

مؤلفه‌های سازنده فرهنگ سیاسی شایسته در سپهر سیاست‌ورزی امام علی (ع)

جلال درخشه^۱

استاد علوم سیاسی دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

احمد شریعت‌مداری

دانشجوی دکتری دانشکده معارف اسلامی و علوم سیاسی دانشگاه امام صادق (ع)

(تاریخ دریافت: ۹۶/۷/۲۵ - تاریخ تصویب: ۹۶/۸/۱۵)

چکیده

در واکاوی تقابل دو ساحت فرهنگی در دوران حکومتی امام علی (ع)، یک طرف فرهنگ عمومی و به تبع آن فرهنگ سیاسی جاهلیت است که ریشه‌های آن در باطن برخی از مسلمانان صدر اسلام باقی مانده و در دوره خلفای پیش از امیرالمؤمنین (ع) بازتولید شده و طرف دیگر این منازعه، فرهنگ سیاسی شایسته و بایسته از منظر امیرالمؤمنین (ع) قرار دارد که با دو رکن "علم‌آموزی" و "اراده‌سازی" شناخته می‌شود. در پاسخ به این پرسش اصلی که امام علی (ع) چه تصویری از فرهنگ سیاسی اسلامی ارائه داده‌اند، می‌توان گفت که ایشان درصدد توجه‌بخشی به ساحت عقل و ملزومات معرفتی آن و تقویت اراده و بایسته‌های ایمانی‌اش بودند و متقابلاً پاکسازی جامعه از فرهنگ سیاسی جاهلیت (که اقتضانات خاص خود را داشته و مانع حرکت سیاسی مطلوب قلمداد می‌شده است) را ضروری می‌دانستند. بنابراین امام با توجه به اهمیت و جایگاه فرهنگ در کنش سیاسی، اصلاحاتی ریشه‌ای و دامنه‌دار را در صحنه فرهنگ سیاسی پی‌ریزی کردند تا جهت رفتار سیاسی مسلمانان را به سمت مطلوب پیش برند. در این مقاله از روش توصیفی-تحلیلی برای رهنمون شدن به ابعاد سازنده فرهنگ سیاسی برگزیده در سیاست‌گذاری‌های امام (ع) استفاده شده و با ذکر دوگانه‌های مفهومی متضاد از ابعاد این دو فرهنگ سیاسی تشریح شده است.

واژگان کلیدی

حکومت امام علی (ع)، سیاست علوی، عقل و اراده، علم و ایمان، فرهنگ جاهلیت، فرهنگ سیاسی

مقدمه

فرهنگ سیاسی به‌عنوان مؤلفه‌ای اثرگذار بر کنش سیاسی فهم می‌شود که به‌نوعی به تأثیر روان و ادراک جمعی بر رفتار سیاسی نظر دارد. این مفهوم سیاسی را هر کلان نظریه‌ای به‌صورت برساخته از مبانی خود تعریف می‌کند و از این‌رو نمی‌توان انتظار تعریفی یگانه از آن داشت؛ به‌خصوص آنکه این ترکیب اضافی، دو واژه پر از ابهام فرهنگ و سیاست را به هم پیوند داده است. به هر صورت پژوهش‌های محققان بزرگی چون آلموند، وربا، پای، کلمن، اینگلهارت و دیگران امکان تعریف را عملی‌تر کرد.

آلموند به‌عنوان پیشگام به‌کارگیری دانش‌واژه فرهنگ سیاسی، آن را الگوی ایستارها و سمت‌گیری‌های فردی نسبت به سیاست در میان اعضای یک جامعه تعریف می‌کند (عالم، ۱۳۸۶: ۱۱۳). با لحاظ اجزای این تعریف مرسوم، می‌توان گفت که فرهنگ سیاسی از ادراکات سیاسی-اجتماعی^۱ نشأت می‌گیرد. به بیان هیوود، بخش بزرگی از سیاست، در ذهن ما سامان می‌گیرد و اندیشه‌ها، ارزش‌ها، تکلیف‌های ذهنی ما درباره چگونگی شکل‌گیری جامعه، انتظارات، امیدها و ترس‌های ما از حکومت را شکل می‌دهد (هیوود، ۱۳۹۲: ۲۹۰).

دغدغه ادراک درست سیاسی و فهم از فرهنگ سیاسی به‌عنوان ادراک جمعی که علاوه بر حوزه گزاره‌های هست‌محور با حوزه گرایشی نیز همراه است، انگیزه اصلی این نوشتار در توجه به نهج‌البلاغه و دریافت فرهنگ سیاسی با دو رکن عقل و اراده است. به‌عبارت دیگر، امام علی (ع) برای اصلاح کنش سیاسی، مؤلفه فرهنگ سیاسی را به‌عنوان بخش مهمی از سیاست در ذهن مدنظر داشته‌اند و برای اصلاح فرهنگ سیاسی موجود در جامعه خود و ترویج فرهنگ سیاسی مطلوب، از یک طرف در پی اصلاح ساحت تعلیم و تعلم و گسترش ابزار تعقل بوده‌اند و از طرف دیگر، قوت‌بخشی به اراده‌ها را برای غلبه بر موانع به‌جامانده از فرهنگ سیاسی نامطلوب ضروری می‌دانستند.

همواره تلاش بر آن بوده است که در مقام مطالعات علمی، فرهنگ سیاسی به‌مثابه مؤلفه‌ای توصیفی و غیرهنجاری دنبال شود؛ اما اگر نظامی سیاسی پیشاپیش در نظر گرفته شد، آن هنگام می‌توان از فرهنگ سیاسی مطلوبی سخن گفت که غایت‌انگاران در پی تحقق آن نظام مطلوب است. چنانکه در مطالعات قرن بیستمی فرهنگ سیاسی، نظم سیاسی دموکراتیک به‌عنوان غایت حکومتی مورد توجه بوده است (بدیع، ۱۳۷۶: ۶۶).

در این مقاله، الگوی حکمرانی علوی به‌عنوان نظم مطلوب سیاسی شناخته می‌شود و فرهنگ سیاسی مطلوب این الگو متناسب با نگاه امام علی (ع) بیان می‌شود. مؤلفه‌های مورد توجه امام در حوزه هنجارهای حاکمیتی از یک طرف و توصیفاتی که از جامعه و فرهنگ

حاکم بر آن ارائه می‌دهند از طرف دیگر، نشان‌دهنده نگاه اسلام به مقوله فرهنگ است؛ به این معنا که می‌توان از این مسیر، رهنمون به نظام ارزش‌ها و ایستارهای فرهنگی مطلوب و مورد توجه اسلام شد.

این مقاله با عبور از اتکای کامل بر رهیافت‌های سنت روان‌شناسانه فرهنگ سیاسی که به خرده‌فرهنگ‌ها و تمایزات گوناگون نظام فرهنگی بی‌توجه‌اند و عبور از سنت مردم‌شناسانه که از فرایندهای شناختی و عاطفی غفلت می‌کند، به جمع و اصلاح دو رویکرد در نظام فرهنگی مدنظر امام علی (ع) می‌رسد. در این نوشتار تلاش می‌شود از مجرای پژوهشی توصیفی-تحلیلی در نهج‌البلاغه، دو مقوله عقل و اراده به‌منزله پایه‌های شکل‌گیری فرهنگ سیاسی شایسته و متعالی در حکومت امام علی (ع) بررسی و دوگانه‌های تقابلی فرهنگ سیاسی جاهلیت و فرهنگ سیاسی اسلامی ذکر شود.

مبانی نظری

مفهوم فرهنگ سیاسی و دخالت محرک‌های درونی و ناپیدا، از قرن‌ها پیش برای دریافت چگونگی تعمیم دادن چهره‌های مختلف قدرت در موقعیت‌های گوناگون به‌کار گرفته می‌شد. خصوصیات و طبایع^۱ افلاطون، روح‌القوانین^۲ منتسکیو، آداب و رسوم^۳ ژان ژاک روسو، منش و الگوهای رفتاری^۴ هیوم، عادات قلب^۵ الکسیس دو توکویل، آگاهی جمعی^۶ امیل دورکیم و نظامات اقتدار^۷ وبر را می‌توان اجداد مفهوم نوین فرهنگ سیاسی^۸ دانست (Gendzel, 1997: 226). حتی شاید بتوان عرف و سنت برک، ایدئولوژی مارکس و روح ملی یا ناسیونالیسم فرهنگی هر دو را نیز در این دسته‌بندی گنجانند (هیود، ۱۳۹۲: ۲۹۱).

