور فاجران و گناه بدکاران، خداوند فردای قیامت، مقام بندگان را به مقدار عقل و خرد آنها بالا می‌برد و بر این اساس به قرب خداوند نایل می‌گردند.» "تفکر" از ماده "فکر" و به معنای اعلام نظر و تدبیر برای به دست آوردن واقعیت‌ها و عبرت‌ها و ... است. در زمینه اهمیت دادن به تفکر، آیات فراوانی وارد شده از جمله: آل عمران ۱۹۱، رعد ۳، حشر ۲۱. در روایتی از امام رضا (ع) چنین نقل شده است: «عبادت به زیادی نماز و روزه نیست، بلکه عبادت واقعی تفکر در کار خداوند متعال و اسرار جهان آفرینش است.

۳-۲- آزادی در فرهنگ سیاسی شیعه

بحث آزادی معرف چارچوبی است که در آن فضای فرهنگی و فکری یک جامعه شکل گرفته است و می‌توان در همین راستا

۳-۳- اجتهاد پویا در فرهنگ سیاسی شیعه

انسان مسلمان، به حکم مسلمان بودن، ناگزیر است رفتار خود را در تمام مراحل زندگی با قوانین اسلامی هماهنگ کند، اما مشکلی که در اینجا پیش می‌آید، این است که زندگی انسان دچار تغییرات و تحولاتی است که پرسش‌های جدیدی را مطرح می‌سازد و او پاسخ این پرسش‌ها را از دین مطالبه می‌کند. ولی در دین پاسخ‌های روشنی در این خصوص وجود ندارد که از دلایل عمده آن، نوظهور بودن مسائل، فاصله زمانی با دوران ارائه منابع اسلامی و کلی بودن مدارک و ادله احکام است (کرمی، ۱۳۸۰، صص ۲۱-۲۰).

باتوجه به مشکل مذکور ضرورت داشت مسلمانان تلاش‌هایی را در جهت رفع آن و تعیین تکلیف انسان مسلمان انجام دهند. این تلاش‌ها منجر به شکل‌گیری دانش «فقه» شد. فقه علم استنباط احکام شرعی است. بخشی از احکام دارای دلایل متقن و معتبر در متون دینی است و پاره‌ای چنین نیست. احکام عبادات و رفتارهای فردی و به عبارتی رابطه فرد و خدا نوعاً از دسته اول است و احکام مربوط به زندگی اجتماعی و به عبارتی روابط افراد با یکدیگر، روابط افراد با دولت و

ناظر به این اصول است: آزادی به عنوان اختیار، آزادی به عنوان عدم پذیرش سلطه، آزادی در زندگی شخصی، آزادی به عنوان وسیله، آزادی به عنوان اخلاق و معنویت. (شیرخانی، ۱۳۸۴، صص ۱۳۰-۱۲۶).

موجودات زنده برای رشد و تکامل به سه چیز نیازمندند: تربیت، امیثت و آزادی. و انسان آزاد کسی است که می‌تواند با موانع مسیر رشد و تکامل خود مبارزه کند و آنها را از میان بردارد. در نگاه شهید مطهری در کنار آزادی اجتماعی، آزادی معنوی را مطرح می‌کند. به نظر ایشان انبیاء آمده‌اند تا علاوه بر آزادی اجتماعی، آزادی معنوی به انسان‌ها بدهند. آزادی اجتماعی آزادی انسان است از قید و بند دیگران؛ و آزادی معنوی یعنی آزادی انسان از خودش (مطهری، ۱۳۷۸، صص ۲۰-۱۵). از دیدگاه آقای مطهری بحث آزادی بیان با آزادی عقیده و فکر ارتباط تنگاتنگی دارد و از نظر ایشان در اسلام آزادی تفکر است و آزادی عقیده‌ای که بر مبنای تفکر درست شده باشد. اما آزادی عقیده‌ای که مبنایش فکر نیست، هرگز در اسلام وجود ندارد. آن آزادی معنایش آزادی بردگی است (مطهری، ۱۳۶۶، ص ۱۰۹).

روابط دولت‌ها با یکدیگر از مسائل دسته دوم است. شیوه استنباط احکام شرعی، سیاسی و غیر سیاسی، یکی از کانون‌های نزاع و چالش است. این پرسش که آیا در شریعت اسلامی، استنباط و اجتهاد جایز است یا نه؟ و در هر صورت، تکلیف چیست؟ باعث پیدایش دو گروه اهل اجتهاد و اهل حدیث و در ادامه، اصولی‌ها و اخباری‌ها در میان شیعیان شد. چنان‌که در میان اهل سنت نیز منجر به پیدایش دو گروه اهل رأی و اهل حدیث گردید. (شهبای، ۱۳۷۲، صص ۶۴۴-۷۸۰).

حکم شرعی تکلیفی حکمی است که به طور مستقیم متوجه رفتار انسان می‌شود و ممکن است قلمرو آن زندگی شخصی، عبادی، خانوادگی یا اجتماعی باشد، مانند حرام بودن نوشیدن شراب، وجوب نماز، وجوب خمس، جایز بودن احیای زمین‌ها و وجوب رعایت عدل و انصاف بر حاکمان. احکام تکلیفی پنج گروه‌اند: احکام واجب، حرام، مکروه، مستحب و مباح. دایره و گستره آزادی انسان در احکام مباح قرار می‌گیرد. حکم وضعی حکمی است که برای نظم بخشیدن به رفتار فرد نیست، بلکه برای سامان‌بخشی در سایر ابعاد زندگی صادر می‌شود. مثل احکام مربوط به مالکیت، ازدواج، طلاق، حکومت و... (صدر، ۱۹۷۸، صص ۲۰-۱۳).

در همین راستا از مهم‌ترین نوآوری‌های امام خمینی (ره) اجتهاد انقلابی و انقلاب در اجتهاد بوده است. ایشان با انقلاب اسلامی ایران تحول مهمی را در اجتهاد و فقهات شیعه تهیه نمودند. حکومت در نظر مجتهد واقعی فلسفه عملی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان‌دهنده جنبه عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی و سیاسی و نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره انسان و اجتماع ز گهواره تا گور است (امام خمینی، ج ۶۶؛ ص ۱۱). حضرت امام می‌نویسند: «لذا در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضاد می‌کند که نظرات اجتهادی - فقهی در زمینه‌های مختلف ولو مخالف با یکدیگر، آزادانه عرضه می‌شود و کسی توان و حق جلوگیری از آن را ندارد، ولی مهم شناخت درست حکومت و جامعه است» (امام خمینی، ج ۴۷، ص ۱۷).

۴- جهان‌زیست ایرانی - ملی

براساس الگوهای رایج جامعه‌شناسی سیاسی و ارتباطات سیاسی شهرنشینی، باسوادی شهروندان، رسانه‌های جدید و مشارکت سیاسی که تنها در غرب شکل گرفته است، نوسازی محسوب می‌شود. آنچه

رویکرد ارتباطی به دنبال نقد آن می‌باشد این‌گونه نژادگرایانه و انحصاری تحلیل کردن است. مشارکت سیاسی و نوسازی جامعه، میراث بشری است که بارها در تاریخ جوامع و تمدن‌های گوناگون اتفاق افتاده، اما نوع عالی و پیش‌رونده آن ابتدا نصیب غرب شده است. بسیاری از جوامع صنعتی، شهری و باسواد شده‌اند، اما رژیم‌های توده‌ای و جنگ‌طلب را حمایت کرده‌اند. آنچه جامعه‌شناسی‌های سیاسی دوگانه‌انگار مورد توجه قرار نمی‌دهند، رویه‌های تداومی و انگاره‌های سازه‌ای است که همیشه در رفتار بسیاری از حوزه‌های تمدنی وجود داشته است. سازه‌های تمدن‌ساز علاوه بر عناصر مادی از قبیل شهر، معماری، جنگ افزار، تکنولوژی دارای عناصر معنوی از قبیل مذهب، حقوق بشر، آزادی اقلیت‌ها نیز می‌باشند. ایرانیان دارای یکی از بزرگ‌ترین و اثرگذارترین تمدن‌های بشری بوده‌اند که عناصر مادی و معنوی آن هنوز در شکل‌دهی مشارکت سیاسی ایرانیان نقش اساسی ایفا می‌کند. تداوم خودآگاهی و ناخودآگاهی عناصر مادی و معنوی ایران باستان اغلب در طول تاریخ در حالتی تداومی توانسته است، شکل و محتوای اعمال قدرت و محدود کردن قدرت را سروسامان دهد.

