

پیچیدگی کنشهای اجتماعی، بویژه آنگاه که ماهیت سیاسی می‌یابند، غالباً مانع از درک و فهم درست رفتارها و روابط موجود در جامعه می‌شود. این امر، در مواردی، پیامدهای سیاسی-اجتماعی شگرفی دارد؛ به گونه‌ای که گاه مسیر سرنوشت یک جامعه را تحت تأثیر قرار می‌دهد.

اهمیت این موضوع، بیشتر از آنجا سرچشمه می‌گیرد که در جوامع در حال توسعه، پس از مدتی الگوهای شناختی و رفتاری جامعه، بویژه در ارتباط با پدیده دولت و حکومت، چنان دستخوش دگرگونی می‌شود که فهم کنش و واکنشهای شهروندان، حتی برای خود دولتهای نوساز و توسعه‌گرا نیز مشکل و، در مواردی، نومیدکننده می‌گردد. نمونه بارز این پدیده، در سالهای پایانی نظام پهلوی قابل مشاهده است که شاه به رغم تلاشهایی که، به گمان خود، برای

مبانی اقتدار و زندگی سیاسی

رحیم رثوفت

نوسازی کشور کرد با واکنش منفی شدیدی از سوی جامعه و مردم روبه‌رو شد و سرانجام، از قدرت ساقط گردید. درک این رفتار سیاسی مردم، چنان برای آخرین پادشاه تاریخ ایران، مشکل بود که تا آخر عمر نیز نتوانست از پس تحلیل آن برآید و، به ناچار، آن را به خیانت و ناجوانمردی دولتمردان وقت آمریکایی در حق خود، نسبت می‌داد.

چرا شاه، به رغم تجربه کمابیش درازمدتی که در امر کشورداری داشت، از فهم و درک روند و فرآیندی که موجب افول اقتدار نظام شاهنشاهی در میان توده‌های مردم و، در نتیجه، پس زدن آن از سوی ملت شد، عاجز ماند؟

نویسندگان بسیاری کوشیده‌اند تا براساس نظریه‌های انقلاب-رایج در علوم سیاسی- پاسخی برای این سؤال و اصولاً دلایل وقوع انقلاب اسلامی بیابند؛ که از جمله می‌توان به تحلیلهایی اشاره کرد که براساس نظریه‌های «توسعه نامتوازن» و «افزایش انتظارات» و مانند آن ارائه شده است.^۱

اما این نوشتار، سر آن ندارد که وارد مقوله بحث از دلایل و زمینه‌های رخداد انقلاب اسلامی و یا هر انقلاب دیگری شود و تنها در پی آن است که با عطف نظر به موضوع مزبور و براساس دیدگاه مکتب اصالت فرهنگ (Cultural Theory)، به بررسی چگونگی تأثیر بینشها و ارزشهای فرهنگی بر رفتارهای سیاسی جامعه، بویژه در برابر دولت و حکومت، و نیز بازتابها و پیامدهای آن در زندگی سیاسی بپردازد. از این دیدگاه، در شرایط آرمانی، فرهنگ سیاسی و نظام سیاسی هر کشور، به عنوان اجزاء یک نظام واحد اجتماعی، از گونه‌ای همخوانی و هماهنگی با یکدیگر برخوردارند؛ به طوری که برون‌دادها (out puts) و تصمیمهای نظام سیاسی با سمت و سوی کلی شناختها، گرایشها و ارزشهای سیاسی مورد قبول جامعه سازگار است و جامعه با رضایت، به آن تن می‌دهد.

پذیرش داوطلبانه اصل موجودیت یک حکومت و نیز فرمانها و درخواستهای آن از سوی اکثریت شهروندان، همان چیزی است که در جامعه‌شناسی سیاسی، «اقتدار» نامیده می‌شود. برخورداری یک نظام سیاسی از چنین موقعیتی، که به معنی همسویی میان باورها و ارزشها و کنشهای جامعه و دولت است، زمینه مناسبی را برای پیگیری اهداف و پیشبرد برنامه‌ها در اختیار نظام سیاسی قرار می‌دهد تا بتواند با افزایش کارآمدی و دستیابی به اهداف، موقعیت خود را در جامعه تحکیم کند. البته در ادبیات سیاسی، اقتدار از حوزه معنایی وسیعی برخوردار است. گاهی

مترادف با مفاهیمی مانند: شکوه، صلابت، زیاده‌خواهی، قدرت‌طلبی، سلطه و مانند آن، به کار می‌رود و گاه با معانی‌ای چون: صلاحیت، مرجعیت، اختیار، حجیت، داشتن قدرت انجام کاری مشخص، قدرت مبتنی بر رضایت و مانند آن همراه است.

از دیدگاه این پژوهش، اقتدار (Authority = سلطه مشروع) عبارت است از نوعی رابطه آمریت و قدرت میان صاحبان اقتدار و فرمانبران، به گونه‌ای که حق اعمال آن از سوی فرمانبران (مردم) مورد پذیرش قرار گرفته باشد و داوطلبانه به آن تن در دهند.^۲ در واقع، از تجمع دو مؤلفه مقبولیت (پذیرش اصل موجودیت نظام سیاسی) و کارآمدی (باور به توانایی نظام سیاسی در انجام وظایف و دستیابی به اهداف)، «اقتدار» نظام سیاسی به دست می‌آید.

از پیامدها و نتایج اقتدار نظام سیاسی، پیدایش و افزایش شاخصهای «ثبات سیاسی» است که از جمله به موارد زیر می‌توان اشاره کرد: مشارکت در امور همگانی، اعمال نظارت عمومی، قانونمند شدن قدرت دولت، وجود اخلاق مدنی و روح عمومی در جامعه، احترام به قانون و رعایت حقوق و تکالیف، رضایت نسبی از عملکرد نظام سیاسی و...^۳

آنچه تاکنون گفته آمد، فرآیند نظری و انتزاعی بحث، آن هم در شرایط آرمانی، است. اما این فرآیند در عالم خارج، از چه ساز و کارهایی برخوردار است و چگونه تحقق می‌یابد؟ چگونه و در چه صورت، یک نظام سیاسی مستقر، دستخوش بی‌ثباتی سیاسی می‌شود و با بحران مواجه می‌گردد؟ میزان اقتدار یک حکومت چه تأثیری بر ثبات یا بی‌ثباتی سیاسی جامعه و کشور دارد؟ آیا می‌توان میان شناختها، باورها، ارزشها و گرایشهای عمومی یک جامعه - به عنوان زیرساختهای اقتدار نظام سیاسی - و ثبات یا بی‌ثباتی سیاسی کشور، ارتباطی برقرار کرد؟

پذیرش یا ردّ یک نظام سیاسی و سیاستها و خط‌مشیهای آن از سوی جامعه، معمولاً از رهگذر اصول و بنیانهایی صورت می‌گیرد که ریشه در فرهنگ جامعه دارند و به صورت اصول راهنما، حیات جمعی را سمت و سو می‌بخشند. این اصول و بنیانها را می‌توان «مبانی اقتدار» نامید. مراد از مبانی اقتدار، عناصر و مؤلفه‌هایی است که از تاریخ و فرهنگ جامعه برخاسته و غالباً در هیأتی تألیفی و ترکیبی، پایه و اساس پذیرش و استحکام قدرت سیاسی را تشکیل می‌دهند. مبانی اقتدار در قالب گزاره‌های کلی و غالباً غیر صریح، به شهروندان می‌گوید که نسبت به اصل موجودیت نظام سیاسی چه موضعی اتخاذ کنند و برای نمونه، از آن حرف شنوی داشته باشند، یا دستورهایش را نادیده انگارند و به مخالفت با آن برخیزند.

ماهیت مبانی اقتدار، بسته به نوع فرهنگ سیاسی هر جامعه، متفاوت و گونه‌گون است. در مجموع، سه نوع فرهنگ سیاسی بازشناسی شده است: محدود، تبعی و مشارکتی. ملاک و معیار این تقسیم‌بندی، در وهله اول به میزان آگاهی افراد جامعه از نظام و پدیده‌های سیاسی پیرامون خود و نیز کیفیت تعامل آنان با نظام سیاسی، از حیث حمایتها/تقاضاها، باز می‌گردد. در فرهنگ سیاسی محدود، آحاد جامعه نسبت به نظام سیاسی-اجتماعی‌ای که در آن می‌زیند، آگاهی چندانی ندارند و از هویت و سرنوشت جمعی خویش، به عنوان یک ملت، بی‌خبر و نسبت به آن غیر حساسند. در فرهنگ سیاسی تبعی، هرچند میزان آگاهی افراد افزایش یافته، اما باز هم جامعه فاقد قدرت تعامل با دولت و تأثیرگذاری بر روند تصمیم‌سازی نظام سیاسی است و اصولاً با پدیده قدرت و سیاست، منفعلانه برخورد می‌کند. در فرهنگ سیاسی مشارکتی، شهروندان از هویت جمعی خویش آگاهند و در تعیین سرنوشت جامعه، حضور مؤثر دارند؛ در این گونه جوامع، هویت‌های ملی جای وفاداریهای قومی و محلی را تا حدود زیادی گرفته است و شهروندان نقش فعالی در فرآیند تصمیم‌سازی و بویژه نظارت بر قدرت، ایفا می‌کنند. آنان نظام سیاسی را براساس عملکردهایش مورد حمایت/پرسش قرار می‌دهند و تقاضاها و درخواستهای خویش را فعالانه دنبال می‌کنند.