در یک دسته‌بندی متأخر و معتبر، ریچارد ویلسون با نگاهی بازبینانه و با توجه به آثار شاخص نگاشته‌شده در زمینه مسئله فرهنگ سیاسی، پنج رهیافت کلان را شناسایی می‌کند:

۱. رهیافت هرمنوتیکی یا تفسیری که متأثر از کلیفورد گیرتز است؛ ۲. رهیافت نظریه فرهنگی که مری داگلاس را محور طرح آن قرار داده است؛ ۳. رهیافت منش اجتماعی که در حوزه روان‌شناسی اجتماعی تعریف می‌شود؛ ۴. رهیافت یادگیری اجتماعی و توضیح در

-
1. Dispositions
 2. Sprite of the Laws
 3. Mores
 4. Manners
 5. Habits of the Heart
 6. Collective Consciousness
 7. Authority Systems
 8. Political Culture

خصوص نقش جامعه‌پذیری در ارزش‌ها و رفتار؛ ۵. رهیافت شناختی که با تمرکز بر نظریات رشد، نسبت رشد فردی و اجتماعی را ارزیابی می‌کند (Wilson, 2000: 246 - 273).
به‌نوعی می‌توان نگاه ویلسون را متأثر از مناقشه سطح تحلیل فردی و کلی (روان‌شناختی- مردم‌شناختی) در بررسی پدیده‌های اجتماعی دانست، همچنان که این تقسیم با تاریخ علمی سیاسی نیز همراهی قابل قبولی دارد.

۱. رهیافت یادگیری اجتماعی (The Social Learning Approach)

بی‌شک پژوهش‌های آلموند و وربا در توجه علمی به فرهنگ سیاسی به‌عنوان یک پدیده سیاسی مدرن بسیار مؤثر بوده و تلاش آنها در تفکیک معنای فرهنگ سیاسی از پدیده‌های مشابه، مهم‌ترین اقدام اولیه در این راه بوده است (Almond, Verba, 1963: 12). تلاش‌های آلموند و وربا و نسل متأثر از مردم‌شناسی، ناظر به تطبیق فرهنگ‌های ملت‌های مختلف در ساحت سیاست بود. آنها به‌دنبال فهم پایداری دموکراسی در ملت‌ها در فاصله بین دو جنگ جهانی بودند. آلموند در مقاله ۱۹۵۶ که نقطه عطفی در پژوهش‌های این حوزه محسوب می‌شود، فرهنگ سیاسی را نوعی الگوی خاص در جهت‌گیری عمل سیاسی می‌داند که از این طریق نوعی رفتار سیاسی خاص از بازیگر سیاسی انتظار می‌رود (Gendzel, 1997: 227; Almond, 1956: 398). همچنین آلموند و وربا به بررسی چند هزار نفری از شهروندان پنج کشور می‌پردازند که کتاب معروف فرهنگی مدنی (۱۹۶۳) حاصل این تحقیق است. او در این کتاب، جهت‌گیری‌ها^۱ را ابعاد درونی و نهادینه‌شده موضوعات سیاسی، نظام سیاسی و عملکرد آن می‌داند که در شناخت‌ها، احساسات و ارزیابی‌های درونی‌شده نمود می‌یافت (Almond, Verba, 1963: 13). سطح تحلیل در این تحقیق، افرادند و آلموند و وربا متناسب با جهت‌گیری‌ها، سه فرهنگ سیاسی و به‌تبع آن، سه شخصیت مشارکت‌جو، تبعی^۲ و کوتاه‌اندیشانه را دسته‌بندی کردند. آلموند و پاول در ۱۹۷۸، ضمن برشمردن این سه نوع فرهنگ سیاسی، از فرهنگ سیاسی مختلط که حاصل درهم‌آمیختگی این فرهنگ‌های سیاسی است، نام می‌برند (عالم، ۱۳۸۶: ۱۱۵-۱۱۴).

۲. رهیافت شخصیت اجتماعی (The Social Character Approach)

این رهیافت نیز متأثر از رویکرد مردم‌شناسانه، روان‌شناسی ادراکی و تکنیک‌های جامعه‌شناسانه سنجش گرایش توده‌هاست. منش یا شخصیت اجتماعی، تغییرپذیری فرهنگ سیاسی

به‌خصوص در برخی از عناصر پایدار آن را ناممکن می‌داند. کسانی چون ادوارد سی بنفیلد، لوسین دبلیو پای از این دسته‌اند (قیصری و شکوری، ۱۳۸۱: ۳۸).

پای مطالعات خود را ذیل حیطة "سیاست و شخصیت" در آسیای جنوب شرقی دنبال کرد و معتقد بود که می‌توان فرهنگ سیاسی آسیایی را به‌گونه‌ای دسته‌بندی کرد که از نمونه‌های آن در آمریکای لاتین، آفریقا و غرب جدا شود. او باور داشت که میل و خصلت آسیایی، ارزش جمعی بودن را بیشتر مدنظر قرار می‌دهد و آسیایی‌ها نسبت به غربی‌ها، کمتر فردگرا هستند (Ruttan, 1989:19-20).

۳. رهیافت معرفت‌شناسانه - شناختی (The Cognitive Epistemological Approach)

این رویکرد نوین در فرهنگ سیاسی با تمرکز بر مطالعات ژان پیازه شروع شد. این رهیافت، سطح تحلیل در جهت‌دهی ارزش‌ها را به درون انسان و فرایندهای شناختی او می‌کشاند. زندگی اجتماعی و فردی به‌عنوان سازمان‌دهندگان متقابل و تکاملی یکدیگر تلقی می‌شوند و تعامل مستمری بین سازه‌های فردی و اجتماعی معنا وجود دارد. در سطح فردی، تغییرات وابسته به سن در ساختار تفکر اتفاق می‌افتد و این به شکل‌گیری مفاهیم پیچیده و در عین حال انتزاعی درباره‌ی مواردی مانند اطاعت، تعهدات، رابطه با حاکمیت و خیرخواهی منجر می‌شود. در سطح اجتماعی نیز به‌طور فزاینده‌ای، نسخه‌های پیچیده‌ی هنجاری تکامل می‌یابد تا تراکنش هزینه‌های درگیری و مواجهه با سلسله‌مراتب حاکمیتی را کاهش دهد. همچنین زیربنای اخلاقی را برای همبستگی ایجاد کند (Wilson, 2000: 261).

۴. رهیافت نظریه فرهنگی (The Culture Theory Approach)

این رهیافت در نقد رهیافت یادگیری اجتماعی قوام یافت. به‌طور واضحی از رجوع مستقیم به متغیرهای روان‌شناختی فردی دور می‌شود و به‌جای آن بر گونه‌شناسی تمایزات بین خرده‌اجتماعات و گروه‌ها که در هر جامعه‌ای موجود است، تمرکز می‌کند. خرده‌اجتماعات و تفاوت‌های فرهنگی درون ملت‌ها که در نظریه‌ی آلموند و وریا مغفول مانده بود، در این رهیافت محور مباحث می‌شود. ماری داگلاس، آرون ویلداوسکی، ریچارد جی الیس، مایکل تامپسون از برجستگان این رهیافت به‌حساب می‌آیند (قیصری و شکوری، ۱۳۸۱: ۴۸).

۵. رهیافت تفسیری (The Hermeneutic or Interpretative Approach)

فرهنگ در رهیافت تفسیری به معانی جمعی که گروه‌ها ایجاد، اشتراک‌گذاری و به‌نحو نمادین عرضه می‌کنند، اطلاق می‌شود. این رهیافت از دو سنت وبری و پدیدارشناسی متمرکز بر ماهیت اجتماع‌بنیاد دانش و جامعه اثر پذیرفته است. همچنین این رهیافت برای مطالعاتی که

به دنبال فهم چرایی تکه تکه شدن جامعه یا برخلاف آن، انسجام در موقعیتی که شرایط سیاسی به طور گسترده‌ای در حال تغییر است، کارآمد است (Wilson, 2000: 249-250).

برداشت این رهیافت از سیاست با تمرکز بر کنش نمادین است. رهیافت تفسیری در تحول نظری خود با نظریه ارتباطات آمیخته شده است. نخبگان نمادها را دستکاری می‌کنند، توده‌ها آنها را تفسیر و رمزگشایی می‌کنند و واکنش نشان می‌دهند. تغییر فرهنگ سیاسی نیز با ایجاد تزلزل در بن‌مایه‌های فلسفی نمادها شروع می‌شود (قیصری و شکوری، ۱۳۸۱: ۵۱-۴۸).