کافی است برای نقد آنان که مشارکت سیاسی، سرمایه اجتماعی و فعالیت‌های جمعی ایرانیان را در عرصه سیاسی و اجتماعی نادیده می‌گیرند، به عناصر مادی تمدن ایران باستان از امپراطوری‌های مادها، هخامنشیان، اشکانیان و ساسانیان مثال بیاوریم تا مشخص شود که تنها یکی از این تمدن‌ها با آثار فکری و سنت‌های به جا مانده می‌تواند نیمی از جمعیت بشر را به لحاظ هویت و پیشینه تاریخی بی‌نیاز سازد. برای فهم مشارکت سیاسی ایرانیان کافی است به استراتژی‌های نوین جنگی آنها، چینش سپاهیان و ایجاد کردن ارتش‌های نوین به همراه نیروی زمینی و دریایی اشاره کرد (گریستین سن، ۱۳۶۷، ص ۱۳۲) که نیمی از سرزمین‌های شناخته‌شده آن دوران تحت سیطره مدیریت و عقلانیت ایرانی هخامنشیان قرار داشت. راه‌ها و کاروانسراها و سیستم‌های بسیار سریع حمل و نقل و رساندن پیام نیز یکی دیگر از تکنولوژی‌های مشارکتی ایران باستان می‌باشد. کشاندن آب از زیر زمین به سطح زمین و ایجاد کردن قنات‌های بسیار زیبا و طولانی که چندین برابر دور کره زمین می‌باشد، نشان از خرد جمعی و عقلانیت مشارکتی ایرانیان برای آبادانی و بهزیستی در کره خاکی می‌باشد.

دبیران و وزیران در ایران باستان تا روحانیون و مردم عادی در مورد قدرت سیاسی و شیوه‌های مطلوب سامان‌دهی قدرت نظرورزی کرده‌اند. آینه شاهان و انعکاس قدرت در اندرزنامه‌ها از ایران باستان و خدای‌نامه‌ها و شاهنامه‌ها و همین‌طور نامه‌هایی مثل تنسر و عهد اردشیر و حتی ادبیات سیاسی دینی به دوره اسلامی منتقل شدند. اندرزنامه‌های سیاسی توسط ابن مقفع، خواجه نظام‌الملک، سعدی و قائم مقام وجوه تعهدی و عدالت‌گرایی قدرت را در ایران شکل می‌دادند و در کنار حکمت، عرفان و فقه گونه‌ای از خرد تداومی را ایجاد کردند، که مختص ایرانیان بود. جهان‌زیست ملی ایران ادب حکومت و ادبیات سیاسی را از فردوسی تا عطار و حافظ و سهروردی به نحوی ظریف و دیالکتیکی چنان منتقل کردند، که با ستیزها و سازش‌های تاریخی و درگیری انتقادی با غیریت‌های گوناگون زبان تمدنی ملی را ایجاد نمود.

راه‌ها، کاروانسراها، نهادهای بورکراتیک، سیستم جنگی و قنات‌ها همه نشان‌دهنده این است که ایرانیان در عهد باستان دارای سامانه‌های عقلانی مشارکت در امر عمومی بوده‌اند. جهان‌زیست ایرانی دارای عناصر ملی‌گرایی به شدت رایجی در فرهنگ سیاسی ایران می‌باشد، که به حالت تداومی قرن‌ها توانسته است صحنه سیاسی ایران را با شکل و محتواهای به ارث‌رسیده سروسامان دهد. در زیر به بررسی گزاره‌هایی می‌پردازیم که عناصری معنوی و سازه‌ای را شکل داده‌اند و به حالتی تداومی در خرد سیاسی ایران گونه‌های مثبتی از مشارکت سیاسی را ایجاد نموده‌اند.

۱. اندرزنامه، خرد سیاسی و فرهنگ سیاسی مشارکتی را در ایران ایجاد کرده است که نشانه‌ای از تعهد و تخصص ایرانیان در امر سیاسی می‌باشد. اندرزنامه‌ها پند و نصیحت‌های مصلحت‌گرایانه و عقلانی است که از زاویه دید وزیران، دبیران، روحانیون، عارفان و مردم عادی راجع به قدرت و سازوکار آن به لحاظ هنجاری صادر شده است. اقشار گوناگون و کاست‌های خردمند ایرانی از

۲. از منظر اندرزنامه نویسی (هدایت، ۱۳۸۴، ص ۱۷۰) که رویکردی مشارکتی و تخصصی در امر سیاسی قلمداد می‌شود، گونه دوم خرد ایرانی که در جهان‌زیست خود می‌تواند مشارکت سیاسی ایجاد نماید، محتوای اندرزنامه‌هاست که وجوه پیچیده قدرت را مدنظر قرار می‌دهند. پادشاهان می‌توانند بر جان مردم حاکم باشند اما حکمرانی بر اندیشه مردم امکان‌پذیر نیست. حکومت‌مندی ایران باستان خرد واقع‌گرایی را به نمایش می‌گذارد که در آن صرف آرمان‌ها و ارزش‌های بدون عمل نفی می‌شود و رگه‌های واقع‌گرای قدرت سیاسی ترسیم می‌گردد. اندرزنامه قدرت را به صورت اخلاقی پخش‌شده در میان کاست‌های گوناگون جامعه می‌داند. به حاکم اندرز می‌دهد رعیت‌آزاری نکند (عباس، ۱۳۴۸، ص ۷۷) و به طبقات جامعه می‌آموزد که از حریم خود خارج نشوند. واقع‌گرایی قدرت را در وجوه آبادانی و سازندگی در ساختن پل و مسجد و

مهمانسرا می‌داند و استبداد ایرانی را خصوصاً بعد از دوره باستان با شگردهای طبیعی، مذهبی و باستانی رام می‌کند. اگر پادشاهی عدالت را برقرار نکند، رعیت را بیازارد، فره او کاسته شده و شبیه به ضحاک می‌شود.

۳. از زاویه پدیدارشناسی دین برگمن و لاکمن دین در تجربیات روزمره به عنوان ایستاری تلقی می‌شود (برگر لوکمان، ۱۳۷۵، ص ۲۵۱) که به دلیل وجوه کارکردی امنیت و نظم‌دهی غایی به زندگی انسان‌ها حیات پیدا می‌کند. ایران سرزمین دیانت محسوب می‌شود و عرفان و اشراق ایرانی به صورت تداومی همیشه پایه‌های جهان‌زیستی فرهنگ سیاسی ایران را شکل داده است. دین وجوهی عرفی و جمعی دارد که با استفاده از تحلیل‌های زبان‌شناسی می‌توان کارکردهای مثبت و مشارکتی آن را شناسایی کرد. ایران باستان خرد سیاسی پیوند بسیار آشکاری با دیانت داشته است. روحانیون و درباریان در دیالکتیک مشروعیت‌بخشی به

زیست ملی ایران ترکیبی از آرمان‌گرایی، واقع‌گرایی - دینداری و وجوهی از فهم و اجرای عدالت می‌باشد (عهداردشیر، ۱۳۴۸، ص ۷۰) که کارآمدی زیادی را با خود به همراه می‌آورد. عدالت انگاره اصلی جهان زیست ایرانی می‌باشد که هرگاه چارچوب‌های آن اجرا نشده است، مردم و طبقات گوناگون علیه ساختار ناعادل شورش کرده‌اند. در نامه تنسر، عهد اردشیر و سیاست‌نامه خواجه نظام‌الملک بر این نکته پافشاری شده است. مملکت به پشتیبانی رعیت پابرجاست، رعیت به آبادانی و سازندگی وفادار است، آبادانی به امنیت و سپاهی‌گیری وابسته است، سپاه به خزانه سرشار و اقتصاد پویا و اقتصاد مبتنی بر مالیات به عدالت و دادگری سیاست بستگی دارد (مینوی، ۱۳۵۴). عدالت در ایران باستان با واژه اشه تعریف می‌شده است (رضایی راد، ۱۳۷۸، ص ۱۱۶). اشه به سه طریق قابلیت عملی پیدا می‌کرده است. طریقه اول فرهمندی و شاه آرمانی است