روشن است که هیچ‌یک از این فرهنگهای سیاسی سه‌گانه، به این صورت ناب و خالص (Ideal Type) در عالم خارج وجود ندارد و در واقع، ترکیبی از آنها به صورت فرهنگهای سیاسی محدود-تبعی، محدود-مشارکتی و تبعی-مشارکتی، در زندگی سیاسی قابل مشاهده است.^۴ هر یک از این فرهنگهای سیاسی، در بردارنده ترکیب خاصی از باورها (Cognitions)، ارزشها (Values) و شناختها و گرایشها (Attitudes) است و برآیندی از این سه عنصر، مبانی اقتدار متناسب با خود را در رفتار سیاسی جامعه، باز تولید می‌کند. براساس یافته‌های آلموند و وربا، فرهنگ سیاسی محدود-تبعی، غالباً در جوامع ابتدایی و عقب مانده به چشم می‌خورد، در حالی که فرهنگ سیاسی محدود-مشارکتی، در بسیاری از مناطق در حال توسعه عمومیت دارد.^۵ بنابراین، می‌توان مبانی اقتدار را نیز در طیفی میان دو فرهنگ سیاسی محدود (جوامع ابتدایی) و مشارکتی (جوامع مدرن) دسته‌بندی کرد؛ بدین صورت که در جوامع دارای فرهنگ سیاسی محدود، مبانی سنتی اقتدار حکمفرماست و هرچه به سمت جوامع پیشرفته‌تر می‌رویم، مبانی نوین اقتدار (با محتوای عرفی-قانونی) بیشتر آشکار می‌گردد. تنها نکته‌ای که در این میان باید

اضافه کرد، این است که ادیان دارای آموزه‌ها و آرمانهای دنیوی و اجتماعی (همچون اسلام، به گفته مارکس ویر) ملاکها و معیارهای خاصی را متناسب با آموزه‌های خود وارد فرهنگ سیاسی جامعه می‌کنند که این ملاکها و معیارها، در مبانی اقتدار، خود را باز می‌نمایاند. از این رو، در این گونه جوامع باید بایی نیز برای مبانی دینی اقتدار گشود که از اهمیت و وزن سیاسی-اجتماعی بالایی هم برخوردارند؛ هرچند، همان‌گونه که اشاره شد، این مبانی در عمل، با مبانی سنتی اقتدار در آمیخته‌اند و بخشی از آن به شمار می‌آیند. برای مثال، در تاریخ ایران، اصول و بنیانهای اعتقادی، شناختی و ارزشی‌ای که جامعه را به اطاعت از قدرت سیاسی حاکم فرامی‌خوانده، غالباً ترکیبی از مبانی سنتی و دینی اقتدار بوده است که با شاخصهایی چون ضرورت وجود حکومت، قداست قدرت و موروثی بودن آن، لزوم اطاعت مطلق از حکومت، باور به رابطه حاکم با خداوند و جانشینی او در زمین و مانند آن، بازشناسی می‌شود. با ورود عناصری از مدرنیته به فرهنگ سیاسی ایران در آستانه شکل‌گیری جنبش مشروطیت، این مبانی اقتدار با مؤلفه‌های جدیدی که برگرفته از فرهنگ و تمدن غرب بودند-همچون لزوم حاکمیت قانون، مجلس قانون‌گذاری، برابری و مساوات در برابر قانون و...-ترکیب گردید و بتدریج، مبانی اقتدار در فرهنگ سیاسی ایران را صورتی «منشوری» و تألیفی داد. بدین لحاظ، در فرهنگ سیاسی ایران به طور انتزاعی، سه گونه مبانی اقتدار می‌توان برشمرد.

(۱) مبانی سنتی اقتدار؛ شامل عناصری از خلق و خو و فرهنگ ایرانی از قبیل: پدرسالاری، شیخوخیت، مطلق بودن و قداست داشتن قدرت و

(۲) مبانی دینی اقتدار؛ شامل مؤلفه‌هایی برگرفته از متون و آموزه‌های دینی که با زندگی سیاسی و حیات جمعی ارتباط می‌یابند. همچون: لزوم حفظ کیان جامعه اسلامی در برابر خطر کفار، ضرورت سازگاری زندگی اجتماعی و حقوق فردی و عمومی با احکام شرع، جایگاه مجتهدان در زندگی سیاسی و

(۳) مبانی عرفی-قانونی اقتدار؛ که همراه با بخشی از آموزه‌ها و مفاهیم و آرمانهای مدرنیته وارد فرهنگ سیاسی ما شد. نظیر: آزادی، قانون اساسی، حاکمیت اکثریت، تحدید اختیارات شاه و

پیدایش مبانی عرفی-قانونی اقتدار در عرصه حیات سیاسی جامعه ایران، با تضعیف شدید مبانی پیشین اقتدار همراه گشت؛ به گونه‌ای که نظام فرهنگی مستقر و جاافتاده پیشین برهم خورد،

اما مبانی جدید نیز به جای آن مستقر نگشت. در نتیجه، حالتی از «دوران گذار» بر فضای سیاسی جامعه غالب گردید که با گذشت بیش از یک سده، هنوز هم کم و بیش، ادامه دارد. در این میان، مبانی سنتی اقتدار، کوشیده است تا به رغم داشتن تضادهای اساسی با بسیاری از مفاهیم و ارزشهای مدرنیته- با تحمل حضور صوری برخی از عناصر آن، مؤلفه های اساسی خود را همچون ساخت عمودی قدرت، رابطه آمریت و تابعیت و ... - با روکش کاری، باز تولید کند و حضور خود را در عرصه فرهنگ سیاسی تداوم بخشد. گفتنی است که سازگاری و همخوانی این مؤلفه ها با روحیات و خلق و خوی و در یک کلام، فرهنگ عمومی جامعه ایران، این تداوم حیات رایاری رسانده است. اما مبانی دینی اقتدار، از آنجا که هیچ گونه تضاد ذاتی ای با نگرش نوین به صحنه عمل سیاسی نداشت، توانست با ارائه قرائتهای نو از آموزه های دینی، به گونه ای

همزیستی، هر چند شکننده، با مبانی عرفی-قانونی اقتدار دست یابد.^۶ به هر حال، نگارنده در این مجال در پی توصیف و تبیین مبانی اقتدار و اقسام سه گانه آن نیست و تنها مایل است فرضیه خویش را، به لحاظ نظری، به آزمون بگذارد که: دگرگونی در مبانی اقتدار، چنانچه با پاسخ مناسبی از سوی نظام سیاسی در باز تعریف رفتار و ساختار سیاسی همراه نگردد، منجر به بروز بی ثباتی سیاسی در جامعه می گردد.

حیات و کارکرد هر نظام سیاسی، در محیطی آکنده از عوامل و زمینه های گوناگون، اعم از شرایط داخلی و خارجی و نیز مؤلفه های ذهنی و عینی، صورت می پذیرد. عمده ترین این مؤلفه ها از دیدگاه ما، زمینه های فرهنگی، و در این خصوص، فرهنگ سیاسی است. در صورت بروز دگرگونی اساسی در هر یک از این زمینه ها، نظام سیاسی ناچار است به گونه ای خود را با شرایط جدید منطبق سازد. این انطباق اعم از ایجاد دگرگونی در درون نظام سیاسی و یا تلاش برای تغییر شرایط بیرونی است. در غیر این صورت، مؤلفه های سازنده اقتدار-یعنی مقبولیت و کارآمدی- دچار اختلال می شوند. ادامه این روند، اساس موجودیت نظام سیاسی را به چالش کشانده، جامعه را رودر روی دولت قرار می دهد؛ که این خود، بی ثباتی سیاسی را به دنبال می آورد.

آشکار است که این شیوه تحلیل و تبیین تحولات سیاسی-اجتماعی، به کل از دیدگاههای دیگر، همچون شیوه تحلیل مارکسیستی و مکاتبی که زیر مجموعه نظریه های مبتنی بر کشمکش قرار می گیرند، دور و بیگانه است. توضیح آن که، در نظریه های جامعه شناختی دو رهیافت کلان وجود دارد؛ رهیافت کارکردگرا (مبتنی بر توافق) و رهیافت تعارض-اجبار (مبتنی بر کشمکش). مبنای این دو رهیافت، دو گونه برداشت از ماهیت جامعه و حیات اجتماعی است. نظریه های مبتنی بر توافق، اصولاً دیدی خوش بینانه نسبت به حیات اجتماعی دارند و اجماع نظر در مورد اهداف جامعه و نیز ابزار رسیدن به این اهداف را اصل می دانند و بیشتر به ثبات و تعادل اجتماعی می پردازند. رهیافت دوم، تعارض و کشمکش را در سرشت بشر یا در ذات جامعه ریشه یابی می کند و نظم اجتماعی را حاصل و برآیند تعامل نیروهای نابرابر موجود در جامعه می داند.^۷ بنابراین، از دیدگاه نخست، ادامه حیات و بقای پدیده ها، از جمله جامعه و نظام سیاسی، منوط به حفظ سازگاری و همخوانی درونی اجزاء و مؤلفه های آنهاست؛ در حالی که براساس دیدگاه دوم، این امر، حاصل کشاکش و مبارزه اجزاء و عناصر مزبور تلقی می شود. همچنین دگرگونیهای

اجتماعی از دیدگاه نخست، دارای آهنگی کند و سامانمند است؛ برخلاف نظریه‌های مبتنی بر کشمکش، که آن را دارای آهنگی سریع و نابسامان می‌دانند.

از میان مکاتب زیر مجموعه نظریه کارکردگرا، مکتب کارکردگرایی ساختاری از ظرفیت و توان بیشتری برای پوشش نظری نوشتار حاضر، برخوردار است. همچنین از میان قرائتهای مختلفی که در چارچوب نظریه مزبور ارائه شده است - همچون نظریه رابرت مرتون، برانیسلاو مالینوفسکی، رادکلیف براون، تالکوت پارسونز و... - مورد اخیر (کارکردگرایی ساختاری پارسونز) به لحاظ تکیه‌ای که بر فرهنگ، در تبیین و تحلیل حیات اجتماعی، دارد از تناسب و هماهنگی بالایی با موضوع مورد نظر ما (تأثیر دگرگونی در بنیانهای فرهنگی بر نظم اجتماعی) بهره‌مند است. پارسونز جامعه را نظامی متشکل از عناصری به هم پیوسته می‌داند که علت بقای آن، وحدت ناشی از «توافقه‌های ضمنی بر سر ارزشهای مشترک» است. موضوع اصلی مطالعه او، نظم و ثبات اجتماعی است و در این میانه، نظام فرهنگی به عنوان «تجهیزکننده کنشگران به هنجارها و ارزشهایی که آنها را به کنش برمی‌انگیزند» و نیز به عنوان شیرازه و فاق اجتماعی و تنظیم‌کننده رفتار عامل انسانی در تعامل میان ساختارهای متعدد و متنوع «نظام کنش»، از اهمیت و نقش محوری برخوردار است.

از دیدگاه مکتب ساختارگرایی کارکردی، نظام اجتماعی چونان مجموعه‌ای سیستمیک تصور می‌شود که اجزاء آن با یکدیگر در تعامل (کنش متقابل) بوده، در روابط میان آنها تعادل برقرار است. در این میان، فرهنگ عنصری اساسی در تعریف نظام اجتماعی و کارکرد آن به شمار می‌آید. «نظام اجتماعی عبارت است از نظام کنشهای متقابل در یک محیط معین بین عاملهای انگیزه‌داری که در درون یک فرهنگ با هم در ارتباطند.»^۸ پارسونز در تأکید بر نقش فرهنگ تا آنجا پیش می‌رود که مهم‌ترین کاستی مطالعات اجتماعی اندیشمندان بزرگی چون دورکیم، پاره‌تو، مارکس، و حتی هابز و لاک را در نظر نگرفتن اهمیت و نقش این عنصر در رابطه با کل نظام اجتماعی می‌داند.^۹

او معتقد است که هر نظامی برای ادامه حیات، باید چهار کارکرد و تکلیف را به طور همزمان انجام دهد:

(۱) انطباق و سازگاری با محیط (adaption): هر نظامی باید خودش را با موقعیتی که در آن قرار گرفته است تطبیق دهد. یعنی باید خودش را با محیطش تطبیق دهد و محیط را نیز با

نیازهایش سازگار سازد.