فرهنگ سیاسی در روزگار امام علی (ع)

این مقاله با توجه به مزایای رهیافت‌های مختلف پژوهش در حوزه فرهنگ سیاسی (مثل تمایزبایی خرده‌فرهنگ‌ها در رهیافت‌های مردم‌شناسانه و توجه به مؤلفه‌های ادراکی و تحریکی در رهیافت‌های روان‌شناسانه)، مؤلفه‌های مهم و قابل اعتنا در فهم فرهنگ سیاسی روزگار امام علی (ع) را مورد توجه قرار می‌دهد. در واقع ارزیابی نگاه سیاسی امیرالمؤمنین (ع) که برخاسته از یک نگاه جامع حقیقت‌بین است، با رویکردهای توصیفی و تجویزی متعارف در فرهنگ سیاسی چندان درست و کامل نیست. به نظر می‌رسد در درک نگاه امیرالمؤمنین (ع)، با استفاده از بیانات ایشان، برگزیدن دو بال «عقل و اراده» که در دو شاخص «علم و ایمان» تبلور می‌یابد، ابزار مناسبی برای فهم و تجویز فرهنگ سیاسی شایسته باشد. در بیان امام (ع) (با نظر به ماهیت انسان و خاصیت دوساحتی بودن بینشی-انگیزشی او)، ساخت فرهنگ سیاسی که ماحصل معیشت انسانی با دو بخش وجودی‌اش در جامعه است، مسیری شایسته برای تحقق می‌یابد. هرچند آلموند و وربای در کتاب فرهنگ مدنی: ایستارهای سیاسی و دمکراسی در پنج کشور از سمت‌یابی روان‌شناختی به سیاست سخن گفتند و مؤلفه‌های «احساسات» و «شناخت» را مهم ارزیابی کردند، تعریف موضوعی آنها از احساسات و ادراک و روش ارزیابی آنها از این دو متفاوت با آن چیزی است که در نگاه امیرالمؤمنین (ع) به دو مؤلفه عقل و اراده تبلور می‌یابد.

از طرف دیگر در رهیافت معرفت‌شناسانه-شناختی از مطالعات فرهنگ سیاسی که از رویکردهای جدید در سنت روان‌شناسانه فرهنگ سیاسی است، تصویری که از فرهنگ سیاسی مطلوب ارائه می‌شود، با ابتدا بر اصول اخلاقی قوی ترسیم می‌شود. اصولی که مستلزم اولاً شناخت صحیح از آن ایده‌آل هنجاری (به‌عنوان بخشی از فرهنگ سیاسی شایسته) و ثانیاً انگیزه اخلاقی استوار و محرک نسبت به آن ایده مطلوب است (Wilson, 2000: 261). این توصیف به‌نوعی نزدیک به مسیری است که این مقاله با تمرکز بر عقل و اراده و دو شاخص علم و

ایمان در نگاه امیرالمؤمنین علی(ع) و چگونگی بسط فرهنگ سیاسی شایسته به واسطه آن دو دنبال می‌کند.

عقل و علم از منظر امیرالمؤمنین علی (ع)

با عبور از اتخاذ رویکردی هستی‌شناختی به عقل از منظر امیرالمؤمنین (ع)، با دقت بر کارکرد عقل در بیان ایشان می‌توان عقل را قوه‌ای دانست که تمیزبخش راه درست و کارآمد از غیر آن و بزرگ‌ترین دارایی و عامل بی‌نیازی انسان است (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: حکمت ۴۲۱ و ۳۸).

امام در توضیح ارزش‌شناسی عقل، آن را ودیعه خداوند می‌داند که عاقل روزی به یاری آن از آسیب‌ها رهایی می‌یابد (همان: حکمت ۴۰۷). اطلاق این تعبیر نشان می‌دهد که عقل هم متکفل امر دنیاست و هم امر آخرت و نجات‌بخش هر دو ساحت است (آقاجمال خوانساری، ۱۳۶۶، ج: ۶، ۱۰۳). از این‌رو، ثمره عقل که در قالب علم بروز می‌یابد، هم شامل علم دنیایی می‌شود و هم علم اخروی. به همین دلیل امام در نامه ۵۳ خود به مالک (که به‌نوعی مرام‌نامه حکومت اسلامی محسوب می‌شود)، او را به گفت‌وگوی فراوان با دانشمندان فرا می‌خواند و آن را مایه آبادانی و اصلاح شهرها و برقراری نظم و قانون می‌داند.

آنچه در موضوع عقل از نگاه امام علی (ع) اهمیت مضاعف می‌یابد، نسبت جدی آن با مقوله ایمان و مخالفت با هوای نفس است. کارکرد اصلی و تبیین‌شده عقل، تقابل و جنگ این شمشیر برآن با هوای نفس است تا سعادت انسانی را تأمین کند (همان: حکمت ۴۲۴). امیرالمؤمنین پیرو نسبت‌شناسی میان عقل و ایمان (و وجه عدمی آن یعنی هوای نفس) خودپسندی را به‌عنوان یک رذیله اخلاقی، آفت عقل و حسود نسبت به آن معرفی می‌کنند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: حکمت ۲۱۲)؛ چنانکه در جایی دیگر پرتو دروغین طمع را کشتارگاه خرد برمی‌شمارند (همان: حکمت ۲۱۹) و در خطبه ۱۵۶ که پس از پیروزی در جنگ جمل و خطاب به اهل بصره ایراد کردند، به آبادی علم توسط ایمان اشاره می‌کنند.

مبتنی بر همین آموزه‌هاست که در آیین اسلام، همیشه علم و ایمان - عقل و اراده در کنار یکدیگر مورد توجه بوده‌اند و به بیان شهید مطهری، همواره جدایی علم و ایمان و تمسک به یکی بدون دیگری خسارت‌های جبران‌ناپذیری را به‌بار آورده است (مطهری، ۱۳۷۸، ج: ۲، ۳۷). علم و ایمان که ثمرات بی‌پیرایه عقل و اراده‌اند، موجد حرکت تکاملی انسان و جامعه به‌حساب می‌آیند و تاریخ بشر نشان داده که هر کجا یکی از این دو بر دیگری برتری داده شده، محجوریت دیگری رقم خورده و انحراف ادراکی-تحریکی آغاز شده است.

اراده و ایمان از منظر امیرالمؤمنین علی (ع)

امام علی (ع) هنگامی که در خطبه‌ای به توصیف پیامبر خدا (ص) می‌پردازند، یکی از ویژگی‌های بارز ایشان را عدم سستی اراده در مسیر رسالت الهی می‌دانند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۷۲)؛ اراده‌ای مستحکم و قاطع که مانع سلطه شیطان می‌شود (همان: خطبه ۱)؛ همان‌که سرمایه‌ای است برای پیروزی در امتحانات الهی و بهره‌مندی از ثواب نیکوکاری، هرچند در بستر فقر و رنج جاری شود (همان: خطبه ۱۹۲).

توصیف شهید مطهری از نسبت‌سنجی میان عقل و اراده از یک طرف و لذت و مصلحت از طرف دیگر، به فهم این خطبه در شبکه مفهومی «رنج رسالت، مصلحت خلوص در عبادت خدا و اراده پایدار پیامبری» کمک شایانی می‌کند:

«انسان به حکم عقل و اراده به خاطر مصلحتی که در (چیزهایی) نهفته است و یا به خاطر مصلحتی که در ترک آنها می‌بیند آنها را انجام می‌دهد یا ترک می‌کند؛ یعنی علت غایی و نیروی محرک و برانگیزاننده انسان مصلحت است نه لذت. لذت را طبیعت تشخیص می‌دهد و مصلحت را عقل. لذت برانگیزاننده میل است و مصلحت برانگیزاننده اراده.... کارهای مصلحتی در اثر دوردست بودن نتیجه، لذت‌آور و بهجت‌زا نیستند، اما رضایت‌بخش هستند. لذت و رنج از مشترکات انسان و حیوان است، اما رضایت و خرسندی و یا کراهت و نارضایی از مختصات انسان است، همچنان که آرزو داشتن از مختصات بشر است. رضایت و کراهت و آرزو در قلمرو معقولات و در حوزه تفکرات بشر واقع‌اند، نه در حوزه حواس و ادراکات حسی او» (مطهری، ۱۳۷۸، ج ۲: ۵۵).

امام (ع) در جایی دیگر که به تشویق اصحابشان برای جهاد مشغول‌اند، توجه جدی خود را به مسئله اراده معطوف می‌کنند و کسب ارزش‌های والا را با خوشگذرانی میسر نمی‌دانند. خواب شب و تاریکی‌های فراموشی را (که انسان‌ها به آن دچار می‌شوند)، نابودکننده همت‌های بلند و عزائم در روز برمی‌شمارند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۲۴۱). در توصیف فرشتگان و صفات عالی این مخلوقات، به اهمیت مسئله اراده در صفاتشان اشاره می‌کنند و دشمن اراده را نیز فریب‌های ناشی از شهوت برمی‌شمارند که ملائکه از آن دورند (همان: خطبه ۹۱).