یکدیگر قدرت را سروسامان می‌دادند. علاوه بر وجوه کاستی و طبقه‌ای موبدان، دین به صورت عرفی و روزمره‌ای در میان مردم کارهای اجتماعی و اشتراکی جمعی سیاسی‌شان را معنی‌دار کرده است. دین از خرد مزدایی تا تداوم آن در خرد شیعی ایران رگه‌هایی از قدرت دوگانه و مشروعیت‌بخشی به دستگاه سیاسی را ترسیم می‌کند. فلسفه تاریخ ایرانیان، انسان آرمانی، شهر آرمانی، غایت‌گرایی تاریخی و موعودگرایی (هدایت، ۱۳۸۴، ص ۲۲) همه ریشه‌های دینی را با خود به همراه دارد که باعث شده ایرانیان از فرهنگ انتظار تا شهادت از آبادانی تا آرمان‌گرایی منتج به مشارکت را همیشه رعایت سازند. ۴. تغلب، زورگرایی و توجیه سیاست (جابری، ۱۳۸۹، الف، صص ۱۲۰-۱۱۷) با منطق واقع‌گرای خشک و متعصب دینی و علمی نمی‌تواند ایجادکننده مشارکت سیاسی گردد. مشارکت سیاسی گزاره‌ای است که با پیچیدگی به دست می‌آید. جهان

که با پیوندهای مذهبی خود را سامان می‌دهد. طریقه دوم به شکل اخلاق جایگاهی (مینوی، ۱۳۵۴، ص ۷۰) تعریف می‌شده است؛ به نحوی که باید هر طبقه در کارویژه خاص خود قرار بگیرد. طریقه سوم به شکل دستگاه مشورتی و سیستم‌های اندرزی طبقات بوده است (کریستین سن، ۱۳۶۷، ص ۱۴۷) که با کاست‌های اشرافی و رگه‌های پندی دستگاه سیاسی را نظم می‌داد. هر سه شکل به‌خصوص نهادهای مشورتی و شورایی جهان‌زیست ایرانی را از منظر عدالت و اشه به مشارکت سیاسی نزدیک می‌کند.

۵. در تاریخ ایران باستان جهان‌زیستی ایجاد شده که بر اساس احترام به حقوق اقلیت‌ها پایه‌گذاری شده است. اندیشه ایران‌شهر بر اساس آنچه در نامه تنسر آمده است، رابطه با ساتراپ‌ها و ایالت‌های گوناگونی که در قلمروی امپراطوری گرد هم آمده بودند (دانایی فرد، ۱۳۸۴، ص ۱۵۱)، تنها با رواداری و تساهل

امکان‌پذیر بود. ایرانیان در جهان‌زیست ملی خود آموخته‌اند و تجربه کرده‌اند که به سایر اقوام و مذاهب احترام بگذارند و برای همه ادیان و تفکرات و آداب و رسوم‌های گوناگون از زاویه شناسایی هویت و رواداری برخورد می‌کردند. زوال دستگاه سیاسی ایران در طول تاریخ زمانی بوده است که رواداری، تکثر و احترام به غیرت‌های خودی غیر مرکز را کنار گذاشته است؛ اتفاقی که در سلسله‌های امپراطوری ساسانیان و صفویه افتاد. جهان‌زیست مشارکتی ایران به لحاظ سابقه تمدنی دارای منشور حقوق بشر می‌باشد. منشور کورش رواداری بسیار زیادی دارد و با آنکه ساختار سیاسی ایران بدون دین پابرجا نمی‌ماند (آشتیانی، ۱۳۷۷، ص ۲۲۴) اما قرائت دینی نیز دارای سلوک متکثر و رواداری است که بتواند اقوام، مذاهب و آداب و رسوم گوناگون را گرد هم آورد. مشارکت سیاسی در این سازه جهان‌زیستی با امنیت و خودبودگی

شدیدی همراه است که دوری از سانسور و ریاکاری را به همراه دارد. ۶. قبایل بزرگ‌ترین انحراف‌دهندگان جهان زیست ایرانی در طول تاریخ بوده‌اند (بویس، ۱۳۸۸، ص ۱۸). قبایل خرد غیر قابل پیش‌بینی را حمایت می‌کردند که با منطق شمشیر از آن حمایت می‌کردند. آن‌طور که عابدالجبری متفکر ساختارگرای عرب می‌نویسد (جابری، ۱۳۸۴، ص ۷۰) خرد غیرعقلانی مبتنی بر عصبیت دینی، غنیمت رانتهی و اخلاق قبیله‌ای نوعی جاهلیت (جابری، ۱۳۸۹، ب، ص ۷۹) را شکل می‌داده است که در برابر ادب قطعی و آبادانی تمدن ایستادگی می‌کرده‌اند. قبایل بر ضد ادبیات و اندرزنامه‌های ایرانی مدام در حال خراب کردن سازندگی فکری و مادی ایران بودند و با تز ضدیت با تجمل‌گرایی دهقانان، متفکران و وزیران ایرانی را خون جگر ساخته‌اند. ایرانیان هیچ‌گاه از تلاش و فعالیت برای سازندگی دست نکشیده‌اند. جهان‌زیست مشارکتی

ایران به لحاظ ساختاری ریشه در طبقات سرزنده و آبادگری از قبایل دهقانان و تجار داشته است. دهقانان در روستاها با قلعه‌ها و قنات‌های خود توانستند به تولید دست پیدا کنند. تجار طرفدار امنیت و عدالت نظام سیاسی بودند و افکار جدید و نوآوری‌های گوناگون را حمایت می‌کردند. وزیران نیز به گونه‌های مختلف سعی داشتند قدرت استبدادی و قبیله‌ای ایران را رام کنند و جان خویش را در این راه گذاشتند. روحانیون نیز به عنوان ملت در کنار مردم بودند و با خلق دایره‌های خارج از قدرت و اجتهادهای اخلاقی مردم را در برابر استبداد قبیله‌ای حفظ می‌کردند.

به این ترتیب جهان‌زیست ایرانی با توجه به شرایط شهری و روستایی در برابر قبایل و غیرت‌های بی‌تمدن و بی‌فرهنگ ایستادگی کردند. زبان فارسی به عنوان هویت ایرانی ساختاری به شدت روان، استعاری و جنسیت‌زدا شده دارد (آذرتاش، ۱۳۸۵، ص ۲۶۴؛ بی‌من، ۱۳۸۱، ص ۴۶).

ضمایر او و فعل‌ها مذکر و مؤنث ندارد و زنان در زبان فارسی از جایگاه بسیار مناسب در حد مردان به حساب می‌آیند. به این ترتیب ساختارها و سازه‌های جهان‌زیست ایرانی به شدت مشارکتی است و خرد آبادانی و جشن و شادی را با خود به همراه دارد. ایرانیان هنوز هم جشن‌های ملی همانند نوروز و نام دوازده ماه خود را به صورت‌های گوناگون در آداب و رسوم خود حفظ کرده‌اند.