۲) دستیابی به هدف (goal achievement): یک نظام باید هدفهای اصلی اش را تعیین کند و به آنها دست یابد.

۳) حفظ یکپارچگی (integration): هر نظامی باید روابط متقابل اجزاء سازنده اش را تنظیم کند و به رابطه میان چهار تکلیف کارکردی اش نیز سر و صورتی بدهد.

۴) نگهداشت الگو (pattern maintenance): هر نظامی باید انگیزشهای افراد و الگوهای آفریننده و نگهدارنده این انگیزشها را ایجاد، نگهداری و تجدید کند.^{۱۰}

متناسب با این چهار کارکرد، چهار نظام کنش وجود دارد که هر یک به ترتیب، با یکی از کارکردهای مزبور در پیوند است: ارگانیسم زیست شناختی (رفتاری)، نظام شخصیتی، نظام اجتماعی و نظام فرهنگی.

ارگانیسم زیست شناختی، نوعی نظام کنش است که کارکرد تطبیقی اش را از طریق سازگاری و تغییر شکل جهان خارجی انجام می دهد. نظام شخصیتی، کارکرد دستیابی به هدف را از طریق تعیین هدفهای نظام و بسیج منابع برای دستیابی به آنها انجام می دهد. نظام اجتماعی، با تحت نظارت درآوردن اجزای سازنده اش، کارکرد یکپارچگی را انجام می دهد. سرانجام، نظام فرهنگی، کارکرد سکون را با تجهیز کنشگران به هنجارها و ارزشهایی که آنها را به کنش برمی انگیزند، انجام می دهد.^{۱۱}

از میان این چهار نظام کنش، نظام فرهنگی از اهمیت بیشتری در درك تحولات کل نظام، برخوردار است:

برحسب اصل اخیر [=کارکرد چهارم]، نظام فرهنگی بر جنبه های دیگر جامعه نظارت دارد و اگر بخواهیم تحولات جامعه را درك کنیم، نخست باید به تحولات فرهنگی توجه کنیم... پس کلید [فهم] نظریات پارسنز توجه به این دو نکته است: اول، نظام فرهنگی و تأثیر آن بر رفتار فرد؛ دوم، نیازهای کارکردی کل نظام اجتماعی.^{۱۲}

همان گونه که می بینیم، مکتب ساختی-کارکردی پارسونز، برای حفظ تعادل و ثبات و نظم اجتماعی، نقشی اساسی قائل است. در حالت آرمانی، پذیرش داوطلبانه «همه ارزشهای شایسته»

از سوی کنشگران، جامعه‌ای را می‌سازد که «نیازی به اعمال زور خارجی بر کنشگران نداشته باشد». ۱۳ از این دیدگاه، جامعه‌ای که فاقد توافق ارزشی میان اعضا باشد، جامعه به معنای واقعی نیست. (تاکیدها از ماست)

تاکید پارسونز بر «فرهنگ، هنجارها و ارزشها» تا آنجاست که یکی از انتقادهای عمده منتقدان او را همین نکته تشکیل می‌دهد؛ آنها معتقدند که «در این نظریه، آدمها در قید و بند نیروهای فرهنگی و اجتماعی در نظر گرفته می‌شوند». ۱۴ «بنابر نظریه کارکردگرایی ساختاری، اساس پیوند اجتماعی را ارزشها و هنجارهای مشترك و مورد توافق ضمنی اعضای جامعه فراهم می‌کنند». ۱۵

آشکار شدن جایگاه فرهنگ در حفظ تعادل و کارکرد نظام اجتماعی، ما را به این نکته رهنمون می‌سازد که اهمیت دگرگونی در شاخصها و مؤلفه‌های فرهنگی را دریابیم. هرگونه دگرگونی اساسی در شاخصهای فرهنگی، در صورتی که با تغییراتی سازگار با آن در دیگر اجزاء نظام پاسخ داده نشود، ممکن است به اختلال در کارکرد کل نظام منجر گردد. زیرا:

در این نظریه هر جزئی از نظام اجتماعی در ارتباط با اجزاء دیگر نظام در کل جامعه در نظر گرفته می‌شود؛ به گونه‌ای که هر تغییری در یکی از اجزاء، موجب تغییرهایی در اجزاء دیگر نظام می‌شود، تا آن که توازن دوباره در کل نظام اجتماعی برقرار گردد. اگر این تعادل و توازن دوباره برقرار نشود، سراسر نظام احتمالاً دگرگون خواهد شد. ۱۶

تأملات روش شناختی

ناگفته پیداست که به خدمت گرفتن یک نظریه برای تبیین و تحلیل پدیده‌ای سیاسی-اجتماعی به معنای انطباق جزء به جزء مؤلفه‌های این دو (نظریه و پدیده) بر یکدیگر و نیز پذیرش تمامی الزامات و پیامدهای نظری و عملی آن نظریه نیست. همین قدر که چارچوب کلی یک نظریه بتواند ویژگیهای اصلی یک پدیده را توضیح دهد، در استخدام آن نظریه و به کارگیری آن کفایت می‌کند. بر این اساس، تأکید ما در این پژوهش بر فرهنگ، به معنای نادیده گرفتن دیگر عوامل دگرگونی اجتماعی نیست.

نکته درخور تأمل دیگر آن که، مکتب ساختی-کارکردی به لحاظ ذاتی، تمایل بسیاری به

حفظ وضع موجود دارد و چندان با دگرگونی سازگار نیست. «کارکردگرایان ساختاری یا به دگرگونی توجه ندارند و [یا] در صورت توجه هم این دگرگونی را دارای آهنگی کند و سامانمند می‌دانند.»^{۱۷}

به نظر می‌رسد که این توجه اندک به عنصر تحول و دگرگونی، از شرایط خاص تاریخی و سیاسی ای سرچشمه می‌گیرد که در زمان طرح این نظریه (دهه‌های پنجاه و شصت میلادی) بر جهان حاکم بود؛ به گونه‌ای که بیشتر نظریه پردازها در عرصه علوم سیاسی، روابط بین‌الملل و جامعه‌شناسی، متأثر از رقابتهای شرق و غرب بود. در آن زمان، مکاتب زیر پوشش ابرقدرت شرق، طرفدار دگرگونیهای شدید و سریع در اوضاع جهان و کشورهای مختلف بودند و در نظریه‌هایی که ارائه می‌دادند این نکته را همدوره مدنظر داشتند. در مقابل، مکاتب منسوب به اردوگاه غرب می‌کوشیدند تا در قالب ارائه نظریه‌های علمی، به حفظ وضع موجود و جلوگیری از بروز دگرگونیهای عمیق و پرشتاب یاری رسانند. در واقع، این نظریه‌ها توجه اندکی به تحول و دگرگونی داشتند. اما هدف این نوشتار، تبیین «تحولات» سیاسی-اجتماعی با استفاده از رویکرد مکتب ساختی-کارکردی است. از این رو، باید عنصر دگرگونی را در این نظریه برجسته ساخت تا در پرتو آن بتوان کار بررسی را به پیش برد.

البته زمینه‌های این برجسته‌سازی در خود این مکتب وجود دارد؛ از دیدگاه پارسونز، دگرگونی اجتماعی سمت و سویی تکاملی دارد و طی مراحل تدریجی (تجمع، تمایز یافتگی و پیوستگی)^{۱۸} صورت می‌پذیرد. در این فرآیند دراز مدت، نظام ارزشی جامعه برای آن که بتواند ساختارها و کارکردهای متنوعی را که در مرحله تمایز یافتگی به وجود آمده‌اند پوشش دهد، ناچار است به گونه‌ای تحول یابد و «به سطح بالاتری از عمومیت برسد، تا بتواند انواع گسترده‌تر هدفها و کارکردهای خرده واحد‌هایش را مشروعیت بخشد».^{۱۹} اما به هر حال، پارسونز می‌پذیرد که همه جوامع، چرخه تکاملی یکسانی ندارند و برخی از آنها ممکن است به دلیل «کشمکشهای داخلی»، نه تنها در نتیجه دگرگونی نظام فرهنگی به تکامل نرسند، بلکه دچار وضعیت «وخیم‌تری» نیز گردند.^{۲۰} این امر ممکن است نتیجه دگرگونی نامتوازن، تنها در بخشی از نظام، و عدم پاسخ‌دهی مناسب به آن از سوی دیگر اجزاء باشد.

آخرین نکته‌ای که به لحاظ روش شناختی، در استفاده از الگوی پارسونز باید مورد نظر قرار گیرد، بی‌توجهی آن به تأثیر عناصر خارج از نظام، در روند دگرگونی است؛ که این نیز در واقع به

نوعی، به وضعیت خاص تاریخی و جامعه شناختی غرب، به عنوان خاستگاه این نظریه، باز می‌گردد. زیرا تحولات مزبور، همواره درون‌زا بوده و بدون فشار سیاسی یا فرهنگی نیروهای بیگانه صورت گرفته است. اما تجربه تاریخی و سیاسی ما در نقطه مقابل غرب قرار دارد؛ تحولات و دگرگونی‌های جامعه ایران در یکی دو سده اخیر، آشکارا تحت تأثیر ورود عناصر و اندیشه‌های فکری- فرهنگی بیگانه، بویژه اروپایی، در وهله نخست، و فشارهای سیاسی و نظامی دولتهای خارجی- روس و انگلیس- در مرحله بعدی، به وجود آمده است. به عبارت دیگر، اندیشه تحول‌خواهی و دگرگونی طلبی در کشور ما، از ابتدا تحت تأثیر مشاهده پیشرفتهای کشورهای غربی و عقب افتادگی ایران جوانه زده است و اندیشه‌ها و مفاهیم وارد شده از غرب، سمت و سوی حرکت تحول خواهانه ما را تعیین کرده است. به دیگر سخن، ما وضع موجود خویش را با عیار اندیشه غیر، محک زده و دریافته‌ایم و وضع مطلوبمان را نیز براساس همان اندیشه و نگاه، ترسیم کرده‌ایم.