از این تعابیر به دست می‌آید که از منظر امیرالمؤمنین اراده، حاصل تزکیه و دوری از فریب شهوات و خوشگذرانی‌ها و متفاوت با محرکاتی از جنس امیال است. اراده از نگاه امام (ع) به مقام مصلحت‌سنجی انسان تعلق می‌گیرد و این همان مصلحتی است که عقل تشخیص داده است. از این روست که ادعای این مقاله ناظر به تلاش فرهنگی امام در بسط مبنای تمسک به

عقل و اراده برای اصلاح فرهنگ سیاسی است، چنانکه اصلاح فرد نیز ناظر به تقویت این دو مؤلفه است. در مواجهه با اقدامات امام در حوزه فرهنگ سیاسی می‌توان و باید در پی رویکرد خاص امام در ساخت یک فرهنگ سیاسی جدید بود؛ رویکردی که از میان سخنان و نامه‌های امام قابل دسترسی است. چنانکه امام در ضرورت حرکت فرهنگی برای اصلاح ساخت اجتماعی جامعه در فرازی از نامه خود به حاکم مصر اشاره کردند که چهار کارکرد برای حکومت در نظر گرفته شده و صلاحیت‌بخشی به اهل یک قلمرو نیز یکی از آنهاست (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: نامه ۵۳).

همان‌طور که لوسین پای در تعریف فرهنگ سیاسی، مجموعه نگرش‌ها و احساساتی که به فرایند سیاسی معنا و چارچوب می‌دهد و انگاره‌هایی را که بر رفتار سیاسی حاکم است در نظر می‌گیرد و آن را شامل ایده‌آل‌های سیاسی و هنجارهای عمل اجتماع سیاسی نیز می‌داند (قصری و شکوری، ۱۳۸۱: ۳۹)، به نظر می‌رسد امام علی (ع) نیز ایده‌آل‌های سیاسی خود را با تمرکز بر اصلاح نگرش‌ها و احساسات مردم جامعه خود دنبال می‌کردند. در ادامه به چند دوگانه مهم فرهنگ سیاسی که در واقع سیاست‌گذاری فرهنگ ایده‌آل سیاسی امام و تلاش ایشان در تدوین هنجارهایی برای اصلاح جامعه بوده است، اشاره می‌شود که یکی از آن دو، فرهنگ نامطلوب سیاسی و دیگری فرهنگ سیاسی مطلوب از منظر امام بوده است.

۱. پرهیز از فرهنگ سیاسی خشونت‌مَنشی و ضرورت تمسک به صلح‌باوری

امام علی (ع) با توصیفاتی که از زندگی عرب جاهلی ارائه کرده‌اند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۲۶)، زمینه‌ای را برای مردم‌شناسی و رسیدن به شخصیت اجتماعی عرب صدر اسلام فراهم کردند و این توصیفات انسان‌شناختی سبب می‌شود که دسترسی به فرهنگ سیاسی آنها محتمل‌تر شود. با نظر به رهیافت منش اجتماعی، مؤلفه‌های فرهنگی مذکور در خطبه ۲۶ چون شرایط جغرافیایی خشن، زندگی با امکانات محدود و تجربیات فردی نامطلوب، زمینه اجتماعی فردگرایانه یا گروه‌محورانه همراه با قطع رحم و گسست در هویت خانوادگی، تاریخ جمعی و فرهنگ بت‌پرستی، رویدادهای جمعی خشونت‌بار چون حملات گسترده به یکدیگر ماهیت فرهنگ سیاسی این گروه اجتماعی و مجموعه انسانی را نشان می‌دهد؛ همچنان که این بیانات حضرت، تمایل رهیافت نظریه فرهنگی در فهم و شناسایی هویت‌های خرده‌فرهنگ‌ها را نیز تأمین می‌کند. به هر صورت با این توصیفات از ساختار اجتماعی عرب جاهلی، اصل بعثت رسول‌الله (ص)، خود بزرگ‌ترین اقدام برای اصلاح فرهنگ سیاسی این مردم بود؛ اقدامی که با تلاش برای زدودن اضطراب‌های اجتماعی، خشونت‌ها و واکنش‌های غیرطبیعی جامعه همراه شد.

تندخویی و خشونت‌منشی، امکان تمسک به عقل (به‌منزله یکی از بن‌مایه‌های فرهنگ سیاسی مطلوب امیرالمؤمنین (ع)) را می‌گیرد (همان: حکمت ۲۵۵) و اگر این آفت در جامعه‌ای به‌عنوان مؤلفه‌ای فرهنگی پایدار شود، جنون توده را منجر خواهد شد و شکسته شدن متداوم هنجارها و سست شدن پایه‌های اجتماع از نتایج قابل انتظار خواهد بود. این صفت درونی همچون غبار که وضوح آینه را می‌گیرد، امکان رؤیت عقل را می‌رباید و از این‌رو، کنیه جهل نامیده شده است؛ چراکه اساساً شخص را از دریافت خوب و بد عاجز می‌کند (ابن ابی‌الحدید، ۱۴۰۴ق، ج ۱۹: ۹۷). با توجه به نامه ۷۶ نهج‌البلاغه، انسان خشمگین در تملک شیطان قرار می‌گیرد که دیگر نه عقلی برایش می‌ماند و نه اراده‌ای و انسانی که به شیطان و آتش نزدیک شده، از خدا دور می‌شود (مغنیه، ۱۳۵۸، ج ۴: ۲۰۱).

امام علی (ع) در جایگاه یک کارگزار حکومتی در هر موقعیت بحرانی که امکان حل‌وفصل امور با وجوه مسالمت‌آمیز بوده است، از کاربست خشونت دوری می‌گزیدند و فضای خشونت بی‌جا در حوزه حکومتی را با دامنه‌دار شدن گستره آن در سطح جامعه همراه می‌دیدند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: نامه ۵۳). از طرف دیگر امام علی (ع) ابزار ریاست (به‌عنوان یکی از ارکان نهادی فرهنگ سیاسی) را سعه صدر دانسته و جوهره سیاست را ملایمت و هموار بودن بیان کرده‌اند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰: ۳۷۸؛ نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: کلمه قصار ۱۷۴). به‌طور مشخص هر فرهنگ سیاسی که غضب و عدم سعه صدر در آن پررنگ باشد، همواره تنش، تغییر و عدم ثبات و به‌تبع آن، اختلال در نظام را تجربه می‌کند.

پس از آنکه جاسوسان امام علی (ع) از مغرب گزارش دادند که معاویه مردمی از شام را به قصد تشنج به حج فرستاده است، حضرت نامه‌ای به استاندار مکه می‌نویسند که در آن امر به حفظ مکه با رعایت احتیاط، دقت، نصیحت‌گری، اندیشه‌ورزی و قاطعیت می‌کنند که نشان از پرهیز از خشونت ابتدایی در مواجهه با موقعیت‌های آسیب‌زننده است (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۲۷).

۲. پرهیز از فرهنگ سیاسی تک‌رایی و ضرورت بسط تعاون فکری و مشورت

امام علی (ع) در توصیه‌های حاکمیتی خود به مسئولان (مثلاً نامه‌های ۵۰ و ۵۳)، بر ضرورت مشورت و شفافیت‌بخشی به تصمیمات شخصی حاکم تأکید می‌کنند. به‌نوعی تلاش امام برای بسط نوعی یادگیری اجتماعی با ابزار جامعه‌پذیری سیاسی مشارکتی است که ذهنیت جامعه سیاسی را برای تطبیق با محیط جدید سیاسی آماده می‌کند.

امام علی (ع) یکی از ارکان مهم حکومت‌داری و مدیریت جامعه را مشورت می‌دانند و آن را موجد تضارب آرا، افکار و اندیشه‌های موافق و مخالف برمی‌شمارند که از آنها صحیح‌ترین نظرها استخراج می‌شود و اساساً آن را عین هدایت می‌نامند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۱۵۸؛ نهج‌البلاغه،

۱۳۷۸: حکمت (۲۱۱) امام (ع) حتی خود را نیز از مشورت به عدل بی‌نیاز نمی‌بیند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۲۱۶)، هرچند تصمیم‌نهایی را برای حاکم محفوظ نگه می‌دارند (ابن‌اثیر، بی‌تا، ج ۳: ۱۹۸). امام به مالک سفارش می‌کنند که کسی را برای مشورت برگزیند که حرف تلخ حق را به او بیشتر بگوید، هرچند این حرف‌ها به خلاف میل او باشد (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: نامه ۵۳). در این بیان نورانی، امام به صورت ضمنی ضرورت پرهیز از دخالت دادن حوزه گزینشی در انتخاب وزرا و مشاوران را مطرح ساخته‌اند که نباید خواست و تمایل حاکم، او را از انتخاب مشاور و معاون فکری سودمند و حق‌گرا بازدارد.

