

تعامل ساخت فرهنگ با توسعه‌ی سیاسی در فرهنگ سیاسی شیعه

عباسعلی رهبر*

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۷/۸ - تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۰/۱۳)

چکیده

توسعه سیری است که متضمن بهبود مداوم همه‌ی عرصه‌های زندگی انسانی اعم از مادی و معنوی می‌باشد و انسان می‌بایست در غایت توسعه به حیاتی متکی به توانایی‌های خود و فرهنگ انسانی خویش به همراه گسترش دایره‌ی انتخاب مثبت دست یابد. توسعه از دو جهت تاریخی و اهداف توسعه قابل بررسی است که در سیر خطی جبری اندیشه‌ی اسلامی آن را به چالش می‌کشاند، ولی در سیر فرهنگی-آرمانی، توسعه اساساً یک فرایند منحصر به فردی است که ضمن بهره‌گیری از مخرج مشترک اصول عقلانی و ثابت توسعه با توجه به فرهنگ آن جامعه قابل بهره برداری و وصول می‌باشد.

فرهنگ هویتی انسانی دارد و قوام آن به آگاهی عزم و اراده‌ی انسان‌ها وابسته می‌باشد. انسان‌هایی که کلیدی‌ترین عنصر در توسعه‌ی یک جامعه هستند. لذا توسعه‌یافتگی، که یک تصمیم سیاسی و حکومتی است، نیاز به زمینه‌سازی‌های فرهنگی دارد. نگاه به انسان، جامعه، دین، زندگی و زمان می‌تواند عامل مهمی در تحلیل و تفسیر منطقی توسعه‌ی سیاسی از یک طرف و بقاء نهادینه شدن سیاست از طرف دیگر باشد.

در این میان، فرهنگ سیاسی شیعه که پیوند منطقی و تعامل مثبت دیانت و سیاست را مد لحاظ قرار می‌دهد معتقد است که می‌توان با عناصر و مولفه‌های بنیادین عقلانیت، آزادی و اجتهاد پویا ضمن حفظ مبانی و اصول دین مبین اسلام، کارآمدی و کارایی آن را در عرصه‌ی عام توسعه و خاص توسعه‌ی سیاسی ارتقا بخشید.

واژگان کلیدی: فرهنگ، فرهنگ سیاسی، ساخت اجتماعی، فرهنگ سیاسی شیعه،

توسعه‌ی سیاسی، عقلانیت

مقدمه

واژه و مفهوم توسعه، که هم اکنون عامه‌ترین حالت را در متون علوم انسانی به خود گرفته است، جدید نیست بلکه قدیمی بوده و سابقه‌ی آن به شروع زندگی بشر بازمی‌گردد. از آنجا که شکل و محتوای توسعه جنبه‌ی همگانی یافته به صورت مخرج مشترک تمامی مسایل علمی، اجتماعی، اقتصادی فنی و سیاسی تلقی شده است (سریع‌القلم، ۱۳۸۱، ۱۰۵).

«پراساد میرا» اقتصاددان هندی معتقد است که باید مدل توسعه‌ی یک کشور، اهداف سه‌گانه‌ی حقیقت، خوبی و زیبایی را دنبال کند و برای این سه مقوله در نگرش‌ها، مذاهب، عقاید و فرهنگ‌های مختلف؛ برداشت‌های متفاوتی متصور است. از این‌رو توسعه‌ای که بخواهد بر اساس این سه رکن صورت گیرد مدل و الگوی آن نه وام‌گرفتنی و نه تحمیل کردنی بلکه تنها توسط هر قوم و ملتی ساختنی است (نظر پور، ۱۳۷۸: ۲۴) که این ساختن نیز وابسته به مولفه‌های بنیادین فرهنگ آن جامعه می‌باشد.

یک جامعه موجودی است حقیقی و بالنده و قابل هدایت و فرهنگ یک جامعه میزان پذیرش احتمالی آن را نمایان می‌سازد. پذیرش اجتماعی یعنی آنچه عموم مردم باور و قبول دارند و در آن‌ها رسوخ کرده و شکل گرفته است اعم از اینکه موضوع پذیرش اجتماعی آداب و رسوم باشد یا اعتقادات و اخلاقیات. لذا نگاه به فرهنگ، یک نگاه وصفی است و نه بخشی؛ یعنی نمی‌توان فرهنگ را جزء از کلی به اسم جامعه قرارداد، بلکه آن وصف جاری بر کل قرار می‌گیرد و یک نگاه فرهنگی باید کل موضوعات اجتماعی را پوشش دهد.

توسعه‌ی سیاسی نیز به دلیل چند بعدی، جامع و شدیداً کیفی بودن آن، پیچیده‌ترین سطح توسعه‌ی یک جامعه است (سریع‌القلم، ۱۳۸۱، ۱۰۴) که مورد لحاظ کشورهای مختلف می‌باشد. توسعه‌ی سیاسی که به مفهوم نهادینه شدن سیاست است زمانی حاصل می‌آید که برای تنوعات و پیچیدگی‌های جدیدی که در نتیجه‌ی نوسازی بوجود آمده‌اند نهادهایی ساخته شوند که موجب انسجام و هم‌بستگی در درون جامعه‌ی سیاسی شوند و توسعه‌ی سیاسی با عنایت به فرهنگ پویا و سیال به عنوان درمان‌گر تحولات اجتماعی محسوب می‌گردد.

بنابراین، توسعه‌ی سیاسی نیازمند فرهنگ و فرهنگ سیاسی است که می‌تواند هادی اهداف حکومتی و منادی توسعه‌ی سیاسی تلقی گردد (روح‌الامینی: ۱۳۶۵، ۱۲۰-۱۱۸).

در طول تاریخ، هر تمدنی مادی؛ از جنبه‌ی نظامی و اجتماعی و فرهنگی داشته است، همچنین سرمایه‌گذاری‌های فرهنگی و تربیتی جدی روی انسان‌ها انجام شده و یک سیستم اجتماعی بر پا کرده است (سریع‌القلم: ۱۳۷۲، ۱۲۷-۱۲۶).

در واقع هر جامعه‌ای بر هویت و شناسنامه‌ی فرهنگی خویش تأکید دارد و می‌کوشد که با تمام قدرت و غرور ملی مشخصه‌های چندین هویتی را زنده نگهدارد و از آن دفاع کند. باید محتوا و چهار چوب فرهنگی جوامع، عوامل و موانع توسعه را شناخت و منطبق با شرایط ویژه‌ی فرهنگ؛ جوامع الگویی ترتیب داد و در این حالت است که توسعه در چهارچوب هویت فرهنگی معنا پیدا می‌کند. در همین راستا دین اسلام نیز به خاطر تمامیت و جامعیت آن، قلمرو دنیا و آخرت انسان‌ها را در برمی‌گیرد و داعیه‌دار کمال واقعی و سعادت امور فردی و اجتماعی آن‌ها می‌باشد و لذا دین اسلام و فرهنگ اصیل شیعه نسبت به مسائل و موضوعات مرتبط به جامعه از جمله توسعه و توسعه‌ی سیاسی بی‌تفاوت نبوده و ضمن تأکید بر استفاده‌ی معقول و مشروع از دستاوردهای بشری دارای یک بینش معرفتی هنجاری واقعی نسبت به امور مذکور می‌باشد.

با توجه به مطالب مذکور، در این مقاله سعی می‌گردد با استفاده از مبانی نظری رهیافت فرهنگی و با توجه به روش علمی همبستگی سوال و فرضیه‌های اصلی زیر مطرح گردد:

سوال اصلی: فرهنگ سیاسی شیعه چگونه می‌تواند موجب ارتقای توسعه‌ی سیاسی در جامعه‌ی دینی گردد؟

فرضیه‌ی اصلی: فرهنگ سیاسی شیعه با تأکید بر عناصر معرفتی و جامعه‌شناختی عقلانیت، آزادی و اجتهاد پویا، باعث ارتقای روشمندی و هدفمندی توسعه‌ی سیاسی می‌گردد.

لذا با توجه به اهداف ناشی از تشکیل حکومت دینی در فرهنگ سیاسی شیعه باید در کنار تأمین کار ویژه‌های عام حکومت به کارویژه‌ی خاص حکومت دینی - که همانا هدایت و تربیت الهی است - نیز توجه نمود و توسعه‌ای مبتنی بر محتوا و صورت تعالیم الهی (قرآن، سنت نبوی و علوی) ترتیب داد.

مفاهیم و مبانی نظری

الف) مفاهیم

فرهنگ

فرهنگ در برگیرنده‌ی تمام چیزهایی است که ما از دیگران آموخته و بر آن آموخته‌ها افزوده و به طور مستقیم و غیر مستقیم از آن متأثر شده، تحت نفوذ آن قرار گرفته‌ایم و رفتار و اعمال ما از آن ناشی می‌شود. به تعبیری؛ نسبت فرهنگ به انسان، مانند آب است به ماهی. همان‌گونه که زندگی ماهی به آب بستگی دارد، حیات انسان نیز به فرهنگ وابسته است. فرهنگ وابستگی قومی و مذهبی

انسان‌ها را مشخص می‌کند، شیوه‌ی زیست و چگونگی رفتار و کردار آن‌ها را منعکس می‌سازد و در مجموع به آن‌ها هویت می‌بخشد (صداقتی‌فرد، ۱۳۸۴، ۶۲-۶۱).

تعاریف بسیاری از سوی جامعه‌شناسان در باب فرهنگ ارائه شده است. بخشی از این تعاریف تعریف‌های توصیفی هستند؛ یعنی تکیه بر جنبه‌ی توصیف اجزا و عناصر سازنده‌ی فرهنگ دارند و همانند "تایلر" تعاریف خود را معطوف به اعمال و فعالیت‌های اجتماعی انسان مانند زبان و ادب، هنر و موضوعات، نظام زناشویی و مالکیت نموده‌اند. بخشی از تعاریف نیز هنجاری و مبتنی بر راه و رسم‌های عمل و اندیشه‌ی یک گروه اجتماعی در گذشته، حال و رویه‌های رسیده از نسل پیشین است و "برنارد" نیز گفته است فرهنگ عبارت است از چیزی که ساخته‌ی دست بشر باشد؛ چه شی‌مادی باشد، چه رفتار نمادین یا سازمان اجتماعی و به عبارتی دیگر فرهنگ، بخش انسان‌ساخته‌ی محیط است (همان).