به این ترتیب، با توجه به توضیحات فوق به نظر می‌رسد که با تغییراتی اندک در شیوه تحلیل پارسونز، و با بهره‌گیری از ارکان اصلی نظریه ساختی- کارکردی وی، می‌توان به مطالعه موضوع مورد نظر، یعنی چگونگی تأثیر دگرگونی در مبانی اقتدار بر زندگی سیاسی- بویژه بر شاخصهای ثبات سیاسی- پرداخت.

تحلیل از موضع دیدگاه اصالت فرهنگ

در مجموع، می‌توان گفت که شیوه تحلیل ما در این پژوهش، به رویکرد برخی از اندیشمندان علوم اجتماعی، بویژه رشته‌های علوم سیاسی و روان‌شناسی اجتماعی، که معتقد به دیدگاه اصالت فرهنگ هستند، نزدیک می‌شود. آنان معتقدند که علت و معنای کنشها و رفتارهای سیاسی افراد را باید در باورها، شناختها و گرایشها، و ارزشها و هنجارهای مورد قبول آنان ریشه‌یابی کرد. چرا که به رغم انکارناپذیر بودن تأثیر عوامل و مؤلفه‌های عینی، در نهایت، آنچه رفتار انسانها را سمت و سو می‌دهد و کنش آنان را معنادار می‌سازد، عامل ذهنی- یعنی فرهنگ- است. ۲۱ در زمینه کنشها و رفتارهای سیاسی نیز موضوع به همین شکل است. پدیده‌هایی مانند انقلاب، شورش، بی‌ثباتی سیاسی و... ضمن آن که از زاویه تأثیر عواملی همچون فقر، بیکاری، تورم و مانند آن قابل بررسی و مطالعه‌اند، از منظر نگاه انسان‌کنشگر نیز قابل تحلیل می‌باشند. به

این معنی که نوع نگاه انسان به پدیده‌های مزبور و امثال آن، و همچنین ارزشداوری‌ای که نسبت به کل نظام و جامعه دارد، در نوع واکنشی که نسبت به این پدیده‌ها، برای مثال، از خود بروز می‌دهد، حرف اول را می‌زند. به همین دلیل است که در برخی از جوامع، به خاطر بالا بودن سطح وفاق جمعی، علی‌رغم وجود تمام یا برخی از شاخصهای مذکور، هیچ‌گونه بی‌ثباتی و بی‌نظمی سیاسی-اجتماعی‌ای رخ نمی‌دهد.

بر این اساس، تحول و دگرگونی در شاخصهای فرهنگ سیاسی هر جامعه، بازتابهای گسترده کوتاه مدت یا بلندمدتی در عرصه رفتارهای سیاسی افراد آن جامعه خواهد داشت. چرا که با دگرگونی در این شاخصها-یعنی باورها، ارزشها و شناختها و گرایشها-بینش و نگرش فرد نسبت به جامعه و نظام سیاسی و پدیده‌های مربوط به آن دچار تغییر و تحول می‌شود و ممکن است پدیده‌هایی را که تا آن زمان بسیار طبیعی و عادی تلقی می‌کرده، اکنون با تردید و پرسش بنگرد و در آنها چون و چرا روا دارد.

برای نمونه، پدیده انقیاد و تبعیت در برابر یک نظام سیاسی خاص و عوامل و کارگزاران آن،

ممکن است در اثر عادت یا برخی آموزه‌های خاص، برای افراد جامعه‌ای امری بسیار طبیعی و عادی جلوه کند؛ تا حدی که اعمال ظالمانه و زورگویانه آنها را نیز از سر ناچاری بپذیرند و پیش خود این گونه رفتارها را از لوازم و تبعات گریزناپذیر حکومت بدانند. اما اگر تصور کنیم که در همین جامعه، در اثر پیدایش افکار و اندیشه‌های نو درباره وظایف و اختیارات حکومت و نیز حقوق و تکالیف شهروندان، افراد نگرش جدیدی نسبت به نقش و حق خویش و همچنین محدوده وظایف و اختیارات حکومت پیدا کنند، به گونه‌ای که دیگر نه مردم، «رعیت» انگاشته شوند و نه حاکمان، دارای حق حکومت علی‌الطلاق، در این صورت می‌توان انتظار داشت که افراد این جامعه بتدریج در مقابل رفتارهای ظالمانه کارگزاران حکومت از خود عکس‌العمل نشان دهند و اقتدار آنان را با چالش مواجه سازند.

از این نمونه فرضی می‌توان چنین نتیجه گرفت که پایه‌های اقتدار هر نظام سیاسی، در وهله نخست بر شالوده اندیشه و فرهنگ مردم ایستاده است و چنانچه تحول و دگرگونی‌ای در این لایه‌ها صورت پذیرد، و نظام سیاسی از آن بی‌خبر بماند و خود را متناسب با آن تجدید سازمان نکند، ۲۲ دیر یا زود، با تکانه‌های سختی روبه‌رو خواهد شد.

تحول در نظام ارزشی و بی‌ثباتی سیاسی از همین جاست که برخی از نویسندگان، مانند تد رابرت گر، در تحلیل پدیده‌هایی نظیر خشونت جمعی و سیاسی از بحث صرفاً اقتصادی یا روان‌شناختی پا را فراتر گذاشته و حتی نظریه انقلاب دیویس را که مبتنی بر «محرومیت نسبی» از دیدگاه اقتصادی است، گامی به پیش می‌برد و فهم و درک انسانها از موقعیتشان و انتظارات فزاینده آنان را - حتی در صورت فقدان محرومیت واقعی - عامل مؤثری در بروز خشونت می‌شناسد و بدین گونه، نظریه وی وارد حوزه روان‌شناسی اجتماعی می‌شود.

پژوهشگران فرهنگ‌گرا، غالباً در تبیین ریشه‌های خشونت جمعی و بی‌ثباتی سیاسی، سرچشمه آن را به از میان رفتن انسجام عقیدتی، یعنی از میان رفتن ایمان انسان به اعتقادات و هنجارهای حاکم بر تعامل اجتماعی، نسبت می‌دهند.

نارضایتی از نظم اجتماعی هنگامی بروز می‌کند که افراد، دیگر ارزشها و هنجارهایی را که نظم بر پایه آن بنیان یافته است، بهترین و تنها ارزشها و

هنجارهای ممکن ندانند. توافق بر سر ارزشها و هنجارهای اجتماعی، جوهرهٔ همبستگی اجتماعی است.^{۲۳}

بدین سان، دگرگونی نظام ارزشی و عقیدتی حاکم بر جامعه به طور مستقیم بر شیوهٔ تعاملات و ارتباطات سیاسی-اجتماعی موجود در جامعه تأثیر می‌گذارد و عالی‌ترین نوع رابطهٔ سیاسی را، که به رابطهٔ جامعه با نظام سیاسی و حکومت مربوط می‌شود، تحت تأثیر قرار می‌دهد. اما نظامهای عقیدتی بندرت در خلأ اجتماعی انسجام خود را از دست می‌دهند. واگرایی عقیدتی معمولاً پیامد شرایط دیگری است: تماس یک فرهنگ با عملکردها یا باورهای نامتجانس یا به طور معمول تر، از میان رفتن بلندمدت سایر ارزشها به دلیل سوء کارکرد ساختاری یا تحول زیست بومی.^{۲۴}

همچنین از میان رفتن انسجام عقیدتی ممکن است در نتیجهٔ «ظهور نظامهای عقیدتی رقیب» صورت گیرد.^{۲۵} تضعیف نظام فرهنگی و انسجام عقیدتی، متزلزل شدن پایه‌های اقتدار سیاسی را در پی دارد و متزلزل می‌بانی اقتدار، بی‌ثباتی و بی‌نظمی را به همراه می‌آورد. به عکس، تحکیم اقتدار سیاسی-به همان معنای مورد نظر این نوشتار-تمایل به رفتارهای خارج از قانون و نظم را کاهش می‌دهد و این امر به نوبهٔ خود، باعث افزایش ثبات سیاسی و وفاق اجتماعی می‌گردد.

کیم در تحقیق مصاحبه‌ای خود با چهل و پنج پاسخگوی آمریکایی، رابطهٔ منفی آشکاری را میان آنچه «اقتدار داشتن» می‌نامد و ابراز تمایل به مشارکت در خشونت ضد حکومتی یافت. اقتدار داشتن به عنوان میزانی که پاسخگویان فکر می‌کردند برون‌نهادهای حکومت (دستورالعملها) باید قطعی قلمداد و پذیرفته شود، تعریف شده است. هر قدر که این آمریکاییان حکومت را مقتدرتر و مشروع‌تر می‌دانستند، کمتر تمایل به حمله به آن پیدا می‌کردند. همچنین جا دارد به مطالعهٔ تجربی دربارهٔ تمایل دانشجویان کالج میدوسترن به پیوستن به آنچه به نظرشان یک جماعت واقعی بی‌اعتنا به قواعد دادرسی بود، اشاره کنیم؛ تمامی کسانی که آمادهٔ انجام این کار بودند گفتند که گمان می‌کردند قانون در مقابل جنایتکاران فرضی کارایی ندارد. در این مثال، خشونت جنبهٔ سیاسی نداشت، بلکه بی‌اعتمادی به کارایی نظام قضایی مشارکت بالقوه در آن را تسهیل کرده بود.^{۲۶} (تاکیدها از ماست.)

از مطالعات مذکور می‌توان به این جمع‌بندی رسید که در جوامعی که مبانی اقتدار، دارای ماهیتی قانونی و عقلانی است، عدم اعتماد به قابلیت و کارایی تمام یا بخشی از نظام سیاسی، می‌تواند زمینه‌ساز عدم پذیرش پرونده‌های آن و، در نتیجه، کاهش اقتدار نظام گردد. اما در جوامعی که فاقد انسجام و همگونی در مبانی اقتدار باشند، بدین معنی که مبانی اقتدار سنتی شان دستخوش تحول و دگرگونی گردیده و مبانی جدید اقتدار نیز هنوز مستقر و مستحکم نشده باشد، این ناهمگونی و عدم انسجام می‌تواند موجب کاهش اقتدار حکومت و، در نتیجه، بروز بی‌ثباتی‌هایی چون خشونت سیاسی گردد.

فون در مدن [Von der Mehden] در مطالعه‌ای درباره‌ی خشونت سیاسی در برمه و تایلند، سطوح نسبتاً بالای خشونت سیاسی در برمه را عمدتاً ناشی از ویرانی الگوهای اقتدار سنتی مشروع بر اثر استعمار می‌داند. ۲۷ (تأکید از ماست.)