ایشان در فرازی دیگر از همین نامه ۵۳ به مدارست و مجالست با علما توصیه می‌کنند. امام حفظ نظام معیشت مردم یک منطقه یا حوزه اجتماعی را در مشورت با علمای آن منطقه دانسته‌اند که خود بر مشورت‌های بومی در امر حکومت‌داری دلالت دارد و نوعی از عدالت توزیعی فکری را رقم می‌زند و هویت‌های معنادار خرد اجتماعی را اعتبار و مشروعیت می‌دهد که دغدغه طرح علمی رهیافت نظریه فرهنگی نیز بوده است.

بیان حضرت در مورد استبداد، معنای ضمنی طبیعت‌بنیاد بودن ساحت وجود انسان و میل به تعدی و گمراهی را نشان می‌دهد که هر کس بر ملک دست یافت، از دیگران نیز روی برتافت (همان: حکمت ۱۶۰). این مهم نشان می‌دهد که به‌نحو هنجاری و تکلیفی، پرهیز از استبداد رأی ضروری است، البته این نگاه در همراهی با رهیافت‌شناختی نیز قرار می‌گیرد که محرک‌های غیراخلاقی را در کنش سیاسی انسان به رسمیت می‌شناسد، حتی اگر اصول اخلاقی ضعیفی نیز وجود داشته باشد.

۳. پرهیز از فرهنگ سیاسی خرافه‌گرایی و جهل‌محوری و ضرورت تمسک به عقل‌گرایی

زندگی عرب جاهلی با خرافه همراه بود. کهنات و پیشگویی آینده، عرافه و غیب‌گویی از گذشته، مهارت قیافه (نگاه کردن به قیافه و اثر یک چیز و پی بردن به پاره‌ای از مطالب)، فراسه (دیدن انسان و صفات و گفتارش و پی بردن به طبایع و اخلاقش)، عیافه (دیدن حرکات پرندگان و حیوانات و خبرگویی از آینده)، ارتباط با جن، تطیر، تقائل و... از جمله حالات خرافی این مردم بود (امانی، ۱۳۹۲: ۱۴۲-۱۳۵).

سراسر عمر پیربرکت امام علی (ع) با خرافه‌زدایی و زدودن آثار رسوب‌یافته جاهلیت در زندگی فکری و اجتماعی مسلمانان همراه بوده است. این مهم پس از شکل‌گیری حکومت امام با جدیت بیشتری دنبال شد. امام علی (ع) تنها به عمل بر موازین قرآن و سنت رسول‌الله (ص)

مقید بودند و از این رو هیچ بدعتی را در امر دین نمی‌پذیرفتند و هرگز اهل مداهنه در دین الهی نبودند (مدرسی، ۱۴۳۱ق: ۱۶۴).

امام (ع) در خطبه‌های فراوانی ضمن تنبیه‌بخشی و گاهی توبیخ مردم، به دنبال بیداری جامعه و زدودن سنت‌های باطل و بی‌فایده بودند (مثلاً ن.ک: نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۱۴). هنگام حرکت امام و سپاهیان به سوی نهروان، یکی از منجمان گفت من بر اساس علم ستاره‌شناسی می‌گویم که ترس این وجود دارد که اگر در این هنگام حرکت کنی به مقصود خود نرسی، امام (ع) ضمن رد این‌گونه افکار، نجوم را تنها به‌عنوان ابزار جهت‌یابی تأیید کردند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۷۹). رهیافت تفسیری فرهنگ سیاسی چارچوب مناسبی برای طرح چگونگی عملکرد امام در مواجهه با مسئله خرافه‌گرایی است. ابعاد نمادین دنیای معانی عرب جاهلی مانند اسطوره‌ها و آیین‌ها در کشاکش عقل و اراده دستخوش تحولات فراوان شد. این نمادها هم نوعی مشروعیت برای نظام سیاسی و اجتماعی اعراب به‌همراه می‌آورد و هم منافع نخبگان سیاسی آنها را از طریق نمایش جایگاه خاصشان تأمین می‌کرد و امام (ع) در این مسیر، فرصت تغییر در فرهنگ سیاسی جاهلیت را با واسازی اسطوره‌ها و آیین‌های جاری آنها از دست ندادند.

۴. پرهیز از فرهنگ سیاسی چاپلوسی و تملق و ضرورت ستایش گریزی

امام علی (ع) در مقام نفی فرهنگ تملق، مسلمانان را متوجه دو تالی فاسد تملق می‌کند که یکی ناظر به رعایا و شکسته شدن شأنیت و جایگاه انسانی آنهاست و دیگری ناظر به مسئولان است که این تملق، مهلکه و فتنه‌گامی برایشان محسوب می‌شود (همان: قصار ۳۲۲). ایشان اهمیت این موضوع را به‌حدی می‌دانند که در فرمان راهبردی خود به مالک نیز متذکر این مسئله می‌شوند:

«و پرهیز از خود پسندیدن و به خودپسندی مطمئن بودن و ستایش را دوست داشتن که اینها همه از بهترین فرصت‌های شیطان است تا بتازد و کرده نیکوکاران را نابود سازد» (همان: نامه ۵۳).

وقتی در صفین، هنگام سخنرانی امام (ع)، مردی امام را ستوده و درود فراوان بر ایشان فرستاد، امام در ادامه سخنرانی با اشاره به قبح این عمل، به فسادهای تابع این عمل اشاره می‌کند و آن را از پست‌ترین حالات زمامداران می‌خواند. در ادامه، امام با اتصاف پادشاهان سرکش به این خصوصیت و ترسی که مردم از مواجهه با آدم‌های خشمگین دارند (و البته به ظاهرسازی در مقابل آنها متوسل می‌شوند)، از مردم می‌خواهند برای اینکه عدالت را عملی کنند و حق را مستقر، به‌صراحت و راحتی با او سخن بگویند (همان: خطبه ۲۱۶).

شاید اینکه حالت التذاذ از مدح از سخیف‌ترین حالات است، به این دلیل است که هر کس که بر قلب او حب و علاقه به مقام و منزلت و تفاخر غلبه پیدا می‌کند، همتش بر ملاحظه‌کاری در گفتار و رفتار نسبت به رعایا و مردم صرف می‌شود تا این جایگاه مدح‌انگیز حفظ شود و نکند دچار ذم مردم شود. این حالت نیز از ضعف در عقل و نقصان آن ناشی می‌شود (هاشمی خویی، ۱۴۰۰ق، ج ۱۴: ۱۵۴).

اینکه امام علی (ع) از اینکه با او چنانچه با مستبدان و جباران سخن می‌گویند، رضایت نداشته (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: خطبة ۲۱۶)، نشانی از زنده بودن فرهنگ سیاسی جباریت در جامعه جاهلی بوده است. بی‌شک ساخت جامعه‌ای که عزت نفس و آزادگی، کلید رمزگشایی از رفتارهای اجتماعی اهالی آن باشد، از اهداف حکومتی امام بوده است (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: حکمت ۱۱۰)؛ عزت نفس و مناعت طبعی که انسان‌ها را از اینکه در مقابل کسی سر خم کنند بازمی‌دارد. و اساسی فرهنگ سیاسی جاهلی که نگرش‌ها، باورها و عواطف طبقاتی و بنده‌وار را بازتولید می‌کرد و بازسازی فرهنگ نوین سیاسی که قواعد جدیدی بر رفتار سیاسی را رقم می‌زند، از منظر رهیافت منش اجتماعی در تبیین این رویکرد امام در به محاق بردن تملق و تشریفات‌جویی معنادار است. چنانکه اسطوره‌شکنی مناسبت الهه و بنده در این نوع رابطه سیاسی و اجتماعی تملق‌جویانه نیز اثری از رهیافت تفسیری را نمایان می‌سازد.

۵. پرهیز از فرهنگ سیاسی خودپسندی و ضرورت بسط فرهنگ یاریگری و دیگرخواهی

امام علی (ع) علاوه بر اشاره به سرسلسله بودن شیطان در خودپسندی و کبر و تعصب و نفی مطلق این ضدارزش با تبیین واقعیت هستی‌محورانه آن، این فرهنگ را در صحنه زندگی اجتماعی نیز به‌طور مطلق رد می‌کنند و با آن به مخالفت می‌پردازند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: خطبة ۱۹۲). در مقابل، طلب یاریگری برای برپاداشتن حق را دینداری و امانتداری می‌دانند (تمیمی آمدی، ۱۴۱۰ق: ۴۳۷).