فرهنگ نه تنها در بردارنده‌ی هنرها و معارف است که شیوه‌ی زندگی، حقوق اساسی نوع بشر سیستم‌های ارزشی، اعتقادات و سنن را نیز در برمی‌گیرد (صداقتی‌فرد، ۱۳۸۴، ۶۴) به تعبیر گیدنز، فرهنگ عبارت است از ارزش‌هایی که اعضای یک گروه معین دارند. هنجارهایی که از آن پیروی می‌کنند و کالاهای مادی که تولید می‌کنند (همان).

از این‌رو فرهنگ جنبه‌ی کیفی دارد نه کمی. نابجا نخواهد بود اگر انسان را در یکی از تعریف‌هایش «موجود فرهنگی» بخوانیم. موجود فرهنگی کسی است که در زندگی به سطح و به آنچه برآورنده‌ی حوائج اولیه است اکتفا نمی‌کند و طالب عمق و زیبایی نیز هست. این عمق در چیست؟ جستن چیزی در ورای آنچه به وسیله‌ی حواس درک می‌شود، مثلاً انسان از منظره‌ی یک کوه یا درخت به وجد می‌آید، ولی به همین اکتفا نمی‌کند و درصدد برمی‌آید که از چوب این درخت یک کشتی بسازد و باز قدمی دیگر از این دورتر می‌رود؛ یعنی می‌کوشد تا این کشتی را به طرز زیبایی بسازد. از سویی دیگر به کمک فرهنگ است که زمان گذشته به حال پیوند می‌خورد و دنیای حال، که حالت سطح دارد، عمق پیدا می‌کند. پس حاصل فرهنگ این می‌شود که انسان برگزیده‌تر، بارورتر و بیشتر زندگی کند. انسان بیشتر با کمک تاریخ، ادبیات و هنر به گذشته‌های دور می‌رود و نیز با ایجاد آثاری که گمان می‌کند بعد از او برجای خواهد ماند، حیات خود را در آینده می‌گستراند و بدین طریق با مشکل «گذرندگی» حیات مقابله می‌کند و خود را در گذشته و آینده حاضر می‌بیند. به طور کلی بهترین تجلی، آرزوی «خلود»، «یادگار» و «پادزهر گذرندگی» در فرهنگ است.

ما وقتی از فرهنگ گذشته یا میراث فرهنگی ملی سخن می‌گوییم، باید دو مسأله را معنی‌سازیم، یکی اینکه آن ملت در طی تاریخ چه راه و رسمی در زندگی پذیرفته، دیگر اینکه چه آثاری به منظور گشایش و عمق زندگی به وجود آورده است (اسلامی ندوشن، ۱۳۵۴: ۳۰-۲۴). فرهنگ نه علم و نه فن خاص، بلکه نتیجه و چکیده‌ی علم‌ها و فنون است و چون بازتاب احساس لطیف و آموخته‌های مشترک از زندگی است، زبان عام انسان‌ها قرار گرفته و مردم را از طریق آنچه بیشتر به هم نزدیک‌شان می‌کرده به هم پیوند داده است (همان، ۷۸).

با توجه به تعاریف فرهنگ و وسعت قلمرو و تنوع کیفی و کمی پدیده‌ها، نمی‌توان همه‌ی آن‌ها را در یک ردیف قرار داد. بدین لحاظ فرهنگ را به فرهنگ مادی و فرهنگ غیرمادی تقسیم کرده‌اند. با همه‌ی پیوستگی فرهنگ و تمدن، دو تفاوت در میان آن‌ها وجود دارد: نخست آنکه تمدن بیشتر جنبه‌ی عملی و عینی دارد؛ و فرهنگ بیشتر جنبه‌ی ذهنی و معنوی، به گونه‌ای که هنر، فلسفه، حکمت، ادبیات و اعتقادات در قلمرو فرهنگ هستند، در حالیکه تمدن بیشتر ناظر به رفع حوائج مادی انسان در اجتماع است. اما در عین حال قدمی از این فراتر می‌نهد؛ یعنی می‌کوشد تا این کشتی را به سبکی خاص و طرزی زیبا بسازد. یا چیزی که از این فلز پدید می‌آورد، شکل هنری داشته باشد؛ این فرهنگ است. معماری، از نظر آنکه زیبایی و ظرافت تخیلی دارد، جزء فرهنگ به شمار می‌رود، ولی از آنجا که اطمینان‌بخش و محکم‌کننده‌ی سرپناه می‌شود و به آسایش زندگی کمک می‌کند، در قلمرو تمدن است. قانون، تمدن است در آنجا که نظم اجتماعی را موجب گردد و فرهنگ است در آنجا که واجد باریک‌بینی هنری و آموخته‌های انسانی است. دوم آنکه تمدن بیشتر جنبه‌ی اجتماعی دارد و فرهنگ بیشتر جنبه‌ی فردی. تمدن تأمین‌کننده‌ی پیشرفت انسان در هیأت اجتماع است؛ فرهنگ گذشته از این جنبه، می‌تواند ناظر به تکامل فردی انسان باشد.

در مورد مفهوم و قلمرو پدیده‌های فرهنگی «هرسکیتس» خصایصی سه‌گانه برای آن بر می‌شمارد که ابعادش شامل موارد زیر است: (یادگار زاده، ۱۳۸۶، ۶۷-۶۶) خصیصه‌ی اول:

پس فرهنگ پدیده‌ی عام است. ولی با این وجود هر گروه اجتماعی دارای ضوابط خویشاوندی، مقررات، مناسک اعتقادی، زبان و ادبیات و هنر مخصوص به خود است در واقع فرهنگ در هر جامعه خاص آن جامعه است.

خصیصه‌ی دوم:

فرهنگ متغیر ولی ثابت است؛ تمام پدیده‌های اجتماعی بنا بر مقتضیات زمان و مکان و مطابق با نیازها، اختراعات و تجربیات دستخوش دگرگونی می‌شود و بالطبع فنون و ابزار و در نهایت فرهنگ جوامع نیز تابع این تغییرات است، ولی تغییرات و تحولات در زمینه‌های فرهنگی به قدری آرام صورت می‌گیرد که تقریباً ثابت به نظر می‌رسد.

خصیصه‌ی سوم:

پذیرش فرهنگ اجباری ولی اختیاری است؛ یعنی اینکه فرهنگ بر تمام حیات اجتماعی ما سایه افکنده است، ولی به ندرت خود را آشکارا و بر اعمال و افکار ما تحمیل می‌کند. فرهنگ دارای سطوح مختلف است آرمان‌ها و اهداف در عمیق‌ترین لایه و سطح آن قرار دارند و شناخت انسان از خود و جهان و معرفت او از هستی و تصویری که انسان از آغاز و انجام خود دارد در مرکز این لایه واقع شده است. تمدن، تجسد و صورت ظاهری و آشکار فرهنگ است هر کدام از ایدئولوژی، سیاست و اقتصاد خاص خود بهره برداری می‌کند (پارسانیا: ۱۳۸۵، ۲). حقیقت و هویت هر جامعه به فرهنگ آن وابسته است و تاریخ هر قومی از اقتدار و استمرار فرهنگ آن قوم پدید می‌آید. و فرهنگ، ریشه در آگاهی و اراده‌ی انسان‌ها دارد و به همین دلیل تغییر تاریخ با تغییر فرهنگ و تبدیل ابعاد درونی آدمیان قرین و همراه است و خداوند سرنوشت هیچ قومی را تا زمانی که در درون آن‌ها تغییر رخ ندهد دگرگون نمی‌کند.

جامعه‌شناسی فرهنگ

جامعه‌شناسی فرهنگ به عنوان شاخه‌ای از علوم اجتماعی پیشرفته، ارتباطات فرهنگ و آفرینش فرهنگی با سایر پدیده‌ها و عوامل اجتماعی را به تحلیل می‌کشد. فرهنگ از دیدگاه جامعه‌شناسی: یعنی «مجموع ارزش‌ها و نهادها». به ساده‌ترین وجه، ارزش «هر امر یا مطلب در خور گروه» و نهاد «پاسخ به یک نیاز جمعی» تلقی می‌گردد. پس کنش متقابل غیر کتمانی بین خود ارزش‌ها و نهادها وجود دارد. هر مجموعه‌ای از ارزش‌ها در بلند مدت خاص خود و هر نهادی هم ارزش‌های مخصوص به خود را به وجود آورده، پرورده، تقویت و تحکیم می‌نمایند (روزاموند بلینگتون: ۱۳۸۰، ۱۰).

عوامل چندی در به وجود آمدن هویت فرهنگی مؤثرند که از این میان مذهب و ملیت دو عامل مهم هویت بخش به شمار می‌روند. دین و مذهب از گذشته تا کنون عامل به وجود آورنده‌ی هویت مشخص برای معتقدان خود و تمایز میان آن‌ها و کسانی بوده است که به آن

اعتقاد نداشته‌اند، به این معنی که هویت فرهنگی انسان‌ها با دین و مذهب آن‌ها شناخته می‌شده و «یهودی»، «مسیحی» و «مسلمان» بودن، هویت فرهنگی انسان‌های مختلف را به نمایش می‌گذاشته است. به این ترتیب دین و مذهب کارکردهای اجتماعی مختلفی از قبیل «اجتماعی کردن اعضای جامعه»، «کاهش کشمکش»، «تحکیم ارزش‌های مشترک»، «یکپارچه‌سازی جامعه و نگه‌داشتن ثبات اجتماعی»، «تنظیم منابع» و «تقویت نظارت اجتماعی» را بر عهده داشته است، به همین دلیل «هیچ جامعه‌ای را نمی‌توان یافت که دین در آن نقش نداشته باشد... دین طرحی از آنچه که جهان باید باشد به دست می‌دهد و برای همین می‌تواند رفتار اقتصادی و سیاسی را راهنمایی کند» (بیتس، ۱۳۷۵-۷۰۹).