۵- جهان‌زیست غربی، تجدد و پساتجدد ایران معاصر

سنت ملی و مذهبی ایران با استفاده از تکنولوژی‌های قدیمی آن قدر کیفی و اندرزی شده بود که نمی‌توانست همزمان با روند تاریخ خود را به روز نماید. متافیزیک‌اندیشی در حیطه الاهیات سیاسی و ارجاع تمام امور عالم به خداوند گونه‌ای از تقدیرگرایی و اراده‌گزار برای پروردگار را ایجاد کرده بود که توجیه‌گر انفعال، سکوت و استبداد جامعه ایران گشته بود. سنت حکمتی ملاصدرا چندین قرن بود که تنها به دست حاشیه‌نویسان دست به دست می‌شد و جهان‌زیست شیعی ایرانی عهد صفویه تا قاجار تصلب شدید سنت فکر سیاسی را ایجاد کرده بودند. اقتصاد معیشتی بدون ارزش افزوده، ترس و ناامنی و استبداد مطلقه

در پرتو حمله مداوم قبایل و بیماری‌های واگیردار امپراطوری بزرگ ایران را با تمام سنت قدرتمند جهان‌زیستی‌اش تبدیل به بنایی باشکوه، اما از درون خالی کرده بود. سر ایران یارای کشیدن بدن بزرگ خود را نداشت و با تمام حقارت تکه‌های ارزشمند سرزمین زرین ایرانی به روس‌ها، انگلیس‌ها و سایر قومیت‌ها فروخته شد و از ایران تنها هسته مرکزی باقی ماند. جهان‌زیست ایرانی به مدت چندین قرن نتوانست تحول جدیدی را در خود شکل دهد و به فرایند فردگرایی شدید منفی، آنومی ناشی از بحران سرمایه اجتماعی، ریاکاری، چاپلوسی و دروغ فرو افتاد. در برابر غرب به ناگاه ایران احساس حقارت شدیدی احساس کرد و به دنبال راه حل جدید می‌گشت. جهان‌زیست مدرن و پسامدرن ایران دقیقاً از همین احساس حقارت برمی‌خیزد و از شکست ایران در جنگ‌های روس تا مشروطه و انقلاب اسلامی و تحولات پس از آن روایتی به شدت مشارکتی، پرافت‌وخیز و انتقادی در تاریخ ایران خلق می‌کند، که در تاریخ منطقه و جهان بی‌سابقه می‌باشد.

تعهد، مشارکت و حرکت برای بهبود اوضاع سیاسی با بن‌مایه‌های ملی و مذهبی در ایران سنت جهان‌زیستی مدرن و

پسامدنی را خلق می‌کند که تقریباً تمام کنش‌های موجود سیاسی را در فرهنگ لغت‌های سیاسی به طریقه عملی اجرا می‌کند. ایرانیان در جهان‌زیست مدرن و پسامدرن خودشان به ناگاه در برابر غربی قرار می‌گیرند که رویکردی روشنفکرانه و عقلانی به جهان دارد و توانایی ایجاد تکنولوژی ساختاری بوروکراتیک و سازه‌های اطلاعاتی را به صورت عملی پیاده ساخته بود. ایران در برابر تجدد قرار گرفت و با توجه به ناکارآمدی سنت خود که نتیجه استبداد قبیله‌ای، فرهنگ عقب‌مانده و تکنولوژی‌های اقتصادی و جنگی دم دستی بود، امتیازات بسیار نابرابری را به غرب باج داد.

ایران معاصر در متافیزیک مکانیکی ریاضیاتی تجدد و بعدها اطلاعاتی کوانتومی پساتجدد قرار گرفت. با توجه به تکه‌تکه شدن ایران، از دست دادن قسمت‌های بزرگی از سرزمین، دادن امتیازات تجاری و گمرکی از یکسو و ورشکسته شدن نظام اقتصادی ایران در برابر غرب مشروطه‌خواهی به عنوان اولین خواسته جهان‌زیست ایران معاصر مطرح گردید. روایت‌های آزادی‌خواه، برابری‌خواه و بعداً توسعه‌گرای تجدد در ابتدای امر توانست در قالب ایدئولوژی‌های ناسیونالیستی، لیبرالیستی و سوسیالیستی در

ایران شکل بگیرد. جهان زیست مشارکتی تجدد در ایران در ابتدا به علت چندروایتی بودن متعصب، دخالت خارجی و تناقض‌های ساختاری ناکام ماند و مجبور شد در ابتدای امر وجوه توسعه و آبادانی را بر وجوه آزادی برتری بخشد و دموکراسی را فدای دیکتاتوری توسعه‌گرایی سازد که بوروکراسی نوین را در حکومت‌مندی شکل دهد. مدرنیته در ایران توانست علاوه بر فرهنگ شفاهی و رو در رو مردم را وارد فضای کتبی و بعداً تصویری و سایبری نماید و با خلق صدا، تصویر و عکس خارج از محدودیت‌های مکان و زمان سه بعدی عرصه مجازی را با رادیو، تلویزیون، ماهواره، موبایل، کامپیوتر و اینترنت ایجاد کند که در هر کدام روند مشارکت سیاسی روز به روز از حالت کاستی خارج می‌شد و به سمت مردمی شدن سوق پیدا می‌کرد (Katouzian, 2008, p.67).

در تاریخ معاصر به دلیل دستاوردهای تکنولوژی و صنعتی شدن ساختاری به همراه سواد عمومی، طبقه متوسط شهرنشین ایجاد گردید. طبقه متوسط شهرنشین با منطق قداست قدرت و انحصار زمین، سرمایه و وجهه انتصابی به مبارزه پرداخت و کم‌کم کارگران، دانشجویان، اقلیت‌ها و زنان نیز

خواستار مشارکت سیاسی گردیدند. با توجه به منطق نزدیکی عین و ذهن به یکدیگر در جهان‌زیست ایرانی مدرنیته توانست شیوه‌های نوین اعمال و محدود کردن قدرت را خلق نماید. گزاره‌های سیاسی از قالب اندرزهای کیفی بدون ضمانت اجرا خارج شدند و سپس ساختاری نهاده‌ی و سیستمی به دست آوردند. ایجاد شدن مدرسه - دانشگاه و خلق سپاه مدرن به همراه ایجاد بوروکراسی، راه و مخابرات همه از جهان‌زیست مدرنی شکل می‌گیرد که در ایران معاصر به وجود آمده است.

جهان‌زیست مدرن و پسامدرن از قبل مشروطه تاکنون توانسته است به نحو خارق‌العاده‌ای مشارکت سیاسی در ایران را دگرگون سازد و علاوه بر محتوای آزادی، برابری، ملی‌گرایی و عقلانیت شیوه‌های ساختاری و بروکراتیکی چون تفکیک قوا، مجلس، قوه قضاییه، ارتش و وزارتخانه‌های کارآمد به روز و متخصص را ایجاد کرده است. از ابتدای حکومت‌مندی معاصر در ایران سامانه‌های اعمال قدرت و محدود شدن قدرت دایره مشارکتی خود را بر تمام شهروندان ایرانی گشود و از ابتدا که فقط اشراف، دربار و روحانیت در سیاست مشارکت می‌کردند، به سمت طبقه متوسط، زنان و

کارگران و سایر اقشار عادی و گسترده ایران در شهر و روستاها کشیده شد و این تحول بسیار بزرگی در فرایند مشارکت سیاسی ایران محسوب می‌شود که تنها در جهان‌زیست معاصر توان عملیاتی شدن پیدا کرده است. زنان، جوانان، طبقه متوسط، اقلیت‌ها و مردم عادی (Alikhah, 2008) در دوره‌های مختلف تاریخ ایران به علت متافیزیکی بودن جهان‌زیست ملی و شیعی، اشرافی و نخبه‌گرا بودن دایره فهم و عمل جهان‌زیست‌های سنتی، استبدادی بودن حکومت‌مندی و حکمرانی شبانی رعیت پرور از دایره مشارکت سیاسی خط خورده بودند و مشارکت سیاسی در آثار اخوان‌الصفاء، ابوعلی سینا و غزالی و بسیاری از متفکران ایرانی سیاست نفس، اخلاق، فنای در خدا و آباد کردن آخرت محسوب می‌شد. ایرانیان جسارت و حماقت نزدیک شدن به قدرت را نداشتند و به قول سعدی اگر پادشاه روز را شب گفت، شما بگو آری، این هم ماه و پروینش؛ چرا که سیاست نزدیک شدن کسی را مسلم است که بیم سر ندارد و یا آرزوی زر (سعدی، ۱۳۷۹، ص ۷۵).