در جواب نامه ابوموسی اشعری در خصوص مسئله حکمیت که سعیدبن یحیی اموی در کتاب المغازی آن را آورده است، امام به توصیف همراه با شگفتی از مردم عراق دست می‌زنند و آنها را باز هم با توجه به مؤلفه خرده‌فرهنگ‌ها و الگوهای رفتاری، خودپسند معرفی می‌کنند که حول چیزی گرد آمده‌اند. امام این حالت را چون زخم درونی می‌دانستند که حضور خود را برای درمان آن تعبیر کردند. ایشان در انتهای نامه، به مؤلفه مهم تمسک به عقل و تجربه اشاره می‌کنند و کسی را که از این دو نعمت بهره نبرد، تیره‌روز و شقاوت‌مند می‌خوانند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: نامه ۷۸).

این تعبیر نشان می‌دهد که بسط فرهنگ خودپسندی و دوری از مسئله وحدت و همگرایی از فقدان «عقل و تجربه» برمی‌خیزد و کسی که عاقلانه و با توجه به تجربه‌های مشابه عمل کند، گرفتار خودپسندی و مآلاً تفرقه‌خواهی نمی‌شود. تعبیر بیماری در مورد این فرهنگ سیاسی (که نوع خاصی از مواجهه با ساخت قدرت را نتیجه می‌دهد)، نشان می‌دهد که فرهنگ سیاسی نامطلوب در قالب یک بیماری اجتماعی موجب هلاکت یک جامعه می‌شود.

امام در خطبه ۵ (که بعد از واقعه سقیفه ایراد شده است) برای موج‌های هلاکت‌آور فتنه‌ها و عدم پایداری‌ها، دوری گزیدن از مسیر تفرقه را تجویز می‌کند. کما اینکه در ادامه آن، تظاهر به نسب و فخر ورزیدن به آن را نیز از قاموس فرهنگ سیاسی شایسته مدنظر خود دور می‌کند.

دیگرخواهی ایمانی نسبت به گروهی که امام تندترین تعهد را نسبت به دفع فتنه آنها داشته، در ماجرای ابتدای جنگ صفین بر سر شریعه فرات مشهود است که پس از آنکه سپاهیان حضرت شریعه را از شامیان پس گرفتند، تصمیم داشتند مقابله‌به‌مثل کنند و آب را ببندند که حضرت دستور به تخلیه دادند (بلاذری، بی‌تا، ج ۲: ۲۹۹). یا در نامه به ابن‌عباس، برای مردم آشوبگر بصره درخواست احسان می‌کند و از تندی ابن‌عباس با بنی‌تمیم آشفته می‌شوند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: نامه ۱۸).

۶. پرهیز از فرهنگ سیاسی مسئولیت‌گریزی و ضرورت بسط فرهنگ مسئولیت‌پذیری اجتماعی

قاعدین، از اثرگذارترین گروه‌های اجتماعی زمان امیرالمؤمنین (ع) بودند که پیچیدگی رفتاری خاصی داشتند و از عوامل فروپاشی حکومت آن حضرت به حساب می‌آمدند. پس از قتل عثمان، صحابی معروفی مانند عبدالله بن عمر، سعدبن ابی وقاص، ابوموسی اشعری، اسامه بن زید، صهیب بن سنان و... از بیعت با امام سر باز زدند. دلایل نسبتاً مشابه آنها به جو فتنه‌گونه و شبهه‌ناک آن زمان بازمی‌گشت که نمی‌توانستند یا حتی نمی‌خواستند حق را از باطل تشخیص دهند. بی‌تفاوتی آنها نسبت به حاکمیت به همراهی خواسته یا ناخواسته با قاسطین و ناکثین ختم شد (جودی، ۱۳۸۰: ۱۶). در این میان، به‌جز ابوموسی که بالاخره مورد لعن امام قرار گرفت (نصرین مزاحم، ۱۴۰۴: ۵۵۲)، حضرت در قبال دیگر قاعدین منشی اصلاحی برگزیدند که نسبت به فرهنگ سیاسی مسئولیت‌گریزی که قاعدین انتشار می‌دادند، آگاهی‌بخشی را پیشه ساختند؛ چنانچه وقتی آنها از بیعت سر باز زدند و همراه حضرت برای لشکرکشی نیامدند، مالک اشتر از امام درخواست کرد که حضرت، قاعدین را به این کار مجبور کند و امیرالمؤمنین فرمودند: «بلکه خودشان و نظری که بر آن هستند را وامی‌گذارم» (دبوری، ۱۳۷۳: ۱۴۳) یا فرمودند حق میان

من و آنان داور خواهد بود (مفید، ۱۳۷۶: ۲۳۳). این در حالی است که امام علی (ع) نسبت به همه آنهايي که در امر حاکمیتی کوتاهی می‌کردند، یک نوع رفتار نداشتند و لحاظ کردن خرده‌فرهنگ‌های سیاسی جامعه مثل دوگانه نخبگان-توده که در رهیافت نظریه فرهنگی بدان اشاره شد، مورد توجه بوده است.

هنگامی که معاویه دریافت که یاران امام سر به نافرمانی برداشته و عده‌ای از خوارج به دست او کشته شده‌اند، از فرصت استفاده کرد و سپاه ضحاک بن قیس را به سوی عراق فرستاد. ضحاک در تعبیه به عده‌ای از زائران خانه خدا برخورد، اموال آنها را غارت کرد و برادرزاده عبدالله مسعود صحابی معروف را با چند نفر از یارانش به شهادت رسانید. وقتی این خبر به امام علی (ع) رسید، یاران خود را جمع کرد و از آنان یاری خواست، ولی برخلاف انتظار، با عذر و بهانه‌ها و سستی آنها روبه‌رو شد (ابن‌میثم بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۲: ۱۰۷). امام در خطبه ۲۹ در مقام توبیخ و مذمت به توصیف حالت سستی و فرار از مسئولیت آنان می‌پردازد که از یک فرهنگ مشؤوم سیاسی و حاکمیتی خبر می‌داد.

سخن‌گویی اغراق‌آمیز و حماسی کوفیان چنان بود که امام دو لفظ «صم» و «الصلاب» را که از اوصاف سنگ‌های سخت است، برای دل‌هایی که شنیدن سخنان کوفیان آنها را ضعیف و رقیق می‌کند، استعاره آورده است. اما هنگام فراخوانی برای جنگ از پاسخ مثبت دادن به دعوت‌کننده الهی سرباز می‌زدند (همان). امام در خطبه‌ای دیگر نیز همین خاصیت سستی و بی‌توجهی مردم کوفه را به آنها یادآور می‌شود و عمل و صفت درونی‌شده فرهنگی آنها را تقبیح می‌کند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۱۰۶). همین رویکرد، توجه امام به مقوله هویت‌های مختلف اجتماعی و فرهنگ‌های گوناگون سیاسی را تبلور می‌بخشد که با توجه به تنوع فرهنگی، در رهیافت نظریه فرهنگی معنادار می‌شود و الگوهای رفتاری متنوع و تمایزات نوع‌شناسانه خرده‌گروه‌ها را نشان می‌دهد.

در نگاهی دیگر به مقوله مسئولیت، همراهی آن مفهوم با معنای حق و تکلیف اجتماعی در یک نظام منسجم معنا می‌یابد. حضرت در خطبه ۲۱۶، هم مردم را متوجه وظایف خود می‌کند و هم خود را تنبه می‌دهند که اگر هر دو طرف به وظایف خود عمل کنند، حق در آن جامعه عزت می‌یابد و راه دین، پدیدار و نشانه‌های عدالت، برقرار و سنت پیامبر اکرم (ص) پایدار می‌شود که ایده‌آل‌های هنجاری در فرهنگ سیاسی شایسته در نگاه امام علی (ع) است.

۷. پرهیز از فرهنگ سیاسی نسب‌محوری و عصبیت و ضرورت بسط فرهنگ تقو‌امحوری

بنیان جامعه جاهلی، قبیله بود که جماعتی بنا بر نسب و ریشه واحد دور هم جمع می‌شدند. نظام ارزشی مردم در قبیله تعیین می‌شد و حقوق و وظایف از بستگی و هم‌خونی تعیین می‌یافت. جایگاه اجتماعی برتر نصیب طبقه اصیل قبیله و افراد قادر بر جنگ می‌شد. کسی که از لحاظ مالی و توان روحی بر دیگران برتری داشت، اراده حکمرانی می‌کرد. در آن جامعه، مسئولیت صورت دسته‌جمعی و قبیله‌ای داشت. کارها و اقدامات شکوهمند قبیله را پدران اغلب در قالب شعر به پسران منتقل می‌کردند و شاخ و برگ می‌یافت که آن را «حسب» می‌نامیدند و هر خاندان به آن می‌نازید. حسب، یگانه راهنمای کردار اخلاقی در جامعه جاهلی بود. عصبیت محصول این نظام اجتماعی است که مرد عصبه خود را برای یاری‌اش می‌خواند و آنها نیز او را چه ظالم باشد و چه مظلوم یاری کنند. این عصبیت روح قبیله است و میزان وابستگی به آن را نشان می‌دهد (امانی، ۱۳۹۲: ۶۹-۶۱ و ۱۲۸).