به این ترتیب جایگاه دین در هویت فرهنگی جوامع انکارناپذیر بوده است. دین همواره در سازمان‌دادن به زندگی اجتماعی انسان‌ها مؤثر بوده، البته میزان این تأثیر در فرهنگ‌ها و محیط‌های مختلف تفاوت داشته است. در عصر مدرن و پس از رنسانس نقش تعیین‌کننده‌ی مذهب در هویت بخشی به انسان‌ها کم رنگ‌تر شد و در عوض مرزهای جغرافیایی به امری مهم و هویت‌بخش تبدیل گردید. یکی از نویسندگان غربی، تاریخ تفکر در غرب را به سه دوره‌ی «عصر دین»، «عصر علم» و «عصر اضطراب» تقسیم کرده است. او معتقد است که، در عصر دین، در غرب کلیسا حاکم بوده و در قرون وسطی قرائت خاص کلیسا در تمامی امور فکری و اجتماعی بر زندگی مردم آن عصر حاکمیت داشته است (فرانکلین: ۱۹۷۸-۲۷-۱۲).

ولی در عصر علم، «علم» به مثابه‌ی مجموعه‌ی دانش، روش، نگرش ذهن و متافیزیک، نیروی جهت‌دهنده‌ی تمدن قوی و جانشین الهیات (تئولوژی) و متون قدیمی گردید. در این عصر علم نگرش انسان‌ها را به رسوم و سنت تغییر داده و استقلال او را از گذشته اعلام کرده است (همان، ۲۴۹).

در دوره‌ی سوم؛ یعنی عصر اضطراب - که از قرن ۲۰ و پس از جنگ جهانی اول شروع شده - تمدن اروپا همچون تمدن‌های نینوا، بابل و پرسپولیس به سستی و افول گراییده است؛ چرا که با وقوع جنگ جهانی اول محدودیت‌های مدرنیست - که با بی‌نظمی در حوزه‌ی تفکر و اندیشه همراه، و فاقد نظام ثابت و مرجع برای زندگی و تفکر بود - آشکار شده و این خود ویژگی عصر مدرن است (همان، ۶۴۷).

در این عصر نه تنها «مرگ خدا»، بلکه «مرگ انسان»، «مرگ اروپا» و در واقع مرگ تمامی بت‌های مدرن موجب ترس و اضطراب شده و این امر که در عصر بزرگ علم، «علم» عامل ترس و ناامنی می‌شود، امری تناقض‌ناست (همان، ۶۵۱).

اجزای فرهنگی توسعه از نگاه جامعه‌شناسان توسعه

در دوران مدرن ما با دو انگاره‌نگاری مواجه بوده‌ایم. اگر از این الگو تبعیت کنیم، توسعه از این حیث که پدیده‌ای مادی است یا دارای ابعاد غیرمادی نیز می‌باشد موضوع چالش‌برانگیزی می‌باشد. از سوی دیگر عده‌ای از جامعه‌شناسان توسعه را پدیده‌ای جمعی می‌دانند که ریشه در ساختارهای اجتماعی دارد، در حالی که عده‌ای دیگر توسعه را پدیده‌ای فردی؛ و ریشه‌ی آن را در فرد توسعه‌یافته می‌دانند. با بررسی جامع مطالعات پیشین در مورد مقوله‌ی توسعه، مجموعه‌ی اجزای فرهنگی توسعه از دید جامعه‌شناسان از دو جنبه‌ی مادی - غیرمادی و فردی - جمعی جمع‌بندی و مهندسی شده است تا مبنایی برای مقایسه و تحلیل اجزای فرهنگی توسعه از نگاه اندیشمندان مسلمان قرار گیرد. در توسعه‌ی سیاسی؛ استقلال، وحدت، آزادی و شایسته‌سالاری و در توسعه‌ی فرهنگی خرافه‌زدایی، علم‌گرایی، تعقل و آرامش فردی مد لحاظ قرار می‌گیرد (همان).

از سوی دیگر مجموعه‌ی اجزای فرهنگی توسعه، که جامعه‌شناسان بر آن تأکید کرده‌اند، از لحاظ ابعاد گوناگون توسعه نظیر توسعه‌ی اقتصادی، سیاسی، اجتماعی و فرهنگی در قالب نمودار «۲» جمع‌بندی و مهندسی گردیده است تا مبنای مقایسه و تحلیل اجزای فرهنگی توسعه ذکر شده از سوی اندیشمندان مسلمان قرار گیرد (نگاهداری: ۱۳۸۶-۵۹).

فرهنگ سیاسی

فرهنگ سیاسی مجموعه نگرش‌هایی است که به فرایندها و زندگی سیاسی شکل می‌بخشد. در واقع ماهیت نظام سیاسی و نوع تصمیمات سیاسی - که در هر مرحله از فرایند سیاسی گرفته می‌شوند - از نگرش‌ها، ارزش‌ها، بینش‌ها، ایدئولوژی‌ها و الگوهای رفتاری موجود در جامعه تأثیر می‌پذیرد (بشیری: ۱۳۷۲، ۱۵۹).

فرهنگ سیاسی اصطلاحی جدید است که به دنبال روشن کردن و نظام‌مندسازی بخش زیادی از دانسته‌ها در باب مفاهیمی چون روح و خلق و خوی ملی، ایدئولوژی سیاسی، روان سیاسی ملت‌ها و ارزش‌های بنیادین مردم است (لوسین پای: ۱۳۷۰، ۴۰).

«گابریل الموند» فرهنگ سیاسی را الگوی نگرش‌ها و سمت‌گیری‌های فردی نسبت به سیاست در میان اعضای یک نظام تعریف می‌کند (عالم: ۱۳۷۳، ۱۱۳). از نگاه وی هر نظام سیاسی متضمن یک الگوی خاص از جهت‌گیری به سمت کنش‌های سیاسی است که در هر نظام سیاسی یک قلمرو ذهنی نظام‌یافته در باب سیاست وجود دارد که به جامعه، ترتیب نهادها

و اتکای اجتماع بر افعال فردی معنی می‌دهد. لوسین پای در توضیح این مطلب خاطر نشان می‌کند که سنت‌های یک جامعه، روح و نهادهای عمومی آن، هیجان‌ات و عقل جمعی شهروندی و همچنین سبک و رمزهای عمل رهبران آن نتایج تصادفی تجربه‌ی تاریخی نیستند بلکه به عنوان جزیی از یک کل معنادار، با هم ترکیب و تناسب یافته و یک مجموعه‌ی به هم پیوسته و معقول از روابط را به وجود می‌آورند. در واقع فرهنگ سیاسی برای فرد، خطوط راهنمای کنترل بر رفتار سیاسی مؤثر برای اجتماع، ساخت نظام یافته‌ای از ارزش‌ها و ملاحظات معقول را فراهم می‌آورد (لوسین پای: ۱۳۷۰، ۳۹). بدین ترتیب «لوسین پای» معتقد است که فرهنگ سیاسی مجموعه نگرش‌ها اعتقادات و احساساتی است که به روند سیاسی نظم و معنی می‌دهد و فرضیه‌ها و قواعد تعیین کننده‌ی حاکم بر رفتار و نظام سیاسی را مشخص می‌کند (عالم: ۱۳۷۳، ۱۱۳). بنا به تعریف پای؛ فرهنگ سیاسی ساخت و معنای فضای سیاسی را به همان ترتیبی که فرهنگ به طور کلی معرف یکپارچگی حیات اجتماعی است به دست می‌دهد (محمدی: ۱۳۷۱، ۲۹). فرهنگ سیاسی یک کشور از نگرش‌های مردم آن نسبت به ویژگی‌های عمده‌ی نظام‌های سیاسی - اجتماعی، که در درون مرزهای آن وجود دارد، سرشت رژیم، تعریف شاید و نشایدهای حکومت و نقش مشارکت‌های فردی و اتباع حکومت تشکیل می‌شود (عالم، ۱۳۷۳، ۱۱۳).

در مجموع می‌توان گفت اصطلاح فرهنگ سیاسی به صورت گسترده‌ای به تمام ابعاد فرهنگ عمومی جامعه (که به نحوی به فرایندها و نهادهای سیاسی مربوط می‌شود) اشاره دارد. در واقع فرهنگ سیاسی مجموعه‌ای است از نگرش‌ها، ایدئولوژی‌ها، سنت‌ها، آداب و رسوم، باورها و اسطوره‌ها که بر زندگی سیاسی تأثیر می‌گذارند (شریف: ۱۳۸۱، ۹).

هر جامعه‌ای مجموعه‌ای از هنجارها و ارزش‌های خاص را به اعضایش انتقال می‌دهد. اعضا نیز به نوبه‌ی خود درباره‌ی چگونگی کارکرد نظام سیاسی دارای مجموعه‌ی مشخصی از آرمان‌ها هستند.

این مجموعه باورها، نمادها و ارزش در مورد نظام سیاسی، فرهنگ سیاسی یک ملت را شکل می‌دهد و از یک ملت به ملتی دیگر فرق می‌کند. به زبان ساده، فرهنگ سیاسی روان‌شناسی یک ملت در رابطه با سیاست است (جوادی: ۱۳۸۲، ۵۹). درحقیقت فرهنگ سیاسی همانا برداشت و جهت‌گیری‌های افراد جامعه نسبت به نظام سیاسی و کارکردهای آن است (Robertson: 1993T, T382).

ساخت اجتماعی

ساختار در معنای واژگانی پایه و اساس، میناو شالوده را معنا می‌دهد و از مهم‌ترین مفاهیمی است که تمام پدیده‌ها و موضوعات در درون آن تعریف و تحلیل می‌شوند. ساخت یا ساختار به روابط متقابل اجزای یک نظام با یکدیگر و یا کل اطلاق می‌شوند. ساخت اجتماعی روابط متقابل اجتماعی نسبتاً پایدار مختلف جامعه است. نهادهای اجتماعی در کنار کارکردهایی که به انجام می‌رسانند دارای ساختاری هستند که از اجزا و عناصر متعددی تشکیل شده که در قالب روابط متقابل، اهداف یک نظام را تحقق می‌بخشند. در واقع ساختار هر نمادی متشکل از سه عنصر است: سازمان و تشکیلات نهاد و وسایل و ابزاری که مورد استفاده‌ی آن قرار می‌گیرد؛ قواعد، مقررات، هنجارها و روش‌هایی که در نهاد رعایت می‌شود؛ افرادی که در خدمت نهاد هستند و کارکردها و وظایف آن را انجام می‌دهند (صدقاتی‌فرد: ۱۳۸۴، ۱۷۹-۱۷۵).