زمینه‌های اجتماعی کنش سیاسی متقابل میان جامعه و دولت در دوران مدرن دستخوش تحولاتی شده است و دگرگونی در شناختها، ارزشها و هنجارهای سیاسی، در جوامعی که به نوعی با پدیده‌ی مدرنیته مواجه شده‌اند، مبانی اقتدار موجود در جامعه را که غالباً مبتنی بر ارزشهای سنتی هستند، به چالش کشیده است. «ویرانی الگوهای اقتدار سنتی» با سست کردن ساخت و رابطه‌ی قدرت و فروپاشی اقتدارهای موجود در این گونه جوامع، زمینه‌ی مناسبی را برای ظهور و بروز بی‌نظمی و عدم ثبات فراهم می‌کند؛ که قاعدتاً باید با جایگزینی مبانی جدید اقتدار-متناسب با دگرگونی‌های صورت پذیرفته در شاخصهای فرهنگ سیاسی جامعه-این معضل برطرف گردد. به طور طبیعی، نهادهای سیاسی و ساخت قدرت باید به گونه‌ای خود را تجدید سازمان و با مبانی جدید اقتدار هماهنگ کنند که بتوانند از سوی بدنه‌ی جامعه مورد پذیرش و قبول قرار گیرند.

ایران؛ مطالعه‌ی موردی

از مجموع مباحث گذشته به این جمع‌بندی می‌رسیم که براساس الگوی ساختی-کارکردی تالکوت پارسونز می‌توان به تحلیل و تبیین تحولات سیاسی معاصر ایران پرداخت. مطالعه‌ی این تحولات از منظر دگرگونی در مبانی اقتدار و شاخصهای فرهنگ سیاسی، رویکردی نو در مطالعات تاریخ معاصر ایران به نظر می‌رسد. نگارنده در پژوهشی مستقل، به بررسی این

دگرگونیها و پیامدهای آن در زندگی سیاسی پرداخته است که گزارش گونه‌ای از آن را به پیشگاه خوانندگان عرضه می‌کند.

تا پیش از تکانه مشروطیت، نظام اجتماعی ایران، به طور عام، و نظام سیاسی، به عنوان بخشی اساسی از آن، از گونه‌ای تعادل و انسجام درونی به لحاظ ماهیت اجزاء و عناصر تشکیل دهنده برخوردار بود. این نظام، با وجود کاستیهای فراوانی که از نظر انطباق با آموزه‌های دینی و آرمانهای عدالت خواهانه داشت، به لحاظ کارکرد اجتماعی به گونه‌ای تعادل دست یافته بود و از دیدگاه آحاد جامعه (رعیت) تا آن حد طبیعی و عادی به حساب می‌آمد که حاکمیت آن را بر خویش تحمل می‌کردند و ستمها و نامرادیهایی را که بر آنان روا داشته می‌شد، با انباشته‌ها و پنداشته‌های ذهنی خود و مؤلفه‌هایی از قبیل قسمت، قضا و قدر، شانس و مانند آن، توجیه می‌کردند و از این رو، انگیزه‌ای برای برهم زدن آن اساس نداشتند. از آنجا که فرهنگ سیاسی حاکم در آن روزگار (نیمه نخست حکومت قاجار) ماهیتی محدود-تبعی داشت، مردم تصور روشنی از خود، به عنوان یک ملت دارای سرنوشت مشترک نداشتند و اگر هم در جوامع شهری به طور محدود، آگاهی و حساسیتی نسبت به عقب ماندگی ایران از کاروان تمدن بشری وجود داشت، علل و عوامل آن بیشتر در مؤلفه‌های بیرونی و مطامع بیگانگان جستجو می‌شد و اذهان، کمتر به ناکارآمدی و عدم شایستگی نظام سیاسی موجود معطوف می‌گردید. این طرز برداشت نسبت به علل و عوامل نابختیاریهای فردی و اجتماعی، مانع از هرگونه تلاش در جهت تغییر اوضاع و شرایط، و احیاناً برخورد پرسشگرانه و انتقادی با حاکمان جامعه می‌شد؛ چیزی که تصورش هم در آن شرایط دشوار می‌نمود.

از این رو، به رغم اعمال شیوه‌های ستمگرانه و چپاولگرانه دولت مرکزی و کارگزاران محلی آن بر مردم، تا آستانه شکل‌گیری جنبش مشروطیت (اواسط دوران حکومت ناصرالدین شاه برابر با ۱۲۵۰ ش / ۱۸۷۰ م) هیچ‌گاه شاهد مقابله و رودرویی «جامعه» با حکومت نبودیم. (بدیهی است که این سخن به معنای نفی جنگها و درگیریهای خارجی حکومت و نیز شورشهای گاه و بیگاه برخی از گروههای داخلی، همچون باییه، نیست. بلکه مراد، رویارویی «ملت» به عنوان یک مجموعه سیاسی-بدون در نظر گرفتن وابستگیهای صنفی، قومی، محلی و حتی مذهبی- با نظام سیاسی است.) یعنی به لحاظ تاریخی، تا آن زمان سابقه نداشتی است که آحاد جامعه به طور جمعی، فارغ از تعلقات گروهی و منطقه‌ای و بدون طرح درخواستها و تقاضاهای صنفی و

محدود، با عملکرد و خط مشی حکومت به مخالفت فعالانه برخیزند و امتیازهایی را که غالباً جنبه سیاسی و عمومی داشت، از آن درخواست نمایند. حکومت که ماهیتی ایلپاتی و عشیره‌ای داشت، در چارچوب جنگ و نزاع میان قبایل و عشایر، تعیین یا جابه‌جا می‌شد و مردم صرفاً به عنوان تأمین‌کنندگان مالیات و نیروی انسانی (سرباز و جنگاور به هنگام جنگ) و امکانات لجستیکی و پشتیبانی مورد نیاز دولت، نگریسته می‌شدند.

این انقیاد نسبی در برابر حاکمان و عدم مقابله با جور و ستم آنان و کارگزارانشان، بر پایه یک رشته باورها، ارزشها، و شناختها و گرایشها نسبت به پدیده سیاست و دولت صورت می‌گرفت که ما از آن، همان‌گونه که پیشتر نیز اشاره شد، با نام «مبانی اقتدار» یاد می‌کنیم. در دوران مورد نظر، ترکیبی همساز از مبانی سنتی و دینی اقتدار، جامعه را به تبعیت و انقیاد نسبت به نظام حاکم و وضع موجود، فرامی‌خواند. مؤلفه‌های اصلی این مبانی، عبارتند از: قداست داشتن حاکم، موروثی بودن قدرت، لزوم تبعیت مطلق از شاه، مآذون بودن حاکم از طرف مجتهدان، ضرورت وجود حاکم در جامعه برای حفظ نظم و دفع دشمن خارجی (کفار)، و مانند آن.

مفاهیم و آموزه‌هایی که در فرهنگ سیاسی ایران، آبشخور این مؤلفه‌ها به شمار می‌آمدند، عبارتند از: تفویض الهی دانستن قدرت حاکم (نگرش قداست‌آمیز به قدرت)، باور به برگزیده بودن شخص شاه از سوی خداوند، ساخت قدرت سیاسی و اجتماعی پدرسالار (Patrimonial)، تقدیرگرایی، اعتقاد به نیاز رعیت به چوپان برای در امان ماندن از حمله دشمن، تنفیذ قدرت شاهان از سوی مجتهدان (نواب عام) و ... همان‌گونه که اشاره شد، تفکیک مبانی سنتی اقتدار از مبانی دینی آن بسیار مشکل، و تنها به طور انتزاعی امکان‌پذیر است. در عمل، این عناصر و مؤلفه‌ها چنان درهم تنیده و آمیخته بودند که آنها را بدون یکدیگر نمی‌شد تصور کرد.

با ورود برخی از مفاهیم و اندیشه‌های مدرنیته به جامعه ایران و ایجاد دگرگونی در حوزه گفتمان و فرهنگ سیاسی، بینش و نگرش قشرهایی از مردم (عموماً شهرنشینان) نسبت به پدیده سیاست و حکومت، تا حدودی تغییر کرد. مسئول بودن شاه در برابر سرنوشت کشور، لزوم پاسخگو بودن دولت و شاه در برابر اعمال کارگزاران حکومت، ضرورت حاکمیت قانون و تساوی همه افراد ملت در برابر آن، پیدایش و گسترش مفاهیم جدیدی نظیر ملت (به مفهوم جدید و غربی آن) و ...، از جمله دگرگونی‌هایی بود که بتدریج در فرهنگ سیاسی جامعه رخ می‌داد.

متناسب با این دگرگونی‌ها، انتظارات جامعه از حکومت و دولت نیز تغییر می‌کرد. برای

نمونه، بتدریج در میان اقشار نوگرا و تحصیلکرده شهری، دستگاه دولتی از حالت یک قیم و صاحب اختیار صرف، به سرپرستی مسئول و دارای اختیارات محدود تغییر ماهیت می داد. این تحولات اندیشگی، خبر از پیدایش مبانی جدید اقتدار در فرهنگ سیاسی می داد؛ مبانی عرفی-قانونی. این مبانی جدید، همان گونه که از نامش پیداست، بیش از آن که ریشه در میراث بر جای مانده از روابط اجتماعی گذشته و نیز تعالیم و آموزه های دینی -بنابر قرائت رایج آن روز- داشته باشد، حاصل آشنایی ایرانیان با دستاوردهای فرهنگ و تمدن غرب بود؛ تمدن و فرهنگی که در جایگاه زمانی و مکانی خاص خویش به بار نشسته بود و ثمره های چشمگیر خویش را نوبه نوبه رخ می کشید. برآیند این رویارویی نابرابر میان دو فرهنگ و تمدن غربی و ایرانی-اسلامی، به زبان بی زبانی با وجدان عمومی جامعه ما سخن می گفت و در برابر پرسشهای حیرت آمیز ایرانیان از چرایی پیشرفت شتابان غرب و عقب ماندگی روزافزون خود، انگشت اشارت را به سوی نبود قانون در جامعه و خودکامگی و ناشایستگی حاکمان، نشانه می رفت. طبیعی است که دخالت های ویرانگر قدرتهای استعماری در امور ایران نیز از مجرای همین حکومت های نالایق صورت می گرفت. چنین بود که بارزترین ویژگی مبانی جدید اقتدار، تکیه و تأکید بر حاکمیت قانون و تحدید اختیارات شاه بود.