افکار و اندیشه‌های تجددخواه قبل از مشروطه جهان‌زیست آزادی‌خواهانه و اندیشه به شدت نوگرا، انتقادی و جسور را در ایران

شهروندان حاکم کند، قوه قضاییه مستقلاً ایجاد نماید و کشور را از وابستگی نجات دهد.

مرحله بعد تجدد با روایت ملی‌گرایی، توسعه‌گرایی متجدد از بالا به پایین گونه‌ای از توسعه ناموزون را آغاز گردانید. آزادی، شورا و عقلانیت انتقادی فدای توسعه و آبادانی گردید و بوروکراسی وزارتخانه‌ای بزرگی در ایران به وجود آمد. فرایند حکومت‌مندی تنها به اعمال قدرت مدرن توجه کرد و با از بین بردن اشراف و زمینداران و محدود کردن قدرت روحانیت و اقلشار سنتی به زور مدرن‌سازی از بالا به پایین در رأس سلسله پهلوی قرار گرفت. راه‌آهن، دانشگاه، بیمارستان، مکان‌های ورزشی و تفریحی جدید و خلاصه بوروکراسی ساختاری مدرنی تدارک دیده شد که کشاورزی محدود شد و رعیت به مهاجرت از روستاها به شهرها روی آوردند. تعداد درس‌خواندگان افزایش پیدا کرد، عشایر اسکان داده شدند و تا حدی قدرت سیاسی و اجتماعی‌شان نابود گردید. این‌گونه از مدرن‌سازی یکطرفه با بی‌توجهی به سنت از یکسو و نداشتن سوپاپ‌های محدود کردن قدرت از سوی دیگر طبقات سنتی، متوسط، روحانیون و بسیاری از شهروندانی که خود خلق کرده، رویاروی خود

شکل داد. این‌گونه از افکار جهان‌زیست‌های سنتی ایران را که توان وفق دادن خود را با نیازهای روزمره مردم نداشتند، مورد نقد شدید قرار دادند و توانستند به زور عشایر، طبقه متوسط و پول‌تجار و همراهی روحانیون دربار و ساختار نظامی استبدادی بسیار ضعیف و پوسیده قاجار را وادار به اصلاحات سازند. در گیرودار شرعی کردن یا سکولار ماندن مشروطه، سنتی بودن یا مدرن بودن قوه قضاییه، راست‌گرا یا چپ‌گرا بودن سیاست‌گذاری‌ها و دخالت‌های ویرانگر روس و انگلیس در ایران مشروطه به هرج و مرجی بزرگ در ایران بدل شد که قانون، امنیت و همان ساختار نیم‌بند پوسیده قاجار را نیز نابود ساخت، بدون اینکه بتواند جایگزینی برای آن خلق کند. مجالس ملی یکی پس از دیگری ناکام می‌ماند و تعطیل می‌شد (طباطبایی، ۱۳۸۶، صص ۸۹ و ۳۷۳). رعیت و دهقانان علیه ارباب‌ها و خان‌ها شوریده بودند، در هر گوشه‌ای از مرزهای ایران مردی بلند شده بود که ناخواسته اهدافش در جهت تجزیه ایران قرار می‌گرفت، دوباره فضای بین‌الملل و بیماری و خشکسالی بر ضد عقلانیت ایرانی دست به کار شد و مشروطه ناتمام ماند. مشروطه قصد داشت تمرکززدایی کند، مجلس اصناف ایجاد نماید، قانون را بر

قرار داد و انقلاب انفجار تقاضاهای هویتی و آزادی خواه ایرانیان علیه ساختارهای استبدادی و متجددساز به زور بود. دولت ملی، تأکید بر هویت ملی و زنده کردن نمادهای باستانی به همراه زبان فارسی عواملی هستند که در مشارکت سیاسی دوجانبه نقش داشتند. از یکسو طبقه بوروکرات جدیدی را خلق کردند که خواهان مشارکت سیاسی لیبرال‌تر بود و از سوی دیگر لایه‌های سنتی را به سیاست حساس کردند.

با وقوع انقلاب اسلامی لایه‌های سنتی نیز اندیشه تقیه و تقدیرگرایی خود را کنار گذاشتند و علیه ساختار سلطنتی و تجدد آمرانه‌ای که مردم را از خودبیگانه کرده بود، انقلاب کردند. انقلاب اسلامی ایران جوّی را ایجاد کرد که از دو سو باعث توسعه مشارکت سیاسی گردید (Monshipouri, 1998, p.174). این دو بعد هر چند رادیکال و ناخودآگاهی بود، اما برای روند افزایش مشارکت سیاسی در ایران مؤثر افتاد (نقیب‌زاده، ۱۳۸۵، ص ۲۰۷). بعد اول مربوط به قطع رابطه با ساختار بین‌الملل و حمایت از کشورهای منطقه و مستضعفین در سطح جهان بود که عقده تحقیر ایران توسط کشورهای قدرتمند را جواب داد (نقیب‌زاده،

۱۳۸۵، ص ۲۴۶). سیاست خارجه ایران در برابر تهاجم، دخالت‌ها و تحقیر بیش از اندازه به ناگاه علیه تمام ساختار بین‌الملل شورش کرد (Munson, 1988, p.122) و خود را صدای خاموش شده همه ملت‌ها قلمداد کرد. این‌گونه رفتارها و مقاومت روحیه حق به جانب و غروری بالا را برای ایران ایجاد کرد که شهروندان را به این سمت سوق داد که سوژه‌های کنشگر، فعال و تأثیرگذار می‌باشند. بعد دوم مربوط به سیاسی شدن اسلام می‌باشد که در آن گروه‌ها، نهادها، احزاب مذهبی که قشر وسیعی را در بر می‌گیرد و خود باعث مشارکت قشر وسیعی گردید که سیاست را نامطلوب می‌دانستند و با قدرت قهر کرده بودند. روحانیون، بازار، اقشار سنتی و مهاجران دینداری (Munson, 1989, p.100) که هیچ پدیده‌ای جز دین سیاسی راضی‌شان نمی‌ساخت. بالاخره در فرایند انقلاب اسلامی با سیاست آشتی کردند. مدرنیته در قالب افکار رادیکال انقلابی و مارکسیستی و جوّ آرمان‌گرایی دوران جنگ سرد به بازبگراان کلاسیک ایران که قشر بسیار وسیعی را در برمی‌گرفت، امکان فعالیت دادند. بدون سیاسی شدن مستقیم دین و دنیوی شدن فرایندهای مذهبی لایه‌های تقدس‌گرا با طبقات زیاد به نحو غیر مستقیم در سیاست

وبلاگ‌ها و تبدیل شدن ایرانیان به شهروند خبرنگار (Mossberger, 2008) باعث شده است که قدرت نرم در فضای مجازی گونه‌ای از مشارکت سیاسی جدید را در بعد اعمال کردن و محدود کردن قدرت نمایان سازد. اصلاحات سیاسی و اقتصادی در ایران در فضای پساتجدد شکل گرفته است و ایران در حال وارد شدن به عصر اطلاعات می‌باشد. عین و ذهن موجود در جهان زیست مدرن که ساختاری بوروکراتیک بود در فضای جهان‌زیستی پسامدرن خصلت اطلاعاتی و سازه‌ای خود را نمایان ساخت که باز همانند قبل مشارکت سیاسی ایرانیان نه تنها در منطقه، بلکه در جهان بی‌سابقه بود.