توسعه‌ی سیاسی

در طی اواخر دهه‌ی پنجم و اوایل دهه‌ی ششم از قرن بیستم، دانشمندان سیاست تطبیقی با بهره‌گیری از یافته‌های الگوهای پیشین و آگاهی از ناتوانی‌های دو الگوی مزبور، جهت دستیابی به نوعی الگوی پویا، تلاشی همه‌جانبه را به کار بستند که این اقدامات تحت عنوان عمومی توسعه‌ی سیاسی جای می‌گرفت، اما خود اصطلاح توسعه‌ی سیاسی، دارای مفاهیم و معانی مختلفی بود (سیف‌زاده: ۱۳۶۸، ۶۳).

لوسین پای، ده تعریف مختلف از اصطلاح توسعه‌ی سیاسی یافته است: شرط سیاسی لازم برای توسعه‌ی اقتصادی، سیاست‌های مشخصه‌ی جوامع صنعتی، نوسازی سیاسی، عملکرد دولت ملی، توسعه‌ی اداری و قانونی، بسیج و مشارکت توده‌ای، ساختن دموکراسی، ثبات و تغییر منظم، بسیج، قدرت و یک جنبه از روند چندبعدی تحول اجتماعی (پای: ۱۹۶۶-۴۸-۳۶).

«بایندر» اهداف توسعه‌ی سیاسی را به سه مفهوم کلیدی تقلیل داد:

«برابری»، «قابلیت و ظرفیت» و «تفکیک و تشخیص» (لم‌کو: ۱۳۶۷، ۴). اما به نظر دو نویسنده، «سیاست تطبیقی»، شاخص بارز توسعه‌ی سیاسی، عبارت است از توان ذاتی یک نظام جهت پاسخ‌گویی به درخواست‌های برآمده از آن (سیف‌زاده: ۱۳۶۸، ۶۸).

بنابراین در حالیکه الگوی نوسازی ناظر به ایجاد تحولات علمی و تکنولوژی، که در طی چهار قرن اخیر ایجاد شده‌اند، ناظر است، الگوی سیاسی به طور عمده بر افزایش توان نظام تأکید دارد. توان یک نظام سیاسی به معنای توانایی رویارویی مسئولین و تصمیم‌گیرندگان با هر گونه مسائل یا مشکلات اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی می‌باشد (مشیرزاده: ۱۳۷۶، ۲۳).

«رونالد چیلکوت» معتقد است که نظریه‌ی توسعه‌ی سیاسی را به سه قسمت یا سه گروه می‌توان تقسیم کرد: (چیلکوت: ۱۹۸۱، ۲۷۲)

* آن دسته که توسعه‌ی سیاسی را با دموکراسی مترادف می‌دانند؛

* آن دسته که بر تغییر و توسعه‌ی سیاسی تمرکز تحقیقاتی داشته‌اند؛

* آن دسته که به تجزیه و تحلیل و مراحل توسعه‌ی سیاسی پرداختند.

نظریه پردازان اول؛ همچون «کارل فریدریک»، «لوسین پای» و «آرتور اسمیت» در مجموع به انتخابات، کثرت‌گرایی، نظام‌های سیاسی چندحزبی و نظام سیاسی رقابتی، اقتدار قانونی نظام یافته، آزادی مطبوعات، توسعه‌ی اقتصادی و مشروعیت سیاسی به عنوان شاخص‌های اصلی توسعه‌ی سیاسی اشاره کرده‌اند.

گروه دوم سعی بر آن داشته است که میان تغییر و توسعه‌ی سیاسی ارتباط ایجاد کند. این دسته از نظریه‌پردازان به نظریه‌های تغییر و تحول و کشمکش اجتماعی، فراز و نشیب‌های تغییر در جوامع مختلف و تغییر در تحول به عنوان نیاز طبیعی انسان‌ها و جوامع توجه کرده‌اند.

گروه سوم شامل افرادی چون «لئونارد بایندر»، «جیمز کلن» و «سیدنی وربا» می‌باشد. به عدالت و تقسیم امکانات و منابع و نهایتاً طبقات اجتماعی سیاسی پرداخته‌اند. شیوه‌های تقسیم قدرت رقابت در کسب قدرت و شیوه‌های برخورد هیئت‌های حاکم با بحران مشروعیت سیاسی از دیگر زوایای تحقیقاتی این گروه از محققان می‌باشد (سریع‌القلم: ۱۳۸۱-۱۰۶-۱۰۵).

در ارتباط توسعه‌ی سیاسی با نوسازی سیاسی باید گفت در حالیکه نوسازی سیاسی با جنبه‌های روبنایی توسعه سر و کار دارد توسعه‌ی سیاسی به دگرگونی‌های زیر بنایی مربوط می‌گردد.

عوامل سازمان، کارایی، تعقل عملی، همبستگی ایدئولوژیکی رهبران و پیروان از لوازم توسعه‌ی سیاسی‌اند (آقابخشی: ۱۳۷۴، ۱۳۷).

اکثر دانشمندان، توسعه‌ی سیاسی را به منزله‌ی فراگردی فرض می‌کنند که نه تنها نوسازی بلکه نظام تغییرات خط‌مشی و ملت‌سازی را شامل می‌شود (قادری: ۱۳۶۰، ۲۱).

در تعریفی دیگر برجسته‌ترین وجوه توسعه‌ی سیاسی؛ رواج اشکال گوناگون آزادی‌های اجتماعی و نهادینه‌شدن نهادهای دموکراتیک در سطح جامعه است که در قالب فعالیت احزاب، آزادی قلم، آزادی انتخابات، آزادی بیان و اندیشه، تحمل مخالفین سیاسی و گسترش فرهنگ مسالمت‌آمیز و ارتقای کیفیت سیاسی جامعه می‌باشد (تبریزیا: ۱۳۷۱، ۱۴).

ب) مبانی نظری

۱- رهیافت فرهنگ سیاسی

چندگونگی ابعاد فرهنگ سیاسی سبب شده تا از رهیافت‌ها و الگوهای متفاوتی برای تبیین فرهنگ سیاسی بهره گرفته شود. تا قبل از انتشار کتاب "انقلاب آرام" «رونالد اینگلهارت»، الگوهای رایج تبیین فرهنگ سیاسی عبارت بودند از: کارکردگرایی، نظریه‌ی سیستم‌ها و دیدگاه‌های مارکسیستی و نظریه‌ی هژمونی. اما از دهه‌ی هفتاد میلادی به بعد توجه به فرهنگ فرامدرن و فراماتریالیسم وارد بحث‌های تبیین فرهنگ سیاسی گردید (قوام: ۱۳۸۲-۱۱۲-۱۰۹). معروف‌ترین نظریه در حوزه‌ی فرهنگ سیاسی متعلق است به «گابریل آلموند» و «سیدنی وربا» که در کتاب فرهنگ مدنی کوشیدند با استفاده از رویکرد کارکردگرایی به گونه‌شناسی جدیدی از انواع فرهنگ‌ها و مختصات آن دست یابند. از دید «آلموند» و «وربا»، فرهنگ سیاسی برآیندی از نگرش‌ها و جهت‌گیری‌های همه‌ی اعضای جامعه است. این نگرش‌های فردی را می‌توان در سه مقوله‌ی تحلیلی دسته‌بندی کرد:

نگرش‌های شناختی که به گم و کیف دانسته‌های فرد از نظام سیاسی و حول‌وحوش آن، نظیر نهادهای سیاسی اداره‌کننده‌ی کشور، طرز کار این نهادها و اداره‌کنندگان این نهادها اشاره دارد. نگرش‌های احساسی که به میزان درک روانشناختی افراد نسبت به نظام سیاسی و همچنین تعهد فرد نسبت به کشورش اشاره دارد. نگرش‌های ارزشی که به نظام ارزشی شخص مربوط می‌شود.

اینکه آیا او طرفدار دموکراسی است یا دیکتاتوری؟ طرفدار سوسیالیسم است یا کاپیتالیسم، فردی متساهل است یا خیر؟ سوال‌هایی است که در این نگرش مطرح می‌شود (عالم: ۱۳۷۳، ۱۱۳).

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

هرچه موضوع نگرش عمومی تر باشد و هر چه نگرش شناختی تر و ادراکی تر باشد فرهنگ سیاسی پویاتری ایجاد می‌شود (بشیریه: ۱۳۷۰، ۲۱).

۲- تعامل فرهنگ و توسعه‌ی سیاسی

همانطور که گفته شد تأثیر بنیادین فرهنگ بر جامعه انکارناپذیر است چرا که فرهنگ، هویت اصالت و روح یک جامعه است. بسیاری از موفقیت‌ها و یا شکست‌ها؛ در فرهنگ ریشه دارد و اگر بنا باشد برای بنیادهای اساسی توسعه‌ی اقتصادی و توسعه‌ی سیاسی جامعه زیر بنایی قائل شویم همانا این زیر بنا فرهنگ است.

در بررسی پدیده‌ی توسعه‌ی سیاسی و همچنین توسعه‌نیافتگی و عقب‌ماندگی سیاسی بسیاری از کشورها به فرهنگ و فرهنگ سیاسی آن‌ها توجه خاصی می‌گردد که به بررسی‌های تاریخی جوامع مرتبط است و لذا می‌توان به شاخص‌های توسعه‌ی سیاسی که مرتبط با فرهنگ سیاسی آن‌ها است دست پیدا کرد.