بی‌شک یکی از بزرگ‌ترین تلاش‌های فرهنگی امام، اقدام برای زدودن ریشه‌های حمیت‌های قومی و قبیله‌ای و جایگزینی مؤلفه‌های ارزش‌گذارانه دیگر بوده است. در خطبه قاصعه که ارزش‌های جاهلی در آن کوچک و خوار شمرده می‌شود، امام به تقابل با حمیت‌های جاهلی و توضیح در خصوص مبدئیت ابلیس برای آن برمی‌خیزد و از مردم می‌خواهد که شراره‌های عصبیت و تعصب و کینه‌های جاهلی را در قلب‌هایشان خاموش کنند (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۱۹۲).

امام با تقسیم‌بندی نوین اجتماعی، مقسم ارزش‌گذارانه قومیت و قبیله را کنار می‌نهد و در نامه ۵۳، مردم را در دو دسته برادران ایمانی و هم‌نوعان بشری قرار می‌دهند و به مدارای با هر دو دسته نیز سفارش می‌کنند. ایشان همچنین در خطبه ۵۶ تجربه عملی افتخارآمیز خود را در مقابله با حاکمیت ملاک و وابستگی اجتماعی قومی با اشاره به جنگیدن با اقوام و هم‌قبیله‌ای‌های خود که در مقابل اسلام ایستاده بودند، بیان می‌کنند.

اتخاذ زاویه تبیینی رهیافت یادگیری اجتماعی، بازنمایی اقدامات اصلاحی حضرت را در مواجهه با فرهنگ سیاسی نسب‌محوری معنادار می‌کند. امام علی (ع) هم‌زمان با تمرکز بر ارزش‌ها و باورها، محیط فیزیکی و اجتماعی و جامعه‌پذیری اجتماعی و سیاسی، به تبدیل ملاک‌های ارزشی و اجتماعی نهادینه‌شده به بدل‌های شایسته‌شان مشغول می‌شوند. تغییرات محیط فیزیکی و اجتماعی مهم است و از این‌رو، حضرت میل به زندگی در جمعیت‌های انبوه را ایجاد می‌کنند: «همیشه با بزرگ‌ترین جمعیت‌ها باشید که دست خدا با جماعت است. از پراکندگی بپرهیزید...» (همان: خطبه ۱۲۷). دور شدن از سواد اعظم و جمعیت‌های بزرگ،

کوتاه‌نظری و ضعیف شدن انگیزه‌ها و خودمحوری را گسترش می‌دهد. همچنین تغییرات اقتصادی به نفع همه اعضای اجتماع از ثمرات تمسک به زندگی اجتماعی شهری است (یعقوبی، بی تا، ج ۲: ۱۸۳) که به وضوح خلاف نظام طبقاتی قبیله است که از سه طبقه اصیل، موالی و بردگان تشکیل شده و تنها خیمه و اثاث ناچیز آن مایملک فرد شناخته می‌شود و بقیه دارایی‌ها متعلق به قبیله است (امانی، ۱۳۹۲: ۶۲).

۸. پرهیز از فرهنگ سیاسی کوتاه‌بینی و ضرورت بسط فرهنگ دوران‌دیشی و حزم

از منظر امیرالمؤمنین (ع) نتیجه کوتاهی در امور و تفریط، پشیمانی و میوه احتیاط و دوران‌دیشی سلامت است (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: حکمت ۱۸۱). از آن جهت که دوران‌دیشی عبارت است از پیش‌بینی دانش‌منا نسبت به رویدادهایی که ممکن است در آینده انجام گیرد و این کار از فریب خوردن دورتر خواهد بود، بنابراین پیش‌بینی حوادث سبب می‌شود که انسان از خطر آنها مصون بماند و به تبع آن پشیمان نشود (ابن‌میثم بحرانی، ۱۳۷۵، ج ۵: ۵۷۴).

مارقین به سبب آنکه بدون شناخت درست اقدام به کنش‌ورزی می‌کردند، به این نام خوانده شده‌اند. خوارج صرفاً یک گروه سیاسی با رفتارهای تند نبودند، بلکه رفتار آنها به نوع حالت ادراکی و تحریکی آنها بازمی‌گشت. امام علی (ع) خود فرموده بودند: «شما گروهی هستید سبک‌مغز و ناپخرد» (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۳۶). این خطبه به تحلیل روان‌شناختی از این دسته می‌پردازد و به نوعی در تفسیر فرهنگ سیاسی آنها، به آیین افراط‌گری ناشی از کوتاه‌دیشی آنها اشاره می‌کنند.

در مواجهه با خوارج، امام به وضوح به دستکاری در نمادهای فرهنگ تقدس‌محوری دگم‌اندیشانه می‌پردازند. مبتنی بر رهیافت تفسیری از سنت مردم‌شناسانه فرهنگ سیاسی، نخبگان نمادها را دستکاری و توده‌ها آن نمادها را تفسیر و براساس آن، عمل می‌کنند. نمادها چون توانایی کانونی کردن احساسات مبهم را دارند، معمولاً عقلانیت‌گریزند. خوارج مقدس‌مآب با شمایل خاص و نشان‌هایی که احساسات ناروشن ایمانی را متمرکز می‌کنند، نمادهایی برای جلب توده مسلمان بودند.

در طرف مقابل امام پس از آنکه با رواج عقل‌باوری، پیش‌فرض‌های باورمندی آنها به اسلام و واقعیت‌های موجود سیاسی را دستخوش تغییر قرار می‌دهند (همان: خطبه ۳۶)، با گروهی که اعتماد به نمادهایشان را از دست داده مواجه می‌شوند و پیش از جنگ نهروان، حدود ۱۰ هزار نفر از آنان از درون شکسته شدند و به کوفه بازگشتند و حدود ۱۸۰۰ نفر باقیمانده که نماد دینی و سیاسی به حساب می‌آمدند نیز کشته شدند. این دستکاری بزرگ در نمادهای آنها در

بیان خود حضرت آمده است: «من بودم که چشم این فتنه را در آوردم و کسی جز من جرأت آن را نداشت» (همان: خطبه ۹۳).

پیش‌بینی و دوران‌دیشی تماماً وابسته به رؤیت عقلی و بهره‌گیری از علم یقینی و به دور از گرفتاری در دام اوهام است. از طرف دیگر، تعبیر تفریط و کم‌کاری نیز اهمیت مسئله اراده‌ورزی در دوران‌دیشی را نشان می‌دهد. شاید به همین سبب هم یکی از نشانه‌های پرهیزکاران دوران‌دیشی همراه با نرم‌خویی بیان شده است (نهج‌البلاغه، ۱۳۷۸: خطبه ۱۹۳). چرایی این همراهی نرم‌خویی با دوران‌دیشی نیز شاید به این سبب است که به واسطه دوران‌دیشی عاملی برای تشتت و درشت‌گویی و خلق خشن وجود ندارد و پرهیزکاران به عدالت در رفتار با خلق الله می‌رسند (هاشمی خوئی، ۱۴۰۰: ج ۱۲: ۱۳۵).

در جدول ذیل دوگانه‌های هنجاری مقابل یکدیگر که مواجهه امیرالمؤمنین (ع) با فرهنگ سیاسی زمان خود را مشخص می‌کند، ذکر شده است.

مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی نامطلوب در زمان امام علی (ع) (ابتنای بر جهل - میل محوری)	مؤلفه‌های فرهنگ سیاسی مطلوب از نگاه امام علی (ع) (ابتنای بر عقل - اراده محوری)
خشونت‌منشی و تعدی	صلح‌باوری و مدارا
استبدادگری و تک‌رأیی	تعاون‌محوری در فکر و مشورت
خرافه‌گرایی و جهالت	عقل‌گرایی و خردورزی
تملق‌گرایی و چاپلوسی	ستایش‌گریزی سیاسی
خودپسندی	دیگرخواهی و یاریگری
مسئولیت‌گریزی و سستی رفتاری	مسئولیت‌پذیری اجتماعی
نسب‌محوری و عصبیت	تقوامحوری و ورع
کوته‌بینی	دوران‌دیشی و حزم

نتیجه

با نظر به قابلیت بن‌انگاره‌های عقل و اراده در تبیین فرهنگ سیاسی، به مؤلفه عمومیت و جهان‌شمولی تحلیلی آن می‌توان اذعان کرد که وجود مؤلفه‌های بومی نمی‌تواند در خاصیت تجویزی این رویکرد خللی وارد کند. این واحد تحلیلی می‌تواند از همه روش‌های متعارف در واکاوی فرهنگ سیاسی بهره برد. همچنین تغییرپذیری فرهنگ سیاسی با لحاظ وجهی ساختاری برای آن کاملاً ممکن و وابسته به خواست کارگزاران تبیین می‌شود.