مراد از پسوند «عرفی-قانونی» در اینجا، شاخصه هایی است که با دستاوردهای روزآمد بشری و تجارب برگرفته از جوامع دیگر-عمدتاً غربی-سازگاری و

تلائم داشته باشد. این مبانی جدید در تقابل آشکار با مبانی سنتی اقتدار بود، اما لزوماً با مبانی دینی اقتدار، تضاد و ناهمسازی نداشت. این امر علاوه بر ماهیت آزادی خواهانه و عدالت طلبانه اسلام و تشیع، به موضع گیری و شیوه برخورد علما و مجتهدان با موج نوگرایی در جامعه ایران مربوط می شد. زیرا می دانیم که اصول و مبانی دینی عمدتاً از سوی نمایندگان رسمی نهاد دین - یعنی علما و مجتهدان و در مرتبه پایین تر، واعظان- بیان می شد و رأی و نظر آنان، همواره از سوی جامعه به مثابه رأی و موضع دین پذیرفته می گردید. از سوی دیگر، به رغم همگرایی بالایی که در ابتدای تأسیس سلسله قاجار در ایران، میان علما و شاهان این سلسله به چشم می خورد، از فردای شکست ایران در جنگ با روس، شکافی رو به گسترش میان روحانیت و حکومت پدیدار گشت. این شکاف و واگرایی بویژه در دوران حکومت محمدشاه و صدراعظم صوفی مسلک او، حاجی میرزا آغاسی، شدت گرفت. ۲۸

بدین ترتیب، روحانیت که از ابتدای حکومت قاجاریان، در برابر رقیبان بالقوه خویش (صوفیه، شیخیه، اخباریه، بابیه و...) قدرت روزافزونی یافته بود، در پی فرصتی بود تا از شرایط عمومی جامعه و عملکرد دستگاه ظلم و جور شاهی ابراز تبری کند. در این زمان، نه رقیبان روحانیت تا بدان حد قوی بودند که ترس از اوج گیری آنان، علما را به مماشات با حکومت و ادار سازد، و نه روحانیان در جامعه نیروی ضعیفی به شمار می آمدند که حکومت بتواند رود روی آنان بایستد، یا رأی و نظرشان را نادیده بگیرد. از این رو، بهترین شرایط برای آشکار شدن نارضایتی علما از عملکرد شاه و دولت، و همسویی روحانیت با اقشار تحصیل کرده و نوگرای جامعه فراهم گردیده بود. این فرصتی بود که روحانیت تلاش کند تا به مقابله عملی با نظرهایی پردازد که دین را عامل عقب ماندگی جامعه و مانع نوگرایی و دگرگونی اوضاع می شمردند. در واقع، روحانیت با تشخیص به موقع روند دگرگونی در فرهنگ سیاسی و مبانی اقتدار، کوشید تا جایگاه پیشروانه خود را در فرآیند دگرگونیهای سیاسی-اجتماعی آینده حفظ کند و در همان حال، رقیب بالقوه جدید- روشنفکران تحصیل کرده غرب- را که هنوز فاقد پایگاه اجتماعی بود، خلع سلاح نماید. گرفتن موضع مخالف در برابر وضع موجود و استناد به برخی از آیات و روایات برای اثبات عدم شایستگی حاکمان آن روز برای حکمرانی بر مسلمانان، و افزون بر این، یاری گرفتن از توان بالقوه موجود در متون دینی برای ترسیم جامعه ای آزاد و آباد و مبتنی بر قانون و نظام مطلوب، مخاطبان را متقاعد می کرد که از موضع دین و با حفظ اصول اعتقادی نیز می توان در پی اصلاح امور بود؛ و

برای بهبود بخشیدن به اوضاع کشور و رفع ظلم و ستم و دستیابی به آزادی، نیازی به دست شستن از ایمان و باور دینی نیست.

همراهی علما با روند رو به گسترش نوجویی و اصلاح طلبی، علاوه بر تحکیم موقعیت دین در جامعه، بر قدر و اعتبار اجتماعی خود ایشان نیز می‌افزود و این امر انگیزه علما را برای مشارکت فعال در این جنبش اجتماعی، دوچندان می‌ساخت.

بدین ترتیب، همزمان با گسترش مفاهیم و آموزه‌های برگرفته از غرب، قرائتهای جدیدی از اصول و مبانی اسلام بویژه در مورد ظلم ستیزی و عدم تبعیت از حاکم جائز و لزوم برقراری عدالت در جامعه و... ارائه می‌گردید. این قرائتهای نو، بویژه از جهت کلی بودن مدعیات آن در زمینه آزادی و مساوات و قانون خواهی و مانند آن، بروز شکاف و تعارض میان علما و تحصیلکردگان تجددخواه را تا حدی منتفی ساخت و در مواردی، آن را تا فردای پیروزی انقلاب مشروطیت، به تأخیر انداخت.

مبانی عرفی-قانونی اقتدار بتدریج در فرهنگ سیاسی ایران جا باز می‌کرد و بویژه برخی از مظاهر آزادی خواهانه و ظلم ستیزانه آن، بی‌توجه به زمینه‌های تاریخی و فرهنگی خاصی که در غرب داشت، مورد عنایت و استقبال جامعه قرار می‌گرفت. برخی از این زمینه‌ها و آبخورها عبارتند از: فردگرایی، تفکیک حوزه دین از حوزه سیاست، گسترش حاکمیت قوانین عرفی بر حقوق مدنی و کاهش حضور و نفوذ قوانین شرعی و کلیسا، خردگرایی، سابقه حاکمیت فئودالیسم و قوی بودن قدرت اجتماعی-به مثابه عنصر تحدیدکننده قدرت دولتی- و مانند آن. تأملی اندک بر این بستر فرهنگی-تاریخی و مقایسه آن با شرایط روز ایران، زمینه‌های بروز تعارض و دوگانگی میان مبانی دینی و مبانی عرفی-قانونی اقتدار را به روشنی آشکار می‌سازد.

مفاهیم و مقولاتی نظیر آزادی، عدالت، مساوات، قانون و...، مطرح شده در محافل روشنفکری و مطبوعات دوران مشروطه-چون قانون، حبل‌المتین، اختر و...، که در خارج از ایران چاپ و به طور قاچاق به کشور وارد می‌شدند-چنان در کام مردم ستم زده و استبداد گزیده ایران شیرین می‌آمد که براحتی، همگان را مجذوب خویش می‌ساخت و هیچ نیروی سیاسی و اجتماعی را یارای مقابله با آن نبود. از این رو، تمامی گروههای فعال در جامعه می‌کوشیدند تا به گونه‌ای خود را با این مفاهیم و مقولات-که اکنون به صورت ارزشهایی غیرقابل تردید درآمده بود- همراه نشان دهند. بسیار معدودند کسانی که در آن بحبوحه هیجانهای سیاسی، در صدد تبیین

و روشن کردن معنای موضوعاتی نظیر مشروطه، آزادی و... برآمده باشند؛ تنها کسانی که به طور احساسی با قضیه برخورد نکرده بودند، به این مهم پرداختند. از جمله شیخ فضل الله نوری در جریان مهاجرت کبری به قم، در مورد معنای آزادی و مشروطیت به بحث با سید محمد طباطبایی می پردازد. ۲۹ جالب آن که پاسخی هم که طباطبایی به پرسشهای نوری می دهد، هرچند او را تا حدی قانع می کند، چندان دقیق نیست و حکایت از آن دارد که حتی سران اصلی مشروطه نیز بیش از آن که در پی تبیین دقیق معنای مشروطه و لوازم آن باشند، به کارکرد سیاسی- اجتماعی آن نظر داشتند. این اجمال گویی و پرهیز از ورود در جزئیات در مرحله مبارزه، امری لازم و مفید بود و توانست از تفرقه و پراکندگی نیروها جلوگیری کند. اما بتدریج که این شعارها و مفاهیم کلی شروع به پیاده شدن کرد، در عمل، مشکلاتی پیش آمد.

در فضای سرخوشانه ابتدای پیروزی انقلاب مشروطیت، گروهی از مشروطه خواهان تندرو، به دلیل اعتقاد خوش بینانه به ژرفای تحولاتی که صورت گرفته بود، کوشیدند تا تمامی معیارها و ضوابط اجتماعی مبتنی بر مبانی سنتی اقتدار، همچون شیخوخیت، قداست شاه، سلسله مراتب طبقات و شئون اجتماعی و مانند آن، را زیر پا نهند و به سرعت، ادبیات سیاسی متناسب با فرهنگ سیاسی غرب را در جامعه رایج نمایند. انتشار مقالات صریح

و توهین آمیز در مورد محمدعلی شاه و مادرش و همچنین مطالبی که احساسات مذهبی و مقدسات دینی جامعه را به استهزا می گرفت، به جای آن که کمکی به پیشبرد اهداف جنبش مشروطیت کند، آن را با بن بست روبه رو ساخت. زیرا این شیوه ها، بویژه آنگاه که با مقدسات دینی ارتباط می یافت، موجب برانگیختن سوءظن مردم و برخی از علما نسبت به اصل نهضت می شد و دلسردی و سرخوردگی آنان را به دنبال داشت. در این میان، کسانی که از اساس با مشروطه مخالف بودند با تمسک به این گونه تندرویها، مشروطیت را مخالف موازین اسلام معرفی می کردند و بر کوششهای خود علیه نظام نوپای مشروطه می افزودند.

رودرویی مشروطه خواهان و مخالفان آنان - که عمدتاً در پوشش مشروعه خواهی ظاهر می شدند - ساختار سیاسی جدید ایران را که در مرحله تأسیس به سر می برد، با بحران و بی ثباتی مواجه ساخت. موج فزاینده ترورها، اعدامها، مناقشه ها و درگیریهای دوطرف، در نهایت به استقرار مجدد نظام استبدادی (استبداد صغیر) انجامید و مجلس، منکوب و آزادیخواهان، دربند شدند. این تحول، شادمانی و رضایت خاطر مخالفان مشروطه را به دنبال داشت و آنان پنداشتند که «غائله» خاتمه یافته است. اما دگرگونی ای که در فرهنگ سیاسی و مبانی اقتدار در جامعه ما پیش آمده بود، مانع از بازگشت به شرایط سابق می شد. چرا که مردم، دیگر به هیچ وجه حاضر نبودند بر اساس مبانی سنتی اقتدار زیر بار حکومت خودکامه محمدعلی شاه بروند. از این رو، ابراز مخالفتها از گوشه و کنار کشور اوج گرفت و از مرحله مسالمت آمیز فراتر رفته، حالت قیام مسلحانه علیه دولت مرکزی به خود گرفت؛ که منجر به سرنگونی و فرار محمدعلی شاه شد.

با این مرور بسیار اجمالی و مختصر، بر برهه شکل گیری و پیروزی مشروطه و سپس ناکامی و شکست آن، اینک باز می گردیم به تحلیل و آزمون فرضیه خویش در این نوشتار.