اگر انسان‌ها به تناسب امکاناتی که فضای فکری جامعه، نظام آموزشی، فرهنگ سیاسی، فرهنگ خانواده و برنامه‌ریزی‌های عمومی جامعه در اختیار آن‌ها می‌گذارد به کشف استعدادها و اعتلای شخصیت خود پردازند با جامعه‌ای آگاهتر؛ فکورتر و به خود متکی‌تر بودن روبه‌رو می‌شویم. در واقع با توجه به فرهنگ ناب و اصیل جامعه است که می‌توان فردگرایی مثبت را تشویق کرد و زمینه‌های بروز توسعه سیاسی را فراهم نمود (سریع‌القلم: ۱۳۸۱، ۱۰۷).

جامعه‌ای به طرف توسعه حرکت می‌کند که مردم آن از قوه‌ی عقل خود بیشتر استفاده کنند. تولید خدمات، نظم اجتماعی، محاسبه در امور فردی و اجتماعی و برنامه‌ریزی عمدتاً مبتنی بر شیوه‌ی بهره‌برداری از قوه‌ی فکری است. در واقع تفکر و تعقل از اجزای اولیه و بنیادی حرکت فردی و جمعی به سمت توسعه‌ی سیاسی است (همان، ۱۰۸).

از طرف دیگر باید توجه داشت که کلیدی‌ترین عنصر در توسعه‌ی یک جامعه؛ مردم جامعه هستند که باید از فرهنگ، آگاهی و مهارت‌های گوناگون برخوردار باشند. از آنجا که توسعه‌ی سیاسی مستلزم شخصیت و تفکر است بهترین آموزش‌های علمی، دانشگاهی و همچنین اخلاقی را نیز می‌طلبد. بنابراین نباید انتظار داشت که بدون آموزش، تعلیم و تربیت و صرف سال‌ها برای اصلاح رفتار انسان‌ها و پرورش اندیشه‌های انسانی، جامعه‌ای متحول شود و در جهت بهبود و تکامل پیش رود.

تمامی جهان‌بینی‌ها و ایسم‌ها نوعی تربیت برای انسان‌ها قائلند. انسان‌ها از فرهنگ اجتماعی، فرهنگ سیاسی، فرهنگ اقتصادی و ساختارهای فکری و ارزشی زمان خود به درجات مختلف دست می‌یابند و با توجه به نسبت آگاهی‌ها تأثیر می‌پذیرند. به موازات این تأثیرپذیری، انسان‌ها در هر مقطعی حاصل انباشته‌های تاریخی خود هستند و البته دیررس‌ترین درخت میوه‌ی خلقت درخت فرهنگ است. در این قالب منظور از فرهنگ، شیوه‌ی فکر کردن و استنباط کردن در تمامی ابعاد زندگی است و مبنای توسعه‌ی فرهنگی؛ تربیت یک فرد در جامعه است که او را در تمامی کارزارهای حیات آماده می‌سازد. مهمترین محتویات تربیت فرهنگی، وارد کردن عقل و منطق، تدبیر، بزرگ‌منشی، وقار، تحمل، احترام در نظام آموزشی و نظام اجتماعی یک جامعه است (همان، ۲۶۰).

توسعه‌یافتگی ذاتاً یک تصمیم سیاسی و حکومتی است که به زمینه‌سازی‌های فرهنگی نیاز دارد.

یعنی اگر فرهنگ متحول شود توسعه‌یافتگی میسر خواهد بود.

۳- معرفت‌شناسی شیعه

انعقاد هسته‌های اولیه‌ی شیعه در دیدگاه بسیاری از مورخین و محققین به دوران حیات پیامبر اسلام (ص) باز می‌گردد. متکلمین اسلامی علی‌الخصوص متکلمین شیعه، به استناد آیات قرآنی، رسالت اصلی و اساسی پیامبران بزرگ مخصوصاً پیامبر اسلام را در دو امر جستجو می‌کنند:

الف) رسالت نبوت

ب) رسالت امامت

پیامبران بزرگ در رسالت نبوت با همه‌ی انبیاء الهی یکسان هستند؛ یعنی همه‌ی آن‌ها برانگیخته شدند که راهنمای بشر باشند و ابلاغ راه و طریق نمایند. اما انبیای بزرگ فرقی با دیگر انبیاء دارند که از دیدگاه متکلمین شیعه آن شئونی که بین نبوت پیامبران بزرگ با دیگر انبیاء ایجاد کرده است شأن امامت است، یعنی شأن مرجعیت دینی و رهبری اجتماعی مؤمنین.

با پذیرش این نظریه، ما در وظیفه‌ی پیامبری با دو اصل اساسی سر و کار داریم:

اول: راهنمایی. دوم: رهبری

پرداختن پیرامون این مسأله یک بحث معرفت‌شناسانه از حقیقت شریعت است و نه یک

بحث صرفاً سیاسی (نامدار، ۱۳۶۷، ۶۲-۶۱).

ادله‌ی اجمالی عقلی مشروعیت امامت را می‌توان در چند مؤلفه بیان کرد:

۱-۳- قاعده‌ی لطف و مبانی عقلی آن

بر اساس این قاعده وجود امام برای رهبری جامعه لطف است و لطف عقلاً بر خدا واجب است زیرا با وجود امام مردم به اطاعت نزدیک می‌شوند و از معصیت دوری می‌کنند و اگر رئیس، امام باشد، هم امر دین منظم است هم امر دنیا (همان، ۶۳).

۲-۳- عصمت

دومین دلیل شیعه برای اثبات نص امامت مسئله‌ی عصمت است. در نگاه شیعه دلیل عصمت امام حفظ شریعت است؛ زیرا شریعت را باید کسی حفظ و اجرا کند که حد اقل دارای دو شرط باشد:

شرط اول آنکه علم کامل به شریعت داشته باشد تا از راه یقین داوری کند و شرط دوم آنکه تقوای کامل داشته باشد تا از هوای نفس خویش در حفظ، بیان و اجرای احکام شریعت مبری باشد. بنابراین محل نزاع او فهم و بینش از حقیقت شریعت است. فهمی با قبول تداوم رابطه‌ی الهی با عالم خلقت، آن را در چهره‌ی امامت و ولایت متجلی می‌بیند و فهم دیگری با عدم قبول آن اصل؛ آن را در نظریه‌ی خلافت جستجو می‌کند.

نکته‌ی اجمالی دیگر اینکه پویایی مکتب شیعه از خصائص بارز آن در تجزیه و تحلیل اجتماعی و هم‌آوردی با چالش‌های زندگی مسلمانان است. هیچگاه مذهب شیعه را از جوهره‌ی سیاست و پرداختن به معضلات اجتماعی مردم دور نساخت و بنیاد اساسی این پویایی مذهب شیعه را باید در عنصرهای مهمی چون عقلانیت و اجتهاد و نقش ولایت در ساماندهی حیات اجتماعی شیعیان جستجو کرد.

۴- شیعه و احیای معرفت دینی

احیای فکر دینی یعنی زنده کردن طرز تفکر خود ما نسبت به دین، دین زنده است و هرگز نمی‌میرد. چیزی در اجتماع می‌میرد که اصل بهتری جای آن را بگیرد اما حقایق و اصول کلی دین هرگز مردنی نیست (مطهری، ۱۳۷۹، ۲۷).

در فرهنگ شیعه تلاش‌های احیاگرانه‌ای مطرح می‌گردد که دین‌شناسان به مقتضای نیازهای اجتماعی و به تناسب توان و استعداد خود در پی فهم شریعت انجام می‌دهند. ائمه‌ی معصومین

(ع) به پاس تلاش این احیاگران دین است که رحمت خدا را بر آن‌ها طلب می‌کنند و می‌فرمایند:

«خداوند رحمت کند کسی را که امر ما را احیاء کند. اگر مردم نیکوئی‌های کلام ما را دریابند به تبعیت از آن خواهند پرداخت» (جوادی آملی، ۱۳۷۲، ۳۹۸).

آنچه در این دیدگاه اهمیت دارد احیای معرفت دینی است نه احیای دین. چراکه اصل دین حقیقتی است زنده. همچنان که ثابت است و تحول‌ناپذیر، چگونه زنده نباشد درحالی‌که عمل به آن حیات‌بخش جامعه و اجابت دعوت آن آب زندگانی است. تا چیزی خود زنده نباشد هرگز عمل به آن، عامل حیات جامعه نخواهد شد (همان، ۷۲).

۵- فرهنگ سیاسی شیعه و توسعه‌ی سیاسی

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 (فاضلی‌نیا، ۱۳۸۴، ۶۱).

همانطور که در بخش مبانی نظری اشاره شد، فرهنگ زمینه‌ساز توسعه بوده و از شاخص‌های مهم توسعه، عقل‌گرایی آن می‌باشد. در نتیجه، فرهنگی می‌تواند راه نیل به توسعه را هموار سازد که عقل‌گرایی عنصری اساسی در آن تلقی گردد.

امروزه عقلانیت فرهنگی از مباحث عمده‌ی توسعه‌ی سیاسی است و توسعه نیازمند توجه به عناصر مولد آفرینندگی‌ها و خلاقیت‌های درون‌زا و مبارزه‌ی پیگیر با خرده‌فرهنگ‌های ضد عقل و تنبل‌پرور است. در کنار توجه به عنصر مهم عقلانیت دو بحث مهم آزادی و اجتهاد در فرهنگ سیاسی شیعه مطرح می‌گردد که می‌توانند بطور جدی به عنوان زیرساخت پیشرفت و توسعه‌ی سیاسی مدّ لحاظ قرار گیرند. نگارنده مدعی نیست که دین اسلام و فرهنگ اصیل شیعه کلیه‌ی ابعاد توسعه‌ی سیاسی غرب را می‌پذیرد، اما بر این نکته معتقد است که 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 موجه‌ی زیر را فراهم آورد که عبارتند از: عقل‌گرایی، علم‌گرایی، اصل‌گرایی دینی، انتقادگرایی و فردگرایی مثبت.

البته مجموعه‌ی موانع فرهنگی توسعه‌ی سیاسی را می‌توان در قالب کلی تقدیرگرایی افراطی از لحاظ مردم‌شناسی و فرهنگ سیاسی محدود - تبعی از لحاظ فرهنگ سیاسی و احساسی از لحاظ ایستاری خلاصه کرد.