از منظر امیرالمؤمنین (ع) اراده، حاصل تزکیه و دوری از فریب شهوات و متفاوت با محرکاتی از جنس امیال است. اراده به مقام مصلحت‌سنجی انسان تعلق می‌گیرد؛ همان مصلحتی که عقل در دوری از هوای نفس تشخیص داده است. از این رو چنانچه اصلاح فرد

ناظر به تقویت دو مؤلفه عقل و اراده است، تلاش فرهنگی امام در جامعه نیز با بسط تمسک به عقل و اراده برای اصلاح فرهنگ سیاسی است، البته مؤید به بیانات ایشان و نمونه‌یابی از سخنان ارزشمندشان.

امام علی (ع) برای ثبات حرکت تکاملی در دنیا، به تکیه بر ابزارهای ثابت و ثبات‌بخش تأکید دارند که آن هم «عقل» در حوزه نظر و «اراده» در حوزه عمل است. فرهنگ ناشی از کاربست این دو ابزار (مثلاً فرهنگ دوران‌اندیشی که هم عقلانی است و هم معطوف به اراده) را می‌پسندند و در مقابل از فرهنگی که غیرثابت و متغیر است، برحذر می‌دارند و این فرهنگ نامطلوب همان است که ثمره ابزارهای غیرثابت مثل «وهم» در حوزه نظر و «میل» در حوزه عمل تلقی می‌شود.

امام علی (ع) هم توجه به مقولات نمادین و اسطوره‌ای فرهنگ جاهلیت مثل آیین بت‌پرستی و اسطوره‌های قبیله‌ای داشته‌اند (و اساساً اقدام به تقابل با این نمادها از فرهنگی‌ترین اقدامات امام شناخته می‌شود) و هم از خرده‌فرهنگ‌ها و الگوهای رفتاری که ناشی از تمایزات نوع‌شناسانه خرده‌گروه‌ها در جامعه است آگاهی داشتند. امام هم باورمند نسبت به ابعاد جامعه‌پذیری و یادگیری اجتماعی بودند و هم ساخت معنایی و شیوه‌های اندیشیدن انسان‌ها را می‌شناختند. مثلاً راهکارهای ایشان ناظر به تقویت الگوی برداشت قومی عقلانی از حوادث (با لحاظ ارزش‌هایی مثل کیاست و دوران‌اندیشی)، به دور از دخالت حوزه‌های گرایش و شناخت از سازوکار تثبیت معانی در حوزه بینشی بوده است.

امام (ع) الگوهای مکان‌محور یا زمان‌محور یا حتی اجتماع‌محور مثل نظام بادیه‌نشینی و قبیله‌محوری را برای دسته‌بندی هویتی نمی‌پسندیده‌اند و بارها در نهج‌البلاغه، تحذیرهای متعدد به مردم برای عدم بازگشت به جاهلیت یافت می‌شود. البته این به معنای نادیده انگاشتن خرده‌فرهنگ‌ها از جانب امام علی (ع) نیست، بلکه به‌نوعی پرهیز از بازگرداندن مؤلفه‌های اثرگذار مثل خرده‌فرهنگ‌ها یا شرایط جغرافیایی و نسبت آن با فرهنگ به هسته تحلیل‌ها بوده است. امام در پی ارجاع این مؤلفه‌ها به سطوح ریشه‌ای آن‌اند، سطوحی که صفحات قوام‌بخش آن را دوگانه‌های وهم-عقل و میل-اراده شکل می‌دهد. بسط اصول اخلاقی در جامعه با تقویت اراده و آگاهی که بتوان از این محور در جهت خارج ساختن عمل سیاسی کنش‌گران از حوزه ناخودآگاه به خودآگاه و مطلوب بهره برد، هدفی برای حرکت سیاسی امام بوده است.

منابع و مأخذ

الف) فارسی و عربی

۱. آقاجمال خوانساری، محمدبن حسین (۱۳۶۶). شرح آقاجمال خوانساری بر غررالحکم و دررالکلم، ج چهارم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.

۲. ابن ابی الحدید، عبدالحمید بن هبه الله (۱۴۰۴). شرح نهج البلاغه لابن ابی الحدید، ج اول، قم: مکتبه آیه الله المرعشی النجفی.
۳. ابن اثیر، علی بن محمد (بی تا). *الکامل فی التاریخ*، بیروت: دار صادر، ج ۳.
۴. ابن میثم بحرانی، میثم بن علی (۱۳۷۵). *ترجمه شرح نهج البلاغه*، ترجمه قربانعلی محمدی مقدم، ج اول، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
۵. امانی، محمدعلی (۱۳۹۲). *سنن جاهلی عرب و روش برخورد قرآن کریم*، ج اول، تهران: دانشگاه امام صادق (ع).
۶. بدیع، برتران (۱۳۷۶). *فرهنگ و سیاست*، ترجمه احمد نقیب‌زاده، تهران: دادگستر.
۷. بلاذری، احمد بن یحیی (بی تا). *أنساب الأشراف*، بیروت: مؤسسة أعلمی للمطبوعات، ج ۲.
۸. تمیمی آمدی، عبدالواحد بن محمد (۱۴۱۰ق). *غرر الحکم و درر الکلم*، ج دوم، قم: دارالکتاب الاسلامی.
۹. جودکی، حجت‌الله (۱۳۸۰). «*قاعدين*»، *دانشنامه امام علی (ع)*، زیر نظر علی اکبر رشاد، ج اول، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی، ج ۹.
۱۰. دینوری، احمد بن داوود (۱۳۷۳). *الاخبار الطوال*، قم: الشریف الرضی.
۱۱. شریف الرضی، محمد بن حسین (۱۳۷۸). *نهج البلاغه*، ترجمه شهیدی، ج چهاردهم، تهران: شرکت انتشارات علمی فرهنگی.
۱۲. عالم، عبدالرحمن (۱۳۸۶). *بنیادهای علم سیاست*، ج هفدهم، تهران: نشر نی.
۱۳. قیصری، نورالله؛ شکوری، ابوالفضل (۱۳۸۱). «*فرهنگ سیاسی: پژوهشی در ساختار و تحولات نظری یک مفهوم*»، نامه مفید، ش ۳۲.
۱۴. مدرسی، هادی (۱۴۳۱ق). *أخلاقیات الامام علی أميرالمؤمنین علیه السلام*، بیروت: دارالعلوم.
۱۵. مطهری، مرتضی (۱۳۷۸). *مجموعه آثار*، تهران: صدرا.
۱۶. مغنیه، محمدجواد (۱۳۵۸). *فی ظلال نهج البلاغه*، ج سوم، بیروت: دارالعلم الملايين.
۱۷. مفید، محمد بن محمد (۱۳۷۶). *الارشاد*، تهران: کتابفروشی اسلامی.
۱۸. نصر بن مزاحم (۱۴۰۴ق). *وقعة صفین*، قم: مکتبه آیه الله العظمی المرعشی النجفی.
۱۹. هاشمی خوبی، میرزا حبیب‌الله؛ حسن‌زاده آملی، حسن؛ کمرهای، محمدباقر (۱۴۰۰ق). *منهاج البراعة فی شرح نهج البلاغه*، ج چهارم، تهران: مکتبه الإسلامیة.
۲۰. هیوود، اندرو (۱۳۹۲). *سیاست*، ترجمه عبدالرحمن عالم، چاپ سوم، تهران: نشر نی.
۲۱. یعقوبی، احمد بن اسحاق (بی تا). *تاریخ الیعقوبی*، بیروت: دار صادر، جلد دوم.

(ب) خارجی

22. Almond A, Gabriel (1956). "Comparative political Systems", The Journal of Politics, vol 18, No 3.
23. Almond A, Gabriel; Verba, Sidney (1963). *The Civic Culture: Political Attitudes and Democracy in Five Nations*, Sage Publications.
24. Gendzel, Glen (1997). "Political Culture: Genealogy of a Concept", Journal of Interdisciplinary History.
25. Ruttan, Vernon W (1989). "What Happened to Political Development?", Economic Development Center, University of Minnesota.
26. Wilson w, Richard (2000). "The Many Voices of Political culture: Assessing Different Approaches", World Politics, 52