بر مبنای استدلال کلی ما در این نوشتار، دگرگونی در بخشی از نظام اجتماعی (مبانی اقتدار و فرهنگ سیاسی)، از آنجا که با پاسخ مناسبی از سوی اجزاء دیگر آن (نظام و ساختار سیاسی) مواجه نگردید، تعادل کل نظام اجتماعی را به هم ریخت. زیرا مبانی پیشین اقتدار، تا حدود زیادی اعتبار خویش را نزد افکار عمومی از دست داده بود و نمی توانست اطاعت داوطلبانه جامعه را برانگیزد. در اعلامیه ها و شبنامه هایی که در آستانه انقلاب مشروطیت، در تهران پخش می شد مضامینی وجود دارد که فروپاشی مبانی پیشین اقتدار را به روشنی نشان می دهد. برای نمونه، در یکی از این اعلامیه ها آمده است:

اخطار. گویا اعلیحضرت شاهنشاهی فراموش کرده است که برای رسیدن به تاج و تختش جز دو تلگرام از دو خط و احضارش به پایتخت [،]، پایه ای دیگر نداشته و او از مادر با دیهیم شاهی و خاتم ملک زاییده نشده و قبالة سلطنت از آسمان و خدای جهان در دست نداشته. یقیناً اگر لحظه ای به اندیشه فرو می شد که این پادشاهی تنها بستگی به پذیرش و رویگردانی ملت دارد و کسانی که او را بدین جایگاه بلند گزیده و به شاهی شناخته اند به برداشتن [او] و گزیدن دیگری به جایش نیز توانا هستند، هرگز از راه راست و عدالت و رعایت مقتضیات سلطنت مشروطه انحراف نمی ورزید. ۳۰ (تأکیدها از ماست.)

آشکار است که در این اعلامیه و امثال آن، از عناصر اصلی اقتدار سنتی - قداست شاه و اعتقاد به ارتباط مستمر حاکم با خداوند - خبری نیست. در عوض، مبانی و عناصر جدیدی همچون «پذیرش و رویگردانی ملت» در تحکیم یا تزلزل اقتدار شاه، مؤثر شناخته شده است. اما این مبانی جدید نیز، به رغم مطرح بودن در جامعه، هنوز در ذهن و ضمیر مردم تثبیت نشده بود، به گونه ای که مبنای رفتار سیاسی آنان قرار گیرد؛ و از سوی دیگر نیز با زمینه و بستر کلی روابط اجتماعی - که همچنان متأثر از گفتمان پدرسالار و ساخت عمودی قدرت بود - همخوانی نداشت. به عبارت دیگر، دگرگونیهای صورت گرفته در جریان نهضت مشروطه، به رغم جلوه و جلای بیرونی (تشکیل مجلس شورای ملی، تصویب قانون اساسی، آزادی مطبوعات و...) از عمق و ژرفای کافی در ساخت قدرت و روابط اجتماعی بی بهره بود. در واقع، هیچ یک از شاخصها و عناصر فرهنگی جدید، از قبیل احترام به قانون و رأی اکثریت، پذیرش حق مردم در تعیین سرنوشت خویش، آزادی بیان، مساوات در برابر قانون و...، آنچنان در فرهنگ جامعه استقرار نیافته بود که مردم، در عین حال که این ارزشها را عزیز و محترم می شمردند، به توابع و لوازم آنها نیز تن در دهند. به گونه ای که برای نمونه، بیشتر هواداران عدالت و آزادی، در روابط فردی و اجتماعی خویش، مستبدانه عمل می کردند و در واقع، هریک در حد خود، «شاه» بودند. بن مایه های فرهنگ پدرسالار (پاتریمونیا) همچنان بر شبکه روابط فردی و اجتماعی سیطره داشت و پیش از آن که با مفاهیمی از قبیل آزادی، عدالت، برابری و...، سازگاری داشته باشد، با روابط مبتنی بر آمریت و قدرت پیشین تناسب داشت. به گفته محمدعلی همایون کاتوزیان، انقلاب مشروطیت برای مشروط کردن حکومت به قانون برپا شد. اما نتیجه آن بیشتر منجر به

بی‌نظمی و گریز از مرکز شد، تا حکومت قانون. و این امر بیش از آن‌که معلول دخالت و تجاوز قدرتهای خارجی در جنگ جهانی اول باشد، ریشه‌های داخلی و تاریخی داشت. زیرا تغییر عمده‌ای در بینش مردم نسبت به دولت پدید نیامده بود.^{۳۱}

اما به هر حال، فروپاشی مبانی سنتی اقتدار آنچنان گسترده بود که حتی ادبیات سیاسی مخالفان مشروطه را نیز تحت تأثیر قرار داده بود و این امر در روابط آنان با شاه، بازتاب داشت. برای نمونه، می‌توان به سخنان شیخ فضل‌الله نوری در دفاع از محمدعلی شاه و مخالفت با تأسیس دوباره مجلس شورا- در دوران استبداد صغیر- اشاره کرد. او خطاب به شاه می‌گوید:

اطاعت از او امر ملوکانه را تا آنجا بر خود واجب و لازم می‌دانیم که مخالف مذهب ما نباشد، ولی چیزی که مخالف مذهب ما باشد [=مشروطه] تا جان در بدن داریم نخواهیم گذاشت که اجرا شود.

او حتی در پاسخ شاه که فرمان لغو مشروطیت را موکول به مشورت با صدراعظم کرده بود،

گفت:

مشورت در محلی است که طریق دیگری داشته باشد و این امر ابداً ممکن نیست که انجام شود. صریحاً اعلیحضرت حال باید حکم بفرمایند در افناء مشروطه.^{۳۲}

این‌گونه مخاطبه و سخن گفتن تحکم‌آمیز با شاه، تا آن زمان بی‌سابقه بود و خود، نشان روشنی از کم‌رنگ شدن شئون ظل‌اللهی و قداست شاه است.

تصویری که از اوضاع سیاسی ایران در برههٔ پس از پیروزی مشروطیت و پایان استبداد صغیر می‌توان به دست داد، تصویری به شدت آشفته و درهم ریخته است: از سوی شاه و دربار و بیشتر صاحب‌منصبان کشور، که ظاهراً باید پاسدار و حامی نظام مشروطه باشند، دائم در حال دسیسه‌چینی علیه رکن اصلی مشروطه، یعنی مجلس، بودند. از سوی دیگر، علما و روحانیان که از چند دهه پیش از آن، در سایه وحدت مرجعیت و نیز مبارزه با استبداد و استعمار، به نیروی اجتماعی توانمندی در معادلات سیاسی-اجتماعی ایران تبدیل شده بودند، اکنون به دلیل بروز اختلاف نظر بر سر مشروطه و موضوعات جانبی آن دچار دو دستگی گردیده، تا حد تکفیر یکدیگر پیش رفته بودند و در نتیجه، انگیزه و توان تأثیرگذاری خود را تا حدود بسیاری از دست داده بودند.

با تزلزل مبانی اقتدار، شاهد افزایش بی‌ثباتی و ناامنی و کاهش «شاخصهای ثبات سیاسی» در کشور هستیم: انگیزه‌های «مشارکت در امور همگانی و ملی» که در دوران مبارزات مشروطه خواهی به اوج خود رسیده بود و مردم، حتی در شهرستانهای دور افتاده، با تشکیل انجمنهای محلی، خواهان مشارکت در سرنوشت خویش و پیگیر اوضاع تهران بودند، پس از مدتی به دلیل یأس از روند امور و کشاکشهای مدام، بسیار کاهش یافت و به دلسردی و سرخوردگی انجامید.

در این زمان، از میزان «اخلاق مدنی و روح عمومی در جامعه» نیز به شدت کاسته شده و مبارزه مسالمت آمیز و مناقشه لفظی، جای خود را به عدم تحمل و تلاش برای حذف فیزیکی یکدیگر داده بود. بالا گرفتن موج اعدام و ترور سیاسی، همچون اعدام شیخ فضل‌الله نوری و میرهاشم دوچی از سران مخالفان مشروطه، ترور منجر به قتل سید عبدالله بهبهانی از رهبران مشروطیت، ترور علی محمدخان تربیت و سید عبدالرزاق از رهبران دموکراتها، ترور قوام‌الملک و دوروحانی در شیراز، ترور ستارخان در تهران؛ افزایش موج جدایی طلبی در گوشه و کنار کشور، شورش، تحصن، تبعید مخالفان و مانند آن، شواهدی بر این امرند.

«رضایت نسبی از عملکرد نظام سیاسی» که در دوران پیروزی، اوج گرفته بود و مردم نسبت به کل نظام، بویژه نسبت به بخشهایی از آن، نظیر مجلس، حمایت بی‌شایبه‌ای ابراز می‌داشتند، با بمباران مجلس و سرکوب مطبوعات آزادی‌خواه و حوادث پس از آن، کاهش یافت و جامعه دوباره شیوه بی‌تفاوتی را در پیش گرفت.

شاخص دیگر ثبات سیاسی، یعنی «قانونمند شدن قدرت دولت»، تقریباً سالبه به انتفای موضوع بود. زیرا با افزایش دخالت دولتهای بیگانه - روس و انگلیس - و بالا گرفتن موج تجزیه طلبی در گوشه و کنار کشور، قدرت دولت مرکزی به شدت تحلیل رفته بود و دیگر، حتی کارگزاران رده بالای حکومتی در شهرستانها نیز، در مواردی دستورهای مرکز را به چیزی نمی‌گرفتند.^{۳۳} این در حالی است که در ابتدای پیروزی مشروطیت، میزان احترام و وفاداری به دولت مرکزی در جامعه چنان بالا بود که در مواردی، حتی سران عشایر و طوایف کوچنده، که هیچ‌گاه در برابر حکومت مرکزی تن به اطاعت نداده بودند، داوطلبانه خود را پیرو دستورهای پایتخت معرفی می‌کردند. فریدون آدمیت در ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران به مکاتباتی میان کنسول انگلیس و سران عشایر فارس اشاره می‌کند که طی آن «چون انگلیسیان راجع به امنیت

فارس، شرحی به سردار عشایر نگاشتند، چنین جواب شنیدند: برای استرداد نظم باید اوامر از جانب دولت متبوعه ایران برسد. مقام انگلیسی که ظاهراً انتظار این گونه تبعیت و وفاداری نسبت به دولت مرکزی را از عشایر نداشته، از موضع انفعال اعتراف می‌کند: «بلی، چنین است و دوستدار هم... چنین تصویری نخواهد کرد که خواستار امری از جانب اجل عالی بشوم که خلاف امر دولت متبوعه عالی باشد.»^{۳۴}

نتیجه گیری

بدین ترتیب، بر مبنای الگوی ساختی-کارکردی تالکوت پارسونز و با توجه به نگاه اجمالی ای که به سیر تحولات سیاسی-اجتماعی ایران در یکی دو سده اخیر داشتیم، می‌توان گفت که در ابتدای برهه مزبور، ورود عناصر و مفاهیمی از فرهنگ و تمدن غرب به ساحت اندیشه و رفتار سیاسی کشور ما، منجر به بروز دگرگونیهای گسترده ای-هرچند سطحی-در گفتمان و فرهنگ سیاسی شده است؛ پیدایش نگرشها و انتظارات جدید نسبت به پدیده سیاست و دولت و نقش آن در حیات جمعی، از عمده ترین این دگرگونیهاست. بارزترین نمودهای این تحول در فرهنگ سیاسی را می‌توان در موارد زیر برشمرد: قداست زدایی از قدرت و حکومت، چرخش نسبی در منشا مشروعیت حاکم از آسمان به زمین، نفی تبعیت مطلق از شاه، حق چون و چرا کردن در تصمیمات و خط مشیهای نظام سیاسی، و مانند آن.