البته نکته‌ی مهم این است که تئوریزه کردن مباحث عمده و کلان بشری از ضرورت‌های نظری برای گام نهادن در عرصه‌ی مباحثات سیاسی و اجتماعی در فرهنگ شیعه و جامعه‌ی دینی است. از بحث‌های مهم در ایران امروز نیز مسأله‌ی امکان توسعه‌ی سیاسی با رویکرد فرهنگ سیاسی شیعه می‌باشد. در واقع کاربرد منطقی و انسجام‌یافته اصول صحیح شیعه می‌تواند به ارائه الگوی نوینی در توسعه‌ی سیاسی مبتنی بر دین منجر گردد که عقلانیت، اصل‌گرایی و کارایی از ویژگی‌های اصلی معرفتی آن قلمداد گردد.

و در این قسمت به اهم مؤلفه‌های شناختی فرهنگ سیاسی شیعه که بر توسعه‌ی سیاسی اثر داشته و آن‌را فرهنگ‌مند و جهت‌ده می‌نماید اشاره‌ای می‌نماییم.

۱-۵- 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 همه‌ی اعتقادات یک مسلمان در صورتی مقبول است که بر مبانی و منابع عقلی و معرفتی بنیان نهاده شده باشد. بدترین جنبنده‌ها نزد خداوند کسانی هستند که کردند و لال‌اند و نمی‌اندیشند. "لا یعقلون" کسانی هستند که از اندیشه‌ی خویش سود نمی‌گیرند. درحالی که خداوند مقام انسانیت و خلیفه الهی را در سایه‌ی خردورزی معطوف به قرب الهی قرار داده است و آنجاست که می‌فرماید: «و قالو کنا نسمع 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»، ۱۸ بار با لفظ «تفکر» و ۱۳۲ بار با لفظ «قلب» که انسان‌ها با آن می‌اندیشند و تدبیر و تعقل می‌نمایند.

علامه‌ی طباطبائی در المیزان می‌نویسد: «قران 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» (طباطبائی، ۱۳۸۰، ۲۵۰).

عقل در نگاه پیشوایان دینی، قوه‌ای است که معیار تکلیف و ملاک امتیاز انسان از حیوان است. انسان بوسیله‌ی عقل می‌تواند به شکوفائی و کمال انسانی نائل گردد. رسیدن به کمال نهایی هم هدف خلقت انسان طبق نصوص قطعی حکمت است.

پیامبر (ص) برای توصیف عقل از کارویژه‌های آن بحث می‌کند که عقل کارش دریافت خوبی‌هاست. همه‌ی خوبی‌ها را به عقل می‌توان دریافت و هر که عقل ندارد دین ندارد (مجلسی، ۱۴۰۳، ۱۱۷). خداوند عقل را به سه جزء تقسیم کرد، پس هر کس این سه جزء در او باشد عقلش کامل است و کسی که هیچ یک از این‌ها را ندارد عقل ندارد و آن سه عبارتند از: (۱) شناخت و آگاهی نیکو به خدای متعال داشته باشد. (۲) اطاعتش از خداوند نیکو و پسندیده باشد. (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: «اعقل الناس ابعدهم عن کل دنیه». عاقل‌ترین انسان‌ها آن کسی است که از زشتی‌ها بیشتر دوری نماید (محمدی ری شهری، ۱۳۶۲، 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 (همان، ۴۲۳). ائمه‌ی معصومین (ع) عقل را حجت باطنی نامیده‌اند. امام صادق (ع) فرموده‌اند: «حجه الله عل 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 هـ، ۴۸).

ما در زبان فارسی عقل را صفت ثابت و حالت را کد و ایستائی تصور می‌کنیم، اما در عقل 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 مرحله‌ی عمل گردد و باعث عوض شدن زندگی انسان شود. اسلام، اساس خداشناسی و سعادت و نجات را بر عقل و خرد افراد نهاده است. چنان‌که آیه‌ی شریفه‌ی ۱۰ از سوره‌ی ملک، گناه عمده‌ی دوزخیان و عامل اصلی بدبختی آن‌ها را در به کار نگرفتن این نیروی الهی دانسته است. نقل شده است که جمعی از مسلمانان در محضر رسول خدا (ص) از مسلمانی 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 می‌گوئیم، شما از عقلش سؤال می‌فرمایید؟ فرمود: «مصیبتی که از ناحیه‌ی 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 نائل می‌گردند.» "تفکر" از ماده "فکر" و به معنای اعلام نظر و تدبیر برای به دست آوردن واقعیت‌ها و عبرت‌ها و ... است. در زمینه‌ی 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».

قرآن همواره به دانایی، دانش‌اندوزی و خردورزی دعوت می‌کند. تنها از بشر نمی‌خواهد که دستورها و آیین‌های آن را بپذیرد و به آن‌ها گردن نهد بلکه کرنش و پذیرش را از انسان بر پایه‌ی دریافتی عقلانی و ایمانی خواسته است. از همین روی انسان را درباره‌ی همه‌ی امور تکوین و تشریح به اندیشیدن و خردورزی فرا می‌خواند.

قرآن در ساحت تشریح نیز قانون عقلی را جاری می‌داند. به همین جهت برای احکام و دستورهای شرعی فلسفه ذکر می‌کند. می‌آموزاند که حکم و دستور الهی معلول مصلحت است از این رو علمای اصول می‌گویند: مصالح و مفاسد در سلسله علل احکام قرار دارند. برای نمونه درباره‌ی تشریح نماز خداوند می‌فرماید: «واقم الصلوه ان الصلوه تنهی عن الفحشاء و المنکر» و نماز را به جای آور که نماز بازدارنده است از هر کار زشت و ناپسند. در این آیه اثر روحی نماز یاد شده که چگونه نماز به انسان تعالی می‌دهد و به سبب این تعالی انسان نمازگزار از فحشاء و بدی‌ها انزجار و انصراف پیدا می‌کند. قرآن درباره‌ی سایر احکام مانند روزه، زکات، جهاد و ... که آثار فردی و اجتماعی دارند، از انسان می‌خواهد که درباره‌ی آن‌ها بیندیشد تا حقیقت و فلسفه‌ی احکام بر او روشن گردد و نپندارد که این‌ها تنها یک سلسله رمزهای مافوق فکر و عقل بشر است.

با شناخت عقل است که به شیوه‌ی صحیح شناخت، طبیعت روحی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی انسان و بسیاری از حقایق مهم دست می‌یابیم. چراکه نظر درست در زمینه‌ی شناخت عقل قاعده‌ی استواری برای علم و راه‌های کسب آن را در اختیار ما می‌نهد، زیرا عقل همان پیشینه‌هایی است که با ایمان بدان‌ها حجتی قوی بر درستی مدرکات و در پی آن اندیشه‌ها و استنباط‌های خود در می‌یابیم و در صورتی که بدان ایمان نیاوریم باید قاعده جایگزین آن را از

احساس و خیالی بدانیم که در مسائل فوق به آن تکیه کنیم چنانچه نظر درست در زمینه‌ی شناخت عقل نفیاً یا اثباتاً تعریفی عمیق‌تر از واقعیت وجودمان در اختیارمان می‌نهد که آیا وجود ما دارای ارزش‌های والاست یا چیزی جز ماده‌ای بی ارزش نیست و با شناخت خود می‌توانیم دیگران را بشناسیم و بدین ترتیب پایه‌های صحیح جامعه‌شناسی، اقتصاد و سیاست را بنیاد نهیم. امروزه هیچ کس یافت نمی‌شود که وجود عقل را انکار کند یا راضی بدان باشد که او را بی‌عقل بنامند، ولی نظریات در پاسخ به این سؤال که عقل چیست با یکدیگر اختلاف جدی دارند. مقصود ما از «عقل» همان امری است که ما را به سوی «حق، خیر و جمال» هدایت می‌کند و ما را بدان فرمان می‌دهد و امتناع تناقض و امکان اوج گرفتن و ... را برای ما مکشوف می‌دارد. پس از بیان این حقایق مقدماتی شایسته است نظر اسلام پیرامون عقل را در چند مورد نیز خلاصه کنیم (جوادی آملی، ۱۳۸۶: ۱۵):

شناخت هر چیز با عقل صورت می‌گیرد و شناخت عقل تنها با خود عقل شدنی است؛ عقل نور یا انرژی است که به انسان عطا شده بنابراین نه از ذات نفس است و نه از خارج کسب می‌شود؛

صحت علوم بشری بسته به تسلیم شدن در برابر عقل است و لذا شناخت عقل آغاز ارزش‌گذاری صحیح همه علوم می‌باشد؛ شناخت خیر و شر بر عقل استوار است و دعوت به خیر از عقل بر می‌خیزد و کسی که به خیر عمل نکند عقلی ندارد.

عقل‌گرایی به معنای فلسفی آن به زعم «اتین ژیلسون» حتی بیشتر از آن که وامدار نظریات غربیان بوده باشد وامدار اندیشمندان اسلامی است. وی معتقد است که عقلانیت به معنای محاسبه‌انگاری البته مبتنی بر اکتشافات علمی و خیزش روح محاسبه‌گری در آدیان می‌باشد - که عالم اسلام در آن چندان سهمی نداشته - اما اصالت عقل فلسفی که به طور کلاسیک از فردای رنسانس در غرب مطرح می‌شود، پیش از آن در عالم اسلامی مطرح بوده است. اصالت عقل محض در اسپانیا و از فکر فیلسوف عربی نشأت گرفته است و در حقیقت واکنش «ابن رشد» در قبال مذهب اصالت کلام، نمونه‌ی کلاسیکی از عقلانیت فلسفی است (ژیلسون، ۱۳۷۱: ۳۰).