نتیجه‌گیری و راهکار

آن‌طور که لرنر در پرتو نگره‌های ارتباطات توسعه به ایران بدبین بود (لرنر، ۱۳۸۲، ص ۵۶۳)، نمی‌توان به سنت‌های کلاسیک و دوگانه‌انگار جامعه‌شناسی سیاسی امیدوار بود. جامعه‌شناسی دوگانه‌انگار نمی‌خواهد قبول کند که الگوهای توسعه و مشارکت سیاسی در جوامع گوناگون متفاوت است و ایران معاصر با تمام تحولات و رویدادهای سیاسی الگوهای گوناگون مشارکت سیاسی را تجربه کرده است. ایران از اخلاق ملی ایران باستان تا اخلاق اسلامی

مداخله می‌کردند. از یکسو قدرت را می‌خواستند و از سوی دیگر آن را رد می‌کردند. انقلاب اسلامی ایران فرایند سیاست را تطهیر داد (فارسون، ۱۳۸۷، صص ۷۳ و ۲۴۹).

جهان‌زیست پساتجدد عصر اطلاعات در ایران نیز فرایندهای انتقادی و شیوه‌های نوین شبکه‌ای را در قالب اصلاحات سیاسی عصر خاتمی (Monshipouri, 1998, p.234) و اصلاحات اقتصادی عصر احمدی‌نژاد مشارکت سیاسی را افزایش داد. رسانه‌های نوین (Semati, 2008) ماهواره‌ای (Rahimi, 2008) و اینترنتی (Bennett, 2008) و شبکه‌ای شدن فرایندهای خبررسانی باعث شده است که شهروندان وجوه محدود کردن قدرت را به وسیله تکنولوژی‌های جدید به نمایش بگذارند (Croult, 2004, p.78). شکل سازه‌ای قدرت و مباحث قدرت نرم به همراه قدرت در سطوح پایین همه در ایران معاصر به راحتی قابل مطالعه و بررسی می‌باشد (اسلامی و بیات، ۱۳۸۸، ص ۲۴۴). قدرت رسانه‌ای به گونه‌ای در ایران جهان‌زیست پسامدرنی را شکل داده که قدرت خود را در دال و مدلول‌های عکس، فیلم، سایت‌ها و نمادهای نرم زبانی نمایان ساخته است (کواکبیان-اسلامی، ۱۳۸۹). جنگ سایت‌ها و

شیعی و اخلاق معاصر متجدد و پساتجدد رویه‌های بسیار پیشرفته را در سامان‌دهی رفتار سیاسی خود به نمایش گذاشته است. سیاست در ایران در طول تاریخ ابعاد پدرسالار، کاستی، غیر مشارکتی، خشونت‌آمیز، قبیله‌ای و استبدادی خود را مرحله به مرحله با نوسانات خاص تاریخی کنار گذاشته و دایره مشارکت را به طبقات متوسط شهری، باسوادان و آگاهان و زنان و اقلیت‌ها کشانده است که در منطقه و حتی بسیاری از نقاط جهان مشارکت سیاسی ایرانیان بی‌سابقه می‌باشد. عرصه سیاسی ایران روز به روز انتقادی‌تر، متکثرتر و فعال‌تر می‌شود؛ البته هنوز به آن حد نرسیده است که اگر ساعت چهار صبح کسی در خانه‌ای را بزند، صاحب خانه فکر کند فروشنده شیر است نه مأمور اطلاعات (گیدنز، ۱۳۸۴، ص ۱۴۷). زنان در ایران به مقامات سیاسی در حد معاونت، شهردار، رئیس شورا، وزارت و نمایندگی مجلس رسیده‌اند و دو سوم و اندی از دانشجویان دانشگاه را به خود اختصاص داده‌اند و در حال گرفتن مشاغل از معلمی، پرستاری، پزشکی، تا مشاغلی چون مهندسی و حتی راننده تاکسی و اتوبوس می‌باشند. صحنه سیاسی ایران به شدت مشارکتی و فعال می‌باشد که این مورد در تاریخ معاصر

ایران به راحتی قابل بررسی می‌باشد. ایرانیان کاست‌های قدرت مادی و معنوی از دربار تا نظامیان و زمین‌داران و حتی اشراف و ... را به نقد جدی کشیده‌اند و از صحنه غیرانتقادی قدرت به پایین انداخته و با ایجاد کردن جامعه مدنی فعال در عرصه فیزیکی و مجازی توانسته‌اند در زیربنای جامعه سیاسی خود به همراه ناخودآگاه‌های ملی، اسلامی و غربی خود صحنه‌ای به شدت پویا، مشارکتی و انتقادی را رقم بزنند. فلسفه سیاسی و جامعه‌شناسی سیاسی بیش از حد کلیشه‌ای و غیر واقعی مشارکت سیاسی در ایران را رد می‌کنند و بر اساس تحلیل‌های سیستمی، کارکردی، ساختاری و روان‌کاوی ایرانیان را دارای فرهنگ استبدادی، ریاکار، متملق، فردگرا و اقلیت‌ستیز می‌دانند. کافی است که در دوره معاصر تاریخ سیاسی ایران هر واژه‌ای را قرار بدهیم و مصداق‌های آن را بررسی کنیم تا مشاهده شود تاریخ سیاسی معاصر ایران بر خلاف بسیاری از کشورهای منطقه و حتی جهان تمام واژگان سیاسی از مشروطه تا انقلاب، اصلاحات تا شورش، کودتا تا جنگ و ... را تجربه کرده است. آنچه به عنوان نقد حقوق بشر و نادیده گرفتن حق زنان، اقلیت‌ها، کارگران، احزاب و ضعف جامعه مدنی در ایران ترسیم می‌شود، بازی‌های

قرار دهیم. سیاستگذاری به عملی کردن اندیشه و نزدیک کردن ذهنیت عمومی به واقعیت‌های عمومی ربط دارد و در پرتو این دیالکتیک است که مصلحت عمومی و خرد واقع‌گرا شکل می‌گیرد، که می‌تواند برای امر عمومی در جامعه برنامه‌ریزی کند. برای عملی کردن سه جهان‌زیست فرهنگ سیاسی در ایران سه راهکار سیاستگذاری به صورت گزاره‌های پیشنهادشونده تحلیل می‌گردد.

الف) سه جهان‌زیست برای اینکه بتوانند تولید مشارکت سیاسی کنند، باید هر سه در کنار هم زیست فعالانه و انتقادی داشته باشند. روایت‌های انحصاری ملی، مذهبی و غربی که می‌خواهند خود، به تئهایی بودجه و نهادهای فرهنگی کشور را به دست بگیرند، امکان مشارکت سیاسی را نابود می‌سازند. اگر یک روایت سیاسی با هر منطقی خود را آنقدر حقیقت و واقعیت محض بپندارد و دیگر جهان‌زیست‌ها را بازداشت کند و به حاشیه براند، وضعیت ایدئولوژیک شکل خواهد گرفت. بدترین حالت برای نابودی مشارکت سیاسی در ایران استیلا دادن یک جهان‌زیست بر سایر جهان‌زیست‌ها و طرفداری از ایدئولوژی می‌باشد. ایدئولوژی فقط طرفدار می‌خواهد و به دنبال عملگرایی کوری است که وحدت

قدرت در ایران معاصر است که به دلیل انتظارات بیش از اندازه و فعال و انتقادی بودن شدید چنین رویه‌ای از خود را به نمایش می‌گذارند و این خود اسنادی است به زنده بودن مشارکت سیاسی در ایران.