این تحولات، هرچند نسبی و کم‌ژرفا، تأثیرات شگرفی بر ساحت زندگی سیاسی و روابط اجتماعی-و نمونه‌اعلای آن، یعنی رابطه جامعه و دولت-گذاشت و بویژه از جنبه سلبی، تحولات چشمگیری پدید آورد؛ که می‌توان با تعبیر «فروپاشی مبانی سنتی اقتدار» از آن یاد کرد. اما از نظر ایجابی، مدیریت این تحولات چندان کارآمد نبود که قادر به ارائه ترکیب جدید و همگونی از مبانی اقتدار، اعم از سنتی، دینی و عرفی-قانونی، به ساحت زندگی سیاسی باشد. در نتیجه، جامعه به نوعی دچار سرگشتگی و بلا تکلیفی در برابر پدیده قدرت و حکومت شد. زیرا تا پیش از این دگرگونیها، نظام فرهنگی و مبانی اقتدار-مرکب از عناصر سنتی و دینی-به واسطه برخورداری از انسجام نسبی درونی و همخوانی و هماهنگی با دیگر عرصه های زندگی فردی و اجتماعی، توان آن را داشت که جامعه را، با موفقیت، به تبعیت از قدرت سیاسی موجود فراخواند.

اما مبانی جدید که از ترکیبی شتابزده، ناهمگون و موزاییک وار میان: ۱) برخی از عناصر و مؤلفه های سنتی، ۲) آموزه های دینی (با قرائت و برداشتی نو و سازگار با نگرشها و انتظارات جدید از سیاست و حکومت) و ۳) مفاهیم و الگوهایی از تجربه غرب در زمینه مردم سالاری و حکومت قانون تشکیل شده بود، قادر به هدایت و سمت و سو بخشیدن به رفتار جمعی در زندگی سیاسی نبود و بیشتر، تشنّت و ناهمگونی به بار می آورد، تا همدلی و انسجام.

این امر، استدلال کلی ما را در این نوشتار، یاری می رساند که: از آنجا که پذیرش و انقیاد نسبت به قدرت سیاسی، بر مبنای یک رشته اصول و بنیانهای فرهنگی و اعتقادی (مبانی اقتدار) صورت می گیرد، چنانچه به هر دلیل، تحولی اساسی در نظام فرهنگی- به عنوان بخشی از نظام اجتماعی- ایجاد شود و این دگرگونی با پاسخی درخور، از سوی دیگر اجزاء نظام اجتماعی همراه نگردد، تعادل کل نظام برهم می خورد و بی ثباتی سیاسی افزایش می یابد.

از این رو می توان گفت: ۱) با توجه به تأثیر مستقیم کیفیت و هیأت تالیفی مبانی اقتدار بر زندگی سیاسی، تحلیل و تبیین محتوایی مبانی اقتدار در فرهنگ سیاسی هر جامعه، شیوه ای قابل اتکا برای فهم تحولات سیاسی- اجتماعی آن جامعه است.

۲) یکی از راههای حفظ ثبات سیاسی، ایجاد و گسترش همگونی پایدار میان اجزاء نظام اجتماعی در کل، و میان مؤلفه های تشکیل دهنده مبانی اقتدار، به طور خاص است.

جستجوی همیشگی و نقّادانه در میان عناصر و مؤلفه های سنتی اقتدار، و گزینش، پالایش و پرورسازی موارد قابل اتکای آن در دنیای جدید، تلاش برای فهم روزآمد از آموزه های دینی با عطف نظر به تحولات فرهنگی- اجتماعی و پرسشهای نو، و نیز برخورد فعالانه و گزینشگرانه با الگوها و مفاهیم وارد شده از دیگر فرهنگها و تمدنهای، از جمله راهکارهایی هستند که در این زمینه می توان برای حفظ هوشیاری سیاسی و اجتناب از غافلگیر شدن در برابر نتایج و پیامدهای تحولات زیر سطحی و آرام فرهنگی برشمرد.

پی نوشتها:

۱. گزارش نسبتاً جامعی از نظریه های مربوط به تحلیل انقلاب اسلامی، در اثر ذیل آمده است: حمیرا مشیرزاده، «نگرشی اجمالی به نظریه های انقلاب در علوم اجتماعی»، در: مجموعه مقالات انقلاب اسلامی و ریشه های آن (۱)، قم، معاونت امور اساتید نهاد نمایندگی رهبری در دانشگاهها، ۱۳۷۴، ص ۸۵-۱۵.
۲. بررسی ممتعی از معانی مختلف «اقتدار» در فصل پنجم از کتاب فلسفه سیاسی، ویراسته آنتونی کوئینتن آمده است. اما به طور خلاصه، در بیان تفاوت میان قدرت و اقتدار، گفته شده است: قدرت یعنی توانایی تأمین اطاعت، و اقتدار یعنی حق چشمداشت اطاعت.
۳. برای شاخصهای ثبات سیاسی، از جمله ر.ك: ساموئل هانتینگتون، سامان سیاسی در جوامع دستخوش دگرگونی، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر علم، ۱۳۷۰، ص ۶ و ۲۳-۲۸.
۴. مونتی پالمر، لاری اشترن، چارلز گایل، نگرشی جدید به علم سیاست، تهران، دفتر مطالعات سیاسی و بین المللی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۲-۱۰۳.
۵. پیشین.
۶. مستدل ترین و علمی ترین تلاش را در این راه، آیت الله میرزا محمد حسین نائینی در تنبیه الامه و تنزیه الملة به انجام رسانده است.
۷. ر.ك: Robert Dowse & John Hughes, *Political Sociology*, 1986, ch.2؛ نیز: جورج ریتزر، نظریه جامعه شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۷۴، ص ۱۱۸.
۸. غلام عباس توسلی، نظریه های جامعه شناسی، تهران، سمت، ۱۳۶۹، ص ۱۸۹.
۹. پیشین، ص ۱۸۸.
۱۰. جورج ریتزر، پیشین، ص ۱۳۱؛ نیز غلام عباس توسلی، پیشین، ص ۱۸۶-۱۸۷.
۱۱. جورج ریتزر، پیشین، ص ۱۳۱-۱۳۲.
۱۲. غلام عباس توسلی، پیشین، ص ۱۸۷.
۱۳. جورج ریتزر، پیشین، ص ۱۲۹-۱۳۲.
۱۴. پیشین، ص ۱۵۲-۱۵۳.
۱۵. پیشین، ص ۱۸۱.
۱۶. پیشین، ص ۱۸۲.

۱۷. پیشین، ص ۱۸۱.
۱۸. پیشین، ص ۱۴۲-۱۴۳. برای توضیح پیرامون سه مرحله مزبور، ر.ک: عماد افروغ، «خرده فرهنگها و وفاق اجتماعی»، نقد و نظر، ش ۷-۸، ص ۱۵۷-۱۷۱.
۱۹. جورج ریترز، پیشین، ص ۱۴۳.
۲۰. پیشین.
21. Micheal Thompson & ..., **Cultural Theory**, Boulder & ..., Westview Press, 1990.
۲۲. همان گونه که اشاره شد، در مکتب ساختی-کارکردی پارسونز، یکی از کارکردهای هر نظام سیاسی یا اجتماعی، «تطبیق» است؛ یعنی این که نظام باید بتواند خودش را با موقعیت و محیطی که در آن قرار گرفته است تطبیق دهد و محیط را نیز با نیازهای سازگار سازد. (جورج ریترز، پیشین، ص ۱۳۱).
۲۳. تد رابرت گر، چرا انسانها شورش می کنند، ترجمه علی مرشدی زاد، تهران، پژوهشکده مطالعات راهبردی، ۱۳۷۷، ص ۲۰۷.
۲۴. پیشین، ص ۲۰۵-۲۰۶.
۲۵. پیشین، ص ۲۰۷-۲۰۸.
۲۶. پیشین، ص ۲۷۶.
۲۷. پیشین، ص ۲۷۷.
۲۸. برای مطالعه روند واگرایی روحانیت و حکومت قاجار، ر.ک: حامد الگار، نقش روحانیت پیشرو در جنبش مشروطیت، ترجمه ابوالقاسم سرّی، چاپ دوم، تهران، توس، ۱۳۵۹.
۲۹. غلامحسین زرگری نژاد، رسائل مشروطیت، تهران، انتشارات کویر، ۱۳۷۴، ص ۱۷-۱۸.
۳۰. نقل از: ادوارد براون، انقلاب ایران، ترجمه احمد پژوه، ص ۱۷۱.
۳۱. محمدعلی همایون کاتوزیان، چهارده مقاله در ادبیات، اجتماع، فلسفه و اقتصاد، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۳، ص ۱۹۰-۱۹۱.
۳۲. محمد ترکمان، رسائل، اعلامیه ها، مکتوبات، ... و روزنامه شهید فضل الله نوری، جلد اول، تهران، رسا، ۱۳۶۲، ص ۳۷۱-۳۷۵.
۳۳. برای نمونه، ر.ک: محمدعلی همایون کاتوزیان، مصدق و مبارزه برای قدرت در ایران، ترجمه فرزانه طاهری، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۲، ص ۲۵ و ۲۶.
۳۴. فریدون آدمیت، ایدئولوژی نهضت مشروطیت ایران، تهران، انتشارات پیام، چ اول، ۱۳۵۵، ص ۳۵۵.