اساساً فلسفه‌ی اسلامی از آن رو که به عنصر عقل در مباحث خود اهتمامی داشته‌اند از همان ابتدا از سوی متکلمان مورد طعن و سرزنش قرار داشته‌اند و اگر امروز نیز ارجحی بر آن‌ها قابل تصور است به همین خاطر می‌باشد. «گوستاو لوبون» در جهان تمدن اسلامی می‌نویسد:

« اسلام دینی است اساساً عقلانی، عقلانی به معنی وسیع، عمیق، کامل و همه‌جانبه، این اصطلاح، عقلانیت اسلام از نظر محتوی و تاریخ هر دو است. تعریف از عقلانی و عقلانیت به عنوان نظامی که عقاید دینی را بر اصول مورد تأیید عقل و مبانی عقلی استوار می‌نماید، دقیقاً بر اسلام صادق است. عقلانیت اسلام سبب هماهنگی آن با علم و طبیعت شده است.»

۲-۵- آزادی در فرهنگ سیاسی شیعه

بحث آزادی معرف چهارچوبی است که در آن فضای فرهنگی و فکری یک جامعه شکل گرفته است و می‌توان در همین راستا از شاخص‌های مطرح در حلقه‌ی پیچیده‌ی آزادی و توسعه‌یافتگی نام برد که عبارتند از:

* عموم مردم جامعه امید به زندگی داشته باشند؛

* عموم مردم در یک جامعه سطوح مختلف انتخاب را داشته باشند؛

* دولت نباید تنها شکل دهنده‌ی 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، ۹۰-۸۱).

درباره‌ی تعریف آزادی باید اذعان نمود که تعریف آن سهل و ممتنع است و «آیزیا برلین» در نوشته‌ی خود بیش از دوست تعریف از آزادی ارائه داده است (برلین، ۱۳۶۸: 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، ۹۳).

شهید مطهری نیز مسئله‌ی آزادی را از مسائل بسیار پیچیده‌ی عصر ما معرفی می‌کند که روانشناسان، علمای اخلاق، متکلمان، فلاسفه، فقیهان و اصولی‌ها از ارائه‌ی تعریفی درباره‌ی آن درمانده‌اند (مطهری: ۱۳۷۴، ۴۲۰).

بررسی مفهوم آزادی و برداشت‌های گوناگون از آن در آرای اندیشمندان شیعه اثنی عشری ناظر به اصول زیر 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، ۱۳۰-۱۲۶).

موجودات زنده برای رشد و تکامل به سه چیز نیازمندند: تربیت، امنیت 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، ۲۰-۱۵).

در مورد آزادی سیاسی که مرتبط با توسعه‌ی سیاسی می‌باشد باید گفت که می‌توان سه مصداق خاص برای آن در نظر گرفت:

* رهایی از سلطه‌ی دیگران؛

* آزادی به عنوان حق مشارکت؛

* آزادی حق بیان.

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، ۱۰۹).

۳-۵- 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 عمده‌ی آن، نوظهور بودن مسائل، فاصله‌ی زمانی با دوران ارائه‌ی منابع اسلامی و کلی بودن مدارک و ادله احکام است (کرمی، ۱۳۸۰، 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 رابطه‌ی فرد و خدا نوعاً از دسته‌ی اول است و احکام مربوط به زندگی اجتماعی و به عبارتی روابط افراد با یکدیگر، روابط افراد با دولت و روابط دولت‌ها با یکدیگر از مسائل دسته‌ی دوم است. شیوه‌ی 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 (شهابی، ۱۳۷۲، ۷۸۰-۶۴۴).

فهم چالش مذکور مستلزم تعمق بیشتر در فهم حکم شرعی، انواع و هدف آن است. حکم شرعی قانونی است که خداوند برای نظم دادن به زندگی انسان‌ها صادر کرده است، چه این حکم متعلق به افعال انسان باشد، چه خود او و چه چیزهای دیگری که در قلمرو زندگی اوست. با توجه به این تعریف، می‌توان از احکام تکلیفی و وضعی سخن گفت.

حکم وضعی حکمی است که برای نظم‌بخشیدن به رفتار فرد نیست، بلکه برای سامان‌بخشی در سایر ابعاد زندگی صادر می‌شود. مثل احکام مربوط به مالکیت، ازدواج، طلاق، حکومت و... (صدر، ۱۹۷۸، ۲۰-۱۳).

پرسش‌هایی که در خصوص احکام (تکلیفی و وضعی) مطرح می‌شود و پاسخ واحدی به آن‌ها داده نشده، این است که چگونه می‌توان به این احکام دست یافت؟ چه حکمی واجب و کدام حکم حرام است؟ گستره احکام مباح چقدر است؟ در موارد سکوت شریعت در مسئله‌ای، تکلیف چیست؟ در موارد وجود پاسخ‌های متعارض در مسئله‌ای تکلیف چیست؟ و... در پاسخ به این سؤالات، دانش‌های دیگری چون «اصول فقه»، «رجال» و «درایه» شکل گرفت تا فقها را در دست‌یابی به احکام شرعی یاری کند؛ البته تکوین این دانش‌ها نیز خود موجب پیدایش چالش‌های جدیدی شد.

به طور کلی روش‌شناسی فقه سیاسی شیعه در جهت پاسخگویی به پرسش‌های فقهی شیعیان، به ویژه در پاسخ به «حوادث واقعه» و نیز در چالش با روش‌شناسی فقه سیاسی اهل سنت شکل گرفت و در ادامه دچار چالش‌های روش‌شناختی داخلی گردید. از مهم‌ترین چالش‌های روش‌شناسی داخلی می‌توان به چالش‌های اصولی‌ها و اخباری‌ها، چالش گروه‌های مختلف اصولی با یکدیگر و اخیراً چالش اصولی‌ها با برخی از روشن‌فکران دینی اشاره کرد.

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 فقاہت شیعه ایجاد نمودند. زیرا، هرچند که معمار جمهوری اسلامی ایران، انقلاب عظیم اسلامی را که خود «معجزه قرن» می‌نامد، با تکیه بر اجتهاد شیعه و بر بنیاد رهیافت‌های فقه سنتی و جواهری استوار کرده بود، اما همین انقلاب اسلامی با توجه به ابعاد اجتناب‌ناپذیر فقه و سیاست و حضور عملی فقه سنتی در عرصه‌های عمومی جامعه، لاجرم مقدمات انقلابی را در درون فقه و اجتهاد سنتی به تدریج فراهم نموده است.

هدف اساسی امام این بوده است که ضمن حفظ ارکان فقه سنتی، این مسأله را توضیح دهد که ما چگونه می‌خواهیم اصول محکم فقه را در عرصه‌ی فرد و جامعه پیاده کنیم (امام خمینی، ج ۱۱؛ ۶۶۱) و بتوانیم برای معضلات زندگی در جمهوری اسلامی جواب متقن داشته باشیم.

در همین راستا امام می‌فرماید:

«حکومت در نظر مجتهد واقعی، فلسفه‌ی عملی فقه در تمامی زوایای زندگی بشریت است. حکومت نشان دهنده‌ی جنبه‌ی عملی فقه در برخورد با تمامی معضلات اجتماعی، سیاسی، نظامی و فرهنگی است. فقه تئوری واقعی و کامل اداره‌ی انسان و اجتماع زگهواره تا گوراست» (امام خمینی، ج ۱۱؛ ۶۶۱).

روشن است که اگر حکومت، فلسفه‌ی عملی فقه است، ضرورت بالندگی و نشاط حکومت، مستلزم آزادی و رونق اجتهاد خواهد بود.

حضرت امام می‌نویسند: «لذا در حکومت اسلامی همیشه باید باب اجتهاد باز باشد و طبیعت انقلاب و نظام همواره اقتضا 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، ۱۱).

در جای دیگر می‌فرماید:

«زمان و مکان دو عنصر تعیین کننده در اجتهادند. مسأله‌ای که در قدیم دارای حکمی بوده است. به ظاهر همان مسأله در روابط حاکم بر سیاست و اجتماع و اقتصاد یک نظام ممکن است حکم جدیدی پیدا کند. مجتهد باید به مسائل زمان خود احاطه داشته باشد» (امام خمینی ج ۲۱؛ ۹۸).

با روش اصولی معتدل اجتهادی علاوه بر آنکه می‌توان فقه را با رویدادی مختلف همگام کرد، از راه نظریه‌ی تحول اجتهاد می‌توان مشکل تطبیق شریعت ثابت را با متغیر زمان و شرایط آن نیز حل کرد. زیرا زمان و شرایط و رویدادهای جدید آن، در تحول شریعت از موضوع اصلی خود دخالتی ندارد بلکه در تحولات موضوعات و ملاکات احکام متحول تأثیر دارند که پیامد آن تحول احکام آنهاست. در تأثیر گفتمان انقلاب اسلامی بر فقه شیعه می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

*لزوم جهان‌بینی گسترده و آگاهی از سیاست‌هایی که در این عصر در جهان به کار گرفته می‌شود؛

*شناخت جامعه و نیازهای آن؛

*بررسی و شناسایی موضوعات احکام؛

*پرهیز از تأویلات قشری برای متون استنباطی؛

*تعمیم آن به حوزه‌های فردی، اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، قضایی، حقوقی، فرهنگی،

پزشکی و هنری؛

*دوری از عوام‌زدگی و جمود و تحجر و ظاهرگرایی؛

*برخورداری از بینش گسترده و غیرمحصور به زمان و مکان خاص؛

*رعایت مقتضیات احوال جوامع و اعصار و شرایط مکان‌ها در مقام تطبیق و اجرای احکام

(جناتی: ۱۳۸۲، ۲۹).

باید اذعان داشت که امروزه با تکوین نظام اسلامی و پیدایش مسائل گوناگون و تحول عظیم در ساختار ابعاد مختلف جامعه‌ی فردی، اجتماعی، اقتصادی، حقوقی، قضایی، فرهنگی، سیاسی و روابط بین‌الملل و بوجود آمدن زمینه‌ی اجرایی و عملی برای فقه اجتهادی زمینه‌های تحول در فقه با توجه به گفتمان انقلاب اسلامی بوجود آمده است و این فقه پویا می‌تواند ضمن حفظ اصول و مبانی دین‌کارایی آن را در عرصه‌های مختلف توسعه و بالأخص توسعه‌ی سیاسی فراهم نماید.