به لحاظ مطالعات آکادمیک تحلیل مشارکت سیاسی در ایران نیاز به الگوی بومی دارد که بتواند پتانسیل‌های مشارکت سیاسی را در سنت ایرانی مورد واکاوی قرار دهد. در این مقاله ما با بهره گرفتن از الگوی انتقادی، ارتباطی و تفهیمی توانستیم پتانسیل‌های سه جهان‌زیست شیعی اسلامی، ملی ایرانی و غربی مدرن و پسامدرن ایران را مورد واکاوی قرار دهیم. در واقع سه جهان‌زیست فرهنگی ایران در ابعاد سیاسی این امکان را دارند، که مشارکت سیاسی فعال، آگاهانه و دغدغه‌مند را در ایران ایجاد کند، اما همه این پیش‌فرض‌ها مبتنی بر این است که تنها در حالت شعار آورده نشود و رگه‌های سیاستگذاری نیز مورد بررسی قرار گیرد. برای اینکه مشارکت سیاسی تنها در حد شعار و کیفیات سخنرانی‌های تکراری مبتنی بر خودشیفتگی نباشند، باید به سمت سیاستگذاری به‌خصوص در امر عمومی فرهنگ حرکت کنیم و نحوه عملی شدن اندیشه به عمل را از این زاویه مورد واکاوی

توده‌ها را نشانه می‌رود و مشارکت آنها را با وسایل ارتباطی به نحو گله‌ای و هدایت‌شده طلب می‌کند. انحصارگرایی توسط هر یک از سه جهان‌زیست ایرانی می‌تواند دستاوردهای استبدادی، فردگرایی شدید، توده محوری سرکوب‌گر و اخلاق ریاکارانه ضد خلاقیت را به نمایش بگذارد. امکان مشارکت سیاسی در ایران معاصر هر زمان که قرائت‌های روشی دوگانه‌انگار شکل گیرد، نابود می‌شود. تک‌روایت‌های خالص‌گرایی که دوگانه‌های ملی-اسلامی، غربی-بومی، سنتی-مدرن را ایجاد می‌کنند، نوعی نژادگرایی و الگوی رادیکال‌گر و کور را به نمایش می‌گذارند که امکان هویت ملی و بومی در ایران را با تکه تکه کردن جهان‌زیست‌ها دنبال می‌کنند. جامعه منزوی روشنفکران آرمان‌گرا که در سنت‌های سه‌گانه می‌اندیشند، اگر میراث مشترک بشری را انحصاری در جغرافیا و نژاد کنند، مانع مشارکت سیاسی در ایران می‌گردند.

ب) سیاستگذاری در بعدی پیچیده‌تر باید به قدرت توجه کند (نای، ۱۳۸۷، ص ۹۵). درست است که سیاستگذار در مرکز اعمال قدرت قرار دارد، اما اصل اساسی سیاست کمتر حکمرانی کردن می‌باشد. به‌خصوص در عصر اطلاعات و شکل‌گیری

الگوهای اجتماع‌گرا و حکمرانی خوب، اگر سیاستگذاران فرهنگی به سمتی بروند که قصد داشته باشند از بالا به پایین اعمال قدرت کنند، امکان مشارکت سیاسی را از بین می‌برند. در بحث سیاستگذاری برای سه جهان‌زیست ایرانی باید توجه داشت که دولت خود را به عنوان توزیع‌کننده اقتدارآمیز ارزش‌ها مطرح می‌کند. توزیع ارزش‌ها این بحران را در پی دارد که اگر دولت فرصت‌گرا، روادار و بی‌طرف نباشد، جامعه در وضعیت آنومی و احساس حقارت قرار می‌گیرد. هویت و نمادهای فرهنگی جامعه بسیار مهم‌تر از اقتصاد و قدرت فیزیکی با امنیت جامعه سروکار دارند. سیاستگذار باید توجه کند با توجه به الگوهای محله‌سالاری، شوراگرایی و حکمرانی خوب قدرت را از پایین به بالا به صورت غیرمتمرکز دنبال کند (کلگ، ۱۳۷۹، ص ۲۶۶؛ ملک‌سلطانی، ۱۳۸۸، ص ۴۷۶). جهان‌زیست‌های ایرانی در صورتی به مشارکت سیاسی منجر خواهند شد، که قدرت مرکزی اختیارات خود را به آنها واگذار کند و از سوی دیگر ایران از دولت رانتهی به سمت دولت غیرمتمرکز و شورایی حرکت کند؛ به گونه‌ای که سیاستگذاری فرهنگ به صورت فرصت‌ساز برای سه جهان‌زیست مطرح باشد.

ساختاری عصر اطلاعات را برای مشارکتی کردن سه جهان زیست ایرانی آماده سازند. به طور خلاصه ایجاد روش ارتباطی با تکیه بر سه جهان زیست، دوری از رویکردهای دوگانه‌انگار، توجه به قدرت از بعد پایین به بالا به صورت فرصت‌ساز و ایدئولوژیک نکردن یک جهان زیست، غلبه ندادن استیلابی یک جهان زیست بر دیگران و توجه به ابعاد ساختاری و سازه‌ای تکنولوژی‌های عصر اطلاعات می‌تواند در چینی‌سازی منظم از نظر به عمل، امکان مشارکت سیاسی را در ایران معاصر ایجاد نماید.

منابع فارسی

۱. ارملکت، سربینواس (۱۳۸۸)، *ارتباطات توسعه در جهان سوم*، ترجمه شعبانعلی بهرام پور، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
۲. اسلامی، روح اله و مجید بیات (۱۳۸۹)، *تأثیر تلفن همراه بر سیاست از منظر کارکردگرایی*، گیلان، سوره مهر
۳. اسلامی، روح اله و فاطمه ذوالفقاریان (۱۳۸۹)، *روانکاوی سیاسی دیوان حافظ*، همایش نقد ادبی دانشگاه فردوسی مشهد
۴. المجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق) *بحار الانوار*، بیروت: دارالاحیاء لتراث العربی
۵. امام خمینی، روح اله (۱۳۶۹) *صحیفه نور*، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی

ج) توجه به بعد تکنولوژیک، رویه سومی است که در بعد سیاستگذاری باید مورد توجه قرار بگیرد تا سه جهان زیست ایرانی مشارکت سیاسی تولید نماید. تکنولوژی وجهی عملی دارد و در سامانه‌های سیاستگذاری نمی‌توان فارغ از جو تکنولوژیک اندیشه سیاسی را متحقق ساخت (Bijker, 2006, p.683). آنچه در ایران باعث آرمانی شدن و شعارگونگی جهان زیست‌ها می‌شود، بهره‌گیری از سطوح سنتی، کیفی و اندرزی تکنولوژی می‌باشد. حکومت‌های معاصر ایران در بحث سیاستگذاری فرهنگ تبدیل کردن امکان‌های بالقوه به بالفعل جهان زیست ایرانی و جوه تکنولوژی ساختاری بوروکراتیک مدرن و جوه تکنولوژی سازه‌ای اطلاعاتی پسامدرن را نادیده گرفته‌اند (Rodger, 2003, p.60). حتی در سطوح قانونگذاری و برنامه‌ریزی‌های فرهنگ سیاسی در ایران جوه سخنرانی‌های خودشیفته و کیفی با ابعاد اندرزی که مختص تکنولوژی‌های سنتی و شفاهی است، غلبه دارد که این‌گونه از آرمان‌گرایی بی‌تخصص اغلب نمی‌تواند از حد شعار بالاتر رود. لازم است سیاستگذاران فرهنگی ایران جوه عملی و تکنولوژی اهداف و غایت‌های سه جهان زیست ایرانی را مد نظر قرار دهند تا بتوانند الزامات و ضرورت‌های سازه‌ای و

۶. آذرنوش، آذرتاش (۱۳۸۵)، *چالش میان فارسی و عربی*، تهران: نشر نی
۷. آرنه، هانا (۱۳۸۸)، *میان گذشته و آینده*، ترجمه سعید مقدم، تهران: اختران
۸. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۷۷)، *مدیریت نه حکومت*، تهران: انتشارات سهامی انتشار
۹. برگر، پیتر و توماس لوکمان (۱۳۷۵)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی
۱۰. برلین، آیزیا (۱۳۶۸)، *چهارمقاله درباره آزادی*، ترجمه محمدعلی موحد، تهران: خوارزمی
۱۱. بکفورد، آرتور (۱۳۸۸)، *دین و جامعه صنعتی پیشرفته*، ترجمه فاطمه گلای، تهران: کویر
۱۲. بویس، مری (۱۳۸۸)، *جستاری در فلسفه زرتشت*، ترجمه سعید زارع، قم: انتشارات ادیان و مذاهب
۱۳. بی‌من، ویلیام (۱۳۸۱)، *زبان منزلت و قدرت در ایران*، ترجمه رضا ذوالقدرمقدم، تهران: نشر نی
۱۴. جابری، عابد (۱۳۸۴)، *عقل سیاسی در اسلام*، ترجمه عبدالرضا سواری، تهران: گام نو
۱۵. جابری، عابد (۱۳۸۹ الف)، *سقراط‌هایی از گونه‌های دیگر*، ترجمه محمد آل مهدی، تهران: فرهنگ جاوید
۱۶. جابری، عابد (۱۳۸۹ ب)، *نقد عقل عربی - تکوین عقل عربی*، ترجمه محمد آل مهدی، تهران: نسل آفتاب
۱۷. رضایی راد، محمد (۱۳۷۸)، *مبانی اندیشه سیاسی خرد مزدایی*، تهران: طرح نو
۱۸. ریترز، جرج (۱۳۸۹)، *مبانی نظریه جامعه‌شناسختی معاصر و ریشه‌های کلاسیک آن*، ترجمه شهناز ممسی پرست، تهران: ثالث
۱۹. سریع‌القلم، محمود (۱۳۷۲)، *عقل و توسعه یافتگی*، تهران: سفیر
۲۰. سعدی، مصلح‌الدین عبدالله (۱۳۷۹)، *گلستان*، تصحیح محمدعلی فروغی، مشهد: به نشر
۲۱. سن، کریستین (۱۳۶۷)، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، تهران: امیرکبیر
۲۲. شیرخانی، علی (۱۳۸۴)، *آزادی از نگاه اسلام شیعی*، تهران: مرکز اسناد انقلاب اسلامی
۲۳. صدر، محمدباقر (۱۹۷۸)، *دروس فی علم الاصول*، قم: دارالهادی
۲۴. طباطبایی، جواد (۱۳۸۶)، *نظریه حکومت قانون در ایران*، تبریز: ستوده
۲۵. طباطبایی، محمدحسین (۱۳۶۹)، *تفسیرالمیزان*
۲۶. عباس، احسان (۱۳۲۸)، *عهد اردشیر*، ترجمه امام شوشتری، تهران: انجمن آثار ملی
۲۷. فارسون، سمیح (۱۳۸۷)، *فرهنگ سیاسی در جمهوری اسلامی ایران*، ترجمه معصومه خالقی، تهران: انتشارات بازشناسی اسلام و ایران
۲۸. فاضلی نیا، نفیسه (۱۳۸۶)، *ژئوپلیتیک شیعه و نگرانی غرب از انقلاب اسلامی*، قم: انتشارات شیعه‌شناسی
۲۹. فقیهی، ابوالحسن، حسن دانایی فرد (۱۳۸۴)، *بوروکراسی و توسعه در ایران*، تهران: رسا
۳۰. کرمی، محمد محمدی و محمد پورمند (۱۳۸۰)، *مبانی فقهی اقتصاد اسلامی*، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه و سمت
۳۱. کنگ، استوارت آر (۱۳۷۹)، *چارچوب‌های قدرت*، ترجمه مصطفی یونسی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی
۳۲. کلینی، محمدبن یعقوب (۱۴۰۰ ق)، *اصول کافی*، تهران: مکتب اسلامی
۳۳. کواکبیان، مصطفی، روح‌اله اسلامی (۱۳۸۹)، *تأثیر تکنولوژی اطلاعات بر امر سیاسی در ایران دهه*

- هابرماس، دالایمر، اسپوزیتو، ترجمه عسگر قهرمانپور، تهران: پژوهشکده مطالعات فرهنگی و اجتماعی
۴۸. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۳)، *روان‌شناسی ضمیرناخودآگاه*، ترجمه علی امیری، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی
49. Alikhah, Fardin (2008), The Politics of Satellite, Television, in the book, *Media Culture and Society in Iran, Living with Globalization and the Islamic State*, Mehdi Semati, London, NewYork: Rutledge
50. Bennett W lance and arroshaun Toft (2008), Ldentity, Technology and Narratives, Transnational Activism and Social Networks, in the *Internet Politic*, edited by Andrew Chadwick & Philip N howard, London, NewYork: Rutledge
51. Bijker,Wiebe (2006),*Why and How Technology Matters*, in the Oxford Handbooks of Political Science, General Editor: Robert E. Goodin, London, Oxford University Press
52. Crouclt, Colin (2004), *Post Democracy*, Polity Press Cambridge
53. Katouzian, Homa (2008), *Iran in the 21 Century*, London: Routledge
54. Luke,goode (2005), Jurden Habermas, *Democracy and the Public Sphere*, London: Pluto Press
55. Mernissi, Fateme (2002), *Islam and Democracy*, Perseus Publishing
- هشتاد**، در دست انتشار در فصلنامه علمی پژوهشی علوم سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی
۳۴. گیدنز، آنتونی (۱۳۸۴)، *چشم‌انداز جهانی*، رضاجلابی پور، تهران: طرح نو
۳۵. لرنر، دانیل (۱۳۸۳)، *گذر از جامعه سنتی*، ترجمه غلامرضا خواجه سروی، تهران: مطالعات راهبردی
۳۶. مارکوزه، هربرت (۱۳۸۹)، *اروس و تمدن*، ترجمه هوشنگ افتخاری راد، تهران: نشر چشمه
۳۷. مطهری، مرتضی (۱۳۶۶)، *پیرامون جمهوری اسلامی*، تهران: صدرا
۳۸. مطهری، مرتضی (۱۳۷۴)، *مجموعه آثار*، ج اول، تهران: صدرا
۳۹. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸)، *آزادی معنوی*، تهران: صدرا
۴۰. مینوی، مجتبی (۱۳۵۴)، *نامه تنسر به گشتاسب*، تهران: خوارزمی
۴۱. نای، جوزف (۱۳۸۷)، *قدرت در عصر اطلاعات*، ترجمه سعید میر ترابی، تهران: پژوهشکده مطالعات راهبردی
۴۲. نقیب زاده، احمد (۱۳۸۵)، *تأثیر فرهنگ ملی بر سیاست خارجه جمهوری اسلامی ایران*، تهران: مطالعات سیاسی و بین الملل
۴۳. واتزر، مالکوم (۱۳۸۱)، *جامعه سنتی و جامعه مدرن*، ترجمه منصور انصاری، تهران: نقش جهان
۴۴. وال، ژان (۱۳۵۷)، *اندیشه هستی*، ترجمه محمد باقر پرهام، کتابخانه طهوری
۴۵. هدایت، صادق (۱۳۸۴)، *زند و هومن و یسن و کارنامه اردشیر بابکان*، تهران: آزاد مهر
۴۶. هابرماس، یورگن (۱۳۸۸)، *ایمان و دانش*، ترجمه فرزین بانکی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران
۴۷. هابرماس، یورگن (۱۳۸۹)، *دین در حوزه عمومی*، مقاله از کتاب *نقش دین و روابط بین الملل*، یورگن

63. Stirk, Petern R (2000), *Critical Theory Politics and Society, An Introduction*, London: Pinter
56. Monshipour, Mahmood (1998), *Islam Secularism and Human Right in the Middle East*, London: Lynne Rienner
57. Mossberger, Karen (2008), Towad Digital Citizenship: Addressing Inequality in the Information Age, in the book *Internet Politic*, edited by Andrew Chadwick & Philip N howard, London NewYork: Rutledge
58. Munson, Henry (1988), *Islam and Revolution in the Middle East*, London: University Press
59. Rahimi, babak (2008), The Politics of the Internet in Iran, in the book, *Media Culture and Society in Iran, Living with Globalization and the Islamic State*, Mehdi Semati, London NewYork: Rutledge
60. Rodjer, Jayne(2003), *Spatitalizing International Politics-Analysing Activism on the Internet*, London: Routledge
61. Semati, Mehdi (2008), Living in the Globalization and the Islamic State in Introduction to Media Culture and Society, in the book, *Media Culture and Society in Iran, Living with Globalization and the Islamic State*, Mehdi Semati, London NewYork: Rutledge
62. Sitton, John (2003), *Habermas and Contemporary Society*, United state American: Palgrave Macmillan