نتیجه‌گیری

تجربه‌ی چهار قرن توسعه‌یافته با الگوهای مختلف اندیشمندان را به این نتیجه رسانده است که توسعه در سرمایه، تکنولوژی، سطح صادرات، درآمد و صنعت خلاصه نمی‌شود، بلکه

مهمترین رکن توسعه و بالأخص توسعه‌ی سیاسی مردم یک کشور و فرهنگ، سطح آموزش، نوع نگرش به نونگری، پذیرش سیستم و نظام اجتماعی و علاقه به پیشرفت است. از آنجا که شیوه‌ی عملکرد یک سیستم مبتنی بر فرهنگ آن می‌باشد نوع فرهنگ سیاسی در توسعه‌ی سیاسی بسیار مهم می‌باشد و تلاش‌های به عمل آمده برای تعیین ملاک‌هایی به منظور تحقق توسعه‌ی سیاسی در یک کشور از قبیل عقل‌گرایی و قانون‌گرایی و غیره از سوی عالمان حوزه‌ی توسعه‌ی سیاسی همه و همه بیان‌گر اهمیت فرهنگ سیاسی در توسعه‌ی سیاسی است.

در کمترین تعریفی از توسعه‌ی سیاسی از فرهنگ سیاسی مطلوب و متناسب با آن نیز نامی نیامده است و توسعه‌ی سیاسی بدون فرهنگ سیاسی توسعه‌یافته حاصل نمی‌آید و در صورت حصول اولیه بسیار ناپایدار است، زیرا فرهنگ پیوند دهنده‌ی ارکان اجتماعی جامعه و جریان‌های عمده‌ی جاری در آن است و توسعه‌ی سیاسی نیاز به حمایت محکم از استادها، نگرش‌ها، بایدها و نیاید‌های درونی شده، آرمان‌ها و نقاط مشترک در جامعه است.

باید دقت کرد که موضوع توسعه‌یافتگی از دو بخش کلان تشکیل می‌گردد: اول) اصول ثابت؛ دوم) الگوهای مختلف به تناسب شرایط گوناگون کشورها. در واقع متناسب با فرهنگ و مقتضیات زمان و مکان، بسترهای کاربردی و توسعه‌یافتگی تغییر پیدا می‌کند. البته ذکر این نکته لازم است که فرهنگ وارداتی و غیر بومی نمی‌تواند منجر به توسعه‌ی سیاسی می‌گردد بلکه باید اصول ثابت توسعه‌ی سیاسی را (که مبتنی بر قانون‌گرایی و نهادینه‌شدن سیاسی می‌باشد) در بستر نگاه به انسان، جامعه، دین، زندگی و زمان ملاحظه کرد.

راه توسعه، مسیری یک‌جهتی جبری نیست و هر جامعه‌ای می‌تواند با توجه به فرهنگ، دین، منابع اقتصادی و توان‌های علمی خود مسیری خاص را انتخاب کند.

در این ارتباط از نقش مهم دین بالأخص دین اسلام و فرهنگ شیعه نمی‌توان غافل ماند چرا که دارای کارکردهای اجتماعی مختلفی از قبیل اجتماعی کردن اعضای جامعه، کاهش کشمکش، تنظیم منابع، تقویت نظارت اجتماعی و نگه داشتن ثبات اجتماعی می‌باشند.

فرهنگ سیاسی شیعه با تأکید بر عقلانیت خدامحور، آزادی معقول و اجتهاد پویا عاملی بسیار تعیین‌کننده و مهم در معنوی‌سازی، بسط و ارتقای توسعه‌ی سیاسی، در جامعه‌ی دینی تلقی می‌گردد. در این فرهنگ است که می‌توان شاهد بالندگی عقل‌گرایی، اصل‌گرایی دینی و فردگرایی مثبت بود.

منابع

- امام خمینی، روح‌الیه، (۱۳۶۹)، صحیفه نور، تهران، سازمان مدارک فرهنگی انقلاب اسلامی.
- آشوری، داریوش، (۱۳۸۰)، تعریف‌ها و مفهومی فرهنگ، تهران، آگاه.
- اسلامی ندوشن، محمدعلی، (۱۳۵۴)، فرهنگ و شبه فرهنگ، تهران، توس.
- المجلسی، محمدباقر، (۱۴۰۳ق)، بحارالانوار، بیروت، دارالاحیاء لثراث العربی.
- اکبری، نعمت‌اله، (۱۳۷۳)، «نقش اندیشه اسلامی در فرایند توسعه»، نشریه علمی خبری دانشگاه شاهد.
- آقا بخشی، علی، (۱۳۷۴)، فرهنگ علوم سیاسی، تهران، انتشارات مرکز اطلاعات و مدارک علمی ایران.
- بشیریه، حسین، (۱۳۷۲)، انقلاب و بسیج سیاسی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- بلینگتون، روزاموند، (۱۳۸۰)، فرهنگ و جامعه، فریبا عرب‌دفتری، تهران، قطره.
- باتامور، تی بی، (۱۳۷۰)، جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی سیدحسن حسینی و حسین منصور، تهران، امیرکبیر.
- بیتس، دانیال و فردپلاک، (۱۳۷۵)، انسان‌شناسی فرهنگی، ترجمه‌ی محسن ثلاثی، تهران، علمی.
- برلین، آیزیا، (۱۳۶۸)، چهار مقاله درباره‌ی آزادی، ترجمه‌ی محمدعلی موحد، تهران، خوارزمی.
- پارسانیا، حمید، (۱۳۸۵)، «جهانی شدن اسلام»، فصلنامه‌ی علوم سیاسی، زمستان، شماره ۳۶.
- پای، لوسین، (۱۳۷۰)، «فرهنگ سیاسی و توسعه سیاسی»، نامه‌ی فرهنگ، سال دوم، شماره ۳.
- تبریزنیا، حسین، (۱۳۷۱)، علل ناپایداری احزاب سیاسی در ایران، تهران، مرکز نشر بین‌الملل.
- تنهایی، محمود، (۱۳۷۲)، ادوار فقه، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- روح الامینی، محمود، (۱۳۶۵)، زمینه فرهنگ شناسی، تهران، عطار.
- ژیلسون، آتین، (۱۳۷۱)، عقل و وحی در قرون وسطی، ترجمه شهرام پازوکی، تهران، موسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

- سریع‌القلم، محمود، (۱۳۸۱)، عقلانیات و آینده‌ی توسعه‌یافتگی ایران، تهران: مرکز پژوهش‌های علمی و مطالعات استراتژیک خاورمیانه.
- سریع‌القلم، محمود، (۱۳۷۲)، عقل و توسعه‌یافتگی، تهران، سفیر.
- شیرخانی، علی، (۱۳۸۴)، آزادی از نگاه اسلام شیعی، تهران، مرکز اسناد انقلاب اسلامی.
- شریف، محمدرضا، (۱۳۸۱)، انقلاب آرام، تهران، روزنه.
- صدافتی فرد، مجتبی، (۱۳۸۴)، جامعه‌شناسی، تهران، ارسباران.
- صدر، محمدباقر، (۱۹۷۸)، دروس فی علم‌الاصول، قم، دارالهادی.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۸۶)، منزلت عقل در هندسه معرفت دینی، قم، اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله، (۱۳۷۲)، شریعت در آینه معرفت، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- جوادی، احمد، (۱۳۸۲)، «جامعه‌پذیری سیاسی و پایداری حکومت‌ها»، فصلنامه‌ی مطالعات دفاعی استراتژیک، سال چهارم، شماره شانزدهم.
- طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۶۹)، تفسیرالمیزان، قم، بی‌نام.
- عالم، عبدالرحمن، (۱۳۷۳)، بنیادهای علم سیاست، تهران، نشر نی.
- فاضلی‌نیا، نفیسه، (۱۳۸۶)، ژئوپلیتیک شیعه و نگرانی غرب از انقلاب اسلامی، قم، انتشارات شیعه‌شناسی.
- قادری، حاتم، (۱۳۶۰)، مجموعه مقالات جهان سوم، تهران، سفیر.
- قوام، عبدالعلی، (۱۳۸۲)، چالش‌های توسعه سیاسی، تهران، قومس.
- کرمی، محمد، (۱۳۸۰)، مبانی فقهی اقتصاد اسلامی، قم، پژوهشکده‌ی حوزه و دانشگاه و سمت.
- کلینی، محمدبن یعقوب، (۱۴۰۰ق)، اصول کافی، تهران، مکتب اسلامی.
- گیدنز، آنتونی، (۱۳۷۹)، جامعه‌شناسی، ترجمه‌ی منوچهر صبوری، تهران، آگاه.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۹)، ده گفتار، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۸)، آزادی معنوی، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۶۶)، پیرامون جمهوری اسلامی، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی، (۱۳۷۴)، مجموعه آثار، جلد ۱، تهران، صدرا.
- محمدی، مجید، (۱۳۷۱)، «مقدمه‌ای بر مطالعه فرهنگ سیاسی در ایران»، فرهنگ و توسعه، شماره ۳.

- نامداری، مظفر، (۱۳۷۶)، رهیافتی بر مبنای مکتب‌ها و جنبش‌های سیاسی شیعه، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.

- نگاهداری، بابک، (۱۳۸۶)، «توسعه‌ی فرهنگی از نگاه اندیشمندان مسلمان»، زمانه،

شماره ۵۸.

- وال، ژان، (۱۳۵۷)، اندیشه‌ی هستی، ترجمه‌ی محمد باقر پرهام، تهران، کتابخانه طهوری.

- یادگارزاده، غلامرضا، (۱۳۸۶)، «نیازسنجی گام بنیادی در برنامه‌ریزی‌های فرهنگی»،

مجموعه مقالات برنامه‌ریزی فرهنگی، تهران، معاونت فرهنگی و اجتماعی وزارت علوم و تحقیقات و فناوری.

- Ronald, Chilcote, (1981), *Theories of Comparative Politics*, Boulder: West View Press.

- Robertson, David, (1993), *Adictionary of Modern Politics*, European Publications ltd.

- Franklin levan baumer, (1978), *Main Currents of Western Thought*, u.s.a, Yale Univercity Press.